

Lo Sguardo

rivista di filosofia

N. 28, 2019 (I)

Memoria e filosofia • VOL. 1/2

*La memoria individuale
tra cognizione e individuazione*

a cura di Simone Guidi e Steven James

ISSN: 2036-6558

COMITATO SCIENTIFICO:

NUNZIO ALLOCCA (SAPIENZA Università di Roma) – ANTONELLO D'ANGELO (SAPIENZA Università di Roma) – LISA BLOCK DE BEHAR (Universidad de la República) – PAOLO D'ANGELO (Università degli studi Roma Tre) – MÁRIO SANTIAGO DE CARVALHO (Universidade de Coimbra) – ROBERTO ESPOSITO (Istituto Italiano di Scienze Umane) – MIGUEL ANGEL GRANADA (Universitat Autònoma de Barcelona) – RICHARD KEARNEY (Boston College) – THOMAS MACHO (Humboldt Universität zu Berlin) – MARCELLO MUSTÉ (SAPIENZA Università di Roma) – JEAN-LUC NANCY (Université de Strasbourg) – MARIA TERESA PANSERA (Università degli studi Roma Tre) – FABIO POLIDORI (Università degli studi di Trieste) – LORENA PRETA (Psicanalista, membro ordinario SPI) – PAOLA RODANO (SAPIENZA Università di Roma) – WOLFGANG ROTHER (Universität Zürich) – EMANUELA SCRIBANO (Università di Venezia) – FRANCESCO SAVERIO TRINCIA (SAPIENZA Università di Roma) – NICLA VASSALLO (Università degli Studi di Genova) – DONALD PHILIP VERENE (Emory University) – JOSÉ LUIS VILLACAÑAS (Universidad Complutense de Madrid) – CHRISTOPH WULF (Freie Universität zu Berlin)

CAPOREDATTORI:

Simone Guidi (Coordinamento scientifico-editoriale)
Antonio Lucci (Rapporti con stampa e editoria)

COMITATO DI REDAZIONE:

Cristina Basili, Federica Buongiorno, Marco Carassai, Igor Pelgreffi,
Libera Pisano, Alberto Romele.

COLLABORATORI EDITORIALI:

Luca Tonetti (Revisione Editoriale) ✉ Stella Carella, Emanuela Carta, Eleonora De Caroli, Giacomo Dini, Riccardo Fraddosio, Ambrogio Garofano, Maria Enrica Giannuzzi, Roberto Granieri, Gianluca Longa, Federico Morganti, Alessandro Nanni, Emiliano Paparazzo, Manlio Perugini, Federica Pitillo, Lorenzo Sagripanti.

Sito web: www.losguardo.net
Contatti: redazione@losguardo.net

“Lo Sguardo” è una rivista elettronica di filosofia *Open access* pubblicata da IN SCHIBBOLETH EDIZIONI. La rivista pubblica con cadenza semestrale (quadrimestrale fino al 2017) numeri esclusivamente monotematici costituiti da articoli scientifici inediti, saggi-intervista, traduzioni di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica, recensioni di libri ed eventi culturali.

Le sezioni che compongono “Lo Sguardo” sono le seguenti:

“Articoli”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti su invito diretto della redazione. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind peer review*.

“Interviste”: la sezione ospita saggi-intervista ad autori di opere o edizioni di opere rilevanti per il panorama scientifico e luminari di chiara fama sulle questioni di competenza dei singoli numeri.

“Contributi”: la sezione ospita contributi scientifici prodotti e sottoposti in risposta ai *Call for papers* pubblicati per ogni singolo numero dai relativi curatori. Tutti i contributi della detta sezione sono sottoposti a doppia *blind review*.

“Testi”: la sezione ospita prime traduzioni italiane di estratti da opere scientifiche significative e di recente pubblicazione o articoli rilevanti per la comunità scientifica e/o di difficile reperibilità.

“Recensioni, discussioni e note”: la sezione ospita recensioni, note o discussioni che abbiano come oggetto pubblicazioni scientifiche.

N. 28, 2019 (I)

Memoria e filosofia – VOL. I

La memoria individuale tra cognizione e individuazione

a cura di Simone Guidi, Steven James

Indice:

Philosophers and Mnemosyne: Introductory Remarks

Editoriale di Simone Guidi, Steven James. pp. 5-12

¶ Sezione Prima – Contributi per una storia della memoria

Contributi/1: *Mnemosyne, la madre delle Muse. Temporalità,*

memoria e percezione nel Teeteto, di Andrea Osti pp. 15-55

Contributi/2: *La funzione della memoria nell'estasi amorosa*

dei Dialoghi d'amore. Una questione gnoseologica, fisiologica e profetica, di Maria Vittoria Comacchi. pp. 57-76

Contributi/3: *«Paradise of Childhood». Herder's Theory of*

Memory between Plato and Leibniz, di Laura Follesa pp. 77-90

Contributi/4: *Memoria e sostanzialità nella filosofia di Leibniz*

di Fiorenza Manzo pp. 91-115

Contributi/5: *Kant on Memory*

di Ilaria Ferrara. pp. 117-141

Contributi/6: *Memoria, individuo e mondo.*

Percorsi tra Leibniz e Hegel, di Fabio Molinari. pp. 143-155

Contributi/7: *Un presente rivolto all'indietro. Tecniche*

della memoria in Bruno e Benjamin, di Alessandro Carrieri pp. 157-172

Contributi/8: *Memoria, tempo e causa.*

Sulla Nachträglichkeit di Freud, di Alessandra Campo pp. 173-195

Contributi/9: *Il ruolo della memoria nella*

Costruzione logica del mondo di Carnap, di Rocco Riccio pp. 197-205

Contributi/10: *Ricordare un nulla. Günther Anders*

e Jean-Paul Sartre tra antropologia negativa, memoria e identità personale, di Paolo Missiroli pp. 207-226

¶ **Sezione Seconda— *La memoria e la sua natura nel pensiero contemporaneo***

Contributi/11: *Logica dell'embrione. Memorie e ritmi tra 'morte dell'uomo' e storicità della natura*, di Daniele Poccia . . pp. 229-247

Contributi/12: *Memoria e catene operative Contributi alla metrica dell'esperienza naturale*, di Luigi Laino. . pp. 249-268

Contributi/13: *Soggetto e Memoria Un approccio Neo Naturalista*, di Lucrezia Compiani. pp. 269-284

Contributi/14: *On Philosophical Concepts of Memory* di Shin Sakuragi pp. 285-299

Recensioni, discussioni e note pp. 305-352

Editoriale

Philosophers and Memory

Introductory Remarks

Simone Guidi, Steven James

Why do we remember? And, for that matter, *what* is remembering? Placed between body and mind, the phenomenon of memory simultaneously involves biological, psychological, semiotic, and metaphysical elements. Memory's place at the heart of our understanding of ourselves is why many of the greatest philosophers of all the time have dealt with the problem – or, better, have had to deal with it. Plato, Aristotle, Augustine, Descartes, Locke, Kant, Hegel, Bergson, Russell, and Wittgenstein, are just a few among many who have proffered explanations. While all such proposals have been deficient in their own ways, each has advanced our understanding of the myriad phenomena associated with memory.

With recent developments in phenomenology, analytic philosophy, and the empirical sciences interest in memory has intensified. In the 20th century, philosophers were particularly interested in identifying its causes, the ontology of mnemonic traces, the mechanisms of recall, and its epistemic characteristics. Moreover, as philosophy has directed its sight towards social objects and structures, questions involving memory have developed political and social dimensions as well – extending the debate to collective memory. What are the mechanisms of intersubjective memorization and recall of information, ideas, and representations? What are the ethical dimensions and consequences of public memory?

This immense wealth and relevance of the topic is the reason why *Lo Sguardo* decided to dedicate two consecutive issues to memory. The present one (2019/1) is edited by Simone Guidi and Steven James and devoted to the problem of individual memory, as well as to the various accounts of memory in the History of Western Thought. A second one (2019/2), edited by Cristina Basili and Libera Pisano, will be dedicated to the political and social implications of collective memory.

The articles that constitute the present issue provide the reader with an overview of individual memory, its accounts, and many of the contemporary debates. Hence, the aim of these introductory remarks is to provide a theoretical framing of the discussions, and to present the contents of the essays in the volume.

Over the century – within a tradition that could be called “Continental”, and which goes uninterruptedly from Plato to Freud – discussions of memory have taken place within larger discussions concerning the nature — spiritual or material — of thought, and thus the relation between mind and body. Accordingly, accounts of the nature of memory have implicitly followed the ambiguous trajectory with which Philosophy, starting with ancient Greek Thought, has dealt with the nature of the soul.

On the one hand, memory has been interpreted against the background of one of Plato’s several conceptions of the soul, that according to which the soul is not only a *spiritual* entity but even a *metaphysical* entity. This perspective, which pervades much of the entire History of Philosophy until at least Bergson, looks at the soul as naturally placed in continuity with a metaphysical and intelligible world, which the soul can immediately know or recognize. According to an orphic scheme, the soul is a spiritual substance imprisoned in the cage of the body, which is its *σῶμα*, its *σῆμα*, and the physical obstacle for the accomplishment of its purest nature. Memory is the thread through which the soul can go back to its origin, and re-enter the lost metaphysical dimension.

On the other hand, memory has been also received a more naturalistic interpretation, according to an Aristotelian conception of the soul as part of the *physical* world, as the *ἐντελέχεια* of the organic body. In this sense, memory is part of a soul-body composition and can be treated as a psycho-physical phenomenon related to the mechanism of sensory perception, common sense, and imagination. This view has been especially discussed, developed and improved by Aristotle’s innumerable commentators; but it is also one of the elements surviving the metamorphosis of Aristotelianism which culminates with the mechanization of biology and, accordingly, of (at least) the lower powers of the soul.

Until at least the 17th century, the study of memory vacillated between these two polarities despite many attempts, from the Middle Ages to the Renaissance, to reconcile the two approaches. Despite their differences, both views connect memory with time. Some embrace a metaphysical connection, e. g. the Platonic view as developed in the Neoplatonic and Augustinian traditions. Others posit a physical connection – e. g. understanding memory within Aristotle’s conception of time as the number of physical motion or Averroes’ account of the unicity of time as connected with the motion of the prime heavens. It seems that memory is inevitably associated with internal perception or construction of time, and with the subsistence of continuity in the series of moments that succeed one another. This is also why memory and its right functioning are linked so closely with the epistemological status of mental representations: our knowledge of outside reality

is intimately connected with what we remember and subsequently believe about it. In some ways, epistemological realism itself depends on trust in the enigmatic mechanism of memory storage-and-recall, or the reliability of the processes by which we elaborate our representations of the world, or the stratified processes of consciousness through which we actively know our memories.

An important stage in the elaboration of this paradigm is by the way introduced by Newton, whose epistemology even influenced the sciences of mind. The early modern scientific revolution did much to destroy the ancient view of the cosmos, but it also has the merit of introducing new concepts – such as those of natural law, force, and attraction – which philosophers enthusiastically applied to the internal world of the mind. At this stage, the understanding of memory shifted away from purely qualitative characteristics to posit mechanistic explanations of it; mnemonic information is not qualitative anymore, consisting in the mere presence of a trace, able to activate upper cognitive powers. However, this happens within a topology of mind which, more or less, is still the ancient Scholastic one, placing memory side by side with the senses and imagination. Thus, memory is finally and really a mechanism, in which information is physically stored and retrieved. A model surviving at least until the 19th century, against which Bergson would even shoot the arrows of ancient philosophy, stressing how paradoxical is to think of memory in terms of a physical conversion, storage, and recall of input in the nervous system.

Influenced partially by Bergson, and even more so by the British psychologist Frederic Bartlett, philosophers in the 20th and 21st centuries have had continued interest in memory's epistemological roles, but with the publication of C. B. Martin and Max Deutscher's seminal article *Remembering* in 1966, interest in the metaphysical nature of memory itself and, in particular, with empirically adequate characterizations of the nature of memory mechanisms have come front and center.

The study of memory in philosophy has particularly flourished over the last decade with numerous interdisciplinary and international conferences dedicated to the topic, the publication of several monographs and anthologies, and the foundation of the *Centre for Philosophy of Memory* at the *Institut de Philosophie de Grenoble* at the Université Grenoble Alpes in 2018.

The essays in the present issue add to this thriving community and literature by clarifying and discussing several historical accounts and contemporary problems in memory research. The volume is opened by a long article by Andrea Osti (*Mnemosyne, la madre delle Muse. Temporalità, memoria e percezione nel Teeteto*). Osti addresses a classic reference work on knowledge, Plato's *Theatetus*, showing especially the connection between memory, soul, and sensation in the genesis of false opinion. Osti analyzes several passages of the dialogue where memory is associated with the temporality of the soul, as well as with the

discussion of the “fluxist” Protagorean-Heraclitean view of the universe, focusing especially on the famous argument of the waxen block.

The Platonic account comes back in Maria Vittoria Comacchi’s essay (*La funzione della memoria nell’estasi amorosa dei Dialoghi d’amore: una questione gnoseologica, fisiologica e profetica*). Comacchi deals with the role of memory in the theory of love rapture exposed by Yehudah Abarbanel (Leone Ebreo)’, *Dialoghi d’amore* (1535), strongly influenced by Ficino and his psychology. Here the role of memory appears against the background of a metaphysical-cognitive architecture, and often not completely distinguished from imagination. Memory is appointed the role of conserving the species for imagination and other superior cognitive faculties, in order to reach an ecstatic vision of the beloved or of God. According to Leone Ebreo, it is able to passively retain the images and the simulacra of things, which imagination uses to recognize the intelligible traces of beauty; and likewise, it works in the state of loving contemplation constantly presenting to the mind the effigy of the loved object.

In the same tradition, Laura Follesa’s article (*«Paradise of Childhood». Herder’s Theory of Memory between Plato and Leibniz*) examines Herder’s account of memory, as it is expressed especially in the manuscript *Plato sagte*, in *Von Erkennen und Empfinden der menschlichen Seelen* and *Über die Seelenwanderung*. Follesa explains how Herder inherits the views of Leibniz and/or Mendelssohn, who both, even if in different ways, embraced Plato’s reminiscence while denying its connection with the pre-existence of the soul before incarnation. Accordingly, Herder questions the connection between the transmigration of souls and memory, and reads Plato in the light of the modern views. Still, he is a harsh critic of Leibniz’ pre-established harmony, and his examination of such authors is aimed especially at removing memory from the ancient metaphysical background and explaining it via an anthropological and psychological reading. Herder is particularly interested in the role played by childhood in the generation of an unconscious knowledge of ourselves.

Leibniz’s philosophy is specifically addressed by Fiorenza Manzo’s essay, aimed at showing the role of memory in the constitution of the metaphysical hierarchy of monads. Manzo contextualizes Leibniz’s account in the light of Descartes’ purely mechanical account of memory, to show the originality of the first respect to the latter and to clarify the reasons for the fundamental divergences between the two philosophers. In the second part, Manzo examines the relationship between mind and memory in Leibniz’s philosophy, taking into account the *Theoria Motus Abstracti* and showing how Leibniz arrives at his famous definition of body as a *mens momentanea, seu carens recordatione*, able to set out an essential distinction between mind and body, as the difference between two kinds of minds. Manzo also analyzes Leibniz’s theory of *petites perceptions*, in order to show how memory plays a decisive role in such a phenomenon. According to Leibniz, perception and memory are held together through so-called ‘traces’: every event and every existing thing, even those perceived in the most confused and unconscious ways, leave traces of themselves in substances.

Accordingly, in his mature works, the *Nouveaux Essais*, the *Principes de la Nature et de la Grâce* and the *Monadologie*, Leibniz distinguishes between substances which are incapable of any form of active recollection and the substances which are capable of it, further marking those endowed with a simple apperceptive ability, from those capable of autonomous recollection and re-enactment.

Ilaria Ferrara's essay (*Kant on Memory*) addresses Kant's theory of memory. As Ferrara stresses, the *Critics of Pure Reason* does not attribute any transcendental function to the faculty of memory, and Kant's most extended treatment of it appears in § 34 of *Anthropology*. There he assigns it nothing beyond operations of reproductive imagination in the inner sense: memory produces unified representations through the stabilizing activity of schematism. Ferrara also shows that Kant continues limiting the faculty with respect to the transcendental foundations in other parts of the *Anthropology* as well. For Kant, memory is the faculty involved in voluntary representations of the past, and it comes in three types: 1) the mechanical, based only on repetitions; 2) the ingenious, founded on association, and 3) the judicious, which is based on mutually related judgments that create mental maps and class divisions. Ferrara's essay ends by reconsidering Kant's views in light of the results of contemporary cognitive neurosciences.

The article by Fabio Molinari (*Memoria, individuo e mondo. Percorsi tra Leibniz e Hegel*) revisits Leibniz, relating his account of reminiscence with that of Hegel. Molinari aims to show how memory — although it is not directly treated by Leibniz in a specific work and is connected with the problem of the *petites perceptions* — is, together with attention, a crucial faculty that partially constitutes the consciousness of human monads. Molinari further explains, with an extensive analysis passing through Hegel's major works, how *Erinnerung* and *Gedächtnis* play a crucial role in the emergence of the subject from a flux of confused perceptions, and in the constitution of the world as a linguistic construction.

Alessandro Carrieri (*Un presente rivolto indietro Tecniche della memoria in Bruno e Benjamin*) compares the philosophies of Benjamin and Bruno, focusing on the question of memory. Carrieri carries out the comparison by analyzing the connection between memory topography and history in both authors' works. He concludes that, as the 'true measure of life', memory provides a 'timeless seal' in which history stops. Remembering thus opens the possibility of a utopian redemptive possibility, understood as a retroactive reference of the present to the past. According to Carrieri, in both Bruno and Benjamin, memory is not merely an artifice of mind, but rather a process able to develop implicit links and connections and thereby weave the canvas of reality. Thus, the art of memory is not just expedient rhetoric, but also and crucially a new instrument for knowing and representing reality.

Sigmund Freud's perspective is addressed by Alessandra Campo's essay, focused especially on the concept of *Nachträglichkeit* (delay), and in a way again with the traditional association between memory and time. As Campo remarks, memory is, to Freud, the very essence of the psychic and a proteiform faculty

based on a multiplicity of signs. Still, the notion of *Nachträglichkeit* opens a non-linear conception of temporality to the understanding. In this conception, the direct and timeless action of what lies in our unconscious, causes consciousness as its secondary effect (though not chronologically); accordingly, the time of the *Nachträglichkeit* is trans-chronic and, in a way, amnesic, since the relation between cause and effect in the memory of trauma does not associate them on the scheme of a causal-chronological sequence. This is, for Campo, the opportunity to read in Freud's *Id* the door opening on actual infinity, not so far from that of Bruno or Spinoza.

The article by Rocco Riccio deals with the role of memory in Rudolf Carnap's theory of experience, and especially with his work *Logischer Aufbau der Welt*. Carnap is known for having built a gnoseological system in which the scientific concepts can be reduced to data of immediate experience (*Elementarerlebnisse*). As Riccio stresses, Carnap identifies a unique relation, the *Ähnlichkeitserinnerung*, as the connection between these data, involving memory's activity as a subject. Thus, the essential role played by memory – a role making the very condition of knowledge – is that of recognizing, in the present experience, one or more experiences that the subject previously had. But, how is intersubjectivity possible, within that scheme? On the other hand, Riccio shows that Carnap's system has no subject, and should be considered as purely 'intersubjective'. He ends by trying to show how is it possible to combine both of these, apparently contrasting, aspects of Carnap's system.

Paolo Missiroli's contribution (*Ricordare un nulla. Günther Anders e Jean-Paul Sartre tra antropologia negativa, memoria e identità personale*) addresses memory by comparing two positions: that of Günther Anders and that of Jean-Paul Sartre, to which Missiroli adds, that of Merleau-Ponty as a third possible alternative. Missiroli examines the similarity between Anders' and Sartre's perspectives starting from their common adoptions of negative anthropology (the existentialist conception of man as a non-being), which allows thinking of the human being in terms of "pure action", fully eradicated from past and the world. For both Anders and Sartre, memory is a crucial element in the constitution of personal identities, but not in the constitution of the human as a non-being. To Anders, memory (as recall) is what grants to our consciousnesses a minimum grade of identification, by hiding the radical contingency and our original freedom. For Sartre, the use of memory already involves bad faith, being a radical objectification of ourselves. In both authors, memory is the faculty by which we attempt to root and identify our existence, which is originally unrooted. Conversely, for Merleau-Ponty, one can understand time only as a 'lived time'. Accordingly, remembering is not just reconstructing the past starting from a present project, nor is it a matter of hiding the subject's condition of being unrooted and deprived of identity; rather, it is a matter of placing ourselves in a specific past moment, which always is within a world. Man can be such a place, in which time appears, just because it is into the world.

Leaving the historical focus, the issue continues with the article by Daniele Poccia (*Logica dell'embrione. Memorie e ritmi tra 'morte dell'uomo' e storicità della natura*). Poccia treats memory in its biological dimension by juxtaposing the approach of several contemporary political philosophers and philosophers of mind (Foucault, Ruyer, Prodi and Ellenberger). His aim is to show how memory is a “rhythmic phenomenon”. To do so, he makes use of the key role played by molecular biology in framing the human-nature relationship. Accordingly, memory can be understood in terms of a “logic of the embryo”, which takes more than a repetitive function into account. However, coherently approaching a ‘logic of the embryo’ requires one to overcome the limits of a philosophy of nature, and to embrace the ‘dual memory’ that François Ellenberger (1948) has studied in relation to the dream experience. According to Poccia, this perspective is relevant for the field of scientific knowledge organization, as much as it is for philosophy, in that it is part of the ever-changing ontology characterizing scientific progress.

Luigi Laino (*Memoria e catene operative: contributi alla metrica dell'esperienza naturale*) deals with memory as the basic form of “natural experience”. Laino surveys two levels of the definition of memory: on the one hand, he deals with its phenomenological determination, which seems to be compatible with neurophysiology and palaeoanthropology; on the other hand, he tackles the phenomenon of “exteriorization”, in which he points out a specific feature of human memory: the capacity of a given symbolic language to reproduce itself. Laino shows that this is a shared feature with both natural language and mathematics. Mathematics is hence the first, fundamental form of comprehension of natural experience, and in such a context, implicit memory seems, to Laino, to be already an active evolutive strategy in the evolution of human adaptation to the environment. From this perspective, memory could be thought of as a dynamic apparatus, able to self-regulate and to implement itself by exteriorizing itself. In such an exteriorization, mathematics would provide, before natural language, a basic, expressive tool.

Lucrezia Compiani's article offers a Neo-Naturalist account of personal identity, by recasting the notions of present and of memory in the framework of the *Spread Mind Theory*, the idea, defended especially by Manzotti, that one's experience of an object is identical with the object itself. From such a perspective, memories are not considered as mental contents but rather as physical objects, which present causal proximity with our bodies, different from normal perception. Thus, Compiani argues, what we call our present is not a spatiotemporal instant, but rather a set of physical objects connected with our physical bodies. Accordingly, Compiani criticizes the common use of the concept of person, by claiming that we, as subjects, are not bunches of ideas or mental states, neither are we the mechanical functioning of our brain-body. Rather, subjects are identical with that part of the physical world which takes place relative to our physical body and despite our mnemonic representations, neither past nor future objects actually exist.

Shin Sakuragi's article (*On Philosophical Concepts of Memory*) defends two parts of a traditional 'tripartite' taxonomy of memory (the concepts 'propositional memory' and 'experiential memory') from recent attacks by Werning and Chen (2017) and Bernecker (2010). Contrary to Werning and Cheng's critique, Sakuragi argues that 'propositional' and 'experiential' memory are not *essentially* characterized by English grammar. Contrary to Bernecker's claim that the boundaries between these categories are somehow problematically «not sharp», Sakuragi argues that the phenomena is not due to conceptual ambiguity, but rather, it is the result of different ways of memory attribution.

Simone Guidi, Universidade de Coimbra
✉ simoneguidi@live.it

Steven James, West Chester University
✉ sjames@wcupa.edu

¶ Sezione Prima

*Contributi per
una storia della memoria*

Contributi/1

Mnemosyne, la madre delle Muse

Temporalità, memoria e percezione nel *Teeteto*

Andrea Osti

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 31/01/2019. Accettato il 03/07/2019.

MNEMOSYNE, THE MOTHER OF THE MUSES. TEMPORALITY, MEMORY AND PERCEPTION IN THE *THEAETETUS*

This article explores some aspects of Plato's empirical theory of memory in the *Theaetetus*. The issue of false opinion (187 d) brings out the connection between memory, soul, and sensation: for the purpose of the speech, Socrates theorises an empirical model of knowledge based on the well-known image of the waxen block, which apparently makes no reference to the recollection theory. The aim of the first part of this paper is to detect the different passages of the dialogue where the use of memory, but more generally the temporality of the soul, leads to contradiction in the Protagorean-Heraclitean universe. I then move to the argument from "commons" in order to show how temporality and reflexive thought can definitively discount Theaetetus' first account. I conclude with a description of the empirical use of memory.

1. Il problema del falso opinare: introduzione alla memoria

In un noto *excursus* del *Teeteto* Socrate si dichiara sconcertato circa quella condizione in cui si genera τὸ δοξάζειν τινὰ ψευδῆ (187 d 6). Il problema era sorto relativamente alla definizione che Teeteto aveva fornito poco prima della ἐπιστήμη, una volta scartata l'equazione con l'αἴσθησις, come ἀληθὴς δόξα. Se la conoscenza viene infatti definita come un opinamento¹ vero, tale definizione ha senso se esiste e si dà anche qualcosa come un opinamento falso (187 d).

¹ Per la resa semantica di questo termine seguo qui le preziose indicazioni di F. Trabattoni, *Qual è il significato del Teeteto platonico? In margine a una nuova traduzione commentata del dialogo, «Elenchos», XXXIII, 2012, 1, pp. 80-82; Id., Platone: Teeteto, tr. it. di A. Capra, Einaudi, Torino 2018, p. CIV: «Questa doxa non indica [...] "conoscenza della realtà diveniente", ma più semplicemente e più in generale, come Socrate dirà esplicitamente più avanti, opinione, affermazione, giudizio dell'anima, indipendentemente dal fatto che questo giudizio verta su una realtà mobile o immobile, sensibile o intelligibile». Di visione diametralmente opposta è M. Nancy, *Doxazein. «Opinare» o «Giudicare?»*, in G. Casertano (a cura di), *Il Teeteto di Platone: struttura e problematiche*, Napoli 2002, pp. 7-23. A mio avviso si può tradurre δόξα e*

Le vie attraverso le quali Socrate e Teeteto cercano di pervenire a una risposta esaustiva riguardano tre ambiti: (a) quello del sapere e non sapere (εἰδέναι ἢ μὴ εἰδέναι, 188 a 5 – 188 c 9); (b) dell'essere e non essere (κατὰ τὸ εἶναι καὶ μὴ – 188 d – 189 b 5); (c) dell'opinare-altro, ο ἄλλοδοξία (189 b 13 – 190 e 3). Premessa del primo tipo di argomentazione (a) è che «l'apprendimento e l'oblio [μανθάνειν καὶ ἐπιλανθάνεσθαι], come stati intermedi [μεταξύ] tra questi [sapere e non sapere, *scil.*], li lascio per ora da parte, perché non hanno nessuna rilevanza per il nostro ragionamento» (188 a 2–4). Se si scartano tali stati intermedi, risulta impossibile sapere ciò che non si sa e, viceversa, non sapere ciò che si sa (*all-nothing premise*). Come giustamente è stato notato², l'εἰδέναι di cui si sta parlando riguarda qui, per lo più, la “conoscenza di oggetti” (*knowledge of objects*), e in tal senso la prima formulazione del problema dell'opinamento falso (188 a) verrebbe a coinvolgere il caso in cui si scambiasse un oggetto, *x*, per un altro, *y* (188 b 8–10).

Già a partire da questo aspetto dovrebbe intuirsi come la discussione sul falso opinare rimanga ancora confinata entro un modello di δόξα che era stato già utilizzato precedentemente nel dialogo e che si riferiva alla percezione sensibile (nonostante poco prima si fosse rinunciato a trovare l'ἐπιστήμη nell'αἴσθησις). Conoscere Socrate significa infatti “avere visione e contatto diretti di Socrate” (*knowledge by acquaintance*): se si ha contatto diretto di Socrate (e tale contatto è “totale”) si ha conoscenza di Socrate; se non si ha contatto diretto di Socrate, allora non lo si conosce affatto. Questa prima via mostra conclusioni paradossali e “mostruose” (τέρας γὰρ ἔσται – 188 c 4), perché chi conosce (qualcosa) non può di certo averne opinione falsa (scambiandolo per una cosa che conosce o che non conosce); chi non conosce (qualcosa), d'altro canto, non può averne affatto opinione falsa (scambiandolo con un'altra cosa che non conosce o per una che conosce). Dunque pare impossibile opinare il falso³.

A simili conclusioni giungerà anche la prospettiva (b), che prende in esame l'essere e il non-essere: se opinare il falso fosse un formulare pareri su ciò che non è, allora sarebbe lo stesso opinare a non essere possibile, perché il δοξάζειν

δοξάζειν come “opinare” o “formulare pareri”, sempre tenendo presente il carattere giudicativo e senziente dell'anima in base a 190 a (così, per esempio, M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato, with a translation of Plato's Theaetetus* of M. J. Levett, Indianapolis-Cambridge 1990, pp. 69-70: «The solution is to prefer 'judgement' in the translation” but to remember that judging can be thought of as coming to believe something or forming an opinion»). Per la traduzione di δόξα con “giudizio” (*judgement*) si veda inoltre J. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, New York 1973 (=1999), p. 75.

² P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, in W. Detel, A. Becker, P. Scholz (eds.), *Ideal and Culture of Knowledge in Plato*, Steiner, Stuttgart 2003, pp. 180. Cfr. anche C. Rowett, *On Making Mistakes in Plato: Theaetetus 187c-200d*, «Topoi», XXXI, 2012, pp. 153-155, che definisce la *doxa* come “discerning an extensional particular” e G. Fine, *False Belief in the Theaetetus*, «Phronesis», XXIV, 1979, 1, p. 72: «Plato's substitutions for “x” are all persons. We might then suppose he has in mind some kind of acquaintance principle. For any x such that one has a belief about x, one is acquainted with x».

³ Cfr. F. Trabattoni, *Platone: Teeteto*, cit., n. 258-261, p. 222. Dove diversamente segnalato, le traduzioni sono sempre di Andrea Capra.

implica che questo sia sempre di ciò che è. Anche in questo caso la concezione dell'opinare rimane confinata nell'ambito del modello sensistico che nella prima parte del dialogo si era ascritto alla percezione⁴: l'opinione sembrerebbe infatti avere origine solamente da ciò di cui si ha presa diretta, come mostrano gli esempi di 188 e (tutti riferiti alla percezione), sicché effettivamente non si potrà opinare ciò che non esiste⁵.

La radice della falsa opinione potrebbe allora essere rinvenuta (c) in un ambito differente: certo, nelle cose che si sanno, «quando uno nel pensiero [τῆ διανοίᾳ] scambia una fra le cose esistenti per un'altra, esistente anch'essa» (189 c 1-2), non contravvenendo in questo modo al divieto di opinare ciò che non è. Il fatto che l'opinare falso sia una condizione che si ingenera nel pensiero suggerisce che a essere preso in considerazione, questa volta, è un ambito differente rispetto alla sola percezione: il δοξάζειν è infatti un'attività che l'anima compie da se stessa; un'attività che implica assenso o rifiuto espresso interiormente, in silenzio (σιγῆ πρὸς αὐτόν – 190 a 6), rispetto a ciò che questa prende in esame. Tuttavia, proprio perché in questa specie di scambio (ἀλλοδοξία τις)⁶ è l'anima in se stessa, e non la sensibilità (non si parla più infatti di un "guardare", "sentire" o "toccare", ma di διανοεῖσθαι), a opinare-altro, si daranno anche in tal caso altrettanti paradossi: quando si scambia il brutto per il bello (ὅταν γάρ τις ἀντὶ καλοῦ αἰσχροῦν – 189 c 5-6) si assiste a un'assurdità che non può accadere nemmeno nei sogni, ossia che l'anima dia consapevolmente assenso all'identificazione di due entità che si sono espressamente riconosciute come diverse. E anche nel caso in cui si formulasse un parere su una sola delle due, sembrerebbe proprio che lo scambio non possa avvenire, perché essa dovrebbe abbracciare entrambe le cose (ἐφαπτόμενος ἀμφοῖν τῆ ψυχῆ – 190 c 6-7), ovvero anche quella di cui non ha opinione.

Per superare l'*impasse* dell'argomento, Socrate è costretto a tirare nuovamente in ballo proprio quelle condizioni mediane che erano state precedentemente escluse, ossia che in qualche modo si possa sapere ciò che non si sa e che si possa avere opinione anche di ciò che non è.

SO. Dirò che a suo tempo non abbiamo fatto bene a reputare impossibile il seguente parere: che quel che si sa [ἄ τις οἶδεν] possa essere invece quel che non si sa [ἄ μὴ οἶδεν], con il risultato di cadere in errore. Da un certo punto di vista, è possibile [ἀλλά πῃ δυνατόν].

TE. Dici forse quel che anch'io avevo sospettato quando si era detto qualcosa di questo genere? Conoscendo Socrate, *se vedo da lontano uno che non conosco* [πύρρωθεν δὲ ὄρων ἄλλον ὃν οὐ γινώσκω], a volte io penso sia il mio Socrate. In una situazione del genere si verifica appunto quel che tu dici.

SO. Ma non avevamo scartato questa possibilità, perché ci metteva nella condizione di non sapere, pur sapendole, le cose che sappiamo?

⁴ Cfr. *Theaet.* 167 a 8-9.

⁵ Sull'identificazione tra il falso e il non-essere si vedano le puntuali considerazioni di F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, Milano 2011, pp. 426-429, n. 262-263.

⁶ Una discussione analitica del problema è condotta in P. Crivelli, *ΑΛΛΟΔΟΞΙΑ*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXX, 1998, 1, pp. 1-29.

[...] Vedi dunque se dico qualcosa di sensato. È possibile imparare in un secondo tempo qualcosa che prima non si sa [ἄρα ἔστιν μὴ εἰδῶτα τι πρότερον ὕστερον μαθεῖν]? (191 a 8 – 191 c 4).

Lo stato proprio dell'apprendimento evocato alla fine del passo non sembrerebbe apparentemente minare la *all-nothing premise*. Come nota Rowett, «the fact that there are processes of learning and forgetting do not count against the truth of K or Not-K, as Socrates says, since a subject is still always in one of the end states»⁷. E tuttavia, l'introduzione di questi stati mediani è in grado di intendere il *δοξάζειν* come un qualcosa di profondamente diverso rispetto alla mera presa-diretta. Qui Teeteto avanza l'ipotesi che la condizione che si ingenera nel momento in cui opino ciò che non so, scambiandolo per ciò che so, consisterebbe in una *prospettiva* visuale e percettiva, tale per cui vedendo qualcosa da lontano (πρόρρωθεν δὲ ὁρῶν), lo scambio per un qualcosa che *già* conosco (γινώσκω). Dunque avrei conoscenza di ciò che non percepisco (Socrate – in quanto di fatto non lo percepisco, pur sapendo chi è), ma percezione di ciò che non conosco (uomo sconosciuto). In questo modo si ha sempre opinione di ciò che è (in quanto percepito), ma tale percezione, presentando elementi di interferenza, ingenera nell'anima uno scambio tra un qualcosa che (in realtà) non sa (e che crede di sapere, proprio a causa dell'interferenza), ma che percepisce, e un qualcosa che sa, ma (in realtà) non percepisce⁸. In tal senso la proposta di Teeteo mette l'accento piuttosto genericamente sulla prospettiva visuale⁹, mentre Socrate, incalzandolo immediatamente, gli fa notare che il problema deve essere impostato in un senso più ampio, cioè solamente riammettendo gli stati intermedi tra sapere e non sapere, l'apprendimento e l'oblio, e dunque postulando una differenza ben precisa tra la percezione e una conoscenza¹⁰ pregressa che dimora nell'anima, e alla quale, lo si vedrà in seguito, la percezione sensibile deve essere ricondotta.

⁷ C. Rowett, *On Making Mistakes in Plato*, cit., p. 156.

⁸ I diversi modelli di interazione tra conoscenza e percezione sono enumerati in maniera esaustiva da P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, cit. La questione meriterebbe una discussione a sé stante, soprattutto a causa della non linearità del testo platonico, nonché dei differenti tipi di lettura di 192 c 9 -192 d 1. Ad ogni modo, Socrate sembra insistere sui due esempi in cui, avendo conoscenza di *x* e *y* e percezione di entrambi o di uno solo dei due, è possibile ricondurre la percezione di uno alla traccia mnestica dell'altro. È importante notare come Socrate, una volta postulata la differenza tra sensazione e memoria, riprenda comunque l'ipotesi di Teeteto, che aveva posto come condizione necessaria dell'errore un disturbo percettivo (διὰ μακροῦ καὶ μὴ ἱκανῶς ὁρῶν ἄμφω – 193 c 1-2).

⁹ Il richiamo alle visioni speculari (οἷα τὰ ἐν τοῖς κατόπτροις τῆς ὄψεως πάθη – 193 c 7-8) e all'ἄλλοτρινομεῖν di coloro che παρορῶσι τε καὶ παρακοῦουσι καὶ παρανοοῦσι (195 a 7-8), cioè di coloro che non sono in grado di assegnare una percezione alla corrispondente traccia mnestica, metterebbe in gioco tutta una serie di problematiche legate all'immagine e alla distanza, per le quali rimando a L. M. Napolitano Valditara, *Platone e le "ragioni" dell'immagine. Percorsi filosofici e deviazioni tra metafore e miti*, Milano 2007.

¹⁰ Da notare lo slittamento semantico da una conoscenza di tipo visivo, attestata dal verbo εἰδέναι-οἶδα (188 a -191 a) a una di carattere intensivo – γινώσκειν (191 b).

Affinché la prospettiva ingeneri una simile condizione è allora necessario che chi vede da distante qualcuno abbia impresso in se stesso un'impronta di tale referente di cui permane l'immagine ogni volta che se ne ha ricordo – dunque si presume che la conoscenza, e di conseguenza l'opinione falsa, venga a costituirsi in un certo tipo di relazione tra la memoria-anima e la sensazione. Quando infatti compiamo un atto di riferimento riconoscendo un ente, assistiamo all'interazione tra la percezione attuale del referente sensibile¹¹ e la sua immagine presente nella memoria sotto forma di nozione appresa.

Se l'errore e la falsa opinione possono verificarsi in questi casi, alla loro base vi deve essere una spiegazione del modo in cui interagiscono memoria e sensibilità. E in effetti sono proprio gli stati mediani dell'apprendimento e dell'oblio quegli indicatori¹² che coinvolgono la memoria nel processo del conoscere – aspetto che non risulta affatto estraneo alla teoria platonica della conoscenza¹³. Come buona parte degli interpreti "revisionisti" del *Teeteto* ha notato¹⁴, questo ruolo verrebbe affrontato senza fare riferimento a dottrine "ortodosse" o "metafisiche" come la teoria della reminiscenza. Senz'altro, parlare di abbandono della teoria della reminiscenza significa ricorrere a una tesi molto forte: a discapito dei riferimenti testuali, si tratta soprattutto di leggere complessivamente il ruolo del *Teeteto* nel *corpus* platonico, nonché di attribuire un significato a quell'ἐπιστήμη che è il *definiendum* del dialogo e che inspiegabilmente¹⁵ rimarrebbe senza definizione

¹¹ Che qui si stia parlando di riferimento e non del λέγειν τι περὶ τινός del *Sofista* è stato notato da F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 96-97. Gli oggetti dell'opinione sono infatti considerati per tutto il dialogo come «unità non analizzabili, ossia prive di una composizione esprimibile in forma predicativa. [...] Un simile punto di vista spiega bene la ragione per cui la falsa opinione si profili essenzialmente come uno scambio tra due entità atomiche [...]: la falsa opinione finisce inevitabilmente per identificarsi con un errore di riconoscimento».

¹² P. Crivelli, *Plato's Waxen Block*, cit., pp. 179-180.

¹³ F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. 229, n. 277. Mi pare che Trabattoni insista molto su questi aspetti per rintracciare lo sfondo metafisico del *Teeteto*.

¹⁴ Cfr. P. Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, Cambridge University Press, Cambridge 2008, p. 34; 67 (n. 68); pp. 221-222; J. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, cit., pp. 219 ss. e D. Sedley, *The Midwife of Platonism. Text and subtext in Plato's Theaetetus*, New York 2004, pp. 29; 35. *Contra* F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. 238, n. 330.

¹⁵ Secondo F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. XXVIII ss. l'aporeticità del dialogo è ben spiegata dall'identificazione dell'ἐπιστήμη con la σοφία (145 e), ossia di quella condizione che pertiene solo agli dèi ed è contrapposta alla φιλοσοφία degli uomini. Id., *Qual è il significato del Teeteto platonico?*, cit., pp. 75-77 (cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., p. 238). F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 37-38, sostiene sulla scia di D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, cit., p. 7 e di F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London 1935, p. 99, che l'aporia ottenuta dai protagonisti del dialogo non coincida con l'aporeticità dell'opinione stessa dell'autore e che dunque si debba considerare il dialogo in relazione ai dialoghi della maturità (ipotesi unitarista). I cosiddetti "revisionisti" invece, sostengono che l'aporia deriverebbe dall'abbandono della teoria delle forme (cfr. G. E. L. Owen, *The Place of the Timaeus in Plato's Dialogues*, «The Classical Quarterly», III, 1953, 1/2, pp. 79-95; D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, Oxford 1998, pp. 13-14; W. G. Runciman, *Plato's Later Epistemology*, Cambridge 1962, p. 57; in parte anche J. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, cit., pp. 256-259). Per una disamina di entrambe le posizioni cfr. T. Chappell, *Plato on Knowledge in the Theaetetus*, in *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, The Metaphysics Research Lab, Stanford 2013, pp. 3-4 [<https://plato.stanford.edu/entries/plato-theaetetus/#ColWinArgTheFlu152160>, consultato il 24/12/2018].

proprio quando Socrate e Teeteto si avvicinano a una soluzione non propriamente contraria a quanto Platone aveva lasciato emergere in altri dialoghi.

L'obiettivo che intendo perseguire attraverso il seguente contributo è quello di indagare i rapporti fra sensazione, temporalità e memoria; scelta, la seguente, che mi porterà a parlare di una "teoria empirica" della memoria¹⁶ o di un "uso empirico del pensiero riflessivo". Ciononostante, questo non sarà assolutamente da intendersi come attestazione di uno dei più riusciti tentativi platonici di abbandonare la teoria della reminiscenza o ancor più in generale la teoria delle idee, ma come un prodotto maieutico, legato soprattutto alla prima parte del dialogo e alla sua impostazione di fondo, che riesce comunque a restituire, attraverso il ricorso all'attività comparativa dell'anima, un'idea quantomeno coerente di esperienza sensibile e di soggetto che, seppure non può essere annoverata tra le "dottrine" genuinamente platoniche, sembra farvi costantemente riferimento o allusione¹⁷.

Sarà necessario anzitutto descrivere in che modo la sensazione interagisca nei confronti dell'anima. Questa descrizione deve essere in grado di rendere conto dei problemi che vengono sollevati nella prima parte del dialogo, dove viene esposta una teoria della percezione di stampo protagoreo-mobilista¹⁸. Di conseguenza, nel prossimo capitolo indagherò il concetto di percezione, mettendo in luce l'ontologia proposta da P+H e sforzandomi di evidenziare i problemi che la memoria e l'estensione temporale dell'anima pongono all'interno del modello H-P-T. In seguito (2.2) mostrerò come il riferimento all'attività riflessiva dell'anima (nel suo estendersi temporale tra passato, presente e futuro) sia in grado di scardinare definitivamente l'ontologia dell'evento e la prima formulazione di T. Infine (3.) mostrerò più analiticamente, a partire dall'immagine del plastico di cera, i legami tra δόξα e apprendimento, al fine di ottenere un modello teorico che possa spiegare l'uso empirico della memoria e l'idea di verità ad essa conseguente.

2. Protagora, Teeteto e mobilisti a confronto. Dove rintracciare l'importanza della temporalità e della memoria nella teoria della percezione?

Fino dall'esordio di T la percezione aveva chiamato in causa P (οὐ φαῦλον – 151 e 8), la quale era stata spiegata facendo ricorso a H (τὴν ἀλήθειαν ἔλεγεν – 152 c 11-12). Il modo in cui queste tre dottrine vengono legate è assai singolare,

¹⁶ Seguo qui le preziose suggestioni di D. Z. Andriopoulos, *Can we identify an empiricist theory of memory in Platos dialogues?*, «Philosophical Inquiry», XXXIX, 2015, 3-4, p. 135: «In *Theaetetus* an empiricist account of memory, and, in general, of knowledge is introduced which is free from hereditary factors, innate ideas and inherited patterns».

¹⁷ Concordo con D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, cit., p. 5 secondo cui «the dialogue itself tells us, the correct philosophical method is that of midwifery, where it falls to the interlocutor, and no one else, to give birth to the true doctrine».

¹⁸ Da questo momento in avanti la tesi di Teeteto (sensazione è conoscenza) verrà abbreviata con la lettera T, il detto protagoreo con la lettera P e la verità nascosta di Protagora, cioè la teoria del mobilismo universale, con H.

come è singolare il fatto che sia proprio un matematico come Teeteto a sostenere che conoscenza sia sensazione. Poco prima egli aveva ammesso la sua difficoltà nel definire la conoscenza mediante un procedimento analogo a quello utilizzato per definire lunghezze e potenze (148 d 6 – 7), e così la sua prima risposta appare nondimeno quella fenomenologicamente più immediata: ciò che si conosce è ciò di cui ci si accorge, ciò che si coglie «nella maniera esatta in cui appare»¹⁹. Il che può valere per molti tipi di ambiti: dalle qualità sensibili al buono e al cattivo, dal piacere e dal dolore al desiderio e alla paura (156 b 4). Tuttavia apprendiamo fin dalle prime risposte di Socrate che “sensazione” non viene intesa (per lo meno in queste battute) nel suo senso ampio: non stupisce che, venendo legata a una certa forma di P, questa sia immediatamente limitata alla percezione di qualità sensibili (αἴσθησις *stricto sensu* – percezione) attraverso l’esempio del vento, che appare talora freddo e talora non freddo (152 b)²⁰.

A questo restringimento se ne aggiunge un altro, che è quello più importante, ossia la riconduzione di P ai mobilisti, i quali avrebbero professato in fondo la stessa dottrina: 1) che nessuna cosa è una (ἓν) in sé e per sé, determinata o dotata di una qualità permanente, in quanto a ciascuna non è possibile attribuire correttamente alcuna qualità (οὐδ’ ἄν τι προσείποις ὀρθῶς οὐδ’ ὅποιονοῦν τι – 152 d 3-4): *apparirà* (cioè si manifesterà) subito diversa qualora le si predichi qualcosa; 2) che nessuna cosa che noi diciamo “essere” (πάντα ἃ δὴ φαμεν εἶναι – 152 d 8) è detta correttamente, in quanto le cose non sono ma al massimo si originano (γίγνεται – d 8) dal movimento, dallo spostamento e dalla mescolanza delle cose l’una con l’altra (ἐκ [...] φορᾶς τε καὶ κινήσεως καὶ κράσεως πρὸς ἄλληλα – 152 d 6-8); 3) che nulla è, ma tutto viene sempre a essere (è prole del flusso e del movimento – ἔκγονα ῥοῆς τε καὶ κινήσεως, 152 e 8).

Il tentativo di ridurre P a H è di per se stesso molto problematico, anzitutto perché quando Platone presenta le tesi mobiliste lo fa sempre riferendosi a esse come la “verità nascosta” del protagonismo (τὴν ἀλήθειαν ἀποκεκρυμμένην – 155 d 10) – dottrina ovviamente non attestata, ma che piuttosto sembrerebbe presentarsi come un mosaico filosofico-letterario che accomuna quasi tutti i pensatori arcaici (ad eccezione degli eleatici)²¹. In secondo luogo, perché tale legame crea dei problemi di tipo logico, ontologico e argomentativo: H e P sono condizioni necessarie di T (T⇐P⇐H)? È P condizione sufficiente per H (P⇒H)? P e H si equivalgono logicamente (P sse H)?²² Oppure non sussiste alcun legame di tipo logico e ontologico e il tentativo di connettere queste dottrine costituisce piuttosto un procedimento puramente argomentativo attraverso il quale Socrate

¹⁹ Cfr. F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., p. XLVI; pp. 106-107.

²⁰ Della stessa opinione è anche A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XVIII, 2000, p. 113.

²¹ Si vedano a tale proposito A. Brancacci, *La dottrina riservata di Protagora*, «Méthexis», XXIV, 2011, pp. 30-54 e M. K. Lee, *Thinking and Perception in Plato's "Theaetetus"*, «Apeiron», XXXII, 1999, pp. 58-59.

²² G. Fine, *Protagorean relativism*, «Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy», X, 1994, pp. 211-243. Cfr. M. K. Lee, *Thinking and Perception in Plato's "Theaetetus"*, cit., pp. 37-54.

tenta di chiarificare l'assunto iniziale e assai vago di T?²³ Inoltre, H è uno sfondo fisico-ontologico necessario per completare la teoria della verità implicita in P? E infine, ammesso che H descriva veramente un universo fisico correlato a P, sarà lecito chiedersi se Platone condividesse davvero H spingendo il lettore ad accettare implicitamente la teoria alternativa (ovvero che sia necessario postulare le idee)?²⁴

All'interno di questo scenario si possono ottenere diversi tipi di risposte, a seconda che si consideri P come una tesi relativista²⁵ o infallibilista²⁶. Nel primo caso, a Protagora non interesserebbe propriamente una verità nel senso classico del termine, perché basta che in P sia presente l'indicatore che sostanzia l'idiomaticità della percezione: perché un vento sia caldo questo non deve essere *effettivamente* caldo, ma semplicemente apparire a me, che lo percepisco, caldo (p è vero per A sse p è creduto-vero da A). Nel secondo caso, Protagora affermerebbe che ogni percezione è sempre vera in quanto a ogni stato percettivo del soggetto corrisponde sempre e solo uno stato di cose che è accessibile esclusivamente al soggetto percipiente in un determinato istante (p è vero sse p è creduto-vero = p è vero). Se Protagora è un relativista allora non si vede perché H sia chiamato in causa per approfondire P (non si può mai passare da " p è vero per me" a " p è vero"). D'altro canto, se Protagora è un infallibilista allora H interviene per fornire uno sfondo ontologico a P (si può sempre passare da " p è vero per me" a " p è vero"). Il primo tipo di lettura, proposto da Burnyeat e ripreso da altre interpretazioni²⁷, è in grado di scorporare H da P e di ricondurre la prima a una «metaphysical projection of a world in which the Protagorean epistemology holds good»²⁸. Infatti secondo Burnyeat non vi è alcuna necessità per un relativista che tutto muti. Il secondo tipo di lettura, proposto da Fine, pone in evidenza come la dottrina del μέτρον metta in opera una teoria della verità il cui sfondo deve essere giustificato attraverso H.

Alla luce dell'andamento narrativo e drammatico del dialogo mi sembra che l'implicazione tra P e H debba essere tenuta per buona (come sostiene

²³ Mi sembra che questa possa essere considerata l'opinione di M. K. Lee, *The Secret Doctrine: Plato's Defence of Protagoras in the «Theaetetus»*, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XIX, 2000, pp. 53-54.

²⁴ Cfr. M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., pp. 8-11 le chiama "reading A", tra cui si annoverano i cosiddetti unitaristi, e "reading B". Su questo aspetto cfr. A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, cit., pp. 109-111 e F. Trabattoni, *Platone: Teeteto*, cit., p. LXVI-LXVII.

²⁵ M. F. Burnyeat, *Protagoras and Self-Refutation in Plato's Theaetetus*, «The Philosophical Review», LXXXV, 1976, 2, pp. 181-182; Id., *Conflicting Appearances*, «Proceedings of the British Academy», LXV, 1979, pp. 403-426.

²⁶ G. Fine, *Conflicting Appearances: «Theaetetus» 153 d – 154 b*, in C. Gill e M. M. McCabe (a cura di), *Form and Argument in Late Plato*, Oxford, pp. 105-134; Ead., *Plato's Refutation of Protagoras in the «Theaetetus»*, «Apeiron», XXXI, 1998, pp. 201-234.

²⁷ Della stessa impostazione M. K. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., p. 54, il quale arriva a sostenere che la verità nascosta sia un'"ipotesi indipendente", tirata in ballo esclusivamente per supportare P, un «experiment in thinking about relativism» (*ivi*, p. 84). Si veda anche F. Trabattoni, *Platone: Teeteto*, cit., pp. L-LIII.

²⁸ M. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., p. 18.

Fine), ma a patto che non la si arrivi mai a considerare come un'implicazione, per così dire, necessaria e sempre valida, ossia al di fuori della «attuazione su vasta scala del metodo maieutico»²⁹, che invece è il vero motivo propulsore, direi più di tipo ermeneutico³⁰, che lega H, P e T³¹. Questo però non significa che H, P e T si presentino nella logica narrativa del dialogo come tesi tra loro sconnesse, tanto che Socrate si trova più volte a dire che esse sono tre volti di una stessa dottrina (160 d 5 – e). Inoltre, le valutazioni sulla loro compatibilità dipendono anche in buona parte dalle diverse accezioni in cui P si presenta: se per esempio si intende P come ristretto alla percezione di qualità sensibili (*Narrow Protagoreanism*³²), allora mi pare che si possa parlare di equivalenza logica tra P, H e T in questi termini: $(H \text{ sse } P) \wedge (P \text{ sse } T) \wedge (P \text{ sse } H)$ ³³. Si vedrà in seguito con l'autoconfutazione di H (179 d – 183 c) che, se H è vero, allora P e T sono falsi e dunque non è possibile salvare il legame tra P, T e H se vale questa relazione. Tuttavia, anche dopo l'autoconfutazione di P, quando P coinvolge le δόξαι che riguardano l'utile e dunque il ruolo della σοφία pratica³⁴, P e H risulteranno assolutamente incompatibili³⁵. Nessun P si troverà in grado di fare alcun tipo di previsione³⁶, proprio perché la relazione presupposta da P e H è del tipo P sse H: in un universo descritto da H, l'unico tipo di δόξα ammissibile (P) – se sensazione vuole essere conoscenza (T) – è quella che concerne il tempo presente. Se P è vera e H è falsa il bicondizionale non è valido, e di conseguenza P dovrebbe servirsi di un altro universo che non fosse quello mobilista: Protagora dovrebbe per lo meno rinunciare a H.

Il nucleo teorico P+H appare dunque fondamentale per comprendere non solo le implicazioni che Socrate intravede tra le due dottrine, ma anche le loro stesse contraddizioni. Indagare in che termini i problemi della temporalità e della memoria si inseriscano all'interno di queste contraddizioni è scopo della prima parte di questo contributo. Per comprendere dunque da dove deve prendere piede l'analisi, è necessario capire, ancora una volta, in quale tipo di universo H e P sono eventualmente valide.

Cerco ora di sintetizzare i punti in cui P e T vengono legate:

²⁹ F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 36. Sulla maieutica socratica e le strategie argomentative del dialogo rimando a D. Sedley, *The Midwife of Platonism*, cit., pp. 30-37; P. Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, cit., pp. 66-81.

³⁰ Mi pare che colga nel segno l'osservazione di G. Fine, *Conflicting Appearances*, cit., p. 109: «His strategy is the same as that pursued in many of the Socratic dialogues: an interlocutor proposes a definition, which Socrates tests against various principles and examples: eventually the interlocutor is caught in contradiction».

³¹ Per questa ragione bisogna sottolineare il fatto che, quello tra P e H, è un accostamento creato *ad hoc* da una ricostruzione fittizia da parte di Platone, che in questi termini sembrerebbe esercitare un'ermeneutica del *Besserverstehen*.

³² Queste espressioni sono coniate da G. Fine, *Conflicting Appearances*, cit., p. 107.

³³ Cfr. M. K. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., pp. 52-53 per diversi tipi di interpretazione.

³⁴ F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 58. Cfr. anche G. Fine, *Plato's Refutation of Protagoras in the Theaetetus*, cit., p. 207, n. 13.

³⁵ Z. Giannopoulou, *Objectivizing Protagorean Relativism: The Socratic Underpinnings of Protagoras's Apology in Plato's Theaetetus*, «Ancient Philosophy», XXIX, 2009 1, pp. 67-88.

³⁶ Ivi, p. 83.

- (1) Non vi è ἐπιστήμη senza ἀλήθεια e οὐσία (cfr. 186 d ss.).
- (2) «Ciascuna cosa è per me quel che appare a me [ἕκαστα ἐμοὶ φαίνεται τοιαῦτα μὲν ἔστιν ἐμοί], ma è per te quel che appare a te» (152 a 6-8) – «Quel che a ciascuno sembra, questo anche è [ὡς τὸ δοκοῦν ἕκάστῳ τοῦτο καὶ ἔστιν]»³⁷ (161 c 2-3): P.
- (3) «Apparenza e sensazione sono la stessa cosa [Φαντασία ἄρα καὶ αἴσθησις ταῦτόν – 152 c 1]».
- (4) «Come ciascuno sente le cose, così quelle sono per lui [οἷα γὰρ αἰσθάνεται ἕκαστος, τοιαῦτα ἕκάστῳ καὶ κινδυνεύει εἶναι]» (152 c 2-3) – «La sensazione si riferisce sempre a ciò che è e non può cadere in errore [Αἴσθησις ἄρα τοῦ ὄντος αἰεὶ ἔστιν καὶ ἀψευδές]» (152 c 5).
- (5) Dunque, «conoscenza e sensazione sono la stessa cosa [ἐπιστήμη τε καὶ αἴσθησις ταῦτόν]»: T (163 a 7-8).

La premessa 1) non viene esplicitata nell'argomento se non solamente più avanti, anche se questa troverebbe una sua applicazione nel μέτρον protagoreo³⁸ e a mio avviso sarebbe implicita nella stessa affermazione che la sensazione è ἀψευδές. Tuttavia mi sembra possa essere considerata valida, visto che secondo Protagora alla percezione pertengono un certo tipo di essere e verità (essere = apparire; verità = essere-così per me)³⁹. Dunque, per concludere T bisogna premettere P.

Ora, a mio avviso H interverrebbe nella catena argomentativa perché la tesi di Protagora, sia essa presentata in questa prima parte del dialogo sotto forma di infallibilismo epistemico, assume fin da subito un tono ontologizzante: l'apparire che viene chiamato in causa in 2) e 3), ossia quell'apparire a cui corrisponde l'essere, non connota semplicemente un mondo privato di fenomeni, ma più propriamente un evento in cui l'apparenza risulta prodotto di una generazione che effettivamente e realmente accade. D'altronde, tutti quei sapienti (πάντες οἱ σοφοί – 152 e 2) che convengono su quella verità che Protagora avrebbe professato segretamente (ἐν ἀπορρήτῳ – 152 c 10)⁴⁰ – come Omero, Eraclito, Epicarmo ed Empedocle – presenterebbero, secondo Socrate, dottrine di stampo spiccatamente ontologico e fisicistico. Esisterebbe dunque una teoria germinale della verità in P, la quale viene approfondita attraverso H, nonché una concezione fisico-ontologica che viene a costituire il primo motivo conduttore del *Besserverstehen* platonico del protagorismo⁴¹. H aggiungerebbe a mio avviso la seguente premessa a T: 3.1) come ciascuno sente le cose, così

³⁷ F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 295.

³⁸ Seguo qui soprattutto le suggestioni di Ch. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, «Phronesis», XXVI, 1981, 2, p. 119.

³⁹ Cfr. anche 167 a 8 – b 1.

⁴⁰ I riferimenti alla "segretezza" della dottrina protagorea sono profondamente ironici, ma comunque si rifanno a un contesto sapienziale che richiama il linguaggio misterico (cf. 155 e 4; 156 a 3: ὄν μέλλω σοι τὰ μυστήρια λέγειν).

⁴¹ Cfr. anche A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, cit., p. 118: «The notion of Heraclitean flux, then, is designed both to account for the reciprocal relation that obtains between an appearance and its object, and to secure the claim that appearance always accurately gets at what is by disallowing that anything is what it is independently of its turning up in an appearance».

quelle *divengono realmente* per lui (αἰσθάνεσθαι : γίγνεσθαι). Questa premessa dice che all'apparenza di ciascun polo percettivo corrisponde sempre uno stato di cose unico e irripetibile, che si genera e ha sussistenza esclusivamente nell'atto stesso della percezione. In tal modo si instaura un legame tra P e H che riduce l'atto percettivo a una vera e propria ontologia dell'evento, dove l'unica forma di essere è data dall'istante "evenemenziale" della percezione presente. Il soggetto e l'oggetto di questo tipo di universo risulteranno privi di una continuità temporale e di una sussistenza onto-cronometrica che gli permetta di distendersi tra passato, presente e futuro. Lo scopo di mettere in luce H+P è proprio quello di capire il motivo per cui, al fine di scardinare H, P e T, sia risolutivo per Platone riferirsi ad argomenti che coinvolgono la memoria e, più in generale, la temporalità dell'anima.

2.1 Il legame tra H e P: l'ontologia dell'evento

Intento di questo capitolo è chiarificare il legame P+H. Si era detto che αἴσθησις, nonostante indichi un'idea ampia di sensazione, già dalle prime battute viene intesa come percezione di qualità sensibili: a questa accezione di P viene legata la seconda formulazione di H, la quale ha il merito di esibire il meccanismo onto-genetico dell'atto percettivo. Attraverso il funzionamento di questo meccanismo è possibile assistere a una prima presentazione dello statuto fisico-ontologico delle qualità sensibili e degli organi di senso⁴². La discussione ha perciò inizio dall'analisi della vista:

Mettiamola così e partiamo dagli occhi: quel che tu chiami colore bianco non esiste di per sé, né fuori né dentro i tuoi occhi [μὴ εἶναι αὐτὸ ἕτερόν τι ἔξω τῶν σῶν ὀμμάτων μὴδ' ἐν τοῖς ὀμμασι], e neppure devi attribuirgli una qualche sede [μὴδ' ἐν τοῖς ὀμμασι μὴδέ τιν' αὐτῷ χώραν ἀποτάξις], perché così occuperebbe una posizione fissa [ἐν τάξει] e non potrebbe venir fuori dal divenire (153 d 8 – e 3).

⁴² Con questa affermazione non intendo paragonare il funzionamento della percezione spiegato nel *Teeteto* con quello del *Timeo*, 49 b 7 – e 7: come è stato notato da M. F. Burnyeat, *The Theaetetus of Plato*, cit., p. 17, «the *Timaeus* assumes stable' objects to give off the particles and stable sense-organs to respond; the theory presupposes the notion of things having a continuing identity through time, which it is the very purpose of the *Theaetetus* story to deny». Considerare le due teorie la stessa cosa significa non tenere in considerazione che H è un'ipotesi ermeneutica chiamata in causa per spiegare P. Su questa problematica si veda l'accurata ricostruzione di J. M. Day, *Perception in Theaetetus* 152-183, «Oxford Studies in Ancient Philosophy», XV, 1997, pp. 64-70. Che tuttavia si possa parlare di un'ontologia dal punto di vista "fisico" anche senza ricorrere alla questione del flusso, mi sembra che possa essere valido soprattutto per il ricorso alla dimensione semantica del luogo e dello spazio. Cfr. anche 153 a ss e a tale proposito D. Z. Andriopoulos, *Theories of Aisthesis and Mneme in Plato's dialogues*, «Philosophical Inquiry», XXVII, 2005, 1-2, pp. 69-70.

Se il “colore-bianco”⁴³ avesse una τάξις e dunque occupasse una χώρα⁴⁴, questo avrebbe un’esistenza stabile; e ciò contravverrebbe al secondo e al terzo principio di H, i quali affermano che nessuna cosa è una in sé e per sé, ma viene a-essere a partire dal movimento e dallo spostamento. Se il bianco avesse un luogo già dato, questo non potrebbe avere una γένεσις perché semplicemente sarebbe già di per sé sussistente (μένον). Nella percezione di un oggetto bianco invece, la qualità percepita non “è” qualcosa, ma si genera con, nella e soprattutto *a partire dalla* motilità della percezione stessa. Il colore, in quanto sensibile (αἰσθητόν), sembrerà infatti qualcosa di generato (φανεῖται γεγενημένον, 153 e 8), di volta in volta (ὁ δὴ ἕκαστον εἶναί φαμεν χρῶμα 153 e 7 – 154 a 1), dall’impatto (προσβολή) degli occhi con il moto corrispondente, che compie uno spostamento (φορά) verso di essi. In sostanza si postula che esistano due “poli” generatori dell’evento percettivo (qui chiamati rispettivamente τὸ προσβάλλον, che è l’oggetto esterno in quanto agente, e τὸ προσβαλλόμενον, che è invece l’organo sensibile del soggetto percipiente in quanto rientrante nel genere del patire), ma che la qualità sensibile che si genera contemporaneamente alla percezione corrispondente (per questo l’evento percettivo è una generazione gemellare) non abbia sede fissa in nessuno dei due, sicché dovrà trovarsi a essere generata in un certo stato mediano che per ciascuno è privato (ἀλλὰ μεταξύ τι ἑκάστῳ ἴδιον γεγονός – 154 a 2).

La sottolineatura del carattere idiomatico della percezione è molto importante nell’economia dell’argomentazione: ἴδιον è infatti la percezione di un uomo rispetto a un altro essere vivente; di un uomo rispetto a un altro uomo; di un uomo rispetto a se stesso, ad esempio, in due condizioni e tempi differenti. E infatti il mobilismo non sembra concernere solamente le generazioni extrasoggettive ma anche e soprattutto lo stesso soggetto percipiente, che in questo modo si vedrà sottratta la sua persistenza diacronica, trovandosi ad essere mai identico rispetto a se stesso (τὸ μηδέποτε ὁμοίως αὐτὸν σεαυτῷ ἔχειν – 154 a 8). Effettivamente (154 b), se il colore o qualsiasi altra qualità di cui si ha percezione non fossero soggetti di volta in volta a genesi, allora non si avrebbero casi di conflitti di apparenze: se diversi soggetti (siano questi due diversi uomini, un uomo o un animale o due stati dello stesso uomo) entrano a contatto con qualcosa che è già bianco, caldo o grande, questo qualcosa non potrebbe mai divenire diverso senza in nulla cambiare in se stesso. Poiché appare anche non-bianco, non-caldo e non-grande, a contatto con diversi soggetti, allora significa che l’oggetto è cambiato⁴⁵. Allo stesso modo, se ciascuna di queste proprietà

⁴³ Assumo la tesi di G. Fine, *Conflicting Appearances*, cit., pp. 118-119 per cui qui si sta parlando non di “bianchezza” ma di un *token* della bianchezza, che viene detta semplicemente non appartenere *stabilmente* a un oggetto.

⁴⁴ Sul legame tra “essere” e “occupare un luogo” rimando a *Tim.* 52 b 3-5 e a quanto rileva Ch. Kahn, *The Greek Verb ‘To Be’ and the Concept of Being*, «Foundations of Language», II, 1966, pp. 257-258; Id. *The Verb ‘Be’ in Ancient Greek*, Indianapolis/Cambridge, 2003, pp. XVII-XVIII.

⁴⁵ *Contra*, M. K. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., pp. 64-72, che a sua volta si basa su F. M. Burnyeat, *Conflicting Appearances*, cit., pp. 78 ss.

fossero i diversi stati del soggetto percipiente (nel senso: l'occhio che vede bianco, ecc.), questo non potrebbe in alcun modo essere occhio che vede non-bianco, a contatto con altro (lo stesso oggetto in due diversi stati), senza in nulla aver subito qualcosa.

Poiché si danno conflitti di apparenze (tesi sostenuta dalla idiomatichità di P), allora l'atto percettivo deve per forza configurarsi come una generazione unica e irripetibile⁴⁶, un vero e proprio *evento* in cui soggetto e oggetto subiscono rapporti di alterazione, trovandosi di fatto ad essere sempre diversi sia rispetto a se stessi che rispetto agli altri, e con-venendo di volta in volta nel μεταξύ tra i due movimenti del προσβάλλον e del προσβαλλόμενον: il soggetto, venendo colpito di volta in volta da un oggetto differente e trovandosi esso stesso ad essere sempre differente, diviene irripetibile soggetto-senziente, mentre l'oggetto, colpendo di volta in volta un soggetto differente e trovandosi esso stesso ad essere sempre differente anche rispetto a se stesso, subisce un'alterazione, divenendo unico e irripetibile oggetto-percepito. Anche se non ancora formulato in chiari termini (come invece avverrà solo in 156 a), si può supporre che il μεταξύ non rappresenti un frammezzo, per così dire, "neutro" dell'atto percettivo, né che soggetto e oggetto siano già costituiti prima dello stesso atto percettivo, ma che la γένεσις della percezione coincida con quell'incontro mediano tra i due movimenti che a loro volta andranno a modificare radicalmente i due poli stessi della percezione.

In tal modo anche H viene confermata in tutti e tre i suoi principi: ammesso il conflitto di apparenze, ogni cosa che ha P come predicato si mostra subito non-P; per ogni P ho una generazione-di-P e non un essere-P; ogni tipo di realtà viene generata e non è mai (stabilmente). Il detto protagoreo è in grado dunque di legarsi a una teoria della percezione che possa fargli da supporto ontologico, e da questo momento del dialogo P è spiegato con H (P+H): a ciascun soggetto – modificato in uno stato unico e irripetibile – apparirà sempre e solo un unico stato di cose – modificato in maniera unica e irripetibile: esistono tante verità quanti sono gli eventi della percezione, *i. e.* esistono *tanti stati di fatto quanti sono gli atti percettivi*.

Questa visione di H+P, come già accennato, conoscerà ancora un'altra riformulazione, più raffinata e complessa rispetto a quella avanzata precedentemente, soprattutto alla luce di un controesempio che, in base all'argomento di 154 b, la teoria mobilista dovrebbe tenere in considerazione: che una cosa possa diventare maggiore o minore, accrescere o diminuire o più in generale divenire diversa senza mutare affatto. È questo il celebre esempio dei dadi (154 c): se a sei dadi se ne accostano quattro, questi risulteranno essere maggiori (e precisamente di 3/2), ma se a questi se ne accostano dodici, i sei dadi considerati risulteranno minori (e precisamente di 1/2) senza assolutamente essere diminuiti, sicché la stessa cosa sarebbe diversa senza essere in nulla mutata,

⁴⁶ F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 256, n. 76 la definisce appunto una "ontologia dell'evento". Cfr. J. Hardy, *Platons Theorie des Wissens im "Theaitet"*, Göttingen 2001, pp. 60-63. Su questa linea mi sembra che concordi J. Day, *Perception in Theaetetus 152-183*, cit., pp. 53-54.

e questo contrasta col principio secondo il quale «nessuna cosa, finché rimanga uguale a se stessa, può mai diventare maggiore o minore né per mole né per numero» (155 a 3-5). Allo stesso modo (155 b), Socrate in un determinato tempo si trova a essere più alto di Teeteto e, in un altro tempo, lo “stesso” Socrate si trova a essere più basso di Teeteto senza assolutamente aver perso mole. Questi controesempi sarebbero, secondo Socrate, in evidente contraddizione con l’argomento di 154 b, ma piuttosto che avanzare una soluzione (che peraltro sarebbe piuttosto semplice) al *puzzle*, egli sfrutta l’occasione per dichiararsi pronto a rivelare – ironicamente – a Teeteto i misteri della dottrina protagorea. La conclusione più logica da trarre è che, pur arrivando la dottrina misterica a spiegare in maniera più specifica la generazione delle sensazioni e dei sensibili, e dunque non coinvolgendo apparentemente l’esempio dei dadi e di Socrate (in quanto lontani dallo sfondo fisico di tale dottrina), la sua rivelazione avrà come conseguenza l’eliminazione definitiva di ogni forma di stabilità o di permanenza che si sarebbe potuta ascrivere a qualsiasi tipo di ente, di modo che anche la categoria del “medesimo” non potrà più trovare alcun appiglio in questo tipo di universo. Gli stessi predicati relazionali non potranno riferirsi, infatti, a uno “stesso” Socrate o agli “stessi” sei-dadi, ma essi si riferiranno a ciò che di volta in volta accade, per i dadi e per Socrate, ora come essere-maggiore e ora come essere-minore. Il risultato è che non esisterà più un solo Socrate, così come non esisterà più un solo modo di essere-sei-dadi, ma ci saranno tanti Socrate e tanti sei-dadi quante saranno le loro relazioni possibili, cioè indefinite.

Questo discorso è dunque in linea con la presentazione di H+P di 153 a, ed è coerente anche con la sua conclusione: se Socrate fosse costitutivamente più-alto-di, allora costui non potrebbe mai mutare in Socrate meno-alto-di, a contatto con qualcosa di altro, a meno di non essersi alterato. Ma visto che Socrate è prima più alto e poi meno alto (ὄταν [...] ὕστερον – 155 b 5-9), esisterà un Socrate solo in relazione a Teeteto in *t1* e un altro Socrate in relazione a Teeteto in *t2*, cioè due Socrate. In questo modo, pur non essendo fisicamente mutato, Socrate è a contatto con qualcosa d’altro, e dunque non può non essere (ontologicamente) mutato. Allo stesso modo i sei dadi. Apparentemente (e fisicamente) i dadi non subiscono un aumento, eppure questi sono effettivamente mutati, perché ciò che li qualifica come maggiori o minori è frutto della relazione stessa, ovvero viene generato dall’evento unico in cui due cose sono messe in relazione.

Tale idea, come già accennato, è diretta conseguenza della rivelazione misterica della teoria del movimento, la quale oltre a fornire un modello più specifico ed esaustivo del meccanismo percettivo mette in opera una vera e propria ontologia della relazione, che è appunto il vero nucleo della sapienza misterica di Protagora, che ora distingue tra moto lento e moto veloce, traslazione e alterazione (156 c 9 – d 3): quando l’occhio e ciò che a esso è commisurabile (muovendosi lentamente nei pressi rispettivamente dell’occhio e dell’oggetto commisurato all’occhio), ogni volta che si trovano ad essere vicini (πλησιάζαν), si incontrano nello stato mediano, il μεταξύ, essi danno vita al parto gemellare, ossia la sensazione e la qualità sensibile corrispondente

(γεννήση τὴν λευκότητά τε καὶ αἴσθησιν αὐτῇ σύμφυτον, d 4-5), mentre nel frammezzo, a sua volta, la prole si muove secondo il movimento veloce⁴⁷ (lo si voglia identificare con la φορά), e allora il soggetto diviene soggetto-percipiente (occhio-vedente) un determinato sensibile legato indissolubilmente all'oggetto da cui proviene la qualità (pietra-bianca). In sostanza sarebbe il movimento veloce, connaturato al parto gemellare che ha luogo nel frammezzo, che viene a determinare lo stato di soggetto e oggetto, attivo e passivo – e dunque di προσβάλλον e προσβαλλόμενον –, all'interno della *relazione* percettiva. Quelli che in precedenza erano i due “poli” genitoriali della percezione si trovano così ad essere sempre genitori, ma solo in quanto essi divengono tali (il verbo γίγνομαι viene usato con una certa ridondanza) nella generazione stessa, trovandosi ad essere qualche cosa che prima non erano (anche se, a rigor di logica, prima non erano nulla, in quanto comunque sempre soggetti al movimento lento)⁴⁸. Al di fuori del parto gemellare essi non potrebbero in alcun modo divenire percipiente e percepito, e così viene ad inverarsi un altro predicato relazionale: non esistono genitori senza figli, in quanto il genitore si determina come genitore nel parto stesso, nel preciso istante in cui avviene la generazione della prole; allo stesso modo l'attività e la passività. Nonostante questa descrizione sia difficile da accostare punto per punto con quella precedente, Socrate è pronto a dichiarare la continuità tra le due tesi (ὁ δὴ καὶ τότε ἐλέγομεν – 157 a 1), in quanto viene riaffermato il principio per il quale la percezione coincide col divenire e dunque ogni percolato e ogni soggetto percipiente risulterà frammentando nella sua infinità di relazioni possibili, tra di loro irriducibili e, come si vedrà, non paragonabili. Non esistendo nulla al di fuori dell'evento percettivo, nulla potrà “essere” qualcosa, ma piuttosto divenire-qualcosa-in-relazione-a-qualcosa (157 a).

Alla luce delle diverse formulazioni di H la percezione è risultata spiegabile nei termini di un'ontologia dell'evento, dove ciò che conta è l'atto irripetibile che conferisce un determinato stato all'oggetto percepito (rendendolo di volta in volta diverso) e un determinato stato al soggetto percipiente (rendendolo di

⁴⁷ Non è chiaro, a partire dal testo platonico, come debba intendersi il movimento veloce una volta che nel μεταξύ sia avvenuto il parto gemellare. In generale sembra che il primo tipo di movimento, quello lento, costituisca una sorta di possibilità, per qualcosa, di commisurarsi con qualcosa d'altro; nel momento in cui si incontra con ciò con cui è commisurato, ciò che si genera dall'impatto comincia a muoversi velocemente. Si dovrebbe tuttavia supporre, a mio avviso, che tale movimento veloce compia un movimento di ritorno verso l'occhio e verso l'oggetto visto, e che presso ciascuno di essi tale movimento dia luogo a una alterazione, altrimenti non si spiegherebbe come l'occhio possa divenire “pieno” di vista (ὄψεως ἔμπλεως ἐγένετο – 156 e 3) e l'oggetto pieno di bianchezza (si veda anche la descrizione più puntuale in 159 d, dove soprattutto si dice che la dolcezza, ossia la qualità sensibile generatasi nel frammezzo, si muove presso il vino – περὶ αὐτὸν φερομένη). L'alterazione, dunque, avviene sia “prima” dell'atto percettivo (altrimenti si avrebbero due poli già esistenti) che “dopo” il parto gemellare, nel momento in cui l'occhio diventa vedente e l'oggetto diviene colorato. In generale, mi pare che questo passo debba essere messo in relazione con 181 c ss, dal momento che sembra un requisito indispensabile del mobilismo che tutte le cose si muovano sia nel senso della ἀλλοίωσις che della φορά.

⁴⁸ Simpatizzo in tal senso con la tesi di M. L. Lee, *The Secret Doctrine*, cit., pp. 75-76 per cui la ἀλλοίωσις coinvolge i genitori della sensazione dopo il parto gemellare.

volta in volta diverso). In queste condizioni l'esperienza sensibile del soggetto senziente sarà formata da un *aggregato di percezioni* uniche e irripetibili. Allo stesso tempo non potrà darsi nemmeno un'identità del percepibile, perché anche questo cambia continuamente in stati che sono accessibili solo in riferimento al soggetto percipiente, nell'evento momentaneo della percezione e della generazione gemellare (ciò che si chiama oggetto è anch'esso un *aggregato di qualità sensibili*). Questa idea viene espressa a chiare lettere in 158 e: se due cose diverse sono del tutto (*παντάπασιν*) diverse, allora esse non posseggono alcuna δύναμις in comune, e dunque non sono in parte identiche e in parte diverse, ma completamente diverse (*ὅλως*⁴⁹ ἕτερον – 158 e 10). In tal modo, essendo gli elementi attivi e passivi della percezione infiniti di numero (159 a 10-11) questi, «mescolandosi l'uno con l'altro [*ἄλλο ἄλλῳ συμμιγνύμενον*], e poi con qualcosa di altro ancora, genereranno non le stesse cose, ma diverse» (159 a 13-14), sicché quando gli elementi attivi «troveranno “Socrate sano”, avranno a che fare con un altro me stesso rispetto al “Socrate ammalato”» (158 c 4 – 6) e allora si genereranno due sensazioni *completamente* differenti. Gli infiniti soggetti e gli infiniti oggetti – gli infiniti genitori e gli infiniti figli – non parteciperanno mai, dunque, del ταυτόν.

In tal modo viene negata ogni continuità e identità temporale del soggetto percipiente, al quale vengono sottratte οὐσία, ταυτότης, ὁμοιότης, μέρη e πέρας. Similmente, «neppure l'elemento attivo che è attivo nei miei confronti, incontrandosi con qualcos'altro, c'è modo che, generata la stessa cosa, divenga tale e quale: generando altro da cosa altra, esso stesso si troverà alterato [*ἀπὸ γὰρ ἄλλου ἄλλο γεννήσαν ἄλλοῖον γενήσεται*]» (160 a 1-4). L'elemento attivo, trovandosi dunque modificato di volta in volta nell'atto percettivo, dovendo cioè generare il sensibile nell'incontro con l'elemento passivo, perderà anch'esso di consistenza ontologica «al punto che se uno dice una cosa è [*εἴτε τις εἶναι τι ὀνομάζει*] oppure diviene, deve dire per che cosa, di che cosa e in rapporto a che cosa» (160 b 9 – 10). A questa inconsistenza ontologico-diacronica si accompagna però l'infallibilismo: infatti non è assolutamente possibile avere percezione di nulla, né che una qualità diventi qualità, ma per nessuno. E allora la percezione continuerà ad essere sempre vera e infallibile.

Negata un'identità diacronica e ontologica ai genitori della percezione, sembrerebbe dunque che la verità nascosta fatta risalire a Eraclito, Empedocle e Omero possa ben giustificare – sia da un punto di vista fisico che metafisico-ontologico – il relativismo delle apparenze di Protagora e l'equazione di sensazione e conoscenza: «Com'è possibile allora, dal momento che non mi inganno e non inciampo con il pensiero rispetto alle cose che sono o divengono, che io non divenga conoscitore delle cose di cui sono per l'appunto senziente?» (160 d 1 – 3). Tuttavia questa radicalizzazione del mobilismo porta dei seri problemi: se infatti «l'essere deve essere estirpato da ogni luogo» (157 b) e bisogna escludere

⁴⁹ Questo avverbio, ὅλως, andrebbe riferito al fatto che quando una cosa muta e diviene altra, essa non cambia in una sola parte (altrimenti sarebbe sia identica che diversa), ma globalmente, cioè in quanto ὅλον – cf. più avanti 159 b.

qualsiasi termine che suggerisca stasi, allora conseguentemente anche la nozione di verità, nonché la dicibilità stessa della percezione, viene a vacillare. Se è pur vero che esistono tante verità quanti sono gli eventi percettivi, queste non potranno mai essere “dette” o “pensate”, poiché nel momento stesso in cui esprimerò un dato giudizio empirico o che penserò in generale a qualcosa di dato, questo sarà destinato a riferirsi a uno stato di cose che necessariamente è già trapassato. E in effetti questi problemi ritorneranno nella auto-confutazione di H.

2.2 Confutazione di P e incompatibilità tra P e H: i primi ricorsi alla memoria e alla temporalità

L'atteggiamento maieutico di Socrate è riuscito a questo punto nell'impresa che aveva cominciato in 151 e, ossia nell'aver indotto Teeteto a completare la sua definizione per mezzo delle dottrine di Protagora e dei mobilisti. L'arte della mamma tuttavia non si limita a tirar fuori la conoscenza dall'anima partoriente, ma è chiamata a testare se il parto non abbia prodotto un'immagine falsa (εἶδωλον καὶ ψεῦδος – 150 c 2). A partire da 161 b Socrate dichiara infatti che intende battezzare il “parto” di Teeteto analogamente a quanto accade nelle Anfidromie (160 e 7), ma attraverso il battesimo del λόγος. Ha così inizio il ciclo delle confutazioni di P e H, che si era visto reggere T, tesi alla quale si intende mirare, ma a cui si giungerà solamente in seguito.

Ora, è proprio in tale confutazione che emerge per la prima volta nel dialogo l'importanza della memoria e, più in generale, della temporalità nella teoria percettiva. Mi sembra che i passi in cui tale relazione emerga in maniera decisiva siano tre: il primo è ricavabile dal secondo argomento socratico contro P (163 d), dove la memoria solleva il problema della relazione tra lo stato del soggetto nella percezione attuale e uno stato del soggetto nel tempo passato; il secondo si trova dopo la *peritropé* (170 a) e riguarda il problema delle δόξαι che concernono il tempo futuro; il terzo passo, quello definitivo, si può desumere dall'argomento dei κοινά (186 a) e mette finalmente in luce la struttura temporale dell'anima come condizione di possibilità della sua attività comparativa. A causa della complessità dell'ultimo passo, che affronterò nel prossimo paragrafo, di seguito propongo la discussione dei primi due punti.

a) «Se qualcuno chiedesse “è mai possibile che ciò di cui si dà conoscenza, quando ancora se ne serba ben viva la memoria [ἔτι ἔχοντα μνήμην αὐτοῦ τούτου καὶ σφζόμενον], ebbene proprio questo non lo si sappia nel momento in cui lo si ricorda?» (163 d 1 – 4). Con questa domanda si apre il secondo tentativo di confutazione a P+H. Sostiene Socrate, se è vero che sensazione equivale a conoscenza (e in questo esempio il tipo di αἴσθησις preso in considerazione è la vista, ὄψις), allora in assenza di sensazione, non dovrebbe darsi nemmeno conoscenza. A rigor di logica, essendo il ricordo assenza di sensazione, cioè

assenza di vista, questo risulterebbe essere una non-conoscenza⁵⁰. Il fatto è dunque “mostruoso” (163 d 6): poiché la memoria è sempre memoria di qualcosa, e in particolare delle cose che uno ha appreso, sarebbe paradossale che chi avesse memoria di qualcosa non si trovasse a sapere proprio le cose che ha appreso. La conoscenza non potrebbe allora corrispondere alla sensazione (T), perché se così fosse ci ricorderemmo di qualcosa che non conosciamo. E questo sarebbe impossibile.

Per quanto Socrate riconosca la natura antilogica dell'argomento (ἀντιλογικῶς εἰκόκαμεν – 164 c 8), questo sembra avere tuttavia una sua reale consistenza nel mondo descritto da P+H: se infatti conoscenza corrisponde a sensazione, e sensazione corrisponde all'evento attuale, unico e irripetibile dell'atto percettivo, la conoscenza dovrà essere distinta da ogni forma di conservazione (in quanto la memoria sarebbe un “conservare” – σῶζειν – la sensazione, e dunque la conoscenza, precedente), perché altrimenti verrebbe presupposta una continuità tra gli stati del soggetto. Come invece sosterrà anche lo stesso Protagora *redivivus*, poco più avanti, questo non è possibile. In P+H ciò che si conosce è solo ciò di cui si ha presa diretta, ossia ciò che si è venuto a generare nell'istante unico e irripetibile della generazione gemellare.

Il fatto che Socrate dichiari scorrettezza nei confronti del verbo di Protagora (164 e) non indicherebbe, a mio avviso, che tale presupposto non sia vero: l'impostazione antilogica dell'argomento prevede semplicemente che nell'affermazione contraddittoria “si sa e non si sa la medesima cosa allo stesso tempo (ἄμα) – 165 c 4” non si sia potuto ammettere (a causa del tipo procedimento eristico che pretende dall'interlocutore una risposta chiusa, senza la possibilità di aggiungere alcun tipo di precisazione) la diversità circa proprio quello “stesso tempo”, quella “medesima cosa” e il “rispetto” di tale sapere. Se infatti il primo “sa” significa avere memoria di ciò che si è percepito e il secondo “sa” significa averne percezione attuale-presente, si deve ammettere un diverso rispetto del sapere, e cioè che il “sapere” (vista) in t_1 sia diverso dal sapere in t_2 (ricordo); dunque, si elimina la contraddizione. Il fatto è che ciò che interessa a Protagora non consiste primariamente, come si vedrà subito dopo, nell'identificare il sapere col vedere, ma piuttosto nel negare che *la stessa persona* sappia e non sappia *la stessa cosa*.

Il Protagora *redivivus* sembrerebbe mirare proprio a quel diverso rispetto del conoscere, ma a patto di ammettere che il Socrate-che-percepisce è diverso e per nulla simile dal Socrate-che-ricorda, e dunque considerandoli come due stati (πάθη) a sé stanti e completamente diversi dello “stesso” soggetto in due tempi diversi. E tuttavia, Protagora non mostra affatto timore nell'accordare a Socrate che la stessa persona sappia e non sappia la stessa cosa (accettando implicitamente la premessa dell'argomento eristico, ossia che conoscere equivalga a vedere). Ma questo, appunto, perché i due πάθη presi in considerazione (cioè il vedere e il

⁵⁰ Per una ricostruzione dell'argomento rimando a P. Crivelli, *The Argument from Knowing and Not Knowing in Plato's "Theaetetus" (187E5-188C8)*, «Proceedings of the Aristotelian Society», XCVI, 1996, pp. 177-196.

ricordare) sono diversi. Non è vero dunque che è lo stesso Socrate che conosce e non conosce: in *t1* Socrate conosce perché vede, mentre in *t2* Socrate non conosce (dunque conosce e non conosce), ma ricorda. Inoltre anche lo stesso oggetto è diverso in *t1* e *t2*: in un caso l'oggetto è percepito, nell'altro è ricordato (si tratterà di due tipi di apparire, e dunque di essere). Certamente il Protagora *redivivus* non sviluppa l'argomento in questo preciso modo nell'apologia: questi si limita semplicemente ad affermare la totale diversità tra "Socrate che percepisce" e "Socrate che ricorda". Il fatto che il ricordo costituisca una forma di possesso e di *attività* autonoma rispetto alla presa diretta (che qui è confinata a livello di puro πάθος), potrà imporsi solo dopo 189 e, ossia in un momento del dialogo totalmente differente da questo, soprattutto dopo che si sarà ammessa l'attività riflessiva dell'anima e il suo possibile estendersi temporale tra passato, presente e futuro. Qui ci si limita piuttosto a confermare il principio fondamentale di P+H: tra gli stati percettivi di una stessa persona esistono gradi di assoluta ἀνομοίωσις, e così i soggetti percipienti e gli stati percettivi verranno moltiplicati potenzialmente all'infinito (καὶ τούτους γιγνομένους ἀπείρους – 166 b 8). E allora, ribatterebbe Protagora, «se questo ti inquieta, si darà mai che la stessa persona, divenuta diversa, sia ancora la stessa che era prima di divenire diversa?» (166 b 7-8).

L'introduzione della problematica della memoria nell'universo di P e H sembra dunque una buona controargomentazione: tolta la veste antilogica dell'argomento, se un soggetto in P e H ammettesse di conoscere ciò di cui non ha sensazione, si dovrebbe rivedere completamente la nozione di δόξα⁵¹ e di conoscenza. Questo aspetto verrà affrontato nei prossimi capitoli, ma dovrebbe apparire chiaro che il ricorso a un genere di temporalità non attuale è in grado di porre dei seri problemi a P e H. In sostanza, se il soggetto avesse memoria di cose apprese, H non sarebbe valido perché ammetterebbe una realtà che non muta, ossia una continuità tra gli stati del soggetto e dell'oggetto del conoscere – e con esso T.

b) Il secondo luogo dove compare il riferimento alla questione della temporalità si trova dopo la autoconfutazione di P. Socrate torna qui a considerare un aspetto di P che era già emerso nella seconda parte della apologia, ossia le opinioni⁵² concernenti il giusto e l'utile (περὶ τὰ δίκαια, 177 c 9; περὶ δὲ τὰγαθὰ, 177 d 2). Assistiamo dunque a una seconda formulazione di P, la quale prevede che è vero ciò che appare a me, ma la mia δόξα dipende da uno *stato oggettivo* (e non più soggettivo) in cui chi percepisce si trova a essere, il quale è oltretutto migliorabile o meno. Protagora aveva già affermato nella prima parte dell'apologia che, se è pur vero che le δόξαι sono relative in quanto ad

⁵¹ Da notare come, a partire da questa parte del dialogo, tenda ad affermarsi l'identificazione di αἴσθησις (sensazione), φαντασία (apparenza concomitante alla sensazione) e δόξα (cosa opinata in base all'apparenza e alla sensazione). Cfr. anche 179 c 2-4. Questo modello si trascinerà fino alla discussione sulla ψευδῆς δόξα.

⁵² Cfr. F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 370-371, n. 206.

ἀλήθεια (nessuna opinione è più vera dell'altra perché nessuna può mai opinare il falso), esse tuttavia non lo sono in quanto riferite alla ἕξις del soggetto: questa ammetterebbe infatti di potersi trovare in uno stato *migliore* o *peggiore* (166 d 4 – 167 d 5).

In tal modo Protagora arriverebbe a giustificare l'agire dei τεχνῖται e dei σοφοί in un senso eminentemente pratico, nonché a sostenere la missione paideutica della sofistica, che si trova così a essere eguagliata all'arte medica. Al pari dei medici, i sofisti produrrebbero un mutamento dei pareri attraverso il miglioramento del soggetto (μεταβλητέον δ' ἐπὶ θάτερα – 167 a 3)⁵³. Trova qui spiegazione la differenza tra “correttezza” e “bontà” di una δόξα: mentre non si può dire che una sia corretta e l'altra sbagliata, non altrettanto si può dire che entrambe siano sempre buone (la distinzione è dunque tra πονηρά e χρηστὴ ἕξις). Protagora rende così ciascuno «sufficiente a se stesso per quanto riguarda la capacità di ragionare», ma sostiene anche che «alcuni uomini spiccano nel ragionamento meglio o peggio, e questi sono i sapienti» (169 d 4-6). Se si ammettesse che una δόξα è sempre utile e buona, effettivamente non si potrebbe ricorrere ad alcuna prassi educativa e persuasiva. In tal modo anche la sofistica perderebbe la sua legittimazione pedagogica.

Non potendo accettare queste conseguenze, Protagora deve allora ammettere una forma minima di σοφία che tuttavia lo pone già in auto-contraddizione con se stesso, in quanto avente forti attinenze col sapere tecnico⁵⁴: trovandosi il sapere tecnico a essere una forma di conoscenza, questo implicherà già di partenza un diverso grado di competenze che si scontra con gli assunti di P.

Ma se poi si arriverà ad ammettere che in certe cose c'è una differenza tra l'una e l'altra [διαφέρειν ἄλλο ἄλλου], come quello che fa bene o male al nostro corpo, Protagora dovrebbe ammettere che non ogni donnetta, ragazzino o animaletto è capace di curare se stesso in base alla conoscenza di ciò che giova alla loro salute: è proprio in queste faccende, semmai che c'è differenza tra l'uno e l'altro (171 e 3-7).

L'immagine che emerge da questo tipo di σοφία-τέχνη era stato presentato da Socrate già in 170 a, attraverso la constatazione che tutti gli uomini per certi versi si reputano più sapienti di altri rispetto a certe cose o reputano di conseguenza che altri siano più sapienti di loro (καὶ φαμὲν οὐδένα ὄντινα οὐ τὰ μὲν αὐτὸν ἡγεῖσθαι τῶν ἄλλων σοφώτερον, τὰ δὲ ἄλλους ἑαυτοῦ – 170 a 8-10), come per esempio in caso di guerra, quando ci si rivolge all'opinione dei buoni strateghi, o durante la navigazione, quando in caso di tempesta ci si affida all'opinione comandanti. Se dunque pensiamo che qualcun altro sia ignorante o più sapiente in determinati ambiti, significa che riconosciamo che esistono gradi di oggettività ineludibile; che gli uomini hanno pareri a volte veri e a volte

⁵³ L'accostamento dell'attività dei retori/sofisti a quella dei medici è già nota al lettore del *Grg.* 463 a 6 – 466 a 3 e, in seguito, la sua ripresa in *Sph.* 266 d 10 ss.

⁵⁴ Su questi aspetti rimando alle puntuali analisi di G. Cambiano, *Platone e le tecniche*, Bari 1971 (1991), p. 221-234 e J. Lyons, *Structural Semantics. An Analysis of Part of the Vocabulary of Plato*, Blackwell, Oxford 1963, p. 169-70.

falsi (τοτὲ μὲν ἀληθῆ, τοτὲ δὲ ψευδῆ – 170 c 3-4); che presso di loro esistono sapienza e ignoranza (σοφίαν καὶ ἀμαθίαν εἶναι παρὰ σοφίσιν – 170 b 6 – 7).

L'ammissione di stati migliori o peggiori presuppone dunque una forma minima di *expertise* e diversi gradi di sapienza. Ma se si riconosce questo tipo di sapienza pratica, sostiene Socrate, essa implicherà una conoscenza dello stato futuro in cui qualcosa può mutare, date determinate condizioni in uno stato presente: questo perché il sapiente descritto da Protagora (ossia un tipo di sapiente che è chiamato a mutare la condizione dei soggetti delle percezioni) dovrà valutare l'effettiva bontà (in questo caso si parla di τὰ συμφέροντα, ciò che è utile e vantaggioso) di un νόμος sulla base di quanto tale νόμος sia in grado di comprendere lo stato presente e di valutarlo in vista dello stato futuro. Il fatto è che questo tipo di σοφία, che comprende giudizi del tipo “è meglio che *p*”, “è bene che *p*”, ecc., comporta implicitamente la previsione di uno stato di cose che è *non attuale* e deve ancora accadere, perché solo in queste date condizioni ha senso un agire pratico-performativo sullo stato presente. L'utile e il bene rientrano infatti nel tempo futuro (ὁ μέλλον χρόνος). In sostanza, è cosa assai differente avere una δόξα basata sulla percezione attuale (“questo vino che appare a me è dolce”), la cui verità o correttezza non cambia in nulla dalle altre opinioni, e una δόξα sul tempo futuro, il cui κριτήριον non può risiedere in chiunque, ma solo in colui che è effettivamente sapiente, in quanto in grado di prevedere uno stato futuro e dunque di dettare delle norme che nel tempo presente possano risultare utili e vantaggiose (“questo vino che ora appare dolce, se mantenuto in queste date condizioni, serberà il suo autentico sapore”, dunque “è utile e vantaggioso mantenere il vino in queste condizioni”; oppure “questo vino, se mantenuto in queste condizioni, si trasformerà in aceto”, dunque “è meglio conservare il vino diversamente”)⁵⁵.

Quando si parla di νόμοι, si presuppone pertanto una *previsione*; ma la previsione è cosa ben diversa dall'impressione sensibile presente, la quale si limita a constatare un'affezione del soggetto percipiente⁵⁶. Una *valutazione* di uno stato presente invece, si basa sul grado di *expertise* di una determinata τέχνη, e solo una volta presupposto questo grado di conoscenza il sapiente sarà in grado di agire e valutare quando “è bene che *p* rispetto a *q*, *s*, ecc.”. Protagora dunque, doveva presentarsi ai suoi come un indovino (μάντις), perché altrimenti nessuno gli avrebbe prestato fede. Ma forse si trattava di un indovino in grado di prevedere solo la forza persuasiva dei discorsi tenuti in tribunale. Ad ogni modo, il risultato ontologicamente più rilevante consiste nel fatto che, ammessi diversi tipi di δόξαι sul tempo futuro, l'universo descritto da P+H comincia nuovamente a vacillare.

⁵⁵ L'importanza dell'argomento futuro (*Zukunftsargument*) è stata messa in luce da R. W. Puster, *Das Zukunftsargument. Ein wenig beachteter Einwand gegen den Homo-mensura-Satz in Platons Theaitetos*, «Archiv für Geschichte der Philosophie», LXXV, 1993, 3, pp. 241-274.

⁵⁶ Da notare come, anche in questa declinazione “ampia” del protagorismo, la cornice ontologica che si sta implicitamente mettendo in discussione sia ancora quella mobilista (177 c 6-7).

Su, interroghiamo Protagora [...] in questo modo: Protagora, «di tutte le cose misura è l'uomo» dite voi, di quelle bianche, pesanti, leggere, e insomma, senza eccezione, di tutte quelle di questo genere. Infatti, il criterio per giudicarle è insito [τὸ κριτήριον ἐν αὐτῷ]: uno pensa che siano tali quale è l'impressione che ne riceve [οἷα πάσχει τοιαῦτα οἰόμενος], e pensa anche che per lui sono vere e reali [ἀληθῆ τε οἶεται αὐτῷ καὶ ὄντα]. [...] Ma lo diremo anche per le cose future, Protagora? Il criterio è insito? Uno pensa che le cose saranno in un certo modo e così avviene per chi l'ha pensato? (178 b 4 – c 2)

Questa parte finale dell'argomentazione mette bene in luce la contraddizione che P porta in grembo: se P vuole giustificare l'agire dei sapienti, allora deve ammettere delle δόξαι su uno stato non-attuale, cosa che tuttavia P+H sembrava escludere. Allo stesso modo dell'argomento sulla memoria, il soggetto protagoreo si ritroverebbe ad avere conoscenza di qualcosa che non percepisce: se questa formulazione di P è vera, allora T e H sono false, se la loro relazione logica è del tipo di quella descritta dall'ipotesi iniziale. Inoltre, H risulterebbe falsa già da principio nel momento in cui P riconosce che è possibile un *miglioramento* della condizione del soggetto: potendo passare da uno stato peggiore a uno migliore, tale soggetto si ritroverebbe ad avere una qualche sorta di identità ontologica, ma anche di continuità diacronica, cosa che H+P aveva assolutamente escluso.

Da questi due argomenti emerge per la prima volta nel dialogo l'importanza del ricorso alla temporalità come possibilità di scardinare l'ontologia dell'evento proposta da P+H; in modo particolare da quest'ultimo, dove è ormai evidente che P non si presenta come un buon supporto per H. Se inoltre Protagora avesse ammesso che anche il ricordo è conoscenza, allora P non sarebbe nuovamente risultato compatibile con l'universo mobilista di H. Ma questo, come ho avuto modo di osservare, non accade anche perché alla memoria è riservata una discussione del tutto speciale nella seconda parte del dialogo e gli argomenti impiegati da Socrate sono considerati da lui stesso di matrice antilogica. Socrate tuttavia arriva a dimostrare che anche H, se fosse vera, in realtà non costituirebbe un buon supporto per P (e dunque per T)⁵⁷: se H fosse valida i mobilisti dovrebbero infatti fondare un nuovo linguaggio⁵⁸ che non si serva nemmeno di espressioni quali “essere-così” (οὕτω ἔχειν) e “non-essere così” (μὴ οὕτω), non essendo possibile riferirsi di fatto a qualcosa di stabile, sia essa una proprietà, una facoltà o una parola in generale, con il risultato assurdo che nemmeno la parola “conoscenza” potrà designare la conoscenza stessa piuttosto che il suo contrario. In un universo descritto H sono allora le stesse nozioni di verità ed essere a perdere il loro significato: se abbiamo detto che le verità sono tante quanti gli eventi percettivi, queste tuttavia non saranno mai accessibili al linguaggio o al pensiero stesso perché non potranno mai costituire uno “stato di cose”, trovandosi a essere già mutato in qualsiasi momento provassi ad indicarlo,

⁵⁷ A. Silverman, *Flux and Language in the Theaetetus*, cit., pp. 148-149 pone bene in evidenza come come la confutazione di H sia allo stesso tempo una confutazione di P+H.

⁵⁸ Cfr. Id., *ivi*, pp. 149-150 (ἄπειρον λεγόμενον – 183 b 6).

anche qualora sostituissi a ogni uso copulativo di “essere” quello di “divenire”. Se di conseguenza H è valido, nemmeno P potrà più servirsi di H, in quanto non può mai dire o pensare ciò che è (in quanto appare). E per questa via anche T sarebbe falsa.

In tale contesto, dove è possibile trovare un buon supporto per T? Nel prossimo paragrafo si vedrà come a partire da 184 b Socrate tenterà di confutare una variante di T che trova supporto debole in P. Questo argomento metterà finalmente in luce le premesse errate che P aveva formulato fin dall’inizio: poiché ciò che è e ciò che è vero non sono accessibili alla sensazione (l’essere non coincide con l’apparenza), allora si deve concludere che la conoscenza non è sensazione.

2.3 L'argomento dei $\kappa\omega\nu\acute{\alpha}$ e la struttura temporale dell'anima

Dopo aver dimostrato che i mobilisti, se fossero coerenti con loro stessi, dovrebbero servirsi di un nuovo linguaggio, Socrate è in grado di discutere T senza fare ricorso a H. Sbarazzandosi dell’ipotesi H+P (183 c), egli potrà avanzare così la confutazione finale di T, che sembra essere in grado di avvalersi soltanto di una variante attenuata di P⁵⁹. Rimane difficile capire in che cosa consista questo tipo di soggetto, ma l’importante è che vengano ammessi P e T senza più implicare H. Tuttavia, il modo in cui Socrate arriva a scardinare quest’ultima variante “debole” di T si presenta non privo di interesse per ricavare una possibile confutazione di P e H assai differente da quelle avanzate nella parte precedente del dialogo, la quale mi sembra possa considerarsi un risultato tutto sommato positivo anche per l’epistemologia platonica, sempre che sia possibile individuare spunti e allusioni in quel gioco maieutico che accompagna ogni definizione di conoscenza che viene proposta nel corso del dialogo. E in effetti tale insufficienza può essere spiegata col fatto che Platone non fa *esplicitamente* riferimento a nessuna delle teorie dei dialoghi della maturità, anche se il lettore attento del dialogo avrà già riconosciuto, come per esempio nel passo in cui si parla del filosofo (175 c), alcuni elementi che alludono alla teoria delle forme; né, del resto, il lettore sarà esente dal riscontrare analogie nelle successive definizioni di conoscenza. Da questo passo emergerà piuttosto l’idea di un’esperienza sensibile globale e coesa, ricavata dall’ammissione di un principio che, seppur non dipendente dalla percezione e dotato di una propria attività, a questa si riferisce per mezzo del ragionamento⁶⁰.

⁵⁹ Cfr. A. Silverman, *Plato on Perception and “Commons”*, cit., p. 162: «I think that the argument at 184-186 is aimed at a Protagorean who accepts a stable ontology of objects and perceivers, but still insists that what appears, *i. e.* what is perceived or is thought to be perceived, is relative to the perceiver». In effetti, non si capisce quale visione di T possa rimanere, una volta scartate H e P. Il fatto è che l’argomento di 184-186, pur non presentandosi direttamente contro P e H, costituisce un valido argomento “costruttivo” contro di essi.

⁶⁰ Questo aspetto costituisce uno dei punti focali che dividono gli interpreti unitaristi da quelli revisionisti. In tal senso, mi pare efficace la formulazione del “principio dell’argomento minimale” avanzata da F. Ferrari, *Verità e giudizio*, cit., p. 164. n. 15 e, più in generale, una lettura

Per intaccare P, Socrate deve tentare di scorporare i binomi essere = φαντασία e essere-vero = apparire-così per me (P), affinché vadano direttamente ad agire su P+T: φαντασία = sensazione (P+T). Solo allora sarà possibile confutare definitivamente T (sensazione=conoscenza). L'essere (οὐσία) si mostrerà infatti come qualcosa di diverso dalla parvenza; qualcosa che effettivamente è possibile cogliere soltanto mediante un principio diverso dalla sensazione. Dall'accesso alla dimensione ontica dell'essere (e non più a quella fenomenica) dipenderà anche l'idea di una verità che è oggettivamente verificabile e non conclusa nell'universo "idiomatico" delle parvenze private.

Anzitutto Socrate si trova a postulare un'attività dianoetica che sta a fondamento della percezione attraverso la chiarificazione dell'origine della passività degli organi: se fossero solo gli organi a percepire, le sensazioni avrebbero dimora presso un soggetto senza alcun fondamento; essi, cioè, non potrebbero in alcun modo comunicare tra loro e dar vita a percezioni sinestesiche⁶¹. E in effetti il "rigore" (ἀκρίβεια) di Socrate arriverà ad affermare che gli organi non sono ciò che percepisce, ma soltanto ciò attraverso cui (διὰ) avviene la percezione. Ciò con cui (ᾧ) percepiamo, invece, è proprio l'anima, che sembra imporsi come principio unificatore attivo della percezione (ciò che permette, mediante la sua attività, di percepire), ma anche come il punto di arrivo dell'attività percettiva (vale a dire *ciò verso cui* convergono le percezioni che provengono dagli organi corporei).

Infatti è un'enormità pensare che un numero indefinito di sensazioni alberghino in noi come dentro a un cavallo di Troia, senza tendere insieme a un'unica forma [εἰς μίαν τινὰ ἰδέαν] – l'anima, o come altro la dobbiamo chiamare – *con* la quale [ἧ], *attraverso* questi organi che fungono da strumenti, sentiamo quel che si può sentire. (184 d 1 – 5)

Fino a questo momento l'anima viene considerata ancora a un livello passivo. Nonostante in essa sia implicita una forma di attività (altrimenti non sarebbe *ciò con cui* percepiamo), ne viene semplicemente affermata l'unitarietà all'interno del πάσχειν corporeo. Tuttavia è proprio mediante uno stratagemma che Socrate sarà in grado di introdurre una vera e propria attività che, seppur riferita alla sensazione, esula dall'atto percettivo somatico. L'argomento di cui si serve Socrate per arrivare a dimostrare la necessità di questa attività si basa sul cosiddetto "principio di inaccessibilità", il quale prevede che ogni sensazione sia un fenomeno che pertiene a ciascun organo, preso nella sua singolarità (ἃ δι' ἑτέρας δυνάμεως αἰσθάνη, ἀδύνατον εἶναι δι' ἄλλης ταῦτ' αἰσθέσθαι – 184 e 8 – 185 a 2)⁶². Dal momento che nella percezione di un dato sensibile sono

moderata di questo passo: il motivo per cui i κοινὰ non sono le idee, o che alle idee in tale passo non si faccia proprio riferimento, è comprensibile a partire dal contesto drammatico e narrativo del dialogo.

⁶¹ Su questo aspetto insiste J. Hardy, *Platons Theorie des Wissens im "Theaitet"*, cit., pp. 130-131.

⁶² Cfr. A. Silverman, *Plato on Perception and "Commons"*, cit., p. 163.

il singolo organo e un determinato stato della materia a essere coinvolti, ciò che ogni organo rende accessibile (come percepito) non può risultare allo stesso tempo accessibile a un altro. L'udibile, ad esempio, non è accessibile a ciò che può essere visto. Ciò che può essere visto non è accessibile a ciò che può essere gustato.

Ora, se non si ammettesse un'attività indipendente dell'anima rispetto alla percezione, rimarrebbe precluso il poter pensare a qualcosa di comune a più percetti. Come faccio per esempio a considerare insieme qualcosa che concerna il colore di un volto (percepito mediante la vista) e allo stesso tempo la sua voce (percepita mediante l'udito)? L'anima, dunque, non si limita a fornire un fondamento al fenomeno percettivo nella sua globalità. In effetti esistono alcune proprietà, predicabili dei percetti, che non possono essere colte da nessun organo di senso e di conseguenza non sono nemmeno dei sensibili. Ma, ancora più interessante, queste proprietà permettono di dire qualcosa su percetti appartenenti a diversi organi di senso, e dunque di metterli in relazione l'uno con l'altro (pensando che essi *sono*, sono ciascuno *uno* e insieme *due*, dunque sono *simili* e *dissimili*, *identici* e *diversi*⁶³), sui quali altrimenti, considerati insieme, non si sarebbe potuto dire alcunché (ma probabilmente non li si sarebbe potuti nemmeno "considerare"⁶⁴). Se non si desse questa attività dell'anima, che compie non più mediante gli organi ma mediante se stessa (αὐτῆ δι' αὐτῆς – e 1-2), non sarebbe possibile non solo formulare alcuna forma di comparazione inerente alla realtà percettiva, ma, come era stato messo in luce durante la confutazione del mobilismo, dovrei limitarmi a giudizi empirici che sostituiscano "essere"

⁶³ Si potranno facilmente notare analogie con le idee e con i generi sommi del *Sofista*, tanto che a partire dalla lettura di F. M. Cornford, *Plato's Theory of Knowledge. The Theaetetus and the Sophist of Plato translated with a running commentary*, London 1935, p. 106, molti "unitaristi" hanno considerato i comuni come le "forme" (cfr. anche G. Casertano, *Logos, dialeghesthai e ousia nel "Teeteto"*, in G. Luongo (a cura di), *Munera Parva. Studi in onore di Boris Ulianich*, Napoli 1999, pp. 35-53). Il fatto che qui non si parli di forme è ormai opinione diffusa anche tra gli studiosi unitaristi, seppure con diverse prospettive sulla funzione globale del dialogo. Mi sembra corretto definire i κοινά alla maniera di J. M. Cooper *Plato on Sense-Perception and Knowledge ("Theaetetus" 184-186)*, «Phronesis», XV, 1970, 2, p. 128 come «something common to the objects of several senses»). Cfr. anche F. Trabattoni, *Introduzione*, cit., pp. XCVI-XCVII, che parla anche di "percepibili comuni" (p. 216, n. 242). Pur non essendo assimilabili alle idee, i κοινά mantengono comunque una dimensione di universalità e stabilità che è in grado, esattamente come l'essere dell'idea, di rispondere in parte alle contraddizioni del mondo sensibile.

⁶⁴ I verbi impiegati in riferimento ai κοινά fanno tutti appello all'ambito del pensiero: διανοεῖν (185 a 4; a 9; b 7), ἐπισκέψασθαι (b 5) – σκέψασθαι (b 10), λαμβάνειν (b 8-9), δηλοῦν (c 5), κρίνειν (186 b 8), ed è chiaro che qui la dimensione del pensiero debba essere letta in riferimento a quanto viene affermato in 189 e, dove il δοξάζειν è un'attività che si compie nel dialogare dell'anima con se stessa, la quale afferma o nega arrivando a dare assenso al termine di tale discorso. Quando dunque Socrate si riferisce ai "comuni" e al fatto che questi vengano pensati, si può supporre che alla base di tale pensare sia all'opera quel dialogo interno dell'anima che dialoga con se stessa per mezzo di domande e risposte, affermazioni e negazioni. *Contra* M. Heidegger, *L'essenza della verità. Sul mito della caverna e sul «Teeteto» di Platone*, F. Volpi (a cura di), Milano 1997, pp. 218-219.

con “divenire”; il che tuttavia equivaleva, in senso estremo, a quell’ἄπειρον λεγόμενον (il τὸ οὐδ’ οὕτως) a cui i ῥήματα dei mobilisti venivano costretti.

Fino a 185 e l’intento di Socrate è quello di ricorrere all’anima in questo duplice senso: sia come meccanismo esplicativo della percezione che come principio di accessibilità alla dimensione riflessivo-empirica del pensiero⁶⁵. Questa dimensione non deve mai essere presa, tuttavia, come un qualcosa di già dato e implicito nella sensazione: l’attività dianoetica dell’anima, nel suo uso empirico, si acquisisce col tempo perché presuppone un *paragonare* e un *mettere in relazione* che necessitano dell’esercizio del λόγος. E in effetti l’impianto logico dell’argomento dei comuni si fondava proprio sulla facoltà che ha l’anima di pensare almeno due percetti distinti e appartenenti a due diversi organi di senso. In tal modo, la somiglianza e la dissomiglianza, l’identità e la differenza, l’essere, erano risultate non tanto entità metafisiche astratte, ma proprietà⁶⁶ predicabili di più percetti e ricavabili dalla loro messa in relazione. Indagare queste proprietà significa per l’anima ragionare mediante un processo discorsivo, paragonando e mettendo in relazione, e non percependo⁶⁷.

L’intrusione del pensiero nell’ambito della percezione è così finalmente in grado di scardinare T, che ora non è più giustificato a reggersi su una variante attenuata di P. In 186 d 2-4, Socrate sostiene che, essendo che ἀλήθεια e οὐσία si “toccano” soltanto ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ, allora alla sensazione non può competere la conoscenza, in quanto non può esservi conoscenza senza verità e la verità suppone che si tocchi l’οὐσία. Al pari dei problemi sollevati dallo statuto onto-epistemologico dei κοινά, il fatto che Platone impieghi termini come οὐσία e ἀλήθεια può ben suscitare il dubbio che costui stia facendo riferimento allo sfondo metafisico dei dialoghi della maturità⁶⁸. Pur senza dare una definizione di conoscenza, Teeteto e Socrate concordano che l’ἐπιστήμη

⁶⁵ Si noti come questo aspetto possa essere letto parallelamente a *Phaed.* 96 b 5-8 e ss. Il procedimento che va dai sensi alla memoria e all’opinione (ἐκ τούτων δὲ γίγνεται μνήμη καὶ δόξα) e da queste all’ἐπιστήμη sembra avere attinenze col metodo presentato in questo passo del *Teeteto* (anche se nel *Fedone* è probabile che Platone stesse facendo riferimento ad Alcmeone di Crotona). Infatti la distinzione tra sensi e intelligenza ordinatrice si ripresenta soprattutto nella discussione del νοῦς anassagoreo e porta a distinguere tra “causa” e “concausa” (99 b 2-4) – cfr. anche *Tim.* 46 d -, la quale impedisce ai sensi di essere annoverabili entro le cause dell’intelligenza e dell’esperienza sensibile.

⁶⁶ F. Ferrari, *Prädikate oder Ideen: der ontologische Status der koina im “Theaitetos”*, in A. Havlíček, F. Karfík e F. Špinko (eds), *Plato’s “Theaetetus”*, Proceedings from the Sixth Symposium Platonicum Pragense, Praha 2008, pp. 160-179.

⁶⁷ Su questo aspetto concordo pienamente con A. Silvermann, *Plato on Perception and “Commons”*, cit., p. 170: «Knowledge of the concepts so acquired, including the knowledge of the concepts of the sensibles, does not, however, come so easily. Through elenctical questioning and dialectical give and take, we learn that some concepts are not what we might have initially thought them to be and that others have no reality at all».

⁶⁸ F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, n. 245, p. 217. Secondo costui Platone starebbe preparando il campo per l’ammissione di un essere che ha le caratteristiche delle idee, ossia che egli stia «trasferendo il discorso dalla conoscenza dell’essere delle cose alla conoscenza dell’essere “vero”» e che dunque οὐσία sia da interpretarsi in senso intensivo. «Per capire dunque perché solo la conoscenza dell’universale è vera e coglie l’essere, bisogna trasferire il discorso dal piano epistemologico a quello metafisico» (ivi, n. 253, p. 220).

sembra riscontrarsi nel ragionamento intorno alle sensazioni, in quanto questo è in grado di cogliere l'οὐσία. Ma l'οὐσία di cui qui si sta parlando mi pare che debba esulare dallo statuto metafisico delle idee; e ciò è chiaro dalla natura complessiva dell'argomento. Il discorso si limita infatti a distinguere nettamente le affezioni (ἐν μὲν ἄρα τοῖς παθήμασιν οὐκ ἐνὶ ἐπιστήμῃ, 186 d 2) dal ragionamento che si costituisce intorno a quelle (ἐν δὲ τῷ περὶ ἐκείνων συλλογισμῷ, 186 d 3), ma senza scomodare alcun tipo di discorso metafisico.

Senz'altro in questo aspetto gli interpreti⁶⁹ del *Teeteto* di impostazione analitica hanno visto un buon motivo per sbarazzarsi delle idee ed estremizzare la dicotomia sensazione-giudizio: la verità e l'essere competono al giudizio, che dice come stanno effettivamente le cose che sono, cosa che è impossibile alla sensazione⁷⁰. Qui tuttavia si apre un dibattito tutto interno a questi interpreti⁷¹: mentre l'essere compete solamente al giudizio riflessivo dell'anima, alla percezione non dovrebbe spettare assolutamente alcuna forma di giudizio. A mio avviso, escludere qualsiasi forma di giudizio dalla sensazione significa non tenere conto che P limitava proprio tali giudizi alla percezione unica e irripetibile di uno stato di cose. Non mi spingo ad affermare che tale attività possa essere descritta come un "labelling" o "naming", ma che semplicemente un soggetto di tipo protagoreo, che non è in grado di avvalersi dell'attività riflessiva dell'anima, era comunque autorizzato a formulare dei giudizi direttamente conseguenti alle percezioni, a patto che si facessero alcuni accorgimenti linguistici.

Certamente, un soggetto del tipo P non potrà concordare con un δοξάζειν per come verrà descritto in 189 e. Ma ad esso appartengono comunque delle

⁶⁹ Cfr. D. Bostock, *Plato's Theaetetus*, cit., p. 109; 128.

⁷⁰ Ch. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, cit., pp. 105-134, sostiene che il termine οὐσία, avendo fatto la sua comparsa in maniera apparentemente non sospetta in 185 c 9 (οὐσίαν λέγεις καὶ τὸ μὴ εἶναι), poteva facilmente sostituirsi al significato esistenziale-copulativo che εἶναι aveva assunto nei passi precedenti (ὅτι ἀμφοτέρω ἐστὸν, 185 a 9; ἄρ' ἐστὸν, 185 b 10; τὸ "ἔστιν" ἐπονομάζει καὶ τὸ "οὐκ ἔστι" 185 c 5-6). Il termine rappresenterebbe la nominalizzazione del significato copulativo-esistenziale di εἶναι, ossia della "existence-with-predication or being a subject for attributes", e ciò consentirebbe a Platone di dire che l'οὐσία si accompagna a tutto (186 a 2-3), in quanto l'esistenza-con-predicazione rappresenta una "propositional structure capable of carrying a truth claim". I cosiddetti κοινὰ sarebbero allora interpretabili come predicati, mentre l'οὐσία rappresenterebbe la forma generale della predicabilità – come ad esempio ritiene Franco Ferrari, *Verità e giudizio: il senso e la funzione dell'essere tra αἴσθησις e δόξα*, in G. Casertano (a cura di), cit., pp. 160-174; Id., *Platone: Teeteto*, cit., pp. 412-417 e Id., *Prädikate oder Ideen*, cit., p. 173: «La verità richiede l'essere, perché richiede che si dia un rapporto predicativo espresso in un giudizio, del quale si potrà dire che è vero o falso. [...] Le sensazioni della durezza o della mollezza non sono né vere né false; solo l'«è» del giudizio relativo all'essere duro o molle di un qualsiasi soggetto, può appartenere alla dimensione del vero e del falso». Cfr. anche Burnyeat, *Plato and the Grammar of Perceiving*, «The Classical Quarterly», XXVI, 1976, pp. 44-50 e A. Silverman, *Plato on Perception and "Commons"*, cit., p. 164, n. 25.

⁷¹ I. M. Crombie, *An Examination on Plato's Doctrines. II. Plato on Knowledge and Reality*, London and New York 1963 (2013), p. 5. *Contra*, M. Frede, *Observations on Perception in Plato's later Dialogues*, in G. Fine (ed.), *Plato 1: Metaphysics and Epistemology*, Oxford 1999, p. 382. Sulla questione dei giudizi che competono alla sensazione si vedano anche J. M. Cooper, *Plato on Sense-Perception and Knowledge*, cit., pp. 129 ss. e D. K. Modrak, *Perception and Judgment in the "Theaetetus"*, «Phronesis» XXVI, 1981, p. 42.

δόξαι, seppure mai uguali e sempre dipendenti dall'evento percettivo. Se io ad esempio dico "il vento è caldo", questa affermazione equivale alla forma "questo vento (che io percepisco ora) sembra (a me) caldo". Il verbo "essere" coincide qui con "sembrare" e svolge di certo una funzione copulativa⁷². È vero che l'essere che ha in mente Platone è accessibile solo al pensiero, ma esistono tipologie di giudizi che sono conseguenti alla sensazione e che sfruttano l'uso copulativo di φαίνεσθαι e γίνεσθαι. Se questo è vero, allora ciò significa che "questo vento che sembra a me caldo" (uso copulativo di φαίνεσθαι) equivale a dire "io credo che questo vento è caldo" (δόξα) e "questo vento è effettivamente caldo" (cioè *diviene* effettivamente, per me, caldo: alla mia δόξα corrisponde sempre un effettivo stato di cose il cui essere coincide col divenire). Era proprio per questo motivo che la sensazione era stata definita infallibile (152 c 5-6) e sempre vera (167 a 8 – b 1). Ma se la sensazione è sempre vera, allora non si capisce perché a essa non dovrebbero competere una verità e un essere che le siano propri; verità ed essere che tuttavia vengono negati proprio nell'argomento di 184-186. In realtà Platone può contrapporre i concetti di verità ed essere, accessibili al ragionamento, solo quando venga ammessa l'attività indipendente dell'anima; solo allora l'essere e la verità che si dischiudono nel ragionamento possono chiaramente essere distinti dalla "parvenza" e dal "divenire" dei primi tipi di giudizi (che tra l'altro incorrevano nell'impossibilità di essere espressi)⁷³. Il ragionamento introduce infatti un essere-così rispetto al giudizio e a uno stato di fatto che può essere vero, ma anche falso. Non è un caso che subito dopo l'argomento di 184-186 si passi a discutere il problema della falsa opinione: se la sensazione non è conoscenza, deve evidentemente darsi la falsa opinione, in quanto P affermava al contrario che la falsa opinione non può esistere.

Che dire allora della οὐσία che viene invocata in 185 c 9? Se è vero che essa non rappresenta l'essere delle idee, non c'è alcuna necessità che venga interpretata in senso forte: l'essere che è accessibile al pensiero viene propriamente "ricavato" da un confronto, da un ritornare e paragonare dell'anima sui differenti percetti, al termine del quale questa può *riconoscere esplicitamente* che a un determinato oggetto pertiene una qualità non perché l'ha sentita, ma perché ha riconosciuto che tale qualità si predica di questo ma anche di altri oggetti, ed è dunque simile ad essi; è diversa rispetto ad altre qualità, dunque una e molteplice, ecc. A questo punto l'anima sarà in grado di comprendere *che cosa sia* il caldo rispetto al freddo: sarà in grado cioè, una volta che si sia capito di quali oggetti essi si predicano effettivamente, di distinguere quelle caratteristiche che rendono tale l'opposizione stessa di caldo e freddo. Il "riconoscimento" di una qualità, in quanto qualità sensibile, può avvenire solo se l'anima è in grado di indagare le

⁷² Sull'uso copulativo di φαίνεσθαι cfr. *Theaet.* 152 a 6-7; 152 d 4-5; 166 d 6-8; 166 e 4-5.

⁷³ Seguo qui le indicazioni di Ch. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, cit., pp. 114 ss. Sul contrasto tra essere-apparire si basa l'acuta interpretazione di J. Moss, *Plato's Appearance-Assent Account of Belief*, «Proceedings of the Aristotelian Society», CXIV, pp. 213-238. Sulle diverse interpretazioni del concetto di verità rimando a B. Centrone, *ΑΛΗΘΕΙΑ logica, ΑΛΗΘΕΙΑ ontologica in Platone*, «Méthexis», XXVII, 2014, 1, pp. 7-23.

analogie e differenze nelle percezioni; per dirla con un termine che usa Crombie⁷⁴, se queste presentano “*pattern*” simili, ossia delle caratteristiche che si ripetono e sono costanti⁷⁵, le quali di conseguenza rendono distinguibili determinate qualità, che sono a posteriori indagabili per se stesse.

SO. Il duro e la durezza non li sente forse attraverso il tatto? E non vale lo stesso per il molle e la mollezza?

TE. Sì

SO. Ma il loro essere e che entrambi sono e la opposizione delle une rispetto alle altre, nonché l'essere dell'opposizione stessa [Τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν καὶ τὴν ἐναντιότητα πρὸς ἀλλήλω καὶ τὴν οὐσίαν αὐτῆς ἐναντιότητος] è l'anima stessa che si sforza di discernere per noi ritornando e confrontando [ἐπαινοῦσα καὶ συμβάλλουσα] le une con altre. (186 b 1-8)

Tra gli studiosi vi è discordanza sull'espressione τὴν δέ γε οὐσίαν καὶ ὅτι ἐστὸν, in quanto si oscilla tra l'intendere il καὶ come “cioè” (i. e.) oppure come un “e anche”. Inoltre, è sempre in gioco l'ambiguità semantica del termine οὐσία che qui sembrerebbe poter denotare ciò che si parafrasa come “la natura” – “l'essenza” della durezza e della mollezza⁷⁶. Concorda in parte con questo tipo di lettura, proposto da McDowell, Charles Kahn, il quale pensa che in questo passo si stia parlando dell'οὐσία della durezza e della mollezza come «anything that can be said about the nature of these qualities [...]. Judging the opposition of hardness and softness is just comparing them and recognizing that they are opposed to one another. Considering the οὐσία of their opposition is asking or answering questions about the nature of this opposition: is it a matter of degree? is one term positive, the other negative? can the opposition be explained in terms of physical microstructures? and so fort»⁷⁷. La nozione di “essere” che è ricavata dal confronto messo in atto dal pensiero è semplicemente l'ottenimento di un carattere definito, il quale può essere detto dal linguaggio senza incappare nelle contraddizioni previste da H (la stabilità si può cogliere solo attraverso il ragionamento e il confronto tra stati percettivi) e senza cadere nell'infallibilismo di P (un'opinione può essere vera o falsa)⁷⁸.

⁷⁴ I. M. Crombie, cit., pp. 26, 29, *passim*. Mi pare che questa sia anche opinione di P. Stern, *Knowledge and Politics in Plato's Theaetetus*, cit., p. 187: «through the power of reflection, we step outside the moment-to-moment flow to note patterns, to recognize that what exists now also existed in some way previously and thus is part of a pattern that will persist».

⁷⁵ Cfr. A. Silverman, *Plato on Perception and Commons*, «The Classical Quarterly», XL, 1990, 1, p. 167. Il problema è dunque simile a quello posto dal *Timeo*, al quale viene data una soluzione attraverso il ricorso alle figure geometriche elementari (54 b – d; 56 c). Cfr. *Ivi*, p. 156: «Sensible qualities [...] are objective in that they are public, i. e. observable by many people, and in that their nature and the effects they produce are governed by the laws of the geometrized matter. The qualities themselves recur throughout the physical world. Their effects are regular, determinate and repeatable [...]».

⁷⁶ Cfr. McDowell, *Plato: "Theaetetus"*, cit., p. 591, che legge ὅτι come ὅ τι e il καὶ come “i. e.”.

⁷⁷ Ch. H. Kahn, *Some Philosophical Uses of "To Be" in Plato*, cit., pp. 125-126.

⁷⁸ Si veda a tale proposito quanto scrive D. K. Modrak, *Perception and Judgment in the "Theaetetus"*, cit., p. 50: «Although investigating the *ousia* of specific objects – which is the activity referred to most often at 186 – focuses the investigation upon the defining characteristics of the object

Se attraverso il confronto e il paragone l'anima ricava l'essere, sono presupposte almeno due condizioni: 1) che vi sia un qualche tipo di realtà che accomuni più percetti (siano essi dello stesso organo o di organi differenti) e che sia a fondamento della loro comparabilità (i κοινά, appunto); 2) che il soggetto e l'oggetto della percezione possiedano una continuità diacronica, ossia che si estendano temporalmente (altrimenti nessuna sensazione sarebbe paragonabile e non si potrebbero formulare "previsioni" o fare uso dei ricordi per poter istituire analogie e differenze). Il primo presupposto rende inammissibile qualsiasi universo in cui P continui a sostenere l'idiomaticità del dato percettivo. Esiste invece un mondo dell'esperienza che è oggettivo ed è comunicabile: l'essere non coincide con la parvenza e la verità non coincide con l'essere-vero per me. Il secondo rende inammissibile qualsiasi universo in cui P sostenga che l'unica conoscenza possibile è quella attuale-diretta. Fondamento dell'attività dianoetica dell'anima, piuttosto, è il suo estendersi temporalmente fra passato presente e futuro. Non potrà più esservi alcun grado di ἀνομοίωσις tra gli stati del soggetto, perché questo sarà in grado di confrontare e collegare le percezioni passate con quelle presenti; quelle presenti, mediante molte osservazioni, con quelle passate, per ricavare previsioni sullo stato futuro.

Allora alcune proprietà sono per natura, fin dalla nascita, accessibili alla sensazione di uomini e animali [ἀνθρώποις τε καὶ θηρίοις]: sono quelle affezioni che attraverso il corpo tendono all'anima [διὰ τοῦ σώματος παθήματα ἐπὶ τὴν ψυχὴν τείνει]. Invece i relativi raffronti [ἀναλογίσματα] che concernono l'esistenza e l'utilità [οὐσίαν καὶ ὠφέλειαν] sopravvivono – e non a tutti – a fatica e col tempo, attraverso molte esperienze e al termine di un processo di formazione [μόγις καὶ ἐν χρόνῳ διὰ πολλῶν πραγμάτων καὶ παιδείας]. (186 b 11 – c 5)

Ovviamente la percezione non è propria solo degli uomini. Anche gli animali subiscono attraverso il corpo le sensazioni che tendono all'anima, come loro centro unificatore⁷⁹. Non a tutti invece sopravvivono i confronti (ἀναλογίσματα) che riguardano l'οὐσία e l'ὠφέλεια, perché questi confronti hanno realtà effettiva solamente se il soggetto presenta una continuità diacronica, ossia se l'anima è in grado di estendersi ἐν χρόνῳ e di aver fatto esperienza di molte cose. La connessione fra ἀναλογίζεσθαι e temporalità è offerta in maniera esemplificativa da una battuta di Teeteto:

SO. E poi? Bello e brutto con buono e cattivo?

TE. Anche di queste proprietà mi pare che l'anima indaghi più che mai l'essere [τὴν οὐσίαν]⁸⁰ nei loro rapporti reciproci, attraverso un raffronto interiore fra passato, presente e futuro [ἀναλογιζομένη ἐν ἑαυτῇ τὰ γεγονότα καὶ τὰ παρόντα πρὸς τὰ μέλλοντα] (186 a 10 – b 1).

(or kind of object), Plato assumes that there is a general univocal notion of having a definite character or *ousia* which is employed in these investigations».

⁷⁹ Interessante notare come Socrate, in 161 c, avesse ridotto l'idea di uomo che emerge dal μέτρον protagoreo a quella di qualsiasi altro animale capace di percezione.

⁸⁰ Rendo οὐσία con "essere" piuttosto che con "esistenza".

In questo passo viene sostenuto da Teeteto che l'οὐσία si ricava tramite un ἀναλόγισμα dell'anima che paragona passato, presente e futuro. Questo passo risulta singolare e potrebbe comportare delle conseguenze notevoli: il tempo potrebbe essere considerato come condizione di possibilità dell'ἀναλογίζεσθαι dell'anima – il tempo sarebbe, per certi versi, ciò che fonda l'essere.

A tale proposito devono essere fatte alcune considerazioni: ciò su cui verte tale raffronto non sono più solo qualità sensibili, ma anche il “buono” e il “cattivo” (ossia rientranti nel genere dell'utilità, ὠφελία), di cui si era già discusso precedentemente. Socrate infatti sembra bloccare Teeteto (ἔχε δὴ, 186 b 2), perché il ritorno alla discussione su ciò che è utile spezzerebbe l'argomentazione. Il richiamo al *Zukunftisargument* è infatti innegabile, ma l'introduzione del tempo passato e il fatto che i due termini (οὐσία e ὠφελία) vengano spesso accostati verso le linee finali dell'argomento (186 c 3), anche da Socrate stesso, come due aspetti del ragionamento dell'anima, mi sembra che possa mantenere in linea di massima l'idea che l'anima, per ricavare l'utilità e l'essere, debba potersi estendere temporalmente tra passato, presente e futuro⁸¹. E in effetti, già nell'argomento del tempo futuro venivano contrapposte le opinioni che derivano dalla percezione attuale, ossia dalla presa diretta del suo oggetto, da quelle che si basano sulla previsione del mutamento di un determinato oggetto o di una determinata circostanza in un tempo futuro. Se si coglie l'essere di qualcosa, la sua οὐσία, allora si potrà determinare tanto lo stato passato quanto quello futuro su gradi di probabilità e certezza che derivano da molte esperienze e molte comparazioni (e ancor più nel caso dell'utilità, dove tale capacità deve considerarsi come una forma di sapere). Tale previsione supponeva già un carattere discorsivo dell'anima che tuttavia solo ora, nell'argomento di 184-186, emerge pienamente.

Se si tiene fede all'affermazione (186 d 2) che la conoscenza non è nella sensazione, ma nei ragionamenti che vi si costituiscono attorno, allora potremmo essere portati a credere che Platone stia portando avanti una teoria “empirica” della conoscenza. Ma ovviamente il fatto che al termine dell'argomentazione Socrate insista nel dire che non si è affermato che cosa sia conoscenza lascia trasparire che si è intuito solamente l'ambito nel quale questa può essere trovata, ma che non si è detto ancora sostanzialmente nulla. Se è vero che la confutazione di T, che si è visto coinvolgere ancora una volta implicitamente P e H, non avviene mediante il ricorso alle idee, questo tuttavia non vuol dire che il ricorso a un principio non sensibile come l'anima non possa servire a garantire una certa forma di continuità dell'esperienza sensibile, sia dal punto di vista soggettivo che extra-soggettivo. Le prossime battute del dialogo mostreranno infatti, in linea

⁸¹ Cfr. quanto dice F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., p. 412, n. 253: «Questa attività dell'anima, la quale confronta stati percettivi passati, presenti e futuri (è cioè in grado di anticipare e prevedere), sarebbe impensabile in un soggetto percipiente di tipo “eracliteo”, che è privo di continuità temporale e dunque di identità diacronica. L'anima presupposta dall'ontologia del flusso universale è priva di unità in quanto si disperde in una successione di stati percettivi tra loro irrelati».

con questo argomento, come stanno le cose riguardo all'interazione tra anima e sensazione entro il meccanismo dell'apprendimento. L'esempio del blocco di cera, impiegato "ai fini del discorso" (λόγου ἔνεκα) sulla falsa opinione, mostrerà a mio avviso non tanto di avere le potenzialità di risolvere esaustivamente la questione stessa della falsa opinione, quanto piuttosto di inverare quel modello empirico della memoria che è possibile solo sulla base della facoltà che ha l'anima di confrontare e paragonare i dati sensibili.

3. Memoria, percezione e anamnesi: alcune considerazioni in merito al blocco di cera

Supponi allora [...] che nelle nostre anime ci sia un plastico di cera [κήρινον ἐκμαγεῖον]. [...] Dobbiamo dire che si tratta di un dono di Mnemosyne, la madre delle muse. Se gli applichiamo sensazioni e pensieri [ὑπέχοντας αὐτὸ ταῖς αἰσθήσεσι καὶ ἐννοίαις], lascia qui la sua impronta [ἀποτυποῦσθαι], come un segno di sigillo [ὥσπερ δακτυλίων σημεῖα], qualunque cosa vogliamo ricordare: quelle che vediamo, sentiamo o che noi stessi pensiamo [ὧν ἂν ἴδωμεν ἢ ἀκούσωμεν ἢ αὐτοὶ ἐννοήσωμεν]. E quel che resta plasmato nel plastico, lo ricordiamo e lo conosciamo finché ne permane l'immagine [ἕως ἂν ἐνῆ τὸ εἶδωλον αὐτοῦ]; quel che invece viene cancellato o non riesce a plasmare la sua forma, si trova presto dimenticato e non lo conosciamo. (191 c 8 – e 2).

La celebre immagine del plastico viene alla luce nella discussione sulla ψευδῆς δόξα, a cui ho fatto riferimento nell'introduzione di questo contributo. Il coinvolgimento della dimensione intensiva del pensiero, che arriva a definire il falso opinare nei termini di "scambio", costituisce anche l'occasione per introdurre un'idea basilare del funzionamento empirico della memoria. Lungi dall'essere scomparsa dal dialogo, l'ἀἴσθησις è infatti elemento fondamentale per comprendere l'immagine del blocco di cera, che d'altronde viene chiamata in causa per comprendere il rapporto tra anima e sensazione (ἐν τῇ συνάψει αἰσθήσεως πρὸς διάνοιαν – 195 d 1 -2).

Nell'immagine descritta da Socrate si può subito notare come il funzionamento della memoria presupponga che le sensazioni, piuttosto che essere passivamente e confusamente immagazzinate, determinino una vera e propria impressione sul blocco di cera, tanto da essere definite come impronte (τύποι) o segni (σημεῖα) di sigilli. Questo significa due cose: che è necessaria una certa forma di mediazione rispetto alla sensazione e che è supposto un modello che per certi versi si avvicina alla "tabula rasa"⁸², in quanto ammette implicitamente che l'anima sia in grado di apprendere da zero, ossia di venire a sapere un qualcosa che prima ignorava completamente.

Come era già noto dall'argomento di 184-186, ciò risultava impossibile a P: essendo la sensazione conoscenza istantanea e puntuale, tutto ciò che si sa

⁸² È questa anche l'opinione di D. Z. Andriopoulos, *Can we identify an empiricist theory of memory in Platos dialogues?*, cit., pp. 126-127 (cfr. 197 e 2-3: τοῦτο τὸ ἀγγεῖον κενόν).

è accessibile solamente entro l'evento percettivo stesso, col risultato che non si potrebbe apprendere nulla. Una cosa o la si sa o non la si sa, senza che sia possibile una forma di continuità diacronica. In effetti una simile ipotesi era stata sollevata proprio da Socrate mediante gli argomenti antilogici di 163 d: se la conoscenza presuppone la visione e il contatto diretto, allora in assenza di sensazione non si può dare conoscenza. Accettando questa versione del protagonismo, per un soggetto di questo tipo non può darsi assolutamente apprendimento o memoria – o più in generale l'idea della δόξα come un processo discorsivo e diacronico. Tuttavia, anche il Protagora *redivivus* dell'apologia non si rivelerà pronto ad accettare l'idea di apprendimento, e questo perché P implica l'ontologia dell'evento (quindi i rispettivi gradi di diversità assoluta tra gli stati del soggetto): appartenendo ricordo e sensazione a due soggetti differenti, tra questi non sussiste alcun legame.

Introducendo l'apprendimento, Platone insiste al contrario sulla continuità diacronica del soggetto che invece era già emersa dall'argomento di 184-186: poiché la sensazione aveva richiesto un'attività non sensibile, ma che ha questa per oggetto, Socrate aveva introdotto un'idea di esperienza che necessita dell'uso riflessivo del pensiero per poter essere coerentemente detta e pensata. Questo risultato anticipava la definizione del concetto di δόξα in 189 e, la quale potrà finalmente scardinare l'idea, precedentemente implicita in P, che questa avesse carattere diretto e puntuale e che fosse un fenomeno istantaneo e conseguente la sensazione: possedere una δόξα significa anzitutto riconoscere che l'anima ha preso in esame ciò che a essa si è presentato o si presenta da se stessa, ossia che il suo oggetto di indagine viene mediato dal λόγος.

SO. Ma l'atto di pensare [Τὸ δὲ διανοεῖσθαι] è per te la stessa cosa che dico io?
TE. E cosa dici?

SO. È un discorso che l'anima fa con se stessa [Λόγον ὃν αὐτὴ πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχὴ διεξέρχεται] intorno a ciò che prende in esame [...]: quando pensa, l'anima non fa altro che dialogare con se stessa con domande e risposte [διαλέγεσθαι, αὐτὴ ἑαυτὴν ἐρωτῶσα καὶ ἀποκρινομένη], e ora dice sì e ora dice no [φάσκουσα καὶ οὐ φάσκουσα]. E quando poi, fissato un concetto, – può arrivarci pian piano o anche di un tratto come spiccando un salto – non è più incerta fra due ma afferma ormai una stessa cosa [τὸ αὐτὸ ἤδη φῆ], stabiliamo che questo è il suo parere [δόξαν ταύτην τίθεμεν αὐτῆς]. Tanto che il formulare pareri è una sorta di discorso, e il parere stesso è un discorso compiuto [καὶ τὴν δόξαν λόγον εἰρημένον], rivolto però non a un altro né per mezzo della voce, ma a se stessi e in silenzio. (189 e 4 – 190 a 6)

Quando si ha a che fare con un δοξάζειν si deve presupporre un'attività discorsiva e temporale. Nel passo sopra citato Socrate non specifica quale sia l'oggetto d'indagine, come d'altronde lo stesso esempio del blocco di cera lascia intendere: l'anima si forma una δόξα quando non è più indecisa tra due alternative rispetto a qualsiasi oggetto di indagine che prende in esame⁸³. In

⁸³ Mi pare che questa sia la portata dell'interpretazione di F. Trabattoni, Platone: *Teeteto*, cit., pp. CII-CXLVIII. Anche qualora oggetto di indagine fosse l'idea, quando la conoscenza dell'idea

questo modo il processo dialogico mina di partenza la *all-nothing premise*, poiché implica che non si possieda una conoscenza puntuale e diretta dell'oggetto di analisi, ma che questa sia progressivamente mediata da un continuo domandare e rispondere che alla fine si ferma su una posizione fissa. In sostanza, la δόξα – in quanto discorso compiuto – presuppone l'apprendimento nel suo aspetto processuale. Che cosa ha a che fare questo con l'immagine del blocco di cera?

Nel modello del plastico il momento dell'apprendimento viene a coincidere proprio con quello dell'impressione della traccia nella cera, ossia della formazione della δόξα. Questo significa che non si dà apprendimento senza discorsività e possibilità di confrontare e paragonare le percezioni. All'interno dell'immagine descritta da Socrate, oltre al processo dell'apprendimento vi sono poi ulteriori aspetti da tenere in considerazione. Una nozione appresa viene vista come conoscenza nel momento in cui questa viene *impiegata*. Affinché ciò accada, le tracce devono presentare alcune condizioni: importante è che queste siano in grado di permanere per molto tempo nella loro distinzione e nitidezza. Ciò dipenderà ovviamente dalla qualità dell'apprendimento, tanto che Socrate suppone che la qualità della cera sia in diretto legame con la predisposizione che ciascuno ha ad imparare (191 c 10 – d 1, 194 c ss). Quando uno ha appreso qualcosa, significa che l'impronta è in grado di preservarsi nitidamente nell'anima e che pertanto sarà facile tradurre tale impronta in una nozione impiegabile in un ragionamento. In secondo luogo, affinché una traccia possa essere impiegata in una qualsiasi forma di atto di pensiero, è necessario che questa venga intenzionata sotto forma di immagine (εἶδωλον)⁸⁴. Finché l'anima riesce a intenzionare la traccia sotto forma di immagine allora è in grado di ricordare (μνημονεύειν) e conoscere (ἐπίστασθαι) la cosa appresa, che diviene così impiegabile in un ragionamento. Uno possiede una conoscenza, dunque, non esclusivamente quando apprende, ma in senso vero e proprio quando usa la nozione appresa mediante un intenzionamento in immagine. Quando l'immagine svanisce, significa che l'anima non intenziona più la traccia e che la conoscenza torna a dimorare nel plastico sotto forma di nozione, pronta per essere nuovamente richiamata alla presenza in quanto immagine. Se invece è la traccia stessa a cancellarsi dal plastico, oppure questa non riesce a imprimeri durante il processo di apprendimento, allora accade che una conoscenza venga perduta e dimenticata.

viene mediata dal λόγος questa risulterà sempre e comunque imperfetta.

⁸⁴ Su questo termine occorrerebbe una discussione a parte. Oltre a indicare storicamente ciò che ha a che fare con le apparizioni spettrali (Hom., *Il* 5. 451; Plat. *Leg.* 958 b) o con simulacri (Eur., *El* 1283), Platone conferisce al termine un'accezione polisemica, che non di rado interviene nella sua ontologia. Mi sembra che il significato più attinente, in questo contesto, sia quello di "any unsubstantial form" – "pure form" (H. G. Liddell, R. Scott, *A Greek-English Lexicon*, v. "εἶδωλον", revised and augmented throughout by Sir H. S. Jones, Clarendon Press, Oxford 1940). Aristotele, *Mem.* 450 b 26 – 27, impiegherà invece una sottile differenza terminologica, distinguendo tra l'immagine-rappresentazione, che è φάντασμα o θεώρημα, e l'immagine-ricordo, che è εἰκὼν ο μνημόνευμα – in quanto rimanda al referente sensibile. In *Phil.* 38 c 1 ciò che qui viene chiamato εἶδωλον diventa εἰκὼν.

Messa in luce la differenza tra apprendimento e conoscenza⁸⁵, è ora possibile comprendere anche le sfumature terminologiche impiegate da Socrate nell'immagine del blocco di cera: i termini τύπος, σημείον ed εἶδωλον sono a loro modo sinonimi, denotando tutti la stessa cosa (che sarebbe la traccia mnestica), ma essi ne connotano tre differenti sfumature semantiche e teoretiche. Τύπος connota infatti la traccia mnestica che il percetto/pensiero lascia sull'ἐκμαγεῖον in quanto a profondità⁸⁶. Σημεῖον indica invece il carattere "segnico" del τύπος; il fatto, cioè, che l'impressione sul plastico sia un *rimando* alla sensazione o al pensiero corrispondente. L'ultimo, l'εἶδωλον, connota invece da un punto di vista semantico il carattere desostanziato della traccia mnestica, in quanto residuo fantasmatico e non consistente fisicamente, in carne e ossa, della sensazione o del pensiero. Tuttavia l'εἶδωλον, a differenza dei due termini precedenti, non ha la struttura del rimando diretto: l'immagine sembra piuttosto presentarsi come il prodotto dell'intenzionamento della traccia mnestica da parte dell'anima, nel momento in cui questa fa uso delle proprie impronte durante il ragionamento (che implica dunque l'anamnesi). L'immagine è un prodotto che dipende in qualche modo dalla traccia (la quale rimanda al referente), ma che è *interamente sostanziato* sotto forma di residuo figurale *nell'anima e mediante l'anima sola*⁸⁷. Gli εἶδωλα permangono nell'anima (il verbo che Platone impiega è ἐνεῖμι, che letteralmente significa "essere-presente", "trovarsi", "esserci"), cioè trovano una loro esistenza, finché sono intenzionati nell'azione stessa del ricordare e conoscere. Analogamente, il dimenticare implica che tale traccia svanisca direttamente dal plastico, e che quindi non sia più possibile richiamarla alla memoria sotto forma di immagine.

In che maniera si possono sintetizzare, allora, gli aspetti processuali della memoria? In base a 191 c 8 – e 2, nel processo mnemonico sono distinguibili le seguenti fasi: 1) percezione del sensibile; 2) impressione nell'anima di una traccia corrispondente al sensibile (apprendimento); 3) richiamo della traccia attraverso il suo intenzionamento in immagine. L'esempio del blocco di cera era stato formulato tuttavia con uno scopo preciso, che era quello di scoprire in quali casi potesse verificarsi l'ἀλλοδοξία. Ciò fornisce un'indicazione precisa sull'attività in cui l'anima è impegnata in questo caso specifico, che è il riconoscimento (ἀναγνώρισις): mediante la stimolazione di una nuova percezione (p2)

⁸⁵ In realtà viene a crearsi una vera e propria sovrapposizione linguistico-semantiche tra δόξα e conoscenza, che sarà destinata a protrarsi fino al termine del dialogo. Questo naturalmente pone dei problemi ermeneutici di vasta portata, perché ancora una volta si tratta di interpretare il *Teeteto* in continuità o in rottura coi dialoghi della maturità. In effetti l'ultima definizione di ἐπιστήμη sarebbe in grado di restituire un'immagine più verosimile di che cosa necessiti la δόξα corretta per divenire conoscenza, e questo costituirebbe anche un buon motivo per (ri)comprendere le immagini del plastico e della voliera. Rimarrebbe comunque il problema dell'esito aporetico e dei diversi modelli impiegati per spiegarlo – cfr. F. Trabattoni, *Fondazionalismo o coerentismo? In margine alla terza definizione di ἐπιστήμη nel Teeteto*, G. Mazzara e V. Napoli (a cura di), *Platone. La teoria del sogno nel Teeteto*, Sankt Augustin 2010, pp. 295-318.

⁸⁶ Cfr. *Resp.* 377 b, 2 – 3 e *Arist., Mem.* 450 a 30 – 32.

⁸⁷ Cfr. *Phil.* 34 a 10 – c 2.

l'anima sembra compiere un processo mediante il quale arriva ad affermare che tale percezione *coincide* con la traccia lasciata da p1. Se l'anima riconosce tale corrispondenza *e la corrispondenza tra segno e referente è effettivamente tale*, allora la prima traccia viene confermata e l'opinione è retta, mentre se l'anima è indotta in inganno da una prospettiva decettiva allora questa sarà portata ad attribuire un segno errato al referente di cui si ha percezione⁸⁸. In tal caso l'anima compie sempre un atto di conferma (ritiene che il segno sia quello giusto), ma *la corrispondenza tra segno e referente non è effettivamente tale*. E infatti, i casi di ἀλλοδοξία implicavano che si fosse appreso almeno uno dei due referenti (che si avesse, cioè, un'impronta di almeno uno dei due) e che la distorsione prodotta dalla prospettiva della percezione inducesse l'anima allo scambio di segni (sia che si percepissero entrambi o solo uno dei due); che si riconducesse, cioè, la sensazione (di un referente che si conosce o meno) a una nozione pregressa (a una traccia già presente).

Attraverso l'analisi dell'opinione falsa si sarà scoperto conseguentemente in che cosa consiste quella vera: opinare in maniera retta significa avere opinione di uno stato di cose che è effettivamente tale (sia questo nella sensazione o nell'"intelletto")⁸⁹. Nell'atto del riconoscimento si ha retto opinare quando si distribuisce il referente di cui si ha percezione al giusto segno sul plastico.

Quando la cera nell'anima di qualcuno è profonda e abbondante e liscia e preparata al punto giusto [ἐν τῇ ψυχῇ βαθύς τε καὶ πολὺς καὶ λεῖος καὶ μετρίως ὄργανός μιν], le cose che vi entrano tramite le percezioni sensibili [τὰ ἰόντα διὰ τῶν αἰσθήσεων] si imprimono in questo "cuore" dell'anima, come disse Omero alludendo alla somiglianza con la parola cera, allora per costoro i segni impressi risultano nitidi e dotati di sufficiente profondità e permangono per molto tempo [καθαρὰ τὰ σημεῖα ἐγγιγνόμενα καὶ ἰκανῶς τοῦ βάθους ἔχοντα πολυχρόνιά τε γίγνεται], ed essi sono prima tutto bravi nell'imparare [εὐμαθεῖς] e poi dotati di buona memoria [μνήμονες], e infine non scambiano tra loro i segni prodotti dalle percezioni bensì opinano il vero [δοξάζουσιν ἀληθῆ]. Poiché i segni sono chiari e distribuiti in uno spazio ampio costoro assegnano rapidamente [ταχὺ διανέμουσιν] le cose che sono dette esistere [ἃ δὴ ὄντα καλεῖται] a ciascuno dei loro segni impressi nel materiale e per questo vengono detti sapienti [σοφοὶ δὴ οὗτοι καλοῦνται]⁹⁰. (194 c 5 – d 7)

⁸⁸ In *Phil.* 38 c viene presentato il caso in cui posso scambiare un uomo per una statua (ἄγαλμα), se visto da distante e non molto chiaramente (ἰδόντι τινὶ πόρρωθεν μὴ πάνυ σαφῶς – *Phil.* 38 c 5). Quando l'anima si chiede «che cos'è quello che mi appare accanto alla roccia sotto quell'albero?» (38 c 12 – d 1), allora dice a se stessa «questo è un uomo» e formula un giudizio/opinione (δόξα). Attraverso questo giudizio essa scrive nella propria anima che quella cosa che aveva visto è un uomo. Tuttavia, in condizioni di interferenza percettiva l'anima può dire di aver visto una «statua, opera di alcuni pastori», e dunque può formulare un giudizio falso, avendo scritto in se stessa un qualcosa di non corrispondente al reale.

⁸⁹ Cfr. *Phil.* 39 a.

⁹⁰ Propongo qui la traduzione più letterale di F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., pp. 453-455.

In questa descrizione confluiscono due tipi di considerazione: da un lato ci si chiede implicitamente quali siano i presupposti per avere una buona qualità dell'apprendimento, dall'altro le conseguenze che questo tipo di apprendimento ha sulla ὀρθότης di una nozione appresa. Qui viene detto che l'anima deve essere ben disposta, avere uno spazio ampio (εὐρυχωρία), per poter accogliere nel suo plastico le sensazioni. Essa infatti deve presentarsi con una cera abbondante, abbastanza profonda e liscia da poter lasciare che le impressioni sensibili si imprimano facilmente su di essa. Se l'anima possiede queste caratteristiche, allora si imparerà con più facilità: sarà più facile serbare nella propria memoria molti segni (apprendere più cose), chiari e nitidi (dunque difficilmente confondibili gli uni con gli altri). Socrate dice inoltre che tale disposizione dell'anima è μετρίως ὀργανισμένος quando i "segni" o "tracce" impresse (σημεῖα) sono (1) nitide (καθαρά) e (2) abbastanza profonde (ικανῶς τοῦ βάθους), e dunque (3) permangono per molto tempo (πολυχρόνιά τε γίγνεται). Coloro che hanno l'anima ben disposta sono bravi nell'imparare e opinano in maniera retta (δοξάζουσιν ἀληθῆ) in quanto non scambiano mai i segni. Questo significa propriamente che costoro sono in grado di avere ben distinte, nella loro anima, le tracce mnestiche le une dalle altre e che sono in grado di assegnare rapidamente (ταχὺ διανέμουν) i segni a ciascuno degli enti (ὄντα) che si ripresentano nella loro esperienza⁹¹.

Ora, visto che si è distinto il momento dell'acquisizione della conoscenza rispetto a quello dell'uso; visto, inoltre, che si è considerato il riconoscimento come un preciso uso di nozioni apprese da parte dell'anima, in quale dei momenti dovrà rintracciarsi la dimensione della verità? A mio avviso il retto opinare è un fenomeno che concerne sia l'apprendimento che il riconoscimento stesso per un motivo molto semplice: in quanto l'apprendimento è già una forma di λόγος, e il λόγος si basa sull'impiego di nozioni apprese, esso comporta, tanto quanto il riconoscimento, la formazione di una δόξα, sia che questa confermi quella precedente sia che questa costituisca il formarsi di una nuova traccia sul plastico. Più in generale, la verità e la falsità di un'opinione è sempre riferita a una forma di movimento e di processualità di una nozione.

Torniamo all'esempio della διανομή: poniamo che l'atto della assegnazione sia uno dei modi con cui l'anima compie un ragionamento, in sé e per sé, intenzionando una nozione appresa per ricondurla a un determinato referente. L'identificazione sarebbe un modo di usare una nozione appresa, e più precisamente un modo per usare la δόξα di un preciso ente (come Socrate, Teeteto, ecc.). Quando l'anima *identifica*, lo fa perché è stimolata da una sensazione che riconduce a una traccia mnestica. Questa operazione l'anima non la compie attraverso la sensazione e in maniera intuitiva: essa la compie in se stessa facendo ricorso all'intenzionamento della traccia in immagine⁹². Si

⁹¹ Per il concetto di "distribuzione" (διανομή) come ὁμοίωσις rimando a *Crat.* 431 a 8 – b 6 e alla sua discussione in I. Smith, *False Names, Demonstratives and the Refutation of Linguistic Naturalism in Plato's Cratylus 427d1-431c3*, «Phronesis», LIII, 2008, 2, pp. 138-139.

⁹² Cfr. anche *Phil.* 39 b – c 2.

deve supporre, dunque, che l'anima intenzioni la traccia mnestica, che pensa essere quella corrispondente al referente, in immagine e che tale immagine risulti effettivamente somigliante alla sensazione attuale. Se la traccia intenzionata (cioè la δόξα) corrisponde *effettivamente* al referente, allora questa è vera/corretta, se non corrisponde al referente, allora questa è falsa.

Se il riconoscimento è considerato dunque come un atto preso in se stesso, si potrà assistere a uno dei possibili impieghi di δόξαι per mezzo del λόγος: l'anima deve infatti essersi chiesta, in forma implicita, "chi è questo individuo di cui ho sensazione?" – "percepisco che ha il naso camuso" – "ma non potrebbe essere anche Teeteto?" – "no, perché quella determinata forma appartiene solo a Socrate" – "dunque è Socrate!". Le nozioni impiegate dall'anima in questo semplice ragionamento sono molteplici: tra queste, si suppone che l'anima sappia che cosa sia un naso camuso; che abbia una nozione di Teeteto e una di Socrate, e che inoltre questa sappia che il naso camuso di Socrate si distingue da quello di Teeteto. Ora, la mia idea è che, quando l'anima compie questo ragionamento, le nozioni di Socrate, di Teeteto e del naso camuso le si presentino sotto forma di immagini, perché altrimenti i τύποι non le si potrebbero presentare come nozioni impiegate per un ragionamento. La risposta "dunque è Socrate" costituisce infine una nuova δόξα, perché compimento interiore dell'ἀναλογίζεσθαι dell'anima. Questa nuova δόξα non esprime nulla di contenutisticamente nuovo, ma si limita ad affermare che a un determinato segno intenzionato nell'anima corrisponde quel determinato referente che già corrispondeva alla sua nozione, e dunque riceve il suo valore di verità.

Se è vero che il riconoscimento può profilarsi come atto in se stesso, esso può (e anzi *deve*) intervenire anche nell'apprendimento, ma soprattutto in qualsiasi tipo di *impiego* di una nozione (ossia in qualsiasi forma di λόγος). Vediamo perché. Affinché una δόξα sia effettivamente una δόξα, questa deve venire confermata da molte "esperienze" simili. Qui il riconoscimento è condizione necessaria dell'apprendimento: l'anima deve poter paragonare più sensazioni dello stesso referente (o svolgere più indagini sulla stessa cosa), arrivando, mediante un processo discorsivo e dialogico, a distinguere tale ente dagli altri. In questo momento l'opinione non è ancora corretta, per il fatto che questa non si è ancora formata. In tal senso bisognerà pensare che sul plastico non si formino impronte di ogni cosa, che l'anima percepisce o pensa, o che si formino subito delle impronte *definitive* del dato sensibile: apprendimento vero e proprio (inteso come risultato) si darà solamente quando l'anima avrà avuto modo di confrontare e paragonare quel minimo da poter avere affermato la sua δόξα. Essendo intervenuto il ragionamento, allora anche a questa δόξα, pur non essendo ancora stata impiegata in un ragionamento vero e proprio (è stato anzi il ragionamento stesso aver apportato la δόξα), pertiene una dimensione di verità: nel formarsi la nozione di "Socrate", ad esempio, l'anima deve essersi chiesta chi fosse colui che percepiva e quali caratteristiche potessero renderlo univocamente distinguibile rispetto ad altri individui. L'anima si formerà un'opinione *corretta* di Socrate quando la sua opinione di Socrate corrisponderà effettivamente a

Socrate. Nei termini del plastico, quando il segno che si imprime nell'anima corrisponde a Socrate e non è dunque confondibile con altri segni a esso simili. Il riconoscimento, che si presuppone avvenire più volte in base a processi di confronto e paragone, si presenta anche come fondamento dell'apprendimento.

Questo aspetto è visibile a mio avviso da un passo presente nella parte finale del *Teeteto*. Nel tentare di capire che cosa significhi l'ἐπιστήμη, se intesa come ἀληθῆς δόξα μετὰ λόγου (201 c 8 – 9) / μετὰ λόγου ὀρθὴ δόξα (208 b 7)⁹³, Socrate e Teeteto esaminano tre definizioni di λόγος. Nella terza viene detto che cogliere il λόγος di una cosa significa saper «indicare un segno in base al quale l'oggetto dell'indagine si distingue [διαφέρει] da tutti gli altri» (208 c 7 – 8). Alla fine questa accezione di λόγος non risulterà soddisfare Socrate: infatti è la stessa nozione di ὀρθὴ δόξα a contenere la διαφορά⁹⁴, o il segno distintivo per cui una cosa si distingue dalle altre.

Ma di Teeteto non si formerà in me un parere [δοξασθήσεται], credo, prima che questo suo naso camuso, attraverso un'impronta [ἐνσημηναμένη], non abbia lasciato in me un ricordo distinto [διάφορόν τι μνημεῖον] dagli altri nasi schiacciati che ho visto; e lo stesso vale anche per gli altri tuoi lineamenti. Se ti incontro domani, questa peculiarità ti riporterà alla mia mente, e mi indurrà anche a formulare retti pareri [ἀναμνήσει καὶ ποιήσει ὀρθὰ δοξάζειν περὶ σοῦ]. (209 c 4 – 8)

Qui viene chiaramente affermato che l'anima si forma una δόξα nel momento in cui le si imprime un ricordo – sotto forma di σημεῖον – che può distinguersi da tutte le altre tracce che sono simili a essa. In effetti, quando mi imprimo un ricordo di Socrate è inevitabile che questo condivida dei caratteri comuni ad altri individui; come faccio allora ad avere un σημεῖον che corrisponda a Socrate e solo Socrate, e non anche ad altri individui che condividono caratteri simili (come Teeteto)? Una δόξα si forma (*i. e.* l'anima dà assenso all'identificazione) solo nel momento in cui essa è riuscita a cogliere un segno che permetta a tale impronta di distinguersi chiaramente e univocamente dalle altre simili. Se l'anima è in grado di distinguere tra ciò che caratterizza un dato referente in quanto tale e ciò che lo rende comune ad altri, significa che nell'apprendimento di una determinata nozione essa ha avuto la possibilità di confrontare e paragonare lo stesso referente in diversi tempi (sarà stata in grado di dire, ad esempio, che Socrate è simile a Teeteto, ma che essi insieme sono *due* e *uno* singolarmente, ecc.). Una volta che ho colto questo segno, la mia opinione risulterà per forza vera: infatti se il segno esprime davvero questa differenza, sarà impossibile che si riferisca ad altro. Come questo esempio dimostra, il tratto-distintivo (differenza) *renderà* (ποιήσει) l'opinione vera. Dunque, la verità-correttezza appartiene anche alla dimensione dell'apprendimento e non solo a

⁹³ Cfr. *Men.* 98 a 3-4: «ἔως ἄν τις αὐτὰς [scil. αἱ δόξαι αἱ ἀληθεῖς] δήση αἰτίας λογισμῶ». Il rapporto tra questi due passi è discusso da M. Nancy, cit., pp. 10-11 e Th. Chappell, *Reading Plato's «Theaetetus»*, Indianapolis, 2005, pp. 199-200.

⁹⁴ Vd. Ch. Shields, *The Logos of Logos: Theaetetus 206c-210b*, «Apeiron», XXXII, 1999, 4, pp. 114-118.

quella del ragionamento: questo perché, come ora è evidente, l'apprendimento (anche quello più elementare) presuppone una forma di movimento e processualità.

Conclusioni

A conclusione di questa analisi sono doverose alcune considerazioni di natura metodologica: si è escluso volutamente l'esempio della voliera perché, pur immettendo nella discussione elementi che sarebbero tornati utili (come la differenza tra possedere e avere a disposizione), esso è sviluppato solamente in merito agli errori del pensiero – cosa che esula per principio dall'impostazione di questo contributo, con il quale ho tentato di mettere in luce il rapporto tra anima, temporalità e percezione. Il che, non c'è che da ammetterlo preventivamente, screditerebbe, come d'altronde ammetterà Socrate, il modello del plastico, proprio in quanto quest'ultimo è destinato ad appiattire ancora una volta la conoscenza e l'errore sulla sensazione. Inoltre, sia il modello del plastico che quello della voliera finiscono inevitabilmente per trattare la conoscenza come qualcosa di legato a un universo composto esclusivamente di nozioni e oggetti semplici, riguardo ai quali risulterebbe piuttosto arduo avanzare qualche sorta di ragionamento più articolato e ontologicamente più rilevante rispetto al singolo riconoscimento e paragone tra uno più individui. Tuttavia, questo modello ha messo in luce un possibile tipo di operatività e processualità che è proprio dell'anima, trovandosi comunque quest'ultima, seppure in forma minimale, a ragionare sul dato sensibile, anche trattandosi del semplice riconoscimento di un ente o della sua impressione sul plastico. Il passo più interessante sulla relazione tra discorsività e temporalità rimane a mio avviso quello dei *κοινά*, mentre il modello del plastico, seppure tenendo conto in una certa misura della definizione processuale e dialogica della *δόξα*, sembrerebbe gettare nuovamente l'anima in una condizione che rimane comunque legata alla ricettività del dato sensibile.

In secondo luogo, mi sembra che i differenti risultati ai quali pervengono Socrate e Teeteto nella prima parte del dialogo (ma anche poi in quella successiva) possano essere interpretati nello stesso spirito con cui, forse, dovrebbe leggersi il dialogo stesso nel suo insieme: come Socrate avrà modo di notare, nessuno dei figli di Teeteto si è mostrato degno di essere allevato; ma al contempo, notiamo che in molte delle definizioni e delle suggestioni avanzate nel corso del dialogo il discorso avrebbe potuto assumere delle pieghe tutt'altro che contrarie alle cosiddette "dottrine" platoniche dei dialoghi della maturità (e non solo). Il fatto che Socrate e Teeteto siano così simili tra loro potrebbe portare a pensare che anche Teeteto abbia un qualcosa di "socratico" (e cioè la sterilità), e che dunque la maieutica su di lui sia destinata a non avere effetto. Tuttavia questa è una pura suggestione. E infatti non si esclude che Teeteto, data soprattutto la sua giovane

età, non possa in futuro dare alla luce “cose migliori” (210 c) oppure rimanere nuovamente vuoto⁹⁵.

Se si accetta questo punto di vista, non è detto che lo sviluppo “inadeguato” di una teoria empirica, proprio in quanto prodotto maieutico, che vede l’attività riflessiva dell’anima – e di conseguenza la sua estensione diacronica – contrapporsi alle teorie mobiliste e sensiste, escluda del tutto le dottrine dei dialoghi della maturità. Nemmeno il modello del plastico è esente da analogie, come in *Phaed.* 73 c, dove se è pur vero che il discorso sull’anamnesi è inserito esplicitamente nel contesto della dottrina della reminiscenza, tuttavia il punto di partenza dell’anamnesi è proprio quella sensibilità (manchevole rispetto all’idea) sulla quale si basa anche il plastico; il fatto che nel *Teeteto* il discorso si fermi ai casi di riconoscimento è emblematico, specialmente perché non viene tematizzata in alcun modo la questione della somiglianza tra la traccia del plastico e il suo referente esterno né quella tra due individui (come Teodoro e Teeteto, o, meglio, Teeteto e Socrate) che avrebbe potuto far confluire il discorso, ancora una volta, sul simile e sul dissimile; sull’uno e i molti; sull’identico e il diverso.

Sono propenso a pensare, come mi pare abbia sostenuto anche Andriopoulos⁹⁶, che l’idea di un’esperienza sensibile coerente, sottoposta al vaglio dianoetico dell’anima, possa rappresentare comunque uno dei punti di partenza in grado di orientare l’anima alla conoscenza del mondo intelligibile. La questione, naturalmente, necessiterebbe di essere sviluppata in seno a una discussione più ampia; bisognerebbe chiedersi, cioè, quanto di ciò che è stato ricavato da questa lettura della prima parte del *Teeteto* possa essere letto parallelamente allo sfondo metafisico della dottrina della reminiscenza e dei dialoghi della maturità. D’altronde l’immagine del plastico, per quanto dipinta anche con toni ironici (così, per lo meno, mi pare di leggere i riferimenti a Omero), e per quanto incapace di restituire un’idea di anamnesi vicina a quella dei dialoghi della maturità, sembra giocare un ruolo importante nella stessa teoria della generazione, non solo delle immagini (come ad esempio nel *Timeo*), ma anche di quella verità che l’interlocutore di Socrate, spinto a generare nel bello, partorisce mediante il dialogo elenctico⁹⁷.

Andrea Osti, Università degli Studi di Genova
✉ andrea.osti@edu.unige.it

⁹⁵ Cfr. F. Ferrari, Platone: *Teeteto*, cit., 31: uno degli scopi del dialogo sarebbe infatti quello di mettere in scena la contesa tra sofistica, matematica e dialettica-socratica per la *paideia* della gioventù ateniese.

⁹⁶ D. Z. Andriopoulos, *Can we identify an empiricist theory of memory in Platos dialogues?*, cit., pp. 131-134. Cf. *Phaed.*, 75 d; *Men.* 82 b; *Resp.* 523 b; *Symp.*, 211 c (si veda inoltre Id., *Theories of Aisthesis and Mneme*, cit., pp. 73-78).

⁹⁷ Sulla problematicità di questo aspetto si veda F. Gonzalez, *Wax Tablets, Aviaries, or Imaginary Pregnancies? On the Powers in Theaetetus’ Soul*, «Études platoniciennes», 2007, 4, pp. 273-293.

Contributi/2

La funzione della memoria nell'estasi amorosa dei Dialoghi d'amore

Una questione gnoseologica, fisiologica e profetica

Maria Vittoria Comacchi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 01/02/2019. Accettato il 02/07/2019.

THE FUNCTION OF MEMORY IN THE LOVING ECSTASY OF THE *DIALOGHI D'AMORE*. A GNOSEOLOGICAL, PHYSIOLOGICAL AND PROFETICAL MATTER

The aim of this essay is to show the position and the role of memory in the love rapture or alienation in Yehudah Abarbanel's *Dialoghi d'amore* (1535). Best known as Leone Ebreo, Abarbanel develops clearly Ficinian-inspired psychology (theory of the soul), in which memory plays an essential conservative role for the imagination and for the other superior cognitive faculties in order to reach God. The argumentation will be divided into three main sections: in the first, I will explain how memory preserves the images of both corporal and intelligible realities, analysing the gnoseological functions of the mnemonic faculty in the love contemplation; in the second, I will consider the parallel physiological state of the body as a consequence of the soul movements during the contemplation of the loved object, focusing on the theory of the spirits; thirdly, I will analyse the theological implications of the erotic alienation, addressing the idea of the end of individual memory in the final and higher love ecstasy within God.

Premessa

Friedrich Schiller, a proposito dei *Dialoghi d'amore* (1535) di Yehudah Abarbanel (1465/1470-prima del 1535), meglio noto come Leone Ebreo, scrisse in un a lettera a Johann Wolfgang Goethe, che aveva presente il testo dei *Dialoghi* nella sua versione latina contenuta nella *Artis cabalisticae, hoc est reconditae theologiae et philosophiae scriptorum* di Johannes Pistorius, stampata a Basilea nel 1587, che l'opera era una sorta di «Vermischung der chemischen,

mythologischen und astrologischen Dinge»¹. In effetti, è vero che nei *Dialoghi* le questioni sullo statuto ontologico e sul ruolo cosmologico di amore e bellezza sono affrontate appellandosi non solo ad autorità filosofiche come Platone e Aristotele, ma anche ad astrologia e medicina, mitologia e Scritture. Sebbene quindi i *Dialoghi* sembrerebbero caratterizzarsi per l'ampia varietà di argomenti trattati, in questo lavoro intendo portare l'attenzione sulla funzione della memoria nel processo di raggiungimento della contemplazione amorosa più alta, quella di Dio, dimostrando come questa questione si sviluppi lungo l'asse argomentativo che ritengo il principale dei *Dialoghi d'amore*, quello che avvalorava la possibilità di una *deificatio hominis* universale e naturale.

La memoria infatti, congiunta alla forza dell'immaginazione-fantasia, rappresenta nei *Dialoghi d'amore* una facoltà di mediazione tra il mondo sensibile e quello spirituale nella prospettiva di una ricongiunzione erotica-intellettuale col divino. Considerando che la letteratura critica – particolarmente interessante in questo contesto è il contributo di Aaron Hughes² – si è soffermata principalmente sul dispositivo immaginativo, a cui la facoltà mnemonica certamente è legata in maniera ancillare, piuttosto che sulla funzione della memoria *tout court*, interrogarsi sulla rilevanza della memoria diventa qui un tentativo di restituire nella maniera più esaustiva possibile la bivalenza della proposta filosofico-teologica di Yehudah, che coniuga nei suoi *Dialoghi* fisiologia d'amore da un lato e metafisica d'amore dall'altro.

Uno dei passaggi più rilevanti, sul quale vuole concentrarsi questo articolo per comprendere quale sia la funzione della memoria nei *Dialoghi* e per cercare di stabilire alcune delle fonti di Yehudah, è l'incipit del terzo e ultimo dialogo. Il maestro e amante, Filone, è assorto nei suoi pensieri amorosi rivolti all'immagine o all'effigie della bellezza dell'allieva amata, Sofia, tanto che è come risvegliato da un profondo sonno contemplativo quando la discepola, vedendolo, lo chiama. Attraverso un'analisi del passo in questione, intendo evidenziare come il primo contesto nel quale si colloca la funzione mnemonica, secondo l'autore, sia quello sensibile, perché l'immagine o effigie che la memoria custodisce, pur priva del supporto materiale, deriva da un reale oggetto corporeo percepito sensorialmente e rappresentato attraverso l'immaginazione-fantasia. Sarà quindi necessario sottolineare in che modo quest'ultima, pur essendo facoltà rappresentativa dell'oggetto, differisca dalla capacità rappresentativa della ragione e dell'intelletto, evidenziando come l'immagine conservata dalla memoria e rappresentata quindi dalla *phantasia-imaginatio*³ non è ancora concetto unitario, astratto e universale,

¹ Cit. in C. Gebhardt, *Einleitung: Vom Leben und Vom Werke Leone Ebreos*, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore. Hebraische Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones, Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebräischen Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, a cura di C. Gebhardt, Heidelberg-London-Paris-Amsterdam 1929, pp. 107-108.

² Cfr. A. W. Hughes, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, «Harvard Theological Review», XCVII, 2004, 4, pp. 461-484.

³ Sull'ambiguità semantica dei termini e concetti di immaginazione e fantasia in autori come Marsilio Ficino e Giovanni Pico della Mirandola, Pietro Pomponazzi e Giordano Bruno, cfr. G.

ma multiplo, semi-sensoriale e particolare. In questo contesto, sarà necessario porre l'accento sul fatto che memoria e immaginazione sono nei *Dialoghi* complementari, riprendendo qui Yehudah una posizione già evidente in Ficino.

Inoltre, cercherò di dimostrare come il ritrarsi da parte della memoria l'effigie dell'oggetto amato corrisponda a un ritirarsi degli spiriti dai sensi esterni verso quelli interni, in un processo in cui il soggetto contemplante, per riprendere le parole di Yehudah, perde 'memoria' di sé. Si potrà così evidenziare come la spiegazione dell'interazione tra memoria e immaginazione-fantasia nella genesi della contemplazione amorosa di carattere intellettuale permetta a Yehudah di portare prove a favore della teoria dell'unicità dell'anima, che si distingue in operazioni esterne e interne, in linea con la tradizione platonica e ficiniana, e di definire al contempo la condizione fisiologica del corpo e la condizione metafisica dell'anima nell'estasi o nell'alienazione amorosa. La descrizione del ritirarsi degli spiriti nel centro del cuore, che determina una consumazione del corpo sul piano fisiologico, corrisponde infatti all'elevazione spirituale dell'anima, in quanto il desiderio che spinge gli spiriti e quindi l'anima a unirsi alla cosa amata, muove l'anima a uscire fuori dal corpo in cui è discesa e a perdere la propria individualità. L'atto ultimo contemplativo è infatti l'unione dell'anima con e nel divino. Questa è la morte dei beati, la cosiddetta morte di bacio della tradizione ebraico-cabalistica, come ricorda Yehudah, in cui l'anima, abbandonato il corpo, perde effettivamente la memoria di sé come individualità per unirsi alla bellezza divina. Il problema che si solleva in ultima istanza è quindi se l'anima per Yehudah, persa la memoria di sé come individualità singola legata a una corporeità e riunitasi al divino nell'estasi amorosa, sia immortale come anima individuale.

1. Una questione gnoseologica

Il terzo e ultimo dialogo dei *Dialoghi d'amore*, così come conosciamo l'opera nell'edizione di Mariano Lenzi stampata per i tipi di Antonio Blado d'Asola nel 1535 a Roma⁴, l'*editio princeps*, si apre con il richiamo a gran voce di Sofia, discepola di Filone, al maestro dei *Dialoghi*, Filone appunto, che, ritirato nei suoi pensieri, appare agli occhi dell'allieva del tutto estraneo a ciò che lo circonda:

SOFIA. Filone! O Filone! Non odi o non vuoi rispondere?

FILONE. Chi mi chiama?

SOFIA. Non passar così in fretta: ascolta un poco.

Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, in *Phantasia-imaginatio. Atti del V Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo Roma (Roma, 9-11 gennaio 1986)*, a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma 1988, pp. 3-20.

⁴ Definendo qui il terzo dialogo come l'ultimo dei dialoghi che compongono i *Dialoghi d'amore*, come di fatto appare nell'*editio princeps*, si solleva la questione, dibattuta già nel 1535, circa l'esistenza di un quarto dialogo, avente per oggetto gli effetti dell'amore. Per una visione generale, cfr. J. J. Vila-Chã, *Amor Intellectualis? Leone Ebreo (Judah Abravanel) and the Intelligibility of Love*, Braga 2006, pp. 801-857 e A. Guidi, *Amour et Sagesse. Les Dialogues d'amour de Juda Abravanel dans la tradition salomonienne*, Leiden-Boston 2011, pp. 187-193.

FILONE. Tu sei qui, o Sofia? Non te avea visto: inavvertentemente trapassavo.
[...]
SOFIA. Di' dunque la causa di queste tue occupazioni.
FILONE. La mente mia [...] per refugio in se medesima si raccoglie⁵.

Lo stratagemma narrativo, che si ripete in apertura di ciascun dialogo, secondo il quale Sofia pone interrogativi a Filone ricordandogli così di pagare il suo debito d'amore, ossia di educarla ai misteri d'amore, introduce qui, all'inizio del terzo dialogo, un argomento apparentemente secondario rispetto all'oggetto di analisi principale della terza giornata, l'origine d'amore. In realtà, la lunga introduzione sulla potenza dell'estasi meditativa e contemplativa generata dall'oggetto d'amore, fantasma e ricordo, conservato e impresso nell'anima umana, non è affatto separata dall'asse argomentativo del terzo dialogo. Essa è infatti fondamentale per comprendere la possibilità, spiegata in termini erotico-intellettivi, per ogni uomo di raggiungere la *deificatio hominis*, tema fondativo e centrale di tutti i *Dialoghi d'amore*.

La causa infatti dell'alienazione di Filone, ciò che ha causato quel ritirarsi della sua 'mente' in (e su) sé stessa, è l'oggetto di amore e desiderio del suo stesso pensiero, cioè la bella allieva Sofia. Lo straniamento del maestro altro non è se non un'alienazione amorosa, preludio di una alienazione non così diversa che conduce l'uomo all'abbandono di sé, cioè al distaccamento del corpo dall'anima, per riunirsi a Dio:

FILONE. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia, ritirata a contemplar, come suole, quella formata in te bellezza, e in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori⁶.

Alla descrizione della perdita dei sensi esteriori, segue una definizione chiara del ruolo della memoria nella contemplazione dell'oggetto o della persona amati, pur non facendo ancora esplicitamente ricorso a un termine per indicare la facoltà mnemonica. Sofia infatti si stupisce di un tale estraniamento dal mondo da parte del maestro e soprattutto della possibilità stessa che un oggetto esterno possa imprimersi con tanta vividezza nella mente altrui, tale da attrarre quella stessa mente a ripiegarsi nella contemplazione di esso, pur in assenza dell'oggetto medesimo. L'incredulità nasce principalmente dal fatto che l'alienazione in cui si trova Filone scaturisca dalla contemplazione di un oggetto di pensiero, cioè lei stessa, senza che l'oggetto medesimo sia costantemente fruibile sensorialmente. Così Filone, di fronte alla meraviglia dell'allieva, spiega che la bellezza di lei, passata attraverso i suoi occhi, quindi percepita attraverso le facoltà sensoriali e la fantasia, è penetrata sino al centro del cuore, sede del sentire, e sino al centro della sua mente, sede del pensiero, sedimentandosi e conservandosi come una scultura – riprendendo qui l'immagine ficiniana per cui «In amati imaginem phantasia infixam ipsumque amatum amantis animus rapitur» del

⁵ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, a cura di D. Giovannozzi, Bari 2008, p. 163.

⁶ Ivi, p. 164.

*Commentarium in Convivium Platonis de amore*⁷ – o un'effigie, fatta a immagine della stessa Sofia:

SOFIA. Ah ah, rider mi fai! Come si può con tanta efficacia imprimere ne la mente quel che, stando presente, per gli occhi aperti non può intrare?

FILONE. Tu dici il vero, o Sofia: ché, se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi, non me avrebbe possuto trapassar tanto, come fece, il senso e la fantasia, e penetrando sino al cuore non arìa pigliata per eterna abitazione (come pigliò) la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine; ché così presto non trapassano i raggi del Sole i corpi celesti o gli elementi che li son di sotto fino a la Terra, quanto in me fece l'effigie di tua bellezza, fin a porsi nel centro del cuore e nel cuore de la mente⁸.

Ad accendere l'amore e a fare dell'oggetto della cogitazione una cosa amata è la bellezza dell'oggetto, colta attraverso gli organi sensitivi più spirituali, che sono le facoltà o virtù dell'anima sensoriale, cioè la vista in primo luogo, in quanto «il viso è il solo conoscitivo di tutti i corpi»⁹ e «origine principale a l'intellectual cognizione»¹⁰, e l'udito in secondo, poiché «l'orecchia suppone l'occhio»¹¹. È interessante qui aprire una parentesi per notare l'importanza, seppur secondaria, attribuita all'udito tra gli organi sensoriali, secondo la *lectio* ficiniana del *Commentarium*¹² – di cui si rileva l'influenza anche nella sinonimia tra *viso* e *occhi* –, e che invece è assente in altri neoplatonici, come Giovanni Pico e Francesco Cattani da Diacceto, dove la bellezza può sensorialmente essere oggetto della sola vista, lasciando all'udito la sola percezione dell'armonia, che con la bellezza però non coincide¹³. Quella stessa bellezza afferrata dai sensi è poi rappresentata attraverso l'immaginazione, una facoltà mediana, e successivamente attraverso la ragione intellettuale, cioè l'intelletto possibile, la *dianoia* o *ratio*, «la qual comprende grazie e bellezze universali, incorporee e incorruttibili»¹⁴, poiché «è ne l'uomo l'intelletto possibile, ch'è l'ultima forma umana, corrispondente a l'intelletto de l'universo, nel qual son tutte le creature angeliche»¹⁵.

Infine, la bellezza formale, completamente priva di ogni residuo di materialità, può esser compresa dalla mente astratta o «la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore e anima di nostra anima)»¹⁶, ciò che Yehudah identifica,

⁷ M. Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, a cura di P. Laurens, Parigi 2002, p. 155.

⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 164.

⁹ Ivi, p. 171.

¹⁰ Ivi, pp. 171-172.

¹¹ Ivi, p. 171.

¹² Sull'udito, cfr. M. Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., p. 91.

¹³ In particolare, Pico afferma che l'amore possa nascere soltanto dalla percezione visiva: cfr. G. Pico della Mirandola, *Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino*, in Id., *De hominis dignitate, Heptaplus, De ente et uno e scritti vari*, a cura di E. Garin, Firenze 1942, p. 497.

¹⁴ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 215.

¹⁵ Ivi, p. 90.

¹⁶ Ivi, p. 168.

nonostante alcune ambiguità di fondo, con l'intelletto agente partecipato, riprendendo una distinzione, quella tra intelletto possibile e intelletto agente nell'uomo, non *substantialiter* nei *Dialoghi*, chiaramente formulata da Giovanni Pico, il quale fu «il primo a identificare espressamente il *nous*, l'intelligenza continua di cui è provvista l'anima, con l'intelletto agente, e la *dianoia* o *ratio* con l'intelletto potenziale»¹⁷, in una reinterpretazione forte del concetto di *caput mentis* o *pars intellectualis* della *Theologia platonica* ficiniana. A sostegno di questa tesi, si noti che Yehudah afferma che «Ultimamente è ne l'uomo l'intelletto agente»¹⁸, segno del divino, che «non è altro che un piccolo raso de l'infinita chiarezza di Dio»¹⁹, «perché da la divinità dipende l'anima intellettiva agente di tutte l'onestà umane»²⁰, la quale, «questa anima intellettiva, [...] bisogna che partecipi del lume divino»²¹, e attraverso la quale l'uomo può raggiungere la felicità e conoscenza ultime, cioè Dio: «la mente astratta, qual, contemplando ne la scienza di Dio e de le cose astratte da materia, si diletta e innamora de la somma grazia e bellezza che è nel creatore e fattore di tutte le cose, per la quale arriva a sua ultima felicità»²².

In questa descrizione delle facoltà conoscitive dell'uomo che intervengono nell'apprensione del bello o della bellezza dell'oggetto inteso, manca ancora la facoltà mnemonica, sebbene se ne deduca l'imprescindibile necessità nell'atto della contemplazione amorosa. L'anima infatti, in quel volgersi in e su sé stessa durante l'atto contemplativo, conserva come un'effigie o una scultura l'immagine, ottenuta attraverso i sensi e poi rappresentata attraverso l'immaginazione, dell'oggetto amato. La memoria compare esplicitamente soltanto a conclusione della spiegazione dell'estasi o alienazione amorosa iniziata all'esordio del terzo dialogo. Qui appare come una facoltà conservativa – e quindi come facoltà puramente passiva – nella quale è rimasta impressa l'immagine della persona amata. Yehudah infatti alle fine sostiene che, nella condizione dell'alienazione amorosa, la memoria dell'amante, quale è quella di Filone, risulta completamente occupata dall'immagine conservata dell'oggetto amato, quale è la persona di Sofia, privandosi di tutti quei pensieri precedentemente lì immagazzinati. La memoria comincia dunque a caratterizzarsi, quando coinvolta nella contemplazione amorosa di una persona o di un oggetto amato, come quel ricettacolo di immagini provenienti dall'esterno, cioè dallo stesso oggetto di amore e desiderio, ormai privato di un contenuto eidetico legato al

¹⁷ S. Fellina, *Alla scuola di Marsilio Ficino. Il pensiero filosofico di Francesco Cattani da Diacceto*, Pisa 2017, p. 227. A tal proposito, in questo stesso contesto, lo studioso sottolinea proprio l'influenza di Pico anche su Ficino e sul suo *In Plotini epitomae seu argumenta, commentaria et annotationes*. Rimando invece al *Commento sopra una canzone di Girolamo Benivieni* per i passi in cui Pico ammette questa distinzione: cfr. G. Pico della Mirandola, *Commento dello illustrissimo signor conte Joanni Pico Mirandolano sopra una canzone de amore composta da Girolamo Benivieni cittadino fiorentino*, cit., p. 555 e pp. 567-568.

¹⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 90.

¹⁹ Ivi, p. 30.

²⁰ *Ibid.*

²¹ *Ibid.*

²² Ivi, p. 215.

proprio sé, alla propria individuale persona. I contenuti della sua ragione, spiega Filone a Sofia, cioè i concetti spiegati dallo stesso maestro nelle due giornate dei due dialoghi precedenti, una volta comunicati a Sofia, sono stati partoriti fuori dalla mente dello stesso Filone e convogliati fuori dalla sua stessa memoria per essere impressi in una memoria esterna, quella dell'allieva Sofia, lasciando spazio soltanto all'immagine dell'amata:

FILONE. Quando teco allor parlava, la mente formava le ragioni e la lingua le parole che fuor mandava; ma gli occhi e l'orecchie, al contrario operando, tiravano dentro de l'anima tua immagine, tuoi gesti, insieme con tue parole e accenti, quali solamente ne la memoria mi restorono impressi. Sol questi son miei, e li miei sono alieni: se alcuno volessi di questi che da te vengono, mi ricordarò; di quelli da me mandati per la bocca fuor de la mente e de la memoria, ricordisene chi gli piace²³.

Questa teorizzazione permette, come nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore*, che qui appare come la principale fonte di Yehudah, di pensare l'amore come morte nell'altro, nella persona amata, e quindi, quando rivolto al divino, come morte e unione estatica in Dio. Nell'*oratio II* del *Commentarium* Ficino infatti scrive, spiegando l'essenza dell'amore reciproco, che l'amore è una morte volontaria in cui il pensiero dell'amante, dimentico di sé, cioè privato della cogitazione di sé, si perde continuante nel pensiero dell'amato: «Moritur autem quisquis amat. Eius enim cogitatio sui oblita semper in amato se uersat»²⁴. Così facendo, l'amante muore in sé e vive nell'amante, perché «thought is the function of the soul and function is an extension of existence, the lover, because he does not think in himself, no longer exists in himself»²⁵.

Tuttavia, si evince ancora una certa difficoltà a collocare con precisione la facoltà mnemonica nell'ordinamento delle facoltà dell'anima. Se infatti leggiamo con attenzione le battute tra Filone e Sofia, è possibile chiaramente notare come inizialmente Filone ammetta di conservare l'immagine dell'amata Sofia, quindi una copia di un oggetto esterno, nella sua propria mente – qui da intendersi genericamente, nonostante l'ambiguità semantica, come l'insieme delle facoltà intellettive superiori –, una volta che l'immagine stessa è stata ricevuta prima attraverso i sensi e poi attraverso l'immaginazione, penetrando così fino al cuore, sede dell'anima e quindi della forza motrice del corpo:

se la splendida bellezza tua non mi fusse intrata per gli occhi, non me arebbe possuto trapassar tanto, come fece, il senso e la fantasia, e penetrando sino al cuore non arìa pigliata per eterna abitazione (come pigliò) la mente mia, impiendola di scultura di tua immagine [...]²⁶.

²³ Ivi, p. 196.

²⁴ M. Ficino, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., p. 42.

²⁵ J. A. Devereux, *The Object of Love in Ficino's Philosophy*, «Journal of the History of Ideas», XXX, 1969, 2, p. 164.

²⁶ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 164.

A conclusione però della lunga introduzione sull'estasi amorosa, il maestro afferma che si conserva memoria di quelle immagini di oggetti esterni tratte soltanto dai sensi, sebbene dai più spirituali della facoltà sensoriale dell'anima, cioè vista e udito, senza che queste stesse immagini passino attraverso la facoltà immaginativa:

gli occhi e l'orecchie [...] tiravano dentro de l'anima tua immagine, tuoi gesti, insieme con tue parole e accenti, quali solamente ne la memoria mi restorono impressi²⁷.

A ben vedere, considerando altri passi dei *Dialoghi d'amore*, la memoria occupa in realtà la stessa identica posizione della facoltà immaginativa, mediana tra la percezione dei corpi, cioè le facoltà propriamente sensoriali dell'anima, e la fruizione delle idee, degli intellegibili, cioè le facoltà intellettive dell'anima, ragione e intelletto. Infatti, memoria e *vis imaginativa* sono considerate entrambe una sorta di senso interiore ed entrambe cooperano nel tradurre le immagini degli oggetti sensibili in intellegibili e le immagini degli oggetti intellegibili in sensibili. Questo è possibile perché la memoria conserva non soltanto gli oggetti percepiti dai sensi più esteriori, ma anche le bellezze formali e l'oggetto primo e ultimo dell'intelletto, cioè l'idea di Dio, «pura e bellissima», che è custodita non unitariamente, ma scissa in molteplici immagini particolari, secondo le stesse modalità operative della facoltà mnemonica. Questo significa che la memoria custodisce ciò che l'immaginazione rappresenta e che deriva dalla 'impressione' di Dio nell'uomo. In questo modo Yehudah opera, pur non esplicitamente, una distinzione tra memoria e immaginazione, perché la prima è una facoltà puramente passiva, mentre la seconda una facoltà attiva. L'uomo ritrova dunque in sé l'effigie della divinità stessa, cioè l'impronta della sua stessa bellezza, perché «s'imprime [...] la bellezza divina in ogni intelletto creato»²⁸ facendosi rappresentazione eidetica sempre minore e peggiore via via che è colta dalle facoltà dell'anima inferiori. È importante notare che, sebbene l'immagine di Dio sia una traccia, una scintilla divina e in quanto tale può non essere considerata un prodotto della memoria *stricto sensu* – facoltà che, per di più, si presenta come puramente passiva rispetto alle altre operazioni dell'anima –, tutta la conoscenza, così come in Ficino e in Pico, anche quella operativamente rappresentativa o quella intuitiva, «est radicalement divine»²⁹ e l'ascesi verso Dio altro non è che un ripiegarsi e ritornare alla propria origine. Per questo anche la memoria ha capacità eidetica, sebbene ridotta, per questa sua derivazione divina, di cui conserva l'impronta nella modalità del ricordo nascosto delle bellezze formali, come vedremo alla fine, e, al pari dell'organo immaginativo – e di ogni facoltà intellettiva umana –, può essere considerata simulacro, riflesso di Dio stesso, come lo è il Sole rispetto alla luce divina:

²⁷ Ivi, p. 196.

²⁸ Ivi, p. 323.

²⁹ S. Toussaint, *Les formes de l'invisible*, in G. Pico della Mirandola, *Commento*, a cura di S. Toussaint, Lousanne 1989, p. 35.

Tu vedi che uno semplice intellettuale concetto si rappresenta in la nostra fantasia, o vero si conserva in la nostra memoria, non in quella unica semplicità, ma [...] in la nostra prolazione con moltitudine separata di voci divisamente numerate: però che in la nostra fantasia o memoria è la rappresentazione del concetto del nostro intelletto a modo che 'l Sole s'imprime nel diafano e la bellezza divina in ogni intelletto creato, e in la nostra prolazione s'imprime il concetto a modo che la luce del Sole si rappresenta ne li corpi opachi e come la bellezza e la sapienza divina ne le diverse parti del mondo creato. Sì che non solamente ne la luce solare visiva puoi conoscere il simulacro de la partecipazione de la somma bellezza e sapienza, ma ancora più proprio simulacro ne la rappresentazione de li nostri concetti intellettuali nel senso interiore o ne l'audito esteriore³⁰.

Qui l'autore dei *Dialoghi* riprende piuttosto evidentemente le metafore ficiniane del simulacro solare, le quali, secondo quanto ha osservato Giuseppe Veltri in merito alla conclusione del terzo dialogo, compaiono nel trattato del *De sole* (1493): «Leone's conception of knowledge owes a great deal to Marsilio Ficino. In explaining the process of knowledge in the context of the unity of God, he draws on the example of light, the sun, and the mirror»³¹. In realtà, le immagini solari costellano la produzione ficiniana e appaiono già nella *Theologia platonica* (1482) e nel *Commentarium in Convivium Platonis de amore* (già composto nel 1469), commento apposto alla traduzione del *Convivium* nelle edizioni delle traduzioni dei dialoghi platonici di Ficino del 1484³² e del 1491³³. Yehudah, considerate i volgarizzamenti delle traduzioni e *argumenta* ficiniani, in particolare del *Convivium*, che compaiono nei *Dialoghi*, doveva avere senza dubbio studiato e consultato una delle due edizioni dell'*Opera Platonis latine Marsilio Ficino interprete*. È necessario quindi notare come l'autore dei *Dialoghi* segua la *lectio* ficiniana nella definizione della posizione e del ruolo mediano della memoria e della immaginazione-fantasia, nonostante la complessità della natura e del ruolo stesso di quest'ultima nel pensiero di Ficino³⁴, rispetto alla quale la teorizzazione di Yehudah appare come una semplificazione.

³⁰ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., pp. 322-323.

³¹ G. Veltri, *Renaissance Philosophy in Jewish Garb. Foundations and Challenges in Judaism on the Eve of Modernity*, Leiden-Boston 2009, pp. 66-67.

³² Cfr. [M. Ficino], *Platonis opera latina Marsilio Ficino interprete*, Impressum Florentie [1484].

³³ Cfr. Id., *Opera Platonis latina Marsilio Ficino interprete*, Impressum Venetiis 13 Augusti 1491.

³⁴ Per uno sguardo sull'argomento, cfr. T. Katinis, *Il ruolo della imaginatio-phantasia in alcuni contesti ficiniani*, in *Marsilio Ficino ou les Mystères platoniciens. Actes du XLII^e Colloque International d'Etudes Humanistes (Centre d'Etudes Supérieures de la Renaissance, Tours, 7-10 juillet 1999)*, a cura di S. Toussaint, Paris 2002, pp. 217-223; A. Corrias, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, «The International Journal of the Platonic Tradition», VI, 2012, 1, pp. 81-114 e G. Giglioni, *Coping with Inner and Outer Demons: Marsilio Ficino's Theory of the Imagination, in Diseases of the Imagination and Imaginary Disease in the Early Modern Period*, a cura di Y. Haskell, Turnhout 2011. Per una panoramica sull'immaginazione e l'estasi amorosa, cfr. D. A. Beecher, *Quattrocento Views on the Eroticization of the Imagination*, in *Eros and Anteros: the Medical Traditions of Love in the Renaissance*, a cura di D. A. Beecher e M. Ciavolella, Ottawa 1992, pp. 49-66.

Sulla questione della immaginazione nei *Dialoghi*, Aaron Hughes³⁵ ha messo in luce interessanti elementi in comune con la tradizione filosofica araba o con le riflessioni di Yoḥanan Alemanno, trascurando però l'influenza degli autori, seppur cristiani, contemporanei a Yehudah e con le cui opere Yehudah, testo dei *Dialoghi* alla mano, e lo stesso Alemanno dovettero avere una certa familiarità. In particolare, bisogna considerare gli evidenti debiti già di Ficino nei confronti della stessa tradizione araba e in particolare di Avicenna proprio in relazione al concetto di immaginazione-fantasia e quindi circa la questione del ruolo della memoria che accompagna necessariamente l'operato della *vis imaginativa*, con particolare riferimento ai libri tredicesimo e diciottesimo della *Theologia platonica*. Come ha osservato Eugenio Garin sulla scia di Robert Klein³⁶: «Per quanto riguarda Avicenna, [...] Ficino dimostra una notevole familiarità con le opere mediche e filosofiche [...] e proprio per quanto viene dicendo sull'immaginazione, la sua potenza, l'influenza eccezionale che ha [...]»³⁷. L'influenza ficiniana sui *Dialoghi d'amore* si misura infatti, nonostante le differenze tra i due filosofi, sulla ripresa da parte di Yehudah di questa ficiniana rielaborazione delle fonti antiche (dal platonismo alla tradizione filosofica araba stessa) in direzione di un esplicito rinnovamento teologico-spirituale (secondo il programma ideologico di una *renovatio antiquorum*).

Considerando ciò, per quanto riguarda la questione che qui si analizza, Yehudah evidentemente non si limita alle riprese delle metafore solari ficiniane, ma segue il filosofo di Figline nella costruzione di una psicologia e di una teoria della conoscenza che fa della memoria il necessario ausilio dell'immaginazione, in quanto, conservando l'immagine o il simulacro delle bellezze formali e della rappresentazione stessa del divino – al pari dei fantasmata degli oggetti percepiti con i sensi –, permette all'immaginazione stessa di rappresentare «le cose de' sensi, [...] casi particolari graziosi e belli» secondo quello stesso simulacro, cioè secondo l'ordine dell'intelligibile. Ciò significa appunto che l'immaginazione traduce le immagini intelleggibili in sensibili e le immagini sensibili in intelleggibili in base alla funzione, pur passiva, della memoria: il simulacro dell'impronta divina, conservata latentemente nella memoria, permette cioè di cogliere nelle immagini derivate dai corpi esterni la loro bellezza ideale, la forma, in un moto delle facoltà conoscitive che è quindi al contempo ascendente, perché risale a Dio, e discendente, perché lo ritrova in sé.

Dunque, nella cogitazione amorosa, senza la conservazione mnemonica dell'eideticità divina e delle bellezze formali o idee, la stessa immaginazione non potrebbe rappresentarsi sotto forma di concetto particolare la bellezza di cui è 'informato' il mondo. La bellezza degli stessi enti corporei non sta nella materialità dei corpi, ma nella loro 'spiritualità', perché Dio, così come ha impresso la sua

³⁵ Cfr. A. W. Hughes, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, cit., pp. 461-484.

³⁶ Cfr. R. Klein, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'Art moderne*, Paris 1970, pp. 89-124.

³⁷ G. Garin, *Phantasia e imaginatio fra Marsilio Ficino e Pietro Pomponazzi*, cit., p. 11.

propria bellezza ideale, cioè le idee o la forma, negli intelletti, sia quelli umani che quelli angelici, così ha partecipato dell'essenza la materia corporale e questo è il motivo per cui l'immaginazione, attraverso la memoria, può rappresentarsi secondo l'intelligibile la bellezza corporale:

Il qual Sole con la sua luce (come già m'hai detto) è non solamente esempio de la idea e intelletto divino, ma vero simulacro fatto da lui a la sua immagine: però che del modo che 'l Sole partecipa la sua lucida bellezza estensamente o separatamente a li diversi corpi grossi opachi, partecipa l'intelletto divino la sua ideal bellezza estensamente e separatamente in tutte l'essenzie de le diverse parti corporee de l'universo, e al modo che 'l Sole partecipa la sua bella e risplendente lucidità con multifaria unità ne li corpi sottili diafani, così partecipa esso intelletto divino la sua bellezza ideale con multifaria unità ne l'intelletti prodotti, umani, celesti e angelici³⁸.

Così, per tornare alla bellezza di Sofia, il cui simulacro riempie la mente di Filone, è evidente che la bellezza stessa dell'allieva, che muove l'anima di Filone ad amarla, risiede nella partecipata bellezza di Dio in lei, che altro non è se non la sua sapienza, perché «la somma bellezza è la sapienza divina»³⁹, «che Dio partecipò a l'anime intellettive quando le produsse»⁴⁰. Indubbiamente, la definizione qui di bellezza si fonda su una specifica concezione ficiniana, cioè quella di bellezza come perfezione esteriore della bontà: «Est autem perfectio interior quedam, est et exterior. Interiorem bonitatem, exteriorem pulchritudinem dicimus»⁴¹. Infatti, recita Filone, «per essere bello (se bene è corporeo), bisogna che abbi con la bontà qualche maniera di spiritualità graziosa, tal che, passando per le vie spirituali ne l'anima nostra, la possi dilettere e muovere a quella cosa bella». È dunque l'origine divina stessa della bellezza, conservata nella stessa memoria latentemente e quindi nella mente, a spiegare l'estasi amorosa:

Essendo l'anima nostra immagine dipinta de la somma bellezza, [...] quando vede una persona in sé bella di bellezza a se stessa conveniente, conosce in quella e per quella la bellezza divina, però che ancor quella persona è immagine de la divina bellezza. Di quella persona amata l'immagine ne la mente de l'amante avvisa con la sua bellezza quella bellezza divina latente, che è nella medesima anima, e gli dà attualità al modo che gli daria essa medesima bellezza divina esemplare: onde ella si fa divina, e cresce e fassi maggiore in lei sua bellezza quanto è maggiore la divina che l'umana, e perciò l'amore di quella viene sì intenso, ardente ed efficace, [...] come faria essa bellezza divina quando retirasse a sé in contemplazione l'anima umana⁴².

³⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 323.

³⁹ Ivi, p. 364.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ M. Ficini, *Commentaire sur le Banquet de Platon, de l'amour. Commentarium in Convivium Platonis, de amore*, cit., p. 85.

⁴² Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 365.

2. Una questione fisiologica

L'anima ha dunque la possibilità, secondo Yehudah, di ritirarsi in sé stessa per contemplare la persona o l'oggetto di amore e desiderio attraverso un movimento riflessivo, di ripiegamento su e in sé stessa, come quello descritto in apertura del terzo dialogo da Filone, alienato e assorto nella contemplazione dell'amata allieva Sofia:

FILONE. Poi che ti piace ch'io esprima quel che tu sai, ti dico che la mente mia, ritirata a contemplar, come suole, quella formata in te bellezza, e in lei per immagine impressa e sempre desiderata, m'ha fatto lassare i sensi esteriori⁴³.

Poco dopo, Filone spiega a Sofia molto più nel dettaglio, complice le conoscenze mediche di Yehudah, di cui è attestata da diverse fonti l'esercizio della pratica medica⁴⁴, lo stato fisiologico che accompagna il movimento delle facoltà conoscitive nella contemplazione amorosa e nella quale, come si è visto, è coinvolta secondariamente, seppure con necessaria importanza, la facoltà mnemonica. L'estasi è descritta dal maestro come uno stato di «più di mezza morte»⁴⁵, simile al sonno, per la perdita dei sensi e la mancanza di movimento. La contemplazione amorosa si differenzia così dal sonno perché, diversamente da questo, non ristora il corpo, ma lo priva di forze. Infatti, tutte le forze corporee sono concentrate nella contemplazione dell'oggetto amato o della persona amata, cioè verso il cervello, pur alimentando inevitabilmente anche il cuore. Nel sonno invece sono nel ventre, dove si fa «forte la virtù nutritiva»⁴⁶. In questo stato, cioè quello della alienazione amorosa, l'anima si ritrae e contrae su stessa per osservare il simulacro, la scultura, dell'oggetto del proprio amore e desiderio, allontanandosi dalle sue operazioni corporee più esterne, quelle sensoriali e del movimento:

Ma quando la mente se raccoglie dentro se medesima per contemplare con somma efficacia e unione una cosa amata, fugge da le parti esteriori e, abbandonando i sensi e movimenti, si ritira con la maggior parte de le sue virtù e spiriti in quella meditazione, senza lassare nel corpo altra virtù che quella senza la quale non potrebbe sustentarsi la vita, cioè la vitale del continuo movimento del cuore e anelito degli spiriti per l'arterie, per attrarre di fuori l'aere fresco e per espellere el già focato di dentro; questo solamente resta, con qualche poco de la virtù nutritiva, perché la maggior parte di quella ne la profonda cogitazione è impedita, e perciò poco cibo longo tempo i contemplativi sostiene⁴⁷.

⁴³ Ivi, p. 164.

⁴⁴ Rimando soltanto ad alcuni documenti particolarmente significativi per inquadrare la sua attività di medico: cfr. C. Gebhardt, *Regesten zur Lebensgeschichte Leone Ebreos*, in Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore. Hebraïschen Gedichte. Herausgegeben mit einer Darstellung des Lebens und des Werkes Leones. Bibliographie, Register zu den Dialoghi, Übertragung der hebraïsche Texte, Regesten, Urkunden und Anmerkungen*, cit., pp. 28-29 e F. Nicolini, *Per la biografia di Leone Ebreo*, «La Critica. Rivista di Letteratura, Storia e Filosofia», XXVIII, 1930, pp. 312-314.

⁴⁵ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 165.

⁴⁶ Ivi, p. 167.

⁴⁷ Ivi, p. 166.

Più nello specifico, l'anima mette in moto un'azione centripeta che ritira gli spiriti dalle estremità del corpo verso il cervello e il cuore:

Quando adunque la mente spirituale (che è cuore di nostro cuore e anima di nostra anima) per forza di desiderio si ritira in se stessa a contemplare in uno intimo e desiderato oggetto, raccoglie a sé tutta l'anima, tutta restringendosi in una indivisibile unità; e con essa si ritirano i spiriti, sebbene non li opera, e si raccolgono in mezzo de la testa, ove è la cogitazione, o al centro del cuore, ove è il desiderio, lasciando gli occhi senza vista, l'orecchie senz'audito, e così gli altri strumenti senza sentimento e movimento; e ancor i membri interiori de la nutrizione s'allentano da la loro continua e necessaria opera de la digestione e distribuzione del cibo: sol comanda il corpo umano a la virtù vitale del cuore, la quale t'ho detto che è guardiano uniforme de la vita. La qual virtù è mezza, in luogo e dignità, de le virtù del corpo umano e legatrice de la parte superiore con l'inferiore⁴⁸.

Questi spiriti, corpi sottili e aerei, i più eccellenti, di natura ignea, si muovono, in una condizione di salute fisica normale, dal cuore per le arterie, infondendo vita e movimento al corpo, altrimenti materia morta. Conservano così una natura liminare tra il corporeo e lo spirituale, permettendo all'anima di interagire con la corporeità e quindi di dotare il corpo di 'spiritualità' sensoriale⁴⁹. A sottolineare ancora la medietà degli spiriti tra spirituale e corporale è il cuore, dove sono generati, in quanto esso occupa una posizione mediana nel corpo, tra le forze del ventre e quelle della testa, tra quelle nutritive e quelle conoscitive:

Il luogo de la virtù vitale è nel cuore, che sta nel petto, che è mezzo fra la parte inferiore de l'uomo, che è il ventre, e la parte superiore, che è la testa; e così è mezzo tra la parte inferiore nutritiva, che è nel ventre, e la superiore conoscitiva, che è ne la testa. Onde per mezzo suo queste due parti e virtù si collegano ne l'essere umano; sì che, se 'l vincolo di questa virtù non fusse, nostra mente e anima nelle affettuosissime contemplazioni dal nostro corpo si dislacceria e la mente volaria da noi talmente, che 'l corpo privo de l'anima resterebbe⁵⁰.

Ciò che però è interessante è che la posizione adottata da Yehudah circa la teoria degli spiriti, che l'autore dei *Dialoghi* non riduce a funzioni prettamente corporali, ma a funzioni dell'anima, segue ancora una volta il modello ficiniano, che già si trova nella *Theologia platonica* e in particolare nel libro tredicesimo: «Corpus enim vim non habet agendi atque accipit subito motus illatos ab

⁴⁸ Ivi, pp. 168-169.

⁴⁹ Sulla complessità del rapporto spirito-corpo e sulla teoria degli spiriti tra Medioevo e Rinascimento, mi limito qui a ricordare alcuni studi essenziali: cfr. E. Bertola, *Le fonti medico-filosofiche della dottrina dello 'spirito'*, «Sophia», XXVI, 1958, pp. 48-61; R. Klein, *La forme et l'intelligible. Écrits sur la Renaissance et l'Art moderne*, cit., pp. 31-64; R. E. Harvey, *The Inward Wits: Psychological Theory in the Middle Ages and the Renaissance*, London 1975 e J. J. Bono, *Medical Spirits and the Medieval Language of Life*, «Traditio» XL, 1984, pp. 91-130. Per una visione più generale, cfr. *Spiritus. IV Colloquio Internazionale del Lessico Intellettuale Europeo*, (Roma, 7-9 gennaio 1983), a cura di M. Fattori e M. Bianchi, Roma, 1984.

⁵⁰ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 169.

animo, nulla intercedente mora»⁵¹. La questione fisiologica della contemplazione amorosa permette quindi di sostenere, oltre all'implicita teoria della superiorità dell'anima sul corpo, la concezione, certamente non secondaria, dell'unicità e dell'indivisibilità dell'anima. Infatti, l'anima può ritirarsi tutta in sé stessa perché, pur estendendosi per tutto il corpo e dividendosi in più facoltà e virtù od operazioni – come in Ficino vi è un'ambivalenza di termini –, è una e indivisibile. Si presenta di nuovo, in questo contesto, un'ulteriore metafora solare. Infatti l'anima viene paragonata da Yehudah al sole che, irradiando con i suoi molteplici raggi il mondo, è ovunque ma è uno e indivisibile:

L'anima è in sé una e indivisibile; ma estendendosi virtualmente per tutto il corpo e dilatandosi per le sue parti esteriori [...], si dirama per certe operazioni [...] e in molte e diverse virtù si divide: come interviene al Sole, il quale, essendo uno, si divide e moltiplica per la dilatazione e moltiplicazione de' suoi raggi, secondo il numero e diversità de' luoghi [a] che s'applicano⁵².

Il riferimento qui sembra essere il *De vita coelitus comparanda*, quando il filosofo di Figline discute dell'*anima mundi* e dell'anima umana ponendo un'analogia «with the centre of the macrocosm, the Sun, and the centre of the microcosm, the heart»⁵³:

Anima quidem nostra ultra vires membrorum proprias communem ubique promit in nobis vitae virtutem, maxime vero per cor, tanquam ignis animae proximi fontem. Similiter anima mundi ubique vicens per Solem praecipue suam passim explicat communis vitae virtutem. Unde quidam animam et in nobis et in mundo in quolibet membro totam potissimum in corde collocant atque Sole⁵⁴.

Allo stato fisiologico di restrizione degli spiriti data dalla contemplazione amorosa corrisponde nell'uomo, a livello delle facoltà conoscitive dell'anima, la perdita della percezione dei sensi esterni. In questo contesto, nel nesso stabilito tra psicologia e fisiologia nella contemplazione amorosa grazie alla dottrina degli spiriti vitali, emergono chiaramente le conoscenze galeniche di Yehudah, di filosofia naturale aristotelica, con particolare riferimento al *De generatione animalium* e al *De anima*, oltre al topos della *aegritudo amoris*. In relazione a quest'ultimo, oltre alla centralità del cuore come sede del desiderio, sono evocate anche le immagini della *vehemens imaginatio* e della *immoderata cogitatio*, che, sebbene presenti in una lunga tradizione che da Aristotele passò per i bizantini Oribasio e Paolo d'Egina e per gli arabi 'Alī ibn al-'Abbās, noto ai latini come Haly

⁵¹ M. Ficino, *Teologia platonica*, a cura di E. Vitale, Milano 2011, p. 1172.

⁵² Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 168.

⁵³ C. V. Kaske e J. R. Clark, *Introduction*, in M. Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, a cura di C. V. Kaske e J. R. Clark, Tempe 1998, pp. 8-9.

⁵⁴ M. Ficino, *Three Books on Life. A Critical Edition and Translation with Introduction and Notes*, cit., p. 247.

Abbas, e Avicenna, fino agli stilnovisti Dante e Cavalcanti e infine a Boccaccio, furono nuovamente rimesse in circolazione col commento al *Convivio* di Ficino⁵⁵.

Rimane da precisare come si comporta la memoria che, assieme all'immaginazione-fantasia, è considerata da Yehudah, come si è visto, un senso interno. Per chiarire la questione della memoria in questo stato di «retraizione de' sensi»⁵⁶, è necessario tornare su somiglianze e differenze tra sonno e contemplazione amorosa. Questa appare per certi aspetti ancora in debito con il libro tredicesimo della *Theologia platonica* di Ficino, dove il filosofo riconosce sette gradi attraverso cui l'anima, di cui ha dimostrato la superiorità rispetto al corpo, può separarsi dal corpo («Septem vacationis genera»⁵⁷): «somno, syncopi, humore melancholico, temperata complexione, solitudine, admiratione, castitate»⁵⁸, che rappresentano, «septem vaticinii species»⁵⁹. In questo contesto, per definire il sonno e i sogni, Ficino sottolinea come nello stato del sonno, prendendo come esempio il sogno di una pioggia futura, la memoria, sulle cui immagini corporali o intelleggibili l'immaginazione elabora le proprie rappresentazioni, contenga diverse immagini che influenzano l'organo immaginativo in base alla somiglianza e alla vicinanza rispetto all'oggetto del sonno e del sogno:

Difficilis, quando postquam pluvia futura expressa est in phantasia, vis phantasiae imaginem pluviae non satis attente commendat memoriae, sed tamquam velox nimium et versatilis, ut semel impulsus est, currit lubrica per similes et consequentes imagines, ut ex pluvia excitetur ad ventos cogitandos, ex ventis ad altissimos montes, ex montibus ad nives⁶⁰.

Ugualmente si comporta l'immaginazione nello stato del sonno e del sogno secondo Yehudah nei suoi *Dialoghi*, perché «nel sonno [...] ancor resta la fantasia in molte cose, e, se bene è inordinata in sue sonnazioni, le più de le volte sono de le passioni presenti»⁶¹.

⁵⁵ Su questo tema, cfr. B. Nardi, *Dante e la cultura medievale*, Bari 1942; Id., *L'amore e i medici medievali*, in Id., *Saggi e note di critica dantesca*, Milano 1966, pp. 238-267; M. Ciavolella, *La "malattia d'amore" dall'Antichità al Medioevo*, Roma 1976; Id., *La tradizione dell'"aegritudo amoris" nel "Decameron"*, «Giornale storico della letteratura italiana», CXLVII, 1979, pp. 496-517; Id., *Eros/Ereos? Marsilio Ficino's Interpretation of Guido Cavalcanti's "Donna me prega"*, in *Ficino and Renaissance Neoplatonism*, a cura di K. Eisenbichler e O. Zorzi Pugliese, Ottawa 1986, pp. 39-48; Id., *Eros and the Phantasmas of "Heroes"*, in *Eros and Anteros: the Medical Traditions of Love in the Renaissance*, cit., pp. 75-86; Id., *L'amore e la medicina medievale*, in *Guido Cavalcanti tra i suoi lettori*, a cura di M. L. Ardizzone, Fiesole 2003, pp. 93-102; N. Tonelli, *Fisiologia dell'amore doloroso in Cavalcanti e in Dante: fonti mediche ed enciclopediche*, in *Guido Cavalcanti laico e le origini della poesia europea, nel 7° centenario della morte. Poesia, filosofia, scienza e ricezione, Atti del Convegno internazionale (Barcellona, 16-20 ottobre 2001)*, a cura di R. Arqués, Alessandria 2004, pp. 63-117.

⁵⁶ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 168.

⁵⁷ M. Ficino, *Teologia platonica*, cit., p. 1204.

⁵⁸ *Ibid.*

⁵⁹ *Ivi*, p. 1222.

⁶⁰ *Ivi*, p. 1210.

⁶¹ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 167.

Nello stato della contemplazione amorosa invece la memoria, su cui l'immaginazione si poggia, rimane occupata dalla sola effigie dell'oggetto o della cosa amata, «perché la mente si raccoglie in se stessa a contemplare in uno oggetto sì intimo e desiderato, che tutta l'occupa e aliena»⁶². In questo modo, l'amante non solo perde coscienza, perché gli spiriti si sono ritirati all'interno del corpo, nel cuore, sede del desiderio, e nel cervello, sede della cogitazione, ma 'dimentica' di sé, cioè tralascia la cura di sé, e si perde completamente nell'immagine dell'amato. Ciò spinge l'anima dell'amante – e nello specifico le facoltà superiori dell'anima che sono necessariamente coinvolte, essendo l'anima una e indivisibile – fuori di sé, nell'oggetto o nella persona amata:

Ma ne la trasportazione contemplativa si perde ancor, con gli altri sensi, il sentimento del freddo e del caldo; e così si perde la cogitazione e fantasia di ogni cosa, escetto di quella che si contempla. Ancor questa sola meditazione, che resta al contemplativo amante, non è di sé, ma della persona amata; né lui, esercitando tal meditazione, sta in sé, ma fuor di sé, in quel che contempla e desidera. Ché, quando l'amante è in estasi, contemplando in quel che ama, nissuna cura o memoria ha di se stesso, [...] anzi in tutto è di se stesso alieno e proprio di quel che ama e contempla, nel qual totalmente si converte. [...] e, se s'unisce per contemplare intimamente un oggetto, in quello sua essenza si trasporta e quello è sua propria sostanza, [...] sol spezie attuale de la persona amata⁶³.

3. Una questione profetica e teologica

La contemplazione amorosa può dunque esser definita desiderio di conversione nella persona amata. In uno stato di così intima contemplazione e di così forte desiderio, quando è Dio stesso l'oggetto della cogitazione amorosa – in quanto di conoscenza amorosa propriamente si tratta, essendo coinvolte nell'estasi amorosa le facoltà conoscitive dell'uomo –, l'anima può abbandonare il corpo. Questo può quindi separarsi dalla sostanza intellegibile dell'anima e l'uomo può nella sua parte fisica perire. Come si è visto, l'uomo conserva in sé la memoria della sua origine, quella impronta divina che può essere intesa *sub specie aeternitatis* dalla più alta capacità intellettuale dell'anima, sebbene soltanto una volta separata dalla materialità con la quale la singola anima umana si è unita. Infatti, nell'ordine delle facoltà conoscitive, Yehudah distingue – non *substantialiter*, perché l'anima è una e indivisibile – un intelletto possibile da un intelletto agente partecipato, «quel che ne l'uomo corrisponde al divin principio»⁶⁴. Soprattutto afferma che la possibilità dell'intelletto umano in quanto intelletto possibile è data dal suo collegamento e dal suo commercio con la materialità, come se fosse oscurato dalla materia. In altre parole, «la possibilità non gli viene da la sua propria natura intellettuale (come alcuni credono), ma solamente da la compagnia de la bisognante materia privata d'ogni atto e

⁶² Ivi, p. 166.

⁶³ Ivi, p. 168.

⁶⁴ Ivi, p. 90.

pura potenza»⁶⁵. Avendo quindi i propri oggetti conoscitivi, le bellezze formali e la rappresentazione eidetica del divino, in potenza e non in atto, l'intelletto deve ricordare quegli stessi oggetti di pensiero latenti tramite una stimolazione esterna, quella degli oggetti corporei, cioè a partire dalla bellezza di questi – che, ricordiamo, altro non è se non bellezza formale, essendo la bellezza la partecipazione da parte di Dio della sua essenza al mondo – secondo un percorso ascensionale di riappropriazione mnemonica:

Questa rilucenza Aristotile la chiama *atto d'intendere*, e Platone *ricordo*: l'intenzione è una in diversi modi di dire. È adunque la nostra anima piena de le bellezze formali, anzi quelle sono sua propria essenza; e se sono ascoste in lei, non viene la latenzia per parte sua ne l'intelletto che la fa essenziale, ma da parte de la colligazione e unione che ha col corpo e materia umana, ché, se bene non è mista con quella, solamente l'unione e colligazione mista che ha con lei fa che l'essenzia sua (ne la quale è l'ordinazione de le bellezze formali) viene ombrata e oscura, in modo che bisogna la rappresentazione de le bellezze diffuse ne li corpi per dilucidare quelle latenti ne l'anima. [...] Facilmente adunque potremo da la cognizione de le bellezze corporee venire ne la cognizione de la bellezza de la nostra propria intellettiva e de la bellezza de l'anima del mondo, e di quella, mediante la nostra pura mente intellettuale, ne la somma bellezza del primo intelletto divino, come de la cognizione de l'immagini a la cognizione de l'esemplari de li quali sono immagini⁶⁶.

Nel momento in cui, infine, l'oggetto stesso di amore e desiderio diventa la beltà o la sapienza divina, allora può realizzarsi ciò che Yehudah definisce una *coppulazione* unitiva, che significa il raggiungimento, da parte dell'anima, della vera conoscenza delle cose spirituali in sé, cioè delle idee intellegibili in sé. La *coppulazione* unitiva è conversione nell'intellegibile. Cogliere senza impedimento alcuno, *immediate*, quella stessa *multifaria unità* dell'esistente che nel divino si realizza, significa 'com-prendere' in sé la molteplicità dell'essere, vivendo in uno stato di beatitudine assoluta causato da una *pura intellettuale visione* o *cognizione unitiva*, in quanto è una conoscenza che si attua come unione mistica, cioè come identità tra conoscente e conosciuto, tra l'oggetto dell'atto cogitativo e il soggetto stesso della *cogitatio*, cioè tra l'intelletto e il suo contenuto eidetico. Si dà quindi a tutti gli effetti come vera e propria *deificatio hominis*, conversione nel divino.

La questione della *deificatio* nei *Dialoghi* allude evidentemente alla necessità di una separazione del corpo dall'anima, che Yehudah indentifica con l'irreversibilità della morte di bacio, felice morte dei beati, come quella di Mosè e Aronne, che, 'dimentichi' di sé, hanno convertito completamente l'anima nella cosa amata, cioè in Dio. Il motivo della morte di bacio nei *Dialoghi* annovera sicuramente tra le sue fonti l'interpretazione allegorica di Mosè Maimonide dell'immagine, tratta dal *Talmud* e dal *Midrash al Cantico dei cantici*, della morte di bacio come morte estatica, che il filosofo espone nella terza parte del suo

⁶⁵ Ivi, p. 293.

⁶⁶ Ivi, p. 309-310.

Moreh nevukim. Tra i contemporanei di Yehudah, il tema fu caro già a Pico, per le cui fonti sono stati annoverati oltre a Maimonide, la traduzione al commento di Gersonide al *Cantico dei cantici* fatta da Flavio Mitridate e l'interpretazione del tema della morte di bacio da parte di Menaḥem Recanati⁶⁷. Nel testo dei *Dialoghi* leggiamo:

Tale è stata la morte de' nostri beati, che, contemplando con sommo desiderio la bellezza divina, convertendo tutta l'anima in quella, abbandonorno il corpo; onde la Sacra Scrittura, parlando della morte de' dui santi pastori Moisé e Aron, disse che morirono per bocca di Dio, e li sapienti metaforicamente dichiarano che morirono baciando la divinità, cioè rapiti da l'amorosa contemplazione e unione divina, secondo hai inteso⁶⁸.

In conclusione, la deificazione, cioè l'unione dell'uomo con Dio, è preannunciata da ogni desiderio, come quello di Filone verso Sofia, di convertirsi nella persona amata, di cui si ama la bellezza formale. Infatti Yehudah non esita a definire la conversione nella persona amata quasi come essa stessa una deificazione:

Ma quando la persona amata bellissima è amata da anima chiara e levata da la materia, ne la quale la somma bellezza divina sommamente riluce, allora è grandemente deificata in lei, quale l'adora e cole sempre per divina, e l'amore suo verso di lei è grandemente intenso, efficace e ardente⁶⁹.

Il problema dunque che si poneva già nell'alienazione amorosa intesa come desiderio di convertirsi nella persona amata, cioè la questione della perdita di sé, si pone ancora in maniera più urgente per quella contemplazione amorosa che è la *coppulazione unitiva* in e con Dio, la vera realizzazione della *deificatio hominis*. Unirsi al divino significa infatti non soltanto che l'effigie della bellezza di Dio, conservata nella memoria in quanto facoltà passiva, spinge l'anima a privarsi di ogni altra immagine e a dimenticarsi, cioè a tralasciare, di prendersi cura della propria corporeità – con la ritenzione degli spiriti – e infine a distaccarsi dal corpo, ma comporta anche il fatto che, una volta congiuntasi l'anima a Dio, convertitasi cioè in Dio come in una persona amata, l'anima dimentica definitivamente la propria individualità: muore in sé per vivere nel divino e diventare Dio. La conservazione dell'individualità dell'anima dopo la morte del corpo infatti può sussistere soltanto ammettendo il mantenimento dei ricordi della propria esistenza terrena come anima individuale. La questione della memoria individuale è una conseguenza necessaria dell'unione estatica finale con

⁶⁷ Cfr. M. Andreatta, *Parte Prima*, in Gersonide, *Il Commento al Cantico dei Cantici nella traduzione ebraico-latina di Flavio Mitridate. Edizione e commento del ms. Vat. Lat. 4273 (cc. 5r-54r)*, a cura di M. Andreatta, Firenze 2009, pp. 37-38. Sulla morte di bacio, cfr. S. Campanini, *Ancora sulla "morte di bacio" e la sua fortuna tra Rinascimento e Barocco*, «Materia Giudaica», XVII-XVIII, 2012-2013, pp. 99-108.

⁶⁸ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 169.

⁶⁹ Ivi, p. 365.

Dio, e non è che contemplazione amorosa di Dio, e che non atto momentaneo, ma atto finale dell'anima umana, vera e seconda morte una volta abbandonato il corpo.

Questo problema, come osserva Anna Corrias⁷⁰, si è posto anche per Marsilio Ficino, il quale, contro la posizione della scuola averroistica di una forma di immortalità impersonale, tradizione ampiamente diffusa in Italia soprattutto nei circoli padovani, sostiene la conservazione della memoria dell'anima individuale dopo la morte attraverso la complessa teoria dei veicoli. Questa dottrina è ampiamente discussa nel suo commento alle *Enneadi* di Plotino, che assieme alla traduzione del testo fu edito nel suo *Plotini opera* nel 1492, come infatti scrive la studiosa. Una questione, quella ficiniana sull'immortalità come anima individuale, che però non sembra preoccupare l'autore dei *Dialoghi*. Una volta raggiunta infatti la fruizione copulativa e unitiva in Dio, l'anima conquista la sua perfezione intellettuale, divenendo divina nella perfetta unità con ciò che era stato oggetto d'amore e desiderio conoscitivo. Se già nella condizione dell'estasi amorosa, quando l'uomo ancora aspira all'unione con l'oggetto del proprio desiderio, l'anima svuota di ogni altra immagine la propria memoria, conseguentemente nell'unione dell'anima intellettuale con il divino non sembrerebbe esserci più spazio per i ricordi legati alla propria individualità, ma soltanto per il desiderio «di continuare la fruizione di tal unione divina»⁷¹:

Questo tanto amore e desiderio fa che siamo astratti in tanta contemplazione, che 'l nostro intelletto si viene a sollevare in modo che, illuminato d'una singulare grazia divina, arriva a conoscere più alto che l'umano potere e l'umana speculazione; e viene in una tal unione e copulazione col sommo Dio, che più presto si conosce nostro intelletto essere ragione e parte divina, che intelletto in forma umana. E allora si sazia il desiderio suo e l'amore, con molta maggiore soddisfazione di quella che aveva nel primo conoscimento e nel precedente amore. E ben potria essere che restasse l'amore e il desiderio, non d'aver il conoscimento unitivo, ché già l'ha avuto, ma di continuare la fruizione di tal unione divina, che è verissimo amore. E ancora non affermaria che si senta dilettaazione in quello atto beato, escetto in tempo che s'acquistò, perché allora si ha dilettaazione, per acquistare la cosa desiderata che mancava. Ché la maggior parte de le dilettaazioni sono per remedio del mancamento e per l'acquisto de la cosa desiderata; ma, fruendo l'atto de la felice unione, non resta impressione alcuna di difetto, anzi una intera soddisfazione d'unità, la quale è sopra ogni dilettaazione, allegrezza e gaudio. E in conclusione ti dico che la felicità non consiste in quello atto conoscitivo di Dio il quale conduce l'amore, né consiste ne l'amore che a tal cognizione succede; ma sol consiste ne l'atto copulativo de l'intima e unita cognizione divina, che è la somma perfezione de l'intelletto creato. E quello è l'ultimo atto e beato fine, nel quale più presto si truova divino che umano⁷².

In questo punto, Yehudah sembrerebbe sostenere un'idea diversa da quella di Ficino e ben più vicina alla tradizione averroistica – pur non essendo

⁷⁰ Cfr. A. Corrias, *Imagination and Memory in Marsilio Ficino's Theory of the Vehicles of the Soul*, cit.

⁷¹ Leone Ebreo, *Dialoghi d'amore*, cit., p. 45.

⁷² *Ibid.*

riducibile il pensiero di Yehudah, come suggerito da Aaron Hughes o da Herbert Davidson⁷³, a una esposizione filosofica in linea con la sola tradizione arabo-ebraica medievale. Piuttosto la posizione di Yehudah sembra prossima alla soluzione di Maimonide che, analogamente, lasciò intendere, con il silenzio sull'argomento dell'immortalità come anima individuale, un'inclinazione verso l'opinione averroistica sulla questa stessa questione⁷⁴.

Maria Vittoria Comacchi, Università Ca' Foscari Venezia
✉ comachivittoria@gmail.com

⁷³ Cfr. A. W. Hughes, *Transforming the Maimonidean Imagination: Aesthetics in the Renaissance Thought of Judah Abravanel*, cit., pp. 461-484 e H. Davidson, *Medieval Jewish Philosophy in the Sixteenth Century*, in *Jewish Thought in the Sixteenth Century*, a cura di B. D. Cooperman, Cambridge (MA) 1983, pp. 106-145.

⁷⁴ Colette Sirat sostiene che il motivo del silenzio del filosofo risiede nell'inclinazione di Maimonide per la soluzione averroistica. Sull'argomento cfr. C. Sirat, *A History of Jewish Philosophy in the Middle Ages*, Cambridge-Paris 1985, p. 170 e H. Blumberg, *The Problem of the Immortality of the Soul in Avicenna, Maimonidean and St. Thomas Aquinas*, in *Harry Austryn Wolfson Jubilee Volume on the Occasion of his Seventy-fifth Birthday*, a cura di S. Lieberman, S. Spiegel, L. Strauss e A. Hyman, vol. I, Jerusalem 1965, pp. 165-185.

Contributi/3

«Paradise of Childhood»

Herder's Theory of Memory between Plato and Leibniz

Laura Follesa

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 28/03/2019. Accettato il 13/06/2019.

This article examines J. G. Herder's original doctrine of memory, as expressed in *Über die Seelenwanderung* (1782), where the author questioned the link between the theory of transmigration of souls and mnemonic processes. The first part of the paper focuses on the premises underlying Herder's reflection on memory by means of an analysis of his early writings (such as the manuscript, written around 1767, known as *Plato sagte*) concerning Plato's theory of recollection as interpreted by modern philosophers including Leibniz and Mendelssohn. These latter thinkers reappraise Plato's theory of recollection, and 'correct' certain errors, such as the theory of a previous life in the hyperuranion as a premise of true knowledge. Herder reconsiders both Plato's and Leibniz's doctrines of recollection, attempting to eliminate their metaphysical implications and explain memory from a more anthropological and psychological perspective.

Introduction

In the final part of *The Education of the Human Race* (*Die Erziehung des Menschengeschlechts*, 1780), Gotthold Ephraim Lessing (1729–1781) posed a series of challenging questions concerning the possibility of human beings returning to earth several times after their death¹. While ancient philosophers had hypothesised that a soul might come back after death and live many subsequent lives, this idea appeared naïve, if not absurd, to modern thinkers in the eighteenth century². Provocatively, Lessing insisted on the necessity of «acquir[ing] new knowledge and new accomplishments» in a second life, due to the impossibility of accomplishing everything within a single lifetime³. These questions led to an additional problem regarding the continuity between a

¹ G. E. Lessing, *The Education of the Human Race*, in *Philosophical and Theological Writings*, edited by H. B. Nisbet, Cambridge 2005, pp. 217-240: 239, § 94.

² Ivi, p. 239, § 95: «Is this hypothesis so ridiculous just because it is the oldest one?».

³ Ivi, p. 240, § 98.

previous and a subsequent life – the crucial problem, that is, of the preservation of individual memory, which modern philosophers were unable to avoid. Perhaps, reflected Lessing, the reason we are not aware of our past lives is due to the fact that we do not remember that, as he put it, «I have been here before», and that the «memory of my previous states» has been provisionally or permanently erased⁴.

The issues raised by Lessing in his famous work initiated a broad debate in Germany at the beginning of the 1780s. Immediately after *The Education of the Human Race*, Johann Georg Schlosser published a dialogue in response to Lessing's provocations entitled *Über die Seelen-wanderung*, 1781. As noted by Robert T. Clark, Schlosser defended the idea of the transmigration of the soul via a «theory of progressive movement of human souls, from the most unmoral to the most moral plane»⁵. An additional handling of the topic, written specifically in response to Schlosser, was Johann Gottfried Herder's *On the transmigration of souls* (*Über die Seelenwanderung*, 1782), a collection of three dialogues published in Wieland's periodical *Teutsche Merkur*⁶. The link between the theory of transmigration of souls and the mnemonic process plays a central role in Herder's response to Lessing's and Schlosser's writings, making the case once again for the study of 'modern' reinterpretations of ancient philosophical thought. In particular, the *Seelenwanderung* dialogue expresses Herder's highly original stance on memory, which arises from his bringing together of ancient (Plato) and modern (Leibniz, Mendelssohn) thought, with the purpose of selecting arguments he viewed as valid and discarding what was ill-founded or unacceptable (namely, the metaphysical premises that lay the foundations for the recollection theories of Plato and Leibniz). This paper investigates how Herder comes both to formulate an original theory of recollection and to affirm the role of memory for the formation of the self, by means of an analysis extending from his early writings (1767, where a connection between memory and childhood is first established) up to the dialogue on transmigration of souls (1782), and taking into account his critique of ancient and modern philosophies⁷.

⁴ Ivi, p. 240, § 99.

⁵ Cf. R. T. Clark, *Herder. His Life and Thought*, Berkeley 1955, p. 286.

⁶ Herder referred to Lessing in several of his works before finally opening his treatise *J. G. Herder, Palingenesis: On Return of Human Souls* (*Palingenesis: Vom Wiederkommen menschlicher Seelen*, 1797) with a quotation of the final seven paragraphs of *The Education of the Human Race* and continuing Lessing's investigation. Cf. J. G. Herder, *Werke. In zehn Bände* (from now on *FHA*), edited by J. Brummack and M. Bollacher, Frankfurt am Main 1994, VIII, pp. 257–258. During the same year, Schlosser published a second dialogue in response to Herder's. On the notion of 'palingenesis' see also K. Barry, *Natural Palingenesis: Childhood, Memory, and Self-experience in Herder and Jean Paul*, «Goethe Yearbook», XIV, 2007, pp. 1-25.

⁷ One of the very few studies on Herder's theory of memory is R. Simon, *Das Gedächtnis der Interpretation: Gedächtnistheorie als Fundament für Hermeneutik, Ästhetik und Interpretation bei Johann Gottfried Herder*, Hamburg 1998. Simon, however, considers the problem from a different point of view (the importance of Herder's theory of memory for his hermeneutics and his aesthetics), and does not focus on the importance of childhood and the notion of 'thinking in images' which represents, as I seek to show, the core of Herder's recollection theory. As far as I know there are no other studies that take into account the relation between Herder and Plato,

1. «Plato said...»: Knowledge As Recollection

In one of his earliest manuscripts, written around 1767, Herder stated: «Plato said that our learning is merely recollection, and Moses (in his *Preisschrift*) explained in Wolffian terms how this statement could be possible, how thought is the innermost capacity of the soul, and how the soul represents the whole world in a single thought»⁸. The core of Herder's interest, at the moment he was working on the manuscript, was not Plato, but Moses Mendelssohn and his *On Evidence in Metaphysical Sciences* (*Abhandlung über die Evidenz in Metaphysischen Wissenschaften*, 1763). Mendelssohn begins his treatise with a discussion of the infallibility (*Untrüglichkeit*) of mathematical knowledge by recourse to the ancient notion of «undeniable truths» (*unleugbare Wahrheiten*)⁹. Referring to Plato's *Meno* and its argumentation on mathematical knowledge in the *Meno*, he writes:

[...] it is still inconceivable how this infinite amount of concepts can be drummed into the soul all at once by a momentary intuiting. To eliminate this difficulty, Plato hits upon a strange idea: our soul has previously, in some other state, learned and come to know everything that it experiences in this life, and sensuous impressions are only the occasions or the opportunities for the soul to recall what was forgotten¹⁰.

Here, Mendelssohn aligns Plato's theory of recollection with a «certain mystical doctrine of oriental wise men who likewise maintain that the soul has grasped the entire world prior to this life but then forgot everything when it entered this world»¹¹. This ancient Eastern doctrine influenced both Pythagoreans and Platonists, but sounded unnatural to the ears of a modern philosopher. However, Mendelssohn recognized that the doctrine contained some truth, and that certain modern philosophers, beginning with Leibniz, appreciated its value:

Moderns have, in fact, retained it and even introduced it into their system; they have merely removed the mystical aspect that lends it so absurd an appearance. They say that, since the power of representation constitutes the essence and the inner possibility of the soul, a soul that is present and has absolutely no representations is an obvious

or Herder and Leibniz, from the point of view of their recollection theory. For Herder's doctrine of individual and collective memory, see also a recent study of mine, L. Follesa, *Learning and Vision: Johann Gottfried Herder on Memory*, «Essays in Philosophy», ed. by I. O'Loughlin and S. Robins, XIX, 2018, pp. 1-17.

⁸ See M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus: Untersuchungen zur Erkenntnistheorie des jungen Herder (1763–1778)*, Hamburg 1994, pp. 41-79 and pp. 175-182. Cf. at p. 175: «Plato sagte, dass unsern Lernen bloß Erinnerung sei und Moses (in seiner *Preisschrift*) bestimmt nach der Wolfschen Terminologie, wie dieser Satz möglich sey, wie das Denken die innere Möglichkeit der Seele sey, und diese sich in einem Gedanken die ganze Welt vorstellt, implicit – explicit einen Theil der Welt nach der Lage».

⁹ M. Mendelssohn, *On Evidence in Metaphysical Sciences*, in *Philosophical Writings*, edited by D. O. Dahlstrom, Cambridge 1997, repr. 2016, pp. 251-306: 254.

¹⁰ Ivi, p. 259.

¹¹ *Ibid.*

contradiction. For it is as little possible for a power to exist without having an effect as it is for a triangle to have four sides¹².

According to Herder, Mendelssohn's *On Evidence* was strongly influenced both by Christian Wolff's system of thought and terminology, and by Leibniz, whose writings, for Mendelssohn, went beyond Wolff's perspective¹³. In Leibniz's *Discourse of Metaphysics* (*Discours de métaphysique*, 1686) there is indeed a similar statement concerning the author's desire to 'cleanse' the Platonic doctrine of recollection of 'errors' deriving from the theory of a pre-existence of the soul:

This is what Plato has excellently brought out in his doctrine of reminiscence, a doctrine that contains a great deal of truth provided that is properly understood and purged of the error of the pre-existence, and provided that one does not conceive of the soul as having already known and thought at some other time what it learns and thinks now¹⁴.

Both Leibniz and Mendelssohn accepted the theory of reminiscence as worthy of note, although they considered the Platonic theory of pre-existence as mistaken (Leibniz) and absurd (Mendelssohn). Leibniz criticised this doctrine as lacking in foundation and even being self-contradictory¹⁵. Aside from this 'error', Leibniz was entirely in agreement with Plato concerning the idea that a (true) knowledge could not derive from sensitivity. Our learning, according to Leibniz, stems from what is already within us:

This position [the Platonic one] is in accord with my principles that naturally nothing enters into our minds from outside. It is a bad habit we have of thinking as though our minds received certain messages, as it were, or as if they had doors or windows. We have in our minds all those forms for all periods of time because the mind at every moment expresses all its future thoughts and already thinks confusedly of everything that it will ever think distinctly. Nothing can be taught us of which we have not already in our minds the idea. This idea is, as it were, the material out of which the thought will form itself¹⁶.

As Heinz observed, the manuscript *Plato sagte* attests to Herder's first acquaintance (*Aneignung*) with Leibnizian thought, albeit mediated through

¹² M. Mendelssohn, *On Evidence in Metaphysical Sciences*, cit., p. 259.

¹³ Cf. A. Altmann, *Moses Mendelssohns Frühschriften zu Metaphysik*, Tübingen 1969, p. 272; M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, cit., p. 45.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, in *Discourse on Metaphysics and Other Writings*, edited by P. Loptson, Peterborough 2012, pp. 57-101: 87.

¹⁵ G. W. Leibniz, *Philosophische Werke in vier Bänden*, edited by E. Cassirer, Hamburg 1996, III, p. 41: «Meinung ist ohne Grund, und es ist leicht einzusehen, daß die Seele (ihre Präexistenz einmal vorausgesetzt) schon in ihrem früheren Zustand, so weit er auch zurückliegen möge, ganz wie jetzt eingeborene Erkenntnisse besessen haben muß, die sich also selbst wieder aus einem noch früheren Zustand herschreiben müßten, dem sie schließlich eingeboren oder wenigstens mit anerschaffen sein würden».

¹⁶ G. W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, cit., p. 87.

his reading of Mendelssohn's *On Evidence*¹⁷. It is worth noting, however, that Herder's statements on Plato's recollection at the beginning of the manuscript («Plato sagte, dass unser Lernen bloß Erinnerung sey») are similar not only to Mendelssohn's in *On Evidence*, but also to Leibniz's pronouncements in his *Nouveaux Essais*, a work which appeared only posthumously in 1765¹⁸. Mendelssohn, who might well have had Leibniz's words in mind, makes the point slightly differently:

Plato relates the story of this episode to conclude from it that our learning is nothing but a remembering. For Socrates, indeed, imparted nothing new to the boy and taught him profound truths merely by arousing his attention or, as Plato calls it, his *power of remembering*. This means, in the language of modern philosophers, that no new concepts enter into the soul through learning that were not supposed to have been in it already¹⁹.

It is difficult here to ascertain whether Herder had been directly inspired by Leibniz's *Essays* or indirectly by Mendelssohn²⁰. Like Mendelssohn, Herder replaced the word «knowledge» (*Erkenntnisse*) with the word «learning» (*Lernen*), which may well indicate the influence of Mendelssohn's writing.

However, Leibniz's desire to 'cleanse' Plato's doctrine of recollection and eliminate its erroneous reliance on the theory of the pre-existence of the soul had a relevance, since Leibniz occupied an intermediate position between Plato's theory of reminiscence and its re-interpretation by Herder. According to Leibniz, the soul is already in possession of all the knowledge acquirable in its lifetime and comes into being endowed with innate ideas, although it does not perceive them clearly. A kind of 'memory' of the whole universe is contained within each monad – a memory, that is, which exists only as a potential, since the monad does not completely and clearly perceive it as it is.

Where do these innate ideas (or memories) come from? According to Plato, they are born out of the contemplation of pure ideas and essences in the hyperuranion: Leibniz, however, deemed this explanation unsatisfying, affirming instead that souls, or monads, are eternal and eternally in God – the real source of all knowledge. Each monad is a mirror of God, and each in itself mirrors the

¹⁷ See footnote 103 in M Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, cit., p. 24.

¹⁸ Leibniz's *Nouveaux Essais* were written in 1704, but published later by R. E. Raspe in 1765. Hamann informed Herder of the publication of this work in a letter dated 21 January 1765. According to B. M. Dreike, this fact does not prove that Herder had already begun reading this or other of Leibniz's works by 1765; she argues, instead, that the first direct reading of Leibniz by Herder was not until 1769, when he wrote *Wahrheiten über Leibniz*, containing quotations from the *New Essays* and from *Über Leibniz Grundsätze von der Natur und Gnade*. Cf. B. M. Dreike, *Herders Naturauffassung in ihrer Beeinflussung durch Leibniz' Philosophie*, Wiesbaden 1973, p. 14.

¹⁹ M. Mendelssohn, *On Evidence in Metaphysical Sciences*, cit., p. 258.

²⁰ Herder declared, in his later works, that he had read Leibniz during his time in Königsberg. Cf. B. M. Dreike, *Herders Naturauffassung*, cit., pp. 9-10, and M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, cit., p. 49.

whole universe; it is through this activity of reflection or representation that all knowledge is possible within each soul, having been contained within it since the very beginning of time²¹. Once the Platonic theory of recollection has been ‘purged’ from the metaphysical idea of a pre-existence in another world, what remains is the idea that knowledge derives neither from the hyperuranion nor from experience, but from the innermost representational activity of the soul – from, that is, a kind of inner memory of which the soul is not completely aware. Moreover, the soul is independent of the body and of sensitivity; any cooperation between body and soul depends on a pre-established harmony that has existed in God since eternity, and no exchange between monads takes place. In *On Evidence*, Mendelssohn alludes to these arguments and, following Leibniz, refutes the idea that all knowledge of mathematical truths depends on the contemplation of mathematical ideas or forms existing in a separate hyperuranion world.

2. The «Obscure Abyss» of the Soul: Herder and Leibniz

Almost a decade after the manuscript *Plato sagte*, Herder published a treatise *On Cognition and Sensation of the Human Soul* (*Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seelen*, 1778) investigating the relationship between the soul and corporeality²². In this treatise, he expounds on the role of sensitivity in the cognitive process and describes the body as a direct manifestation of the innermost forces of the soul. The body, moreover, is seen as contributing to the development (*Bildung*) of the soul itself. The human soul, defined as an «interior man», is simultaneously one and many, both a unitary force and an ensemble of forces. These forces are connected by an invisible bond and act in unison, even when we are not aware of them. Remaining, in part, «obscure» and inaccessible, a «deep abyss» is formed by the ensemble of forces that, though imperceptible, plays a pivotal role in the development of personality²³. Herder considers this obscure abyss the most fundamental source of all spiritual activity and the basis for all knowledge, since it derives from a mutual cooperation between the internal and external realms of the organism.

Based on such premises, Herder’s theory of knowledge stands in clear contrast to that of both Plato and Leibniz. For Herder, human knowledge is based on an interaction between inner forces and external perception, between soul and body – an idea that both Plato and Leibniz reject, along with any possibility that sensitivity could provide true or precise knowledge.

²¹ See G. W. Leibniz, *Monadology*, in *Discourse on Metaphysics and Other Writings*, cit., pp. 115–134, esp. §§ 83–84 on the soul as mirror or copy of Deity, pp. 132–133, as well as *The Principles of Nature and of Grace, Based on Reason*, in *ivi*, pp. 103–113, esp. §§ 14–15, pp. 111–112.

²² Three versions of the work were edited by Herder. The first was the *Preisschrift*, presented in 1773 to the Berlin Academy. Under consideration here is the third, modified edition, published in 1778 in Riga by Hartknoch under the title *Vom Erkennen und Empfinden der menschlichen Seelen*.

²³ J. G. Herder, *On Cognition and Sensation of the Human Soul*, in *Philosophical Writings*, edited by M. N. Forster, Cambridge 2004, pp. 187–243: 195–196.

Herder's model of knowledge sought to mediate between Platonic or Leibnitian theories of innate knowledge on the one hand, and empiricist doctrines of the mind as a *tabula rasa*, as described by Aristotle or John Locke, on the other. At one level, Herder remains in agreement with Leibniz, who declared: «Aristotle preferred to compare our souls to blank tables prepared for writing, and he maintained that nothing is in the understanding that does not come through the senses» (according to Leibniz, Plato was more profound than Aristotle, whose ideas merely revived certain «popular conceptions»)²⁴. Herder similarly criticises Locke's definition in his *Essay on Being (Versuch über das Seyn, 1762)* of the soul as a *tabula rasa*²⁵. Herder, however, eliminates any conflict between innate ideas and sensible knowledge. Experience, in his view, is necessary for the soul, as it helps to clarify the inner representations and to create new knowledge. Without any sensual experience, and without memory and habit that rely on it, we would not be able to perceive – that is, give a determinate form to – our obscure representations²⁶.

The reference to the Leibnitian-Wolffian tradition is unavoidable here for Herder, especially regarding the notion of «representation» (*Vorstellung*). «Obscure» and «confused» representations within the human soul are indeed one of the most salient concepts in Leibniz's theory of mind. Herder had Leibniz in mind when in 1778 he described the activity of the soul as a 'representational force', and 'representations' as the effects of this force²⁷. However, he also refers ironically to a «bright and clear philosophy» – namely, rational philosophy from Leibniz to Baumgarten – that, haunted by «obscure forces», offers little beyond a «few empty words and classifications about *obscure* and *clear*, *distinct* and *confused* ideas»²⁸. According to Herder, empty words and void concepts emerge when the forces of the soul (sensibility, imagination, memory, foresight, poetic talent, self-knowledge, and apperception) are considered as separate entities. To him, they act in mutual cooperation, and are all required for knowledge. For Herder, Leibniz failed to recognise the role of perception and that of the so-called «lower forces» of the soul (imagination, dreams, memory) in both the cognitive process and the attendant development of human identity²⁹. His re-evaluation of the «lower forces» of the soul – in particular, the sensitive character of memory – determines Herder's specific understanding of knowledge, which goes beyond

²⁴ G. W. Leibniz, *Discourse on Metaphysics*, cit., p. 88.

²⁵ Cf. B. M. Dreike, *Herders Naturauffassung*, cit., p. 7.

²⁶ Heinz states that Herder may have derived his idea of *Gewohnheit* from Hume, although it is also found in the *Nouveaux Essais* of Leibniz. See M. Heinz, *Sensualistischer Idealismus*, cit., p. 180.

²⁷ J. G. Herder, *On Cognition and Sensation of the Human Soul*, cit., p. 195. For the relationship between Herder and Leibniz, especially concerning the notion of representational force and the mind-body relation, see also J. G. Herder, *Über Leibnizens Grundsätze von der Natur und Gnade* (1769), which has been examined by N. DeSouza, *Leibniz in the Eighteenth century: Herder's critical reflections on the Principles de la nature et de la grace*, «British Journal for the History of Philosophy», XX, 2012, pp. 1-23.

²⁸ J. G. Herder, *On Cognition and Sensation of the Human Soul*, cit., p. 196.

²⁹ *Ivi*, p. 210.

mere rationalism or empiricism. It deals with the metaphysical problem of the relationship between body and soul, to which Herder attempted to provide a non-metaphysical answer, that is, to realise all issues connected to the soul, with knowledge, to memory, to identity from an anthropological perspective. His approach began by refuting Leibniz's doctrine of a pre-established harmony.

In his *Monadology*, Leibniz posits the absolute identity of souls and bodies from a metaphysical point of view; comprised of one and only one substance – namely, monads – they differ only from the point of view of their inner activity of representation³⁰. Since bodies are the aggregates of innumerable monads, their inner activities remain unclear, obscure and confused. Each single monad is unable to communicate with the others (they have no doors or windows, as Leibniz famously puts it); interaction between soul and body is therefore impossible³¹. Any originary accordance between them (pre-established harmony) can only be guaranteed by God³² according to a principle of convenience or design³³. This so-called pre-established harmony confers a metaphysical unity and stability both to the universe as a whole, as well as to a single organism³⁴.

According to Herder, however, this explanation remains unsatisfactory, since it does not address the problem from an anthropological point of view. For, given that the human soul has no existence prior to its relationship with its body, the body and soul must therefore originate as a single substance. Herder considers the soul as a sum of forces (it cannot be spoken of as a 'metaphysical' substance in and of itself) and the body as nothing but a physical and tangible manifestation of those forces. As such, it cannot be said to exist independently, as it forms a unity with the soul: there is no force without formations, no body without an inner principle. Every inner change is accompanied by an exterior change – not by virtue of a pre-established agreement, but as a consequence of a mutual interaction. Despite this important disagreement, Herder nevertheless makes use of Leibniz's definition of the soul as a «representative force», which becomes fundamental for his understanding of both the body and its relationship with the mind. Herder places great value on Leibnizian thought, while avoiding all the metaphysical presuppositions of his doctrine of the monads (*Monadologie*): «The system of pre-established harmony», he affirms, «ought to have been alien to the great inventor of the monad-poem, for, it seems to me, the two do not hold well together»³⁵.

Herder's ironic attitude towards Leibnizian pre-established harmony is reiterated in 1778 in his *On Cognition and Sensation*, in which he again criticises the theory of a pre-existence of the soul:

³⁰ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, edited by C. J. Gerhardt, Hildesheim - New York 1978, VI, p. 608, §§ 8-9, 11.

³¹ Ivi, p. 607, §§ 1-7.

³² Ivi, p. 613, § 40.

³³ Ivi, p. 614, § 46.

³⁴ Ivi, p. 620, § 78.

³⁵ J. G. Herder, *On Cognition and Sensation of the Human Soul*, cit., p. 195.

They [namely, the souls] lay formed in the moon, in limbo, and waited, doubtless naked and cold, for their pre-established sheaths, or clocks, or clothes, the not-yet-formed bodies: now the housing, garment, clock is ready, and the poor, so-long-idle inhabitant gets added to it mechanically, that he may – by the body!, not affect it, but only in pre-established harmony with it spin thoughts out of himself, just as he spun them there in limbo too, and that it, the clock of the body, may strike in agreement with him³⁶.

Herder refers to the famous image of the clock used by Leibniz in, for instance, the *Principles of Nature and of Grace*, where he argues that the organic body «forms a sort of automaton or natural machine, which is a machine not only in its entirety, but also in its smallest perceptible parts»³⁷. In *Essai de Theodicee* (*Essay of Theodicy*, 1710), too, Leibniz defines the soul as a kind of «spiritual automaton» (*automate spirituel*)³⁸.

According to Herder, metaphysical theories such as the Platonic doctrine of a pre-existence in the hyperuranion or the Leibnizian theory of pre-established harmony do not solve body-soul dualism and are not able to explain the real complexity that characterises human beings.

3. Recollection and Childhood: Herder Beyond Plato

So far, I have been considering Herder's stance towards both Plato's and, especially, Leibniz's metaphysics in order to explain his efforts to provide, at the beginning of the first *Seelenwanderung* dialogue, a new interpretation of the theory of reminiscence and memory. Herder did not, however, reject metaphysical discourses outright; on the contrary, he tried, especially in his early writings, to distinguish the ways in which philosophers had been able to describe human nature in its deep complexity and address problems related to knowledge, memory, and identity. At the beginning of the *Seelenwanderung*, he considers three different models of the doctrine of metempsychosis, defined according to the means by which the reincarnation process develops: an 'ascending' metempsychosis, described as «the refining of lower germs of life into higher; as if, for example, the soul of a plant should become an animal, the soul of an animal a man»; a 'descending' metempsychosis, namely «the Brahminical hypothesis; that good men are rewarded by being changed into cows, sheep, and white elephants, and the wicked punished by becoming tigers and swine»; and a 'circular' metempsychosis – the idea, that is, of an eternal return. Herder's

³⁶ Ivi, p. 193, Cf. Herder, *FHA*, IV, p. 336: «Sie lagen geformt im Monde, im Limbus und warteten, ohne Zweifel nackt und kalt, auf ihre prästabilierte Scheiden, oder Uhren, oder Kleider, die noch ungebildeten Leiber; nun ist Gehäuse, Kleid, Uhr fertig und der arme, so lang müßige Einwohner, wird mechanisch hinzugeführt, daß er – bei Leibe! Nicht in sie würke, sondern nur mit ihr prästabiliert harmonisch, Gedanken aus sich spinne, wie er sie auch dort im Limbus spann, und sie, die Uhr des Körpers, ihm gleich schlage».

³⁷ G. W. Leibniz, *The Principles of Nature and of Grace*, cit., pp. 105-106.

³⁸ G. W. Leibniz, *Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, cit., p. 131.

arguments against the second and the third form of metempsychosis are essentially based on the assumption that only the first kind of metempsychosis is valid – or, at least, feasible – since it can be observed in natural processes. As Theages states in the dialogue: «if the upward course is the law of Nature with all living things, then nothing can move backward or in a perpetual circle»³⁹. The discussion of the transmigration of the soul contains allusions to the Pythagorean doctrine of recollection, since it is based on the idea that a human being may live on this earth more than once. The Platonic version of this idea, in dialogues such as *Phaedo* or *Meno*, is essentially held as proof of the theory of the immortality of the soul.

In *Seelenwanderung*, Herder gives the doctrine of recollection a new, psychological meaning considered neither in Pythagorean nor Platonic philosophy. In *Phaedo*, we read that «learning is really just recollection», and again, in *Meno* 81 d, that «seeking and learning are in fact nothing but recollection»⁴⁰. This is possible, explains Cebes in *Phaedo* 72 e, because we recollect what «we must have learned at some time before, which is impossible unless our souls existed somewhere before they entered this human shape»; thus, he concludes, «it seems likely that the soul is immortal»⁴¹. From a Platonic point of view, therefore, the soul can be summarised as immortal, existing before and after the body, and capable of learning (or contemplating) the truth in a previous life; knowledge, in contrast, requires a ‘human shape’, a body – a kind of vehicle of transmission between the material world and the intelligible forms. This last element is key to understanding Herder’s rethinking of the Platonic doctrine.

In another relevant passage in Plato’s *Phaedo* 73, recollection appears only possible by means of an ‘association’ of images and feelings – a non-rational, non-logical form of thought, equated with a kind of ‘sensible thinking’ or ‘thinking in images’. It belongs, according to Platonic criteria, to a ‘lower’ level of thinking and knowing linked to sensitivity, to the passionate, non-rational soul: «What happens to lovers when they see a musical instrument or a piece of clothing or any other private property of the person whom they love, when they recognize the thing, their minds conjure a picture of its own. This is recollection»⁴². In this sense, recollection resembles a state of dreaming. Yet, at the same time, it

³⁹J. G. Herder, *Metempsychosis*, in *Prose Writers of Germany*, edited by F. H. Hedge, Philadelphia 1852, pp. 348-262: 248. Cf. Herder, *FHA*, IV, p. 427: «Wir müssen uns erst erklären, was die Seelenwanderung sei? Es gibt eine *von unten herauf*; Eine andre *von oben hinab, rückwärts*, eine dritte geht wie das blinde Mühlenpferd, in *die Runde umher* [...] Die *von unten hinauf* ist, wenn etwa niedrigere Keime von Leben zu höhern verfeinert werden, wenn z. E. die Seele der Pflanze Tier, die Seele des Tiers Mensch würde u. s. f. *Von oben hinab rückwärts*, ist die Braminen-Hypothese: daß gute Menschen zur Belohnung, kühe, Schafe und weiße Elephanten, die Bösen zur Strafe Tiger und Schweine werden. Die dritte *in die Runde umher*, ist – die in die Runde».

⁴⁰Plato, *Meno*, 81 d, quoted from *The Collected Dialogues of Plato, Including the Letters*, edited by E. Hamilton and H. Cairns, Princeton: 1961. See also Plato, *Theaetetus*, 191 c – 196 c for a description of the functioning of memory.

⁴¹Plato, *Phaedo*, 72e.

⁴²Plato, *Phaedo*, 73 d.

remains a fundamental step in the process of learning, despite offering no 'true' knowledge. In distinguishing between «true opinions» and real knowledge, Plato, in *Meno* 97 e – 98, defines «true opinions» as things that «do all sorts of good as long as they stay in their place». The problem with these kinds of truths is that «they will not stay long», because of their tendency to «run away from a man's mind». Their value, that is, is limited «until you tether them by working out the reason». Only when true beliefs are «tied down, [do] they become knowledge, and are stable»⁴³.

It is this particular aspect that, along with the continual dream-like evocation of images, characterises the phenomenon of recollection – not only for Plato, but also in Herder's analysis. Indeed, Herder attempts to incorporate the Platonic theory of recollection within his own account, without necessarily accepting Plato's metaphysical theory of a pre-existence of the soul before its 'fall' into a body. Thus, in the first of Herder's dialogues on metempsychosis, Theages says to Charicles:

You are a true Pythagorean, my friend, and worthy to attain to the deepest well of bygone time (*Vorzeit*); yes! to the original fountain of truth itself, if men ever arrive there. I will freely confess to you, that those sweet dreams of memory are known to me also, among the experiences of my childhood and youth. I have been in places and circumstances of which I could have sworn that I had been in them before. I have seen persons with whom I seemed to have lived before; with whom I was, as it were, on the footing of an old acquaintance⁴⁴.

This sense of having already been somewhere or having already met someone appears to require, for both Plato as well as Herder, a «prior state» («*vorigen Zustand*») out of which the images of the recollection can be said to arise. The core of Herder's argument is aimed at accounting for such a state in non-metaphysical terms. Theages, channelling the author's ideas on the topic, argues that this remembrance does not belong to a life beyond this one on earth, nor to another body. For if it did, we would not be able to remember anything; memories and mental images are, after all, necessarily connected to life experiences, perception and the body. Passing from one body to another, they could not be maintained, and would surely disappear.

The presence of a body is, for Herder, an essential requirement for having «a memory of a corporeal object», and the soul alone, deprived of a body, is

⁴³ Plato, *Meno*, 97 e – 98 a.

⁴⁴ J. G. Herder, *Metempsychosis*, cit., p. 250 (I made here a slight modification of the English translation provided by Hedge). Cf. Herder, *FHA*, IV, p. 434: «Sie sind ein wahrer Pythagoräer, mein Freund, und würdig, daß Sie bis zum tiefsten Brunnen der Vorzeit, ja bis zum Urquell der Wahrheit kämen, wenn Menschen dahin kommen können. Ich gestehe Ihnen frei: auch mir sind dergleichen süße Träume der Rückerinnerung aus meiner Kindheit und Jugend bekannt. Ich kam in Örter und Umstände, wo ich hätte schwören mögen, schon gewesen zu sein: ich sah Personen, wo es mich dünkte, mit ihnen gelebt zu haben gegen die ich gleichsam auf alte Bekanntschaft fußte».

incapable of holding on to any recollection. This memory – says Theages – remains in the «waves of the river Lethe, and could never come back in another body»⁴⁵.

How, then, from a different perspective, might that «deep abyss of Platonic recollection» be explained?⁴⁶ If this ‘acquaintance’ does not originate, as it did for Plato, in a previous life, nor can be understood, following Leibniz, as innate knowledge granted to the soul in agreement with a pre-established harmony, then how can it be accounted for? If we are indeed able to remember what we have already experienced, where does this prior experience come from? For Herder, the answer is clear: recollection comes from our childhood, which he describes as a dreamy world made up of images and often confused, non-rational, associative thoughts.

This idea was not new for Herder, who had already expressed it in his manuscript *Plato sagte* (sections 2.6 and 2.7), in which he refers to ‘first ideas’ that remain in our soul for our entire lifetime and to first impressions (*Anstöße*) that influence the development of our personality⁴⁷. Again, in *Vierte kritische Wäldchen*, written in 1769, Herder takes up various themes from the earlier manuscripts, referring once again to childhood, memory, learning and the construction of the self:

The soul leaves the state in which everything was to it mere sensation; it gets accustomed to recognizing one thing before another by virtue of its ‘inner clarity’; it finds itself on the obscure path leading toward *fancy* and *memory*. [...] A child will still frequently confuse this distinction, for only through much practice does he achieve certainty; but this certainty lasts forever, and with that the first mighty, eternal forms of memory and fancy have emerged⁴⁸.

Concerning the parallels between childhood and the state of dreaming, he explains that «often a child cannot distinguish between dreams and waking images» because «he dreams while he is awake», and a dream «permeated with images continues»⁴⁹.

Certain passages in *Seelenwandlung* reiterate what had already been made clear in *On Cognition and Sensation* – the crucial role assigned to imagination, memory and perceptions within Herder’s theory of knowledge. Moreover, they

⁴⁵ J. G. Herder, *Metempsychosis*, cit., p. 250. Cf. Herder, *FHA*, IV, p. 434. Since part of the text is missing in the English translation, the original passage is quoted here: «Wäre die Erfahrung in diesem geschehen, so wäre di Erinnerung körperlicher Gegenstände, auch wahrlich in einer Welle des Stroms Lethe geblieben, und käme uns jetzt nicht in einem andern Körper wieder».

⁴⁶ J. G. Herder, *On Cognition and Sensation of the Human Soul*, cit., p. 197. Cf. Herder, *FHA*, IV, p. 341: «In den tiefen Abgrund Platonischer Erinnerung».

⁴⁷ I would like to thank here N. DeSouza for his precious suggestions concerning Herder’s early manuscript, *Plato sagte*, an English translation of which will be shortly published by DeSouza for Cambridge University Press.

⁴⁸ J. G. Herder, *Critical Forests: Fourth Grove*, in *Selected Writings on Aesthetics*, ed. by G. Moore, Princeton-Oxford 2006, p. 196.

⁴⁹ Ivi, p. 197.

confirm the attentiveness with which Herder observes and describes children's behaviour, witnessed for instance, in Theages remarks in the dialogue:

Have you never watched yourself, and observed how the soul is always occupied in secret? How, especially, in childhood, it makes plans, combines thoughts, builds bridges, meditates romances, and repeats all this in dreams, with the magic colours of the dream-world? Look at that child playing and entertaining itself in silence. He talks with himself; he is in a dream made of vivid images. These images and thoughts will some time return to him, at a time when he does not expect it, and no longer remembers whence they are⁵⁰.

This dreamy recollection, this world of images, which had already been noted by both Plato and Leibniz, is nothing but the result of our childhood experiences; it constitutes a deep and obscure – in other words, unconscious – source of our self. Although Plato considered recollection the foundation of our knowledge, his search for eternal truths and his refusal of experience did not allow him to confer much importance on childhood. Herder, in contrast, emphasised the role of childhood dreams and images as fundamental for the formation (*Bildung*) of human identity and personality. The crux of Herder's argument is that without childhood it would be impossible to know anything, to attain abstract or pure knowledge. This was already clear in the *Fourth Critical Forest*, where he maintains, elegantly and perhaps with an allusion to Plato's recollection, that:

Certain waking dreams that we experience in later life, when the soul is not yet spent – obscure recollection, as if we had already seen, experienced, and enjoyed the novel, rare, beautiful, or surprising qualities of a particular place, person, area, beauty, and so forth – are without doubt the patchwork of these earliest fancies. Such obscure ideas lie within us in their thousands; they constitute what is rare, peculiar, and often singular in our concepts and forms of beauty and pleasure; [...] they are the obscure ground within us that all too often modifies and shades the images and colours of our soul that are later laid down on it⁵¹.

What we might call a 'thinking in images', a sensible thinking that dominates the thought of children, is a necessary basis for rational-logical thought, which, moreover, plays a pivotal role in the formation of the self over the course of our lives. It is worth noting here that this pleasant 'dream-world' of infancy, defined by Herder as a «paradise», is not a 'lost world' to the adult that has disappeared forever, only to be recalled nostalgically. Rather, for Herder, it continues to exert

⁵⁰ J. G. Herder, *Metempsychosis*, cit., p. 250 (again, English translation with small changes of my own). Cf. Herder, *FHA*, IV, pp. 434-435: «Haben Sie aber nicht auf sich Acht gegeben, wie sich die Seele immer in geheim beschäftigt: wie sie insonderheit in der Kindheit und Jugend Plane macht, Gedanken vereinigt, Brücken baut, Romane aussinnet, und im Traume alles mit Zauberfarben des Traums wiederholet? Sehen Sie jenes Kind stille spielen und sich mit sich unterhalten. Es spricht mit sich selbst: es ist in einem Traum lebhafter Bilder. Diese Bilder und Gedanken werden ihm einst *wiederkommen*, zu einer Zeit, wenn es sie nicht vermutet, und nicht mehr weiß, woher sie sind».

⁵¹ J. G. Herder, *Critical Forests*, cit., p. 196 (engl. trans. with a small change).

an influence on the adult's life, returning naturally with all its imagery. In a passage of exquisite beauty, he concludes:

The situation will create a pleasant delusion, as every retrospect which brings agreeable images before the mind deludes us. It will be taken for an inspiration because it actually comes like an inspiration from another world; that is, rich in images and without pains. A single trait of the *present* picture will recall it; a single sound which now touches the soul, awakens all the slumbering tones of former times. These are moments of the sweetest rapture, especially in beautiful, wild, romantic spots, in moments of pleasant intercourse with persons who, with an agreeable illusion, unexpectedly create in us, or we in them, the feeling, as it were, of an earlier acquaintance: reminiscences of paradise, but not of a previous human life; the paradise, rather, of youth, of childhood, or of pleasant dreams which we dreamt either sleeping or waking, and which, in fact, are the true paradise⁵².

Laura Follesa, Friedrich Schiller Universität Jena

✉ laura.follesa@uni-jena.de

⁵²J. G. Herder, *Metempsychosis*, cit., p. 250 (engl. transl. with slight changes of my own). Cf. Herder *FHA*, IV, p. 435: «Die Situation wird die Seele angenehm *täuschen*, wie jede leichte und Ideenbringende Zurückerinnerung täuscht: man wird sie für eine *Eingebung* ansehen, weil sie wirklich wie Eingebung aus einer andern Welt, d. i. reich an Bildern und ohne Mühe kommt. Ein *einzig*er Zug des jetzigen Gemäldes bringt sie: ein einziger Klang, der jetzt die Seele berührt, macht alle schlafende Töne aus ältern Zeiten beben. Das sind also Augenblicke der süßesten Schwärmerei insonderheit bei schönen, wilden Lustörtern, bei angenehmen Augenblicken des Umgangs mit Personen, die wir unvermutet und sanftgetäuscht *in uns* oder *uns in ihnen*, gleichsam aus einer frühern Bekanntschaft fühlen: Erinnerungen aus dem Paradiese aber nicht eines schon einmal genossenen Menschenlebens, sondern aus dem Paradiese der *Jugend*, der *Kindheit*, angenehmer *Träume*, die wir schlafend oder wachend träumten, und die ja eigentlich das wahre Paradies sind».

Contributi/4

Memoria e sostanzialità nella filosofia di Leibniz

Fiorenza Manzo

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 11/02/2019. Accettato il 30/08/2019.

MEMORY AND SUBSTANTIALITY IN LEIBNIZ'S PHILOSOPHY

The paper aims to show that it is possible to define the ontological hierarchy of Leibniz's universe by considering memory as a pure *function*. The argument begins with an introduction to Descartes' view on memory in order to show how the Cartesian view differs from the Leibnizian one, thereby revealing the originality of the latter. The paper then clarifies the reasons for some of the fundamental divergences between the two, concerning their approaches, their respective investigative assumptions and demonstrative purposes. The second part of the paper examines the genesis of the mind-memory relation and the reasons for Leibniz's interest in defining this relation – especially in his opposition to Hobbes on the crucial question of the nature of the *conatus*. Special attention is paid to the *Fundamenta praedemonstrabilia* of the *Theoria Motus Abstracti*. In formulating his theory of motion, at a young age, Leibniz arrives at a position that will prove to be essential also for his mature system: «Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. [...] Omne enim corpus est mens momentanea, seu carens recordatione» (A VI, 2, 266). On the basis of memory, Leibniz sets out an essential distinction between mind and body, which he claims has never been identified before, and certainly never in these terms: it is the difference between two kinds of minds, one 'lasting' and the other 'momentary'. Leibniz's interest is mainly in the function of memory itself. He recognizes in it one of the key conditions for the development of a central theme of his philosophy: the substantiality of the mind. The recognition of a substantial nature is linked to the recognition of a state of self-sufficiency: it will then be necessary to clarify in what sense and on what terms the memory can serve this purpose. In this regard, it will be essential to analyze the Leibnizian theory of *petites perceptions* and to show how memory plays a decisive role in these. According to Leibniz, perception and memory are held together through so-called 'traces': every event and every existing thing, even those perceived in the most confused and unconscious ways, leave traces of themselves in substances (forming the 'complete concept' that makes them identifiable to God). There are substances incapable of any form of active recollection, but, among those capable of it, a further distinction must be made between those endowed with a simple apperceptive ability, which allows them a kind of 'induced' recollection depending on the present recurrence of something connected to a past event, and those capable of *réminiscence* and *souvenir*, that is, of autonomous recollection and re-enactment, which is linked to the recognition of the self as a center of perception and memory. In this last part, the main references are to Leibniz's mature works: the *Nouveaux Essais*, the *Principes de la Nature et de la Grâce* and the *Monadologie*.

1. Approcci al tema della memoria: Descartes e Leibniz

La riflessione sulla memoria è stata caratterizzata, nell'ambito della filosofia moderna, da una duplicità: da un lato, vi è l'indagine fisio-meccanica relativa al suo funzionamento, dall'altro la problematica del suo ruolo all'interno di una teoria della conoscenza. In Descartes, il primo tipo d'indagine si rivela *preliminare* al secondo. Il problema della fondazione stabile di una teoria della conoscenza è rintracciabile lungo tutto il corso del suo pensiero, a partire dalle *Regulae ad directionem ingenii*. In quest'opera, egli aveva tentato di ricondurre l'intero processo della conoscenza al solo atto intuitivo dei *simplicia* da parte della mente, così da marginalizzare il più possibile l'intervento dell'incerta memoria¹. In questa prima fase, che va dalle *Regulae* a *L'Homme*, la riflessione cartesiana si sofferma esplicitamente su un solo tipo di attività memorativa, quella che riguarda i fatti empirici. La distinzione tra una memoria corporea e una intellettuale non sarà mai definita in nessuna opera, e bisogna piuttosto guardare all'ultimo decennio della sua corrispondenza per trovarne menzione². Il problema dei meccanismi d'interazione tra i due tipi di memoria nel pensiero di Descartes richiederebbe una trattazione a sé stante³; pertanto, si proverà di seguito a tracciarne solo le linee di sviluppo essenziali al fine di mostrare gli intenti sottesi alla sua riflessione sulla funzione della memoria.

¹ Data la necessità per la mente umana di ricorrere a procedimenti inferenziali, Descartes propone di condensare anch'essi in una forma il più possibile intuitiva: «Così, ad esempio, se mediante diverse operazioni ho conosciuto in primo luogo qual è il rapporto tra le grandezze A e B, quindi tra B e C, poi tra C e D ed infine tra D ed E, non per questo vedo quale sia il rapporto tra A ed E, né lo posso intendere precisamente a partire dalle cose che ho già conosciuto, a meno che non mi ricordi di tutte. Per questo le percorrerò più volte con un certo continuo movimento del pensiero che intuisce attentamente nello stesso tempo le singole cose e, insieme, passa ad altre, fin quando avrò appreso a passare dalla prima all'ultima così velocemente che, senza quasi lasciare alcuna parte alla memoria, mi sembri di intuire tutta la cosa nello stesso tempo» (R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, VII, in Id., *Oeuvres de Descartes*, éd. par C. H. Adam, P. Tannery, 12 voll., Paris 1964-1974, vol. X, p. 388. D'ora in avanti, si utilizzerà la convenzione in uso che indica i volumi di questa raccolta con AT, seguito dal numero del volume e della pagina). Cfr. anche AT, X, 454. La traduzione di questo passo è riportata, in modo leggermente differente, in Id., *Opere postume 1650-2009*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 719, d'ora in avanti indicato solo come *Opere postume*, seguito dal numero di pagina.

² Lettera a Mersenne dell'11 giugno 1640 (AT, III, 84-85) e del 6 agosto dello stesso anno (AT, III, 143), a X*** dell'agosto 1641 (AT, III, 425), a Mesland del 2 maggio 1644 (AT, IV, 114), il colloquio con Burman del 16 aprile 1648 (AT, V, 150), ad Arnauld del 4 giugno 1648 (AT, V, 192-193).

³ Cfr. G. Perrotti, *Filosofia Felicità Memoria. Saggio su Platone, Cartesio, Bergson*, Napoli 2003; R. Joyce, *Cartesian Memory*, «Journal of the History of Philosophy», XXXV, 1997; A. Ferrarin, *Immaginazione e memoria in Hobbes e Cartesio*, in *Tracce nella mente, Teorie della memoria da Platone ai moderni*, a cura di M. M. Sassi, Atti del convegno (Pisa, Scuola Normale Superiore 25-26 settembre 2006), Pisa 2007, pp. 159-189; A. Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l'inconscio? Memoria e passioni in Cartesio*, in «Rivista di storia della filosofia», LXI, 4, 2006, pp. 837-861 e, soprattutto, E. Scribano, *Macchine con la mente. Fisiologia e metafisica tra Cartesio e Spinoza*, Roma 2015, pp. 13-106.

Si può ritenere che per ‘memoria corporea’ egli intenda quella che è legata alle impressioni che l’oggetto presente imprime sul senso esterno⁴, di cui parla già nella dodicesima delle sue *Regulae*. In quest’opera, tuttavia, la funzione della memoria rimane sullo sfondo di una trattazione di carattere metodologico. Memoria, sensazione e senso comune vengono assimilati nell’ambito di una generale esposizione del meccanismo della conoscenza, sintetizzata nella celebre immagine della cera e del sigillo⁵. Sarà piuttosto ne *L’Homme* che Descartes offrirà un’ampia e sistematica trattazione della memoria, soffermandosi però, come si è detto, esclusivamente su quella di tipo corporeo. La ragione di ciò va rintracciata nella sua scelta di adottare, in un primo momento, una *finzione* investigativa finalizzata al vaglio delle potenzialità della nuda *macchina* corporea umana⁶. Si scopre così, nella finzione dell’isolamento del corpo, che questo è capace di rievocazione autonoma. Per spiegare il meccanismo di rievocazione, Descartes immagina che degli «spiriti animali»⁷ attraversino il cervello e lo modificano, lasciandovi tracce che vi si imprimono tanto meglio quanto più l’azione dei suddetti spiriti è forte o reiterata. A partire dalle impressioni lasciate nel cervello, poi, gli spiriti animali arrivano ai nervi e ai muscoli e sono pertanto capaci di mettere il corpo in movimento⁸. Sempre sulla scorta di queste impressioni si spiega anche un certo automatismo, per cui al ricordo di una cosa si può associare quello di un’altra che sia stata impressa nella stessa occasione⁹. Anna Minerbi Belgrado ha giustamente rilevato che, nel corso di quest’opera, «il momento in cui l’anima sarà unita alla macchina corporea è evocato assai di frequente» a proposito dell’interazione dei sensi interni ed esterni nel produrre la sensazione: «non è viceversa mai espressamente richiamato in relazione alla memoria»¹⁰. In questa fase del suo pensiero, dunque, Descartes sembra convinto della completa autonomia memorativa della macchina corporea¹¹. L’effetto della memoria che egli ritiene «più degno di nota» è proprio il fatto che essa consente alla macchina, anche in assenza di un’anima, di imitare perfettamente tutti i movimenti di un «uomo vero»¹². Nella lettera a Meyssonier del 29 gennaio 1640, le impressioni

⁴ Cfr. R. Descartes, *Regulae ad directionem ingenii*, XII, AT, X, 414; *Opere postume*, 751.

⁵ Ivi, AT, X, 412.

⁶ Descartes lo spiega in apertura del trattato (AT, XI, 119-120). Sarebbe dovuto arrivare, nella seconda parte dell’opera, il momento di congiunzione dell’anima al corpo.

⁷ «Esprits animaux» (AT, XI, 129).

⁸ AT, XI, 130. Cfr. anche l’esempio del suonatore di liuto che Descartes farà molti anni dopo (Lettera a Mersenne del 1 aprile 1640, AT, III, 48).

⁹ «Ce qui montre comment la souvenance d’une chose peut être excitée par celle d’une autre, qui a été autrefois imprimée en même temps qu’elle en la Mémoire» (AT, XI, 179). Cfr. a proposito della connessione tra associazione e movimento l’esempio del cane bastonato a ritmo di musica, il quale fuggirà nell’udirlo nuovamente (Lettera a Mersenne del 18 marzo 1630, AT, I, 133).

¹⁰ A. Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l’inconscio?*, cit., p. 840.

¹¹ Egli, infatti, colloca la sede della memoria nella parte interna del cervello. Le idee con cui l’anima si confronterà nella sensazione e nell’immaginazione sono localizzate sulla superficie della ghiandola pineale. Cfr. AT, XI, 176-177.

¹² «L’effet de la Mémoire qui me semble icy le plus digne d’être considéré, consiste en ce que, sans qu’il y ait aucune ame dans cette machine, elle peut naturellement être disposée à

corporee sono paragonate a delle pieghe che si conservano nella carta¹³. Da questo punto di vista, i limiti della capacità di rievocare sono i limiti della materia: «non vi è dubbio che le pieghe della memoria si ostacolano a vicenda, e che non si possa avere un'infinità di tali pieghe nel cervello»¹⁴. Alla memoria viene dunque riconosciuta una capacità di conservazione e ritenzione delle *impressioni*. Questo fa sì che Descartes ne parli sempre come di un meccanismo automatico, e quasi involontario, di rievocazione e associazione di esperienze pregresse. Ma come si riattiva il ricordo di tali esperienze in assenza di stimoli esterni affini? Nell'introdurre una memoria intellettuale, egli sembra riconoscere l'insufficienza di una concezione puramente meccanica della memoria. Le semplici tracce corporee operano in modo irriflesso, come chiarisce l'esempio del suonatore di liuto che si trova nella lettera a Mersenne del 1 aprile 1640, attraverso il movimento e la sua ripetizione¹⁵. Pertanto, senza l'intervento di una memoria intellettuale, non si capisce come ricordi, immagini e pensieri possano all'occorrenza riattivarsi e riemergere alla nostra considerazione. È evidente che Descartes si sia accorto di questa difficoltà: il 29 luglio 1648 scrive, infatti, ad Arnauld che, per potersi ricordare di una cosa, non è sufficiente averne delle tracce nel cervello, ma occorre anche che esse siano *riconosciute* come segni di percezioni passate¹⁶. Per spiegare il ricordo non risulta più sufficiente il processo puramente fisiologico di riapertura di vecchie tracce nel cervello ad opera degli spiriti animali descritto ne *L'Homme*, ma diventa necessaria una 'decifrazione' di queste tracce da parte della mente: «solo una memoria non corporea può produrre il ricordo»¹⁷. È necessaria pertanto una memoria intellettuale, e Descartes arriva a sostenere, nella lettera a Mersenne del 6 agosto 1640, che è questo il tipo di

imiter tous les mouvements que de vrais hommes, ou bien d'autres semblables machines, feront en sa presence» (AT, XI, 185).

¹³ AT, III, 18. Trad. it. in Id., *Tutte le lettere 1619-1650*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 1145. D'ora in avanti semplicemente *Lettere*. Per comodità, si è preferito adottare questa, che è la più completa, come traduzione di riferimento per l'epistolario, salvo per alcuni passi, nella cui annotazione verrà segnalato che si tratta di una traduzione autonoma. Cfr. anche la lettera a Mesland del 2 maggio 1644, AT, IV, 114.

¹⁴ «Les plis de la mémoire s'empêchent les uns les autres, et qu'on ne peut pas avoir une infinité de tels plis dans le cerveau» (Lettera a Mersenne dell'11 giugno 1640, AT, III, 84, traduzione mia. Cfr. *Lettere*, 1201). Cfr. anche la lettera di poco successiva (30 luglio), sempre a Mersenne, AT, III, 136.

¹⁵ AT, III, 48.

¹⁶ AT, V, 220. Sempre in una lettera ad Arnauld, del 4 giugno 1648, aveva appunto definito la memoria intellettuale come «reflexione intellectus» (AT, V, 193). Tuttavia, nei diversi luoghi dell'epistolario in cui parla delle due forme di memoria, egli non spiega mai i meccanismi di quella intellettuale, limitandosi semplicemente a contrapporle (analogamente a come sono contrapposti estensione e pensiero nella lettera ad Arnauld del 4 giugno 1648, AT, V, 193; *Lettere*, 2555, 2557), in quanto l'una appartiene solo al corpo mentre l'altra «dipende dalla sola anima» (a Mersenne, 1 aprile 1640, AT, III, 48; *Lettere*, 1173). La questione della memoria intellettuale non sarà mai definita chiaramente: essa passerà dall'essere anello di congiunzione tra segno e significato, memoria degli universali (*Colloquio con Burman*, AT, V, 150; *Opere postume*, 1255), all'essere identificata, nelle lettere ad Arnauld, con la riflessione dell'intelletto. Cfr. R. Joyce, *Cartesian Memory*, cit., pp. 375-393; E. Angelini, *Traccia e ricordo. Descartes e le due memorie*, «Annali della facoltà di Lettere e filosofia di Siena», XXI, 2000, pp. 179-206.

¹⁷ E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., p. 58.

memoria di cui più spesso ci serviamo¹⁸, pervenendo progressivamente a una completa «intellettualizzazione dell'esperienza e del comportamento umano»¹⁹. A cosa è dovuto questo cambio di prospettiva? Cosa è avvenuto tra la fase di stesura de *L'Homme* (1630-1633) e l'epistolario con Arnauld? La riflessione cartesiana si è interamente rivolta al progetto delle *Meditationes*, il cui intento era quello di fondare metafisicamente la scienza. A questo proposito, vale la pena riportare quanto ha osservato Emanuela Scribano:

Che le *Meditationes* e *L'Homme* possano trovarsi in tensione tra loro non stupisce. Da un lato *L'Homme* è stato concepito secondo il progetto di erodere i poteri della mente sul corpo: il suo programma esplicito era quello di mostrare cosa può il corpo indipendentemente da ogni principio psichico; dall'altro, la metafisica delle *Meditationes* persegue il progetto esattamente inverso, ovvero quello di ampliare il ruolo della mente e dimostrare che, nei fenomeni cognitivi, il corpo non può niente senza un ruolo attivo della mente. [...] La memoria materiale e la sua funzione, così importanti nell'*Homme*, sono state cancellate al livello di fondazione della scienza²⁰.

Prima che la scienza sia fondata sul piano metafisico Descartes non può riconoscere alle facoltà mentali, considerate in sé, alcun grado di attendibilità. Com'è noto, a partire dagli esiti della *Terza Meditazione*, la *garanzia* di attendibilità dei risultati di un processo conoscitivo rettamente condotto verrà riposta in Dio. In particolare, sono numerose le criticità legate alla facoltà mnemonica che rendono indispensabile il ricorso a questa garanzia. Nelle *Meditazioni*, l'individuazione del pensiero in atto come essenza della mente porterà a una marginalizzazione del ruolo della memoria e a una centralizzazione dell'*immediatezza* del pensiero. Tale marginalizzazione si rende logicamente necessaria per la tutela del fondamentale assunto dell'attualità ininterrotta del *cogito*. Descartes, infatti, sostiene che anche nella condizione fetale la mente sia attiva e cosciente: la sua incapacità di decifrare, e dunque ricordare, i pensieri che le sono occorsi in quella condizione è dovuta esclusivamente all'inadeguatezza e illeggibilità delle corrispondenti tracce cerebrali²¹. In altre parole, egli attribuisce a quello che ora possiamo definire il 'soggetto' un'incapacità di fondo: riuscire a compiere il duplice movimento di *rievocare* ciascuno e tutti gli avvenimenti di una vita in maniera isolata e *ricostruirne* l'intera serie in successione causale. Benché nelle *Meditazioni* non sia specificata come 'intellettuale', è facile accorgersi del fatto che Descartes stia qui implicitamente considerando la memoria come momento interno al *cogito*,

¹⁸ AT, III, 143.

¹⁹ E. Scribano, *Macchine con la mente*, cit., p. 58.

²⁰ Ivi, pp. 40, 41.

²¹ Cfr. la risposta di Descartes ad Arnauld del 29 luglio 1648 (AT, V, 219 e sgg.) Questa sarà l'ultima posizione di Descartes su questa questione, dibattuta fin dalle *Quinte obiezioni e risposte* tra lui e Gassendi. Per un'esposizione dettagliata dei vari sviluppi della questione rimando al primo capitolo del già citato testo di Emanuela Scribano (pp. 13-75) e ad A. Minerbi Belgrado, *Uno spazio per l'inconscio?*, cit., pp. 844-855.

e tuttavia non si capisce come essa possa nascere se non dal corpo²². La suddetta incapacità di *rievocazione* e *ricostruzione* rischia di compromettere anche i risultati del processo conoscitivo, rendendo, da un lato, impossibile distinguere con certezza lo stato di sonno da quello di veglia²³ e, dall'altro, una valutazione dell'attendibilità di qualunque scoperta: spesso, sostiene infatti Descartes, si ha solo il ricordo di aver «giudicato qualcosa come vero»²⁴. Nell'affidarsi a questa memoria, si fa a meno delle ragioni che hanno condotto a un giudizio di verità sulla cosa in questione, in quanto tali ragioni non sono più attualmente oggetto di considerazione. L'alternativa sarebbe quella di ripercorrerle, vagliandole tutte nuovamente dal principio ma, in tal modo, si arresterebbe il processo conoscitivo nel pantano di infiniti riesami senza mai pervenire ad alcuna attribuzione di stabilità. Occorre dunque la suddetta garanzia di ordine superiore, in modo che ciascuna verità correttamente acquisita dalla ragione possa costituire uno dei tasselli di cui si compone il quadro unitario e duraturo del sapere scientifico²⁵. A quel punto soltanto, la memoria diventerà ciò che permette la costruzione dell'edificio del sapere *nel tempo*²⁶. La riflessione di Descartes, dunque, è animata da un interesse prettamente epistemologico nel vagliare i meccanismi e i limiti di funzionamento della memoria²⁷. Quest'ultima non viene menzionata nella definizione che egli dà di cosa pensante: «una cosa che dubita, che concepisce, che afferma, che nega, che vuole, che non vuole, che immagina anche, e che sente»²⁸. Non convince la teoria che vorrebbe spiegare questa omissione col fatto che, a

²² È infatti uno dei problemi posti da Arnauld quello per cui deve essere possibile avere ricordi di pure intellezioni, che consentano la strutturazione di catene argomentative, indipendenti dalle tracce cerebrali. Egli osserva come dalla teoria cartesiana di una «duplex cogitandi vis», una completamente slegata dal corpo e l'altra dipendente dalle immagini impresse nel cervello, scaturisca direttamente la necessità di ammettere una «duplex memoriae vis»: una legata agli organi corporei, l'altra *puramente* «spiritualis» (Lettera di Arnauld a Descartes del 3 giugno 1648, AT, V, 186-187).

²³ *Meditatio VI*, AT, VII, 89.

²⁴ *Meditatio V*, AT, VII, 69; *Opere 1637-1649*, 773.

²⁵ Andrebbe, a tal proposito, ancora osservato che la garanzia divina non dice nulla circa l'attendibilità dei contenuti della memoria, ma consente unicamente di escludere l'intrinseca fallacità di tale facoltà, quanto basta per evitare la radicalizzazione del dubbio. Sollecitato da Hobbes a prendere posizione sul rapporto tra ateismo e riconoscimento del proprio stato di veglia, Descartes risponde: «Un ateo per mezzo della memoria della sua vita passata può riconoscere di vegliare, ma non può sapere che questo segno è sufficiente per renderlo certo che egli non s'inganna, se non sa che è stato creato da Dio, e che Dio non può essere ingannatore» (*Objectiones tertiae cum responsionibus auctoris*, AT, VII, 196. La traduzione di questo passo, così come qui riportata, si trova in R. Descartes, *Opere*, 2 voll., a cura di E. Garin, Bari 1967, vol. I, p. 367. D'ora in avanti solo 'Garin', seguito dal numero del volume e della pagina).

²⁶ «It would appear that a faculty of memory residing entirely in the soul [...] is vital to his epistemological project» (R. Joyce, *Cartesian Memory*, cit., p. 393).

²⁷ Solo in riferimento alla memoria intellettuale, Descartes accenna al fatto che essa ci differenzi dagli animali (cfr. la lettera a Mersenne del 6 agosto 1640, AT, III, 143). Naturalmente, questa può ben essere adottata come criterio di distinzione tra le creature dotate di anima e quelle che ne sono prive, ma il discorso cartesiano sulla memoria, in sé, non mira ad istituire distinzioni *ontologiche* tra le creature. I due tipi di memoria caratterizzano rispettivamente i due tipi di *res*.

²⁸ *Meditatio II*, AT, VII, 28; Garin, I, 200.

questo punto delle *Meditazioni* (cioè all'altezza della seconda), non era ancora stata riconosciuta l'esistenza di un Dio-garante: analogamente, infatti, l'assenza di un garante avrebbe dovuto minare anche l'attendibilità delle facoltà coinvolte nella definizione, fatta eccezione per la facoltà di dubitare. La spiegazione più produttiva e convincente di tale omissione è che, confermando un interesse primariamente gnoseologico ed epistemologico, l'intento di Descartes fosse quello di rimarcare l'evidenza presente come momento cardine di ogni processo vitale e conoscitivo, ritenendo necessario l'ausilio della memoria unicamente quando la mente perde la propria autosufficienza, cioè nella durata, la quale esige il ricordo²⁹.

È proprio su questo punto che si apre una profonda divaricazione tra Descartes e Leibniz. È certo che neanche in età giovanile Leibniz abbia mai concesso l'esistenza di una base esclusivamente materiale della memoria nel senso inteso da Descartes³⁰; si ritornerà più avanti su questa posizione fondamentale, di cui emergeranno le ragioni nel confronto con Thomas Hobbes. Naturalmente, tale rifiuto caratterizza essenzialmente Leibniz in quanto oppositore del materialismo. Tuttavia, addentrandoci nel merito della questione, lo specifico punto di divergenza risiede nella teoria leibniziana delle *piccole percezioni inconscie*³¹. Il loro livello di forza e chiarezza è tale da non riuscire, singolarmente, a raggiungere la soglia minima richiesta dall'attenzione affinché questa sia in grado di rivolgersi, registrarle, isolare ciascuna dalle infinite altre e farle così affiorare alla coscienza. Queste percezioni permangono come residuo inconscio nella nostra mente, fornendo però all'occorrenza i mezzi per recuperarne il ricordo³².

²⁹ Sulla divergenza tra «tempo della vita» come intuizione immediata e «tempo della scienza» come durata e sul fondamentale ruolo della memoria nell'accordo tra i due, cfr. G. Perrotti, *Filosofia Felicità Memoria*, cit., pp. 105-109. Paul Ricoeur ha contrapposto al *self* lockeano, che definisce l'identità di una persona, il *cogito* cartesiano, il quale non si riferisce a «una persona definita dalla sua memoria e dalla sua capacità di rendere un qualche conto di se stessa. Esso sorge nella folgorazione dell'istante. Pensare sempre non implica il ricordarsi di aver pensato» (P. Ricoeur, *La mémoire, l'histoire, l'oubli*, Paris 2000; trad. it., *La memoria, la storia, l'oblio*, a cura di D. Iannotta, Milano 2003, p. 146). Per un approccio analitico alla dibattuta questione del «ricordarsi di aver pensato» in Descartes, rimando a D. Radner, *Thought and Consciousness in Descartes*, «Journal of the History of Philosophy», 26, 1988, pp. 439-452.

³⁰ Ciò che, al più, può essere ritracciato tra le due concezioni è un parallelismo, come Émilienne Naert pare aver voluto mostrare nell'ormai classico *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz* (Paris 1961). Quando affronta il delicato tema della capacità degli animali di ricordare e connettere tra loro immagini e sensazioni passate, infatti, Naert parla di «*mémoire empirique*» o «*élémentaire*» mentre, per riferirsi a un tipo di memoria accompagnata da coscienza di sé, utilizza l'espressione «*mémoire intellectuel*» (cfr. *ivi*, pp. 49 e sgg.).

³¹ «Un être immatériel ou un Esprit ne peut être depouillé de toute perception de son existence passée. Il luy reste des impressions de tout ce qui luy est autrefois arrivé, et il a même des présentimens de tout ce qui luy arrivera: mais ces sentimens sont le plus souvent trop petits pour pouvoir être distinguables, et pour qu'on s'en aperçoive» (*NE* II, 27, § 14 in *Sämtliche Schriften und Briefe*, hrsg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften und der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen, VI R., VI Bd., Berlin 1962, S. 239. D'ora in avanti, si utilizzerà la convenzione in uso che indica i volumi di questa raccolta con A, seguito dal numero della serie, del volume e della pagina).

³² «Mais elles (ces perceptions, dis-je) donnent même le moyen de retrouver le souvenir au besoin par des développements périodiques qui peuvent arriver un jour» (*NE*, *Préface*; A VI,

Nel processo di costruzione del mondo da parte del soggetto, la percezione si connette ai meccanismi fondamentali della rappresentazione e dell'espressione, ed è tutta giocata all'interno del soggetto stesso³³. Si può pertanto immaginare che ogni percezione abbia sempre, virtualmente, la possibilità di presentarsi alla coscienza, la quale non è soggetta a limitazioni formali ed è potenzialmente *disposta* ad accrescersi infinitamente. Si badi che quello di Leibniz sulla memoria non è un giudizio di infallibilità ma un'affermazione della sua infinita capacità di *ritenzione*³⁴. La teoria delle *petites perceptions* fu esposta per la prima volta nella prefazione ai *Nouveaux Essais*, opera in cui Leibniz sottopone a critica tutta la lockeana teoria della conoscenza e, in particolare, della certezza dell'identità

6, 55) e più avanti specifica: «Quoiqu'ils puissent peut-être se développer un jour» (*NE* II, 27, § 14; *A VI*, 6, 239). Nicholas Jolley ascrive questa possibilità agli stati di distrazione. Leibniz starebbe praticamente affermando che il soggetto sia capace di ricordare successivamente un'esperienza vissuta distrattamente: «It is surely coherent to suppose that I can remember an experience which I was not aware of having at the time of its original occurrence. For example, I pass by the open door of Smith's garage in a state of distraction, but later I remember seeing his new red Mercedes. And here Leibniz can take advantage of the fact [...] that it does not follow from my remembering x that I know or even believe I remember x» (N. Jolley, *Leibniz and Locke, A Study of the New Essays on Human Understanding*, Oxford 1984, p. 140).

³³ «Leibniz definisce la *percezione* [...] come 'rappresentazione del molteplice in un'unità'. Il concetto di *rappresentazione* occupa un ruolo preminente nella filosofia leibniziana e, al pari del concetto di *espressione*, che vi è intimamente connesso, è concepito sulla base di un'analogia con la geometria. Tra la rappresentazione e l'oggetto rappresentato non è necessario che vi sia un qualche rapporto di somiglianza, né che la rappresentazione di una medesima cosa sia identica nei differenti individui che la rappresentano. Basta che ci sia «un rapporto esatto», che stabilisca un nesso di corrispondenza tra rappresentazione e cosa» (M. Mugnai, *Immaginazione e memoria in Leibniz*, in *Tracce nella mente*, cit., pp. 220-221). In un universo di 'enti espressivi', poi, è necessario che le raffigurazioni dell'universo di una data mente siano «coerenti tra loro e variazioni di uno stesso codice espressivo di base» (F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente. Determinismo e filosofia dell'azione in Leibniz*, Roma 2002, p. 106). Per quanto riguarda il concetto chiave di *espressione*, rimando al *Quid sit idea*, del 1677 (*A VI*, 4B, 1369-1371) e alle lettere indirizzate ad Arnauld datate rispettivamente 1-11 febbraio 1686 e 29 settembre/9 ottobre 1687. A un livello d'indagine che potremmo definire 'formale', rappresentazione ed espressione sembrerebbero coincidere ma, a una progressiva analisi dell'uso specifico che Leibniz fa dei due termini, emerge che, rispetto al concetto di rappresentazione, quello di espressione possiede una forte sporgenza metafisica. L'intero impianto leibniziano, a ben guardare, si regge sul principio dell'espressione: ciascun individuo esprime se stesso, le proprie caratteristiche, nonché l'universo e, in ultima analisi, Dio stesso. L'analogia richiesta in campo ontologico tra la cosa espressa e ciò che la esprime è di tipo strutturale, si potrebbe persino dire "essenziale", e non meramente formale. Immaginando che questa analogia strutturale possa assumere infiniti livelli di intensità e che vi siano altrettanti gradi di espressione, Leibniz può dunque sostenere che gli spiriti esprimono Dio più perfettamente delle altre sostanze (cfr. *A II*, 2, 7). In maniera molto radicale, Deleuze sostiene che nella filosofia di Leibniz «essere, conoscere, agire sono le specie dell'espressione» (G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cura di S. Analdi, Macerata 1999, p. 253). In altre parole, che tutti i livelli di attività della sostanza siano determinazioni della sua capacità espressiva.

³⁴ L'unico tipo di memoria che non può naturalmente ingannare è «le souvenir present ou immediat, ou le souvenir de ce qui se passoit immediatement auparavant c'est à dire la conscience ou la reflexion qui accompagne l'action interne» (*NE*, II, 27, § 13; *A VI*, 6, 238). L'identificazione a cui si assiste in questo passo tra coscienza e riflessione con questo tipo di memoria verrà discussa più avanti.

personale. Ma tale teoria si rivelerà fondamentale anche per l'ultima immagine dell'universo leibniziano offerta nella *Monadologia*³⁵. Qui, infatti, egli sintetizza:

Lo stato passeggero che racchiude e rappresenta una molteplicità nell'unità, o nella sostanza semplice, non è altro che quella che si chiama *percezione*, la quale va ben distinta dall'appercezione o dalla coscienza. E in merito i cartesiani hanno commesso un grave errore, non tenendo in nessun conto le percezioni che non vengono appercepite³⁶.

Vediamo in dettaglio quali sono gli errori a cui Leibniz si riferisce. Nei *Principia philosophiae*, Descartes aveva utilizzato i contenuti della *coscienza* per definire il pensiero: «Col nome di pensiero intendo tutte quelle cose che accadono in noi, essendone noi coscienti, in quanto vi è in noi coscienza di esse»³⁷. Precedentemente, nella *Risposta alle seconde obiezioni*, aveva affermato: «sotto il nome di pensiero abbraccio tutto ciò che è in noi in modo che ne siamo immediatamente coscienti»³⁸. Nella *Risposta alle quarte obiezioni*, infine, aveva ancora osservato: «che, poi, *non può esserci nulla nella mente, in quanto è cosa pensante, di cui essa non sia cosciente*, mi sembra per sé noto»³⁹. In altre parole,

³⁵ A tal proposito, Jolley si spinge ad affermare che «the theory of unconscious perception marks one of Leibniz's major breaks with Descartes's philosophy of the mind» (N. Jolley, *Leibniz*, London 2005, p. 121).

³⁶ «L'état passerger qui enveloppe et represente une multitude dans l'unité, ou dans la substance simple, n'est autre chose que ce qu'on appelle la Perception, qu'on doit distinguer de l'apperception ou de la conscience. Et c'est en quoi les Cartesiens ont fort manqué, ayant compté pour rien les perceptions dont on ne s'aperçoit pas» (G. W. Leibniz, *Monadologie*, § 14 in *Die philosophischen Schriften von G. W. Leibniz*, Bd. VI, hrsg. von K. I. Gerhardt, Berlin 1885, S. 608-609. D'ora in avanti, indicato semplicemente con G, seguito dal numero di serie e di pagina). La traduzione riportata nel testo è quella contenuta in Id., *Scritti filosofici*, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, 3 voll., Torino 2000, vol. III, p. 454. Sarà questa la traduzione adottata, ove possibile, per i testi leibniziani. La giustapposizione di quell'*ou* tra *apperception* e *conscience* rende l'interpretazione e la conseguente traduzione di questo passo molto controversa. Questo perché Leibniz, malgrado diversi sforzi di chiarimento, si esprime spesso in modo che, confrontando molti dei frammenti della sua produzione, si trovino delle discrepanze terminologiche, dovute sicuramente in parte all'utilizzo di lingue diverse, che generano dei dubbi su quale sia l'esatta relazione che intercorre tra due o più termini. Nel caso in esame, quell'*ou* potrebbe essere inteso sia come semplice equiparazione, secondo un procedimento analogico, che come identificazione. Lo stesso problema è stato rilevato per altri passaggi fondamentali, cfr. M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, München, 1991, in part. pp. 34-35.

³⁷ «Cogitationis nomine, intelligo illa omnia, quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est» *Principia philosophiae*, I, IX, AT, VIII, 7. Per questo passo, si è preferita la traduzione fornita da F. Bonicalzi, *A tempo e luogo, L'infanzia e l'inconscio in Descartes*, Milano 1998, p. 193.

³⁸ «Così, sono pensieri tutte le operazioni della volontà, dell'intelletto, dell'immaginazione e dei sensi». «Cogitationis nomine complector illud omne quod sic in nobis est, ut ejus immediate consciis simus. Ita omnes voluntatis, intellectus, imaginationis et sensuum operationes sunt cogitationes» (AT, VII, 160). Per questo passo si è fatto riferimento alla traduzione più recente, contenuta in R. Descartes, *Opere 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, Milano 2009, p. 893, maggiormente aderente all'originale latino.

³⁹ «Quod autem nihil in mente, quatenus est res cogitans, esse possit, cujus non sit conscia, per se notum mihi videtur [...]. Quamobrem non dubito quin mens, statim atque infantis corpori

saremmo immediatamente consci di tutte le *operazioni* e gli *atti* della nostra mente, e il fatto che potremmo non ricordarne i contenuti è dovuto esclusivamente a un difetto strutturale della memoria. Descartes non ammette che questi contenuti possano trovarsi in maniera inconscia nella mente: era precisamente questa la difficoltà di spiegare l'attività di pensiero nella condizione prenatale. Da queste definizioni risulta che la mente, a cui è connaturato l'attributo del pensiero, ha solo esperienze coscienti, cosa che, come si è visto, Leibniz nega decisamente. Ma c'è di più: di ciascuna di queste esperienze la mente sarebbe *immediatamente* conscia; in altre parole, pensiero e coscienza sarebbero simultanei⁴⁰. Sempre nei *Nuovi Saggi*, Leibniz rifiuta questa affermazione di simultaneità, che accomunerebbe Descartes e Locke, identificando piuttosto la coscienza con la *riflessione* e definendola come «il ricordo di ciò che è accaduto immediatamente prima»⁴¹. Seppur breve, lo scarto tra i due momenti è ritenuto indispensabile⁴². Leibniz concepisce i contenuti del pensiero in modo molto più vitale, complesso e *dinamico*. Naturalmente, questo va ricondotto a una concezione della sostanza completamente diversa da quella cartesiana, come ciò che possiede il proprio principio di unità e di azione. Descartes non poteva ammettere, come si è visto, un'*infinita* serie di tracce sedimentate nella memoria per il fatto di annoverare tra gli attributi essenziali della sostanza quello dell'estensione, vincolandola ai limiti fisici che da tale attributo derivano⁴³. Ian Hacking sintetizza così: «Leibniz proved

infusa est, incipiat cogitare, simulque sibi suae cogitationis conscia sit, etsi postea ejus rei non recordetur, quia species istarum cogitationum memoriae non inhaerent» (AT, VII, 246). Si è preferita anche in questo caso la traduzione più recente contenuta in *Opere 1637-1649*, cit., p. 1011.

⁴⁰ Su questo punto, cfr. il classico e, talora, controverso: R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception, and Thought*, Toronto 1976, 44 e sgg.

⁴¹ «Le souvenir de ce qui se passait immédiatement auparavant» (NE II, 27, § 13; A VI, 6, 238). Trad. it. in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, cit., vol. II, p. 214. D'ora in avanti, semplicemente *Scritti filosofici*, seguiti dal numero del volume e della pagina. A tal proposito, Andreas Blank ha osservato che mentre «according to the theory of reflexive ideas, every idea is simultaneously accompanied by an idea of it, which differs from it only through a 'formal' mode of presentation», la coscienza, per Leibniz «does not simply consist in the 'formal' mode of presentation of an idea, but itself has a temporal structure: Consciousness is the present perception of a previous perception» (A. Blank, *Substance Monism and Substance Pluralism in Leibniz's Metaphysical Papers 1675-1676*, «Studia Leibnitiana», Bd. 33, H. 2 (2001), p. 220).

⁴² Cfr. NE, *Préface*; A VI, 6, 54.

⁴³ Nella corrispondenza col cartesiano De Volder, Leibniz si concentra sulle difficoltà concettuali della teoria della sostanza di Descartes. Oltre a sottolineare che quello dell'estensione è un concetto complesso, Leibniz ne afferma anche l'incompletezza: esso è pertanto incapace di rendere conto dell'essenza della sostanza. Cfr. la lettera datata 24 marzo/3 aprile 1699 di Leibniz a de Volder (A II, 3, 544-551). Ian Hacking ha osservato che è proprio in opposizione alla teoria cartesiana della sostanza che Leibniz giunge a formulare la propria come ciò che è dotato di un 'active principle of unity'. Descartes pone il problema sotto due diversi aspetti: quello della 'creazione' e quello della 'predicazione'. In termini di auto-causalità, solo Dio è sostanza, mentre, se si considera il secondo aspetto, è sostanza tutto ciò che può essere concepito e descritto attraverso un attributo essenziale (Cfr. *Principia philosophiae* I, LI-LIII; AT, VIII, 24-25). Ma c'è un terzo aspetto da considerare: quello della materia. A tal proposito, Hacking conclude: «Although Descartes kept distinct our first two problem (creation and predication) he takes the third, the problem of matter, under the wing of the second. Matter is characterized by the principal attribute of one of the two kinds of substance, namely, extension» (I. Hacking,

that no theory based on extension can account for the laws of motion»⁴⁴; ogni cosa estesa è, infatti, soggetta a limitazione e ogni limitazione implica una forma di passività. Martial Gueroult aveva già messo in luce come la leibniziana teoria della sostanza sia in un rapporto di derivazione con lo studio della dinamica⁴⁵. Le scoperte in ambito fisico hanno a loro volta favorito la concezione dell'armonia, il nocciolo metafisico di una visione dell'universo che rende possibile tutta la complessità, interna ed esterna a ciascun individuo, immaginata da Leibniz. Yvon Belaval ha infatti rilevato come «Dans ce système, le varia a me cogitantur et le cogito sont des principes également premiers, ce que Descartes n'a pas vu»⁴⁶. In ultima istanza, gli errori di Descartes sarebbero tutti riconducibili alla sua incapacità di dar conto, nel suo sistema, delle leggi della dinamica.

Un altro tipo di approccio alla questione della memoria, in età moderna, è stato quello di indagarne il ruolo nell'ambito dell'analisi dei meccanismi dell'autocoscienza e dell'identità personale. Tra i momenti più significativi di questa indagine vi è sicuramente il confronto Locke - Leibniz⁴⁷. Mettendo da parte le considerazioni metafisiche che intervengono in Leibniz, il necessario punto di partenza è senz'altro una preliminare disamina della struttura, del funzionamento e delle relazioni che intercorrono tra sensazione, appercezione, coscienza, riflessione e memoria, per poi passare a stabilire se la continuità tra i contenuti della memoria sia un elemento sufficiente a determinare l'identità di un individuo autocosciente o sia necessaria anche una continuità di tipo ontologico. Per la presente trattazione, si metteranno da parte sia le considerazioni volte a stabilire il grado di attendibilità della memoria, sia quelle relative al suo ruolo

Individual Substance, in *Leibniz, A Collection of Critical Essays*, ed. by H. G. Frankfurt, Notre Dame, 1976, p. 140).

⁴⁴ «The Cartesian thesis was felled not by concepts but by its sheer inability to provide a frame work for dynamics. [...] Descartes's matter is passive. Kinetic Energy was not merely a new concept, but a revolution in the way one conceives dynamics» (I. Hacking, *Individual Substance*, cit., pp. 144, 145).

⁴⁵ M. Gueroult, *Leibniz: Dynamique et Métaphysique*, Paris 1967. Cfr. anche: R. C. Taliaferro, *The Concept of Matter in Descartes and Leibniz*, Notre Dame, 1964; C. D. Broad, *Leibniz: An introduction*, Cambridge 1975, in part. pp. 49-86.

⁴⁶ Y. Belaval, *Étude leibniziennes, De Leibniz à Hegel*, Paris 1976, p. 124. Cfr. anche Id., *Leibniz. Initiation a sa philosophie*, Paris 1969, p. 107; G. H. R. Parkinson, *The Intellectualization of Appearances*, in *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, ed. by M. Hooker, Minneapolis 1982, p. 4. L'origine di questa tesi è da rintracciare nel *De veritatibus, de mente, de Deo, de universo*, 1676, A VI, 3, 508.

⁴⁷ È noto che tale confronto rimase di carattere puramente ideale, prima per la mancata risposta di Locke ai tentativi di Leibniz di entrare in corrispondenza con lui e, successivamente, per la morte del filosofo inglese nel 1704, poco prima che la stesura dei *Nouveaux Essais* fosse terminata. Questo indusse Leibniz a ritardarne la pubblicazione e i suoi *Saggi* non videro la luce prima di sessant'anni, pubblicati postumi. Per una panoramica delle critiche che Leibniz muove a Locke, cfr. la lettera a Burnett del 26 maggio 1706 (G III, 305-308). La letteratura di matrice anglosassone sul tema è molto nutrita. Tra i lavori più letti e discussi: N. Jolley, *Leibniz and Locke*, cit., in part. pp. 125-144; M. E. Bobro, *Self and Substance in Leibniz*, Dordrecht 2004; J. A. Barash, *The Sources of Memory*, «Journal of the History of Ideas», 58, 1997, pp. 707-717.

nella formazione della coscienza della propria identità⁴⁸: l'intento sarà piuttosto quello di indagare e portare alla luce i modi poco manifesti in cui la memoria considerata come pura *funzione* interviene nella definizione delle gerarchie ontologiche del complesso universo leibniziano.

2. La memoria nella definizione del corpo

Quando si affronta la questione della memoria in Leibniz non si può trascurare il suo pensiero giovanile e, in particolare, il fecondo confronto con Thomas Hobbes. È negli scritti giovanili del periodo di Magonza (1668-1672), infatti, che si trova il primo tentativo di definizione del corpo sulla base della relazione mente-memoria. In tale definizione si rivela essenziale la nozione di *conatus*⁴⁹. Nei *Fundamenta praedemonstrabilia* della *Theoria Motus Abstracti* del 1671, Leibniz chiarisce che l'esigenza di ricorrere a tale nozione va ricondotta al problema della spiegazione dell'*origine* del moto corporeo. La questione dell'*origine* e della sua relazione con ciò che è originato ha visto impegnata, in vario modo e con esiti differenti, tutta la speculazione metafisica d'età moderna. In un pensiero come quello leibniziano, caratterizzato da un frequente procedere a priori, la riflessione su questo tipo di relazione presenta immediatamente un'esigenza teorica di distinzione. Se il moto corporeo si sviluppa in un dato spazio e in un dato tempo, non si può ugualmente collocare la sua *origine* in essi e sperare di individuarla per successive scomposizioni. In entrambe le dimensioni, non esiste un segmento lineare da cui, per quanto piccolo, non sia sempre possibile sottrarre una data quantità, seppure infinitesimale. Bisogna dunque collocare l'*origine* del moto altrove, su un piano differente. «Ciò da cui non si può togliere alcuna estensione è inesteso, e dunque l'inizio del corpo, dello spazio, del moto, del tempo sarà o nullo, il che è assurdo, o inesteso»⁵⁰. La dimostrazione della natura immateriale del *conatus* è il primo passo del grande tentativo leibniziano di superamento del dualismo mente-corpo:

Nessun conatus senza moto dura più di un momento, se non nelle menti. Infatti, ciò che nel momento è il conato, nel tempo è il moto corporeo. Qui si apre la porta per proseguire fino alla vera distinzione di corpo e mente, finora non esplicitata da alcuno.

⁴⁸ Cfr. M. E. Bobro, *Is Leibniz's Theory of Personal Identity Coherent?*, «The Leibniz Review», 9, 1999, pp. 117-129. Per una più generale esplorazione, relativamente recente, di questo tema, cfr. B. Williams, *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*, New York 1973.

⁴⁹ Il termine è tradotto da Hobbes, nei suoi scritti inglesi, come 'endeavor', cfr. *De Corpore*, XV, 2 e *Leviathan*, VI, I.

⁵⁰ «Cui nihil extensionis adimi potest, inextensum est; initium ergo corporis, spatii, motus, temporis (punctum nimirum, conatus, instans) aut nullum, quod absurdum, aut inextensum est» (*Theoria Motus Abstracti, fund. praed.* 4, A VI, 2, 264). Per questo e tutti i passi della *Theoria Motus Abstracti* di seguito citati si riporta l'unica traduzione esistente, a cura di Francesco Piro: *Leibniz, Harmonia e Conatus. Scritti e frammenti sullo spazio e il movimento*, «Il Centauro», 11-12, 1984, pp. 204-220. Cfr. anche A VI, 2, 171: «Motus autem in tempore minori quolibet dato, intra spatium minus quolibet dato est conatus».

Ogni corpo infatti è una mente momentanea o *priva di ricordo*, perché non può ritenere il proprio *conatus* e quello contrario [...] aldilà del momento⁵¹.

La domanda che inevitabilmente sorge è: in base a quale concetto si possono unificare pensiero e moto? L'analogia chiave in questa unificazione è quella mente-punto fondata sull'idea di *indivisibilità*⁵². In risposta alla concezione hobbesiana del punto come «ciò di cui in una dimostrazione non si calcola né la quantità né una parte»⁵³, qualcosa di non realmente indivisibile ma solo convenzionalmente 'indiviso', Leibniz afferma che si danno *realmente* indivisibili in atto nel continuo fisico, i quali garantiscono la possibilità originaria del movimento: «Il *conatus* sta al moto come il punto sta allo spazio o come l'uno sta all'infinito: è infatti l'inizio e la fine del moto»⁵⁴. Come funzionano questi indivisibili? Per il principio d'inerzia così come inteso da Leibniz, ogni corpo non turbato dall'intervento di cause esterne tende a perseverare nel proprio stato di quiete o di moto mantenendo costanti, in caso di moto, velocità e direzione⁵⁵. I diversi stati di moto si propagano in tutto ciò che incontrano attraverso urti elastici, il cui risultato è l'accrescimento o la diminuzione della velocità iniziale dei corpi coinvolti. Ma un mero calcolo algebrico è incapace di fornire un'adeguata spiegazione del *conatus* risultante dall'urto, in quanto non tiene conto di fattori fondamentali quali la direzione e il verso. Il *conatus* risultante sarà invece l'esito di una sintesi o, più propriamente, della *composizione* e dell'*armonia* tra i *conatus* intervenuti⁵⁶. La propagazione è possibile grazie alla coesione dei corpi, che nell'urto «si premono, o si spingono» nel tentativo di penetrarsi⁵⁷. Il dato essenziale da registrare è che, in un dato istante e in un dato punto dello spazio, si incontrano sollecitazioni al moto diverse, le quali sono esattamente i *conatus*

⁵¹ «Nullus conatus sine motu durat ultra momentum praeterquam in mentibus. Nam quod in momento est conatus, id in tempore motus corporis: hic aperitur porta prosecuturo ad veram corporisque discriminationem, hactenus a nemine explicatam. Omne enim corpus est mens momentanea seu carens recordatione, quia conatum simul suum et alienum contrarium [...] non retinet ultra momentum» (ivi, *fund. praed.* 17, A VI, 2, 266). Cfr. anche la lettera del marzo 1671 a Oldenburg (A II, 1, 147) e quella del novembre dello stesso anno ad Arnauld (A II, 1, 279). La traduzione di questo passo è tratta da F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, cit., p. 57.

⁵² Il termine 'indivisibile' è chiaramente ispirato dalla *geometria indivisibilium* di Bonaventura Cavalieri. Questo emerge dalla definizione del punto che Leibniz dà nel quinto dei fondamenti della *Theoria Motus Abstracti*, in cui si richiama proprio al «metodo di Cavalieri», benché quest'ultimo escludesse esplicitamente il problema del continuo (A VI, 2, 265).

⁵³ «Id cujus neque quantitas neque pars ulla inter demonstrandum computatur» (T. Hobbes, *De Corpore*, III, XV, 2). Trad. it. in Id., *Elementi di filosofia*, a cura di A. Negri, Torino 1972, pp. 239-240.

⁵⁴ «Conatus est ad motum, ut punctum ad spatium, seu ut unum ad infinitum, est enim initium finisque motus» (*Theoria Motus Abstracti, fund. praed.* 10, A VI, 2, 265).

⁵⁵ La formulazione leibniziana del principio d'inerzia, critica nei confronti di quella huygeniana (e cartesiana) che considera la quiete un caso particolare di moto, è esposta nei fondamenti (6-10) della *Theoria Motus Abstracti* (*ibid.*)

⁵⁶ «Omnis motus est compositio conatuum» (*De conatu et motu, sensu et cogitazione*, 1671, A VI, 2, 282).

⁵⁷ «corpora quae se premunt vel impellunt, cohaerent» (A VI, 2, 267).

descritti da Hobbes⁵⁸. E tuttavia, come Francesco Piro ha osservato, Leibniz si è servito della tesi hobbesiana che ogni urto avviene tra *conatus*, cioè sforzi o *moti* incipienti, contrari «per negare ogni consistenza ontologica alla materia inerte»⁵⁹. Il passo decisivo, a cui tutta la teoria della *realtà* dei punti prepara il terreno, sarà quello di «stabilire la possibilità di ‘menti durevoli’ e cioè di soggetti persistentemente autocausali»⁶⁰: «in mente omnes conatus durant»⁶¹ ed essa sola, pertanto, è in grado di armonizzarli⁶². Dopo aver definito il corpo *per viam negationis* rispetto alla memoria, ora Leibniz, specularmente, dimostra che si può fare lo stesso con la mente rispetto al moto: «qualunque cosa, allorché possiede un conato senza moto, è una mente»⁶³. La disputa con Hobbes sulla natura del *conatus* è interamente volta a criticare la sua concezione materialistica della realtà, tale che «dalla sola grandezza, forma e senso del movimento si possa far derivare la memoria, l’intelletto, la volontà e la coscienza»⁶⁴. *Conatus* (come causa del moto) e memoria (qui considerata in luogo del più completo concetto di autonomia) sono gli elementi chiave per la sostanzializzazione delle menti, dalla quale deriverà una progressiva fenomenizzazione dei corpi⁶⁵. Non volendo spingerci così avanti, è opportuno tornare all’analisi della nozione di *conatus*. Gueroult ha osservato che quella costruita da Leibniz è una fisica delle ‘opposizioni reali’⁶⁶, ma ciò che qui è indispensabile rimarcare è l’importanza, nella fisica e nell’ontologia leibniziane, della capacità che i *conatus* hanno di *durare*. Solo grazie a questa capacità è possibile la conservazione dell’efficacia e della varietà delle spinte: la mente, attraverso la facoltà memorativa, garantisce la possibilità di un moto complesso, di un’interazione diversa dei *conatus* e di una diversa efficacia del loro urto. «Nelle menti durano tutti i *conatus*, ma quello prevalente non viene scelto con l’addizione e la sottrazione: si sceglie quello più

⁵⁸ Cfr., a tal proposito, H. R. Bernstein, *Conatus, Hobbes and the Young Leibniz*, «Studies in History and Philosophy of Science», 11, 1980, pp. 25-37.

⁵⁹ «Ecco dunque come Leibniz adegua in effetti la sua concezione ancora hobbesiana della causalità e la sua teoria delle menti-principio di azione» (F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, cit., p. 57).

⁶⁰ F. Piro, *Spontaneità e ragion sufficiente*, cit., p. 57.

⁶¹ *De conatu et motu, sensu et cogitazione*, A VI, 2, 282.

⁶² Eugenio Colorni, nella sua esposizione della filosofia di Leibniz, ha osservato che l’estendersi del *conatus* «nel tempo (sotto forma di memoria) dà luogo allo spirito» (G. W. Leibniz, *La monadologia, preceduta da una esposizione antologica del sistema leibniziano*, a cura di E. Colorni, Firenze 1935, p. 60).

⁶³ «Quicquid aliquando conatum habet sine motu, mens est» (ivi, A VI, 2, 285).

⁶⁴ «quomodo ex sola magnitudine, figura et motu sensus, memoria, intellectus, voluntas, conscientia, derivari possit» (*De schismate*, 1683, A IV, 3, 258). Traduzione mia.

⁶⁵ Già in precedenza, Leibniz aveva avanzato l’idea che una materia esiste soltanto in moto, aprendosi alla possibilità di una sua dissoluzione fenomenistica. Cfr. *De rationibus motus* 1669-1670 (A VI, 2, 157 e sgg.) e i passi riportati in A VI, 2, 279-280). Progressivamente Leibniz si convincerà che anche il moto sia un puro fenomeno, così come lo è il corpo che ne è il soggetto. Cfr. *Distinctio mentis et corporis* del 1677-1678 (A VI, 4B, 1638) e i tre scritti contenuti in A VI, 4B, 1463-1465.

⁶⁶ M. Gueroult, *Leibniz: Dynamique et Métaphysique*, cit., p. 18.

armonico»⁶⁷. Tale 'scelta' è operata dalle menti solo grazie alla permanenza di una molteplicità di *conatus* nella memoria. Anche negli scritti maturi si ritrova la stretta relazione tra memoria e azione complessa, sempre nel contesto di una comparazione tra corpo e mente. Nelle osservazioni sull'articolo «Rorarius» estratto dall'edizione del 1702 del *Dictionnaire* di Bayle, Leibniz specifica che la materia si limita a mantenere la direzione del moto secondo la retta tangente. Diversamente,

essendo [la mente] una vera sostanza, [...] si ricorda, [...] (confusamente s'intende) di tutti i suoi stati precedenti e ne è affetta. Conserva non soltanto la direzione come l'atomo, ma anche la legge del cambiamento di direzione [...] ciò che l'atomo non è capace di fare⁶⁸.

Leibniz definisce la mente come un indivisibile e vede la memoria come uno spazio interno in cui confluiscono infiniti *conatus*. Negli scritti di questi anni, egli tende ad avvicinare l'*agere in se ipsum* e la scelta dell'azione armonica mediante il forte rapporto pensiero-senso. Scopriamo a tal proposito la parte sopra omessa nella citazione del celebre passo sulla natura del corpo come *mens momentanea*:

Perché infatti vi sia la *sensazione* e il *piacere* e il *dolore*, senza i quali non vi è sensazione, è necessaria l'azione e la reazione di due cose, la comparazione e la successiva armonia.

Il corpo non può assolvere a questa funzione armonizzatrice in quanto «manca di memoria, manca di sensazione delle proprie azioni e passioni, manca di ricordo»⁶⁹. Va qui osservato come questa affermazione sia perfettamente coerente con la definizione di sensazione che si ritroverà in uno scritto datato molti anni dopo: «La sensazione, infatti, è una percezione che implica qualcosa di distinto ed è congiunta con l'attenzione e la memoria»⁷⁰. Oltre alle semplici interazioni, dunque, è indispensabile la memoria che si ha di queste, per poter effettuare le comparazioni attraverso cui la sensazione si determina, specificandosi come 'piacere' o 'dolore'. Questa capacità di sintesi del molteplice nell'unità è

⁶⁷ «In mente omnes conatus durant, nec eligitur aliquis addendo aut subtrahendo, sed is qui est ἁρμονικωτάτος» (A VI, 2, 282).

⁶⁸ «Comme elle est une véritable substance, elle se souvient pour ainsi dire (confusement, s'entend) de tous ses états précédens [...]. Elle ne garde pas seulement sa direction, comme fait l'atome, mais encore la loi de changemens de direction [...], ce que l'Atome n'est point capable de faire» (G IV, 543- 544). Trad. it. in G. W. Leibniz, *Saggi filosofici e lettere*, a cura di V. Mathieu, Bari 1963, p. 275.

⁶⁹ «(Duobus enim, actione et reactione, seu comparatione ac proinde harmonia, ad sensum, et sine quibus sensus nullus est, voluptatem vel dolorem opus est) [...] ergo caret memoria, caret sensu actionum passionumque suarum, caret cogitatione» (*Theoria Motus Abstracti, fund. praed.* 17, A VI, 2, 266).

⁷⁰ «Sensio enim est perceptio, quae aliquid distincti involvit, et cum attentione et memoria conjuncta est» (*Commentatio de anima brutorum*, G VII, 330, datato 1710 da Gerhardt). La traduzione di questo passo si trova in G. W. Leibniz, *Scritti filosofici*, a cura di O. Bianca, 2 voll., Milano, vol. I, p. 725.

appunto *armonia*. Le teorie fisiche della *compositio conatum*, dell'urto come urto elastico, del movimento come mutamento graduale accompagnato da costanti interazioni tra le parti nel continuo, elaborate nel 1671, sono funzionali alla formulazione di una fisica (oltre che di un'etica⁷¹) dell'azione armonica regolata dalle leggi dell'*Oeconomia Mundi*, e trovano il loro autentico fondamento in una teoria della mente come armonizzatore di complessità.

Quanto detto finora è stato volto a mostrare l'importanza del ruolo della memoria nell'attribuzione di autonomia che marca la differenza tra mente e corpo e fonda la sostanzialità della prima, preliminare a qualunque successiva categorizzazione. Nella seconda parte di questo paragrafo, in particolare, si è tentato di mettere in luce l'originalità del condurre una simile operazione partendo da considerazioni di carattere fisico e di far emergere le ragioni leibniziane della definizione del *conatus* come *Porta philosophiae*⁷².

3. Memoria e sostanze⁷³

Leibniz n'a pas composé un traité sur la memoire ou sur la conscience; [...] et pourtant, il en parle presque partout, dans les brouillons de jeunesse comme dans les oeuvres de maturité⁷⁴.

⁷¹ Si vedano i coevi *Elementa juris naturalis*, 12.5 in A VI, 1, 465-480.

⁷² Tale definizione si ritrova nel primo abbozzo della sua *Hypothesis physica nova* (A VI, 2, 332). La teoria della *compositio conatum* si rivelerà inoltre di particolare rilievo per la costituzione di un'etica e di una teoria dell'azione politica che prende le mosse da quella hobbesiana ma, sempre tralasciando gli assunti metafisici della visione leibniziana, è animata da interessi dimostrativi diametralmente opposti. Cfr. su questo tema: R. J. Mulvaney, *The Early Development of Leibniz's Concept of Justice*, «Journal of the History of Ideas», 29, 1968, pp. 53-72; L. Basso, *Giustizia e politica in Leibniz*, «Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas», 3, 2015, pp. 228-255. Id., *Leibniz, critique de Hobbes. La politique moderne entre liberté et souveraineté*, in *Leibniz Lecteur Critique De Hobbes*, éd. par É. Marquer e P. Rateau, Montréal 2017, pp. 295-306; F. Piro, *Leibniz and Ethics: the Years 1669-1672*, in *The Young Leibniz and His Philosophy (1646-1676)*, ed. by S. Brown, Dordrecht 1999, pp. 147-167; G. MacDonald Ross, *Leibniz's Debt to Hobbes*, in *Leibniz and the English-Speaking World*, ed. by P. Phemister and S. Brown, Dordrecht 2007, pp. 19-33.

⁷³ È forse opportuno chiarire che la classificazione delle sostanze che seguirà è tutta incentrata sui modelli ontologici presentati nei *Nouveaux Essais* e nella *Monadologie*. Si è volutamente scelto di omettere l'analisi delle ragioni alla base della sua esigenza di sostanzializzare il creato e di evitare un'indagine sugli eventuali cambiamenti occorsi nella sua concezione della sostanza. Si è altresì scelto di non inserire, in un quadro già molto ricco, l'esame delle conseguenze derivanti dall'assunzione della visione 'funzionalista' della sostanza proposta da Ernst Cassirer (cfr. in part. Id., *Cartesio e Leibniz*, Roma-Bari 1986), sebbene la presente trattazione abbia tratto da tale visione un fondamentale spunto di riflessione. Assumendo la visione 'funzionalista' come sfondo teorico, questa analisi della memoria potrebbe semplicemente essere formulata in altri termini senza che la sua validità ne risulti in alcun modo alterata: infatti, non è irragionevole pensare che ogni facoltà possa essere considerata come una parte della funzione completa che è la sostanza. Una volta eliminate tutte le distinzioni ontologiche e assunta una concezione della sostanza come pura 'funzione', cioè come legge «che contiene e riproduce in un'unità relazioni valide tra i fenomeni» (ivi, p. 267), le differenze legate all'attività memorativa nei diversi tipi di sostanza si esprimerebbero semplicemente in variazioni di ricchezza e complessità nella funzione di riferimento.

⁷⁴ E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit., p. 9.

L'unico vero tentativo di offrire un compendio, o addirittura una sintesi, della concezione leibniziana della memoria fu quello di Émilienne Naert, che risale ormai al 1961. Manca, nella letteratura recente, una trattazione sistematica del suo ruolo nella filosofia di Leibniz. Circoscrivendo il campo d'indagine allo specifico ruolo della memoria nella definizione di gerarchie ontologiche tra le sostanze, invece, la letteratura secondaria si caratterizza per un'estrema mancanza di chiarezza. Ciò è dovuto, innanzitutto, alla grande oscurità, anche terminologica, che circonda la questione in sé. Guardando alle varie definizioni che Leibniz dà di 'memoria', ci si accorge, infatti, che esse non sono chiare e accurate come si avrebbe ragione di sperare. Il loro campo di applicazione spazia dalla totalità delle sostanze a insiemi ben circoscritti di queste. In particolare, la confusione aumenta quando ci si accorge che in molti scritti il termine memoria sembra utilizzato come equivalente di 'coscienza'. Gran parte della letteratura secondaria ha infatti preferito adottare la capacità coscienziale come metro di categorizzazione delle sostanze. A partire da tale adozione, le linee di distinzione sono state principalmente due, collocate su due livelli diversi: una secondo cui la coscienza distinguerebbe gli spiriti più alti dalle *anime* semplici; un'altra secondo cui la coscienza distinguerebbe le anime semplici dalle monadi brute. In tempi relativamente recenti, la letteratura secondaria sul tema sembra essere stata appannaggio dei cosiddetti 'higher order theorists', i quali, a partire dal concetto base di coscienza, sono andati avanti a fondare quelli complessi di riflessione e appercezione⁷⁵. Tuttavia, Mark Kulstad ha ammesso che la natura di questa preferenza per la coscienza rispetto alla memoria non ha un fondamento concettuale ma è puramente terminologica, e che addirittura *tutti* i termini comunemente impiegati in tale discorso designano in realtà la stessa cosa: «Whether this activity is called memory, apperception, consciousness, or reflection, is perhaps not so important, for in the end all refer to the mind's second-level or reflective awareness of its own perceptions»⁷⁶. Secondo Larry M. Jorgensen, uno dei maggiori problemi degli 'higher order theorists' deriva proprio dalla relazione costitutiva individuata da questi tra coscienza e percezioni di ordine superiore e dunque tra l'attività di coscienza e lo stato cosciente o attività riflessiva. Egli identifica questo problema come un 'problema di estensione'. L'assunto di partenza della sua critica consiste nel pensare che la teoria leibniziana dell'espressione universale implichi un'attività coscienziale da parte di *tutte* le sostanze, le quali, se esprimono l'universo, esprimono presumibilmente anche se stesse e i loro stati mentali. A partire da questa premessa, egli deduce che, coniugando attività coscienziale e percezioni di ordine superiore, gli 'higher order theorists' rendono queste ultime *costitutive* dell'ontologia leibniziana: «and so, if consciousness is explained and constituted by the presence of a higher-order perception, then all mental states will be conscious mental states and all substances

⁷⁵ Si prenda ad esempio il già citato M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*.

⁷⁶ Ivi, p. 39.

will be conscious substances»⁷⁷. Dal confronto tra queste due posizioni, emerge un'essenziale differenza nell'estensione che si attribuisce alla facoltà coscienziale, nonché nella definizione del termine 'coscienza'. La critica di Jorgensen muove dal fatto di considerare la coscienza non come attività necessariamente implicante un grado di 'consapevolezza' dei propri stati, ma in un senso molto più ampio e generico, facendovi rientrare qualunque attività *psichica*, anche la più remota ed elementare, senza nessuna attinenza alla reale capacità delle sostanze di essere *coscienti*. Chi scrive ritiene che tale considerazione, pur avendo una validità che meriterebbe di essere analizzata in altra sede, non rispecchi il senso effettivamente inteso da Leibniz quando parla di 'coscienza'. Per sgombrare allora il campo da ambiguità e fraintendimenti, si terranno fermi nella presente argomentazione due assunti fondamentali: 1) la coscienza, nel senso qui inteso, implica sempre la consapevolezza delle proprie percezioni; 2) essa, nel suddetto senso, non è una facoltà posseduta da tutte le sostanze ed è pertanto inadeguata come funzione, poiché non abbastanza radicale ed estesa, a definire positivamente le gerarchie ontologiche dell'universo leibniziano rappresentato negli scritti della maturità. Una definizione positiva, infatti, presuppone che vi sia una proprietà, un grado zero, comune a tutti gli elementi che si intende definire all'interno di un dato sistema. Si potrebbe obiettare che Leibniz connette *strettamente* le due funzioni di coscienza e memoria. Si prenda ad esempio il *De Obligatione Credendi*, in cui scrive che «*conscientia est nostrarum actionum memoria*»⁷⁸. La cosa che qui si osserva immediatamente è che la coscienza è considerata nel significato poc'anzi assunto ed è identificata con un particolare tipo di memoria: quella delle nostre azioni. L'identificazione tra le due funzioni è dunque possibile a) solo in creature capaci di azione e b) solo rispetto a un particolare tipo di memoria, che è appunto quella cosciente.

Si vuole allora provare a verificare se la funzione della memoria possieda la radicalità e l'estensione necessarie all'intento definitorio prima dichiarato. La teoria dei concetti completi, sviluppata a partire dalla necessità di un principio d'individuazione, ci assicura senz'altro che tutte le sostanze siano caratterizzate dal fatto di recare in sé «le tracce di tutto ciò che gli è accaduto ed i segni di tutto ciò che gli accadrà, nonché le tracce di tutto ciò che accade nell'universo»⁷⁹. Essendo queste tracce una forma rudimentale di memoria, sembrerebbe che

⁷⁷ L. M. Jorgensen, *Leibniz on Memory and Consciousness*, «British Journal for the History of Philosophy», 19, 2011, pp. 887-916.

⁷⁸ *De Obligatione Credendi* (1677), A VI, 4D 1, 2151. Leibniz lo ripete anche nelle *Table de définitions* (1702-1704) in *Opusculs et fragments inédits de Leibniz. Extraits des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Hanovre*, éd. par Louis Couturat, Paris 1903, p. 495. Cfr. anche il *Dialogus inter theologum et misosophum* (1677-1679?): «*memoria sive conscientia nobis dicet...*» (A VI, 4, 2216).

⁷⁹ *Discours de Métaphysique*, §VIII; A VI, 4, 1541. A tal proposito, Michel Fichant, adottando un procedimento *deduttivo*, inverso rispetto a quello qui utilizzato, ha rilevato come il principio d'identità degli indiscernibili, già ravvisabile nella *Meditatio de principio individui* del 1676, *obblighi* Leibniz «a dare a ogni entità reale un certo grado di percezione e di memoria» (M. Fichant, *La costituzione del concetto di monade*, in *Monadi e monadologie: il mondo degli individui tra Bruno, Leibniz e Husserl*, Atti del Convegno Internazionale di Studi (Salerno, 10-

tale funzione riesca ad accomunare la totalità delle sostanze. Trovato un terreno comune, si può dunque passare ad effettuare distinzioni interne: l'ipotesi di partenza è che a tanti tipi di memoria corrispondano altrettanti tipi di sostanze.

La cifra di distinzione tra i diversi tipi di memoria è data dai diversi termini che Leibniz impiega per riferirvisi, ma è doveroso precisare che, fatta eccezione per i *Nouveaux Essais*, egli non li ha mai utilizzati con un intento manifestamente o rigidamente definitorio, per cui saranno sempre rintracciabili delle discrepanze.

Quando si riferisce alle infinite conoscenze, che sono tracce, percezioni, coscienti o meno, Leibniz sostiene che «c'est à la mémoire de les garder»⁸⁰. Nulla lascia pensare che questo tipo di memoria debba necessariamente connettersi ad altre funzioni cognitive: il conservare una percezione inconscia nella *mémoire* non richiede che vi sia annessa una capacità di *evocazione* della stessa. L'assunto di partenza della riflessione leibniziana sulla memoria e, più in generale, della sua teoria della conoscenza, è che tutte le sostanze sono percettive. Quelle che possiedono unicamente questo tipo di memoria, semplice capacità di *ritenzione* di percezioni, sono appunto sostanze semplici e vanno definite con «il nome generale di monadi o entelechie»⁸¹. Incapaci di dirigere l'attenzione su una percezione, e di averne dunque di distinte, esse versano in un perpetuo stato di 'stupore'⁸². È la *mémoire*, dunque, che conserva, ritiene, le infinite percezioni. A questo livello, l'attività è puramente percettiva e non *sensitiva*:

Je dirai que c'est sensation lorsqu'on s'aperçoit d'un objet externe, que la réminiscence en est la répétition sans que l'objet revienne ; mais quand on sait qu'on l'a eue, c'est souvenir⁸³.

La sensazione è definita da Leibniz come una forma di appercezione, vale a dire una percezione cosciente. Questo è uno dei punti che hanno reso possibili diverse interpretazioni della teoria leibniziana della conoscenza. Fin dai *Nouveaux Essais*, egli ha lasciato intendere che l'appercezione mettesse capo a un atto riflessivo. Ciò viene poi apertamente confermato nei *Principi della Natura e della Grazia*:

È opportuno distinguere fra: α) la percezione, che è lo stato interiore della monade che si rappresenta le cose esterne, e β) l'appercezione, che è la coscienza o conoscenza riflessiva di tale stato interiore⁸⁴.

12 giugno 2004), a cura di B. M. D'Ippolito, A. Montano, F. Piro, Soveria Mannelli 2005, p. 101).

⁸⁰ *NE I*, 1, §5; A, VI, 6, 77.

⁸¹ *Monadologie*, §19; G VI, 610. Esse vanno distinte da quelle che invece si chiamano «anime».

⁸² Cfr. G VII, 330. Ma anche *Monadologie*, §24; G VI, 611, in cui lo definisce «étourdissement».

⁸³ *NE II*, 19, §1; A VI, 6, 161; tr. it. *Nuovi Saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2011, p. 371.

⁸⁴ «Il est bon de faire distinction entre la perception, qui est l'état intérieur de la Monade représentant les choses externes; et l'apperception, qui est la conscience, ou la connaissance reflexive, de cet état intérieur» (*Principes de la Nature et de la Grâce fondés en Raison*, § 4; G VI,

Dove risiede la difficoltà? Da quanto sopra riportato, sembrerebbe che ogni sensazione, quindi ogni percezione cosciente, e come tale passibile di rievocazione, implichi una riflessione; ma è altresì acclarato che Leibniz riconosca la sensazione alle anime animali. Sono dunque gli animali capaci di riflessione? La questione è quantomeno controversa: la letteratura secondaria sul tema si è divisa tra i sostenitori di un rapporto di necessaria implicazione tra memoria e riflessione (nella sua problematica identificazione con l'appercezione) e i sostenitori della possibilità di una loro disgiunzione⁸⁵. Tale questione si rivela di particolare rilievo, prevedibilmente, proprio nella discussione sul tema della memoria negli animali. I sostenitori della strutturale congiunzione di memoria e riflessione accordano agli animali una forma di appercezione; essi rifiutano la tesi 'classica', che nega loro qualunque capacità riflessiva e che interpreta sulla base di questa negazione la celebre frase della *Monadologia* secondo cui la memoria, in queste anime, sarebbe pura «concatenazione che imita la ragione»⁸⁶. A un'attenta analisi, i testi leibniziani forniscono materiale di supporto a entrambe le posizioni. Tuttavia, a partire dal fatto che più volte, nei *Nuovi Saggi*, Leibniz parli apertamente di 'appercezione' in riferimento alle bestie, si può forse trovare una terza via che consenta di intendere diversamente il senso di quella 'concatenazione', mantenendo, al contempo, la disgiunzione tra questo tipo di appercezione e l'attività riflessiva vera e propria. Si può infatti supporre che, dai *Nuovi Saggi* in poi, egli maturi una visione più articolata, che attribuisce una forma di appercezione alle monadi dotate di un'attività percettiva complessa. Assumiamo come punto di partenza la seguente considerazione:

Le bestie non hanno intelletto, almeno in questo senso [come capacità d'intendere, ndr.], nonostante abbiano la facoltà di appercepire le impressioni più notevoli e più distinte – come per esempio il cinghiale che si accorge di una persona che gli grida contro e punta dritto su questa persona, mentre prima non ne aveva avuto che una semplice percezione⁸⁷.

600; tr. it. *Principi razionali della Natura e della Grazia in Monadologia*, a cura di S. Cariati, Bompiani, Milano 2004, p. 41).

⁸⁵ Per i primi, si faccia riferimento a M. Kulstad, *Leibniz on Apperception, Consciousness, and Reflection*, cit. e R. J. Gennaro, *Leibniz on Consciousness and Self-consciousness*, in *New Essays on the Rationalists*, ed. by R. J. Gennaro and C. Huenemann, New York 1999, pp. 353-371 (quest'ultimo, per la verità, individua tre tipi di appercezione e ritiene che solo l'ultimo si identifichi con la riflessione, e che quindi ciò che accomuna tutti i tipi di memoria sia in realtà l'appercezione). Per i secondi, a É. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit.; R. McRae, *Leibniz: Perception, Apperception and Thought*, Toronto and Buffalo 1976; Y. Belaval, *Étude leibniziennes*, cit.

⁸⁶ «La mémoire fournit une espèce de consecution aux âmes, qui imite la raison» (*Monadologie*, § 26; G VI, 611).

⁸⁷ «Les bestes n'ont point d'entendement, [...] quoique elles ayent la faculté de s'appercevoir des impressions plus remarquables et plus distinguées, comme le sanglier s'apperçoit d'une personne qui luy crie, et va droit à cette personne, dont il n'avoit eu déjà auparavant qu'une perception nue» (*NE* II, 21, § 5; A VI, 6, 173; tr. it. *Nuovi Saggi*, p. 405). Cfr. anche il passo in *NE, Préface*, in cui Leibniz descrive la morte come lo stato in cui le percezioni cessano di essere distinte «et se réduisant à un état de confusion dans les animaux qui suspend l'apperception» (A VI, 6, 55).

Leibniz parla di *appercezione* in riferimento alla memoria animale quando si riferisce a impressioni più intense, e quindi più distinte, che questi sarebbero capaci di registrare. Si osservi ora quanto precisato nel § 27 della *Monadologia* (immediatamente successivo a quello in cui è riportato il celebre passo della ‘concatenazione’) sui meccanismi della memoria nell’animale:

La forte immaginazione che lo colpisce e che lo agita dipende o dall’intensità o dal numero delle percezioni precedenti. Infatti, spesso una forte impressione fa, d’un colpo, lo stesso effetto di una lunga abitudine o di molte percezioni di mediocre intensità reiterate⁸⁸.

Si può allora immaginare che il ritornare di Leibniz su questa facoltà degli animali di percepire secondo diversi gradi di intensità e distinzione sia nata dall’esigenza di spiegare e chiarire a posteriori quel primo riconoscimento di *appercevitività*. Tutte le creature sono percettive, ma a un livello immediatamente superiore troviamo quelle *senzienti*, cioè capaci di sensazione, dotate di una forma di appercezione che potremmo chiamare ‘di primo livello’⁸⁹. Questo tipo di attività, in questo tipo di sostanze, è necessariamente circoscritta all’ambito della sensazione (*i. e.* della percezione cosciente), non essendole correlata la capacità di far emergere percezioni inconsce e operare sulla base di queste. In effetti, tali sostanze non possiedono neanche una capacità di rievocazione autonoma delle *sensazioni*. La capacità di rievocazione autonoma, che Leibniz chiama *réminiscence*, consiste nel far riaffiorare alla coscienza una sensazione passata indipendentemente dalla presenza attuale dell’oggetto esterno che l’ha indotta la prima volta. Essa, secondo la posizione esposta da Leibniz nella sua ultima opera, che possiamo pertanto assumere come definitiva, non pertiene agli animali. Sempre nel §26, infatti, egli scrive:

Noi vediamo che gli animali, avendo la percezione di qualcosa che li colpisce, e di cui hanno avuto già un’altra volta percezione simile, aspettano, per la rappresentazione della loro memoria, ciò che vi andava congiunto in quella percezione precedente, e son condotti a sentimenti simili a quelli che avevano avuto allora. Per esempio, mostrando il bastone a un cane, esso ricorda il dolore che gli ha causato, e abbaia o fugge⁹⁰.

⁸⁸ «Et l’imagination forte qui les frappe et emeut, vient ou de la grandeur ou de la multitude des perceptions précédentes; car souvent une impression forte fait tout d’un coup l’effet d’une longue habitude ou de beaucoup de perceptions mediocres reitérées» (G VI, 611).

⁸⁹ Kulstad ha suggerito che sensazione e appercezione non vadano mai disgiunte. Cfr. M. Kulstad, *Leibniz, Animals, and Apperception*, «Studia Leibnitiana», 13, 1981, pp. 25-60. Jorgensen ha osservato come il corrispondente latino del francese «apperception» sia «experientia» (L. M. Jorgensen, *Leibniz on Memory and Consciousness*, cit., p. 904). Per una trattazione specifica sul concetto di appercezione, cfr. D. Poggi, *Apperception, appercevoir, s’appercevoir de*. Evolution d’un terme et d’une fonction cognitive, «*Lexicon Philosophicum: International Journal for the History of Texts and Ideas*», 3, 2015, pp. 257-287.

⁹⁰ «C’est que nous voyons que les animaux ayant la perception de quelque chose qui les frappe, et dont ils ont eu perception semblable auparavant, s’attendent, par la représentation de leur mémoire, à ce qui y a été joint dans cette perception precedente, et sont portés à des sentiments semblables à ceux qu’ils avaient pris alors. Par exemple, quand on montre le bâton

Gli animali non possiedono, dunque, questa capacità di rievocare *autonomamente* sensazioni passate: la rievocazione avviene sempre per la rappresentazione, nel presente, di un oggetto esterno in relazione al quale determinate sensazioni sono state percepite la prima volta. Sulla base dello stesso passo, Larry M. Jorgensen ha ritenuto invece che si potesse attribuire sensazionalmente agli animali la facoltà della reminescenza, concependo quest'ultima come il meccanismo *automatico* di ogni 'richiamo' o 'rievoazione' di sensazioni. Avrebbe potuto essere così, se Leibniz non avesse aggiunto che la facoltà indicata con questo nome funziona «sans que l'objet revienne», aggiunta della quale Jorgensen non ha reso ragione⁹¹. Tuttavia, è vero che la memoria della *sensation*, che deriva dal modo in cui i *sensi* vengono colpiti da un oggetto esterno, presuppone la *rappresentazione* dell'oggetto, il suo *riconoscimento*, la *comparazione*, la successiva *associazione* della rappresentazione presente a quella passata e alle sensazioni ad essa legate. In virtù di ciò, la questione può essere così sintetizzata: Leibniz si discosta essenzialmente da Descartes sul tema della sensazione animale, riconoscendo che essa mette capo a un'*anima*. Le anime sono infatti definite, nel celebre §19 della *Monadologia*, come «quelle sostanze in cui la percezione è più distinta e accompagnata da memoria»⁹². Tale definizione permette di individuare un primo livello di distinzione ontologica: infatti, le sostanze semplici, a cui si attribuisce il nome generale di 'monadi' o 'entelechie', «non posseggono che la sola percezione». Le anime animali sono dotate di una forma di appercezione che consente la rievocazione *indotta* di sensazioni passate. La sensazione traccia dunque una prima importante linea di demarcazione tra le sostanze.

Ora, la capacità degli animali di rievocare sensazioni passate, essendo appunto 'indotta', non è identificabile con la *réminiscence* propriamente detta. È evidente, pertanto, che all'ultimo e più completo livello della memoria corrispondono le sostanze capaci della suddetta *réminiscence*. Essa consiste nella capacità di richiamare alla mente una percezione cosciente, cioè una *sensazione*, o di *attualizzarne* una incosciente. Il meccanismo leibniziano della reminescenza è intriso di aristotelismo, benché dichiaratamente platonico nei presupposti⁹³. In

aux chiens, ils se souviennent de la douleur qu'il leur a causée et crient et fuient» (G, VI, 611). Lo stesso esempio si ritrova anche nella *Commentatio de anima brutorum*, G, III, 331.

⁹¹ Cfr. L. M. Jorgensen, *Leibniz on Memory and Consciousness*, cit., pp. 896-898.

⁹² G VI, 610.

⁹³ Cfr. Aristotele, *De memoria et reminiscencia*, in *Parva naturalia*, 449b - 453b. In questo testo, Aristotele aveva distinto la memoria che l'uomo ha in comune con l'animale dalla reminescenza che è propriamente umana. Quest'ultima è un'attività intellettuale, un ragionamento e una ricerca. Tale ricerca è condotta dall'intelletto, il quale istituisce collegamenti nel tentativo di rievocare ricordi passati. Il distacco da Aristotele si consuma, ovviamente, sulla questione delle idee innate, diametralmente opposta alla concezione dell'anima come *tabula rasa*. Si vedano gli esiti del confronto che Leibniz fa tra il proprio sistema e quello di Locke: «en effet, quoique l'Auteur de l'Essai dise mille belles choses, que j'applaudis, nos systemes different beaucoup. Le sien a plus de rapport à Aristote et le mien à Platon [...]. Il s'agit de savoir si l'âme en elle-même est vide entièrement comme des tablettes, où l'on n'a encore rien écrit (*tabula rasa*) suivant Aristote et l'auteur de l'Essai, et si tout ce qui y est tracé vient uniquement des sens et de

ogni caso, e prevedibilmente, esso non è sufficiente, da solo, a segnare una netta distinzione ontologica tra le sostanze. A conferma di ciò, in chiusura del passo in cui vengono definite sensazione e reminescenza, si trova esplicitamente delineato un ultimo e decisivo aspetto della memoria: *le souvenir*, capace di rendere conto della complessità che si conviene alla categoria più alta di sostanze. Esso descrive un tipo di memoria *riflessiva* che consente di ascrivere l'atto memorativo e il suo contenuto a un 'sé' che lo riconosca come proprio. Questo tipo di memoria opera attraverso quel *riferimento a un sé* che, nel *Discorso di Metafisica*, è indicato da Leibniz come il fondamento dell'identità *morale*. In vista della tutela di questa identità, *le souvenir* consente di operare l'indispensabile distinzione tra continuità dell'autocoscienza e semplice continuità dell'esistenza. Per l'individuo che non potesse riconoscersi come il medesimo in condizioni mutate, anche lo *status* di re della Cina non avrebbe ragioni di essere desiderato⁹⁴.

Si potrebbe osservare che il discorso leibniziano si attesta su distinzioni di principio, senza descrivere nel dettaglio il funzionamento dei meccanismi individuati. La *réminiscence* consente di ricordare le sole *sensazioni* passate in modo autonomo, senza che le siano *indotte* dalla rappresentazione presente di un oggetto esterno⁹⁵, ed è dunque propria delle anime intelligenti, che sono in grado di ricordare gli oggetti delle rappresentazioni connesse a tali sensazioni in qualsiasi momento, indipendentemente dall'occorrenza presente. *Le souvenir* fonda e fa emergere la natura *soggettiva*, riferita a un sé, di tali rappresentazioni. Ma come funziona invece per le semplici *percezioni inconse*? Si è detto che queste possono prima o poi riuscire ad affiorare alla coscienza e che sono alla base del principio d'individuazione delle sostanze. Ciò che va osservato è il fatto che esse operano sottotraccia a formare

l'expérience, ou si l'âme contient originairement les principes de plusieurs notions et doctrines que les objets externes reveillent seulement dans les occasions, comme je crois avec Platon» (*NE, Préface*, A VI, 6, 47, 48). Cfr. J. A. Barash, *The Sources of Memory*, cit..

⁹⁴ Cfr. *Discours de Métaphysique*, §34, A VI, 4, 1584. «Le thème de toutes ces réflexions sur la mémoire et la con science de soi chez Leibniz est l'idée de continuité dans l'interiorité de la monade pensante» (E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit., p. 11). La memoria che permette il riconoscimento della propria identità morale, sul piano dell'individuo, dipende interamente dalla continuità della propria autocoscienza. Sul piano del giudizio divino, l'identità morale si considera semplicemente come «ciò che rende passibile di pena e di ricompensa», indipendentemente dal riconoscimento dell'individuo, dalla memoria e dalla continuità dell'autocoscienza: se un individuo è conscio di sé *nel momento* in cui compie un'azione, la pena o la ricompensa non tengono conto del fatto che successivamente non la ricordi. I casi meglio esemplificativi di queste due condizioni sono quelli del sonnambulo e della persona affetta da amnesia. Si veda a tal proposito la controversia con Locke nei *Nouveaux Essais*, che tiene conto anche delle implicazioni giuridiche della mancanza di continuità nella memoria delle proprie azioni (soffermandosi sul tema della loro imputabilità), affrontata anche in E. Curley, *Leibniz on Locke on Identity*, in *Leibniz: Critical and Interpretative Essays*, cit., pp. 314-319.

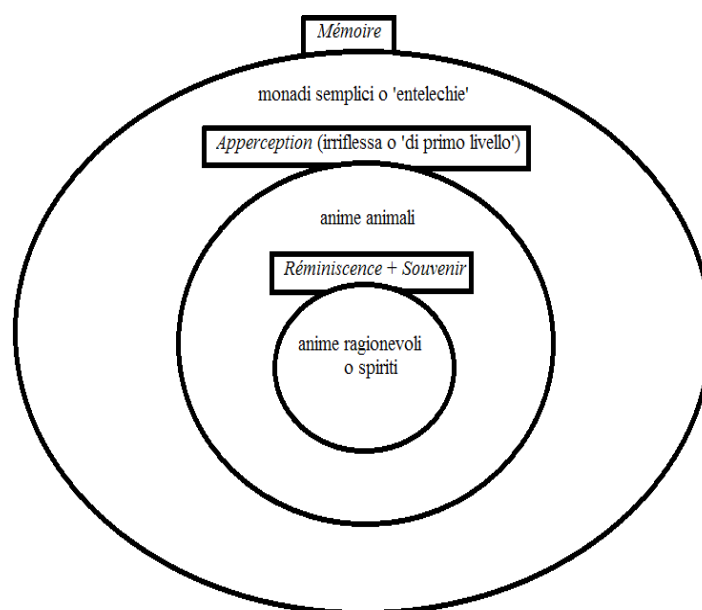
⁹⁵ R. J. Gennaro ha osservato: «there is the rather robust 'episodic' memory which involves consciously thinking about oneself experiencing something in the past» (R. J. Gennaro, *Leibniz on Consciousness and Self-consciousness*, cit., p. 357).

questo non so che, questi gusti, queste immagini delle qualità dei sensi, [...] queste impressioni che i corpi circostanti producono su di noi e che racchiudono l'infinito; questo legame che ciascun essere ha con tutto il resto dell'universo. Si può anche dire che, in conseguenza di queste piccole percezioni, il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato, che tutto è conspirante⁹⁶.

È sottesa a questa ipotesi leibniziana l'idea di un inconscio *operante* attraverso i meccanismi della memoria. Dall'analisi di queste operazioni emerge una forma di determinismo, che si insinua nel modo in cui Leibniz connette la teoria delle tracce con la memoria degli eventi passati e la spiegazione di quelli futuri. A tal proposito, è importante chiarire, con Émilienne Naert, che, quando Leibniz parla della memoria, «il ne le fait pas dans une perspective psychologique», ma sempre «dans l'ordre de l'intériorité substantielle»⁹⁷.

4. Conclusioni

I tre maggiori livelli ontologici nell'universo leibniziano possono dunque essere individuati in relazione alle diverse funzioni e ai relativi gradi di complessità della memoria. Si riporta di seguito una rappresentazione insiemistica, su base estensiva, delle specifiche funzioni in relazione al tipo di sostanze che esse caratterizzano:



La *mémoire*, che caratterizza le sostanze semplici, consiste nel ritenere tracce di tutte le percezioni della monade, delle cose vicine e lontane, in ogni tempo e

⁹⁶ NE, *Préface*, A VI, 6, 54-55. Trad. it. *Scritti filosofici*, II, 28.

⁹⁷ E. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, cit., p. 8.

in ogni luogo⁹⁸; l'*apperception*, specificata come 'di primo livello', che caratterizza le anime sensitive o animali, consiste nella *sensazione* (*i. e.* percezione *cosciente*) di un oggetto esterno: nelle suddette anime, è passibile solo di rievocazione indotta, per similitudine, dagli oggetti delle rappresentazioni presenti; la *réminiscence* unita a *le souvenir*, che caratterizza le anime ragionevoli o spiriti, consiste nella rievocazione autonoma legata al riconoscimento di sé come centro di percezione e memoria.

I *Nouveaux Essais*, dunque, danno la possibilità di risolvere alcune tensioni interne alla concezione leibniziana della memoria: questo schema di distinzione tra i tre termini utilizzati da Leibniz per riferirsi a tale facoltà fornisce un modo di supportare la tesi che egli riconosca una memoria di qualche tipo a tutte le sostanze, tesi che si accorda perfettamente con la teoria metafisica dei concetti completi⁹⁹.

La presente trattazione ha tentato di mettere in luce l'importanza che il ruolo della memoria assume nel pensiero di Leibniz, nella sua metafisica (e di conseguenza nella sua fisica), nell'ontologia, nella teoria della conoscenza, nella costituzione dell'identità personale e morale. Come si è mostrato, essa è una facoltà che accomuna tutte le sostanze che popolano l'universo leibniziano, ma è giusto osservare, in conclusione, che lo stesso vale per la percezione e le correlate capacità di rappresentazione ed espressione, il cui intreccio costituisce il meccanismo originario e radicale alla base di tutti gli ambiti sopra elencati del suo pensiero e dei relativi aspetti di tale universo¹⁰⁰.

Fiorenza Manzo, Università degli Studi di Milano
✉ fiorenza.manzo@unimi.it

⁹⁸ Ciò ha dato a Jonathan Bennett la possibilità di ipotizzare che Leibniz anticipi la teoria causale della memoria, pienamente sviluppata da Deutscher e Martin nel 1966. Cfr. J. Bennett, *Learning from Six Philosophers, Descartes, Spinoza and Leibniz*, 2 voll., Oxford 2001, vol. I, p. 282 e anche C. B. Martin e M. Deutscher, *Remembering*, «The Philosophical Review», 75, 1966, pp. 161-196.

⁹⁹ Non sarà forse inutile sottolineare che, in un universo intelligibile, concepito come tale in accordo con l'esistenza di creature intelligenti, la continuità o il rispecchiamento tra il piano della teoria della conoscenza e quello della metafisica è forse il più importante da garantire.

¹⁰⁰ Per una specifica trattazione di questo tema, cfr. M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976. Per un approccio più complesso alla questione, rinvio al capitolo *Teoria dell'espressione in Leibniz e Spinoza* in G. Deleuze, *Spinoza e il problema dell'espressione*, a cit., pp. 253-263.

Contributi/5

Kant on Memory

Ilaria Ferrara

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 31/03/2019. Accettato il 14/07/2019.

Memory, in *New Elucidation*, is criticized as a method of the *ars combinatoria*; in *Dreams* memory is connected to the concept of inner sense and in, the *Critique of Pure Reason*, Kant does not offer a treatment of memory in a transcendental sense, since the building up of cognitive principles is fixed on the synthetic judgments of experience. In *Transcendental Analytics*, Kant considers the activity of memory within those transitional operations of the reproductive imagination in the inner sense, which produce unified representations through the stabilizing activity of schematism. Kant also focuses on the theme of memory in the *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and, maintaining the traditional de-qualification of the faculty with respect to the transcendental foundation, he manages to link the theme to a cosmopolitan interest. The contemporary approach to memory, in reference to the conception of space, is connected to cognitive neuroscience but maintains the presuppositions of Kantian philosophy.

1. Kant and Memory: Origin of a Problem

Except for § 34 of *Anthropology from a Pragmatic Point of View* and some notes in *Lectures in Anthropology*, Kant does not give memory a precise theoretical treatment. This may be attributed either to his transcendental turn, or to the theoretical and cultural contexts in which he was working. Memory, linked to the reproductive activity of representations in the inner sense, does not receive a transcendental definition and corresponding treatment but only a phenomenological analysis that subordinates its activity to that of the formal laws of the understanding. The inner sense, in fact, is a passive faculty that is affected by understanding -performing its figurative synthesis on given material from the outer sense. And memory is connected to these activities of simultaneous production of the empirical manifold. Thus interest in a mnemonic faculty, from an epistemological point of view, emerges at the margins of the formation of the theory of knowledge and it is conceptualized as the place where the first production of the mental representations starts. Consequently, speaking about memory in Kantian philosophy means dealing with the theme of the persistence of identity, between its genetic development and its systematic

foundation, without falling back into a closely transcendental analysis. From an anthropological point of view, moreover, a study of the conception of memory offers a basis for the construction of human experience in the world, both from a perspective of directional orientation and in a strictly cosmopolitan sense.

The study of the Kantian concept of memory meets with the distinction between empirical psychology, on one side, and rational psychology and pragmatic anthropology on the other, through a direct comparison with the philosophy of Baumgarten. The accomplished transcendental philosophy is also psychological because it consists of a critique of human faculties; whereas the transcendental point of view reads the human faculty “from the inside”, through the study of conditions of possibility of their legitimacy and of their normative rules. Empirical psychology¹ is based on the interaction between the world and the power of the human mind, without searching for a foundation of the nature of the soul, which is a goal of rational psychology². For Kant, empirical psychology focuses on studying the observations of mental operations, to find empirical and general laws. Pragmatic anthropology, too, is empirical, since it is based on the empiric and pragmatic study of human beings, with the aim of improving their life. Empirical psychology would study the nature of memory in its connection with the other faculties, in an attempt to find an empirical connection between the operations of the mind and the external context, without realizing a transcendental foundation. On the other hand, pragmatic anthropology would use perceptions found to stimulate memory in order to enlarge it or make it agile.

Memory, understood traditionally as a faculty capable of recalling past knowledge that leaves traces of representations, or as the place where certain events continue to be fictionally and virtually present, has been characterized in the history of thought through two specific aspects: an empirical one, connected mostly to questions related to its physiological and mechanical functioning, and a spiritual one, close to the study of the conditions and activities of consciousness. According to a general definition, the modification (memory trace) of an organic or not organic substrate, undergoes a process through which a given effect can persist and become susceptible to change in the future. The Aristotelian reflection³ achieves, in this regard, a fundamental theoretic point, because it finds two fundamental notions, memory (μνήμη) and reminiscence (ἀνάμνησις). Analyzing the structure of memory, for the first time from a dynamic and temporal point of view, consisting of a present sensation and the possibility of retracing a past perception, Aristotle conceives this activity of recalling through the mnemonic images as an internal movement (κίνησις) between present and past experiences, without reference to the Platonic doctrine of anamnesis or the pre-existence of ideal contents. In a strongly reductionist spirit there is also the

¹ See P. Frierson, *Empirical Psychology*, Cambridge 2014.

² See W. Dyck, *Kant and Rational Psychology*, New York 2014.

³ Aristotle, *On Memory and Recollection*, Leyden 2007. 449 b 15 – 24; 450 a 30; see also 450 a 12 and 450 b 18 – 451 a 3.

gnoseological theory of εἰδωλα, in the Epicurean philosophy, conceived as the flow of sensitive images, which manages to define memory as the place from which the repeated sensations originate. The reflections of both Hobbes⁴, and Locke, start from this same materialistic tradition, interpreting memory in a kinetic and mechanical way. Hobbes understood it as an extension and a fading of sensation; Locke understood it as “the power to revive again in our minds those ideas which, after imprinting, have disappeared, or have been as it were laid aside out of sight”⁵. From an historical point of view, the modern figures which are directly related to Kantian development and intellectual elaboration of the conception of memory are Descartes and Hume. Kant takes the traditional devaluation of memory from Descartes⁶, to the benefit of a metaphysical foundation of the principle of evidence and, consequently, of the theoretical weakening of the mnemonic faculty. Although in *De Homine*⁷ and in the *Passions of the Soul*⁸ Descartes reflects on memory traces in a physiological sense, which are imprinted in the cerebral matter mechanically, in the *Regulae ad directionem ingenii* Descartes subordinates the memory to deductive logic, analyzing the deduction of complex conclusions. The inferential chains used in logical deduction require the use of memory, since there cannot be a single movement of the spirit able to enclose them all in a single time interval. In Descartes’s view, however, memory is «fugitive and faible» and the epistemological weakening of its role, compared to intellectual intuition, is also found in Kant, who subjects its activity to a subordinate position in the formation of the judgment of experience. From Hume, Kant derives the close link between memory, imagination and the laws of psychological association. In his *Treatise on Human Nature*, Hume observes that many philosophers are convinced of the existence of identity, understood as unique, simple, uninterrupted and invariable. The concept of identity is clearly in contrast with the flow of changing perceptions in the mind; despite this, a sort of “unbroken chain” of perceptions united by identity is supposed. The problem is how this link between our perceptions really exists in them, or if it is only a fiction of the mind. Now, the intellect never catches any real connection between objects, but it is our mind that “unites” ideas, thanks to associative principles such as “similarity”, “space-time contiguity”, “causality”. Without these principles, each idea is distinct and separable from the others. The notion of identity must depend on some of these three principles, which produce an easy transition from one idea to another: therefore, our idea of personal identity derives from the uninterrupted process of thought through a series of connected ideas. In this context, memory plays a fundamental role: it discovers identity and creates it, producing the relationship of similarity between perceptions. Memory

⁴T. Hobbes, *De Corpore*, Torino 1972. VI, 25, 1.

⁵J. Locke, *An Essay concerning the human understanding*, London 1824, 12th ed. II, X 10, *Of Retention*, § 2.

⁶Descartes, *Meditations on First Philosophy*, Cambridge 1911. I.

⁷Descartes, *L'Homme*, Paris 1972.

⁸Descartes, *The Passions of the Soul*, Hackett, Cambridge 1989.

is the faculty through which we recover the images of past perceptions; since an image always resembles its object, the frequent recurrence of similar perceptions more easily transports the imagination from one idea to another, and allows us to think of everything as a continuation of the same object. Memory discovers personal identity also by showing the cause-effect relationship between our different perceptions, which are mutually generated, destroyed and influenced one another. The fundamental function of memory is to preserve the order and position of ideas; in this way, only memory gives rise to the concept of continuity and extension of the succession of perceptions, and therefore it is the origin of personal identity. Without memory we could not have the notion of causality, and therefore not even the idea of that chain of causes-effects that constitutes our personal identity. From this point of view, memory does not produce as much, but rather “discovers” personal identity.

The Kantian theme of memory is linked to the problem of the opacity of the human mind in its psychological states, which are partly involuntary, and this is a traditional issue in modern philosophy:

If I wanted to become conscious in an instant of all obscure representations all at once, then I would necessarily be very astonished at myself. Thus what lies in my memory is also obscure and I am not conscious of it⁹.

The importance of the level of opacity is emphasized by Kant in many moments of his philosophical work. In the moral theory of *Religion within the Bounds of Bare Reason*, for example, opacity is the impossibility to infer moral status from one's actions. As regards memory, opacity is connected instead to the impossibility of fully knowing mental states. The obscure representations, of Cartesian and Leibnizian tradition, then taken into the psychology of Baumgarten, are the background of human emotions and motivational states (not just moral), conceived as that immense field of sensuous intuitions and sensation of which we are not conscious. Kant, in fact, thinks that while some representations are directly accessible, many others cannot be objectively examined and they need a different methodology of investigation. The term *psychology* is born in modern times and then is taken up by Wolff to indicate the fourth part of the division of metaphysics. Wolff distinguishes empirical psychology, related to experience-based psychic facts, and rational psychology, based instead on the essence of the soul and the system of faculties. Kant also thinks that psychology has two different aspects. The Kantian empirical psychology is based on the data provided by the inner sense and organizes them into concepts through the use of categories: these syntheses are unifications of the data. These syntheses never produce an absolute, simple and spiritual unity, what the soul conceive as a substantial entity. Rational psychology claims to know this conception of soul. However, this is a claim without foundation, because we can only know the “I think” that

⁹ I. Kant, *Lectures on Anthropology*, edited and translated by R. B. Loudon, A. W. Wood, R. R. Clewis, G. Felicitas Munzel, Cambridge 2013, p. 56 [AA 25: 480].

it is not the subjective substance that metaphysics calls soul. The “I think”, in fact, is only a transcendental structure, a unifying function, and the category of substance cannot be applied to it, as happens for the psychological subject. The “I think” is always and only subject and not object of the use of the categories, because it is a transcendental and non-empirical subject. Kant conceives rational psychology exclusively as a transcendental critique of the concept of soul, through the study of paralogisms. For Kant empirical psychology assumes a real theoretical value, even if it does not appear in the form of an exact naturalistic science (mathematics is not applicable to the phenomena of the inner sense, since time, as form of the internal sense, has a unique extension), but in that of a description and classification of those phenomena.

In Kant’s pre-Critical period emerge a number of arguments of what may be termed empirical psychology, or as Kant refers to it in the *Nachricht* of 1765, the «metaphysical science of man based on experience» [*Erfahrungswissenschaft*]. The *Beobachtungen*, which present certain peculiarities of human nature from the phenomenological standpoint of an “observer”, are also considered to be a kind of empirical psychology, as is the *Essay on the Maladies of the Head* (1764). Moreover, Kant enhances his interest in empirical psychology starting from his lectures and other unpublished texts of this period, including Herder’s notes from Kant’s lectures on metaphysics and the *Bemerkungen* and in the many handwritten notes from this period relating to Baumgarten’s exposition of empirical psychology in his *Metaphysica*¹⁰. Empirical psychology, in Kant’s view, is not really a science, like transcendental philosophy, but is based on the possibility of observing these representations indirectly and of not exclusively studying these perceptions from a physiological and reductionist point of view. By using observational methodology it is possible to say something about unconscious psychological states and involuntary perceptions: in particular, while one cannot observe oneself while in a precise state of affect, for Kant it is possible to make extensive observations about the ‘affects’ from the standpoint of another observer and also from the perspective of one who can recall a previously felt perception. In this way, empirical psychology finds a specific field of research and a defined object of investigation, understood as that preconscious level in which knowledge of the lower faculties is structured.

From Baumgarten’s metaphysics Kant resumes the Wolffian distinction between an inferior or lower faculty, where sensitive representations originate, and the superior cognitive faculty, where reason and intellect work to clarify sensory representations. Baumgarten, in his *Empirical Psychology*, examines the conditions and degree of good cognition, and defines experience as *clear cognition by means of sense*. Baumgarten’s psychology recovers the Aristotelian concept of a sensitive cognition, including imagination, memory, sense and also animal locomotion, in an overall vision of harmony between the mind and the body. From Baumgarten’s list of the sensations (foresight, memory,

¹⁰ A. Baumgarten, *Metaphysics*, ed. by C. D. Fugate, J. Hymers, London 2013.

invention, judgment, characterization, anticipation) Kant selects some of these mental powers for his reflection on imagination and memory. Also in Wolffian philosophy, the faculty of the memory is often conceived of as a capacity to preserve thoughts of that which is not present- a faculty of recognizing that we have had thoughts which we have previously had when they occur to us again. Therefore empirical psychology sets out from what is initially available for observation, but does not remain there. In this conception, there is a common level that connects the soul with the body, so the states of the body agree with the state of the soul, because a sensation arises in the soul upon the alteration of the sense-organs caused by external things.

While Kant conceives of reason as a power of inferential correspondence, able to project a world in a systematic completeness, the metaphysical conception of Baumgarten (and Wolff) is based on the concept of reasoning connected to and embedded in the world. Acute wit, acumen, and perspicaciousness are powers of mind that show the correspondence to the world through aesthetic good taste and a principle of *pre-established harmony*¹¹. These potentialities of the human mind, even if they are recognized by Kant in *Reflexionen* as the faculties of conceptual coordination¹², are avoided in the three Critiques because the systematic completeness produced by reason is only transcendental and formal. In this way, therefore, memory is avoided by any critical and systematic discourse but returns and becomes relevant within the anthropological discourse. Memory and imagination are connected in Baumgarten's philosophy: imagination does not have a productive power but only the capacity to reproduce obscure perceptions, «since my imagination are perceptions of things that were formerly present, they are perceptions of the senses that, while I image, are absent»¹³. According to this conception, the empirical activity of the imagination is closely linked to the operations of memory and this connection is also clear in Kantian philosophy.

¹¹ The Kantian conception of nature as a *nexus* of phenomena is original; it cannot be found either in the philosophical or in the scientific tradition. For the German metaphysicians, Wolff and Leibniz for example, the order of nature has divine origin and is contingent, because God could have given a different order to phenomena (considered as things in themselves). The physicists of the seventeenth and eighteenth centuries (Newton, Galileo) believe, like Kant, that the link between phenomena is necessary and immutable but, unlike Kant, they consider it come from God and to belong to nature. For Kant the understanding introduces order and regularity into nature and is its legislator.

¹² At the level of *confused knowledge* it is possible to see the activity of the faculty of formation [*Bildungsvermögen*] conceived as an activity of prefiguration and reproduction. In the pre-Critical phase these dynamic activities are often configured as forces and impulses and not immediately as faculties of the soul. The coordination of the sensitive laws of the phenomenon, which concerns clear and confused knowledge, is determined as the subordination of the manifold to the laws of intuitive knowledge.

¹³ A. Baumgarten, *Metaphysics*, cit. § 558.

2. The Problem of Memory in Kant's pre-Critical Phase: Between Rationalism and *ars combinatoria*

The Kantian aim, especially in the first phase of its philosophical and scientific production, is the critique of rationalist philosophy and in particular of two fundamental assumptions: the validity of the principle of contradiction and the principle of infinity of human intellect, of which the Leibnitian *ars combinatoria* becomes an instrument of privileged understanding. In modern and Renaissance philosophy, the faculty of memory is understood as a methodology for deciphering and decoding occult meanings, but also as an ability to recover and maintain data and, in this latter sense, Raimondo Lull spoke of *confirmatio memoriae*. The combinatorial logics of modern formal and mathematical systems derive from an interest in the combinatorial techniques of Kabbalah -also passing through the metaphysical works of Giordano Bruno's mnemonic approach- up to the Leibnitian method, criticized for validity and setting by Kant in *A new elucidation of the first principles of metaphysical cognitio* (1755). In this work, Kant analyzes the principle of the foundations of metaphysical knowledge, and in doing so he betrays no doubts about either its possibility or its method. Kant establishes the dual principle of identity (the principle of all thought) and distinguishes the two forms of the principle of the determining ground (reasons and causes), isolating two fundamental principles of metaphysical cognition: the principle of succession and the principle of coexistence. From these two principles Kant derives a variety of substantive metaphysical conclusions (from the former, the falsity of idealism and the untenable nature of pre-established harmony; from the latter, the real possibility of a plurality of worlds and of the existence of God). In particular, the traditional *facultas characteristica* is called *facultas signatrix* by Kant, to define the faculty to use signs and symbols in the knowledge of rational notions. The Kantian critiques move within a discourse that concerns the principle of identity, understood as the foundation of propositions and of truth, a controversy that will follow in the writings of the 60s but in an anti-rationalist and anti-Wolffian sense and focusing attention on empirical reality. Formulating a semantic discourse, with regard to propositions of the first-order predicative logic, Kant writes:

Now if, as the law of signs (*lege characteristica*) demands, you examine the sense of the signs contained in the first proposition, then, since the one little word 'not' indicates that the other is to be cancelled when both have been eliminated you will end up with the proposition: whatever is, is. Since, however, the second proposition runs: whatever is not, is not, it is clear that even in indirect proof the twin principle of identity is supreme. It is, as a result, the ultimate foundation of all cognition whatever¹⁴.

¹⁴ I. Kant, *A New Elucidation of the First Principles of Metaphysical Cognitio*, in *Theoretical Philosophy 1755-1770*, translation and editing by D. Walfrod, Cambridge 1992, p. 8

And then:

For my own part, I do not deny that, once one has arrived at absolutely first principles, a certain use of the art of signs (*in arte characteristic combinatoria*) may be legitimate, for one has the opportunity there of employing the concepts and consequently the simplest terms as well as signs. However, when compound cognition is to be expressed by means of signs, all the mind's perspicacity finds itself suddenly stranded, so to speak, on a reef, and impeded by difficulties from which it is unable to extricate itself¹⁵.

In *New Elucidation*, in addition to offering a logical and non-transcendental solution to the problem of negation, Kant explains the distinction between the intuitiveness of divine intellect and the discursiveness of human intellect. The incomprehensibility of the concept of infinity, and the critique towards the rationalist and Wolffian gnoseological optimism, takes place through a critique of human reasoning with respect to divine intellect. A divine intelligence does not need to abstract, combine, or compare universal notions. Thus, Kant finds a structural difficulty with the foundations of rationalist logic, which is wrapped in contradictory and non-resolvable dialectical reasoning because it lacks an empirical relation and is completely aimed at finding argumentative solutions within a method completely closed in formal laws. Kant therefore criticizes the logical methodology of the 'art of signs', understood as a symbolic method capable of representing complex and infinite concepts, solely by the force of memory and intellectual intuition. However, in a positive sense, what Kant aims at is also a conceptual clarification of *ars characteristic* as *scientia signorum*, not only understood as combinatorial art but also as a discipline drawn from modern nominalism and the philosophy of Baumgarten, Crusius and Leibniz. In particular, Leibniz took up the nominalism of Hobbes and the concept of definition, understood as a *substitutio*, to clarify the function of substitution, no longer in a verbal and nominal sense, but in a logical-predicative and discursive sense. Within this theoretical distinction, Leibniz and the Wolffian school distinguished the method of the *ratio objectiva*, as criteria of truth understood as pure logical possibility and the non-contradictory nature of the notes of a *notio*, with respect to the *cognitio symbolica*, defined as a gnoseological model only intuitive and not fully adequate, as in the case of algebraic symbols. The theme of symbolic methodology, borrowed from rationalist philosophy, will nevertheless fully enter into mature critical philosophy as a privileged gnoseological method for the exhibition of the supersensible and transcendental ideas, supported by the principle of analogy. Before this moment, for Kant symbolic knowledge assumes the characteristics of metaphysical and abstract thought, and the typical properties of subjectivist thinking.

In *Dreams of a Spirit-Seer* (1766) Kant expressly addresses the question of the possibility of metaphysics for the first time. Ostensibly concerned with

¹⁵ Ivi, p. 9

Swedenborg's alleged paranormal powers, this work is primarily based on the intelligibility of certain kinds of metaphysical claims, such as those relating to pure spirits. Kant's discussion is fundamentally skeptical and leads to the idea that human understanding is circumscribed by limits it cannot transcend. In *Dreams*, Kant explicitly highlights the theme of memory in relation to reason, misled by the fanatic intuition of the visionary Swendenborg. The writing shows the general anti-dogmatic and empiricist address of the Kantian philosophy of those years. It analyses the definitions of the spiritual and of correct thinking, understood as the cognition of positive objects, built on data coming directly from sensations. The illusions of the visionary, which are named thanks to the nosology of the *Essay on the Maladies of Mind* (1764), are defined as the mental illnesses of *dementia* [*Wahnsinn*] and *insanity* [*Wahnwitz*]. The first disorder is explained as distorted observations of the mind and the second as the argumentative extravagance with which these discourses are structured. Swedenborg's delirious visions are divided into three stages, which Kant analyses in a precise way, through a progressive de-realization of the data offered by sensitivity that, instead of being processed, are distorted by a disarticulated form of judgment. Kant writes:

Swedenborg divides his visions into three types. The first type involved being liberated from the body. This state is an intermediate state between sleeping and waking; in this state he saw, heard and, indeed, felt spirits. This only happened to him three or four times. The second type of vision involved being carried off by the spirit. In this state he was, let us say, walking along a road without losing his way; at the same time, he was in entirely different places in the spirit, clearly seeing dwelling places, people, forests, and so forth, and doing so for a period of several hours, until he suddenly became conscious of himself again in his real place. This happened to him two or three times. The third type of vision is the usual one and one which he experienced daily in a state of complete wakefulness. It is from this type of vision that the stories he recounts are chiefly taken¹⁶.

At a first level, the visionary finds himself in a state between sleep and waking, as in a liberation from the body during which he is able to communicate with the spirits through the bodily senses too. On a second level, he is inspired during the vigil and manages to cross unknown places with his mind, without this compromising his being in the concrete world. The third vision constitutes his daily and normal state and is expressed in a total contact with the world of spirits, for which he manages to act as a vehicle and as a mediator: such communication is possible to all men but is explicit only through the opening of the mind that develops an *inner memory*. Through this mnemonic faculty, man can become aware of the obscure representations, which constitute a means of revealing his connection with the spiritual world, a link that has always existed, since bodily beings do not have their own subsistence, but receive it from the spiritual world. As Kant writes:

¹⁶ I. Kant, *Dreams of a Spirit-Seer*, in *Theoretical Philosophy 1755-1777*, cit. p. 348

Hence it is that he distinguishes between the outer and inner memory in man. A person has outer memory as someone belonging to the visible world, whereas a person has inner memory in virtue of the connection with the spirit-world. This is also the foundation of the distinction between the outer and the inner man. Swedenborg's own superiority consists in the fact that, already in this life, he sees himself as a person who belongs to the community of spirits and that he is recognised by them as someone belonging to that community. It is also in this inner memory that everything, which has vanished from outer memory, is conserved, none of a person's representations ever getting lost. After death, the memory of everything which had ever entered his soul and which had so far remained concealed from him, goes to make up the complete book of his life¹⁷.

In this context Kant argues that memory is *a faculty of representation* [*Vorstellungskraft*] and, in particular, the bond through which the spirits communicate with each other:

Everything depends on the relation of their inner state and on the connection which they have with each other, according to their agreement in the true and the good. More distant spirits can, however, easily enter into communion [*in Gemeinschaft komme*] with each other through the mediation of other spirits. For this reason, too, a human being does not need to have actually lived on the other heavenly bodies to be able one day to know them with all their wonders. His soul reads in the memory of other citizens of the universe after they have died the representations which they have of their life and their dwelling place, and he sees the objects contained therein as clearly as if he saw them by means of an immediate intuition [*durch ein unmittelbares Anschauen*]¹⁸.

The theosophy of Swedenborg, based on spiritual intuition, reduces the external world to appearance and manages to conceive as a sign that which for the senses is the material object. The internal sense of external things gathers all the symbolic meaning of the spiritual world and manages to build its value, of which the external figure of the objects is only a deceptive and illusory covering. The inner memory then assumes the role of a deceptive faculty, on which a totally spiritual and subjectivist cognitive model is founded and in which the visionary's dream assumes the same value of dogmatic reasoning, not based on experience but on the assumption of logical principles:

A central concept in Swedenborg's fantasies is this: corporeal beings have no substance of their own; they only exist in virtue of the spirit world, though each body subsists not in virtue of one spirit alone but in virtue of all spirits together. For this reason, cognition of material things has a double significance: it has an external sense which consists in the relation of matter to itself; and it has an internal sense, in so far as material things, construed as effects, designate the forces of the spirit-world, which are the causes of those material things [*Daher hat die Erkenntniss der materiellen Dznge zweierlei Bedeutung: einen äusserlichen Sinn in Verhältniss der Materie aufeinander und*

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ *Ivi*, p. 350

einen inneren, in so fern sie als Wirkungen die Kräfte der Geisterwelt bezeichnet, die ihre Ursachen sind.]¹⁹.

3. Memory and the Possibility of Empirical Psychology. The Critical period

The problem of memory in Kantian philosophy is linked to the general theme of whether empirical psychology is possible. Empirical psychology presupposes being able to say, through observation, something relative to the soul. Kant compares empirical psychology to empirical physics, through the common concept of physiology, but without falling into a reductionist discourse. In this perspective, empirical psychology studies the physiology of thinking beings and inner sense from an empirical point of view, while empirical physics analyzes corporeal beings and external sense. Beyond the development of transcendental philosophy, Kant believes that human thoughts and actions can be susceptible to an analysis that connects them according to natural laws and of their operations. Also in the *Critique of pure reason* Kant thinks about a possible empirical psychology and its objects, referring to those objects given in the inner sense. In particular, in the inner sense, created by the sensible form of the intuition, we can introspect our internal mental state, thus becoming the objects of empirical psychology ourselves. In this way, the human mind is conceived as an object, governed by the natural laws of empirical knowledge and cognition. A possible empirical psychology, then, will study the phenomena of the inner sense, constrained by the natural law and the operations of the human mind. In the end, a possible empirical doctrine of soul is a study of inner sense in its natural description: the changes of the mental state will be analyzed like alterations of substance, through an empirical methodology and by laws of cause and effect. In contrast to rational psychology, which addressed the essence of the soul and what can be derived from that essence, empirical psychology considers what could be known of the soul by means of observation. In the rationalist tradition, empirical psychology goes beyond what is immediately given to observation- positing distinct faculties of the soul.

In *Lectures on Anthropology* Kant finds a faculty of formation, within the study of sensitive knowledge: «Besides the faculty of sensation, we have in addition a faculty to form images of objects, and through special power in the mind is to describe and to form what strikes the sense»²⁰. This faculty (*facultas informandi impressiones sensuum*) is an ability to form impressions in the senses and it is connected to a specific temporal dimension. Firstly, Kant finds a faculty of formation of reproductive image as «a faculty of bringing the object forward at one point, thus every memory is a reproductive image formation»²¹. Then he finds a faculty of invention, conceived as a capacity to produce an image

¹⁹ *Ibid.*

²⁰ I. Kant, *Lectures on Anthropology*, ed. by A. W. Wood, R. B. Loudon, Cambridge 2012, p. 80.

²¹ *Ibid.*

of an object which is neither present, nor future, nor past but like a symbol, a figure that is not present, but is fictional. Kant talks also about a *facultas praesagiendi*, a faculty of forming anticipatory images, in the sense of a prophetic faculty. A considerable part of the human mind depends on associating one's representations. In Kant's view, the faculty of forming has a propensity to complete the formation of everything in the mind. This faculty, named *facultas perficiendi*, is explained «if the object does not agree with our idea, then the mind persistently endeavors to complete its formation, for example, an incomplete part in a comedy, a gallant knight and an inferior horse»²².

In *Critique of Pure Reason*, Kant does not deal with memory in a transcendental sense, since the edification of the cognitive principles is based on the synthetic role of the *a priori* synthetic judgments and on the activity of unification of the faculties. This is a genealogy based on a *synchronic perspective* in which the role of background knowledge, accumulated over time and ordered by memory, does not assume a fundamental importance. In the transcendental analysis Kant considers the activity of memory within those *transitional operations* of reproductive imagination and the empirical laws of association in the inner sense, which produce unified representations through the stabilizing activity of transcendental schematism. The imagination, moving between presence and absence, at this level does not abstract but rather aggregates, holding back and giving temporal duration and shape to the matter of experience, freeing itself from the punctuality of sensations. According to Kant, especially in the 1781 edition, no genealogical operation would be possible without the power to preserve previous representations, a possibility given by the activity of the imagination that moves from mnemonic reproductions to conceptual recognitions.

The discovery of the origin of the categories poses to Kant the problem of how *a priori* and universal concepts can refer to a manifold, making it necessary to demonstrate how these concepts have a necessary reference to the experience. The transcendental deduction of the concepts of understanding, based on the demonstration of their validity and on the claim that they are necessary for the construction of objects of experience, is a demonstration that Kant does not consider necessary in the context of transcendental aesthetics, because space and time refer directly to sensitive objects. The transcendental deduction of the first edition of the *Critique of Pure Reason* is divided into a subjective deduction, which underlines the faculties involved in the cognitive process, and an objective deduction. The subjective deduction explains the objective validity of the categories through a

[...]threefold synthesis, which is necessarily found in all cognition: that, namely, of the apprehension of the representations, as modification of the mind in intuition, of the reproduction of them in imagination; and of their recognition, which make

²² Ivi, p. 81

possible even the understanding and, through the latter, all experience as an empirical product of understanding²³.

Firstly, through the senses, the soul perceives the individual impressions that in themselves are dispersed and separated from one another; the sensations come to the soul individually and are perceived, following a temporal order, one after the other. Since all knowledge is based on a nexus of connected representations, through a first level of unification defined *synopsis*, sense joins the manifold of representations. In order for the synopsis of the senses to take place, a synthesis is required, so that what is only joined at a first level in the senses becomes connected:

[...] our cognitions are in the end subjected to the formal condition of the inner sense, namely time, as that in which they must all be ordered, connected, and brought into relations. [...] in order for unity of intuition to come from this manifold, it is necessary first to run through and then to take together this manifoldness, which action I call synthesis of apprehension²⁴.

This connection of the representations of the sense is given by the reproductive imagination, which manages to aggregate previous impressions. In fact, to be aware of the partial units of an entire psychic process, that is for example the totality of all the impressions that exist between two numerical extremes or between two temporal events, it is necessary to have a faculty capable of realizing a connected whole, *i. e.* a capacity able to conduct every degree of the thought process through all the preceding phases. The synopsis of apprehension, then, will be linked to that of reproduction, an activity of the imaginative faculty necessary to form an image in sensible intuition:

the synthesis of apprehension is therefore inseparably combined with the synthesis of reproduction. And since the former constitutes the transcendental ground of the possibility of all the knowledge in general, the reproductive synthesis of the imagination belongs among the transcendental action of the mind, and with respect to this we will also call this faculty the transcendental faculty of imagination²⁵.

The connection derived from the activity of aggregation offered by the imagination could never form a totality without the addition of the consciousness that conceives all representations as a single concept, an operation that Kant calls *synthesis of recognition*. In fact, it is not sufficient that the representations be reproduced and aggregated, according to empirical laws of association, but also that the movement of subjective thought that leads from the primary and partial synthesis obtained to the new content is always subject to a specific rule. To obtain the production of a number, for example, it is not enough that the lower

²³ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, Cambridge 1998. A98

²⁴ *Ibid.* A98-A99

²⁵ *Ibid.* A102

units be repeated moving towards the higher units but it is necessary to identify the rule, a logical function of progress, which regulates the passage from one unit to the other. This function is explained by the category and its application to the synthesis of imagination and sense: for example, the genesis of a line is given by the union of all the points and their conservation in an identity is offered by the principle of a norm that, in this case, is the concept of *direction*. In this sense, only the consciousness of the successive production of the manifold, which operates through a logical principle, allows the delimitation of the defined units within the continuous and regular flow of representations in the internal sense «without the consciousness that that which we think is the very same as what we thought a moment before, all reproduction in a series of representation would be in vain.»²⁶

Kant recovers the psychology of Tetens²⁷ in the distinction between simple comparison of perceptions and the active production of thought: what gives unity to sensitive representations is the concept of an object considered as a work of thought [*Denkkraft*]. Without the intervention of the formal unity of consciousness there cannot be a connection of knowledge: Kant defines the transcendental unity of apperception as the foundation that makes all phenomena possible in a whole of connected representations according to universal laws and rules. The final achievement of subjective deduction is therefore the possibility of an interconnected experience based on the activity of the sense, imagination and apperception. The sense represents empirical objects through intuition in the perception, imagination in the association and in the reproduction, and finally transcendental apperception in the empirical consciousness, which recognizes that representations reproduced by the imaginative faculty are identical to those of intuition. The unity of the manifold of different representations of a subject is unique and apperception is the foundation of every possible intuition. However, if the manifoldness of intuitions must be unified for the formation of this unity of apperception, understanding must produce this unification. But the unity of apperception, mediated by the unifying activity of the categories, always presupposes an original activity of synthesis. The synthesis of imagination will then be the condition *a priori* from which the manifold comes to be reunited to form a whole defined as knowledge. This productive synthesis of imagination, through which the synthesis of intuitions is produced originally, is not simply reproductive. Therefore it is linked to the activity of memory, which is able to represent objects, even in their absence. As Kant says:

thus the transcendental unity of apperception is related to the pure synthesis of imagination, as an *a priori* condition of the possibility of all composition of a manifold in a cognition. But only the productive synthesis of the imagination can take place *a priori*; for the reproductive synthesis rests on conditions of experience. The principle

²⁶ *Ibid.* A103

²⁷ See (ed.) by G. Stiening – U. Thiel, *Johann Nikolaus Tetens (1736-1807) Philosophie in der Tradition des europäischen Empirismus [Philosophy in the Tradition of European Empiricism]*, Berlin 2014.

of a necessary unity of the pure (productive) synthesis of the imagination prior to apperception is thus the ground of the possibility of all cognition, especially that of experience²⁸.

As regards to the psychological function that Tetens attributes to the imagination²⁹, for Kant the imagination has a transcendental function and its capacity of productive synthesis is applied to the matter of a priori intuition, thanks to which it can also indirectly stimulate the empirical reproduction of *memory*, through the forms of empirical reception. The centrality of imagination in 1781 is clear: according to Kant, no experience exists without the productive synthesis of the transcendental imagination, which no knowledge is possible without because it is the pure *a priori* form through which all objects must be represented in possible experiences. The active faculty of the synthesis of the perceptive manifold is the imagination, which exercises an action of connection on the perceptions, which takes the name of *apprehension*. This reproductive power of imagination, which connects a precise representation with another in its specificity through the rule of association rule, results in a connected whole and not an unregulated aggregate. However, according to Kant, the rule called *affinity*, as an objective principle of association capable of subduing representation to a law that can be extended to all phenomena, stands exclusively in the unity of transcendental apperception. In order that the accordance of all representations to the synthetic unity of apperception takes place, the synthesis of pure imagination is fundamental, which has the role of true foundation of all knowledge *a priori* and that makes the connection of the manifold with the stable and permanent subjectivity possible, through a rule of the understanding.

Kant, taking up the concept of Baumgarten, believes that imagination cannot create content by itself but has the power to rearrange the information of sense. The imagination in the pre-critical phase guides the human being in his experience in the world, realizing an ordinary perception and engaging in the construction of a sense in a productive way. As mentioned above, the Kantian *Bildungskräfte* has a formative productivity in the connection between the concept of understanding and the intuitions of space and time.

4. Memory, Anthropology and Construction of the Meaning of Human Experience

In § 31 of *Anthropology* Kant finds three kinds of imagination, conceived here as a productive faculty belonging to sensibility [*Dichtungsvermögen*] and

²⁸ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, A118

²⁹ See the footnote *ibid.* A 120: «No psychologist has yet thought that the imagination is necessary ingredient of perception itself. This is so partly because this faculty has been limited to reproduction, and partly because it has been believed that the senses do not merely afford us impressions but also put them together, and produce images and objects, for which without doubt something more than the receptivity of impressions is required, namely a function of the synthesis of them».

connected to sensibility: «these are the forming of intuitions in the space (*imaginatio plastica*), the associating of intuitions in time (*imaginatio associans*), and that of affinity, based on the common origin of ideas from each other (*affinitas*)»³⁰. Above all, the third type of imagination seems to overcome the simple mechanical function of rearrangement of perceptive parts in favor of a more dynamic and autonomous activity. As already explained, the theme of memory in rationalist philosophy is connected to that of imagination but, in Kantian philosophy, it is also linked to the empirical activity of association. In Baumgarten the theme of memory is close to the conception of perspicaciousness, conceived as that ability to grasp differences and correspondences in what is given. The memory is for Baumgarten not only the reproduction of past representations but also the faculty of recognition of reproductions³¹. In particular, Baumgarten refers to the activity of recollecting something in the memory through the activity of association, which is a power of the sensitive faculty. Also Baumgarten refers to a faculty of foresight³², described as a perception of a future state starting from «a sensation or an imagination having a common partial perception»³³. In particular, Baumgarten says that foresight is a mental state that emerges where «the future is born from the present impregnated by the past.»³⁴

At the beginning of the *Critique of Judgment*, Kant distinguishes the judgment of taste from theoretical judgment. However, the judgment of taste is based on the subjective and formal condition of the general activity of judging, that is grounded on the agreement between understanding and imagination, but considering the first according to legality and the second according to freedom. Imagination can therefore bind to understanding with different purposes, either offering data in view of knowledge and, in this case, it is not free but subject to the constraint of the activity of understanding, or entering the judgment of taste, spontaneously agreeing with understanding and providing it with useful material to animate the cognitive faculties. In the first case there will be a subsumption of intuitions to concepts, for the constitution of objects of experience; in the second case, the agreement will not be understood as a sensitive exhibition of an empirical concept but as a free harmony in which the faculties stand together in their freedom, according to an unintentional relationship. In particular, aesthetic imagination, free from its primary task of exhibiting and schematising intellectual concepts, will act regulated only by the faculty of understanding, which however will not impose its concepts, but will present itself only as a principle of generic regulation. In this way, the imagination will be independent of the empirical laws of the association and will show itself in its full productive activity of the creation of forms, providing further material to understanding

³⁰ I. Kant, *Aesthetics from a Pragmatic Point of View*, tr. by R. B. Loudon, Cambridge 2006, p. 67.

³¹ A. Baumgarten, *Metaphysics*, cit. § 582

³² *Ivi*, § 596

³³ *Ibid.*

³⁴ *Ibid.*

and overcoming the same nature from which it draws data: this autonomous production will follow the trace of the concept in the way it proceeds, but without being supported by any categorical instance.

The transcendental imagination, although spontaneous and free, in its activity of active production of forms, is not understood as a creative faculty *ex nihilo*. According to Kant, in fact, imagination proceeds based on data taken from experience, from which it manages to construct new forms, through a capacity of first retention and subsequent recovery of perceptions, providing understanding with the material to be able to vivify its own activity. Kant thinks that the power of imagination, able to invent and transform, cannot be totally creative but its function is to transform the first level of the nature of things into another level, into another second nature. The productive capacity of imagination is able to construct geometric forms or models useful for mathematics and physics, from an epistemic point of view. In *Critique of Judgment* it is even more fruitful in its activity of preservation of empirical data and of the active creation of aesthetic ideas. The imagination as *Einbildungskraft* is the faculty of representing an object even without its presence in intuition, and can be productive (*original exhibitio*), as the original presentation of the object and, therefore, before experience, or derived and then reproductive. However, as in the synchronic scheme of retention and extension of the perceptions of memory, the productive imagination is never completely creative, too, because it cannot create a sensitive representation that has never previously been given to the faculty of the senses, since the matter from which new forms are created is essential, never self-produced but always recovered from the activity of subjectivity with respect to the external world. In this sense, Kant believes that the construction of phenomenal objects is based on the giving of an external sensible manifold, which affects the internal sense, and that, in this way, the human faculties remain functions of ordering and organization of non-created and pre-existing matters (even if Kant also postulated archetypal ideas and an intuitive intellect).

Following an anthropological approach, Kant clearly discusses the issue of memory in the field of pragmatic observation, excluding transcendental theories if not extrinsically connected to the themes of imagination and knowledge. In *Anthropology*, Kant defines memory as the faculty to voluntarily present the past [*sich vergegenwärtigen*], placing the problem of recalling memories by associating representations of the subject's past with those of the present. It is the faculty of visualizing or making present something that is absent:

memory is distinguished from the merely reproductive power of imagination in that it is able to reproduce the former representation voluntarily, so that the mind is not just the plaything of imagination. Fantasy... must not mix in with it, because then memory would be unfaithful³⁵.

³⁵ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, pp. 75/76

Memory and foresight «are based on the association of representations of the past and future of consciousness of the subject with the present» and «serve to connect in a coherent experience what no longer exists with what does not yet exist through what presently exists»³⁶. To conclude, the power of cognition, with regard to time, is a recollection (with regard to the past), a sensation through senses (with regard to the present) and prevision or foresight (with regard to the future).

As already analyzed, in Baumgarten's view, foresight and memory are connected to the construction of the future, because they offer, through the expectation of similar cases, an anticipation of possible context. Furthermore Baumgarten inserts the judgment between anticipation and foresight, as Kant introduces the theme of judgment as a principle of cultivation of memory activity. The cultivation of memory is important for Kant because it increases the capacity for foresight. In particular, from an anthropological and pragmatic point of view, the cultivation of memory is essential to the sense of human existence, not only in a purely aesthetic sense. Kantian anthropology intends to overcome the mnemonic theory of Baumgarten, understood as the art of memory, in favor of a more rigorous methodological perspective. In fact, Kant goes beyond this interpretation of memory as an art, to which rationalism still remained tied, in order to consider the methodologies with which to cultivate memory.

By distinguishing the imagination from memory, since the latter is a voluntary ability to reproduce previous representations not remaining subject to them³⁷, Kant comes to describe three types of memory, the mechanical, the ingenious, and the judicious, starting from the definition that methodically accepting something in memory means fixing contents inside (*memoriae mandare*). Mechanical memory is based on the frequent repetition of ritual formulas, as in the learning of numerical tables; it is clear, however, that this method is not recognized by Kant as valid, especially in the study of philosophy, where the zetetic method is preferred:

the method of instruction, peculiar to philosophy, is zetetic, as some of the philosophers of antiquity expressed it (from ζῆτεῖν). In other words, the method of philosophy is the method of enquiry. It is only when reason has already grown more practised and only in certain areas, that this method becomes dogmatic, that is to say, decisive³⁸.

Secondly, Kant refers to the ingenious memory through which one works on the enhancement of memory through representative associations to others,

³⁶ *Ibid.*

³⁷ In this regard, it is clear that memory has, like the productive imagination, an autonomous capacity of dynamic action, but in any case it remains subject to the intuitive material of the inner sense.

³⁸ I. Kant, *Announcement of the programme of his lectures for the winter semester 1765-1766*, in *Theoretical Philosophy 1755-1770*, cit. p. 293.

not immediately connected. Kant calls this type of memorizing «a method of impressing certain ideas on the memory by association with correlative ideas that in themselves (as far as the understanding is concerned) have no relationship at all with each other»³⁹. This methodology is difficult because it is founded on the association of disparate ideas.

The judicious memory is based on judgment to build a table of divisions for a system: in this way, it is possible to create general mental maps to put new concepts in a general context. Imagination, helped by the power of understanding, creates a general scheme, in fact «the judicious use of topics, that is, in a framework for general concepts, called commonplaces, facilitates remembering through class division, as when one distributes books in a library on shelves with different labels»⁴⁰. The Kantian examination of the theme of memory from a pragmatic point of view is important to define the conditions of human orientation in the world and within unknown contexts of which, however, an overall anticipatory experience can be built. While the psychology of Baumgarten is based on a metaphysics that starts from cosmology to explain how the faculties of the soul are ways through which the world is perceived -and the body is closely linked to the world- Kantian philosophy is a formal and transcendental construction. The Kantian critical philosophy grounds the cognitive faculties within one transcendental structure, the unity of spontaneous apperception, which is a logical entity formally separated from the world. In Kant's view, knowledge is based on the giving of sensitive content within the categories and is made possible by the synthetic unity of apperception that produces valid and objective judgments about the world. In pragmatic anthropology, Kant considers the possibility of evaluating the human being starting from psychological and empirical characteristics and, in particular, according to a cosmopolitan vision. In fact, while Baumgarten's metaphysics considered the human being and the study of its specific faculties only according to a cosmological vision, connecting it to the world through the principle of pre-established harmony, according to Kant, we orient ourselves through directional feeling. The principle of orientation (offered by feeling and judgment connected to it, also through the judicious memory that builds a topological map of commonplaces) allows man to consider himself as a citizen of the world and a wider context of reference, not only as *homo phaenomenon*, but also in a historical and political point of view. For what, Kant says:

It is true that observing oneself appears to be easy because one always has oneself at hand and is most conscious of one's incentives with every action; however, it is still difficult in reality because the incentives of the human soul, the inclinations and passions are either in action movement or repose. If they are in movement, one does not think of observing them; but if they are in repose the occasion is gone and the power of memory [*Erinnerungskraft*] is also already somewhat extinguished or incomplete⁴¹.

³⁹ I. Kant, *Anthropology from a Pragmatic Point of View*, cit. p. 76.

⁴⁰ Ivi, p. 77.

⁴¹ I. Kant, *Lectures on Anthropology*, cit. p. 347.

If memory in itself is an incomplete faculty, because it is linked to empirical laws of association, then it is not able to build a temporal identity of the self in a transcendental sense, through the operation of feeling, to which common sense is connected. It can, however, build a meaning of generic orientation of man in the world. The construction of intersubjectivity is a desirable end, the achievement of which passes through the recognition of the other, and in which the differences between individuals are maintained and never flattened. Common sense is a liberal attitude, not intended only in a political sense, but also in the way of considering the human being in his way of moving in any dimension of experience, be it historical, therefore in a pluralistic sense, or in a purely gnoseological sense. The Kantian philosophy is therefore, in its most intimate meaning, *cosmopolitan*, and it is motivated by a pluralistic and liberal attitude of building a community perspective. Thus, the activity of memory cultivation, refined by the principle of the *Urteilkraft*, becomes fundamental.

5. Conclusions: Kant and the Philosophy of Memory in the Approach to Cognitive Neuroscience

Twentieth-century biology considered the Cartesian statement «cogito ergo sum»⁴² to be incorrect for two reasons: firstly, by using this definition, Descartes emphasized the separation between mind and body, believing that mental operations were independent of physical ones. Contemporary biology, however, has shown that the activities of the mind originate in a specific part of the body, *i. e.* the brain. Secondly, we are not ourselves simply because we think, but we are what we are because we have the ability to remember what we have thought. Every thought, every word spoken, every action taken, but also our sense of self and the meaning of our relationships with others, depend on our memory and on the brain's capacity to remember and store experiences. Over the last three decades there has been a cultural revolution concerning the studies on memory and the processes that take place in the brain when we learn and remember. Current memory studies⁴³ focus on two different approaches. The first is the biological study of the way nerve cells communicate with each other. A remarkable discovery in this area was that communication between nerve cells is not fixed, but can be modified by activity and experience. The second approach concerns the study of brain systems and cognitive abilities. The fundamental discovery linked to this second approach is that there is not just one memory model, but that there are various forms that follow distinct logics and use different brain circuits. It is clear that learning and memory

⁴² See Damasio, A. R. *Descartes'Error: Emotion, Reason, and the Human brain*, New York, 1994.

⁴³ See Kandel, E. *In Search of Memory: The Emergence of a New Science of Mind*, New York, 2006; Scoville, W. B. – Milner B., *Loss of recent memory after bilateral hippocampal lesion*, «Journal of Neurology, Neurosurgery and Psychiatry», 20, 1957, pp. 11-21; Squire L., *Memory systems of brain: A brief history and current perspective*, «Neurobiology of Learning & Memory» 82, 2004, pp. 171-177.

are two fundamental phenomena of human experience because we are able to acquire new knowledge about the world and because experiences can change our brain. Moreover, once learned, this new knowledge is retained in the memory, since many modifications to the brain are long-lasting. Furthermore, we are able to act according to the notions stored in the memory, behaving and thinking in a new way: memory is a process by which what is learned persists over time. Most of our notions about the world are not present in the brain at birth, but are acquired progressively through experience and retained thanks to memory. However, memory does not correspond to a simple recording of lived experiences but constitutes a force for social progress. The human being is able to communicate to others what he has learned, transmitting learned knowledge to future generations. Cultural changes and scientific advances are not determined by an increase in the encephalon or its structural change. The cognitive progress is given by the capacity of the human brain to fix knowledge in the memory through thought and language.

The study of memory has been at the center of three different disciplines: philosophy, psychology and biology. Until the end of the nineteenth century, memory was a philosophical discipline but in the twentieth century, the focus of investigation moved first to psychological and then biological studies. At the beginning of this millennium the convergence between psychology and biology brought a new synthesis of knowledge, related to memory and learning. Today we know that there are many kinds of memory, that different brain structures have different functions and that memory is codified in single nerve cells, depending on the strength of cellular connections. Nerve cells are affected by changes derived from the action of certain genes and there are also specific molecules, within these cells, that modify the strength of their connections. Memory is thus a mental faculty which is capable of building a language that connects molecules and neural cells to cerebral systems and to behavior.

Since its ancient times, philosophy has tried to find an answer to the problem of innate notions. A series of questions related to this knowledge emerged, connected to the way in which we learn new information and store it in memory. In a Kantian perspective, the other question is how we connect innate knowledge to knowledge derived from experience. Initially, the study of memory was not based on experimental criteria but on the model of conscious introspection, on logical analysis and debate. During the mid-nineteenth century, the experimental sciences, which had first focused on physical and chemical problems, were also applied to the study of behavior and the human mind. Thus psychology distinguished itself from philosophical inquiry through the use of empirical studies of mental processes. Experimental psychologists focused their studies on sensory perception and then tried to subject mental phenomena to quantitative analyses. At the beginning of the twentieth century, following Ebbinghaus's studies on human memory and inspired by Darwin's idea that mental capacities in our species have evolved from simple animals, physiologists Pavlov and Thorndike developed animal models for the study of

behavior. Behaviorism changed the way memory was studied but seemed limited in terms of aims and methodologies, despite its experimental approach. In fact, by emulating the exact sciences and dealing only with stimuli and responses, behaviorism missed many important aspects of mental processes. Behaviorism ignored the theoretical acquisitions coming from Gestalt psychology, neurology and psychoanalysis because it excluded from its studies the mental processes that take place between stimulation and response. Behaviorism excluded many phenomena of mental life, such as the cognitive processes that take place during learning and re-enactment, those operations that happen in the brain and are subject to perception, attention, motivation, action and thought planning. At the beginning of the twentieth century, especially in the United States, behaviorism was the most important paradigm in psychological studies on learning and memory. However other studies which focused more on mental processes began to spread. The British psychologist Bartlett studied memory from a cognitive view in a natural setting. Bartlett suggested that memories were rarely accurate, rather that they were often fragile and distorted. The re-enactment of a memory does not correspond to a reproduction of passively-deposited information, waiting to be repeated, but it is a creative process: in this way, this approach to the study of memory had remarkable affinities with the systematic and transcendental theory of Kantian memory. According to cognitivism, in fact, the activity of remembering is not the re-excitation of fixed, fragmentary and lifeless tracks but an imaginative construction based on the relationship between our attitude towards an entire active mass of reactions and organized experiences and a small relevant detail, which appears as an image or a linguistic sign. Cognitive psychologists understood that perception and memory did not depend solely on information present in the environment but also on the mental structure of those who perceive this information and remember it. The cognitive study of mental representations was based on the observation of the flow of information that starts with the senses organs. In particular, cognitivist psychology interprets internal representation as the unitary product of the activity of groups of connected brain cells because the brain performs a schematic representation. However, the cognitive perspective has several problems, first of all the impossibility of direct observation of mental representations, through experimental and objective analysis. In order to be able to directly analyze the study of brain activity, cognitive psychology joined forces with biological studies, especially after the discovery of the molecular component of the brain. The interest of cognitive psychology for biology arose from the great scientific revolution that extended biological knowledge to molecular and genetic studies. Many biological processes were explained by starting from a common genetic model and then extending the same cognitive structure from the most elementary individuals to more complex animals. Another element of the biological revolution concern the structure of the brain and the brain circuits: through functional magnetic resonance and PET scans it is possible to obtain an image of the brain during some cognitive processes. These latest

scientific developments have shown that memory biology is structured on two levels. The first concerns nerve cells and connections between molecules for information storage; the second concerns the structure of the brain and the neural systems involved in memory.

Given the new cognitive neuroscience, it is clear that the Kantian topic of memory has undergone a progressive process of morphogenesis of its transcendental principles. In the previous chapters we have tried to postulate the mnemonic function of the imagination on a critical and transcendental level, since Kant does not theorize the problem of memory in a systematic way. Many aspects of the contemporary approach to the study of memory contain some Kantian elements but also seem to show another development of transcendental theories. For example, in considering the complex memory of space and its internal representation in the hippocampus, cognitive psychology offers significant points of interest. The Kantian notion that the mind is equipped with a priori principles—that is, knowledge independent of experience—is an assumption of cognitivists and of Gestalt psychology. Indeed, Gestalt psychologists believe that coherent perception is the result of an inherent capacity in the brain to derive meaning from the properties of the world, limited to aspects of what can be discovered by the senses. The brain succeeds in attributing meaning to a partial analysis of a visual scene because the visual system is not limited to recording data passively, but offers a creative perception. The visual system transforms the two-dimensional patterns of light on the retina of the eye into a coherent interpretation of a three-dimensional sensory world. Gestalt psychology believes that there are rules in the neural connections for the construction of hypotheses and conjectures, norms that allow the brain to extract information from relatively reduced patterns of incoming neural signals and then transform them into meaningful images. The brain is also able to build complete sensory information, solve ambiguities and create forms from incomplete data. Brain expectations are integrated into the anatomical and functional organization of the visual elements⁴⁴ that derive both from experience but, above all, from the innate set of connections related to perceptual vision. The brain's activity of reconstructing a total perception⁴⁵ is based on its ability to shape an internal representation of the external world, as a sort of cognitive map, using it as a meaningful image. This cognitive map is combined with information about past events and sensory representations are used to organize a finalized action. The conception of a cognitive map, being an innovative theory with respect to behaviorism, presents several problems. The internal representations theorized by cognitive psychologists⁴⁶ were conjectures which were inaccessible to experimental analysis. Many problems of cognitivism

⁴⁴ See J. A. Movshon, *Visual processing of moving images*, in *Images and understanding: Thoughts about images; ideas about understanding*, New York, pp. 122-137.

⁴⁵ See D. H. Hubel, T. N. Wiesel, *Brain and visual perception*, New York 2005; V. B. Mountcastle, *The view from within: Pathways to the study of perception*, «John Hopkins Med J», 136, 1975, 3, pp. 109-131.

⁴⁶ See G. A. Miller, *Psychology: the science of mental life*, New York, 1962.

were overcome by biological inquiry and the two sciences together gave birth to neural cognitive science. The biological study of brain functions allowed an innovative consideration of traditional transcendental structures of thought, including the a priori conception of space. In fact, through the electrophysiological study of sensory representations, the analysis of the cerebral cortex became possible, starting from the sense of touch. These investigations show that neural connections transform sensory information directed at the cerebral cortex, which is organized into functional compartments. Thus physiological studies demonstrated the hypotheses of Gestalt psychologists. In fact, our perceptions are not precise and the brain does not simply take external data from the senses and reproduce them faithfully. On the contrary, each sensory system first analyzes, then deconstructs and finally restructures incoming information starting with its own connections and preordained rules, similarly to Kantian gnoseology.

In a Kantian perspective, the sensory systems are hypothesis generators, since we do not relate to the world directly. The human brain is connected to the external world by sensory nerve fibers, which are information channels and vital lines of communication with reality. Neural fibers provide constant excitation, which is conceived as the conscious state, the awareness of the self. Sensations are given by the coding functions of sensory terminations. Nerve fibers, therefore, are not faithful recorders of reality because they accentuate certain aspects of the stimuli and neglect others. In this way, sensation is always an abstraction and not a reproduction of reality. Recent studies on explicit memory link molecular biology to the problem of space reproduction. Space has fundamental importance because it is not analyzed by a specialized sensory organ but is nevertheless represented by the brain. Kant, considered a precursor of cognitive psychology, believed that the ability to represent space was inherent in the human mind. Some cognitive biologists applied the Kantian logic of space to explicit memory, assuming that many of its forms (for example the memory for people and objects) use spatial coordinates, or that it is possible to remember people and events always in a spatial context. Since human beings do not possess a specific spatial organ, the representation of space is essentially a cognitive synthesis because it is the connection between different perceptual inputs. The brain (not the Kantian transcendental apperception) must combine the information derived from many different sensory modalities and generate a unitary and coherent representation that does not depend on any of the inputs. Spatial maps are formed through a mnemonic process, since the hippocampus is implicated in the perception of the environment, representing multisensory experiences. Unlike touch, sight and smell which have fixed connections, based on the Kantian knowledge of the a priori, cognitive neuroscience studies have shown that the spatial map is a new representation. The spatial map is based, in fact, on the combination of a priori elements (the general ability to form spatial maps) and learning (the single particular map that is instead produced on an environmental basis). Spatial maps are formed through molecular activities, which manage to stabilize maps over the

long term. The space map, recorded in the hippocampus and preserved through the intervention of proteins, allows animals to have an explicit memory and therefore to act as if they were familiar with certain environments. The system of Kantian transcendental principles remains valid if we consider it as a whole of general possibilities of experience, in which epistemic conditions are applied within the experience, guaranteeing normativity. The concept of space, as a product of remembrance and learning, is the same in Kantian philosophy and in biology. In Kantian philosophy, space is the order of coexistence of objects; in biology, space is a structure of our orientation in experience. In both cases, there are *a priori* elements and learned elements.

Ilaria Ferrara, Università degli Studi di Torino
✉ ilaria.ferrara@edu.unito.it

Contributi/6

Memoria, individuo e mondo

Percorsi tra Leibniz e Hegel

Fabio Molinari

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 29/03/2019. Accettato il 07/07/2019.

MEMORY, INDIVIDUAL, AND WORLD. ITINERARIES BETWEEN LEIBNIZ AND HEGEL

This paper analyses the role of memory in two key western philosophers: Leibniz and Hegel. By examining the specific passages in which this topic is mostly dealt with, it will be shown how memory is the main factor for the appearance, at a conscious level, of both the subject as an 'I' and the object as a world. While establishing, on one hand, the discriminating factor between the unconscious and the conscious in Leibniz, on the other, it will be explained how recollection and memory are for Hegel the source of the emergence both of the subject as individual and the world as reign of language.

Introduzione

Nonostante la memoria sia sempre stata un oggetto fondamentale della filosofia dall'antichità a oggi, a partire dalla reminiscenza platonica o nella più moderna teoria dell'identità di John Locke, l'incedere agile nel secolo scorso delle scienze cognitive e della filosofia della mente ha sempre più assorbito la filosofia della memoria verso discorsi sulle facoltà mentali, operazioni cognitive e prestazioni psichiche. La memoria si è così scomposta tramite un processo di analisi in una lunga serie di funzioni o sotto-categorie: dichiarativa, non dichiarativa, episodica, di lavoro ecc. In questo lavoro si sono scelti due punti di vista che concepiscono la memoria come momento di un unico movimento di nascita della soggettività e della psiche consapevole.

Ogni autore preso in esame è immerso in un orizzonte teorico proprio, intento a scontrarsi con posizioni rivali e a collocare la funzione della memoria all'interno del proprio sistema. L'obiettivo di Leibniz è preservare la natura immortale dell'anima, mediante l'introduzione delle piccole percezioni e il loro tessere un unico *continuum* con la coscienza (contro l'empirismo lockiano),

esautorando quest'ultima in quanto fondamento dell'individuazione ontologica della monade ma preservandone la necessità per una concezione morale dell'immortalità¹. La funzione del ricordo in Hegel esprime l'essenza stessa del suo pensiero dell'assoluto come appropriazione dell'esterno e riapparizione di quest'ultimo all'interno, attraverso un movimento di auto-comprensione².

La memoria viene così ripresa come momento fondamentale del processo di costruzione di una soggettività autocosciente a partire da uno sguardo sull'insieme e, di conseguenza, responsabile dell'emergenza di un Io che si contrappone a un mondo.

1. Leibniz

È bene tenere a mente, in primo luogo, che Leibniz non sviluppa mai una psicologia nel senso moderno del termine, come analisi fenomenologica, introspettiva o sperimentale delle facoltà di pensiero. Egli sviluppa una metafisica dell'anima che tematizza la soggettività da un punto di vista ontologico, dove le facoltà psichiche sono emanazioni dei soli due principi che governano la monade-anima come unità spirituale: percezione e appetizione. L'indagine di Leibniz è sempre nell'ordine di un'interiorità sostanziale e reale e non psicologica³. In secondo luogo, nei rari casi in cui Leibniz parla di memoria essa non viene caratterizzata o discussa approfonditamente ma richiamata soltanto sommariamente. Non solo, la memoria perde anche il suo *status* di fondamento necessario dell'identità dell'anima, perdendo quel ruolo di primo piano che aveva, assieme alla coscienza, nella teoria dell'identità di Locke⁴. E tuttavia, la memoria diventa il primo momento che rende possibile la rappresentazione cosciente e, di conseguenza, la conoscenza di un soggetto cosciente e di un mondo conosciuto. Ricostruendo brevemente la metafisica leibniziana nei suoi punti essenziali verrà alla luce l'inevitabile *«finesse du psychologue»*⁵ che intreccia e avvolge questa ontologia dell'anima.

Il mondo è costituito da monadi, ci dice Leibniz, atomi spirituali, che in quanto non materiali non possono essere divisi in parti e dunque né nascere né perire. La divisione infinita in parti della materia tenderebbe infatti a zero, ed è per questo che il mondo, esistendo, non può che essere costituito da

¹ Cfr. É. Naert, *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz*, Paris 1961, pp. 70-71. « Ma l'anima intelligente, conoscendo ciò che essa è e potendo dire Io (che significa molto), non solo perdura e sussiste metafisicamente più delle altre, ma rimane anche moralmente la stessa, costituendo la medesima persona. Infatti è il ricordo o la conoscenza di questo Io che la rende capace di castigo o di ricompensa» (G. W. Leibniz, *Discorso di metafisica*, in *Scritti Filosofici*, vol. I, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, p. 107).

² Cfr. H. Schmitz, *Hegels Begriff der Erinnerung*, «Archiv für Begriffsgeschichte», IX, 1964, pp. 37-44.

³ Cfr. J. Jalabert, *La psychologie de Leibniz: Ses caractères principaux*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», X/XII, 1946, pp. 453-472.

⁴ Cfr. E. Vailati, *Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays*, «Studia Leibnitiana», XVII, 1985, pp. 36-43.

⁵ J. Jalabert, *La psychologie de Leibniz: Ses caractères principaux*, cit., p. 453.

principi vitali o cosiddette sostanze prime spirituali. Da questi centri spirituali si sviluppano *percezioni* che sono l'*espressione* della realtà circostante e hanno «con essa una relazione determinata: il modo in cui ciascuna anima esprime la realtà, costituisce il suo peculiare punto di vista, differente da quello di tutte le altre monadi»⁶. Ecco due termini di capitale importanza che vanno immediatamente chiariti vista la peculiarità del loro significato all'interno del sistema leibniziano.

Le percezioni non vanno intese come stati cognitivi consapevoli che riproducono o riflettono la realtà esterna, bensì come modificazioni *nella monade e della monade*, modificazioni che *esprimono* la realtà circostante e ne contengono la molteplicità nella propria unità. Le percezioni sono infatti «la rappresentazione del Composto nel Semplice, ossia la rappresentazione di ciò che è esterno»⁷ e che, assieme all'appetizione, formano qualità e azione interna della monade. Questa è costituita nella propria essenza da molteplici modificazioni che «devono necessariamente trovarsi insieme nella stessa sostanza semplice, e devono consistere nella varietà dei rapporti con le cose che le sono esterne»⁸.

La nozione di espressione, invece, indica una corrispondenza strutturale tra un oggetto A e un oggetto B. Leibniz presuppone un oggetto 'reale' fuori di noi che sia causa di quell'effetto che è la nostra sensazione, e che in questo rapporto di causalità non si perda nulla nel passaggio dalla causa all'effetto. E tuttavia questo non vuol dire che vi sia rispecchiamento perfetto e simmetrico, ma piuttosto una specie particolare

di somiglianza, non totale e per così dire *in terminis*, ma espressiva o di rapporto d'ordine, come un'ellisse e pure una parabole o iperbole somigliano in qualche modo al cerchio di cui sono la proiezione sul piano: poiché esiste un certo rapporto esatto e naturale fra ciò che è proiettato e la proiezione che ne viene fatta, ciascun punto dell'uno corrispondendo secondo una certa relazione a ciascun punto dell'altra⁹.

Questa specie particolare di somiglianza è ciò che viene denotato come espressione. Le percezioni sono dunque degli stati di cose all'interno della monade che si modificano ed esprimono la realtà esterna.

Tutto ciò che conosciamo e possiamo conoscere non è altro, di fatto, che il nostro flusso di percezioni, sensazioni e rappresentazioni. La monade diventa un punto nello spazio – associata a un corpo – dove si aggregano infinite percezioni, che vanno a formare la rappresentazione dell'intero universo «secondo il proprio punto di vista»¹⁰. Ma, e questo è un punto dirimente, la monade non può conoscere tutto l'universo, poiché oltre ad essere uno specifico punto di vista su di esso essa è anche limitata nell'accedere alle proprie percezioni. Sebbene contenga l'intero universo in forma virtuale, dato il concatenamento in azioni

⁶ M. Mugnai, *Astrazione e realtà. Saggio su Leibniz*, Milano 1976, pp. 170-171.

⁷ G. W. Leibniz, *Monadologia*, a cura di S. Cariatì, Milano 2017, p. 37.

⁸ *Ibid.*

⁹ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, a cura di S. Cariatì, Milano 2017, pp. 287-289.

¹⁰ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 39.

e reazioni di ogni monade-corpo con l'altra, l'intera catena causale è allo stesso tempo troppo estesa e troppo microscopica per essere accessibile agli organi finiti della monade individuale.

Un tema fondamentale che divide la filosofia di Leibniz da quella di Cartesio e di Locke è difatti quello delle piccole percezioni, che permettono al primo di sganciare l'anima dalla coscienza e preservarne l'immortalità dai possibili esiti materialistici delle filosofie dei secondi¹¹. Le cosiddette piccole percezioni sono infatti le percezioni che, pur non avendo raggiunto un'intensità sufficiente per farsi sentire, costituiscono il substrato reale della monade come individuo. Le

percezioni insensibili contrassegnano anche e costituiscono il medesimo individuo, il quale è caratterizzato dalle tracce che esse conservano dei suoi stati precedenti, connettendoli con il suo stato presente – tracce che possono essere conosciute da uno spirito superiore, quand'anche questo individuo non le avverta, vale a dire quando il loro ricordo preciso non esista più¹².

Esse svolgono diversi ruoli fondamentali nel sistema leibniziano; oltre a garantire l'immortalità dell'anima servono a saldare l'unità tra anima e corpo, a garantire e legittimare la legge di continuità nella natura, a connettere ogni anima con il resto dell'universo e dunque a ergersi polemicamente contro la metafisica cartesiana e l'empirismo lockiano¹³. È interessante far notare come queste percezioni confuse, ossia la parte inconsapevole dell'anima, siano per Leibniz equivalenti alla sua passività, le sue passioni, e che è solo la presenza di queste passioni che la distingue da Dio, che è pura attività e dunque percezione chiara e distinta di ogni cosa.

Infatti, essa [l'anima] ha in sé, non solamente un ordine di percezioni distinte, che costituiscono il suo impero, ma anche una sequenza di percezione confuse o passioni, che costituiscono la sua schiavitù: ciò non ci deve meravigliare, perché se l'anima non avesse che percezioni distinte sarebbe una divinità¹⁴.

L'universo è contenuto dunque come infinito virtuale nel 'fondo oscuro' dell'anima finita, «come la presenza di un inconscio nell'intelletto finito, di un impensato nel pensiero finito, di un non-io nell'io finito»¹⁵.

Dunque, mentre la percezione viene a significare la modificazione interiore della monade che si rappresenta l'esterno, l'appercezione è la «coscienza o conoscenza riflessiva di tale stato interiore»¹⁶, e non è concessa a tutte le monadi

¹¹ Cfr. E. Vailati, *Leibniz's Theory of Personal Identity in the New Essays*, cit., p. 36.

¹² G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 91.

¹³ Molti di questi scopi sono riassunti succintamente nella prefazione ai *Nuovi Saggi*, dove le *petites perceptions* vengono anche deputate a essere la base dei nostri gusti, delle qualità delle immagini sensibili, a determinarci nelle nostre azioni e nei nostri desideri. Cfr. G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., pp. 85-97.

¹⁴ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, in *Scritti Filosofici*, vol. I, a cura di D. O. Bianca, Torino 1967, p. 495.

¹⁵ G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Torino 2004, pp. 145-146.

¹⁶ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 41.

né viene concessa costantemente anche alla monade che può averla, come nel caso di sospensioni della consapevolezza dovute al sonno profondo, stordimento ecc. L'animale è quella monade chiamata anima, unita a organi che la rendono capace di ricevere impressioni distinte in grado di giungere fino al *sentimento*, «cioè fino a una percezione accompagnata da memoria, di cui permane a lungo una certa eco in grado di farsi sentire in date occasioni»¹⁷. Questo significa che, in una concezione necessariamente allargata del termine pensiero, l'anima dell'animale pensa sempre, ma solo in determinati momenti, quando occorrono memoria e attenzione, è dotata di coscienza del proprio 'pensiero'.

Se le percezioni non sono abbastanza forti «da richiamare la nostra attenzione e la nostra memoria» esse non possono essere avvertite, e «l'attenzione richiede la memoria [*toute attention demande de la mémoire*]»¹⁸. Leibniz può così difendere l'immortalità dell'anima prescindendo dal riferimento alla sensibilità. Una volta morto il corpo sensibile, l'anima persisterebbe e continuerebbe ad agire nonostante non possa, logicamente, essere sentita. La morte è infatti paragonabile ad altri stati in cui manca la sensazione, quest'ultima definita come «una percezione che implica qualcosa di distinto ed è connesso con l'attenzione e la memoria»¹⁹.

Ne deriva che, nella divisione gerarchica tra le monadi, la memoria e l'attenzione sono i requisiti necessari a far sì che si possa chiamare una monade anima. Le tre classi di monadi sono: entelechie – tutte le sostanze che percepiscono –, anime – tutte le sostanze che appercepiscono – e spiriti – che possiedono la ragione e le scienze –, dove ogni gradino più alto della scala gerarchica comprende in sé quello più basso come necessario. La memoria è dunque una condizione necessaria per la costituzione dell'anima, ossia dell'animale, ma non sufficiente per la costituzione dello spirito, ossia dell'animale specificatamente umano come animale razionale. La memoria, da sola, produce in realtà solamente una «concatenazione che imita la ragione, ma dalla quale dev'essere ben distinta»²⁰, in quanto mera associazione di idee contro la costituzione di verità razionali e dunque necessarie.

Ricapitolando, ogni monade percepisce il mondo a lei circostante, «racchiude l'universo con le sue percezioni confuse o sensazioni [*sentimens*]»²¹ e in forma inconscia contiene entro sé un'oggettività soggettiva, che recupera coscientemente tramite la memoria e l'attenzione. L'infinità delle conoscenze dentro di noi sono conservate nella memoria, e sta «alla reminiscenza [*reminiscence*] rappresentarcele, come essa fa all'occorrenza, benché non sempre. Ciò si chiama molto giustamente 'sovenir' [*souvenir*]»²². Il mondo come insieme di oggetti percepiti viene allora

¹⁷ *Ibid.*

¹⁸ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 87.

¹⁹ G. W. Leibniz, *Intorno alla materia, la percezione e l'anima delle bestie*, in *Scritti Filosofici*, vol. II, a cura di D. O. Bianca, Torino 1979, p. 721.

²⁰ G. W. Leibniz, *Monadologia*, cit., p. 69.

²¹ G. W. Leibniz, *Saggi di Teodicea*, cit., p. 722.

²² G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 149.

a costituirsi *a partire* dal flusso inconsapevole delle percezioni, dal quale la monade animale costruisce la rappresentazione cosciente di un mondo, tramite «il ricordo presente o immediato [*souvenir present ou immediat*], o il ricordo di ciò che è accaduto immediatamente prima [*le souvenir de ce qui se passoit immediatement auparavant*], vale a dire la coscienza [*conscience*] o la riflessione [*reflexion*] che accompagna l'azione interna»²³. La memoria è quindi condizione necessaria ma non sufficiente per il darsi dell'umano vero e proprio, che per essere tale e differente dall'animale ha bisogno dell'intelletto riflessivo, in grado di permettergli l'accesso alle verità necessarie ed eterne della logica. E tuttavia la memoria è ciò che permette la concrezione e la ritenzione delle percezioni nel loro flusso infinito in un centro e, nella forma della reminiscenza, la capacità di estrarre da questo flusso inconscio una percezione e di presentarla chiara e distinta nella coscienza della monade-anima. Solo allora essa potrà riconoscere un mondo, formato da oggetti chiari e distinti, e un soggetto, prendendo come oggetto sé stessa:

Abbiamo visto che la coscienza è esattamente questo: un'attenzione, che sceglie nell'infinità delle sue percezioni, l'atto di un soggetto che prende sé stesso per oggetto. [...] Dato che questo ritorno riflessivo presuppone il ricordo immediato, capiamo che le sole monadi coscienti sono quelle capaci di memoria²⁴.

2. Hegel

Se nel caso di Leibniz la memoria viene poco tematizzata, con Hegel ci troviamo nella situazione opposta, dove il richiamo di questo concetto in molteplici luoghi (in particolare come 'ricordo') rischia di non permetterne un'analisi univoca. In primo luogo è necessario fare una distinzione tra due 'tipi' di memoria: come *Erinnerung* e come *Gedächtnis*. La distinzione terminologica non è fondamentale unicamente per distinguere i due modi in cui la memoria appare e le diverse relative funzioni, ma per le specifiche radici e assonanze di queste due parole tedesche; dove *Erinnerung* suggerisce un movimento di interiorizzazione, venendo a significare 'raccolgersi', 'andare-entro-sé' (*In-sich-gehen*)²⁵, mentre

²³ G. W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 581.

²⁴ J. Jalabert, *La psychologie de Leibniz: Ses caractères principaux*, cit., p. 472 (trad. mia).

²⁵ «L'espressione 'ricordo' (*Erinnerung*) è certamente disadatta, se si intende per 'ricordo' il riprodurre una rappresentazione che si sia già avuta in altro tempo. Senonché la parola 'ricordo' ha anche un altro significato, che ci è dato dall'etimologia, vale a dire il senso di farsi interno a sé (*Sich-innerlich-machen*), di insearsi (*Insichgehen*): questo è il profondo significato della parola. In questo senso può certamente dirsi che la conoscenza dell'universale non sia altro se non un ricordare, un farsi interno a sé, che ciò che dapprima si mostra soltanto in forma esteriore e sotto l'aspetto della molteplicità e varietà, noi lo facciamo un interno, un universale con l'andare in noi stessi (*wir in uns selbst gehen*) e col recare così a coscienza il nostro interno (*so unser Inneres zum Bewußtsein bringen*)». (G. W. F. Hegel, *Lezioni sulla storia della filosofia*, vol. II, Firenze 1964, pp. 187-188).

Gedächtnis ha un'assonanza con la parola pensiero, *Gedanke*²⁶. Vedremo più avanti perché questa distinzione assume un significato precipuo. Oltre a ciò, è utile ricordare che se Hegel e Leibniz differiscono per estensione e importanza date al tema della memoria, essi si accordano nel ritenere la memoria non una facoltà o una forza dell'anima bensì un momento come parte della sua inscindibile unità. Se per Leibniz la memoria è una delle emanazioni della monade-anima a partire dai suoi principi fondamentali di percezione e appetizione, per Hegel *Erinnerung* e *Gedächtnis* sono due momenti all'interno dello stesso autosviluppo dello Spirito che pone sé stesso²⁷. Nello specifico, il concetto di *Erinnerung* ha una portata ontologica molto vasta all'interno del sistema hegeliano, non riducibile alla sua dimensione psicologica o soggettivistica²⁸.

Nella *Filosofia dello Spirito Jenese* Hegel si occupa del passaggio dalla natura allo spirito, ossia al regno propriamente umano, occupandosi del sorgere della coscienza come prima forma dell'esistenza dello spirito. Sebbene, per Hegel, lo spirito diventerà vero e reale solo come essenza etica e spirito dei popoli, per raggiungere quello stadio dovrà necessariamente passare per lo svincolamento dal mondo naturale, in una prima forma di dominio 'ideale' della natura che è la coscienza. Nei *Frammenti* del 1803-1804 la coscienza nel suo primo esistere e venire al mondo è come «memoria, lavoro, e famiglia»²⁹ conseguendo «un prodotto assoluto, durevole. La natura, invece, non era in grado di conseguire alcun prodotto durevole: essa non perviene mai ad una vera esistenza, bensì è sempre e soltanto nella differenza»³⁰. Il primo passo che fa la coscienza è infatti

²⁶ «Già la lingua tedesca conferisce alla memoria (*Gedächtnis*) – della quale è diventato di moda parlare in tono sprezzante – una posizione elevata di affinità immediata con il pensiero (*Gedanke*)». (G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. III, A. Bosi (a cura di), Torino 2000, p. 332).

²⁷ Per le critiche di Hegel alla psicologia razionale come metafisica astratta che considera lo Spirito come una cosa si vedano i §§ 34, 37 de G. W. F. Hegel, *La scienza della logica*, in *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, vol. I, a cura di V. Verra, Torino 1981, pp. 181-188. Contro la psicologia empirica come metafisica intellettualistica che concepisce lo Spirito come un insieme di forze, facoltà o attività tra loro indipendenti si vedano i §§ 378, 379 de G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, cit., pp. 81-85. Per una rassegna e un commento ragionato sull'atteggiamento di Hegel nei confronti della psicologia lungo tutto l'arco del suo pensiero rimando invece a M. Anzalone, *Alcune riflessioni sulla psicologia di Hegel*, in «Laboratorio dell'ISPF», 2012, pp. 100-116.

²⁸ Cfr. V. Ricci/F. Sanguinetti (a cura di), *Hegel on recollection. Essays on the Concept of Erinnerung in Hegel's System*, Newcastle upon Tyne 2013. In questo volume viene analizzato il concetto di *Erinnerung* nei suoi più diversi contesti, dalla *Fenomenologia* alla *Filosofia della Religione*, e costruita una valida panoramica sull'importanza di questo tema all'interno dell'intero sistema hegeliano. Si veda l'introduzione, in particolare pp. ix-xxi, per una rassegna dello stato dell'arte. In questo lavoro ce ne occuperemo prevalentemente nella *Filosofia dello spirito jenese*, dove viene tracciata una genealogia della coscienza, e brevemente nella *Propedeutica* e nella *Filosofia dello Spirito* della *Grande Enciclopedia*, che riproducono in modo più articolato lo stesso movimento già delineato negli anni jenesi.

²⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenese*, a cura di G. Cantillo, Roma-Bari 1984, p. 16. Questo volume raccoglie i *Frammenti* 15-22 del 1803-1804 e le lezioni più sistematiche del 1805-1806. Si veda l'introduzione del volume per i problemi relativi alla datazione. Tutti i corsivi nelle citazioni da questo volume sono nel testo stesso.

³⁰ Ivi, p. 17.

idealizzare gli oggetti, strappare il contenuto sensibile esperito come un che di indipendente da lei dal *suo* tempo e dal *suo* spazio e inserirlo in un orizzonte interno, appropriarsene. Le cose incominciano ad avere un *significato* per la coscienza, vengono strappate dalla loro connessione data e assumono lo status di segno.

La memoria [Gedächtnis], la Mnemosyne degli antichi, secondo il suo vero significato, non consiste nel fatto che l'intuizione o ciò che sia, i prodotti della memoria stessa, siano nell'elemento universale e siano richiamati fuori da esso, che cioè la memoria sia particolarizzata in un modo formale che non riguarda il contenuto, bensì nel fatto che la memoria trasforma ciò che abbiamo definito intuizione sensibile nell'oggetto-della memoria [zur Gedächtnis Sache][...] In ciò la coscienza acquista per la prima volta una realtà, in quanto nell'essente-ideale solo nello spazio e nel tempo, cioè avente l'essere-altro fuori di sé, questa relazione verso l'esterno venga negata ed esso venga posto idealmente per se stesso, così che diventi un nome; nel nome è tolto il suo essere empirico³¹.

Nei *Frammenti* compare il binomio memoria-linguaggio, *Gedächtnis-Sprache*, in quanto una è il momento ideale dell'esistenza della coscienza mentre l'altro ne è il momento reale. La memoria è dunque ciò che strappa la datità alla cosa, nel suo presentarsi immediato nello spazio e nel tempo esterni, rendendo l'oggetto dell'intuizione un oggetto della memoria, un oggetto che non è più esterno ma interno. Il nome poi realizza concretamente questa esistenza separata, nel persistere indipendentemente dalla cosa nominata e dal soggetto nominante. Ma nei *Frammenti* non appare ancora la tripartizione, presente invece nella *Filosofia dello Spirito* del 1805-1806, *Erinnerung-Sprache-Gedächtnis* che sarà fondamentale nella trattazione del tema.

In questa prima trattazione sistematica della filosofia dello spirito occorre una genealogia della coscienza a partire dalla sua «notte della conservazione», dal suo fondo oscuro inconscio in cui sono conservate le 'immagini' del mondo. Andando con ordine, lo spirito è dapprima intuizione, nella sua forma immediata, il quale intuisce un essente fuori di lui. Ma lo spirito è vero solo in quanto mediato, in quanto per sé, e dunque in quanto ritorna da questa immediatezza, staccandosi dall'intuizione *hic et nunc* dell'essere e ponendolo «in sé come un *non-essente*, come un che di tolto, così esso è, in generale, *immaginazione* rappresentatrice. Lo spirito è il Sé, di fronte a se stesso»³². Il contenuto viene dapprima colto in modo immediato e ottiene la sua mediazione una volta che viene riflesso in sé stesso. Infatti «da questo intuire lo spirito emerge e intuisce il *suo* intuire, cioè l'oggetto come *suo* oggetto, l'oggetto tolto in quanto *essente*, l'*immagine*»³³. Ma finché intuisce, lo spirito è solo in sé, ossia non è cosciente di sé medesimo. Per quanto il contenuto sia già stato idealizzato e sottratto allo scorrere indifferente della natura, l'individuo è in una fusione indifferenziata

³¹ Ivi, pp. 24-25.

³² Ivi, p. 70.

³³ *Ibid.*

tra sé stesso e le immagini. A questo livello non si può dire che si siano formati oggetti: non sussiste ancora la dicotomia io-mondo.

Questa immagine appartiene allo *spirito*, esso ne ha il possesso, ne è il signore; l'immagine è conservata nel suo *tesoro*, nella sua *notte* – essa è *inconscia*, cioè senza essere posta davanti alla rappresentazione come oggetto. L'uomo è questa notte, questo puro nulla, che tutto racchiude nella sua semplicità – una ricchezza senza fine di innumerevoli rappresentazioni ed immagini, delle quali nessuna gli sta di fronte o che non sono in quanto presenti. Ciò che qui esiste è la notte, l'interno della natura – un puro Sé³⁴.

L'individuo è dunque in-sé, ossia nel suo 'interno', questo flusso infinito di immagini, che sono già in possesso dello spirito, ma che ancora scorrono senza ordine e confusamente, senza coscienza³⁵. L'io ha qui il potere di «tirar fuori le immagini»³⁶ da questo fondo oscuro, ed è proprio nel porle in una relazione arbitraria, nel creare le relazioni tra queste immagini, che l'io si scopre come io. Attraverso l'immagine l'essere è diventato mio e attraverso il ricordo, l'*Erinnerung*, io mi scopro come io. L'oggetto perde il proprio essere come essere esterno e diventa essere-mio, esso

mi è già *noto* ovvero io mi *ricordo* di esso, o anche io ho in esso immediatamente la coscienza *di me* [...] Il ricordo aggiunge il momento dell'essere-per-sé – io una volta ho già *visto* o *udito* qualcosa, io mi ricordo; io non vedo, non odo soltanto l'oggetto, ma *con ciò* penetro nel mio *interno* – *ricordo me*, traggio *me* fuori della mera immagine, e pongo *me in me*, mi pongo proprio come oggetto³⁷

In questo passo appare lampante come il ricordo, l'*Erinnerung*, si manifesti come una doppia presa: l'appropriazione di qualcosa che è già in noi, si è già avuta, e nel medesimo tempo l'appropriazione di noi stessi. A differenza dell'intuizione immediata, dove era l'oggetto l'unica cosa di cui si aveva 'coscienza', ora appare anche l'io, nell'unione sintetica di contenuto dell'oggetto – dato dal Sé, dalla notte della conservazione – e Io – come forma della relazione tra le immagini. Da una parte, emergendo dal fondo oscuro, il Sé diventa «oggetto per me», dall'altra, viene «tolto l'essere dell'oggetto; si tratta dunque di questo: l'oggetto non è ciò che esso è»³⁸. Ma se l'oggetto non è più ciò che esso è nella sua immediatezza, esso diventa un segno, ossia significa altro da sé, e più precisamente significa me stesso, il mio 'interno'. L'interno della cosa e l'interno della soggettività coincidono, e il ritorno all'essere della cosa, ossia la riacquisizione di essere da parte dell'oggetto – seppur ora non in maniera immediata e indipendente, ma mediata – avviene

³⁴ Ivi, pp. 70-71.

³⁵ Per un approfondimento sulla questione dell'inconscio nella filosofia dello spirito jenesi rimando a R. B. Oliva, *Coscienza, inconscio, follia. Osservazioni intorno alla «Filosofia dello spirito» jenesi di Hegel*, in «Atti dell'Accademia di scienze morali e politiche», XC, 1979, pp. 383-407.

³⁶ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesi*, cit., p. 71.

³⁷ Ivi, p. 72.

³⁸ *Ibid.*

attraverso «il *linguaggio*, come il *potere di dar nomi*»³⁹. Come nei *Frammenti*, anche qua si palesa il plesso ricordo-linguaggio, uno come movimento che rende proprio l'oggetto esterno, e l'altro come contro-movimento che fa ritornare l'interno nell'esteriorità, come cosa, come nome. Finalmente

il mondo, la natura non è più un regno di *immagini*, un mondo e una natura interiormente tolti, che non hanno alcun essere, bensì un regno di nomi. Quel regno delle immagini è lo spirito *sognante*, che ha da fare con un contenuto che non ha alcuna realtà, alcun esserci. Il risveglio dello spirito è *il regno dei nomi*; ad un tempo però qui c'è la scissione, lo spirito è in quanto coscienza; ora per la prima volta le sue immagini hanno verità⁴⁰.

Non abbiamo spazio per seguire lo sviluppo di una quanto meno interessante filosofia del linguaggio⁴¹, ma l'instaurazione del regno dei nomi come passaggio tra sogno e veglia ci dà l'idea dell'inscindibilità del binomio ricordo-linguaggio come due parti dello stesso momento: il momento del posizionamento di un'oggettività-per-il-soggetto. Difatti, l'oggetto in questo caso non è da sempre all'interno del 'fondo oscuro' della coscienza, come nella monade-anima leibniziana, ma nondimeno non è mai separato dal fondo oscuro della coscienza, in quanto oggetto sussunto e reso significativo per la coscienza. Attraverso il ricordo viene prima tolta ogni esteriorità del dato, che diventa mio, mentre attraverso il linguaggio l'io viene reificato, diventa 'cosa'. È proprio la memoria come *Gedächtnis*, come terzo e ultimo passaggio nella creazione del regno ordinato del linguaggio, che permetterà all'io di diventare oggetto di fronte allo spirito. L'esercizio della memoria è «il primo *lavoro* dello spirito ridestato come spirito», quando il nome si presenta con l'immagine (ossia il suo significato) e l'immagine con il nome, in un ordine necessario (o meglio che appare tale, perché in realtà è dato dall'io) e non arbitrario. «Il lavoro consiste ad un tempo nel fatto che l'io si trasforma in ciò che è nel dar *nomi*, vale a dire *cosa, essente*: il nome è *l'io*, ed è una cosa»⁴². La memoria diventa il contraltare del primo movimento del ricordo: se il ricordo ha permesso di interiorizzare l'intuizione e fare dell'oggetto un che di ideale, la memoria (come linguaggio) esteriorizza l'ordine arbitrario dei nomi rendendoli cose, rapporto necessario e meccanico tra nomi e significati. «Soltanto in quanto memoria l'io può farsi cosa, perché la cosa in cui si trasforma è in sé io»⁴³, dopo esser stata interiorizzata dal ricordo.

³⁹ Ivi, p. 73.

⁴⁰ Ivi, p. 75.

⁴¹ Per la filosofia del linguaggio del periodo jenesse cfr. A. Sartori, *Hegel a Jena: ovvero linguaggio e critica oltre la svolta linguistica. Le filosofie dello spirito del 1803-1804 e del 1805-1806 a confronto con R. Brandom*, «Teoria», 2004, pp. 93-117. Per una rassegna generale della filosofia del linguaggio di Hegel cfr. J. O'Neill Surber, *Hegel's Philosophy of Language: The Unwritten Volume*, in *A Companion to Hegel*, a cura di S. Houlgate/M. Baur, Chichester 2011, pp. 243-261.

⁴² G. W. F. Hegel, *Filosofia dello spirito jenesse*, cit., p. 78.

⁴³ Ivi, p. 79.

Questo processo si ripresenta tale e quale, ma ben più articolato, nella *Propedeutica Filosofica* e nella *Filosofia dello Spirito* del 1830, all'interno dell'*Enciclopedia delle scienze filosofiche*, l'ultima forma che assume il sistema. Richiamiamo brevemente qualche passo all'interno di queste opere che tematizzano il venire alla luce della rappresentazione come fase dello spirito che supera l'immediatezza non consapevole del sentimento. Se infatti quest'ultimo è «la semplice ma tuttavia determinata affezione del singolo soggetto, in cui non è posta alcuna distinzione di esso e del suo contenuto»⁴⁴, la *rappresentazione* scinde il sentimento «in un oggettivo e in un soggettivo che se ne distacca, fa del sentimento un sentito»⁴⁵. La rappresentazione si articola al suo interno nella triade ricordo-immaginazione-memoria, che potrebbe essere liberamente tradotta come separazione (dal contenuto del sentimento vincolato all'intuizione) – fissazione (del contenuto richiamato liberamente) – significazione (del contenuto che perde il suo significato immediato e ne ottiene un altro). Viene ribadito qua ciò che già nella filosofia dello spirito jenesi era emerso chiaramente: ritrovare l'identità del contenuto nel ricordo è allo stesso tempo ritrovare l'identità con me stesso, poiché io «riconosco nell'intuizione attuale l'identità di me con me stesso ossia ricordo me in essa»⁴⁶. Siamo ancora però nel mondo delle immagini – e della potenziale pazzia⁴⁷ –, che verrà superato solamente da quello del linguaggio, «l'opera più alta della memoria produttiva»⁴⁸ che uccide l'immagine e ad essa sostituisce la parola.

Se la *Propedeutica* è un esempio felice per chiarezza e incisività, la filosofia dello spirito del 1830 può tornare utile per le numerose cosiddette 'aggiunte' (appunti autografi di Hegel e appunti degli allievi) che permettono una caratterizzazione dettagliata dello stesso processo di formazione della rappresentazione. Nei paragrafi 453 e 454 ci viene ricordata quale sia la funzione di concepire l'intelligenza come «pozzo notturno» [*nächtlichen Schacht*] inconsapevole di infinite immagini e rappresentazioni: questa concezione ci permette di cogliere l'universale concreto che è già dentro di essa, per quanto in forma semplice, come suo proprio patrimonio, e non custodito in qualche localizzazione spaziale del cervello. Come nel seme si colgono le possibilità virtuali della pianta, nella coscienza sono già presenti le immagini e le rappresentazioni, in una virtualità immanente dove «il diverso non è ancora posto come discreto»⁴⁹. Queste immagini vivono appunto in un marasma indifferenziato, in una virtualità che per farsi attuale, per esistere, ha bisogno di un'intuizione in cui presentificarsi. Il rapporto tra l'immagine conservata inconsapevolmente e l'intuizione è

⁴⁴ G. W. F. Hegel, *Propedeutica filosofica*, a cura di G. Radetti, Firenze 1977, p. 214.

⁴⁵ Ivi, p. 215.

⁴⁶ Ivi, p. 217.

⁴⁷ Hegel si dilunga, nella sezione sull'immaginazione, sulla possibilità del prevalere di questa sull'intuizione e sulle rappresentazioni intellettuali, degenerando in sonnambulismo e pazzia (*Verrücktheit*).

⁴⁸ Ivi, p. 225.

⁴⁹ G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, cit., p. 311.

quello che in senso proprio si dice ricordo [*die eigentliche sogenannte Erinnerung*] [...] L'immagine, che nel pozzo dell'intelligenza era soltanto proprietà di questa, è ora, con la determinazione dell'esteriorità, anche possesso dell'intelligenza. L'immagine è pertanto posta al tempo stesso come distinguibile dall'intuizione e separabile dalla semplice notte nella quale essa è inizialmente immersa [...] Questa sintesi dell'immagine interna con l'essere determinato ricordato [*mit dem erinnerten Daseyn*], è la rappresentazione propriamente detta⁵⁰.

Va sottolineato, anche in questo caso, come attraverso la rappresentazione l'immagine non sia né l'intuizione né l'infinita e indifferenziata notte della conservazione. È dunque un momento aurorale della formazione della coscienza, dove da una parte essa non si dà il contenuto dell'intuizione, quindi di qualcosa di esterno da essa (in quanto l'intuizione viene investita dal ricordo), e dall'altra proprio riconoscendo come proprio il suo contenuto, essa riesce a distinguersi da essa. È solo la presenza del ricordo che riesce ad agganciare alla rappresentazione del contenuto il carattere dell'appartenenza a me stesso, e quindi a permettermi di concepirmi come qualcosa che è e non è al tempo stesso *quel* contenuto. E difatti, è proprio in quanto processo di conservazione, astrazione e appropriamento della natura che Valerio Verra ha potuto sostenere «che proprio attraverso la *Erinnerung* Hegel cerca di scoprire e definire l'uomo come 'animale storico'»⁵¹, che a differenza della natura o delle forme di vita 'inferiori' non lascia la storia in balia di un pulviscolo indifferenziato di accidentalità, ma la assume e la organizza in se stessa, conservandola di generazione e in generazione. Questa è d'altronde una delle funzioni del linguaggio, e dunque della memoria intesa come meccanismo, nella parte finale dello sviluppo della rappresentazione prima che diventi pensiero: eliminare la dipendenza dei segni da un contenuto intuitivo e intessersi di storia, così da contenere un patrimonio acquisito in un ordine dato che l'individuo si ritrova ad adoperare per esprimere i propri pensieri. Attraverso la parola, l'intelligenza «accoglie in sé la natura della Cosa» e al contempo diventa un qualcosa essa stessa, «una riserva di parole senza spirito, quindi una memoria meccanica. In questo modo, *l'eccesso del ricordo come interiorizzazione della parola si capovolge nella suprema esteriorizzazione dell'intelligenza*»⁵². Il processo di acquisizione del mondo esterno da parte della soggettività tramite il ricordo non naufraga in un mondo di immagini soggettive avulse dalla realtà, ma, grazie alla memoria meccanica come eccesso stesso del ricordo – suo ribaltamento dialettico –, diventa esteriorità, ordine delle Cose che sono diventati nomi, ossia oggettività per un soggetto.

⁵⁰ Ivi, p. 311-312.

⁵¹ V. Verra, *Storia e memoria in Hegel*, in *Incidenza di Hegel*, a cura di F. Tessitore, Napoli 1970, p. 364.

⁵² G. W. F. Hegel, *Filosofia dello Spirito*, cit., p. 330.

3. Conclusioni

È necessaria estrema cautela nell'accostare i pensieri di due filosofi che non solo hanno vissuto a più di un secolo di distanza l'uno dall'altro ma che, al netto di affinità o divergenze più o meno metabolizzate, appartengono e si inseriscono in orizzonti concettuali se non alieni quantomeno assai distanti e che rispondono a problemi storici differenti. Ognuno parte da un monismo, cogliendo cioè la divisione e la pluralità a partire da un'unità, mantenendo la pluralità come necessaria e reale. Se per Leibniz la monade-anima è una cristallizzazione di percezioni inconsapevoli che la rendono rappresentante dell'intero universo, per Hegel il soggetto non compare ancora come tale nella dimensione dell'intuizione immediata dell'oggetto. Più che unità, si dovrebbe parlare di continuità, non-differenziazione, rapporto immediato ma già disgiunto con la realtà. È la memoria, in un secondo momento, che permette di fissare le percezioni confuse che esprimono la realtà e generare la percezione *chiara* e distinta di un oggetto opposto al soggetto. È il ricordo che, interiorizzando l'intuizione, consente di sussumere le successive percezioni e rendere l'oggetto non più per sé stesso, alieno al mio essere, ma *per me*, permettendo alla memoria di instaurare il suo regno dei nomi al posto della realtà di immagini. È significativo notare come in tutti e due i casi la memoria non sia fondazione dell'individuazione *in sé*. La monade è già individuo e lo è alla luce del particolare tipo di percezioni (modificazioni interne) che la attraversano. Il soggetto hegeliano è già un soggetto percipiente, nella sua fase aurorale, che in primo luogo si trova contro un oggetto, seppur intuito in maniera non riflessiva. Sono già dunque termini separati, ma che trattengono con la realtà un rapporto non mediato o dove la mediazione non si presenta in termini coscienti. È la memoria, nelle sue molteplici vesti, che interviene come unità di identità e alterità in prima istanza indistinte e indifferenziate. Mediante la creazione di segnali discreti in flussi continui, l'interiorizzazione dell'esterno e l'esteriorizzazione dell'interno, il mantenimento della differenza all'interno dell'unità: la memoria si profila come attività che permette il sorgere complementare del soggetto e dell'oggetto, non concepiti come soggetto puro e dato grezzo, ma sempre come relazione mediata di un'oggettività-per-un-soggetto. Differenziazione dell'indifferenziato, interiorizzazione ed esteriorizzazione, distacco e avvicinamento. La memoria è funzione unificatrice perché il rapporto diretto e immediato con il mondo è oscuro, è andato perso per sempre o non c'è mai stato; perciò è prima apparizione del mondo fenomenico tanto come oggettività acquisita quanto come soggettività reificata.

Fabio Molinari, Università degli Studi di Urbino
✉ f.molinari2@campus.uniurb.it

Contributi/7

Un presente rivolto all'indietro

Tecniche della memoria in Bruno e Benjamin

Alessandro Carrieri

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 22/03/2019. Accettato il 08/07/2019.

A FACING BACKWARDS PRESENT. TECHNICS OF MEMORY IN BRUNO AND BENJAMIN

Starting from the philosophical speculations of Giordano Bruno and Walter Benjamin, the article aims to focus the theme of *memory*, analysing its historical and political value – as the ‘true measure of life’, image and timeless seal in which history stops – and on the utopian redemptive possibilities of remembering, understood as a ‘retroactive reference of the present to the past’ able to shape a real ‘dialectic of reminiscence’ and spread new light not only on past history, but also and above all on present and future history.

Introduzione

Questo breve saggio – che intende sondare il terreno di un possibile confronto tra Giordano Bruno e Walter Benjamin, due pensatori non solo molto distanti, storicamente e filosoficamente, ma apparentemente del tutto irrelati – si è sviluppato, in pieno spirito benjaminiano, «assecondando gli angusti punti d'appoggio offerti dal caso»¹. Al netto delle evidenti divergenze circa radici, contesto e intenti delle loro rispettive speculazioni, infatti, è tuttavia possibile individuare alcuni elementi analogici tra i due autori, anche e soprattutto in virtù della radicalità e della peculiarità delle loro proposte filosofiche – che sarebbe un eufemismo definire originali, se si considerano il contesto entro il quale sono maturate e le implicazioni storico-politiche che recano seco –, spesso diametralmente opposte a quelle dei loro rispettivi contemporanei.

In particolare, l'attenzione da entrambi dedicata alla *memoria*, alla sua arte e alle sue tecniche e la singolarità delle loro conclusioni – che si accostano straordinariamente nel considerare il valore specificamente politico della *memoria* e la sua capacità di operare non solo sul passato, ma anche e soprattutto sul presente e sul futuro –, nonché il comune e profondo interesse per i frammenti,

¹W. Benjamin, *I passages di Parigi*, Torino 2010, p. 512.

gli stracci e le *minuzzarie*, giustificano in larga parte il senso e il fine di questo lavoro. Quanto al suo andamento e alla sua struttura, chiunque si trovi a dover indagare il principio della memoria – che, ricorda Paolo Vinci, Benjamin concepiva come «costitutivo di un processo di soggettivazione, come un nuovo modo di pensare la soggettività»² – e dunque del *tempo*, non può che procedere come il collezionista benjaminiano: attraverso un paziente scrutinio critico dei frantumi e degli scarti isolati, dei resti antifunzionali dell'esistente, operato nel tentativo di illuminare, mediante sempre nuove *ars combinatorie*, inesplorate costellazioni di senso, o per dirla con Remo Bodei, «trasformare la ricchezza dei significati depositatisi in strati lungo la storia dell'umanità, in combustibile per ravvivare la fiamma della soggettività»³. In fondo, come anche l'inconscio, la memoria – e dunque anche ogni sua critica – «non risponde né alla causalità né alla dittatura del tempo lineare»⁴.

1. Memoria. Immagine. Risveglio

Se Giordano Bruno – il cui epiteto Nolano, non a caso, sarebbe da riferirsi non solo alla sua terra natia, ma anche alla sua attività di *scampanellatore*⁵ – amava definirsi 'risvegliatore delle coscienze', Walter Benjamin – assumendo su di sé l'onerosa carica di *segnalatore d'incendio* – avrebbe voluto suscitare una vera e propria dialettica del risveglio, capace di scuotere la coscienza dormiente dell'epoca e scardinare le scenografie oniriche di uno *storicismo narcotizzante*. Il *risveglio* – categoria centrale dell'intero pensiero benjaminiano – rappresenterebbe non solo il punto di cesura tra sonno e veglia, tra lutto e speranza, ma una vera e propria interruzione fulminea del fluire omogeneo e vuoto del tempo, una fenditura del *continuum* storico nel quale il «flusso dei fenomeni si congela nell'idea»⁶. L'attimo del risveglio, infatti, quale incursione repentina della coscienza desta, corrisponde all'atto dell'illuminazione profana ed è inteso da Benjamin quale vera e propria *soglia messianica* entro il quale passato, presente e futuro si compenetrano dialetticamente, abolendo ogni presunzione di linearità e di irreversibilità temporale. Si tratta, afferma Gianluca Cuzzo, di una «sospensione improvvisa e fuggevole del decorso storico»⁷, di un vero e proprio rovesciamento dialettico, nel quale «il passato si libera dallo sguardo di Medusa del sogno balenandoci innanzi con il potere dirompente di un'immagine folgorante»⁸. In tal senso, esso rappresenta ciò che Benjamin definisce *Jetztzeit*, il 'tempo-ora' che «attinge al passato immemorabile dell'origine»⁹, nel quale, «ogni

² P. Vinci, *Walter Benjamin e la memoria*, «Quaderni di cultura junghiana», 2, 2013, p. 29.

³ R. Bodei, *Le malattie della tradizione. Dimensioni e paradossi del tempo in Walter Benjamin*, in AA.VV., *Walter Benjamin. Tempo storia linguaggio*, Roma 1983, p. 225.

⁴ M. Tomba, *Attraverso la piccola porta. Quattro studi su Walter Benjamin*, Milano-Udine 2018, p. 85.

⁵ Dal tardo Latino *nola*, "campanella".

⁶ G. Cuzzo, *L'angelo della Melancholia*, Milano-Udine 2009, p. 149.

⁷ Ivi, p. 153.

⁸ *Ibid.*

⁹ *Ibid.*

mattino, quando ci svegliamo, teniamo in mano, per lo più debolmente, solo per qualche frangia il tappeto dell'esistenza vissuta, quale l'ha intessuto in noi l'oblio»¹⁰. L'ora del risveglio, perciò, coincide con quella della conoscibilità, quando «le cose assumono la loro vera – surrealistica – espressione»¹¹. Benjamin affida alla filosofia l'onere di saper dileguare la coltre onirica e allucinatoria dalla quale tutto sembra essere avvolto, di strappare e dare alle fiamme il velo di Maya che avviluppa il mondo e attingere a quel «sapere non-ancora-cosciente di ciò che è stato, la cui estrazione alla superficie ha la struttura del risveglio»¹², in grado di risvegliare l'uomo dal sonno in cui le forze mitiche del capitalismo lo hanno sospinto. È qui, nell'ambito delle 'tecniche del risveglio', che avviene quella che Benjamin definisce la 'svolta copernicana' nella visione storica, quella che consente al passato, per mezzo di un rovesciamento dialettico, di irrompere improvvisamente nella coscienza risvegliata. In fondo,

chi cerca di accostarsi al proprio passato sepolto deve comportarsi come un individuo che scava. [...] Giacché gli «stati di cose» non sono altro che strati che consegnano, solo dopo la ricognizione più accurata, ciò che giustifica tale scavo. Ossia le immagini, che, strappate a tutti i precedenti contesti, per il nostro sguardo ulteriore sono dei gioielli in abiti sobri¹³.

Benjamin definisce il risveglio come un «caso esemplare del ricordare»¹⁴, il ricordo (*Erinnerung*), infatti, istituisce «la catena della tradizione che tramanda l'accaduto di generazione in generazione»¹⁵. Di conseguenza, il ricordo involontario è concepito come uno *strato* entro il quale i materiali della memoria non appaiono più nella loro singolarità di immagini, ma ci restituiscono una totalità amorfa e indefinita, come nel rovesciamento tra il sonno e la veglia, gettando nuova luce sull'«oscurità del momento vissuto»¹⁶. Per dirla con Guglielmo Bilancioni, in Benjamin la memoria è «compimento del compiuto, retroagire che si inabissa, esperienza che si ripete, formalizzata a un livello superiore»¹⁷. In altre parole, come sostiene anche Fabrizio Desideri, «nella debole forza assegnata alla sua trasmissività, la memoria può riaprire il senso del volo» dell'angelo benjaminiano della storia¹⁸. Proponendo una concezione del tutto peculiare del tempo e della storia, il filosofo tedesco afferma infatti che «il linguaggio ci ha fatto capire, senza possibilità di equivoci, che la memoria non è uno strumento, bensì il medium stesso, per la ricognizione del passato. È il medium di ciò che

¹⁰ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. III, Torino 2010, p. 286.

¹¹ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 519.

¹² Ivi, p. 433.

¹³ Id., *Opere complete*, vol. V, Torino 2003, p. 112.

¹⁴ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 433.

¹⁵ Id., *Angelus novus*, Torino 1995, p. 262.

¹⁶ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 433.

¹⁷ G. Bilancioni, *Aby Warburg e Walter Benjamin. Il metodo della memoria*, in «Aisthesis. Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico», 2, 2010, p. 66.

¹⁸ F. Desideri, *Le ali dell'angelo. Benjamin/Kiefer – Kiefer/Benjamin: contrappunti della memoria*, «Rivista di Estetica», 61, 2016, p. 46.

si è esperito, allo stesso modo in cui la terra è il medium in cui sono sepolte le città antiche»¹⁹. Benjamin, infatti, vorrebbe *scavare e ricordare* – come dal titolo del suo breve saggio – e «illuminare il XIX secolo attraverso il presente [...], fino a che tutto il passato sia immesso nel presente in un'apocatastasi storica»²⁰. Può darsi, allora, che il compito della memoria non sia tanto di riferire eventi passati,

quanto piuttosto designare esattamente il luogo nel quale colui che ricerca si è impadronito di loro. In maniera epica e rapsodica nel senso più stretto del termine, il ricordo reale deve dunque offrire anche un'immagine di colui che si sovviene, allo stesso modo in cui un buon resoconto archeologico non deve limitarsi a indicare gli strati da cui provengono i propri reperti, ma anche e soprattutto quelli che è stato necessario attraversare in precedenza²¹.

Secondo il filosofo tedesco, infatti, la descrizione di un luogo, il racconto di un'esperienza vissuta e lo sviluppo di un pensiero, dovrebbero essere simultanei e unificati²². Perciò, «anche le creazioni liberamente affioranti della *memoire involontaire* sono in larga parte immagini visive isolate, benché enigmatiche»²³.

Analogamente, Bruno ritiene che la memoria artificiale si debba costituire di luoghi e immagini – che tracciano ciò che Benjamin definirebbe «uno schema grafico della [...] vita»²⁴ storica, condividendo con il Nolano l'idea che la maggior parte dei ricordi da noi ricercati ci si presenti sotto forma di immagini. Bruno, afferma infatti Rita Sturlese,

individua nel principio basilare dell'arte della memoria, ossia nella plastica evidenza e nella simbolica capacità rappresentativa delle immagini, la possibilità di istituire un metodo non solo per conservare le nozioni, ma anche per formare nuove idee, per appropriarsi le conoscenze altrui e comunicare le proprie, per esprimere la ricchezza della realtà naturale e per scoprire, nella molteplicità e varietà, l'unità del Tutto²⁵.

A ben vedere, se in Benjamin l'immagine del ricordo affiora da un «tempo elastico intermittente e tuttavia simultaneo come la topografia di una città»²⁶ e se in Bruno l'arte mnemonica – quale capacità di disporre e di fissare le immagini – è una specie di scrittura, per entrambi l'arte della memoria o *mnemotecnica* non è che una particolare forma di lettura, in grado di rintracciare nella storia «ciò

¹⁹ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. V, cit., p. 112.

²⁰ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 513.

²¹ Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 112.

²² Cfr., Id., *Per un ritratto di Proust*, in Id., *Opere complete*, vol. III, cit.

²³ Id., *Opere complete*, vol. III, cit., p. 303.

²⁴ Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 269.

²⁵ R. Sturlese, *Arte della natura e arte della memoria in Giordano Bruno*, «Rinascimento», vol. 40, Firenze 2000, p. 128.

²⁶ G. Cuozzo, *L'angelo della Melancholia*, cit., p. 157.

che non è mai stato scritto»²⁷. In Bruno, scrive Matteoli, si tratta di un «ricorso a figurazioni e schemi di tipo geometrico-combinatorio»²⁸, nonché del

costante riferimento allo sfondo unitario ed organico che è sotteso all'ente naturale, anche nella *praxis* mnemotecnica, l'analisi teorica del fenomeno naturale con l'evocazione pratica ed interiore di quella forza generativa universale che, attraverso regolari, ripetuti e mediati atti di creazione, porta alla produzione del tutto infinito²⁹.

L'atto della rammemorazione, intesa quale 'destinazione originaria della storia, beninteso, in Benjamin non ha nulla a che vedere con un mero processo di immedesimazione e riattualizzazione – che si accompagna sempre all'«espunzione dalla storia di ogni eco di lamento»³⁰ – contro il quale egli si è sempre espresso. Per il filosofo, infatti, «l'idea che sia compito dello storico attualizzare il passato si rende complice dello stesso raggio»³¹ dello storicismo, che si identifica con i vincitori di turno. Come scriveva Hannah Arendt,

nella “protezione del mare” – nello stesso elemento non storico cui deve cedere tutto quanto si è compiuto nella storia – nascono nuove forme e formazioni cristalline che, rese invulnerabili contro gli elementi, sussistono e aspettano solo il pescatore di perle che le riporti alla luce: come “frammenti di pensiero”, come frammenti o anche come eterni “fenomeni originari”³².

L'immagine dialettica, intesa come «immagine storica autentica»³³, allora, non è che un ricordo involontario dell'umanità redenta e il risveglio, quale «ricordo repentino, scontornato, sottratto all'illusione di un'inarrestabile continuità temporale»³⁴, è assurto a «svolta dialettica, copernicana dell'immemorare»³⁵. L'*Eingedenken* benjaminiano, quale possibilità di accedere a quel «breve minuto di pieno possesso delle forme»³⁶ – così come mutuato dalla definizione che Focillon forniva dello stile classico –, ossia a quell'attimo di immobilità esitante nel quale «l'ago della bilancia non oscilla che flebilmente»³⁷, produce invece un vero e proprio arresto *messianico* dell'accadere, un rovesciamento dialettico nel quale la coscienza risvegliata, dalle sue profondità oniriche, irrompe nello *Jetztzeit* – l'attimo della conoscibilità.

²⁷ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. V, cit., p. 524.

²⁸ M. Matteoli, *Geometrie della memoria*, in O. P. Faracovi (ed.), *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, Lugano 2012, p. 131.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VII, Torino 2006, p. 495.

³¹ *Ivi*, p. 495.

³² H. Arendt, *Benjamin: l'omino gobbo e il pescatore di perle*, in Ead., *Il futuro alle spalle*, Bologna 1995, p. 99.

³³ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VII, cit., p. 504.

³⁴ G. Cuozzo, cit., p. 166.

³⁵ W. Benjamin, E. Blöch, *Ricordare il futuro. Scritti sull'Eingedenken*, Milano-Udine 2017, p. 47.

³⁶ *Id.*, *Opere complete*, vol. VII, cit., p. 494.

³⁷ *Ibid.*

Ora, volendo nuovamente tentare un confronto con il pensiero del Nolano, potremmo affermare che il benjaminiano «potere delle chiavi che tale attimo possiede su di una ben determinata stanza del passato, fino ad allora chiusa»³⁸ è lo stesso che Bruno assegnava alla sua *Clavis Magna*, ossia quello di accedere alle ‘stanze della memoria’ disseminate nel Tempio di Mnemosine. Il ‘balzo di tigre’ nel passato, «sotto il cielo libero della storia»³⁹, in Benjamin, scatena la ‘dialettica del risveglio’. Come ricorda Massimiliano Tomba, beninteso, «il risveglio dal presente narcotizzante non può che essere collettivo, perché collettive sono le trasformazioni della sfera dell’esperienza»⁴⁰. In tal senso, la rammemorazione è la ‘via del ritorno’ verso il *lume perpetuo* della storia – che Bruno descriverebbe come «calor acceso dal sole intellegenziale ne l’anima e impeto divino che gl’impronta l’ali»⁴¹ –, il quale «cita ciò che è stato – la fiamma che un tempo venne accesa – in perpetuum, in quanto gli da sempre nuovo nutrimento»⁴². La mnemotecnica di Bruno, analogamente, consente di accedere al ‘Tempo di Simonide’, dove «ciò che è dimenticato torna a rischiararsi e ciò che è stato troncato di nuovo germoglia»⁴³ – o come direbbe Cuozzo, lettore di Benjamin, dove «la morte si può convertire in vita, il terrore in speranza, la ‘dama melancolia’ nell’angelo salvifico della redenzione»⁴⁴. Infatti, l’arte della memoria, nell’accezione bruniana, «vede anche ciò che è nascosto e quasi posto in disparte»⁴⁵, così come lo storico materialista di Benjamin, pettinando contropelo la storia e persuaso che «nulla della storia vada perduto»⁴⁶, coglie nei lacerti del passato le virtualità inesprese e le istanze tradite, nel tentativo di «trovare la costellazione del risveglio»⁴⁷. L’affermazione di Bilancioni secondo la quale, in Benjamin, il «metodo della memoria è una cronosofia contemperante che agisce fra il cumulo delle immagini e gli strumenti di interpretazione»⁴⁸, si può senz’altro estendere anche alla mnemotecnica del Nolano. Per dirla con Desideri, in entrambi «il respiro metodologico della ricerca è quello della micrologia, dello sprofondarsi nel dettaglio marginale, nella scheggia apparentemente insignificante del tempo storico»⁴⁹.

Infatti, se lo sviluppo della memoria, in Bruno, è lo strumento di liberazione del pensiero dalle gabbie del dogma e dall’ignoranza, l’*Eingedenken* di Benjamin è quell’atto rammemorativo in grado di far saltare il continuum della storia,

³⁸ Ivi, p. 496.

³⁹ Ivi, p. 491.

⁴⁰ M. Tomba, cit., p. 16.

⁴¹ G. Bruno, *De gli eroici furori*, in Id., *Dialoghi italiani*, Firenze 1958, p. 592.

⁴² W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VII, cit., p. 509.

⁴³ G. Bruno, *Il sigillo dei sigilli. Giordano Bruno filosofo e pittore*, a cura di Ubaldo Nicola, Milano-Udine 1995, p. 12.

⁴⁴ G. Cuozzo, cit., p. 139.

⁴⁵ G. Bruno, *Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 18.

⁴⁶ W. Benjamin, *Angelus novus*, Torino 1995, p. 73.

⁴⁷ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 511.

⁴⁸ G. Bilancioni, cit., p. 66.

⁴⁹ F. Desideri, *Prefazione*, in M. Marcheschi (Ed.), *Rottami, rovine, minuzzerie: pensare per frammenti*, Pisa 2018, p. 6.

spezzare il volto sfige del presente e redimere le rovine del passato oppresso, che avanza una pretesa nei confronti del futuro; in fondo, il sogno stesso «attende segretamente il risveglio»⁵⁰. In altre parole, se il primo si prefigge l'emancipazione dell'uomo dall'oscurantismo e dalla superstizione, il secondo vorrebbe liberare e redimere l'intera umanità dalle forze mitiche che la attanagliano⁵¹. Aristotele era persuaso che l'uomo percepisse il tempo solo a causa della memoria e che gli oggetti della memoria (*tà mnemoneutà*) non fossero altro che *immagini*, copie di qualcosa «che è realmente esistita o che realmente esisterà nell'avvenire»⁵². Benjamin, dal canto suo, definisce l'immagine come «ciò in cui quel che è stato si unisce fulmineamente con l'ora in una costellazione», essa è «dialettica dell'immobilità»⁵³. Quest'immagine, che egli definisce dialettica, è intesa quale vero e proprio protofenomeno della storia: «ciò che è stato va trattenuto così, come un'immagine che balena nell'ora della conoscibilità»⁵⁴. Poiché, dunque, la relazione tra ciò che è stato e l'adesso è dialettica, essa «non è di natura temporale ma immaginale»⁵⁵, e non rappresenta «un decorso ma un'immagine discontinua, a salti»⁵⁶. Secondo il filosofo tedesco, infatti,

solo fra le pieghe si trova l'essenziale: quell'immagine, quel gusto, quella sensazione tattile alla ricerca dei quali abbiamo scisso, dispiegato; ed ora la memoria passa dal piccolo al piccolissimo, e da questo al minuscolo, e ciò che incontra in questi microcosmi diventa sempre più potente. Questo è dunque il gioco mortale col quale Proust si è cimentato, e per il quale difficilmente troverà più successori dei compagni di cui aveva bisogno⁵⁷.

In Benjamin, «l'indice storico delle immagini dice, infatti, non solo che esse appartengono ad un'epoca determinata, ma soprattutto che esse giungono a conoscibilità solo in un'epoca determinata»⁵⁸. Ogni presente, infatti, è informato e determinato dalla serie di immagini che gli sono sincrone, «ogni adesso è l'adesso di una determinata conoscibilità»⁵⁹. Compito della memoria, allora, sarà quello di 'conservare tenacemente' l'ombra salda e immutabile, strappata al tempo e alle vicissitudini⁶⁰, che il Nolano definisce *ombra in statu* e che in Benjamin diviene 'immagine di pensiero' (*Denkbild*), intesa quale dialettica *in*

⁵⁰ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 510.

⁵¹ Entrambi gli autori, infatti, contrariamente a quanto avrebbe affermato Max Weber, ritengono che il mito sia tutt'altro che abolito dalla morale protestante e calvinista. Al contrario, l'affermazione progressiva del capitalismo, secondo Benjamin, si accompagna ad una vera e propria 'riattivazione' delle forze mitiche. Egli, infatti, vorrebbe *dissolvere* la mitologia 'nello spazio della storia', «risvegliando un sapere non ancora cosciente del passato» (ivi, p. 511-512).

⁵² Cfr., Aristotele, *Della memoria e della reminiscenza*, Lanciano 1938, p. 17.

⁵³ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 516.

⁵⁴ Ivi, p. 531.

⁵⁵ Ivi, p. 518.

⁵⁶ Ivi, p. 516.

⁵⁷ Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 248.

⁵⁸ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 517.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ Cfr., G. Bruno, *De umbris idearum*, Roma 2004, e Id., *Il sigillo dei sigilli*, cit.

stato di quiete. Questa, può essere colta «solo in situazioni eccezionali»⁶¹ – o come direbbe Benjamin, di fronte a una «costellazione di pericoli»⁶² –, e non certo da quello che Luigi Pareyson definiva uno ‘sguardo frettoloso e distratto’ sulle cose⁶³, quello di chi si «lascia scorrere la successione degli eventi come un rosario»⁶⁴, interessato solo a «quegli aspetti che possono servire a determinati scopi pratici o tecnici»⁶⁵. Non si tratta, qui, di pervenire a un’unica immagine onnicomprensiva, fissa e statica, ma di un’articolazione complessa e dinamica, costituita di «infiniti mondi armoniosamente congiunti gli uni agli altri»⁶⁶. Anche in Bruno, del resto, l’arte del ricordare non è appannaggio di una sola facoltà, ma ha a che fare, piuttosto, con la coordinazione di tutte le forze cognitive che, sotto l’egida dell’intelletto – esplorando sempre nuove strade e «curvando i precetti e le regole»⁶⁷ –, percorrono le innumerevoli vie d’accesso all’unica verità e concorrono a formare «un’immagine salda della realtà»⁶⁸.

2. Frammento. Storia. Verità

L’estrema attenzione riposta, tanto da Bruno quanto da Benjamin, al singolo elemento come alle relazioni che esso intrattiene con il tutto, appare decisiva nella formulazione del loro pensiero filosofico. Infatti, come afferma Benjamin,

si tratta di una parola, un frusciare o bussare ai quali è conferito il potere di chiamarci inopinatamente nella fredda cripta del tempo trascorso dalla cui volta il presente sembra riecheggiare solo come un’eco. Strano che non si sia ancora indagata l’immagine rovescia di questa lontananza – lo shock con cui una parola ci sorprende come un manicotto dimenticato nella nostra camera. Come questo ci fa intuire una donna estranea che c’era, così vi sono parole e pause che ci fanno pensare a quell’estraneità invisibile: il futuro che le ha dimenticate da noi⁶⁹.

Egli mutua dai testi di psicanalisi di cui poteva a suo tempo disporre – non molti – l’idea che l’esperienza dello shock fosse profondamente connessa alle modalità con cui la coscienza registra i ricordi, se infatti la «memoria è essenzialmente conservatrice, il ricordo è distruttivo»⁷⁰. Tanto in Benjamin quanto in Bruno, infatti, l’architettura della memoria, in tal senso, appare fondamentale per la struttura filosofica dell’esperienza: c’è una vera e propria

⁶¹ Id., *Il sigillo dei sigilli*, cit., p. 82.

⁶² W. Benjamin, *Opere complete*, vol. VII, cit., p. 507.

⁶³ Cfr., L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Milano 1972.

⁶⁴ W. Benjamin, *Sul concetto di storia*, Torino 1997, p. 57.

⁶⁵ L. Pareyson, cit., p. 212.

⁶⁶ G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, a cura di M. Matteoli, R. Sturlese, N. Tirinnanzi, tomo I, Milano 2004, p. 391.

⁶⁷ *Ibid.*

⁶⁸ Ivi, p. 390.

⁶⁹ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. V, cit., p. 381.

⁷⁰ Id., *Opere complete*, vol. VII, cit., p. 382.

«vita contemplativa che è dischiusa dalla memoria»⁷¹. In altri termini, se per il primo «dove c'è esperienza nel senso proprio del termine, determinati contenuti del passato individuale entrano in congiunzione, nella memoria, con quelli del passato collettivo»⁷², il secondo considera l'«unificazione dei segni dell'esperienza come via propedeutica e pratica alla loro piena comprensione»⁷³. Come afferma Paolo Rossi, infatti, la bruniana «Arte [della memoria] non è una tecnica legata alle illimitate facoltà del discorso retorico, ma è, sopra ogni altra cosa, lo strumento di cui servirsi per dar luogo a un edificio le cui strutture costituiscono l'esatto rispecchiamento delle strutture della realtà»⁷⁴ – dalla loro origine al loro decadimento. Per dirla con Paul Richard Blum, nel pensiero del Nolano «la storia si conserva anche nella memoria»⁷⁵ (*die Geschichte behält auch in der memoria*).

Entro una simile cornice teorica, è interessante considerare la peculiare definizione che Benjamin forniva del concetto di *origine* (*Ursprung*), quale *archistoria* del fenomeno e fonte inesauribile del *novum*, nel suo *Ursprung des deutschen Trauerspiel*. Questa, infatti, «non ha nulla in comune con la genesi»⁷⁶, né indica un processo di «divenire del già nato, bensì un divenire e un trapassare di ciò che nasce. L'origine sta nel fiume del divenire come un vortice e trascina dentro la propria ritmica il materiale della nascita. [...]. Non è emergente dai dati di fatto, essa ne investe la preistoria e la storia successiva»⁷⁷. L'*Ursprung*, afferma Cuozzo, rappresenta pertanto una «fenditura del *novum* nella crosta del sempre-uguale dei fenomeni»⁷⁸. Dai lacerti del reale, dunque, può ancora effondersi un senso riposto, una riserva utopica segreta, in grado di confutare l'esistente e di minacciarne l'intero assetto gerarchico. Come affermava Guido Boffi, «la memoria ripresenta il suo oggetto: un passato relativo all'attenzione rammemorante; passato che, in essa, può ritornare vivente. Il passato che ritorna è imperfectus, è solo momentaneamente cessato, e può riacquistare senso – direzione e significato – nel suo ri-ad-presentarsi»⁷⁹.

Analogamente, la costruzione dello spazio mnemonico, in Bruno, si regge su quello che egli definisce *sostrato primo*, quale «caos fantastico, [...] possibilità della fantasia di assumere, sotto le direttive della ragione, strutture

⁷¹ Ivi, p. 380.

⁷² Ivi, pp. 381-382.

⁷³ M. Matteoli, *Geometrie della memoria: schemi, ordini e figure della mnemotecnica di Giordano Bruno*, in *Aspetti della geometria nell'opera di Giordano Bruno*, a cura di O. P. Faracovi, Lugano 2012, p. 143.

⁷⁴ P. Rossi, *Studi sul lullismo e sull'arte della memoria nel Rinascimento: i teatri del mondo e il lullismo di Giordano Bruno*, «Rivista Critica di Storia della Filosofia», 14, 1959, 1, p. 48.

⁷⁵ P. R. Blum, *Vicissitudo und memoria – Geschichtsphilosophie bei Giordano Bruno*, in M. Staub, K. A. Vogel (Ed.), *Wissen und Gesellschaft in Nürnberg um 1500. Akten des interdisziplinären Symposiums vom 5. und 6. Juni 1998 im Tucherschloß in Nürnberg*, Wiesbaden 1999, p. 111.

⁷⁶ W. Benjamin, *Origini del dramma barocco tedesco*, Torino 1999, p. 24.

⁷⁷ *Ibid.*

⁷⁸ G. Cuozzo, cit., p. 149.

⁷⁹ G. Boffi, *Immagini della memoria. Warburg e Benjamin*, «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», 78, 1986, 3, p. 438.

e figure sempre nuove, dotate di senso e di ordine proprio»⁸⁰. Ciò consente, secondo Bruno, di poter rivedere, in uno «spazio ricavato nella memoria dalla fantasia»⁸¹, ad ogni istante il tutto e le sue parti. In fondo, anche in Benjamin, come ricorda Cuozzo, la «monade – come scheggia complicativa dell'eternità e presenza nella storia del divenire fenomeno dell'*Ursprung* – è immanente [...] allo stesso mondo creaturale»⁸². Se per il filosofo tedesco si tratta di un processo di derivazione dall'origine quale flusso e vortice inesauribile, il Nolano si riferisce a una forma di partecipazione dell'umano al Principio infinito che tutto anima. L'arte mnemonica bruniana, infatti, rappresenta l'attitudine originaria dell'anima raziocinante, ossia un «metodo mnemonico fondato [...] sulla possibilità, costantemente aperta all'uomo, di imitare e di emulare la provvida operosità di un principio che non è inscindibilmente congiunto a un unico scopo o individuo, ma sempre anima ogni ente»⁸³.

La memoria, qui, diviene una vera forma di interpretazione, «un atto dello spirito atemporale»⁸⁴ che si cala «nella carne nascosta delle cose»⁸⁵, nel tentativo di ricomporre asintoticamente la verità, rifranta in una molteplicità di idee che, nella discontinuità del mondo fenomenico, danno luogo a rapporti e costellazioni autonome di senso. Ciascuna idea, come in Benjamin, «complica in sé tutte le altre, la totalità del mondo eidetico»⁸⁶. Analogamente, nel *De umbris idearum* di Bruno, «ogni immagine è connessa con le altre e significa, annunzia qualcosa [...] in cui ogni cosa può trovare il suo posto ed in cui tutto è vivo o vivificabile, quindi fecondo»⁸⁷. Come osserva Antonio Dall'Igna, infatti, nel pensiero di Bruno «qualcosa della vita precedente sembra permanere all'interno dell'anima individuata che “ritorna” all'anima del mondo dopo la morte del corpo (il complesso delle specie intelligibili)»⁸⁸. Non solo, se in Benjamin «la capricciosa varietà delle singole tessere non lede la maestà dell'insieme»⁸⁹, in Bruno «la varietà è sempre manifestazione di vita»⁹⁰ e questa assurge a fondamento e garanzia dell'arte della memoria, ossia della stessa conoscenza⁹¹.

La verità, infatti, non si dà mai in modo esaustivo e definitivo – essa, come direbbe Pareyson, è *inesauribile* – e chi le si voglia accostare, dovrà operare uno

⁸⁰ G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 477.

⁸¹ Ivi, p. 476.

⁸² G. Cuozzo, cit., p. 149.

⁸³ G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 396.

⁸⁴ G. Cuozzo, cit., p. 26.

⁸⁵ *Ibid.*

⁸⁶ G. Cuozzo, cit., p. 28.

⁸⁷ G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 482.

⁸⁸ A. Dall'Igna, *Il rapporto bruniano anima-corpo all'interno dell'ente determinato*, in “Giornale di metafisica”, vol. 1, 2016, p. 289.

⁸⁹ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. II, Torino 2001, p. 70.

⁹⁰ G. Bruno, *Opere mnemotecniche*, cit., p. 491.

⁹¹ Per quanto riguarda il valore epistemologico dell'immaginazione bruniana si veda il saggio di T. Leinkauf, *Die epistemische Funktion der „imaginatio“ bei Giordano Bruno. Überlegungen zu De imaginum compositione*, in H. Bredekamp (ed.), *Imagination und Repräsentation: zwei Bildsphären der Frühen Neuzeit*, Wilhelm Fink Verlag, Paderborn 2010, pp. 15-34.

sforzo, che entrambi gli autori descrivono con metafore fortemente simboliche. Bruno, infatti, riteneva che essa andasse indagata «rompendo l'ossa e cavandone le midolla»⁹², mentre Benjamin intendeva pettinare 'contropelo' la storia e il tessuto urbano, scavare nella memoria con la vanga e penetrare la sterpaglia del mito con «l'ascia affilata della ragione»⁹³. Del resto, come scrive Benjamin, «chi abbia dispiegato una prima volta il ventaglio della memoria trova sempre nuove componenti, nuove ramificazioni, nessun'immagine fra quelle riconosciute gli pare sufficiente»⁹⁴. A ben vedere, continua,

c'è bisogno della ricerca vana proprio come di quella coronata da successo e perciò la memoria non deve procedere raccontando, né tanto meno riferendo, ma piuttosto affondando la pala in senso epico e rapsodico, nel significato più stretto del termine, in punti sempre nuovi, e proseguendo la ricerca sempre più in profondità in quelli vecchi⁹⁵.

In fondo, se la bruniana *arte della memoria* – per mezzo della visione sistematica e ordinata di luoghi e immagini interiori e mediante l'associazione di immagini, luoghi e concetti – appare come lo strumento privilegiato per l'esercizio della conoscenza, l'*immemorazione* di Benjamin mira a impossessarsi della «vera immagine del passato»⁹⁶. Questa, è tutt'altro che statica e la sua percezione, come quella di una similitudine, è «legata ad un baleno. Guizza via»⁹⁷. Forse, continua Benjamin, è possibile recuperare quella immagine, «tuttavia non può essere fissata allo stesso modo di altre percezioni. Si offre allo sguardo nel modo altrettanto fugace e passeggero di una costellazione astrale»⁹⁸. Quella della memoria, come insegna Bruno, è infatti una *lingua imaginale*, una vera e propria scrittura o *pittura interiore (engrafia)* – come già l'aveva definita Aristotele⁹⁹ – sorretta da una specifica architettura mnemotecnica. In Bruno, afferma Marco Matteoli,

l'acquisizione della conoscenza viene pertanto considerata come l'esito di un processo dinamico che sfrutta a pieno la complessa articolazione delle facoltà interiori, unificando tutti gli impulsi, gli stimoli e le impressioni prodotti dalle diverse fonti cognitive e trasferendoli sul comune terreno della fantasia, conferendo appunto una forma visiva ai contenuti mentali¹⁰⁰.

⁹² Id., *La cena de le Ceneri*, in Id., *Dialoghi filosofici italiani*, Firenze 1958, p. 10.

⁹³ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 510.

⁹⁴ Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 248.

⁹⁵ Ivi, p. 112.

⁹⁶ W. Benjamin., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 485.

⁹⁷ Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 440.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ L'immagine della memoria – che in Aristotele è sempre accompagnata dalla nozione di *tempo* – è una pittura che risulta dal movimento eccitato in noi dall'oggetto esteriore e che rimane e si conserva dopo che l'oggetto esteriore è scomparso (immagine dell'oggetto) ed è noto come i commentatori arabi e greci dell'opera aristotelica fossero concordi nell'identificare completamente *memoria e immagine*.

¹⁰⁰ M. Matteoli, *Immaginazione, conoscenza e filosofia: l'arte della memoria di Giordano Bruno*, in S. Bassi, M. E. Severini (eds.), *Bruno nel XXI secolo. Interpretazioni e ricerche. Atti delle giornate*

Tanto in Bruno quanto in Benjamin, infatti, le operazioni mnemoniche si appoggiano a precise teorie della conoscenza e ad una dottrina della similitudine. La memoria, infatti, può essere intesa come «quella dote che consente all'intelletto di partecipare di questa frazione di tempo, in cui le similitudini balenano fugacemente dal flusso delle cose per poi scomparirvi nuovamente»¹⁰¹. In Bruno, si tratta di *un'ars combinatoria* dei concetti fondata sul libero dispiego della 'logica fantastica', in Benjamin di una vera e propria teologia del frammento, basata sulla tecnica del montaggio. Infatti, se Bruno si dedica all'edificazione di un'architettura interiore della memoria, Benjamin si affida piuttosto a un'architettura esteriore, domestica e urbana, tracciando una vera e propria mappa topografica dei ricordi. Attraverso la tecnica del montaggio, mutuata dall'ingegneria cinematografica, il critico-storico può infatti «riunificare [...] gli elementi del 'troppo presto' e del 'troppo tardi', del primo inizio e dell'ultima disgregazione»¹⁰².

Il collezionismo, entro un simile quadro teorico, diviene una forma di memoria pratica, capace di sciogliere gli oggetti dai propri vincoli strumentali e di produrre infinite e nuove costellazioni di senso mediante l'ordinamento, spesso del tutto casuale, dei singoli frammenti, come con le tessere di un puzzle – sperimentando, cioè, nuove ars combinatorie capaci di 'rendere visibili le cose invisibili'¹⁰³. Data l'incertezza dell'esito, tuttavia, un simile gioco combinatorio può certamente procedere secondo uno schema predefinito – come nel caso dei sigilli bruniani –, ma anche e soprattutto 'a casaccio'. Nel dare un nuovo ordinamento all'esistente, infatti, «è comunque [...] indispensabile il colpo di vanga che procede con prudenza e a tentoni nell'oscuro regno della terra»¹⁰⁴. Del resto, il significato di un'opera, di un testo, e quindi anche della storia, nel pensiero di Benjamin, non è mai qualcosa di fisso e immutabile, né storicamente situato; esso, piuttosto, va inteso come un costruito contingente e temporaneo, puntualmente plagiato dalla nostra percezione e dalla nostra riflessione. In sintonia con una concezione surrealista di mortificazione dell'opera d'arte, infatti, egli ritiene che il contenuto di verità di un evento storico, così come quello di un'opera, possa pienamente dispiegarsi solo all'ultimo sguardo, nell'istante che precede il suo definitivo annichilimento, e nella sua vita postuma. Come afferma il filosofo, in uno dei suoi passaggi più aulici e suggestivi, «è la stessa notte della storia quella al cui calare la civetta di Minerva (con Hegel) inizia il suo volo e l'Eros (con Baudelaire) resta, spenta la fiaccola, dinanzi al giaciglio vuoto, a ripensare agli sguardi che furono»¹⁰⁵. La critica immanente, scevra di ogni intenzionalità, silenziosa e intima, allora, rappresenta l'unico possibile antidoto alla contingenza della verità e consente, in ultima istanza, il

di studio (Pisa, 15-16 ottobre 2009), Firenze 2012, p. 20.

¹⁰¹ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. V, cit., p. 442.

¹⁰² Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 881.

¹⁰³ Cfr., G. Bruno, *De umbris idearum*, cit.

¹⁰⁴ W. Benjamin, *Opere complete*, vol. V, cit., p. 112.

¹⁰⁵ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 451.

suo *autodischiudimento*, il suo attualizzarsi nel tempo-ora attraverso *immagini di pensiero* (*Denkbilder*). Lo storico materialista di Benjamin, in fondo – nel suo «scardinare il continuum della storia»¹⁰⁶ –, sembra attraversato dallo stesso *eroico furore* del mago bruniano, entrambi, per mezzo della memoria giungono ad una nuova conoscenza, una nuova ‘apprensione’ che non è mai definitiva, ma sempre rinnovata in forme ogni volta diverse, «dove il veramente nuovo si rende percepibile per la prima volta con la sobrietà del mattino»¹⁰⁷.

Ciascuno può rendersi conto del fatto che il tempo per cui siamo esposti a una certa impressione non incide affatto sulla sua sorte nella memoria. Niente impedisce che ricordiamo con più o meno precisione stanze in cui abbiamo trascorso ventiquattr’ore, e che ne dimentichiamo completamente altre in cui siamo stati per mesi. La mancata comparsa di un’immagine sulla lastra della memoria, quindi, non è sempre da ascrivere a un tempo di esposizione insufficiente. Sono forse più frequenti i casi in cui la penombra dell’abitudine nega per anni alla lastra la luce necessaria, finché un giorno questa spunta fuori improvvisamente da sorgenti ignote come da polvere di magnesio incendiata, e fissa ora sullo spazio della lastra l’immagine di un’istantanea¹⁰⁸.

Le operazioni e gli intenti del mago, del resto, non sono così dissimili da quelli dell’angelo melancolico della storia, entrambi vorrebbero insistere in modo sistematico sui minimi, sui frammenti – riscattando le *minuzzarie* e assegnando loro compiti del tutto nuovi – fino a mutare in modo essenziale il rapporto fra dettaglio e figura, tra misura e verità. Del resto, gettando le basi per una ‘geometria dell’infinitamente piccolo’, il Nolano era persuaso che «cose minime e sordide [fossero] semi di cose grande et eccellenti»¹⁰⁹ e che il filosofo, come il pittore, dovesse lavorare sui frammenti, sui dettagli e sugli ‘stracci’, ai quali egli assegnava eguale dignità ontologica. Benjamin, dal canto suo, riafferma l’«indistruttibilità della vita più elevata in ogni cosa»¹¹⁰, anche (e soprattutto) nelle più profane, nei dettagli apparentemente più insignificanti e persino nei rifiuti, scoprendo «nell’analisi del piccolo momento singolo il cristallo dell’accadere totale»¹¹¹. A partire da queste schegge divelte dall’eternità – mediante quella che Cuozzo definisce un’ «*ars combinatoria* del residuale»¹¹² e grazie alla potenza del linguaggio dell’allegoria –, è possibile secondo Benjamin spogliare l’ordine dato della sua bella parvenza e assicurarsi una prospettiva anamorfica sul mondo creaturale, capace di esaltarne tutte le antinomie, come le *immagini della fantasia morale*, preminenti nelle favole filosofiche di Günther Anders, le quali «rendono possibile un nuovo atteggiamento ed una nuova possibilità di revisione del

¹⁰⁶ Id., *Sul concetto di storia*, cit., p. 51.

¹⁰⁷ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 532.

¹⁰⁸ Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 292.

¹⁰⁹ G. Bruno, *La cena de le ceneri*, cit., pp. 14-15.

¹¹⁰ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 513.

¹¹¹ Ivi, p. 515.

¹¹² G. Cuozzo, *L’angelo della Melancholia*, cit., p. 116.

giudizio», abolendo «le relazioni abituali e meccanizzate che prendono l'avvio nei confronti della cosa stessa»¹¹³.

Poiché «è il presente che polarizza l'accadere storico in pre- e post-storia»¹¹⁴, la memoria, mediante una 'scintilla di caso' capace di connettere il presente con il passato, ha la facoltà di aprire quest'ultimo a infinite interpolazioni: «l'esposizione materialistica della storia conduce il passato a portare in una situazione critica il presente»¹¹⁵ – come in Proust, dove l'idea stessa di felicità, secondo Benjamin, trasfigura l'intera esistenza in una riserva latente di memoria, entro il quale «il presente che è eternamente stato sarà nuovamente»¹¹⁶. Tale facoltà, in altre parole, rappresenta ciò che Benjamin definisce il 'misterioso potere della memoria', il potere di generare vicinanza. È in questa prospettiva, che il filosofo – che intendeva ripercorre la vita di un'epoca (la sua) *a ritroso*, convinto della dimensione imperitura della memoria – poté affermare che «la vera misura della vita è il ricordo»¹¹⁷. Persuaso che l'accadere storico non fosse qualcosa da narrare, ma una riserva di momenti epici da far *detonare*, egli definisce la rammemorazione come la «la musa delle forme epiche»¹¹⁸. Nell'ambito dei suoi lavori di critica letteraria, infatti, Benjamin afferma che è «la rammemorazione o ricordo interiore che, come elemento musicale del romanzo, si affianca alla memoria, elemento musicale del racconto, una volta scissa, nella dissoluzione dell'epos, l'unità della loro origine nel ricordo»¹¹⁹. Poiché ogni attimo della storia reca con sé una potenzialità salvifica, una *chance rivoluzionaria*, la memoria è assurta da Benjamin come «la facoltà epica per eccellenza»¹²⁰. Infatti, mentre l'evento dell'esperienza è finito, l'evento ricordato è infinito, così come, «mentre la relazione del presente con il passato è puramente temporale, continua, la relazione tra ciò che è stato e l'ora è dialettica»¹²¹.

3. Edifici. Strade. Città

Se Bruno concepisce *ex novum* gli edifici, le stanze e persino gli arredi della propria memoria, mediante uno sforzo fantastico, in Benjamin è la città a divenire un sussidio mnemonico per il passante che, attraversandola, sfoglia «il libro dell'accaduto»¹²². Camminando per la città, infatti, tempi e paesi lontani irrompono nell'attimo e nel paesaggio – come nel caso di Roma, dove la stratificazione e la compresenza delle diverse epoche restituisce il senso di una compenetrazione storica discernibile con un unico sguardo. Gli edifici

¹¹³ G. Anders, *Kafka pro e contro. I documenti del processo*, Macerata 2006, p. 37.

¹¹⁴ W. Benjamin, *I passages di Parigi*, cit., p. 528.

¹¹⁵ *Ibid.*

¹¹⁶ Id., *Metafisica della gioventù*, Torino 1982, p. 95.

¹¹⁷ Id., *Opere complete*, vol. VI, Torino 2004, p. 156.

¹¹⁸ Ivi, p. 343.

¹¹⁹ Ivi, p. 333.

¹²⁰ Ivi, p. 332.

¹²¹ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 516.

¹²² Ivi., p. 520.

e gli oggetti della metropoli, qui, appaiono quali oggetti di un'archeologia dell'inconscio: emanazioni fantastiche della coscienza onirica della collettività sognante, vere e proprie «dimore oniriche del collettivo»¹²³. Chi attraversa la città – ma soprattutto, chi è capace di perdersi tra le sue maglie –, secondo il filosofo tedesco, esperisce un'inedita, allucinatoria concentrazione e intensificazione temporale. In fondo, se il *flâneur* benjaminiano che percorre la città è in preda ad una vera e propria *ebbrezza anamnestic* – i suoi passi, intraprendendo la strada che conduce al tempo perduto, *rammentano* –, il *furore* descritto da Bruno, analogamente, non ha nulla a che fare con l'oblio e con la perdita di sé ma, al contrario, coincide con una più cosciente e profonda memoria di sé.

La città, agli occhi di Benjamin, appare come un vero e proprio labirinto, uno schema topo-grafico della vita e delle relazioni umane¹²⁴, le cui principali vie d'accesso costituiscono per il filosofo le 'conoscenze originarie' – possibili equivalenti di quelle che Bruno definisce 'immagini archetipe' –, dalle quali si diramano le «vie di collegamento tra un sistema e l'altro»¹²⁵. L'intero tessuto urbano, in fondo, è disseminato di immagini, tracce e residui mnemonici – da cui scaturisce la *memoire involontaire* –, vere e proprie soglie della memoria oltre le quali dimora tutto ciò che è rimosso e obliato e dalle quali possono ancora irrompere virtualità salvifiche inesprese. In questo senso, *Infanzia berlinese intorno al 1900* e *Cronache berlinesi*, composti tra il 1932 e 1938, rappresentano vere e proprie esplorazioni della memoria urbana di Benjamin, il quale – concependo la mappa della città come la trama di un sogno nel quale il più remoto passato si intreccia con il presente –, era persuaso che dalle piazze non si irradiassero «solo le strade, ma [...] i mille rivoli della [...] storia»¹²⁶. La mnemotecnica, similmente, in Bruno non rappresenta un mero sussidio retorico, ma uno strumento cognitivo capace di ri-costituire il mondo – *infiniti mondi*¹²⁷. Nell'edificazione dell'*ars memoriae* bruniana, del resto, appare evidente la centralità dell'aspetto geometrico che si struttura in una vera e propria scala gerarchica dei luoghi mnemonici, organizzando e utilizzando le figure in *costellazioni*. La mnemotecnica, quale «arte di disporre in ordine le informazioni, di cercarle quando servono»¹²⁸, infatti,

agisce sia sul piano di una schematizzazione dei modi di considerare il materiale mnestico prima della sua conseguente traduzione in immagini, sia sull'opera specifica di costruzione degli scenari mnemonici: in entrambi i casi la 'geometria' è sinonimo

¹²³ G. Cuozzo, *L'angelo della Melancholia*, cit., p. 155.

¹²⁴ Varrebbe la pena sottolineare, qui, il valore che entrambi gli autori assegnano alla propria esperienza biografica e alle proprie relazioni interpersonali. Bruno, come Benjamin, parla costantemente di sé, della sua infanzia e della sua famiglia.

¹²⁵ Id., *Opere complete*, vol. V, cit., p. 270.

¹²⁶ Id., *I passages di Parigi*, cit., p. 486.

¹²⁷ È noto come il Nolano avesse mutuato dal *De docta ignorantia* (1440) di Nicola Cusano l'idea dell'infinità dell'universo, quale effetto di una causa infinita.

¹²⁸ G. Bruno, *De umbris idearum*, cit., p. 8.

dell'istanza di unificazione ed organizzazione imposta dal metodo di Bruno all'interiorità mnemotecnica¹²⁹.

Lungi dal considerare esaurito il terreno di un potenziale incontro tra il pensiero di Bruno e quello di Benjamin, questo breve saggio intendeva, piuttosto, esplorarne la possibile fecondità teorica. Nel tentativo di concludere un percorso – in realtà appena intrapreso –, allora, si potrebbe affermare che, in entrambi i filosofi la memoria non è un mero artificio della ragione, ma un vero e proprio processo visionario che, guidato dall'intelletto e dall'immaginazione, può cogliere e trattenere quei *vincula* sottesi ad ogni ente dell'universo. Nondimeno, all'attitudine filosofica di entrambi compete tanto la ricerca dei singoli nessi vigenti tra le cose, quanto lo studio dei loro rimandi reciproci, della complessa e infinita trama che essi intrecciano. La memoria, con l'ausilio dell'immaginazione, diviene il luogo e la dimora di quell'unità originaria da cui promanano tutte le idee; l'*ars memoriae*, infatti, non è un mero espediente retorico, ma diviene un vero e proprio strumento di conoscenza e di rappresentazione della realtà.

La mnemotecnica di Bruno, in fondo, tentava indubbiamente di rispondere ad una necessità pratica, quella di memorizzare grandi quantità di informazioni e concetti – esigenza dettata, prevalentemente, dalla difficoltà di trasportare seco un numero ingente di testi, spesso molto voluminosi – ma nasceva anche da un'esigenza personale e biografica e rappresentava, probabilmente, un tentativo di prevenzione e tutela dalla censura e dalle accuse dell'Inquisizione. Benjamin, dal canto proprio – costretto ad un esilio forzato e alla fuga dai suoi persecutori nazisti –, dovette fronteggiare l'impossibilità di possedere una propria biblioteca. Per questa ragione, la sua memoria doveva assumere la forma di una monadologia urbana ed essere oculatamente sparpagliata per le strade e le piazze di Berlino, Napoli, Marsiglia e Parigi – dove «ogni suono che si spande nella strada tramuta questa notte in un giorno non segnato nel calendario»¹³⁰ –, e nelle stanze e nei più remoti anfratti della sua casa d'infanzia: «qui si è arrivati nell'officina del Tempo e si può gettare lo sguardo su quella riserva di giorni non ancora consumati»¹³¹.

Alessandro Carrieri, Università degli Studi di Torino
✉ alessandro.carrieri@edu.unito.it

¹²⁹ M. Matteoli, *Geometrie della memoria*, cit., p. 145.

¹³⁰ W. Benjamin, *Immagini di città*, Torino 1971, pp. 70.

¹³¹ Ivi, pp. 70-71.

Contributi/8

Memoria, tempo e causa

Sulla *Nachträglichkeit* di Freud

Alessandra Campo

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 03/01/2019. Accettato il 27/06/2019.

MEMORY, TIME, AND CAUSE. ON FREUD'S *NACHTRÄGLICHKEIT*

The empirical evidence of the Freudian *Nachträglichkeit* – a term invented by Freud in 1897 – is that of delay. The effect of the direct and timeless action of the unconscious is a secondary, but not chronologically, consciousness. The unconscious is contemporary to it even if it's unrelated, because, opposing to a linear conception of temporality, the *Nachträglichkeit* distorts what the common sense believes. The functioning of memory described by the *Nachträglichkeit* is trans-chronic and, in a way, amnesic.

1. Le dieci tesi freudiane sulla memoria

Dal *Progetto per una psicologia scientifica* (1895) sino al *Compendio di psicoanalisi* (1938) dieci sono, in tutto, le tesi che Freud ci ha lasciato in eredità sulla memoria: 1. «che essa non è presente in maniera univoca ma molteplice»¹; 2. che si esclude vicendevolmente con la coscienza²; 3. che è selettiva³, tendenziosa e inaffidabile⁴; 4. che è inalterata e vissuta, nuova e vecchia, vergine e madre al tempo stesso⁵; 5. che «puzza attualmente»⁶; 6. che è la rappresentazione «delle differenze delle facilitazioni tra i neuroni ψ »⁷; 7. che è «la descrizione

¹ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess 1887-1894*, Torino 2008, p. 236.

² Ivi, p. 237.

³ «L'uomo ha a che fare con parti scelte di realtà». J. Lacan, *Il Seminario. Libro VII. L'etica della psicoanalisi (1959-1960)*, Torino 2008, p. 55.

⁴ «Per i dati della nostra memoria non v'è alcuna garanzia». S. Freud, *Ricordi di copertura*, in *OSF*, vol. II, Torino 2010, p. 446.

⁵ S. Freud, *Nota sul notes magico*, in *La teoria psicoanalitica, Scritti 1911-1938*, Torino 2014, p. 371.

⁶ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., p. 315.

⁷ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, in *OSF*, vol. II, cit., p. 206.

di tutte le influenze su ψ del mondo esterno»⁸; 8. che è la funzione delle tracce mnestiche⁹; 9. che è una fucina di rimaneggiamenti e revisioni; 10. che ha una genesi tardiva¹⁰. La memoria, la cui sola evocazione è sufficiente, per Freud, a costringere alla modestia chiunque sottovaluti la complessità dei processi psichici¹¹, è «la forza continuamente attiva di una esperienza [che] dipende da un fattore chiamato ‘entità dell’impressione’ e dalla frequenza con cui una stessa impressione si ripete»¹². Freud la definisce come «la facoltà di subire un’alterazione permanente in seguito a un evento»¹³, dunque come qualcosa di paradossale. Che cos’è, infatti, un’alterazione permanente se non qualcosa che chiede di pensare la contemporaneità di quiete e movimento, recettività e spontaneità, passato e futuro?

Della memoria, secondo Freud, ogni teoria psicologica «meritevole di considerazione deve fornire una spiegazione»¹⁴: essa non è una proprietà dello psichico tra le altre, ma l’essenza stessa dello psichismo. Nel 1895 si trattava, è vero, di descriverla nello stile delle scienze naturali offrendo una psicologia capace di «rappresentare i processi psichici come stati quantitativamente determinati di particelle materiali identificabili»¹⁵. Ma sia nel *Progetto* che nella *Nota sul Notes Magico* del 1924, ciò di cui occorre render ragione è l’incredibile capacità, così caratteristica della memoria, di trattenere qualcosa pur restando in grado di ricevere qualcos’altro. La memoria è impermeabile e permeabile *allo stesso tempo*, ripete e crea *in uno stesso sistema*. Ciò che occorre spiegare, quindi, è la magica persistenza della traccia assieme alla verginità sempre garantita della sostanza che la riceve o, ciò che è lo stesso, la contemporaneità «dell’incisione dei solchi e della nudità sempre intatta della superficie ricettiva o percettiva»¹⁶. Nel ’95 Freud riassume in questo modo la posta in gioco: «i neuroni dovrebbero essere *contemporaneamente* influenzati e inalterati, non prevenuti»¹⁷. E, a differenza di Lucrezio, il quale, nel suo poema, si appella al principio di mutua esclusione per definire la natura del tempo¹⁸, Freud ammette, costretto dall’evidenza sperimentale e dalla coerenza del ragionamento che la illumina, la contemporaneità di ciò che la logica aristotelica del terzo escluso impone di mantenere rigorosamente separato: l’inconscio la ignora.

Permanentemente influenzabile, la memoria è capace di ristabilire le condizioni iniziali restando la stessa attraverso tutti i suoi mutamenti: unita nel suo incessante moltiplicarsi e identica nel suo differenziarsi. Nel *Progetto*

⁸ Ivi, p. 211.

⁹ S. Freud, *L’interpretazione dei sogni*, Roma 2015, p. 399.

¹⁰ S. Freud, *Introduzione al narcisismo*, in *OSF*, vol. VII, Torino 2003, p. 466.

¹¹ S. Freud, *Psicopatologia della vita quotidiana*, Torino 1971, p. 146.

¹² S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 206.

¹³ Ivi, p. 204.

¹⁴ Ivi, pp. 204-205.

¹⁵ Ivi, p. 201.

¹⁶ *Ibid.* (corsivi nostri).

¹⁷ J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in *La scrittura e la differenza*, Torino 1971, p. 291. Corsivi nostri.

¹⁸ Lucrezio, *De rerum natura*, Novara 2013, vol. I, p. 102.

Freud la presenta come una delle principali caratteristiche del sistema nervoso e la difficoltà connessa alla comprensione del «passaggio di un movimento di onde che torna alla condizione di partenza»¹⁹ sorge, in modo particolare, dalla necessità di dover postulare, da un lato, che i neuroni, dopo l'eccitamento, restino permanentemente mutati rispetto alle condizioni iniziali e, dall'altro, di non poter negare che, «in generale, i nuovi eccitamenti incontrano *le stesse condizioni* di ricettività *dei precedenti*»²⁰. Freud risolve la difficoltà ricorrendo, com'è noto, alla distinzione tra due classi di neuroni, l'una composta da particelle influenzate dall'eccitamento (i neuroni ϕ della percezione), l'altra da quelle che, al contrario, hanno la caratteristica di rimanere immobili (i neuroni ψ della memoria). Nel '95 questa bipartizione lo soddisfa: i neuroni permeabili, infatti, non offrendo resistenza, non conservano alcuna traccia delle impressioni, ma i neuroni impermeabili, nella misura in cui oppongono delle barriere di contatto alla quantità di eccitazione, serbano la traccia stampata e permettono di rappresentare per la prima volta la memoria. Ad essi soltanto Freud assegna la qualità 'psichica': i neuroni ψ , spiega, sono «i veicoli della memoria e presumibilmente anche dei processi psichici in genere»²¹.

2. La secondarietà della coscienza

La distinzione tra due specie di attività resta valida anche negli scritti successivi. Nella lettera 112, datata 6 dicembre 1896, Freud specifica che il sistema della percezione è composto da neuroni nei quali si originano le percezioni e cui è collegata la coscienza ma che, in sé stessi, non conservano alcuna traccia dell'accaduto. I processi percettivi non hanno memoria delle modificazioni che pure registrano e, pertanto, scrive Freud nella *Traumdeutung* (1900)

ci sono ovvie difficoltà nella supposizione che lo stesso sistema possa accuratamente conservare le modificazioni dei suoi elementi e, tuttavia, restare perpetuamente aperto alla ricezione di nuove occasioni di modifiche. Quindi (...) distribuiremo queste due funzioni a sistemi diversi. Supporremo che un sistema nella parte frontale dell'apparato riceva gli stimoli percettivi ma non trattenga tracce di essi e, dunque, non abbia memoria e che, dietro di esso, ci sia un secondo sistema che trasforma le eccitazioni momentanee del primo sistema in tracce permanenti²².

Il secondo sistema è il sistema inconscio, la riserva delle tracce mnestiche che Freud pensa come prive di qualità sensoriale e interrelate le une con le altre. Le tracce mnestiche (*Erinnerungspuren*), queste «modificazioni permanenti dei sistemi psichici»²³, trascrivono gli eccitamenti provocati da uno stato di bisogno, ma il loro statuto ontologico è perturbante: familiari in quanto conosciute

¹⁹ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 204.

²⁰ *Ibid.* Corsivi nostri.

²¹ *Ivi*, p. 205. Corsivi nostri.

²² S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 398.

²³ *Ivi*, p. 399. Per Freud una traccia mnestica si conserva *intatta* finché non viene 'processata': associata o rimossa.

arcaicamente, esse sono sconosciute perché fuori dalla rappresentazione. Verbali e non, tali pensieri impensabili²⁴ residuano direttamente dalle percezioni sensoriali e, dal momento che si raggruppano variamente nella psiche combinandosi tra loro in sistemi diversi, non sempre giungono alla coscienza. Quest'ultima, del resto, è descritta lungo più di un trentennio come qualcosa di momentaneo e inessenziale, secondario nel tempo come nel valore. L'impressione complessiva che si ricava dall'indagine dei processi inconsci è, infatti, che la coscienza «non possa essere la più universale caratteristica dei processi psichici, ma solo una loro specifica funzione»²⁵. Nella lettera 146 Freud dice che essa sorge a «spese della sessualità tramontata ('virtuale')»²⁶ e, in *Al di là del principio di piacere*, precisa che vi nasce come la funzione di un particolare sistema: il sistema C. La coscienza «fornisce essenzialmente percezioni di eccitamenti che provengono dal mondo esterno, nonché sensazioni di piacere e dispiacere che possono solo derivare dall'interno dell'apparato psichico. Per cui – conclude Freud – si può assegnare al sistema P-C una collocazione spaziale»²⁷.

Tuttavia, che la coscienza non si trovi, assai più protetta, negli strati profondi dell'apparato psichico dipende dal fatto che essa è solo una delle plurivoche e molteplici qualità dei processi che avvengono in quel sistema. Per Freud la coscienza è una qualità solo occasionale di un processo per larga parte inconscio che, «nella sua essenza – scriveva già nella *L'interpretazione dei sogni* – ci è sconosciuto quanto la realtà del mondo esterno»²⁸. La coscienza è in grado di presentarcelo «in modo così incompleto come i nostri organi sensoriali comunicano il mondo esterno»²⁹ perché, dei processi inconsci, essa assimila soltanto il periodo³⁰. Incapaci di ricevere la quantità – «la sensazione cosciente compare dove le quantità sono state, per quanto è possibile, eliminate»³¹ – i suoi neuroni (i neuroni ω) trattengono unicamente l'elemento temporale della quantità inconscia, e Freud capisce che la loro permeabilità deriva dalla periodicità degli investimenti, ossia da ciò che fonda la discontinuità con cui funziona il sistema P-C e che dà origine alla rappresentazione del tempo.

²⁴ Bion li definisce «pensieri senza pensatore». Si veda: W. Bion, *Seminari italiani*, Roma 1985, p. 61.

²⁵ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 233.

²⁶ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., p. 315.

²⁷ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 233.

²⁸ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 451.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 215.

³¹ Ivi, p. 214. Il campo visivo è un campo depulsionalizzato.

3. O coscienza o memoria

Il tempo è la percezione che il sistema P-C ha di sé stesso (1920; 1924)³², mentre i processi inconsci sono per loro natura atemporali³³. Sin dal *Progetto*, quindi, il rapporto tra coscienza e memoria può esser pensato solo avvalendosi di un sillogismo disgiuntivo: psichico non significa cosciente perché «coscienza e memoria si escludono a vicenda»³⁴. I neuroni ω assimilano il periodo dei processi di pensiero (la sensazione cosciente) e lo assimilano *in cambio* della quantità (la memoria). La coscienza, perciò, non ci dà né una conoscenza completa né un'informazione attendibile di ciò che avviene all'interno e all'esterno dell'organismo: il processo che vi definisce di riproduzione o ricordo è, in generale, 'privo di qualità', posto che «il ricordo non comporta nulla del carattere proprio della qualità percettiva»³⁵. Per Freud tutti i processi di eccitamento che avvengono negli altri sistemi lasciano tracce permanenti che costituiscono la base della memoria, ma questi residui mnestici non hanno nulla a che fare col fenomeno del diventare cosciente. Anzi: «tali residui sono spesso molto spiccati e durevoli proprio se il processo dal quale sono risultati non è mai pervenuto alla coscienza»³⁶. Ed è l'ipotesi secondo la quale l'eccitamento lascia anche nel sistema P-C delle analoghe tracce permanenti ad essere messa in dubbio da Freud sulla base di impressioni ricavate dalla pratica psicoanalitica. Invero, laddove queste tracce rimanessero sempre conscie

ben presto limiterebbero la capacità del sistema di ricevere nuovi eccitamenti, se invece diventassero inconscie, ci metterebbero di fronte al problema di spiegare l'esistenza di processi inconsci in un sistema il cui funzionamento è caratterizzato per il resto dai fenomeni propri della coscienza. [...] Il divenire cosciente e il lasciare dietro di sé una traccia mnestica sono processi tra loro incompatibili all'interno di uno stesso sistema³⁷.

Come per il Bergson di *Materia e Memoria*, testo di un solo anno posteriore al *Progetto per una psicologia scientifica*, anche per Freud la percezione e il ricordo differiscono per natura. L'opposizione della carica costante dei neuroni dell'Io e la periodicità dei segni di coscienza è netta perché, tra la qualità cosiddetta 'atemporale' dell'inconscio e ogni prospettiva di entrata in una qualunque formazione organizzata in funzione di una spazio-temporalità, esiste una incompatibilità radicale. La coscienza illumina solamente l'immediata parte del passato, quella che, protesa verso il futuro, lavora per annettersele e realizzarlo.

³² S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 238 e *Nota sul Notes Magico*, ivi, p. 372.

³³ S. Freud, *L'inconscio*, in *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 157 e *Al di là del principio di piacere*, ivi, p. 237.

³⁴ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., p. 237.

³⁵ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 214.

³⁶ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 235.

³⁷ Ivi, p. 234.

Ma il resto, come si esprime Bergson, «rimane oscuro»³⁸. Per Freud la coscienza non è nient'altro che l'eventualità di un processo per larga parte inconscio che continua a esistere anche quando non diviene cosciente. Ciò che è cosciente è, cioè, cosciente solo per un attimo: i nostri ricordi, anche quelli più profondamente impressi nella nostra memoria, «sono in sé stessi inconsci. Possono esser resi coscienti – dice Freud – ma non c'è dubbio che possono *produrre tutti i loro effetti* in uno stato inconscio»³⁹. Nel sistema C «il processo di eccitamento diventa conscio, ma non lascia tracce permanenti; l'eccitamento, invece, viene trasmesso ai sistemi interni adiacenti depositandovi le tracce che costituiscono il fondamento del ricordo»⁴⁰. Quando si produce, infatti, la coscienza lo fa subentrando «al posto di una traccia mnestica»⁴¹, ma che si produca, sin dai tempi della collaborazione con Breuer, non è un evento predicibile con anticipo. Se qualcosa si 'stacca' dalla pura e neutra quantità inconscia per divenire una qualità cosciente, ciò avviene solo occasionalmente e in modo imprevedibile. La coscienza è anzi un'eventualità che può persino non manifestarsi e l'obiettivo della cura, di conseguenza, non può essere l'eliminazione dell'amnesia infantile. Quello analitico – il *wo Es war soll Ich werden* – è, bensì, un imperativo a scrivere *progressivamente* ciò che per sua natura tende *regressivamente* a sparire⁴² e pertanto, secondo Green, un'analisi deve limitarsi ad «autorizzare l'infanzia a costituirsi in memoria romanzata»⁴³, ovvero, con le parole di Pontalis, a «far parlare l'infans»⁴⁴, il soggetto della ripetizione, mettendo a tacere il *fatum*, l'oggetto di ogni lamento.

Eppure, anche questa presa di parola non è assicurata a priori. Essa non sempre è occasionata dalla rimemorazione: vero è, casomai, il contrario. Solo quando una traccia mnestica si lega a una rappresentazione, prima di cosa e poi di parola (il linguaggio trasforma i processi di pensiero in percezione!), si ha ricordo, perché che le tracce mnestiche sussistano permanentemente non vuol dire che sono sempre disponibili alla rimemorazione: lo diventano quando si trovano investite ma, nella loro forma originaria, dice Freud, esse ci restano comunque del tutto ignote⁴⁵ (è la *Urverdrängung*).

³⁸ H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma-Bari 1996, p. 127.

³⁹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 400. Corsivi nostri.

⁴⁰ S. Freud, *Al di là del principio di piacere*, in *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 234.

⁴¹ *Ibidem*.

⁴² Si veda B. Chervet, *L'après-coup. La tentative d'inscrire ce qui tend à disparaître*, «Revue française de psychanalyse», 73, 2009, pp. 1361-1441.

⁴³ A. Green, *La diacronia in psicoanalisi*, Roma 2006, p. 243.

⁴⁴ J. B. Pontalis, *Questo tempo che non passa*, Roma 1999, p. 29. Pontalis riassume bene la posta in gioco di un'analisi quando afferma che si tratta, nel tempo, di far accadere l'extra-temporale e, con il linguaggio, di provocare ciò che, per sua natura, ne resta fuori: sia come indicibile che come non detto (ivi, pp. 31-32).

⁴⁵ S. Freud, *Ricordi di copertura*, cit., p. 452 e *Studi sull'isteria*, in *OSF*, vol. I, Torino 2003, p. 301.

4. Dentro/fuori

Ogni nostro sapere è legato alla coscienza, anche quello dell'inconscio. Nella piccola nota che gli dedica nel '12 Freud precisa che «lo conosciamo solo in forma conscia, *dopo che* si è trasformato e tradotto in qualcosa di conscio»⁴⁶. L'inconscio non possiamo conoscerlo se non rendendolo cosciente, dunque alterandolo, ed è per questo che, fra le altre cose, la scena primaria non può mai essere evocata con caratteri percettivi: l'appartenenza di coscienza e memoria a due sistemi diversi fa sì che essa non possa mai diventare cosciente in quanto tale. A dispetto del loro nome psico-fisiologico, le tracce mnestiche non sono, infatti, riducibili agli engrammi, ossia a delle impronte somiglianti alla realtà. Le tracce mnestiche non sono dei calchi fedeli del fisico nello psichico. Simili, piuttosto, a degli esseri di frontiera tra il reale e la realtà, esse attestano che l'oggetto è investito prima di essere percepito, incontrato prima di essere pensato⁴⁷. Il sito di questa «popolazione preistorica della psiche»⁴⁸, dice Freud, è quello dell'inconscio non rimosso; la loro memoria è affettiva e atemporale: primitiva per Winnicott, amnesica secondo Green. Il loro investimento è intermittente, ed è proprio la discontinuità nella corrente delle innervazioni, sinonimo di non suscettibilità periodica del sistema P-C, che Freud pone all'origine dell'altra discontinuità: quella per cui l'Io riconosce uno stesso contenuto una volta come percezione e una volta come rappresentazione⁴⁹. In altre parole, l'oggetto è «soltanto dentro» e «anche fuori»⁵⁰, ma mai le due cose insieme. Che coscienza e memoria si escludano a vicenda significa che il sistema P-C può essere investito (letteralmente: 'occupato'⁵¹) o da un oggetto esterno o da un ricordo perché, per Freud, un fatto di percezione può avere la sua origine sia all'interno che all'esterno della psiche.

Tuttavia, solo rispetto a quest'ultimo caso, l'Io si trova equipaggiato. Attrezzato con uno scudo contro le minacce che provengono da fuori l'Io è strutturalmente impreparato nei confronti di ciò che può attaccarlo da dentro e sotto forma di ricordo. Traumatismo in due tempi: questo significa, spiega Laplanche, che «ogni traumatismo è, a partire dal suo secondo tempo, un *autotraumatismo*, un traumatismo interno. Vale a dire che sono i resti mnestici

⁴⁶ S. Freud, *L'inconscio*, in *La teoria psicoanalitica*, cit., p. 133. Corsivi nostri.

⁴⁷ Percepire, per Freud, significa allucinare perché realtà vuol dire, anzitutto, investimento. L'apparato psichico è una ripetizione rappresentativa di percezioni, ossia un'allucinazione. «Tutte le rappresentazioni derivano da percezioni, sono ripetizioni di esse» (S. Freud, *La negazione e altri scritti teorici*, Torino 2004, p. 67). La coscienza avverte come realtà non solo le percezioni esterne ma anche quelle interne, sicché Freud può concluderne che: «in origine, l'esistenza della rappresentazione è essa stessa una garanzia della realtà del rappresentato» (*ibidem*).

⁴⁸ S. Freud, *L'inconscio*, in *OSF*, vol. VIII, Torino 2000, p. 78.

⁴⁹ L'oggetto percepito è ritrovato in quanto risulta da una doppia negazione: prima nella percezione, poi nella rappresentazione. Per una riflessione sulla simmetria temporale di queste due operazioni e sulla loro rilevanza per la strutturazione di un campo psichico integrato, si veda: S.& C. Botella, *La raffigurabilità psichica*, Roma 2004.

⁵⁰ S. Freud, *La negazione*, cit., p. 67.

⁵¹ 'Besetzung' in tedesco significa 'occupazione', anche in senso militare.

della prima scena (*fueros*) che svolgono una funzione traumatica⁵² attivando la difesa. La rimozione arriva dopo e colpisce il ricordo anziché l'evento perché quando questo accade, non c'è nessuno che possa esperirlo e, dunque, rimuoverlo⁵³. La clinica dell'isteria mostra a Freud che non soltanto un ricordo produce un effetto che non aveva avuto allo stadio di esperienza ma, altresì, che la *Verdrängung*, la rimozione propriamente detta, è sempre una *Nachdrängung*, una rimozione secondaria. All'arcaico, insomma, accediamo a posteriori perché in ogni caso di nevrosi «troviamo che viene rimosso un ricordo il quale è diventato trauma solamente più tardi (*nur nachträglich*)»⁵⁴. E la causa prima di entrambi i fenomeni, spiega Freud commentando il caso della giovane Emma Eckstein nel secondo capitolo del *Progetto*⁵⁵, è «il ritardo della pubertà in paragone con il rimanente sviluppo dell'individuo»⁵⁶.

5. Riuscire ora dove si è fallito allora

La genesi dello psichismo, al pari di quella della sessualità, è disfasica e, ancora nell'*Autobiografia* del 1924, Freud riconosce che l'inizio in due tempi con in mezzo una pausa è il carattere più singolare della vita sessuale umana. Con buona probabilità esso è anche «il presupposto biologico della disposizione umana alla nevrosi»⁵⁷ perché, sebbene il periodo di latenza sia un fenomeno fisiologico, secondo Freud esso compie una completa interruzione della vita sessuale solamente nelle organizzazioni della civiltà umana che hanno assunto tra i propri compiti la repressione della sessualità infantile. L'esperienza mostra che coloro che sono destinati a diventare nevrotici falliscono regolarmente la relazione con i genitori e il trattamento psicoanalitico, a causa di ciò, si configura come una educazione *successiva*, ossia come una rettifica *a posteriori* di questo fallimento. «Il risultato vero e proprio della terapia analitica – si legge in *Analisi terminabile e interminabile* – consisterebbe (*wäre*) nella posticipata rettifica (*die nachträgliche Korrektur*) dell'originario processo di rimozione, rettifica con la quale viene posto fine allo strapotere del fattore quantitativo»⁵⁸.

⁵² J. Laplanche, *Problématiques VI, L'après-coup*, Paris 2006, p. 54. Traduzione nostra.

⁵³ «Tutte le rimozioni si compiono su ricordi; non su esperienze vissute. Queste ultime sono al massimo rimosse a posteriori». S. Freud, *Epistolari: lettere tra Freud e il pastore Pfister 1909-1939*, Torino 1990, p. 31.

⁵⁴ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit, p. 256.

⁵⁵ In analisi con Freud dal 1892 al 1895, Emma è soggetta a una compulsione che le impedisce di recarsi da sola nei negozi. La prima spiegazione del sintomo è procurata dal ricordo di un evento capitato all'età di 12 anni. Freud, però, lo giudica insufficiente ed è solo una seconda memoria, relativa a un'esperienza precedente, che riesce a spiegare la coazione attuale. Il riso dei negozianti (I ricordo del II evento) ha inconsciamente attivato il ricordo del ghigno del commerciante che l'ha molestata (II ricordo del I evento) suscitando *nachträglich* dispiacere, angoscia e rimozione.

⁵⁶ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit, p. 256.

⁵⁷ S. Freud, *Autobiografia*, in *Compendio di psicoanalisi e altri scritti*, Roma 2010, p. 193.

⁵⁸ S. Freud, *Analisi terminabile e interminabile*, Torino 2013, p. 35.

Nel '37, però, il condizionale usato da Freud (*wäre*) taglia bruscamente con il presente degli enunciati precedenti che assegnano all'analisi il compito di sopprimere la rimozione e definiscono la post-rimozione. A fare la differenza, stavolta, è l'originario, e se Freud parla di 'rettifica' più che di eliminazione, coniugando al condizionale la sua possibilità, è nella misura in cui lo specifico del rimosso originario consiste proprio nel fatto che non ha mai conosciuto la rimozione. L'inconscio non rimosso è l'inconscio che è rimasto traccia, battuta (*Prägung*): un'impressione né trattata né corretta che rende la nozione di rimozione originaria una nozione al tempo stesso necessaria e impossibile: necessaria perché ha a che fare con ciò che, letteralmente, ci marca e necessita; impossibile perché cerca di descrivere le prime tracce a partire da ciò che viene dopo. Le prime tracce sono «quelle che arrivano come meteoriti che battono psiche prima che essa sia davvero abitata, battuta»⁵⁹. Per questo non sono rimosse. La rimozione, la rimozione propriamente detta, arriva solo più tardi, *nachträglich*, al momento dell'*après*, perché questo 'rimosso non rimosso', come lo chiama André, è inaccessibile prima della sua reinterpretazione a posteriori. «C'è, prima di esserci, il punto interrogativo che precede il contenuto della domanda»⁶⁰ e nondimeno, se questo è vero, l'espressione 'rimozione originaria' non può che risultare debole, retrospettiva. Essa «pregiudica al tempo stesso la (post-) rimozione futura, visto che questa non è necessaria – la prima battuta può restare incistata, in una cripta, per sempre –, e il carattere sessuale dell'iscrizione traumatica primitiva, ciò che a volte si dà troppo rapidamente per scontato»⁶¹.

Ad ogni modo, assegnando alla cura il compito di correggere *après-coup* la rimozione originaria, Freud scommette sulla possibilità di riuscire dove la post-rimozione ha fallito, ossia di vincere *ora* dove si è perso *allora*. Più in particolare, scopo dell'analisi è la costruzione del tempo, costruzione attestata, talvolta, dalla comparsa di alcuni marcatori temporali che prima della cura non figuravano. Rettificare l'originario processo di rimozione vuol dire, infatti, contro-effettuare lo strapotere del fattore *zeitlos* permettendo al tempo di prodursi anziché perdersi. Da un punto di vista psichico, cioè, il tempo, è derivato e, in quanto aggettivo dell'evento inconscio ('il fattore quantitativo'), esso è sempre ritrovato/creato, posticcio. Che sia la traduzione, in termini coscienziali, della discontinuità nella corrente degli investimenti significa che è eterocrono perché, al pari della coscienza, il tempo è la posteriorità di un apriori più fondamentale: l'inconscio *zeitlos*. Il ricordo, perciò, quando si produce, non può che farlo come l'*après-coup* di una percezione più originaria. Il percettivo, come sistema, è amnesico nella misura in cui è atemporale e le tracce mnestiche, per loro natura, non possono esprimersi fintanto che non trovano qualcosa che possa rappresentarle, qualcosa che, comunque, si rivelerà ogni volta inadeguato, parziale. L'incontro con il reale è, in questo senso, un incontro mancato per definizione: il tempo in cui *ça*

⁵⁹ J. André, *Evento e temporalità*, in *Forme dell'après-coup*, a cura di M. Balsamo, Milano 2009, p. 62.

⁶⁰ J.-F. Lyotard, *Heidegger et les juifs*, Paris 1988, p. 33. Traduzione nostra.

⁶¹ J. André, *Evento e temporalità*, cit., p. 86.

accade e si registra non è lo stesso in cui significa e si lascia comprendere, perché la differenza tra inconscio e coscienza è una differenza di natura che trasforma l'opposizione reale-realtà in un contrasto secco, senza simmetria. La conversione dall'uno all'altra, come la rimozione, avviene sul posto, non tra due località⁶², e la *Nachträglichkeit* è il concetto inventato da Freud per render conto della strana natura di questo 'passaggio'.

6. *Nachträglichkeit*: il concetto di Freud per il rapporto tra inconscio e coscienza

All'epoca stessa in cui elabora la prima topica, Freud annuncia nella lettera 112 un'intuizione iniziale sul funzionamento generale dello psichismo diverso da quella topica: «la novità essenziale della mia teoria sta dunque nella tesi che la memoria non sia presente in forma univoca ma molteplice e che venga fissata in diversi tipi di segni... Non so quante trascrizioni simili esistano: almeno tre, ma è probabile che siano di più»⁶³. Freud le chiama *W*, *WZ*, *Ub*, *Vb* (percezione; segni di percezione; inconscio; preconsciouso) e postula che esse siano separate, ma non necessariamente in senso topico (ontologico). Con riferimento ai segni di percezione (*Wahrnehmungszeichen*), in particolare, specifica che si tratta della «prima trascrizione delle percezioni, del *tutto incapace* di pervenire alla coscienza e strutturata in base ad associazioni di *simultaneità*»⁶⁴. Senza topiche e senza successione temporale una tale descrizione dello psichismo rappresenta il primo schema freudiano, schema che include quello che Sara e Cesar Botella chiamano 'il Percettivo' tra i costituenti psichici⁶⁵. A questa concezione Freud accorda una grande importanza e difatti scrive: «se fossi in grado di connotare completamente il carattere psicologico della percezione e delle trascrizioni, avrei in tal modo enunciato una nuova psicologia»⁶⁶.

La *Nachträglichkeit* è il principio di questa nuova psicologia, cioè della psicoanalisi, perché nonostante non ci abbia lasciato una teoria coerente della memoria, della temporalità e della causalità psichiche, Freud ha comunque inventato un concetto e un termine, quello di *Nachträglichkeit* appunto, in grado di dire ciò che memoria, tempo e causa significano se ci si pone dal punto di vista di *das Es*. Che la memoria sia un insieme di facilitazioni o tracce mnestiche variamente articolate fra loro, e che il tempo sia costruito *ex post* a partire dagli indizi che la causa atemporale inconscia sparpaglia sulla superficie della coscienza, è infatti ciò che la *Nachträglichkeit* dimostra. Sotto la penna di Freud, essa designa la disposizione diacronica di un fenomeno in due tempi e il legame di causalità esistente tra due avvenimenti, uno esterno e l'altro 'mentale'. Ma, annunciata

⁶² Freud esclude ogni cambiamento di luogo. Si veda: S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 555.

⁶³ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., p. 236.

⁶⁴ Ivi, p. 237 (corsivi nostri).

⁶⁵ S. & C. Botella, cit., p. 219.

⁶⁶ *Ibid.*

a Fließ come un «nuovo frammento di conoscenza»⁶⁷ il 14 novembre 1897, la ‘tardività’⁶⁸ finisce, di fatto, per funzionare come il principio ontologico⁶⁹ della derivazione costante del soggetto rispetto al proprio dire e della dislocazione di ogni ricordo nei riguardi della percezione di cui è ricordo. La *Nachträglichkeit* ci dice che le cose *divengono* tardivamente, ossia ‘differiscono’ nel duplice senso di ‘attardarsi’ ed ‘esser diverse’, ma *sono* simultanee, connesse. In altre parole, se da un punto di vista fenomenologico, non v’è dubbio che ‘la Cosa’ (*das Ding*) sia *tardiva* – irrappresentabile, insaputa, velata-, da un punto di vista strutturale, bisogna viceversa riconoscere che l’inconscio-causa (‘cosa’ significa ‘causa’ per Lacan) è contemporaneo a tutti i suoi effetti coscienziali. ‘Gleichzeitigkeit’ è il termine tedesco che traduce sia la simultaneità che la contemporaneità. E l’unità del significante è, in questo caso, preziosa per cogliere l’unità nella duplicità del significato. Invero, se la simultaneità esprime l’atemporalità dell’inconscio considerata in sé, come internamente differenziandosi, la contemporaneità ne dispiega, al contrario, il suo *esse in alio* nella coscienza. La psicopatologia della vita quotidiana insegna a Freud che le formazioni dell’inconscio sono sì formazioni coscienti, e dunque formazioni temporali di superficie cui Lacan propone di guardare come a delle *coupures* (tagli, rotture), ma che della coscienza, come del tempo, attestano l’inciampo, l’interruzione.

Nella sospensione della causalità cosciente l’inconscio-causa si manifesta («c’è causa solo di ciò che zoppica»⁷⁰) suggerendo a Freud che l’evidenza fenomenologica del ritardo e della non coincidenza temporale è l’espressione *immediata*, ancorché invertita, della sua *Gleichzeitigkeit*. Sicché, nata come teoria del traumatismo, e quindi come teoria psicopatologica, la *Nachträglichkeit*, in quanto immagine mediatrice della relazione, rovesciata e reale, tra inconscio e coscienza, è estesa subito (lettera 146) allo psichismo in generale. Entrambe attestano che i due tempi e l’intervallo deviante che li separa sono essenziali al funzionamento mnestico perché, contrariamente a quel che normalmente si pensa, la vita sessuale non comincia con la pubertà, essendo anzi i bambini, in

⁶⁷ Ivi, p. 298.

⁶⁸ ‘Tardività’ è la traduzione che suggeriamo per *Nachträglichkeit* preferendola alle altre cui, solitamente, si fa ricorso: ‘azione differita’ (dall’inglese ‘deferred action’), ‘après-coup’, ‘posteriorità’ e ‘retroattività’. ‘Tardività’ non è solo un termine neutro rispetto alla direzione temporale ma, di più, esso è, come ‘*Nachträglichkeit*’, costruito a partire da un verbo e un aggettivo di uso corrente nella nostra lingua: ‘tardivo’ e ‘tardivamente’. Neutra rispetto alla freccia del tempo, anche ‘tardività’ è inoltre, come ‘*Nachträglichkeit*’, di genere femminile ed esprime la qualità di un evento più che uno stato di cose. ‘Tardività’ non è ‘ritardo’, così come ‘*Nachträglichkeit*’ non è ‘*Verspätung*’, diversamente da quanto crede Derrida (cfr. J. Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, cit., pp. 263-264). Per un’analisi delle traduzioni di ‘*Nachträglichkeit*’ mi permetto di rimandare al mio: *Tardività. Freud dopo Lacan*, Milano 2018, pp. 161-277.

⁶⁹ Nel senso che Whitehead dà al termine in *Il processo e la realtà. Saggio di cosmologia*, Milano 1965, p. 78.

⁷⁰ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi (1964-1965)*, Torino 2003, p. 22.

grado di «esplicare tutte le funzioni sessuali della sfera psichica e molte di quelle della sfera somatica»⁷¹.

7. I due tempi di Psiche

C'è, per così dire, un primo tempo fuori dal tempo, un sessuale pre-sessuale e, tuttavia, l'organizzazione e lo sviluppo della specie umana, tendono a impedire «una più vasta attività sessuale durante l'età infantile»⁷², quasi come se le forze pulsionali sessuali, ipotizza Freud, debbano «nell'uomo accumularsi, per porsi poi, scatenandosi al tempo della pubertà, al servizio di grandi fini della civiltà»⁷³. È forse per questo, allora, che le esperienze sessuali infantili si trovano costrette ad agire in senso patogeno? Ad essere degno di nota è comunque il fatto che esse dispiegano il loro potenziale solo in minima parte durante il periodo in cui sono vissute. E che, ben più significativa della loro azione precoce,

è la loro *azione posteriore* (*nachträgliche Wirkung*) che può manifestarsi soltanto nei successivi periodi della maturità. Quest'*azione posteriore* (*nachträgliche Wirkung*) prende l'avvio – né d'altronde potrebbe essere altrimenti – dalle tracce psichiche lasciate dalle esperienze sessuali infantili. Nell'intervallo tra il momento in cui queste impressioni sono state vissute e quello della loro riproduzione (o per meglio dire il rafforzarsi degli impulsi libidici da esse provenienti), non soltanto l'apparato sessuale somatico ma anche quello psichico ha subito un notevole sviluppo; e perciò ora all'azione di quelle precoci esperienze sessuali segue una reazione psichica abnorme e ne risultano formazioni psicopatologiche. In questi brevi cenni ho potuto indicare soltanto i principali fattori su cui si fonda la teoria delle psiconevrosi: *posteriorità* (*Nachträglichkeit*), lo stato infantile dell'apparato sessuale e dello strumento psichico⁷⁴.

Nel 1898, tre volte in sole dodici righe garantiscono l'estensione della *Nachträglichkeit* a tutta la teoria delle psiconevrosi. La genesi del sintomo nevrotico è una genesi in due tempi. Questo scopre Freud lavorando con le sue prime pazienti isteriche. Per fare un trauma occorrono due tempi dei quali, il secondo, preferibilmente anodino, insignificante. Il secondo tempo del trauma è, infatti, il tempo della rappresentazione e, quindi, anche della difesa, ma il suo statuto, per strano che possa apparire, è quello di una forma senza contenuto. Il contenuto arriva dal passato che, nel presente, accade per la prima volta ad opera di un investimento retroattivo del futuro. Tra i due tempi, però, c'è un intervallo, e la libido scorre indisturbata da ciò che segue verso ciò che precede.

Il rimosso non è dal passato che torna, ma dall'avvenire. Questo significa, con le parole di Lacan, che «non sarà mai altro se non una cosa che, a un dato momento del compimento, *sarà stata*»⁷⁵. Ogni traumatismo, per Freud, è la

⁷¹ S. Freud, *La sessualità nell'etiologia delle nevrosi*, in *OSF*, vol. II, cit., p. 413.

⁷² *Ibid.*

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ J. Lacan, *Il Seminario. Libro I. Gli scritti tecnici di Freud (1953-1954)*, Torino 2014, p. 189. E poco prima si legge: «Così come la *Verdrängung* non è mai altro che una *Nachdrängung*, quello

premessa posticipata di una conseguenza giocata d'anticipo, ovvero quando l'Io non c'era e, di conseguenza, se il passato diventa presente grazie a un intervento retroattivo del futuro, è nella misura in cui l'intervallo fra i due tempi del trauma rende possibile una prima comprensione dell'accaduto. Solo *après-coup* l'evento acquista un significato traumatico mostrando che la significazione è retrospettiva per natura⁷⁶ e, consapevole che il trauma non è altrove se non in questa evocazione a posteriori, ossia in quello che Bergson ha chiamato «miraggio del passato nel presente»⁷⁷, Green afferma che essa costretta «a ristabilire la situazione iniziale percorrendo una traiettoria inversa»⁷⁸. Senza età, il trauma deve nondimeno acquisirne una, ma la logica di questa acquisizione non è una logica classica. I due tempi necessari a fornire all'evento traumatico la sua data non coincidono con le fasi dello sviluppo sessuale perché, accanto alla serie finita della biologia, intrecciata ad essa, v'è sempre la serie infinita della sessualità. Perciò, solo impropriamente l'inconscio può esser chiamato l'immaturo. L'inconscio è l'infantile, ma l'infantile

È il sessuale indifferenziato dove possono *coesistere* tenerezza e sensualità, maschile e femminile, attivo e passivo; non subordinato a una funzione, non legato a degli organi specifici, esso ignora completamente il principio di realtà e forse non è neanche sottomesso al principio di piacere che implica una certa finalità. *Un sessuale senza principi. Questo infantile senza età: non corrisponde a nessun luogo, ad alcun tempo assegnabile. Questo tempo non è dietro di noi. Esso è una fonte nel presente; fonte viva, mai inaridita*⁷⁹.

8. Il tempo della *Nachträglichkeit*

Che il trauma non sia in rapporto diretto con il tempo dell'avvenimento, significa che «non è il fatto ma, nel fatto, qualcosa che lo eccede»⁸⁰. Il remoto è nell'attuale come la struttura è nella storia. Questa è la scoperta Freud. Il remoto non è forgiato *ad hoc*, né, tanto meno, si può sostenere che l'attuale si regga da sé in virtù di un inizio assoluto che lo cattura. *Il remoto è l'attuale* a mano a mano che viene pensato, ed è così che l'attuale, in quanto *ripresentazione* del trauma e *rafforzamento* intervenuto solo in seguito, permette al remoto – la prima traccia iscritta e non significata (*Eindruck ≠ Spur*) – di dispiegare il suo 'essere stato'. Grazie alla *Nachträglichkeit* Freud rompe sia con l'originario che con il protostorico. E vi riesce, nella misura in cui si rende conto che il già dato non cessa di articolarsi con il qui e ora e che ogni evento è in atto, compientesi

che vediamo nel ritorno del rimosso è il segnale cancellato di qualcosa che acquirerà il suo valore solo nel futuro».

⁷⁶ Sul punto cfr. anche J. Körner, *Erinnern oder „Zurückphantasieren“? Über „Nachträglichkeit“ in der Psychoanalyse*, in *Erinnerung – Reflexion – Geschichte. Erinnerung aus psychoanalytischer und biographietheoretischer Perspektive*, Springer 2008, pp. 65-71.

⁷⁷ H. Bergson, *Il possibile e il reale*, in *Pensiero e movimento*, Milano 2010, p. 93.

⁷⁸ A. Green, *La diacronia in psicoanalisi*, cit., p. 35.

⁷⁹ J. B. Pontalis, *Questo tempo che non passa*, cit., p. 32. Corsivi nostri.

⁸⁰ A. Pagliardini, *Il sintomo di Lacan. Dieci incontri con il reale*, Roma 2016, p. 14.

più che compiuto. Il trauma non è, cioè, né un fatto né un episodio e, del resto, al suo statuto evenemenziale allude già la *Comunicazione preliminare* redatta con Breuer nel 1893 quando lo presenta come «un agente attualmente efficiente anche molto tempo dopo la sua intrusione»⁸¹. In psicoanalisi, infatti, non vale il moto charcotiano ‘cessante causa cessante effectus’. I sintomi sono delle filiazioni di ricordi che agiscono nell’inconscio continuamente e i due giovani medici si convincono assai presto che vi siano motivi inconsci sparsi dappertutto. Se allora i sintomi persistono, sfuggendo alla ‘normale’ usura del tempo, ciò dipende – è la conclusione avanzata negli *Studi* – da una particolare caratteristica dell’inconscio: la sua atemporalità. Il loro passato è psichico, non storico e quindi, a rigore, non è nemmeno passato.

Più nel dettaglio, ordinato metapsicologicamente, il concetto di *Nachträglichkeit* ci dice che: 1) l’irreversibilità è una conseguenza della rimozione; 2) la ripetizione deriva dalle caratteristiche della memoria, presente non in maniera univoca, ma molteplice; 3) l’oscillazione tra prima e dopo, passato e futuro, è la traduzione, in termini fenomenici, della bidirezionalità strutturale dei processi psichici inconsci, ossia dell’assoluta simultaneità di tutto in tutto – *quodlibet esse in quolibet* – che caratterizza lo psichico reale. Invero, definendolo ‘zeitlos’, Freud non voleva riferirsi a un’attività, infantile e bizzarra, che inverte arbitrariamente le serie temporali e ogni ordine costituito. Ogni ordine, per un medico che si sottomette all’atemporalità di *das Es*, è già relativo e invertibile, perché l’inversione non è l’attività del soggetto trascendentale kantiano. L’inversione è l’atto, e dunque l’essere, dell’inconscio bruniano-spinoziano; la potenza, e dunque l’essenza, dell’inconscio come infinito attuale⁸². Atemporalità, allora, non significa fissazione a uno stadio ingenuo del tempo. E neppure, però, la si può intendere muovendo dalla semplice negazione della tesi temporale newtoniana: ‘-los’ non è ‘kein’ o ‘nicht’. ‘-los’ esprime una privazione come affermazione di qualcosa d’altro che pure non è altrove, vale a dire la perturbante (*unheimliche*) contemporaneità dei contraddittori in seno a un unico fenomeno. Non c’è che coscienza, scopre Freud, ma nella coscienza e come coscienza, c’è dell’inconscio, anche se mai come tale.

9. Primario = postumo

La causalità psichica non è né può essere una causalità temporale se tempo significa successione lineare, cronologia. La *Nachträglichkeit* di Freud rompe con il senso comune perché problematizza l’immagine naturale del tempo: il tempo che scorre dal passato al futuro. Che il tempo passi, per di più seguendo una freccia, non sono infatti assunzioni ovvie, incapaci, cioè, di sollevare questioni. La creazione freudiana le pone e le risolve condensando in un solo processo due movimenti che la logica binaria è portata a separare: «la simultaneità, la

⁸¹ S. Freud, *Studi sull’isteria*, cit., p. 178.

⁸² Per una lettura di questo tipo dell’inconscio freudiano mi permetto di rinviare alla terza parte del mio *Tardività*, cit., pp. 279-427.

solidarietà, la confusione di un passato verso un presente e di un presente verso un passato»⁸³. Il verbo *nachtragen* ha, invero, un significato eminentemente bidirezionale di cui non ci si deve dimenticare⁸⁴. Da un punto di vista semiotico esso vuol dire sia 'portare qualcosa verso un dopo' che 'lasciare qualcosa indietro' e, indifferente com'è all'orientamento del tempo, esso richiede che queste due direzioni siano pensate insieme. Il presente della *Nachträglichkeit* è, in altri termini, *contemporaneamente* passato immediato e futuro imminente e questa doppia immanenza è sinonimo di doppia attività: il passato ci vincola, il futuro ci attrae, ma ognuno attesta, in quel presente vivente che Freud scopre lavorando sui sogni, la propria efficacia causale.

Sovversiva rispetto alle tesi classiche sulla temporalità e la causalità psichiche⁸⁵, la concezione freudiana lo è quindi, in primo luogo, perché stravolge tutto ciò che, di norma, siamo portati a credere, vale a dire che vi sia un prima che viene, nel senso di esiste, prima, come causa e ragione di un dopo che viene, nel senso di esiste, dopo, come effetto e significato. La *Nachträglichkeit* impone di pensare il rapporto tra prima e dopo fuori da ogni rigorosa *consecutio temporum* perché mostra che il prima è veramente, ossia realmente, il dopo e che il dopo è veramente, ossia realmente, il prima. Che la memoria 'puzzi attualmente' significa, come scrive Freud redigendo il caso di Elisabeth, caso in cui il termine *nachträglich* fa la sua prima apparizione⁸⁶, che «la nevrosi comincia ogni giorno»⁸⁷ perché «le impressioni vengono rivissute nuovamente da capo»⁸⁸. Il «ricordo si comporta come qualcosa di attuale»⁸⁹ permettendo ai traumi infantili di agire «a posteriori come se fossero esperienze recenti, anche se solo inconsciamente»⁹⁰, e Freud è portato a poco a poco ad ammettere che, quantunque l'effetto traumatico di un'esperienza si rinnovi per via «ausiliare»⁹¹, questo non implica che lo faccia

⁸³ M. Balsamo, *Che significa tradurre Nachträglichkeit?*, in *Forme dell'après-coup*, cit., p. 33.

⁸⁴ Sulla necessità di salvaguardare la bidirezionalità del *nachträglich* hanno insistito, a vario titolo, M. Balsamo, in *Pensare il presente. Tempo e storia nella cura psicoanalitica*, Milano 2019, pp. 17-105; G. Dahl, *Nachträglichkeit, Wiederholungszwang, Symbolisierung: Zur psychoanalytischen Deutung von primärprozesshaften Szenen*, «Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse», 64, 2010, pp. 385-407; J.-L. Donnet, *L'après-coup au carré*, «Revue française de psychanalyse», III, 2006 Paris, pp. 715-725; R. J. Perelberg, *Les Controverses et l'après-coup*, «Revue française de psychanalyse», III, 2006, p. 647-670; W. Eickoff, *On Nachträglichkeit: The Modernity of an Old Concept*, «International Journal of Psychoanalysis», 87, 2006, pp. 1453-1469.

⁸⁵ H. Faimberg, *Après-coup et construction*, «Revue française de psychanalyse», 73, 2009, 2, p. 473.

⁸⁶ «Questo medesimo fatto della *liquidazione successiva (nachträgliche Erledigung)* dei traumi raccolti durante l'assistenza al malato, lo si può talora riscontrare anche in casi in cui non si ha l'impressione complessiva di uno stato morboso ma dove, tuttavia, si mantiene il meccanismo dell'isteria». S. Freud, *Studi sull'isteria*, cit., p. 315.

⁸⁷ *Ibid.*

⁸⁸ *Ibid.*

⁸⁹ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., p. 238. Nella stessa pagina si legge: «un evento sessuale verificatosi in una certa fase agisce in quella *successiva (nachträglich)* come se fosse attuale e nello stesso tempo impossibile da inibire».

⁹⁰ S. Freud, *Nuove osservazioni sulle neuropsicosi da difesa*, in *OSF*, vol. II, cit., p. 311.

⁹¹ S. Freud, *Le neuropsicosi da difesa*, *ivi*, p. 125.

attraverso una via *rupta* o obsoleta. La via ausiliare è una via *recta*, regia, perché l'inconscio è causa immanente e non remota.

Ha dunque ragione Laplanche quando afferma che l'isterica non mente essendo, piuttosto, la realtà a mentirle, a mentirle doppiamente. Anzitutto, la realtà le mente perché le mostra che un ricordo è più forte di un evento. Diversamente da quanto si è soliti pensare, ossia che un ricordo è più debole di un avvenimento reale, per lo meno in rapporto agli effetti e alle conseguenze che esso produce, nella nevrosi isterica si ha che il ricordo produce più eccitazione dell'esperienza vissuta. In secondo luogo, le mente perché è l'Io a mentirle, ovvero ciò che, al contrario, dovrebbe proteggerla mediante l'esame di realtà. L'Io però le mente perché è attaccato dal lato in cui non si aspetta di ricevere alcun colpo: l'interno. Le mente, quindi, perché è, a sua volta, ingannato. Il primo colpo del secondo tempo è, difatti, un vero e proprio agguato e dall'interno, dice Freud, non è possibile fuggire⁹². L'attenzione normalmente orientata alle percezioni – che di solito sono le uniche fonti di dolore – è impreparata davanti alla liberazione di dispiacere provocata da una traccia mnestica e pertanto, se l'Io permette un processo primario, è perché «non se ne aspettava alcuno»⁹³.

Che allora dei ricordi liberino una sofferenza che non diminuisce col passare del tempo è da imputarsi unicamente alla circostanza per cui l'Io non ha inibito la prima liberazione di dispiacere: l'Io non c'era, è arrivato dopo, sicché, commenta Freud, ciò che si ha in questo caso è «un'esperienza affettiva primaria postuma (*ein posthumes primäres Affekterlebnis*)»⁹⁴, ossia un processo in cui il dolore è causato da un ricordo il quale, in assenza di elaborazione, esercita un'azione patogena costante. Il carattere patologico della difesa (primario e non secondario) deriva, per dirlo altrimenti, dal carattere patologico, nel senso di anomalo, dell'attacco: dall'interno e per opera di un 'fantasma'. E tuttavia, di lì a poco, nella lettera 146, Freud farà di questa eccezione la regola di tutto lo psichismo. La *Nachträglichkeit* come *forma mentis* vi nascerà sulle ceneri della vecchia teoria della seduzione come la condizione trascendentale della natura tardiva della coscienza, impreparata per natura, e del carattere intrinsecamente impreveduto di ogni evento, traumatico per definizione.

10. Né cronologia, né aritmetica

Quello della *Nachträglichkeit* è un tempo esplosivo, smembrato, in frantumi (*éclaté*). Il suo funzionamento è trans-cronico perché il rapporto tra prima e dopo, causa ed effetto non è più sottomesso alla fallace regola humiana. In un colpo solo – il 14 novembre 1897 – la causalità psichica si sgancia dalla successione e il tempo esce dai suoi cardini. Solo ammettendo che 'post hoc' non significa 'propter hoc' si può, d'altronde, comprendere in che modo l'attuale

⁹² S. Freud, *Pulsioni e i loro destini*, in *Metapsicologia*, Torino 2008, p. 30.

⁹³ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 258.

⁹⁴ *Ibid.*

permette al remoto di dispiegare il suo essere stato: il remoto è l'attuale *per la prima volta soltanto dopo*, causato dal *secondo colpo* come da un *primo tempo*.

Ciò che è secondo dal punto di vista della causa è primo dal punto di vista della cronologia. Il secondo evento genera il primo come secondo a riprova del fatto che, in psicoanalisi, *prior* ≠ *primum*. Freud scopre che il primo evento è primo solo in senso causale, ovvero in senso atemporale (l'inconscio è causa ed è *zeitlos*) e che la causa, da un punto di vista empirico, giunge dopo. La causa arriva come l'effetto dell'effetto e questo *la precede senza priorità*. Sicché, se ha senso dire che la causa (il trauma) era là, bisogna riconoscere che è la perché non esiste, anche se questo non vuol dire che sia «anteriore e possibile in generale»⁹⁵. Da un punto di vista psichico, 'non esistenza' non significa 'possibilità' ma 'virtualità', dunque un modo di esistere positivo, anche se diverso, per natura, da quello attuale. Il remoto sta ad esso come, per Bergson, il virtuale sta al reale perché che il passato sia rimosso significa che «non ha alcuna esistenza sostanziale al di fuori dell'immanenza del presente in cui raggiunge l'attualizzazione»⁹⁶. Il soggetto è psichicamente ferito, per la prima volta, solo durante la seconda. Ma 'seconda' non significa successiva né supplementare⁹⁷. *Seconda vuol dire prima*. Questo almeno suggerisce l'evidenza empirica a Freud: il dato immediato si dà come ritrovato sebbene, per cogliere in che modo si dia, è necessario pensare la priorità nel simultaneo in modo tale che la posteriorità del suo simulacro⁹⁸ non produca con essa contraddizione. Invero, l'inconscio non è prima della coscienza e la coscienza non è dopo, se 'prima' e 'dopo' alludono a delle posizioni individuate lungo la retta immaginaria del tempo. L'inconscio è prima in maniera tale che la coscienza non gli è posteriore, ossia primo senza precedenza.

In T2 T1 è esperito integralmente perché, a un tempo fuori e dentro la serie, il trauma è contemporaneamente un'origine e un risultato. Esso non esiste fintanto che un ricordo non lo cattura benché, una volta afferrato, nel ricordo non sia mai come tale. Il limite dell'*Unbewusst* è, infatti, l'*Unbegriff*, perché la vera funzione del concetto di inconscio, secondo Lacan, è quella di essere in relazione «profonda, iniziale e inaugurale, con la funzione del concetto di *Unbegriff* – o *Begriff* dell'Uno originale: il taglio»⁹⁹. Già Freud, però, aveva sostenuto chiaramente che «è da un luogo che differisce da qualsiasi presa del soggetto che viene consegnato un sapere»¹⁰⁰. L'adolescenza, in altre parole, non è soltanto una questione di vino vecchio in botti nuove. Se in T2 i due tempi accadono simultaneamente, vuol dire che non c'è, prima, un trauma, ossia un fatto avvenuto che, poi, si conserva latente fino alla pubertà per ricevere da

⁹⁵ È l'inconscio per Derrida. Cfr. *Introduzione a 'L'origine della geometria' di Husserl*, Milano 1987, p. 214.

⁹⁶ A. Johnston, *Time Driven: Metapsychology and the Splitting of the Drive*, Evanston 2005, p. 54. Traduzione nostra.

⁹⁷ È la tesi sostenuta da Derrida in *Freud e la scena della scrittura*, cit., pp. 273-274.

⁹⁸ Per Bergson il virtuale sta all'attuale come il suo doppio ectoplasmatico, dunque come un simulacro (*eidolon*).

⁹⁹ J. Lacan, *Il Seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicoanalisi*, cit., p. 43.

¹⁰⁰ J. Lacan, *La mispresa del soggetto supposto sapere*, in *Altri scritti*, Torino 2013, p. 332.

questa il battesimo dell'esistenza. Il secondo evento è il primo nella misura in cui il secondo tempo non attualizza una potenza separata dall'atto o, ciò che è lo stesso, un possibile disgiunto dal reale. Attraverso T2, e dunque tardivamente, il soggetto ha accesso alla verità traumatica dell'evento T1 in modo originario perché l'inconscio, in questo caso il trauma, è lì, immanente a ogni ferita empirica, come un dolore in atto.

Per Freud l'inconscio insiste nella coscienza la quale, per questo, lo crea *ab intrinseco* e mai *ex nihilo*. La ripetizione di eventi traumatici derivanti dall'infanzia, è vero, si risolve nella ripetizione di qualcosa che non ha mai avuto luogo come tale, ma questo qualcosa non viene dal nulla perché *ex nihilo nihil fit*. Che ciò che accadde allora non accadde, significa, piuttosto, che fu registrato senza esser sperimentato, dunque che non accadde, ma solo per la coscienza. Da un punto di vista psichico, in sostanza, non è sufficiente che un evento sia accaduto perché sia esperito: un evento può far trauma e non segno di sé, non almeno immediatamente. A rigore, anzi, non c'è alcun trauma prima del secondo evento, quantunque tutti i suoi effetti siano già lì. Ma dove? Quando è successo quello che è successo? La situazione che Freud ha davanti nel caso di Emma è tale per cui a T1 (la scena II nella numerazione freudiana del *Progetto*) è accaduto qualcosa, ma non v'è nessuno che possa farne esperienza, mentre a T2, la prima scena rievocata in analisi, non accade nulla sebbene vi sia qualcuno pronto a ricevere questo niente (Emma adolescente). La sequenza semplice con cui Freud pensa il traumatismo è cioè quella di un primo tempo fuori dal tempo in cui qualcosa è esperito senza essere vissuto (è il sessuale pre-sessuale) e di un secondo tempo che inaugura il tempo in cui, viceversa, qualcosa è vissuto senza esser esperito (è il sessuale post-sessuale). Nel primo caso il contenuto sessuale dell'esperienza è privo di una forma che possa renderne il significato: è troppo presto. Nel secondo, invece, si ha un'esperienza insignificante dal punto di vista sessuale che, però, viene significata in *après-coup* col sessuale di un tempo. Fra i due momenti, che per Freud non sono cronologicamente separati, la memoria sovverte la percezione come in sogno.

11. Pubertà, risveglio, rimozione

L'azione combinata della maturazione sessuale e della rimozione degli eccessi di godimento inaugurano il disfasismo e sottopongono la sessualità alla logica del risveglio, logica dei due tempi separati da una latenza in cui qualcosa lavora. Il tempo del risveglio è un tempo prensivo che include retroattivamente l'urto precoce con il reale della sessualità. La sessualità dorme, ma quando all'improvviso si risveglia questiona la vecchia organizzazione. Il Sessuale c'è sempre, ma non è subito maturo, non è subito pronto sembra dirci Freud. Lo sarà stato, quando disporrà di un nuovo corpo e risulterà, quasi per magia, dalla ricombinazione delle carte giocate nell' 'allora' infantile. Al risveglio, tempo specifico della realtà psichica, l'*après-coup* avrà già esercitato la sua azione e, così, la sessualità potrà abitare un nuovo corpo effetto del lavoro della rimozione

che, nel frattempo, in quell'intervallo che segna la crisi di ogni accumulazione del senso, avrà cancellato ciò che non poteva durare. Quando sarà stata pronta, lo sarà stata, di conseguenza, come una prima volta: la rimozione l'avrà resa di nuovo vergine, come il foglio incerato del notes magico¹⁰¹.

Eppure, in questo primo tempo dei secondi colpi, tempo del risveglio e dell'inclusione, «gli dei di sotto»¹⁰², come li chiama Green, «dominano il campo»¹⁰³ e, «cooptandosi, escono dal loro silenzio favorendo ciò che provocherà il ritorno del rimosso»¹⁰⁴. Per Freud solo la frattura della rimozione è capace di sconvolgere il quadro coerente e progressista allestito dalla psicologia dello sviluppo, intorbidendo, si direbbe per sempre, la chiarezza di ogni programma genetico. Il tempo dell'inconscio è, infatti, «il tempo che non passa ma che, del tempo che passa, permette la realizzazione»¹⁰⁵. E, nondimeno, i colpi del rimosso originario tengono in scacco il processo analitico arrivando, talvolta, a sospendere persino l'effetto trasformatore *nachträglich*. La pubertà non realizza quasi mai il programma della sessualità infantile ed è quindi inopportuno qualificarla come pregenitale: essa non è l'abbozzo di quello che la sessualità adulta porterebbe a compimento e lo sviluppo non è il suo punto di vista. Della genitalità come atto essa non è la potenza indeterminata perché l'inconscio non è una coscienza in potenza che attende il varo della significazione per venire all'essere¹⁰⁶, né questa è soltanto lo scoppio ritardato di una bomba esplosa *ab initio*. La *Nachträglichkeit*, impossibile perciò a tradursi con 'posteriorità' e 'azione differita', fa piuttosto la sua apparizione in un campo minato da soddisfazioni sessuali abbandonate ('tramontate' scrive Freud sotto cancellatura) come la terza modalità della scarica sessuale: quella che, nello specifico, dipende dalle tracce mnestiche¹⁰⁷. In quanto terza, essa permette a Freud di trovare una spiegazione comune all'angoscia nevrastenica indicando nell'abbandono delle zone erogene pregenitali che hanno smesso di essere la sede delle scariche sessuali e che, ciò nonostante, risultano riattivate proprio dall'azione differita responsabile di una scarica di dispiacere, la soluzione¹⁰⁸: è la traccia, non la percezione, a liberare il dispiacere perché la rimozione è sul ricordo che agisce, non sull'evento.

¹⁰¹ Sulla relazione tra *Nachträglichkeit* ed emergenza del 'nuovo' cfr. R. Göring, *Eine Maschine, die nächstens von selber geht: Über Nachträglichkeit und Emergenz*, «Psyche – Zeitschrift für Psychoanalyse» VI, 2001, vol. 55, pp. 560-576.

¹⁰² A. Green, *Il tempo in frantumi*, cit., p. 35.

¹⁰³ «La sessualità, letteralmente, domina il campo». S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., p. 89.

¹⁰⁴ A. Green, *Il tempo in frantumi*, cit., p. 35.

¹⁰⁵ J. B. Pontalis, *Questo tempo che non passa*, cit., p. 25.

¹⁰⁶ La logica del futuro anteriore sviluppata da Lacan è solo parzialmente adeguata a descrivere i movimenti coinvolti dalla *Nachträglichkeit* freudiana. Per una riflessione sul punto rimando, di nuovo, al mio *Tardività*, cit., pp. 203-238.

¹⁰⁷ S. Freud, *Lettere a Wilhelm Fliess*, cit., pp. 314-315.

¹⁰⁸ La soluzione era stata anticipata il 1 gennaio 1896 nella lettera 85: «i processi percettivi coinvolgerebbero dunque *eo ipso* la coscienza e, *solo dopo* che sono divenuti coscienti, produrrebbero ulteriori effetti psichici; i processi ψ sarebbero in sé e per sé inconsci e acquisterebbero *solo in seguito* una coscienza secondaria, artificiale, venendo collegati a processi di scarica e percettivi (associazione verbale). [...] È ora molto più facile comprendere la legge della difesa che non si applica alle percezioni ma solo ai processi ψ . Il fatto che la *coscienza secondaria* (*nachträgliches*

12. Il sintomo: un simbolo mnestico

Nella lettera 146 Freud forgia il sostantivo di *Nachträglichkeit* e lo fa evocando il capitolo del *Progetto* sul *Proton Pseudos* consacrato al caso della giovane Emma. Anche qui vi si trova la distinzione fra i due tempi del trauma e il ricorso all'effetto *nachträglich* per render ragione del loro rapporto. La logica che domina la lettera è quella della regressione temporale associativa tra una scena recente e una antica, regressione che si iscrive nel processo di rimemorazione e da cui dipende il fatto che l'espressione manifesta del sintomo sia, al contrario, sulla via progressiva. L'analisi rivela immancabilmente che «ad ogni coazione corrisponde una rimozione e che, per ogni irruzione eccessiva nella coscienza, esiste un'amnesia corrispondente»¹⁰⁹. Invero, la precocità sessuale del colpo traumatico si riattualizza in T2 in occasione del risveglio pulsionale della pubertà ma, finché la scena di T1 non può essere rappresentata attraverso l'associazione con elementi successivi, essa non può nemmeno essere vissuta: ecco l'anacronismo!

La rimemorazione articola l'adolescenza all'infanzia restando, tuttavia, sull'adolescenza. L'isterica che piange per A, scrive Freud, non sa che fa questo per l'associazione di A con B. B stessa, del resto, non ha alcuna importanza nella sua vita psichica perché il simbolo «ha completamente sostituito la cosa»¹¹⁰. Più nel dettaglio, A è in forma di coazione mentre B è rimosso, «almeno nella coscienza»¹¹¹. B è un'immagine mnestica come le altre e, in quanto tale, non si è estinta. Nell'analisi, pertanto, si tratterà di mettere la causa fenomenica (A) in relazione a una causa velata ma strutturale (B), ossia di relazionare A ad altro da sé, andando avanti proprio là dove si resiste e si torna indietro. Un episodio dell'infanzia, infatti, «si fa valere nella memoria non perché esso sia oro, ma perché si trova vicino all'oro»¹¹² e, nel caso di Emma, si ha proprio che le circostanze in cui A emerge rivelano qualcosa della natura, o posizione, di B permettendo di intercettarlo. Freud spiega che se prima dell'analisi A è una rappresentazione sovra-intensa che penetra nella coscienza provocando dispiacere senza che il soggetto ne conosca la causa («il soggetto considera ciò assurdo, ma non può impedirlo»¹¹³), dopo l'analisi si scopre, invece, che è una rappresentazione B la causa adeguata della sofferenza. L'analisi mostra che l'effetto di B, rapportato a B come causa, non è assurdo e, una volta divenuto comprensibile al soggetto, questi può persino combatterlo. Altrimenti detto, è la teoria del sintomo come simbolo mnestico a mostrare a Freud che l'esperienza primaria si agglutina assoggettivamente nella trama del soggetto¹¹⁴ determinando la circostanza per cui

Bewusstsein) segue solo con ritardo consente una semplice spiegazione dei processi nevrotici». Ivi, p. 188.

¹⁰⁹ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 250.

¹¹⁰ Ivi, p. 249.

¹¹¹ *Ibidem*.

¹¹² S. Freud, *Ricordi di copertura*, cit., p. 439.

¹¹³ S. Freud, *Progetto per una psicologia scientifica*, cit., p. 249.

¹¹⁴ Discutendo alcuni casi clinici, Gerard Dahl ha mostrato l'indispensabilità del concetto di *Nachträglichkeit* per cogliere la pressione di una forza intrapsichica urgente che, costringendo

il primo nesso soggettivo è, in realtà, un falso nesso o, come dice Freud, un *proton pseudos* (letteralmente 'primo falso').

L'impiego del termine greco suggerisce, qui, che l'intento analitico è quello di scoprire, a partire dal sintomo isterico e dalla sua argomentazione incoerente, quale sia precisamente la falsa associazione che lo alimenta e che condanna il soggetto alla ripetizione. La coazione isterica funzionerebbe, cioè, come un sillogismo scorretto, nient'altro che una successione disordinata di termini, obbedendo alla quale (coazione), si ottiene una conclusione incomprensibile (l'assurdo isterico) e contraddittoria (incongrua). A causa dell'incapacità di conferire al primo incontro un significato sessuale, il soggetto ne è escluso e il trauma resta come «un'esperienza non assegnata»¹¹⁵: una premessa a lungo privata delle sue conseguenze reali. Ciò nonostante, colui o colei che hanno subito l'evento sono continuamente turbati da esso. Nel caso di Emma, ad esempio, l'attrazione provata nei confronti del commesso che ride di lei è la prova che la scarica è entrata nel pensiero, anche se non nella coscienza.

13. Sognare è ricordare

Non rimosso, il primo incontro lascia una traccia mnestica che apre un enigma e solleva una domanda (è il significante enigmatico di Laplanche, il primo *à traduire*¹¹⁶). La risposta può metterci anni ad arrivare, ma Freud è comunque certo che prima o poi arrivi (tesi del determinismo psichico). Pur essendo fuori dal tempo, e anzi proprio per questo, il trauma è nel tempo che *deve* accadere. Freud dice che non importa quanto ci voglia perché il trauma non esiste in sé, ma solo in relazione a un sé, un sé che, quindi, aspetta che si costituisca. Il trauma attacca l'Io costituito e Freud intuisce, per questa via, che esso è, contemporaneamente, necessario e imprevisto: necessario perché non può non accadere; imprevisto perché giunge dall'interno sotto forma di ricordo, di un ricordo senza memoria.

Che le isteriche soffrano di reminiscenze vuol dire, in verità, che soffrono di ricordi non ricordati: ricordi rimossi e vivi come esperienze. Eppure, non è solo nell'isteria che 'dimenticato' significa 'rimosso'. Ogni ricordo, in certa misura, è non ricordato e dunque, a un tempo, eliminato e trattenuto, cancellato e riprodotto, vecchio e nuovo. In definitiva, riproducendo qualcosa che non ha mai avuto luogo, la ripetizione agisce sempre come una rimemorazione amnesica e senza concetto: le trascrizioni dei rapporti di causalità dell'inconscio,

il soggetto alla ripetizione, cerca di connettere un passato che non è noto, perché è solo affettivamente significativo, al presente della conoscenza. Nel processo di interpretazione, in particolare, il significato affettivo si rivela essere un ponte tra i due poli temporali e il simbolo, come portatore di significato fornisce, da un lato, il contenuto, ogni volta nuovo, alla trascrizione delle tracce di memoria nelle epoche successive della vita mentre, dall'altro, contiene l'identificazione proiettiva di scene tipiche del processo primario. L'interpretazione analitica dei simboli consente al paziente di pensare, elaborare e integrare nella sua biografia un passato inspiegabile. Cfr. G. Dahl, cit., pp. 395 e sgg.

¹¹⁵ C. Caruth, *Unclaimed Experience: Trauma, Narrative, and History*, Baltimore 1996.

¹¹⁶ J. Laplanche, *Problématiques VI*, cit., p. 68.

assieme a quelle dei rapporti linguistici del preconcio, restano inaccessibili alla coscienza, «incomprensibili senza la riattivazione allucinatoria, vale a dire senza che esse acquisiscano la qualità percettiva»¹¹⁷. Sin dal *Progetto*, in altri termini, psichico ≠ cosciente perché realtà = percezione, ma percezione ritrovata grazie all'allucinazione. L'oggetto attualmente percepito, dice Freud, è l'oggetto virtualmente negato, negato doppiamente. La prima volta nella percezione: l'oggetto non è tutto fuori ma *anche dentro*; la seconda nella rappresentazione: l'oggetto non è solo dentro ma *anche fuori*. Il risultato di questo processo, che Freud chiama 'esame di realtà' e Lacan 'sofisma del tempo logico', è l'oggetto presente', un oggetto spurio, a metà tra reale e realtà, unitrino come l'atto che lo genera: preso per vero (*wahr-nimmt*)¹¹⁸, esso lo è soltanto a mezzo di un passaggio nel falso (è il *proton pseudos*) perché che la verità diventi vera soltanto dopo, come insegna la *Nachträglichkeit*, significa che essa non è vera malgrado la deformazione, bensì grazie ad essa.

Le percezioni si conservano in virtù di una coincidenza temporale, ovvero mediante tutto il potere simultaneo di associazione degli indici e tuttavia, proprio per questo, le connessioni tra i segni rientrano in una qualità percettivo-allucinatoria che non può essere ridotta né ai limiti degli organi di senso né a quelli della spazio-temporalità del preconcio. La sua coerenza sfugge sia al determinismo classico della causa sull'effetto, sia alla temporalità spazializzata della successione degli istanti, a riprova del fatto che la *Nachträglichkeit* di Freud è più prossima alla simultaneità (*Gleichzeitigkeit*) e, dunque, all'atemporalità (*Zeitlosigkeit*) che si riscontra nel lavoro onirico e nella logica della figurabilità che lo anima. Installandosi sulla rottura momentanea del flusso temporale dell'esperienza provocata da un fantasma inconscio della veglia, il lavoro onirico esibisce infatti la bidirezionalità dello psichico e lo fa come su uno spartito. Il fantasma inconscio si costituisce in un fuori tempo che occasiona il sogno dimostrando come, nella dimensione onirica, atemporalità significhi, primariamente, atemporalità delle tracce mnestiche e degli investimenti. Nelle parole di Freud «un sogno potrebbe essere definito come un sostituto di una scena infantile modificata mediante la traslazione su un'esperienza recente. La scena infantile – spiega – è incapace di rivivere da sé e si deve accontentare di ritornare»¹¹⁹ oniricamente. Sognare, quindi, è un ricordare («*Träumen ist ja auch ein Erinnern*») ¹²⁰, ma un ricordare che è un rimuovere a causa di un ripetere più fondamentale. Non è, invero, per semplice amnesia che si guarisce perché non è di amnesia che si è malati¹²¹. È la ripetizione, al contrario, la causa della malattia,

¹¹⁷ C. & S. Botella, *La raffigurabilità psichica*, cit., p. 219.

¹¹⁸ 'Wahrnehmung' traduce 'percezione'. 'Perceive', invece, si dice 'wahrnehmen' e, a partire dall'etimologia, si può giocare con il termine ottenendo che 'perceive' significa 'prendere per vero', da: 'wahr' (vero) e 'nehmen' (prendere).

¹¹⁹ S. Freud, *L'interpretazione dei sogni*, cit., p. 405.

¹²⁰ S. Freud, *L'Uomo dei Lupi*, Milano 2010, p. 143.

¹²¹ È la tesi sostenuta da Gilles Deleuze cui fa il paio quella che, rovesciando l'assunto freudiano, afferma che si rimuove perché si ripete e non il contrario. Si veda: G. Deleuze, *Differenza e*

ma solo nella misura in cui essa è, al tempo stesso, la causa di una salute più basilare: grande, aveva detto Nietzsche, e perciò impossibile da dimenticare.

Alessandra Campo, Università degli Studi dell'Aquila
✉ alessandra.campo@hotmail.it

Contributi/9

Il ruolo della memoria nella Costruzione logica del mondo di Carnap (1928)

Rocco Riccio

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 24/01/2019. Accettato il 24/06/2019.

THE ROLE OF MEMORY IN CARNAP'S *LOGICAL STRUCTURE OF THE WORLD* (1928)

In his *Logischer Aufbau der Welt* (1928), R. Carnap builds a deductive gnoseological system, by which all the scientific concepts can be reduced to the data of immediate experience (Elementarerlebnisse). Moreover, the author defines a unique relation in order to connect these data, at the bottom, called «Ähnlichkeitserinnerung», that seems to involve a reference to memory's activity of a subject. On the other hand, Carnap says that his system has no subject, and that it can be considered as 'intersubjective'. How is it possible, however, to combine both these aspects, apparently contrasting, present in the work at hand?

Come è noto, l'espressione «neopositivismo» o «empirismo logico» indica, in generale, un movimento filosofico inaugurato a Vienna nei primi anni Venti del Novecento, per opera di studiosi quali M. Schlick, R. Carnap e O. Neurath. L'espressione è soprattutto associata ad un *radicale mutamento di stile in filosofia*. Secondo i neopositivisti, infatti, la filosofia deve diventare una scienza esatta, attraverso la sostituzione della tradizionale analisi del pensiero con quella del *linguaggio* mediante cui i pensieri vengono espressi. Inoltre, il lavoro filosofico deve essere collettivo come quello scientifico, il che sarebbe possibile soltanto se gli studiosi che vi partecipano *condividessero* tanto il modo di definire e formulare i problemi quanto il metodo per mezzo del quale questi ultimi vengono affrontati ed eventualmente risolti.

Nella parte introduttiva di questo lavoro, verranno presentati brevemente i principi fondamentali del neopositivismo. In sostanza, essi sono due: il *principio empiristico* e il *principio di significazione*. Stando a quanto dice il principio empiristico, «esistono solo conoscenze a base empirica, che riposano sui dati»¹.

¹O. Neurath, *Gesammelte philosophische und methodologische Schriften*, Wien, 1981, p. 307.

Ciò significa che tutta la conoscenza poggia sull'*esperienza*², e che deve essere esclusa, invece, dall'ambito della conoscenza autentica, la presunta conoscenza metafisica (*principio antimetafisico*).

Il principio di significazione esprime, sul piano linguistico, il criterio di significato conoscitivo ed il criterio sintattico, in base ai quali risulta possibile stabilire la significanza o meno degli enunciati. Nello specifico, si afferma che un qualsiasi enunciato ha significato se, e soltanto se, è verificabile, in linea di principio, tramite l'*esperienza* (*criterio verificazionista di significato, cvs*)³. Nel caso si tratti di dover determinare il significato di una singola parola, anziché di un intero enunciato, si procede nel modo seguente. Poniamo, ad esempio, di volere determinare il significato della parola «artropodo». Per prima cosa, occorre stabilire la sua «proposizione elementare», ossia la forma proposizionale più semplice in cui la parola «artropodo» può comparire (per esempio, la forma proposizionale “x è un artropodo”). In seguito, bisogna indicare le proposizioni che sono «deducibili»⁴ dalla proposizione elementare, fino ad arrivare alle cosiddette «proposizioni protocollari» (chiamate anche «proposizioni di osservazione»), riguardanti esclusivamente i dati dell'*esperienza immediata*⁵. Inoltre, sul piano sintattico, Carnap introduce un criterio di conformità alle regole della *sintassi logica*. Anche in questo caso, un esempio può aiutare alla comprensione. Si consideri l'enunciato “Cesare è un numero primo”. Senza dubbio, esso appare corretto dal punto di vista della sintassi grammaticale (dell'italiano), mentre non lo è dal punto di vista della sintassi logica. Il punto è che la proprietà espressa dal predicato «numero primo» non può essere sensatamente attribuita alla persona denotata dal termine «Cesare», dal momento che «numero primo» esprime una *proprietà dei numeri* e non una proprietà delle persone⁶.

Dal principio di significazione si possono ricavare alcune tre le più importanti conseguenze della dottrina del neopositivismo. La prima riguarda il verdetto di totale *insignificanza* degli enunciati metafisici, i quali sono ritenuti

² «Le proposizioni (sensate) si suddividono nelle seguenti specie. In primo luogo vi sono proposizioni vere in virtù della sola forma (“*tautologie*” [...]), le quali non asseriscono nulla intorno alla realtà. A questa specie appartengono le formule della logica e della matematica, le quali non sono in sé stesse degli enunciati sulla realtà, ma servono alla trasformazione di tali enunciati. In secondo luogo, vi sono le negazioni di tali proposizioni (“*contraddizioni*”), le quali sono auto-contraddittorie, ossia false in virtù della sola forma. Per quanto riguarda tutte le rimanenti proposizioni [...], sono delle *proposizioni empiriche* (vere o false) e appartengono al dominio della scienza empirica». R. Carnap, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, «Erkenntnis», 2, 1931, tr. it., *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in *Il neoempirismo*, a cura di A. Pasquinelli, Torino, 1969, pp. 525-26. Il termine «proposizione» è qui impiegato come sinonimo del termine «enunciato».

³ Cfr., C. Dalla Pozza, A. Negro, *Come distinguere scienza e non-scienza*, Roma, 2017, p. 29.

⁴ R. Carnap, *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, cit., p. 507.

⁵ Ivi, pp. 507-508. Ad esempio, da una proposizione che esemplifica la forma proposizionale “x è un artropodo” sono deducibili le proposizioni che esemplificano le forme proposizionali “x è un animale”, “x ha un corpo articolato”, e così via. Da ciascuna di queste proposizioni sono deducibili a loro volta altre proposizioni.

⁶ Più precisamente, Carnap spiega che soggetto e predicato in questione appartengono a «categorie sintattiche» differenti. Cfr., ivi, p. 524.

privi di qualsiasi contenuto cognitivo. Ne deriva, altresì, un nuovo ruolo da assegnare alla *filosofia*. Definita da Carnap «logica della scienza», essa assume il ruolo di analisi sintattica e semantica di tutti gli enunciati appartenenti al corpo linguistico della scienza. Infine, se ogni singola scienza formula i propri enunciati in un *unico linguaggio*, le cui espressioni non logiche si riferiscono a qualcosa di sperimentabile direttamente, o indirettamente (per mezzo di definizioni), tramite l'esperienza, allora si dà anche la possibilità concreta di riunificare tutte le singole scienze in un'unica scienza (*ideale della scienza unificata*).

Quanto detto finora è valso per lo meno a raffigurare un quadro generale del neopositivismo. Entro questo quadro, occupa un posto di rilievo l'opera di R. Carnap del 1928, *Der logische Aufbau der Welt*⁷, la quale rappresenta il primo ed autentico tentativo finalizzato alla costruzione di un *metodo* per la verifica empirica degli enunciati conoscitivi. Questo tentativo si realizza, per l'autore, attraverso il rinvio progressivo degli enunciati, e quindi dei concetti che in essi occorrono, ai *dati* dell'esperienza vissuta⁸. Allo stesso tempo, l'opera in oggetto indica un metodo per la ricostruzione razionale, *sul piano gnoseologico*, del processo di formazione della conoscenza scientifica, con lo scopo ultimo di ricavare le condizioni di possibilità della sua *oggettività ed intersoggettività*. Così facendo, però, essa finisce anche per realizzare un sistema linguistico univoco, valido, cioè, per tutte le scienze.

Per l'esplicazione dei metodi impiegati nell'*Aufbau*, non è sufficiente appellarsi ai soli dati forniti dall'esperienza. Occorre, infatti, uno strumento capace di mostrare le *relazioni* tra i concetti che prendono posto progressivamente ai vari 'gradi' della struttura del sistema, a partire dai dati dell'esperienza vissuta. Queste relazioni servono a mostrare in che modo sia possibile *definire* i concetti che compaiono ai 'gradi' superiori del sistema sulla base di quelli che compaiono ai 'gradi' inferiori. Lo strumento scelto da Carnap, a questo scopo, è la logica formale sviluppata da B. Russell nei *Principia Mathematica* (in particolare, la logica delle classi e delle relazioni, e la teoria dei tipi)⁹.

Orbene, alla base del sistema dell'*Aufbau*¹⁰, Carnap pone quelle che egli chiama le «esperienze vissute elementari» («*Elementarerlebnisse*»), considerate, ciascuna, come «un'unità e una totalità conchiusa»¹¹. Segue, da ciò e da quanto

⁷ Id., *Der logische Aufbau der Welt*, Hamburg, 1928; trad. it., *La costruzione logica del mondo*, Milano, 1966.

⁸ «La scelta di una base fenomenistica era influenzata da alcuni filosofi tedeschi della fine del secolo scorso, empiristi radicali o positivisti che avevo studiato con interesse, al primo posto Ernst Mach, poi Richard Avenarius, Richard von Schubert-Soldern e Wilhelm Schuppe». Id., *Autobiografia intellettuale*, Milano, 1974 (trad. it.), p. 18.

⁹ A. N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, Cambridge, 1910.

¹⁰ Qui, e per tutto il resto di questo lavoro, abbreviazione di *Der logische Aufbau der Welt*.

¹¹ R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 183. «In un primo tempo, feci l'analisi nel modo consueto, procedendo da complessi a componenti sempre più piccole, p. e. prima da corpi materiali a campi visivi istantanei, poi a macchie di colori, e infine a singole posizioni nel campo visivo. Così l'analisi conduceva a ciò che Ernst Mach chiamava gli elementi. [...] Un mutamento di prospettiva intervenne quando compresi, sotto l'influenza della psicologia della Gestalt di Wertheimer e Köhler, che il comune metodo di analisi delle cose materiali in

detto sopra, che qualsiasi enunciato conoscitivo, per essere verificato, dovrà passare attraverso un procedimento logico di riduzione dei concetti che in esso occorrono, fino alla loro completa traduzione in soli termini di dati inerenti alle esperienze vissute elementari.

Per chiarire quest'ultimo punto, cominciamo col dire che il sistema edificato da Carnap ha un nome che lo contrassegna, ovvero «*Konstitutionssystem*», a cui fa eco la teoria che lo informa, denominata «*Konstitutionstheorie*»¹². La loro traduzione, resa in italiano con «sistema di costituzione» e «teoria della costituzione», chiama in causa in primo luogo il concetto di *costituzione*, che indica il procedimento inverso a quello indicato dal concetto di *riduzione*. Come abbiamo in parte già accennato, un oggetto¹³ si dice «*riducibile*» ad altri (oggetti), quando tutti gli enunciati intorno ad esso possono essere tradotti (mediante definizioni) in enunciati intorno solamente a questi altri oggetti. La nozione di costituzione esprime, invece, quanto segue: un concetto *a* si può *costituire* con i concetti *b* e *c*, se è possibile indicare una «regola di traduzione», tale che ogni funzione proposizionale in cui compare *a* possa essere trasformata in una funzione proposizionale in cui compaiono soltanto *b* e *c*, al posto di *a*. La regola di traduzione impiegata non è altro che la «definizione costituzionale» del concetto *a*, per mezzo della quale *a* può essere di principio *riducibile* a *b* e *c*.

In conclusione, si può dire che la «teoria della costituzione» si configura a partire dall'implementazione di due funzioni tra loro complementari: la costituzione verso l'alto, mediante definizioni, dei concetti scientifici, da un lato¹⁴; dall'altro, la loro traducibilità verso il basso, sfruttando le definizioni costitutive, in soli termini di dati vissuti elementari. Nello specifico, con la prima si intende mostrare l'architettura logica del sistema di costituzione, mentre con la seconda si intende mostrare la verificabilità empirica degli enunciati scientifici.

Soffermiamoci adesso a parlare degli oggetti fondamentali scelti da Carnap per formare la *base* del suo sistema di costituzione. Abbiamo già visto che si tratta degli *Elementarerlebnisse* (le esperienze vissute elementari), i quali, va aggiunto, appartengono al cosiddetto «campo psichico proprio» di un soggetto (benché ciò non implichi, almeno nelle intenzioni dell'autore, la postulazione

dati sensoriali distinti era inadeguato – che un campo visivo istantaneo e probabilmente anche una istantanea esperienza complessiva è data come una unità, mentre i dati sensoriali assunti come semplici sono il risultato di un processo di astrazione. Perciò assunti come elementi, piuttosto che singoli dati sensoriali, le esperienze istantanee complessive (*Elementarerlebnisse*). Id., *Autobiografia intellettuale*, cit., pp. 16-17.

¹² «*Konstitutionstheorie*» è il titolo che Carnap aveva dato, nel 1925, alla versione (pressoché definitiva) di *Der logische Aufbau der Welt*. Cfr., P. Tripodi, *Storia della filosofia analitica*, Roma, 2015, p. 97.

¹³ I termini «oggetto» e «concetto» hanno, nell'*Aufbau*, lo stesso significato. Entrambi indicano ciò intorno a cui può essere formulata una qualsiasi proposizione. Cfr., R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 88.

¹⁴ Utilizzando il lessico specifico impiegato nell'opera, ogni concetto (o oggetto) scientifico è o una «classe» o una «relazione» – denominate anche «*Stufenformen*» («forme di grado») –, «costituibili» a partire dai concetti (o oggetti) fondamentali.

di alcun particolare soggetto alla base del sistema)¹⁵. Il motivo della scelta degli oggetti del campo psichico proprio è dettato, invece, dall'esigenza di ricostruire razionalmente l'*ordine conoscitivo* di formazione dei concetti scientifici. Non è un caso, quindi, che gli *Elementarerlebnisse* vengano concepiti da Carnap come *primari* dal punto di vista gnoseologico, ossia come il necessario presupposto di qualsiasi ulteriore conoscenza possibile. Ne deriva, inoltre, che l'ordine logico di costituzione degli oggetti segua anch'esso l'ordine mediante cui gli oggetti stessi sono conosciuti¹⁶.

Nondimeno, Carnap tiene a chiarire che quella del campo psichico proprio, formato dagli *Elementarerlebnisse*, costituisce una scelta *convenzionale*, e cioè, *non* è l'unica base possibile per il sistema di costituzione¹⁷. Ad ogni modo, in conseguenza di questa particolare scelta operata nell'*Aufbau*, tutti gli oggetti appartenenti a qualsivoglia campo della conoscenza scientifica sono riducibili in linea di principio a quelli del campo psichico proprio; allo stesso tempo, ma in senso inverso, per la graduale ricostruzione razionale degli oggetti della conoscenza sul piano gnoseologico, si procede secondo il seguente ordine: *campo degli oggetti psichici propri; campo fisico; campo psichico altrui e campo spirituale*.

Ci avviciniamo, così, a toccare il problema centrale di questo lavoro. Al fine di descriverne meglio gli aspetti, servono tuttavia ulteriori considerazioni preliminari. Bisogna, ad esempio, rilevare la circostanza in base alla quale gli *Elementarerlebnisse*, data la loro natura di unità e totalità concluse, *non* presentano relazioni tra loro, il che rende, di fatto, anche impossibile compiere alcun primo passo in direzione della formazione di nuovi concetti a partire da essi¹⁸. Ne segue allora che, data questa circostanza, risulti necessario aggiungere le prime *relazioni fondamentali* (o «postulazioni di ordinamento») tra i dati dell'esperienza vissuta¹⁹. Inoltre, occorre considerare che, secondo la precisa concezione espressa da Carnap, non si dà alla coscienza che un solo vissuto

¹⁵ Cfr., il § 65 dell'*Aufbau*.

¹⁶ Primi fra tutti vengono formati i concetti corrispondenti alle *qualità sensibili* degli oggetti. D'altra parte, Carnap chiarisce questo punto: «Sebbene fossi guidato nel mio procedimento da fatti psicologici concernenti la formazione dei concetti delle cose materiali dalle percezioni, il mio scopo reale non era la descrizione di questo processo genetico, ma piuttosto la sua ricostruzione razionale – cioè una descrizione schematizzata di un procedimento immaginario consistente di prescritti passi razionali che avrebbero condotto essenzialmente agli stessi risultati dell'effettivo processo psicologico». Id., *Autobiografia intellettuale*, cit., p. 16.

¹⁷ Se non si tenesse conto dell'ordine conoscitivo degli oggetti – dice Carnap – allora un «sistema di costituzione» con base nel campo degli oggetti fisici (campo fisico) rappresenterebbe l'ordinamento concettuale più idoneo dal punto di vista delle scienze delle realtà. Cfr., Id., *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 171. In aggiunta, risultano possibili altre forme di sistema. Cfr., *ivi*, p. 170.

¹⁸ Cfr., *ivi*, p. 173. Vi deve essere un modo di collegare e confrontare tra loro i dati dell'esperienza vissuta, nonché di analizzarli e scomporli internamente nei loro vari elementi. Per quest'ultimo compito, Carnap impiega il metodo della «quasi-analisi». Esso consiste nell'isolare, nel singolo dato, le sue qualità caratteristiche (come, ad esempio, il colore, la forma, ecc.), per mezzo delle quali sarà possibile poi identificare classi di *Elementarerlebnisse* tra loro *affini*.

¹⁹ La scelta delle relazioni fondamentali (*Grundrelationen*) costituisce un atto *convenzionale*, seppure nel rispetto del criterio di primarietà gnoseologica. Le relazioni fondamentali nell'*Aufbau* sono definite come le «categorie» generali del processo gnoseologico, dove, per

elementare alla volta, e che, d'altra parte, le relazioni fondamentali, così come gli oggetti fondamentali, devono soddisfare il suddetto criterio di primarietà gnoseologica, e quindi conformarsi all'effettivo processo di formazione della conoscenza.

Ciò premesso, veniamo ora al punto che più di tutti ci interessa. Alla luce delle considerazioni appena svolte, Carnap sembra affidare all'attività della *memoria* un ruolo di importanza cruciale, consistente nel *riconoscere*, nell'esperienza presente, una o più caratteristiche proprie di esperienze già precedentemente vissute²⁰. In questi termini, dunque, pare che l'autore intenda spiegare il movimento originario ed essenziale relativo al proto-processo di acquisizione della conoscenza, mostrando, cioè, che nell'attività del riconoscere della memoria, risiede la condizione necessaria dell'attività stessa del conoscere.

Infatti, è proprio a partire da questa attività di riconoscimento, che traggono origine i primi concetti inerenti alle *qualità sensibili* degli oggetti, vale a dire le classi di *Elementarerlebnisse* aventi in comune certi 'ingredienti' al loro interno²¹. Cosicché, per suggellare l'operato svolto dalla memoria tra i dati del campo psichico proprio, Carnap assume, quale *unica* e fondamentale relazione tra gli *Elementarerlebnisse*, il «ricordo di similarità»²², che diventa altresì, dal punto di vista logico, la *categoria principale* posta dall'autore alla base dell'intero sistema di costituzione.

Fin qui si è parlato degli aspetti generali dell'*Aufbau*, con un breve ma sostanziale riferimento al ruolo svolto in esso dalla memoria sul piano gnoseologico. Ora, è pur vero che la scelta del campo psichico proprio come base del sistema di costituzione solleva una serie di questioni interessanti e di rilevanza tale da non poter essere tralasciate. Per brevità, ci occuperemo di un'unica questione, che è quella centrale: come sia possibile di fatto *giustificare* l'intersoggettività della conoscenza, pur assumendo un punto di partenza soggettivo (base psichica propria) del processo di costituzione.

L'intersoggettività presuppone, infatti, l'oggettività della conoscenza, intesa in termini di indipendenza dal soggetto giudicante e di validità anche per altri soggetti. Nondimeno, Carnap si dichiara perfettamente consapevole della difficoltà, quantunque egli tenti, come vedremo, di risolverla entro la sola dimensione metodologica²³.

«categorie», Carnap intende le «forme della sintesi del molteplice» rappresentato dai dati dell'esperienza vissuta.

²⁰ La memoria può essere intesa, come per Hume, come il 'magazzino' dove si conservano le «idee» che si riferiscono alle esperienze 'primarie' della percezione del soggetto, ovvero alle «impressioni». L'unica differenza tra Hume e Carnap è la seguente: mentre Hume sostiene che, in virtù dell'esperienza, noi abbiamo impressioni solo di singole qualità di oggetti (ad esempio, rosso, caldo, liscio, ecc.), Carnap sostiene invece (sotto l'influenza della psicologia della *Gestalt*) che un'esperienza istantanea sia data al soggetto come un'unità (vd., nota 11).

²¹ Le classi in oggetto sono le prime ad essere «costituite», nonché le uniche che traggono origine direttamente dai dati vissuti elementari.

²² «*Ähnlichkeitserinnerung*».

²³ «[...] come perverrà la scienza ad asserti intersoggettivamente validi, se tutti i suoi oggetti sono costituiti a partire da un soggetto individuale, e se dunque tutti gli asserti della scienza

Anzitutto, occorre evidenziare meglio quella che sembra, in effetti, un'ambiguità intrinseca nell'impostazione epistemologica carnapiana. Sicché, da un lato Carnap condivide con gli altri membri del cenacolo viennese un generale orientamento antimetafisico, insistendo personalmente sulla convenzionalità della scelta della base conoscitiva per il sistema di costituzione – ciò che, nella pratica, gli serve soprattutto per garantire un atteggiamento metodologico *neutrale*, a dispetto della possibilità di assumere uno specifico orientamento ontologico. Dall'altro, invece, egli afferma la priorità gnoseologica della base psichica propria, la quale affermazione non sembra avere più un valore soltanto metodologico, bensì anche un valore *ontologico*, nella misura, cioè, in cui essa esprime una precisa preferenza metafisica per il piano dell'esperienza individuale dal punto di vista gnoseologico.

Stando così le cose, è lecito domandarsi quale sia, allora, il significato effettivo assegnato da Carnap al concetto di intersoggettività nell'*Aufbau*. A tal proposito, egli risponde che l'intersoggettività – intesa (come prima) in termini di validità per tutti i soggetti – è «una proprietà essenziale della 'realtà'»²⁴. Tale risposta lascerebbe tuttavia pensare che qui l'autore stia postulando un tipo di realtà indipendente dai soggetti, ma nei confronti della quale ciascuna esperienza soggettiva risulta essere legata in modo univoco – un fatto, questo, in grado di fornire di per sé una giustificazione dell'intersoggettività. Data, infatti, l'assunzione della priorità gnoseologica del piano d'esperienza individuale, non sembra esservi altra maniera di trascendere questo piano, verso uno di tipo intersoggettivo, se non, appunto, *presupponendo* siffatta realtà. D'altra parte, ammettere questa possibilità significherebbe, forse, doversi impegnare con un qualche genere di ontologia (realistica o idealistica), ossia contravvenire al principio antimetafisico²⁵.

Deve essere precisato, pertanto, che Carnap, nell'*Aufbau*, non assume alcun concetto particolare di «realtà» a fondamento del *Konstitutionssystem*, e lo stesso vale per i concetti di «io» e «tu», i quali – per meglio dire – non sono concepiti dall'autore come concetti fondamentali, bensì come concetti che appartengono ai gradi superiori della struttura costitutiva²⁶. Di seguito viene presentata la soluzione che l'autore intende tracciare al problema specifico del *passaggio* dalla dimensione soggettiva a quella intersoggettiva di conoscenza.

Carnap sembra ritenere che sia sufficiente restare nell'ambito della metodologia, ossia della costruzione logica e delle relazioni puramente strutturali,

hanno fondamentalmente per oggetto solamente dei rapporti tra i «miei» dati vissuti? [...]». Ivi, p. 181.

²⁴ *Ibid.*

²⁵ Cfr. M. G. Sandrini, *La filosofia di Rudolf Carnap*, Firenze, 2011, p. 7.

²⁶ Per il concetto di realtà, cfr., R. Carnap, *La costruzione logica del mondo*, cit., p. 176. Per quanto riguarda, invece, il concetto di «io», Carnap scrive che «il dato è senza soggetto», come titolo al paragrafo 65 dell'*Aufbau* (cfr., soprattutto il contenuto del paragrafo). Altrove, sempre nell'*Aufbau*, egli sostiene il punto di vista logico, secondo cui, così come da «*cogito*» non segue «*sum*», allo stesso modo da «io esperimento» non segue che «io sono», bensì soltanto che «c'è un'esperienza vissuta». Ivi, p. 326.

per evitare il rischio di comprometersi con assunzioni di tipo metafisico. Ma andiamo per gradi. Sappiamo già – da quanto è stato riferito precedentemente in relazione all'*Aufbau* – che ai 'gradi' superiori della struttura costitutiva con base psichica propria trovano posto anche tutti gli oggetti del campo psichico altrui, i quali, stando alla concezione espressa dall'autore, sono inoltre ridicibili, in linea di principio, ai corpi e ai comportamenti manifesti degli altri soggetti (campo fisico). Ciò pare che non significhi altro, se non che tutti gli oggetti del sistema – finanche, appunto, quelli appartenenti al campo psichico altrui – debbano, in ultima analisi, rinviare a quell'unica relazione che sussiste tra gli *Elementarerlebnisse* del campo psichico proprio; ne risulta che, attraverso la prospettiva dell'*Aufbau*, il mondo proprio di un soggetto x sia parte integrante della costruzione del *mio* mondo, in quanto costruito da me per x ²⁷. Da qui, Carnap introduce nel sistema il concetto di «mondo intersoggettivo», definito nei termini di una «coordinazione intersoggettiva» tra tutti gli oggetti costruiti su base psichica propria²⁸. Fedeli ai concetti espressi dall'autore, sussisterebbe, nei fatti, una certa *analogia* tra il proprio mondo e quello costruito dagli altri soggetti, tale che, su di essa, sia possibile *fondare* il suddetto passaggio dal piano soggettivo a quello intersoggettivo di conoscenza. Ma di che genere di analogia si tratta? Certamente, scrive Carnap, il materiale inerente ai dati vissuti cambia completamente da un soggetto all'altro – anzi, è del tutto incomparabile –, ma certe «proprietà strutturali» concordano, invece, in tutti i dati vissuti (di qualsiasi soggetto). In conclusione, è su tali proprietà strutturali – ovvero le descrizioni puramente strutturali con le quali tutti gli oggetti della conoscenza possono essere rappresentati in un sistema logico-deduttivo – che Carnap fonda, in definitiva, l'intersoggettività della conoscenza²⁹. Ciò potrebbe lasciare adito nuovamente a quei dubbi riguardanti la possibile compromissione metafisica del pensiero dell'autore. L'affermazione che l'intersoggettività si fonda sulle proprietà strutturali degli oggetti potrebbe implicare, infatti, o l'assunzione di un sistema logico-strutturale *universale a priori*, entro cui si collocano i dati vissuti di ciascun soggetto; oppure l'assunzione che tali proprietà siano, in un certo senso, proprietà *intrinseche* dei dati vissuti medesimi. In entrambi i casi, si tratterebbe di specifiche assunzioni ontologiche, che, perciò, costituirebbero una violazione del principio antimetafisico³⁰.

²⁷ Cfr., *ivi*, p. 293.

²⁸ Cfr., *ivi*, p. 298.

²⁹ Cfr., *ivi*, p. 182.

³⁰ Su questo punto, Carnap avrebbe potuto contestare che il sistema logico-strutturale non deve essere *necessariamente* universale a priori, e che le proprietà strutturali non devono essere *necessariamente* proprietà intrinseche dei dati. Potrebbe essere semplicemente un dato di fatto che c'è un'analogia strutturale. Da questo punto di vista, non ci sarebbero proprietà più intrinseche di altre, e nessuna assunzione metafisica verrebbe perciò messa in gioco. Ad ogni modo, consapevole delle possibili infrazioni del principio antimetafisico, Carnap deciderà – nei suoi lavori successivi – di allontanarsi dal campo di indagine prettamente gnoseologico, per approfondire gli aspetti logico-formali inerenti alla sintassi del linguaggio (cfr., ad es., *Id., Logische Syntax der Sprache*, Wien, 1934).

Concludiamo questo breve resoconto sull'opera di R. Carnap, *Der logische Aufbau der Welt*, riassumendone ora i punti posti maggiormente in evidenza. Si tratta della prima opera sistematica di Carnap, nella quale viene affrontato il problema epistemologico relativo alla ricostruzione razionale (*more geometrico*) dei concetti della scienza. Ne viene fuori un modello di tipo logico-deduttivo, in cui tutti i concetti – appartenenti a pressoché tutti i campi della conoscenza scientifica – vengono gradualmente e progressivamente ridotti, mediante definizioni, ad una base «positiva» (empirica), costituita, nella fattispecie, dalle esperienze vissute elementari (o *Elementarerlebnisse*), concepite come unità globali in sé concluse. In senso opposto, ciascun concetto viene di fatto ricostruito (sempre mediante definizioni), e perciò 'individuato', all'interno di una struttura genealogica ben precisa. Per connettere tra loro gli *Elementarerlebnisse* – variamente dislocati nel tempo del loro presentarsi rispettivamente alla *coscienza* – sembra svolgere un ruolo determinante l'attività della memoria con il «ricordo di similarità», grazie al quale, cioè, possono formarsi le prime classi di astrazione a partire dagli oggetti fondamentali esperiti, sulla base della somiglianza che deriva loro dal possesso in comune di alcune qualità sensibili. Il ricorso all'attività della memoria, unito alla scelta da parte dell'autore di una base psichica propria a fondamento del sistema, espongono la sua teoria all'accusa di *soggettivismo metafisico*. Ciò, tuttavia, non corrisponde alle intenzioni di Carnap, il quale vorrebbe, invece, proprio evitare di comprometersi con assunzioni metafisiche di qualsiasi genere, non fosse altro che per una questione di coerenza al principio antimetafisico adottato in ambito neopositivistico. Inoltre, uno degli scopi principali dell'opera in oggetto è dichiaratamente quello, utilizzando la metodologia della costruzione logico-formale, di fornire una giustificazione valida dell'*intersoggettività* della conoscenza. Eppure, è stato rilevato che la spiegazione dell'autore in merito non è del tutto convincente. Egli dice, ad esempio, che l'intersoggettività è una caratteristica essenziale della «realtà», ma non intende comunque rinunciare alla base psichica propria, a causa della priorità assegnata al piano dell'esperienza individuale, dal punto di vista sia gnoseologico che fenomenologico. Allo stesso tempo, egli ribadisce che nessun «io» individuale o soggetto viene postulato all'inizio della costruzione del sistema, e che, tanto il concetto stesso di «io», quanto il suo corrispettivo, il concetto di «tu», e quello di «realtà intersoggettiva» sono *non-fondamentali*, ovvero vengono introdotti per la prima volta ai 'gradi' superiori della struttura. Sicché è emerso, infine, che il punto critico principale dell'intera discussione riguarda la *giustificazione teorica* del passaggio dal piano soggettivo a quello intersoggettivo di conoscenza. La soluzione indicata da Carnap a tal proposito sembra fondarsi unicamente sul riconoscimento, dal punto di vista metodologico, che certe «proprietà strutturali» inerenti ai dati vissuti, indipendentemente dalla loro appartenenza a soggetti diversi, *concordano* per tutti i dati. Nondimeno, tale riconoscimento sembra giustificarsi soltanto ammettendo l'ipotesi che l'autore presupponga già una certa concezione ontologica.

Rocco Riccio, Università degli Studi della Basilicata
✉ rocco_riccio@libero.it

Contributi/10

Ricordare un nulla

Günther Anders e Jean-Paul Sartre tra antropologia negativa, memoria e identità personale

Paolo Missiroli

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 31/01/2019. Accettato il 28/05/2019.

REMEMBERING A NOTHING. GUNTHER ANDERS AND JEAN PAUL SARTRE BETWEEN NEGATIVE ANTHROPOLOGY, MEMORY, AND PERSONAL IDENTITY

This essay compare two positions about the relation between memory and individuation: the one of Günther Anders and the one of Jean-Paul Sartre. I try to explain the similarity of the analyzed positions with the common ground of the negative anthropology, which aims to think about the human being in terms of “pure action”, totally eradicated from the past and the world. In the conclusion, I show a possibile alternative position: the one of Maurice Merleau Ponty.

Introduzione

Negli anni '30 del 1900 si è fatto largo, tra Francia e Germania, un modo di porre la questione dell'umano (della sua originalità rispetto agli altri esseri viventi) specifico e identificabile. Il riferimento non è tanto alla cosiddetta «antropologia filosofica»¹, la quale in realtà racchiude un insieme di pensatori i quali sono identificati più per l'oggetto del loro ricercare che per le risposte che offrono, per quanto ci siano naturalmente dei punti di convergenza forti, primo tra tutti il riferimento ad alcuni testi fondamentali, come *La posizione dell'uomo nel cosmo* di Max Scheler² e le ricerche etologiche di Jacob Von Uexküll³. Ci si sta riferendo, piuttosto, ad un insieme di pensatori i quali, pur nelle reciproche differenze, pongono la questione dell'umano avvicinandola ai temi del negativo,

¹ Sul tema cfr. M. T. Pansera, *Antropologia filosofica. La peculiarità dell'umano in Scheler, Gehlen e Plessner*, Milano 2007, e U. Fadini, *Fogli di via. Ai margini dell'antropologia filosofica*, Firenze 2018.

² M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma 1998.

³ Cfr. J. Von Uexküll, *Ambienti animali e ambienti umani*, Macerata 2010.

del nulla e della mancanza. In modo generalissimo, si potrà dire che esiste in questi anni una forte tendenza, visibile, tra gli altri, in alcuni autori su cui si soffermeremo, a ritenere tipico dell'umano l'essere a distanza dal mondo, il non avere un mondo, l'essere un nulla nel pieno dell'essere. Si tratta, è chiaro, di una definizione generale ed approssimativa, che potrà acquisire senso solo nel momento in cui andremo ad affrontare gli autori che ci interessano.

I filosofi a cui si farà riferimento sono Günther Stern (successivamente noto ai più con il suo pseudonimo, Günther Anders) e Jean-Paul Sartre.

Sebbene non si abbia la certezza di un incontro o di una qualche forma di scambio diretto tra i due autori⁴, è fuori di dubbio che i riferimenti in comune, nonché gli esiti teorici, siano in molti punti sovrapponibili ed anzi, data la non sicurezza riguardo ad uno scambio Stern-Sartre, tanto più interessante da un punto di vista concettuale.

Appartenenti alla stessa generazione, entrambi estremamente legati ad Heidegger ed allo stesso tempo critici del maestro tedesco (Anders è suo allievo diretto per gran parte degli anni '20⁵, Sartre lo legge e lo studia profusamente nel corso del suo soggiorno berlinese⁶), ad Husserl (al centro degli interessi del giovane Sartre e maestro diretto del giovane Stern) ma anche a Scheler (di cui Stern era stato assistente negli anni '20 e che Sartre ben conosceva, essendo tra i pochi filosofi direttamente citati in *L'Essere e il Nulla*), entrambi i filosofi sono fortemente influenzati dalle lezioni che Alexandre Kojève tiene a Parigi negli anni '30 (lezioni a cui Anders parteciperà almeno nell'anno '35-'36⁷ e che Sartre seguirà a distanza, leggendo e rimanendo molto colpito dall'articolo uscito su *Mesures* nel '39– che oggi costituisce la prefazione alla *Introduction à la Lecture de Hegel*). Pur nelle relative differenze, che vedremo, a proposito di entrambi è possibile parlare di un'idea dell'umano come abitato dal negativo (a differenza di tutti gli altri enti). Scopo di questo intervento è analizzare un esito specifico, nei due autori, di questa concezione dell'umano: quello riguardo al tema memoria e individuazione. Ci si chiederà, dunque che ruolo gioca la memoria per quanto riguarda l'identità personale, in Anders e in Sartre. Chiedersi questo in modo

⁴ Anders, molto più avanti nel tempo rispetto agli anni '30 e '40, sosterrà che i suoi scritti giovanili su *Recherches Philosophiques* che andremo ad analizzare sono stati fondamentali per la formazione del giovane Sartre: cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato vol. II*, Torino 2007, p.118. Sebbene non si abbiano prove (che non siano affermazioni dello stesso Anders) di questo e il nome di Stern non risulti citato né in *L'Essere e il Nulla*, né nei diari sartriani, preparatori rispetto al capolavoro del '43, è certo che Sartre leggesse abitualmente la rivista *Recherches Philosophiques*, centralissima per comprendere il movimento delle idee negli anni '30 tra Francia e Germania. Su tale rivista infatti Sartre pubblicava abitualmente contributi e ricerche. Lo stesso, notissimo, testo *La Transcendence de l'Ego* non è altro che un saggio pubblicato dal giovane filosofo, di ritorno da Parigi, sulla rivista diretta da Alexandre Koyré.

⁵ Per una ricostruzione della vita di Anders, si veda il testo, non sempre condivisibile da un punto di vista concettuale, di A. Cernicchiaro, *Günther Anders. La Cassandra della filosofia*, Pistoia 2014.

⁶ Cfr. D. Janicaud, *Heidegger en France. Tome I*, Parigi 2001, pp. 55-80.

⁷ D. Auffret, *Alexandre Kojève. La philosophie, l'État, la fin de l'Histoire*, Parigi, 1990, p.238.

sensato significa, primariamente, chiedersi come venga concepita, in generale, l'identità.

L'impostazione generale, e mi pare anche il punto di interesse di una simile ricerca, è il provare a vedere che uno specifico modo di pensare il rapporto tra memoria e individuazione, tra memoria e identità personale, come fondato su un presupposto di fondo, che è appunto quello del legame tra umano e negativo che caratterizza, non senza differenze importanti, il pensiero di Anders e quello di Sartre. Ciò che vi è di più originario in questi pensieri è dunque l'antropologia filosofica che essi propongono, la quale è un' *antropologia negativa*.

Il metodo di analisi sarà legato alla lettura dei testi di questi autori nel periodo identificato come interessante, e non nella ricostruzione dell'intero itinerario concettuale di Anders e Sartre. Questo perché l'interesse di questo lavoro consiste nel ricostruire una specifica congiuntura concettuale tra i due autori all'altezza degli anni '30 e '40. Tale convergenza teorica è rinvenuta in un determinato modo di pensare lo statuto della memoria nel suo rapporto con l'individuazione a partire da un'antropologia negativa. La presente indagine non deve quindi porsi il problema di trattare nella loro interezza determinati autori, con le loro discontinuità e spostamenti analitici, anche in merito a elementi fondamentali del loro pensiero all'altezza delle opere che verranno trattate in questa sede.

1. Anders. La memoria come «minimo di identificazione»

È stato detto, a ragione, che «il rapporto tra umanità e mondo [...] è stata l'autentica ossessione della vita filosofica»⁸ di Anders. Tale interesse si manifesta fin dai primissimi scritti andersiani che analizzeremo ora: si tratta di due testi degli anni '30, apparsi in francese rispettivamente nei volumi IV e VI della rivista *Recherches Philosophiques*, ai tempi dell'esilio a Parigi di Anders, dai titoli *Une interprétation de l'a posteriori* e *Pathologie de la liberté* (entrambi tradotti dal tedesco da Emmanuel Lévinas)⁹.

Questi due saggi hanno due obiettivi: definire cosa differenzi l'uomo dagli altri esseri viventi e come sia possibile una qualche forma di individuazione. Anders si interroga, nel primo, su quale sia la condizione di possibilità dell'esperienza per l'uomo, e, nel secondo, sullo «shock del contingente»¹⁰, quindi sulla libertà come condizione ineliminabile dell'umano, descrivendo alcune figure possibili di esistenza.

⁸ N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo. Sul pensiero di Günther Anders*, Milano-Udine 2018, p. 61.

⁹ G. Anders, *Patologia della libertà. Saggio sulla non-identificazione*, Salerno 2015.

¹⁰ Ivi, p. 19

Seguendo le orme del suo maestro Scheler¹¹, ma anche quelle di Helmuth Plessner¹², i quali avevano identificato nella mancanza e nell'eccentricità le caratteristiche fondamentali dell'umano, Anders identifica la principale differenza tra l'uomo e l'animale nel fatto che, mentre l'animale ha un mondo dato in cui è perfettamente integrato, l'uomo ha uno scarsissimo «coefficiente di integrazione»¹³. Mentre il mondo¹⁴ dell'animale «non ha bisogno di essere appreso»¹⁵ e quindi risulta sempre «una materia data a priori»¹⁶ da cui è preclusa ogni possibilità di scarto, l'uomo è «privo di una materia *a priori*, dipendente dalle realtà che non è e che spetta innanzitutto a lui realizzare, l'uomo è straniero, poco adattato al mondo, scollegato da esso »¹⁷. La definizione dell'umano parte da una negazione; non si può parlare positivamente dell'uomo, o meglio, le sue caratteristiche positive sono determinabili solo a seguito della messa in chiaro di questa mancanza costitutiva che rende possibile l'esperienza. «L'uomo è installato nel mondo in modo da raggiungerlo *après coup*. L'uomo 'viene

¹¹ Naturalmente l'idea dell'uomo come essere mancante ha radici antiche. È però Scheler il primo che, nella famosa conferenza del 1927, dà una forma compiuta all'idea che la differenza fondamentale dell'uomo rispetto all'animale stia nella sua capacità di dire 'no' alla realtà. M. Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, a cura di M. T. Pansera, Roma 1998, p. 35.

¹² Franco Lolli, nella sua introduzione, identifica anche passaggi testuali dei saggi andersiani che stiamo trattando che rimandano direttamente al capolavoro di H. Plessner, *I gradi dell'organico e l'uomo*, Milano 2006. Cfr. F. Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 13.

¹³ Ivi, p. 44.

¹⁴ Quando Anders parla di "mondo" in questa sede ha un riferimento, che è centrale non solo per la sua antropologia filosofica ma per tale corrente di pensiero in generale, ed anche per la filosofia (in particolare ma non solo quella di marca fenomenologica) novecentesca *tout court*: i testi di Jacob Von Uexküll. Tale importante etologo, tra i fondatori della disciplina, è stato anche il riferimento cardine del corso heideggeriano del 1929 *Concetti fondamentali della metafisica*. Probabilmente il giovane Stern ha avuto modo di apprezzarlo in primo luogo in quella sede. È infatti l'etologo estone il primo a parlare dei concetti di Umwelt (tradotto in italiano con il lemma *ambiente*) in relazione all'animale, definendolo come l'insieme delle «marche percettive» a cui l'animale reagisce. Identificando questo rapporto di debito teorico non si vuole affermare che la lettura di Anders sia una lettura che segue quella di Von Uexküll in maniera fedele. Basti pensare che per il famoso etologo è possibile parlare di esperienza dell'animale (cfr. J. Von Uexküll, *Ambienti animali*, cit., p.127), mentre per Anders è proprio l'impossibilità per l'animale di quest'ultima che consente di porre la questione dell'antropologia filosofica. Sono andati purtroppo perduti gli originali tedeschi dei due testi che stiamo discutendo; non sappiamo dunque quale termine aveva impiegato Anders per dire quello che Levinas ha tradotto con *monde*. Mi pare che in questo senso sia un errore quello commesso da Franco Lolli quando sostiene che il giovane Stern, parlando dell'uomo come dell'ente senza mondo si allontana dal maestro Heidegger, che aveva definito l'uomo come *formatore di mondo*, in quanto ciò che vi è qui di fondamentale è esattamente il significato che i due autori attribuiscono al termine di mondo. Se Heidegger ha presente le proprie analisi all'altezza di *Essere e tempo*, e, pur utilizzando il testo vonuexkulliano, rimane interno al proprio orizzonte concettuale, Anders quando parla di mondo fa riferimento più al testo del biologo estone che a quello del maestro tedesco. La distanza da quest'ultimo va identificata più nel significato diverso che si attribuisce al termine "mondo" piuttosto che all'idea che l'uomo abbia o non abbia un mondo. Cfr. F.Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 17.

¹⁵ Ivi, p. 39.

¹⁶ Ivi, p. 40.

¹⁷ Ivi p. 45.

al mondo'; inizialmente ne è escluso. Non è integrato né in equilibrio col mondo, non è tagliato per il mondo.»¹⁸. Vi è quindi una radicale separazione originaria dell'uomo rispetto al mondo. È tale estraneità che lo definisce¹⁹. Proprio quest'ultima rende possibile l'esperienza, che per Anders consiste nel creare relazioni con il mondo «sottomettendo» le cose, cioè creando un mondo specificamente umano, del tutto artificiale²⁰. La libertà è propria esclusivamente dell'uomo in quanto essa consiste nella «dividuazione»²¹, cioè nella separazione speciale e specifica dell'uomo dal mondo²², che l'animale non vive mai. Il negativo non solo è costitutivo alla definizione stessa dell'uomo, ma abita anche la sua principale caratteristica: la libertà. Libertà infatti, coincide in Anders con estraneità, lontananza, separazione dal mondo²³; libertà è *non* essere nel mondo. L'uomo è libero di «prendere congedo dal mondo» in quanto non ha con esso «alcun rapporto di appartenenza»²⁴. L'unico elemento *a priori* dell'uomo è l'aver solo degli *a posteriori*, cioè delle esperienze. In questo senso in Anders contingenza e libertà sono inscindibili: se libertà è sinonimo di estraneità assoluta rispetto al dato, la contingenza è il non essere fondati da sé; ma tale estraneità può esservi solo in quanto l'uomo non è auto-fondato, cioè non ha scelto di nascere²⁵.

Eppure, secondo Anders, questa situazione di scissione tra un ambito naturale (il mondo di fronte all'uomo) ed uno culturale (l'uomo) e dunque di assenza di mondo, non è sostenibile. L'uomo, dice Anders deve necessariamente «creare delle relazioni»²⁶. Fare questo consiste, secondo lui, nel costruire un mondo mediante l'azione e la tecnica.

La libertà della praxis esprime il fatto che l'uomo in una certa misura sa compensare la sua estraneità al mondo e il suo distacco [...] In quanto *homo faber*, l'uomo modella il mondo, lo modifica col suo intervento, trasporta in esso il suo proprio divenire; vi si crea nuove e imprevedibili specie, costituisce un suo mondo, una "sovrastuttura".

¹⁸ Ivi p. 1.

¹⁹ Come fa presente Franco Lolli nell'introduzione al testo in questione, il titolo originale della conferenza tenuta nel 1930 alla *Kantgesellschaft* da cui esso è tratto era *Weltfremdheit des Menschen*. Tale passaggio comporta, fa notare Lolli, «uno spostamento del focus concettuale del titolo che, dal tema dell'estraneità dell'uomo al mondo, della versione originale, si sposta, nella versione francese, a quello della patologia della libertà, e, aggiungerei, a quello della condizione di non identificazione dell'uomo». Cfr. F. Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 7. Come si proverà a mostrare nelle pagine seguenti, tale spostamento è solo apparente, nella misura in cui la seconda tesi implica la prima. La libertà, e quindi la non identificazione, ha come condizione di possibilità la condizione di non estraneità. Il giovane Stern aveva dato quel titolo al suo intervento proprio in quanto il fulcro del suo argomentare era precisamente la *Weltfremdheit des Menschen*.

²⁰ Ivi, p. 57.

²¹ Ivi, p. 49.

²² «La libertà dell'essere umano, concluderà Anders, deriva proprio da questa sua posizione di eccezione rispetto al mondo». F. Lolli, *Günther Anders*, Napoli-Salerno 2014, p. 29.

²³ «Distanza ed estraneità sono i presupposti andersiani al darsi della libertà». N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., p. 163.

²⁴ F. Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 8.

²⁵ N. Mattucci, *Tecnocrazia e analfabetismo emotivo*, cit., p. 87.

²⁶ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 57.

[...] L'uomo è tagliato per un mondo che non esiste; ma è capace di recuperarlo, di realizzarlo *après coup*²⁷.

L'unica individuazione possibile, in Anders, deriva dunque da un'originaria individuazione, cioè dalla separazione fondamentale tra uomo e mondo, che pone l'uomo ad un livello radicalmente differente rispetto a quello di tutti gli altri enti. Tale individuazione, lo abbiamo visto nella citazione appena riportata, si dà principalmente attraverso l'azione, declinata anche come rapporto *tecnico* con il mondo. L'uomo è propriamente *homo faber* e lo è non in forza di una qualche sua qualità positiva (che potrebbe essere, ad esempio, l'essere ζοον λογον εχων, secondo la definizione aristotelica), ma in quanto carente nei confronti del mondo dato, in quanto già da sempre separato da esso, in quanto *non* qualcosa. Se non si tratta ancora della dimensione ontologica del Nulla che Sartre identificherà con il per sé, è chiaro come la definizione del tutto negativa dell'umano abbia un esito che potremmo definire prometeico²⁸, nella misura in cui assicura all'uomo non solo una posizione di rilievo e di assoluta distinzione rispetto agli altri esseri viventi, ma la riempie di senso con un'apertura ad un operare sul mondo, che rende possibile la creazione di un mondo adatto a questo ente in-adatto a tutto ciò che è natura. Non è un caso che il testo *Un'interpretazione dell'a posteriori* si concluda rilevando come sia sintomatica della differenza dell'uomo rispetto all'animale la capacità del primo di mentire, cioè di porre una distanza tra il proprio dire e la realtà: questa stessa capacità sarà posta da Sartre, all'inizio de *L'Essere e il Nulla*, come manifestazione del non-essere del per-sé. Se in questo

²⁷ Ivi, p. 58.

²⁸ Secondo Franco Lolli la funzione del negativo nel pensiero andersiano ha il compito di costruire uno scarto tra la realtà e la soggettività che rende possibile la critica di questa realtà medesima. In effetti, la critica andersiana alla psicanalisi, riscontrabile in una molteplicità di passaggi, sta proprio nell'idea che la psicanalisi abbia svolto un ruolo performativo di produzione di una soggettività in cui non alberga più alcuna negatività, e dunque alcuna possibilità critica. Per Lolli, inoltre, questa valorizzazione del negativo in Anders serve a costruire un limite all'interno del quale solo si dà la possibile soddisfazione degli impulsi. Cfr. F. Lolli, *Günther Anders*, cit., p. 18. È vero che Anders, molti anni più tardi, definirà «paese della cuccagna» quel luogo, che è il mondo industrializzato, in cui non si dà più scarto, non si dà più alcuna negazione o ritardo, tra il nostro desiderio e la sua soddisfazione. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. II, cit., p. 311-312. Se questi riscontri dello psicanalista italiano posseggono qualche elemento di verità, è vero che la costruzione di quel mondo industrializzato non è che la conseguenza di quell'in-adattamento originario che caratterizza l'uomo andersiano; negli scritti più prettamente antropologici che andiamo esaminando quell'ente pensato negativamente che è l'uomo trova in quella negatività lo slancio verso un'azione infinita, verso la costruzione di un mondo integralmente artificiale e a sua misura. Dal punto di vista dell'antropologia filosofica di questi anni '30, dunque, il negativo, lungi dall'essere quel 'no' che costruisce il limite, è il 'non', la mancanza, che fonda ontologicamente la possibilità di una costruzione illimitata di un mondo umano. Su questo passaggio dall'uomo senza mondo al mondo senza l'uomo mi permetto di rimandare ad un mio saggio, dove descrivo con più dovizia filologica la continuità concettuale che caratterizza il percorso di Anders. Cfr. P. Missiroli, *Credere nel mondo. L'umano e la fine*, in «Glocalism», III, 2018, pp. 1-29. Sulla continuità sostanziale del pensiero di Anders cfr. C. David, *Fidélité de Günther Anders à l'anthropologie philosophique: de l'anthropologie négative de la fin des années 1920 à l'obsolescence de l'homme*, «l'Homme & la société», CLXXXI, 2011, p. 169.

primo testo sull'esperienza il risultato dell'analisi andersiana a proposito del tema dell'individuazione dell'uomo pare porsi nei termini dell'esclusiva centralità dell'azione per la costruzione di una qualsiasi forma di identità e di adattamento, azione possibile sempre e solo sulla base di un'originaria 'dividuzione', nel testo successivo, *Patologia della libertà*, Anders amplia il suo discorso e ci consente di giungere al fulcro del problema che ci interessa, quello cioè del rapporto tra memoria e individuazione.

Patologia della libertà consiste in due ritratti: quello dell'uomo nichilista e quello dell'uomo storico. L'uomo nichilista viene descritto come colui che non è in grado di accettare «lo shock del contingente»²⁹, cioè il fatto di non avere determinato da sé il proprio esistere. A causa di tale shock che lo pervade e ne forma l'intera esistenza, il nichilista fa esperienza di sé come qualcosa di non necessario e si *vergogna* della propria condizione³⁰. Di fronte a questo sentimento, il nichilista non reagisce agendo, bensì astenendosi dal mondo, vivendo «al futuro anteriore»³¹, allontanandosi indefinitamente dalla propria condizione di gettatezza, rifiutandola. Questo ha come conseguenza, ed è ciò che ci interessa maggiormente, «il dimenticare il principio di individuazione»³²: il nichilista, nella misura in cui non ha potuto scegliere la sua esistenza, preferisce non essere nessuno, e rifiuta completamente ogni forma di identità e di individuazione, facendo «della miseria, della vergogna, una virtù»³³.

A tale ritratto, che abbiamo sommariamente percorso nei suoi punti cardine, Anders oppone un ritratto antitetico, di un uomo che definisce *storico*. L'antitesi nasce dal fatto che il nichilista è l'«anti-storico»³⁴ per eccellenza. Egli rifiuta ogni identificazione di sé stesso con un qualsivoglia passato, rifugiandosi nel 'Proprio-qui', in una contingenza assoluta che gli consente di sfuggire ad ogni principio di individuazione. Questo significa che l'uomo storico, in quanto antitetico all'uomo nichilista, sarà precisamente colui che ricercherà quell'identificazione, che non può trovare in una scelta originaria per l'esistenza, nel proprio passato e, più esattamente, nel ricordo:

Nella memoria, l'oggetto del ricordo è già un'identità. [...] Nel ricordo, gli avvenimenti contingenti che abbiamo vissuto, quelli che si sono prodotti come per caso, si trovano già fusi con l'*Io*. L'identità è posta prima che possa scoppiare il terrore dell'identificazione. [...] Il ricordo annulla, dunque, ciò che di indeterminato e di contingente avevamo riconosciuto nell'esperienza³⁵.

²⁹ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 77.

³⁰ Tale tema della vergogna come *vergogna dell'origine* preannuncia già le analisi dell'Anders maturo sulla «vergogna prometeica». Cfr. G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, Milano 2003, pp. 31-94.

³¹ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p.100.

³² Ivi p. 105.

³³ Ivi, p. 95.

³⁴ Ivi p. 113.

³⁵ Ivi, p. 118.

Il ricordo è dunque ciò che consente quel «minimo di identificazione»³⁶ che rende possibile quel processo di individuazione che il nichilista rifiuta senza sosta. È precisamente la memoria che rende possibile uno spazio di costruzione dell'identità, a partire da quella condizione di contingenza che, se l'uomo storico considera comunque insignificante³⁷, salvandosi per così dire da esso in anticipo, comunque vive. È infatti evidente, per il giovane Stern, che l'uomo non sceglie mai dove e come nascere³⁸ e permane in questo senso in una condizione di contingenza assoluta. A partire da quest'ultima, i due ritratti descrivono due esiti (definiti esagerati³⁹ dallo stesso Stern) di possibili vite umane.

Se Anders si fermasse qui, non avremmo troppe indicazioni per la nostra ipotesi iniziale, e lo stesso processo di individuazione parrebbe relativamente semplice da attuare; il nichilista apparirebbe molto simile ad un folle, non in grado di comprendere come nel ricordo stia tutto il potere di individuazione, la pace e l'adattamento che ne consegue. In realtà Anders, prima di terminare il suo saggio, aggiunge diversi elementi che illuminano non solo il suo pensiero a proposito del rapporto tra memoria e individuazione, ma anche il legame di tutto ciò che andiamo dicendo con il modo negativo di pensare l'umano.

Il filosofo austriaco scrive infatti:

il ritratto del nichilista ci è sembrato filosoficamente molto più importante del ritratto dell'uomo situato nell'esistenza storica. Se l'essenza dell'uomo sta effettivamente nella sua non fissità, e dunque nella sua propensione a mille incarnazioni, è il nichilista a fare di questa instabilità *come tale* il suo destino definitivo, e a determinarsi per mezzo dell'indeterminazione; ed egli non ne approfitta per specificarsi in un modo o nell'altro. [...] Il nichilista è un *ritratto dell'uomo dalle proporzioni esagerate*⁴⁰.

Il nichilista è in fondo fedele alla (non) essenza umana. Egli affronta lo shock della contingenza che caratterizza l'uomo, il suo non avere nulla in comune con il mondo dato, annullando qualsiasi speranza di identificazione. Se infatti tipico dell'uomo è il non essere adattato al mondo, ritenere di potersi situare in un qualche spazio di senso (quello del ricordo e del passato) come fa l'uomo storico è secondo Anders una forma di «identificazione sospetta»⁴¹, in quanto

³⁶ *Ibid.*

³⁷ Ivi, p.121. Da questo punto di vista può risultare fuorviante la frase di Franco Lolli, secondo cui «l'uomo storico è colui che si appropria dell'origine (elaborando e superando la vergogna)» Lolli, *Introduzione*, in G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p.22. Questo è infatti ciò che l'uomo storico pensa di sé stesso, ma non ciò che fa in realtà, secondo Anders. L'uomo storico non supera la vergogna in quanto ritiene di farlo unificando a posteriori un'esperienza vissuta che non appartiene *di diritto* all'Io, ed inoltre annulla, mettendola da parte, l'esperienza della contingenza. Un reale superamento della vergogna è possibile solo all'uomo di azione (come Lolli non manca di far notare).

³⁸ Sul forte legame tra questi passaggi andersiani e le riflessioni lacaniane, e in generale al rapporto Anders-Lacan (che necessiterebbe di un'indagine approfondita, a partire dal loro comune 'fondo' kojéviano) cfr. F. Lolli, *Günther Anders*, cit., p.28.

³⁹ G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p.133.

⁴⁰ *Ibid.*

⁴¹ Ivi, p. 134.

comunque fondata su una contingenza che ha uno statuto ontologico che viene «annullata»⁴² da questa forma di individualizzazione. L'identificazione che ci viene per via del ricordo, quella dell' «Io mi ricordo, dunque sono io»⁴³ è non solo debole (in quanto possibile solo in contesti storico-politici relativamente stabili⁴⁴) ma anche ingannevole. Essa mette in ombra, infatti, quella che Anders chiama «formalità dell'Io»⁴⁵, cioè il fatto che l'identificazione sia sempre un processo che avviene a posteriori rispetto all'esistenza e non la precede mai, che l'individuo non è che la vita che si «formalizza come io»⁴⁶: «*l'uomo non è come la retroguardia del fatto "io"; ma l'io è l'avanguardia dello stato di cose "uomo"*»⁴⁷. L'esistenza dell'uomo storico, fondata appunto sulla memoria, che è una «continua identificazione»⁴⁸, tende a dimenticare proprio questo stato di cose. Essa è un «approfittare»⁴⁹ dell'indubbio potere delle memoria di produrre processi identificativi per dimenticare, paradossalmente, la propria condizione di essere assolutamente contingente e mai individuato *a priori*. Non è un caso che il sottotitolo di *Patologia libertà* nella traduzione italiana sia *Saggio sulla non-identificazione*.

Sarebbe però un errore credere che Anders con questo voglia proporre come modello l'esistenza dell'uomo nichilista. Anders infatti conclude il suo testo criticando in generale l'approccio dell'antropologia filosofica, accusandola di guardare troppo all'essere e poco all'atto, realmente caratteristico dell'umano. Se è vero, in forza della condizione in-adattata dell'uomo, che «l'identificazione non è così semplice»⁵⁰, essa è comunque necessaria. Tuttavia, come abbiamo ripetuto, superare la contingenza nascondendola, come fa l'uomo storico, porta ad un'identificazione sospetta: solo con l'azione e con la costruzione di un mondo integralmente a misura d'uomo è possibile identificarsi, costruendo cioè qualcosa di non assolutamente contingente:

Agli occhi di colui che ha volontà, il voluto è, dunque, rispetto a ciò che incontra, alla sua esistenza empirica, qualcosa di non contingente. Questo non contingente, al contrario delle esperienze, fa a meno di essere assimilato; è la volontà a doversi assimilare il mondo⁵¹.

Anders riconduce il lettore così alla parte conclusiva del testo sull'*a posteriori* analizzata in precedenza: è la costruzione di un mondo integralmente umano, non il ricordo, a rendere possibile un autentico superamento della contingenza in un mondo completamente assimilato e del tutto sottoposto al dominio

⁴² Ivi, p. 121.

⁴³ Ivi, p. 117.

⁴⁴ Ivi, pp. 128-134.

⁴⁵ Ivi, p. 125.

⁴⁶ *Ibid.*

⁴⁷ Ivi, p. 125-126.

⁴⁸ Ivi, p. 126.

⁴⁹ Ivi, p. 133.

⁵⁰ Ivi, p. 135.

⁵¹ Ivi, pp. 135-136. In corsivo nel testo.

dell'uomo, e quindi una forma di auto-identificazione mediante l'azione⁵². Il viatico per eccellenza ad un'individuazione effettiva, che in quanto tale sarà sempre precaria e in divenire, è sempre l'azione che forma il mondo, colmando *après coup*, ma in maniera sempre incompiuta, quella distanza tra uomo e mondo che è la condizione più propria dell'esistenza umana.

Dovrebbe essere chiaro, a questo punto, come un simile modo di pensare si origini nella modalità specifica di pensare l'umano propria del giovane filosofo austriaco. La memoria è infatti in grado di fornire un minimo di identificazione proprio in virtù del suo costruire un Io, riferendo ad un soggetto insieme, in sé eterogenei, di azioni e di eventi facenti parte del passato; allo stesso tempo, tale processo indica e nasconde la pura formalità dell'Io, in quanto processo sempre *a posteriori* – che però all'Io dell'uomo storico non appare tale. Questa *a posteriorità* caratteristica dell'umano era stata identificata da Anders nel testo che abbiamo analizzato in prima battuta: l'uomo non ha un mondo, ha solo esperienze a posteriori. Proprio per questo la memoria, concedendo quel minimo di identificazione ma allo stesso tempo nascondendo lo shock del contingente, è uno strumento in fondo inadeguato di creazione di identità. Essa è, in primo luogo possibile solo in determinate situazioni storiche; in secondo luogo, nasconde la potenzialità dell'umano di vivere, secondo la denominazione andersiana, in un futuro semplice, cioè in un futuro prodotto dall'uomo, e non nel passato; in terzo luogo agisce come un velo su quel dato originario dell'umano che è lo shock della contingenza. A partire da questo Anders può dire che l'uomo nichilista è un ritratto più accurato dell'uomo di quanto non lo sia quello dell'uomo storico. Quel 'non' che è l'uomo viene de-potenziato, dall'uomo storico, nelle sue possibilità più proprie, che sono quelle dell'azione e della costruzione integrale di un mondo artificiale solo nel quale potrà essere superata (relativamente) la contingenza. Questo superamento avrà la forma di un'identificazione che si fa carico della condizione di mancanza dell'umano, che verrà messa a valore superando la contingenza in avanti, nel futuro, nella costruzione di un mondo integralmente umano, e non all'indietro, nel passato e nel ricordo.

Se l'identità in quanto tale viene sempre pensata come qualcosa di raggiungibile essenzialmente *a posteriori*, Anders denota tre modi, essenzialmente, per individuarsi: il primo, quello dell'uomo nichilista, è un non-modo, cioè è il rifiuto totale dell'identità. Tale esistenza è in sé insostenibile, in quanto Anders sottolinea sempre la necessità di una qualche forma di individuazione, ed il nichilista ricade in un culto del "proprio-qui; proprio-ora" che lo smarrisce completamente nell'accidentalità più assoluta. La seconda modalità di individuazione è quella dell'uomo storico, che trova un minimo di Io nel ricordo che si impossessa di una serie di azioni attribuendole ad un Io. Tale esistenza è, come abbiamo visto, sospetta e crea forme deboli di identificazione,

⁵² Sugli esiti nel pensiero dello stesso Anders di tale posizione, cfr P. Missiroli, *Credere nel mondo*, cit.

che nascono la condizione originaria dell'uomo, nonché la pura formalità di quello stesso Io. Il terzo modo invece è quello dell'*homo faber*, o dell'uomo che agisce. Esso, al contrario dell'uomo storico, si incarica dell'essenza dell'umano, che è appunto quella di non essere nel mondo, colmando un poco di questa distanza⁵³ mediante l'azione, che costruisce un mondo artificiale nel quale l'uomo possa abitare e per il quale possa essere 'tagliato', dato che non lo è nei confronti del mondo naturale: «L'uomo deve creare da sé di volta in volta lo schema del suo mondo e della sua società. Questa creazione, ossia la sua *pratica*, è la sua risposta alla sua vuota genericità, all'indeterminatezza della dotazione ricevuta.»⁵⁴

2. Sartre

Alla base di tutto *L'Essere e il nulla* sta una forma di ontologia dualista. Sartre distingue tra due «regioni dell'essere»⁵⁵ assolutamente comunicabili: quella dell'in sé e quella del per sé.

L'in sé è l'essere puro e semplice. Già da sempre dato, non creato, sempre uguale a sé stesso, pura positività, massiccio e al di là del divenire⁵⁶. All'essere in sé Sartre dedica che qualche riga in un testo di molte centinaia di pagine che pure tratta di *ontologia fenomenologica*. Questo perché dell'essere in sé non c'è nulla da dire se non che «l'essere è. L'essere è in sé. L'essere è ciò che è»⁵⁷.

L'interessa del testo è dedicata invece alla descrizione del per sé. Se l'in sé è, il per sé *non è*. Per il filosofo francese infatti il per sé è quel buco (*trou*) che si trova all'interno dell'essere in sé. Tale buco, tale nulla, è precisamente il per sé, cioè l'uomo. È l'uomo, secondo Sartre, che porta il nulla nel mondo, in quanto egli stesso è questo nulla. L'uomo è «*l'essere per cui il nulla viene al mondo, [l'essere il quale] deve essere il suo nulla*»⁵⁸. La sua stessa apparizione è la negazione dell'in sé⁵⁹. Tutto il capolavoro sartriano consiste nella descrizione della struttura ontologica, nei suoi rapporti con sé stesso, con il mondo e con gli Altri, di questo essere per sé, che non è un essere, quanto un *esistente*.

Il filosofo francese affronta il tema della memoria da due direzioni differenti: la memoria che il per sé ha di sé e la memoria di sé da parte degli altri.

Scrivendo a proposito del rapporto tra passato ed essere, l'autore scrive: «Tutto ciò che si può dire che io *sono* nel senso dell'essere in sé, con piena, compatta densità [...] è sempre il *mio passato*. È al passato che io sono ciò che sono»⁶⁰.

⁵³ In quanto la costruzione di un mondo artificiale coincide con l'inizio della storia e del divenire non è possibile pensare a forme di identificazioni assolutamente stabili. Cfr. G. Anders, *Patologia della libertà*, cit., p. 128.

⁵⁴ G. Anders, *L'uomo è antiquato*, vol. I, cit., p. 290.

⁵⁵ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, a cura di F. Fergnani e Marina Lazzari, Milano 2015, p. 29.

⁵⁶ *Ibid.*

⁵⁷ *Ivi*, p. 33.

⁵⁸ *Ivi*, p. 59.

⁵⁹ *Ibid.*

⁶⁰ *Ivi*, p. 159.

L'essere, in Sartre, è tipico dell'in sé. Solo l'in sé è. L'uomo, dal momento che è il *per sé*, cioè ciò che non è, esiste, ma non è, se non al passato (e nello sguardo d'Altri, come vedremo). Nel passato la mia esistenza, che al presente consiste solo nella scelta libera e nella possibilità assoluta, diviene un in sé. Secondo il filosofo francese «il passato è un per-sé ripreso e sommerso dall'in-sé»⁶¹. Il mio sentire la vergogna, ad esempio, al presente è puramente intenzionale, non consiste mai nell'essere-qualcuno-che-si-vergogna, ma nel sentire una vergogna a partire dalla condizione che scelgo continuamente nel progetto esistenziale che informa il mio esistere come per sé. Il sentimento stesso del vergognarsi può essere definito solo collocandolo nel passato. «Questa vergogna, finché la vivo, non è ciò che è. Ora che io la *ero* posso dire; *era* una vergogna, è diventata ciò che era, dietro di me; ha la permanenza e la costanza dell'in sé»⁶². L'uomo può avere un'essenza solo nella misura in cui si pensa al passato, che è l'unica dimensione della temporalità in cui un per sé può essere. «La mia essenza è al passato, è la legge del suo essere.»⁶³ Da questo punto di vista si può comprendere in che senso Sartre sostiene che il passato coincide con la fatticità: esso è quello che io sono. Si è però detto che il per sé non è, ma esiste nella libertà assoluta, che per Sartre coincide con il non-essere ciò che si è, con il trasformare continuamente la propria condizione. Se il passato è ciò che ero, allora esso diviene immediatamente quell'«in sé che io sono in quanto *superato*»⁶⁴: il per sé esiste al presente assumendo il proprio essere al passato e superandolo, ponendosi a distanza da esso. Ecco perché secondo Sartre tra passato e presente si dà un'eterogeneità assoluta⁶⁵: il presente è lo spazio del per sé, che è pura fuga da sé in quanto negazione dell'essere. Per quanto paradossale possa sembrare, il per sé è un essere che non è. Nel presente il per sé è presente in quanto *ipse* ed è presente di fronte all'in sé in quanto nientificazione di esso⁶⁶. Il per sé al presente informa nel progetto il futuro superando il passato, che è invece un per sé sommerso dall'in sé, cioè un essere.

Anche se Sartre non parla esplicitamente di memoria, è chiaro come quell'«Io sono' al passato coincida con il mio ricordo di me stesso, che mi attribuisce una certa identità. Per Sartre, però, il principio stesso di identità «è la negazione di ogni specie di negazione in seno all'essere in sé»⁶⁷, cioè la negazione del per sé in quanto tale. Se nel passo da cui quest'ultima citazione è riportata Sartre sta parlando dell'identità da un punto di vista ontologico (l'essere identico a sé stesso dell'Essere in sé), è chiaro dal secondo capitolo della prima parte de *L'Essere e il nulla*, dal titolo *La malafede*, che tale discorso è pienamente applicabile anche all'esistenza dell'essere per sé *tout court*. La malafede è infatti l'atteggiamento di chi prova a negare il proprio essere per sé, attribuendosi una

⁶¹ Ivi, p.161.

⁶² Ivi, p. 160.

⁶³ Ivi, p. 161.

⁶⁴ Ivi, p. 159.

⁶⁵ Ivi, p. 160.

⁶⁶ A. Flajolet, *Ipseité et temporalité*, in *Sartre. Desir et liberté*, a cura di R. Barbaras, Parigi 2005, p. 73.

⁶⁷ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 117.

qualsiasi forma di identità stabile. Il cameriere che si comporta sempre come un cameriere, cioè che prova ad assumere l'identità del cameriere, non fa che «tentare di realizzare l'essere-in-sé del cameriere»⁶⁸, fingendo così di non scegliere continuamente il proprio stato e il proprio comportarsi. L'identità è un concetto che appartiene al regno dell'essere dell'in sé in quanto «nella coscienza non c'è inerzia»⁶⁹. Tale proposizione sembra essere il fulcro della proposta sartriana all'altezza del 1943⁷⁰; riguardo a quanto ci interessa, essa significa che la realtà umana è costitutivamente non-identificabile; l'identificazione che mi viene dal ricordo, cioè dalla dimensione temporale del passato, è semplicemente la fatticità che in quanto per sé libero ho sempre di fronte come ciò che è da superare: se mi ci identifico sono in malafede, sto cioè tentando di essere un in sé. Tale comportamento però, in quanto la sostanza ontologica del per sé è radicalmente diversa da quella del per sé, non può che configurarsi come una recita (ad esempio, quella del cameriere), come un giocare⁷¹, secondo il lessico sartriano.

La tesi che abbiamo riportato secondo cui tra passato e presente c'è un'eterogeneità ontologica assoluta non è senza ambiguità nello stesso testo sartriano.

Descrivendo la libertà, Sartre giunge a parlare del «mio passato»⁷². Dopo aver ribadito che il passato è «senza forza per costituire il presente e prevedere il futuro»⁷³, in quanto, come abbiamo visto, è la mera fatticità (come lo è il nostro corpo) che la libertà supera in quanto negazione di ogni situazione data, il filosofo sottolinea come la libertà non consista nel porsi un passato liberamente, a suo arbitrio, ma nel superare quel determinato passato che si trova di fronte⁷⁴. Esso non determina le nostre azioni, in forza del nostro essere ontologicamente liberi, ma noi non possiamo che prendere decisioni a partire da esso. A questo punto, però, Sartre aggiunge un passaggio fondamentale: «il passato riceve questa sua stessa *natura* di passato dalla scelta originale di un futuro.»⁷⁵

Non solo, come abbiamo visto, il passato è quel 'da superare' (in quanto fatticità) che dà senso alla mia libertà, ma quello stesso passato acquisisce senso a partire dal mio progetto presente, cioè dalla mia esistenza libera. Quell'eterogeneità di cui si parlava in precedenza viene messa in ombra in quanto anche il passato risulta illuminato dal per sé presente: anche la dimensione del ricordo che mi rende un essere è in realtà fondata dal per sé. Con grande chiarezza Sartre scrive:

⁶⁸ Ivi, p. 97.

⁶⁹ Ivi, p. 98.

⁷⁰ Non è un caso che il tema dell'«inerzia» diverrà centrale in testi successivi come la *Critica della ragione dialettica*, dove Sartre ripenserà il proprio modello dell'azione pura (che è elaborato, per quanto riguarda l'ambito esistenziale, proprio ne *L'Essere e il nulla*, e per quanto riguarda la politica, nella conferenza *I comunisti e la pace*) cfr. J. P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, Roma 1964, pp. 3-53.

⁷¹ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 101.

⁷² Ivi, p. 568.

⁷³ *Ibid.*

⁷⁴ *Ibid.*

⁷⁵ Ivi, p. 569.

«Così tutto il mio passato è là, pressante, urgente, imperioso, ma io ne scelgo il senso e gli ordini che mi dà per mezzo del progetto del mio fine [...] Il suo senso gli viene dall'avvenire che fa prevedere.»⁷⁶ Non c'è ricordo che non sia informato dal progetto presente. Anche nella malafede di chi vuole identificarsi con il proprio Io passato, quello che potrebbe sembrare un appiattirsi sul proprio passato è in realtà il cercare di identificarsi con un in sé che però si è scelto, con una serie specifica di ricordi che è stata fabbricata a partire da un progetto esistenziale (quello di chi appunto vuole *giocare* ad avere un'identità fissa)⁷⁷.

Secondo il filosofo francese quando qualcuno mette in atto quella che definisce una «riflessione impura», cioè «una riflessione che cerca di determinare l'essere che io sono»⁷⁸, costui costruisce a posteriori un mondo psichico, un passato che si svela in quanto lo si vuole vedere; l'identità che mi appare non è dunque qualcosa di sostanziale, ma semplicemente l'insieme dei ricordi che il mio progetto attuale seleziona. È un vero e proprio «mondo fantasma»⁷⁹ quello che io ricordo, in quanto non è altro che la situazione attuale del per sé che dona senso al 'mio' passato; non è mai un oggettivo processo identificativo quello che io riporto alla luce.

L'identificazione che ci viene dal ricordo è dunque quella che ci viene dal passato. Tale identificazione non è però per Sartre che la mera fatticità che il per sé nel presente supera in quanto non-essere, assolutamente libero e costitutivamente non-identificabile né riducibile ad un essere. Tale identità è dunque una non-identità, in quanto il per sé è costitutivamente sprovvisto di identità; l'unica identità che possiede dicendo 'Io sono' è quella che supera in quanto la sua libertà non è che «l'esigenza continuamente rinnovata di rifare l'io»⁸⁰. Lo stesso passato (e quindi l'insieme dei ricordi che io possiedo di me stesso e del mio mondo) acquisisce senso solo a partire dal progetto che costituisce la mia esistenza e che mi fa vivere in una dimensione ontologicamente assolutamente separata da quella dell'in sé (quella del per sé).

Il problema del rapporto con gli Altri è rimasto al centro dell'interesse di Sartre dal 1936 fino alla fine della sua vita⁸¹. Nel testo che si sta considerando in questa sede il problema è in generale fondato sulla questione dello sguardo dell'altro su di noi, tema che sarà presente anche nella produzione letteraria

⁷⁶ Ivi, p. 571.

⁷⁷ Tutto *L'Essere e il nulla* è pieno di esempi di questo movimento tragico nel quale l'uomo, che è il per sé, tende a divenire in sé, desidera divenire come una pietra, senza mai riuscirci. Interessanti a questo riguardo ed anche bellissime sono le pagine dedicate al sentimento dell'amore. Si veda Ivi, pp. 424-440.

⁷⁸ Ivi, p. 214.

⁷⁹ Ivi, p. 215.

⁸⁰ Ivi, pp. 70-71.

⁸¹ Se infatti già in *La Trascendenza dell'Ego* Sartre riteneva di aver risolto il problema del solipsismo, il tema del rapporto con Altri è fondamentale ne *L'Essere e il nulla* e lo sarà anche nei tardi testi riguardanti il tema del gruppo in fusione e della serialità appartenenti alla *Critica della ragione dialettica*, sebbene da un punto di vista diverso.

sartriana degli anni successivi⁸². Lo sguardo è la relazione più originaria che io ho con l'altro nel quotidiano⁸³. Esso mi rivela il non-essere dell'Altro nel pieno dell'Essere e al contempo attiva una serie di sentimenti (come la vergogna, centrale nella ricostruzione sartriana) i quali derivano dal fatto che quello stesso sguardo tende a rendermi un in sé, cioè ad attribuirmi una serie di caratteristiche stabili delle quali mi vergogno e alle quali voglio sfuggire. L'Altro è così l'annullamento delle possibilità che sono mie in quanto per sé, poiché è mediante il suo sguardo che io divengo un mero in sé⁸⁴. Le numerosissime descrizioni di possibili rapporti con l'Altro presenti ne *L'Essere e il nulla* si strutturano su questo conflitto tra più per sé che cercano e/o rifiutano l'in-seizzazione che l'Altro gli concede o non gli concede con il suo sguardo.

Se si è riportato quanto sopra, lo si è fatto perché anche nel parlare del rapporto tra memoria-altri-identità vediamo all'opera questo meccanismo di in-seizzazione che lo sguardo dell'altro attua nei confronti dell'assoluta libertà del mio per sé. Sartre affronta esplicitamente il tema parlando della sopravvivenza del mio ricordo dopo la morte. È precisamente nel ricordo che gli altri hanno di me una volta che io sono morto consiste l'unica mia forma di sopravvivenza: ma tale sopravvivenza, in quanto è tutta gettata in un passato ed a cui è tolto ogni presente, ha luogo sotto la forma dell'in-sé. Il passato per Sartre è sempre passato di un per sé, in quanto è il per sé che porta il tempo nel mondo; per l'in-sé in quanto tale non esiste il tempo. La differenza tra gli enti è un portato del per sé; solo per lui le cose si organizzano in mondi, con temporalità specifiche. Il filosofo francese si chiede dunque di chi il passato di un morto (Pietro) è il passato, e si risponde che è il mio passato, il passato del mio presente. In quanto passato Pietro diviene un in sé, una natura: «Dell'essere di Pietro morto, oggi, io sono il solo responsabile, nella mia libertà»⁸⁵. Il ricordo che gli altri hanno di me è dunque lo strumento per uccidere le mie possibilità, per annichilire la mia libertà. Per queste ragioni Sartre dirà, riprendendo Malraux, che «ciò che vi è di terribile nella morte è che trasforma la vita in destino»⁸⁶. Tale trasformazione avviene precisamente in quanto, nella morte, io vengo affidato agli altri tramite la memoria, la quale, essendo sempre radicata in un passato, diviene per gli uomini viventi, che sono per sé, lo strumento per rendermi un in sé, come un sasso o una statua.

L'identità, in Sartre, è costitutiva dell'in sé. L'identità che si attribuisce all'Io gli viene assegnata sempre mediante il ricordo, il quale si colloca nella dimensione

⁸² L'intera opera teatrale *Huis clos*, nota per la famosa frase «l'inferno, sono gli Altri» è fondata sul tema dello sguardo dell'altro su di me, che limita le possibilità e impedisce ai protagonisti stessi di vedere sé stessi come liberi al di là dello sguardo dell'Altro. Cfr. J. P. Sartre, *Le mosche-porta chiusa*, Milano 2013.

⁸³ J. P. Sartre, *L'essere e il nulla*, cit., p. 306.

⁸⁴ Ivi, p. 316.

⁸⁵ Ivi, p. 153.

⁸⁶ *Ibid.*

ontologica temporale del passato⁸⁷. Il ricordo può essere quello che ho io di me stesso, che mi attribuisce un'identità che mi pongo come da superare in quanto essere libero e che è in ogni caso informato del mio progetto esistenziale presente (nella dimensione ontologica del *per sé*). Sartre chiama *malafede* i comportamenti degli uomini che provano ad auto-attribuirsi un'identità, in quanto li considera attori che si nascondono il proprio essere libertà pura, *per sé* che non-sono e che a partire da questo hanno aperte sempre dinanzi a sé un'infinità di possibilità esistenziali. Il ricordo può essere anche quello che gli altri hanno di me, dopo la mia morte (ma questo vale anche per l'assenza, sebbene Sartre non si dedichi a questo tipo di caso specifico), i quali mi rendono un *in sé*, cioè mi attribuiscono un'identità come quella della pietra o della statua.

Tutto questo può avere senso solo nell'orizzonte ontologico che Sartre mette in campo nel suo capolavoro, il quale, come detto, ha il proprio fulcro nel radicale dualismo tra *in sé* e *per sé*. *L'Essere e il nulla* non è altro che un'antropologia filosofica, nella misura in cui il *per sé* è l'uomo; è l'uomo che è condannato alla libertà in forza della sua dimensione ontologica. Essere condannato alla libertà significa, per Sartre, non potere avere un'identità che in *malafede*, cioè fingendo di non essere un *per sé*, un infinito scorrere di azione pura in azione pura, nell'illimitatezza delle possibilità che si pongono al *per sé* in quanto negazione *ex-statica* dell'*in sé*. In questo senso, come è noto, Sartre intitola il suo libro *L'Essere e il nulla*. Il nulla è il *per sé*, che *non-è*, cioè è il nulla dell'*in-sé*. Nella misura in cui l'identità è una caratteristica dell'*in-sé*, quella che posso trovare nel passato (ricordo) non è altro che quella fatticità (come lo è quella del corpo e quella del mondo) che mi trovo di fronte per poterla superare nella mia assoluta libertà. Se abbiamo sottolineato questo fatto in ultimo luogo, è stato solo per motivi di chiarezza dell'esposizione: ciò che vi è di più originario nel pensiero di Sartre all'altezza del '43, riguardo alla questione dell'identità nel ricordo ma su tutto quello che pensa e scrive, è questo specifico dualismo ontologico, che è la condizione di possibilità del suo scrivere. L'identità non è raggiungibile che come gioco e, al fondo, negazione dell'essere *per-sé* dell'umano in quanto esso è negazione dell'essere, cioè di ogni forma di fissità ed identità.

3. Conclusione

È impossibile non notare una certa vicinanza tra il modo in cui Anders e Sartre pensano il rapporto individuazione/identificazione-memoria-umanità. Si può dire che entrambi ritengono il ricordo un mezzo decisivo per costruire un'identità personale. Allo stesso tempo, però, quest'ultima difficilmente si adatta alla struttura costitutiva dell'umano, che è quella di *non-essere*. Se per Anders il ricordo dona quel 'minimo di identificazione' proprio nascondendo la

⁸⁷ Sull'analisi della temporalità nell'Essere e il nulla, e in particolare a proposito di essa come fenomenologia ontologica delle tre dimensioni temporali e come ontologia fenomenologica della temporalità in quanto tale cfr. A. Flajolet, *Ipseité et temporalité*, in *Sartre. Desir et liberté*, cit., pp. 59-84.

contingenza (e quindi la libertà originaria) dell'uomo, per Sartre nel momento in cui si cerca un'identità stabile nel ricordo, si è in malafede, cioè si prova a mettere da parte la propria dimensione per-sé, ponendosi ontologicamente alla stregua di un sasso.

L'idea che l'umano sia l'ente non-identificabile per eccellenza ha il suo fondo concettuale ed argomentativo nella dimensione del negativo, caratteristica principale ed unica dell'uomo. Se per Anders l'uomo è abitato da una costitutiva mancanza nei confronti del mondo dato, se è l'ente in-adatto per eccellenza e che non ha alcun *a priori*, per Sartre l'uomo è il nulla dell'in-sé, cioè è libertà assoluta. L'antropologia negativa che caratterizza entrambi i pensieri all'altezza degli anni '30 e '40 pare dunque essere il motivo per quelle che sono due idee deboli di memoria, nella misura in cui, seppure le venga attribuito un ruolo decisivo per l'identificazione, essa è pensata come in-umana, cioè come tentativo (destinato a fallire) di identificazione e di radicamento di un essere costitutivamente sradicato.

I pensieri di Anders e di Sartre però non sono del tutto sovrapponibili. La differenza che salta più agli occhi è relativa alla questione della possibile identificazione dell'umano. Per Sartre l'identità è ontologicamente una caratteristica dell'essere in sé, in quanto tale non raggiungibile dall'uomo, che pure tenta sempre di raggiungerla, fallendo. Secondo Anders invece, non è possibile vivere senza una forma di identificazione, ma il superamento della contingenza originaria dell'umano non è possibile, per così dire, all'indietro, nel ricordo e nel passato, ma in avanti, nell'azione e nella costruzione (che è quella politica ma anche quella, tecnica, propria dell'*homo faber*) di un mondo umano, nel quale l'uomo possa relativamente auto-fondare la sua esistenza. Se in Sartre è ontologicamente impossibile la fondazione del proprio esistere in quanto anche la costruzione di un mondo integralmente umano risulterebbe in una nuova fatticità sempre da superare, per Anders è possibile mediante l'azione auto-fondare quel minimo di identità e di superamento della contingenza che invece il ricordo non consente senza problemi.

Vi è un'altra differenza fondamentale. Si tratta di un'ambiguità relativa al lessico che abbiamo adoperato finora: la differenza tra individuazione e identificazione. Parlando di Anders, abbiamo trattato i termini identificazione e individuazione come sinonimi, in quanto, per il filosofo austriaco, come si è visto, l'umano non è che la formalizzazione di un processo vitale che già da sempre lo supera; quella formalità dell'Io a cui abbiamo fatto riferimento ha a che vedere sia con il processo di antropogenesi che con quello di costruzione dell'identità; Anders sovrappone questi due movimenti di meta-stabilizzazione.

In Sartre la questione è più complessa. Abbiamo visto come ne *L'Essere e il nulla* il per sé non sia mai identificabile in quanto negazione dell'in sé, a cui solo appartiene la categoria dell'identità. È però vero che, come sostiene Leo Fretz⁸⁸, in questo testo l'individuazione è originaria, nella misura in cui il per

⁸⁸ L. Fretz, *Individuality in Sartre's philosophy*, in *The Cambridge companion to Sartre*, a cura di C. Howells, Cambridge 1992.

sé è costitutivamente un *ipse* in quanto nulla nel pieno dell'essere. Se ne *La Trascendenza dell'Ego*⁸⁹ l'Io (ogni forma di ipseità) è pura trascendenza, essendoci un rapporto immediato di intenzionalità tra la spontaneità della coscienza e gli oggetti, ne *L'Essere e il nulla* si è ormai fatta strada quella dimensione del negativo che impone al filosofo francese di stabilire uno spazio di pura negatività intorno al quale si organizza il mondo. La coscienza de *L'Essere e il nulla* è un *ipse* trascendentale fondato sul non essere; la coscienza del testo del 1936 invece (testo precedente all'incontro di Sartre con Heidegger e con la questione del negativo) è totalmente fuori dalla dimensione dell'ipseità, essendo intenzionalità pura.

Al di là di queste, pur importanti, differenze, il pensare l'umano come costitutivamente mancante e nulla-dell'essere (o del mondo) è il motivo per cui il ricordo assume questo statuto: unica forma possibile di descrizione di un 'Io sono' per Sartre, che però in quanto tale è semplicemente la fatticità che il per sé si pone dinanzi per superarla, 'minimo di identificazione' per Anders, che però nasconde l'originaria contingenza in-adatta dell'umano.

Non è un caso che un autore come Maurice Merleau-Ponty, il quale nel 1945 pubblica la *Fenomenologia della percezione*, concependo l'uomo come essere-nel-mondo e come incrocio di attività e passività, fascio di relazioni in un mondo dato, solo nel quale può darsi un'azione, concepirà diversamente anche la memoria. Secondo il filosofo per comprendere il tempo bisogna pensarlo come ciò che si dà in un «campo di presenza»⁹⁰ a cui io sono costantemente rinviato; esso è lo «spazio di presenza originaria in cui mi appare in persona il tempo»⁹¹. Evocare il passato, ricordare, significa non ricostruire il passato a partire dal mio progetto presente, né nascondermi la mia condizione di essere s-radicalato e senza identità, ma collocarmi in un momento determinato che è un mondo, riaprire il tempo che ho vissuto. Il ricordo è dunque ciò che si dà a partire dal mio essere pienamente collocato in un mondo; se per Sartre l'uomo sta nel mondo solo ex-staticamente, cioè ponendoselo di fronte come fatticità da superare, per Merleau-Ponty

La nostra nascita [...] fonda la nostra attività o la nostra individualità e al tempo stesso la nostra passività o la nostra generalità, questa debolezza interna che ci impedisce di ottenere mai la densità di un individuo assoluto. Noi non siamo, in modo incomprensibile, una attività unita a una passività, un automatismo sottostante a una volontà, una percezione sottostante a un giudizio, ma completamente attivi e completamente passivi, poiché siamo il sorgere del tempo⁹².

Se in Sartre la temporalità è fondata sull'uomo in quanto non-essere di fronte ad un in sé sempre identico a sé stesso, in Merleau-Ponty è proprio in quanto è *nel mondo* che l'uomo è il sorgere del tempo. La stessa libertà si

⁸⁹ J. P. Sartre, *La trascendenza dell'Ego*, Milano 2011.

⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano 2003, p. 533.

⁹¹ *Ibid.*

⁹² Ivi p. 546.

colloca all'incrocio tra passività e attività, nel mondo: «La dialettica [sartriana] dello sguardo viene contestata in nome di una originarietà della corporeità e dell'incarnazione»⁹³. Sartre infatti può distinguere così nettamente tra un cogito ed un mondo solo in quanto privilegia l'immaginazione sulla percezione⁹⁴: questo lo porta a non pensare la dimensione della natura, che invece è centrale in Merleau-Ponty: «Io sono gettato in una natura, e la natura non appare solamente fuori di me, negli oggetti senza storia, ma è visibile al centro della soggettività»⁹⁵. La memoria sorge da una vera e propria «traccia fisiologica»⁹⁶ impressa nel mio corpo, non è una costruzione puramente a posteriori da parte di un per sé. Tuttavia, essere nel mondo non significa aderirvi completamente, starvi senza alcuno scarto. Al contrario, se è vero che «nell'uomo tutto è contingenza»⁹⁷ e che «tutto ciò che siamo, lo siamo sulla base di una situazione di fatto»⁹⁸, per Merleau-Ponty noi non accettiamo mai completamente quest'ultima, ma la «trasformiamo incessantemente con una specie di *sfuggimento*»⁹⁹. L'uomo non è mai mera passività, ma il punto di indistinzione tra attività e passività, situazione e trasformazione, che rende possibile un tipo di azione che però non si configura mai come «libertà incondizionata»¹⁰⁰. Non è un caso che molti anni più tardi, il nucleo teorico della critica merleau-pontiana a Sartre sarà la messa in crisi dell'idea sartriana dell'azione pura e della libertà assoluta che caratterizza il per sé dell'autore de *L'Essere e il nulla*¹⁰¹.

Si può illuminare ulteriormente la differenza tra Sartre e Merleau-Ponty con una constatazione che potrebbe apparire aneddotica ma che ha un significato profondo da un punto di vista teorico-concettuale. Si tratta del rapporto con la propria infanzia (il 'mio passato' più remoto) che i due autori hanno. Sartre sostiene, a proposito di Merleau-Ponty, che tutta l'opera dell'amico era un tentativo di ritorno all'infanzia, a quella pace e quella gioia serena che l'aveva caratterizzata¹⁰². Se si tratta forse di una lettura eccessiva, è lo stesso Merleau-Ponty a dire, ne *La fenomenologia della percezione*:

È ora che comprendo i miei primi venticinque anni come una infanzia prolungata [...]. Se mi riconduco a questi anni, quali li ho vissuti e li porto in me, la loro felicità non si lascia spiegare con l'atmosfera protetta dell'ambiente familiare, ma era il mondo a essere più bello, erano le cose ad essere più attraenti, e io non posso mai essere sicuro di comprendere il mio passato meglio di quanto esso comprendesse se stesso quando l'ho vissuto, né far tacere la sua protesta¹⁰³.

⁹³ R. Kirckhmayr, *Merleau-Ponty*, Milano 2008, p. 87.

⁹⁴ Ivi, p.14.

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, cit., p. 450

⁹⁶ Ivi p. 532.

⁹⁷ Ivi p. 239.

⁹⁸ *Ibid.*

⁹⁹ *Ibid.*

¹⁰⁰ *Ibid.*

¹⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Le avventure della dialettica*, a cura di M. Carbone, Milano 2011.

¹⁰² J. P. Sartre, *Il filosofo e la politica*, cit., p. 223.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, cit., p. 450.

Quel ricordo dell'infanzia così concepito non può che informare di sé l'intera esistenza del filosofo; si tratta di un ricordo non costruito dal progetto nel presente, ma che ha una autonomia specifica non riducibile all'azione pura di un per sé. Quel ricordo non è qualcosa da superare e da gettarsi alle spalle, ma qualcosa con cui ci si pone in un rapporto di attività (essendo esso, per così dire, una vita in un mondo altro) e di passività (per la realtà ed il peso della sua 'protesta' nei confronti della mia condizione presente). Se invece si leggono i quaderni di appunti di Sartre, si vede con chiarezza che il filosofo francese liquida il proprio passato: «je n'ai pas beaucoup de souvenirs d'enfance»¹⁰⁴ Il giovane filosofo sul fronte franco-tedesco elabora in queste pagine un progetto dettagliato del suo futuro, per avere un' «existence consciente, parfaite et finie, quasi circulaire»¹⁰⁵. Tutta l'esistenza di Sartre è al futuro¹⁰⁶, sciolta da ogni passato (dimenticato spontaneamente). Questa chiarezza assoluta non è altro che la purezza dell'azione sartriana vissuta sulla propria vita, la possibilità della decisione per il progetto esistenziale. Tale limpidezza è precisamente quello che Merleau-Ponty rifiuta, sia per la propria filosofia che per la propria esistenza¹⁰⁷.

In Merleau-Ponty l'uomo non è un nulla nei confronti del mondo, ma non è nemmeno una mera positività, determinata da leggi universali. È una parzialità fondata sull'essere-nel-mondo, sul suo essere già da sempre relato alle cose. Viene così meno la condizione di possibilità della purezza dell'agire umano nei confronti del mondo che caratterizza l'azione dell'uomo concepito come mancanza assoluta che abbiamo visto in Anders e in Sartre all'altezza degli anni '30 e '40, che rendeva possibile nel primo l'idea di un *homo faber* in grado di costruire un mondo che negasse quello naturale a cui essere minimamente adattato e nel secondo l'idea di una libertà assoluta, svincolata da ogni situazione, aperta ad un'infinità di possibili. L'azione, in Merleau-Ponty, è sempre impura, ambigua, sporcata dall'insieme degli enti e delle forze con cui si incontra e si confronta. L'importanza della riflessione sull'umano anche in un'opera come la *Fenomenologia della percezione*, si chiarisce definitivamente con l'ultima frase del testo, in cui Merleau-Ponty cita Saint-Exupéry: «L'uomo non è che un nodo di relazioni, solamente le relazioni contano per l'uomo»¹⁰⁸.

Paolo Missiroli, Scuola Normale Superiore di Pisa

✉ paolo.missiroli@sns.it

¹⁰⁴ J. P. Sartre, *Les carnets de la drôle de guerre*, Parigi 1983, p.45.

¹⁰⁵ *Ibid.*

¹⁰⁶ In questa sede non può essere analizzato il mutare della posizione sartriana nel corso degli anni successivi alla stesura di queste righe. Va però almeno sottolineato come, a partire dal 1964 e soprattutto in un testo come *Les Mots* il filosofo in questione costruisca un discorso autobiografico di scavo nella sua infanzia di eccezionale profondità; sarebbe interessante capire in che misura e in che senso questa trasformazione di ponga in rottura con quanto presente nei *Carnets* o se invece quel ragionamento non possa farci leggere una sotterranea vicinanza con Merleau-Ponty su questo elemento fin dagli anni '40. Cfr. J. P. Sartre, *Les Mots*, Parigi 1963.

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, Milano 1996, p. 29.

¹⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia*, cit., p. 581.

¶ Sezione Seconda

*La memoria e la sua natura
nel pensiero contemporaneo*

Contributi/11

Logica dell'embrione

Memorie e ritmi tra 'morte dell'uomo' e storicità della natura

Daniele Poccia

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 03/04/2019. Accettato il 11/06/2019.

THE LOGIC OF THE EMBRYO. MEMORY AND RHYTHM BETWEEN THE 'DEATH OF MAN' AND THE HISTORICITY OF NATURE

The article aims to develop a specific view of biological memory as an essential rhythmic phenomenon by renewing Foucault's conception of the death of man, while focusing on the key role that molecular biology plays in framing the human-nature relationship. In particular, the juxtaposition of Raymond Ruyer's and Giorgio Prodi's philosophy of life paves the way for the emergence of a 'logic of the embryo' that takes into account memory beyond its merely repetitive function. However, coherently approaching a 'logic of the embryo' requires one to overcome the limits of a philosophy of nature, and to open up to the sort of 'dual memory' that François Ellenberger (1948) has studied in relation to the dream experience. In this connection, such a perspective should concern the field of scientific knowledge organization itself, as much as the role of philosophy, that becomes inseparable from the ever-changing ontology characterizing scientific progress.

1. Desublimazione bio-logica

Quando l'uomo ha iniziato davvero a morire? Quando la sua fisionomia, tra l'altro per nulla nitida, ha cominciato a cancellarsi irrimediabilmente, e non per metafora, «come sull'orlo del mare un volto di sabbia»¹? La celebre diagnosi foucaultiana circa l'imminente scomparsa dell'uomo (delle scienze umane) è sembrata dapprima, e a ragione, poco più di una battuta o di una trovata 'da filosofi'. Gli anni successivi alla pubblicazione de *Les mots et les choses* (1966) hanno visto in effetti un *exploit* nella produzione scientifica di ambito umanistico, così come una vera e propria esplosione nell'uso di linguaggi e di concettualità che trovano nell'umanità il loro originario orizzonte di senso e il loro riferimento privilegiato. Nonostante l'ubriacatura strutturalista e post-strutturalista, il registro prevalente della riflessione filosofica è stato antropocentrico – basti

¹ M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Milano 1998 (1966), p. 414. Tutte le traduzioni, là dove non esiste un'edizione italiana, sono di chi scrive.

ricordare, a tale proposito, l'insistenza pressoché universale sulla centralità del linguaggio, nella chiarificazione concettuale come nell'elucidazione delle strutture². L'uomo ce ne ha messo di tempo a morire, insomma, e se lo ha fatto veramente, la sua agonia ha preso anzitutto la forma di un'ipertrofica confabulazione *in articulo mortis*. La vera rivoluzione, per quanto possa sembrare strano, è venuta piuttosto da uno dei tre aspetti che nell'*episteme* moderna apparivano, secondo l'impostazione foucaultiana, inseparabili dalla costituzione al contempo empirica e trascendentale dell'uomo dell'umanesimo, insieme al linguaggio e al lavoro: la vita della biologia. Non sono state la psicoanalisi o l'etnologia strutturalista a sancire questo luttuoso accadimento, ma la scienza degli organismi. Non l'inconscio ma il Dna – insieme all'evoluzionismo – ci ha brutalmente rimesso con i piedi per terra. Il vivente ha sopraffatto l'umano, quando questo credeva e sperava di vedersi concedere ancora, sulle tracce lasciate della propria storia naturale, la condizione, perlomeno, di un *primus inter pares*. Riattivando inconsapevolmente l'invito bergsoniano a tenere inseparate «la teoria della conoscenza e la teoria della vita»³, la biologia moderna ha, secondo una cruciale indicazione di Georges Canguilhem concernente la scoperta della struttura del Dna, mostrato lo statuto *logico* del vivente, riconoscibile ormai in un «*a priori* materiale o oggettivo»: in un «imperativo strutturale»⁴ che fa tutt'uno con le capacità scritturali e raffigurative proprie alla cultura dell'animale umano⁵.

Ludwig Wittgenstein aveva dunque colto nel segno dichiarando che «Il concetto di essere vivente ha la medesima indeterminatezza del concetto di linguaggio»⁶. Come nel caso del linguaggio che esclude in via di principio, per poter funzionare come *un* linguaggio (quale raffigurazione dei fatti del mondo), la costituzione di un meta-linguaggio, anche in questo caso non c'è traccia di un'incomprensibile “meta-vitalità” teorica: la vita si impone come l'anti-oggetto per eccellenza, alla stregua di un elemento nel quale siamo immersi e del quale non possiamo avere mai una veduta davvero frontale. Nelle loro molteplici intersezioni, teoria dell'evoluzione e biologia molecolare definiscono infatti e sempre più un osservatorio immanente *al e sul* reale, aprendo uno spazio in cui la logica del *definiendum* (il vivente), coincide con la logica del *definiens* (l'apparato conoscitivo)⁷. Sottolinea un epistemologo contemporaneo, Paul-Antoine Miquel:

² Pensiamo, naturalmente, ai due contesti rispettivi della filosofia 'analitica' e di quella 'continentale'.

³ H. Bergson, *L'Evoluzione creatrice*, Milano 2002 (1907), p. 4.

⁴ G. Canguilhem, *Le concept et la vie. La nouvelle connaissance de la vie*, in «Revue philosophique de Louvain», n°82, 1966, pp. 357 e 362.

⁵ Cfr. *ivi*, p. 362.

⁶ L. Wittgenstein, *Zettel. Lo spazio segregato della psicologia*, Torino 2007, 1967, p. 191.

⁷ L'attuale lavoro di uno studioso come Giuseppe Longo, incentrato sul nesso tra fondamenti della matematica e filosofia della biologia, registra in senso generale questa situazione. Cfr. G. Longo, F. Bailly, *Mathématiques et sciences de la nature. La singularité physique du vivant*, Paris 2006.

Il gene è certo un oggetto fisico-chimico, non è un'entità metafisica. Tuttavia, [...] non è possibile ridurre il gene a un'entità fisica. Il gene è un essere di natura logica. Un significato simbolico, nel quadro della biologia molecolare classica. [...] Il gene non può essere semplicemente paragonato alla struttura logica e tecnologica che consente a una macchina di svolgere il suo compito. Il gene non è un orologio. È un pezzo dell'orologio che contiene la descrizione dell'orologio stesso⁸.

Ecco dunque uno spazio in cui l'umano – come scompartimento a se stante della e nella natura, per il quale prende senso la separazione netta e insuperabile tra l'interno e l'esterno, la parte e il tutto, la funzione e la struttura – non c'è mai stato. L'indeterminatezza, derivata dalla reduplicazione immanente con la quale lo strumento di delucidazione si trova a ricoprire simultaneamente due ruoli, di vita *vivente* e di vita *vissuta*, prende allora una forma ubiquitaria. L'*a priori* bio-logico definito dalla «nuova conoscenza della vita»⁹ vale sì, infatti, come *a priori* materiale, che circoscrive lo spazio d'esercizio di un sapere specifico (appunto biologico), ma in quanto delimita e condiziona i concreti *a priori* storici delle più diverse scienze particolari¹⁰, in quanto incarna un *a priori* anzitutto trascendentale e quindi filosofico (genericamente epistemologico). Tutte le scienze, in altre parole, si instaurano innanzitutto quali attività vitali. Se è vero quindi che la biologia molecolare mette la parola fine a ogni immagine vitalista del *bios* (lo ha sottolineato qualche anno fa Henri Atlan¹¹), nella misura in cui rintraccia in un codice il meccanismo matriciale della vita, non per questo instaura una forma, pretesa definitiva, di neo-meccanicismo, fondato sul modello dei calcolatori universali programmabili. Anche il meccanicismo volgare ne è rovinosamente travolto, quale che sia la macchina, più o meno all'ultimo grido, assurta a *tipo* esplicativo dell'organismo. Se in un primo momento l'andazzo è potuto sembrare un altro – quel primo momento in cui il cosiddetto “dogma centrale della biologia”¹² ha avuto la meglio – è pur vero che, come Foucault aveva già osservato in tempi non sospetti, si tratta di un meccanicismo del tutto *sui generis*, in cui ne va di macchine che riproducono anzitutto la loro stessa capacità di (auto)-riproduzione¹³, dando luogo a un vero e proprio «evoluzionismo

⁸ P.-A. Miquel, *Che cos'è la vita?*, L'Aquila 2011 (2007).

⁹ Cfr. G. Canguilhem, «Le concept et la vie», *cit.*

¹⁰ Su questo punto ha portato giustamente l'attenzione Andrea Angelini (in *Filosofia dell'ecologia e politiche della vita. Note su Canguilhem*, in «Dianoia», 23, 2016, p. 464, nota 59), riferendosi alla recensione che Canguilhem ha consacrato a *Les mots et les choses* di Foucault, dal titolo significativo di *Mort de l'homme ou épuisement du cogito?* (1967).

¹¹ Cfr. H. Atlan, *Complessità, disordine e autocreazione del significato*, in G. Bocchi, M. Ceruti (a cura di), *La sfida della complessità*, Milano 1998, p. 158.

¹² Secondo il quale il genotipo determinerebbe unilateralmente e incondizionatamente il fenotipo degli organismi. Una critica classica di questo dogma si trova in R. Lewontin, *Gene, organismo e ambiente. I rapporti causa-effetto in biologia*, Roma-Bari 1998. La nostra analisi si limita a queste ricadute speculative del dibattito filosofico-biologico, le cui innumerevoli varianti epistemologiche dobbiamo per forza di cose trascurare.

¹³ «Il batterio: una macchina per riprodurre il suo meccanismo di riproduzione, un materiale ereditario che indefinitamente prolifera per se stesso, una pura ripetizione anteriore alla singolarità dell'individuo. Nel corso dell'evoluzione, il vivente è stato una macchina a raddoppiamento ben prima di essere un organismo individuale», M. Foucault, *Croître et multiplier*

generalizzato»¹⁴. Un meccanicismo che si identifica dunque, senza difficoltà, con un vitalismo altrettanto riformato nel senso di un'estensione metodica della vita alla materia inorganica, oltre l'organismo individuale. È il caso dunque di un rimaneggiamento che travalica l'ambito tematico di una certa scoperta, teorica o sperimentale, così come i modi di una certa presa di posizione concernente i suoi contenuti, perché impone, con conseguenze meta-teoriche generali, la ristrutturazione dell'intero palinsesto che assegna l'analisi condotta su un certo 'pezzo' di Natura a uno specifico campo di ricerca, sia essa biologica o meno. La nascita di una "conoscenza della vita" finalmente scientifica funziona insomma come un principio di riorganizzazione dell'intera enciclopedia dei saperi e induce la ricollocazione cosmologica dell'organismo individuale, oggetto non più unico e unitario della riflessione bio-logica. Vale a dire, quale riforma della logica sistematica (organica) in cui per lo più ha preso forma¹⁵ e si è auto-compresa la pratica filosofica e dunque della stessa vitalità sempre lacunosa e frammentaria di ogni razionalizzazione dell'esistente, inchiodata alla necessità di rinnovarsi in seguito al mutare delle circostanze relative alla sua genesi. Un ambito rende allora particolarmente evidente tale vertiginosa embricazione tra lo statuto della filosofia e la questione concernente la conoscenza della vita – l'ambito embriologico o, come si dice più di recente, della biologia dello sviluppo. Ambito in cui la memoria ha un ruolo di primissimo piano.

2. Onironautica

Non sembra che la memoria possa costituire di per sé un dominio di fenomeni radicalmente separato, e quindi indipendente, da fatti essenzialmente non mnemici. È necessario un fondamento stabile, un suolo inamovibile, altro dalla semplice memoria, affinché il ricordo prenda senso e si stagli differenzialmente sul suo sfondo. Altrimenti, una memoria radicalmente emancipata da ogni alterità configura uno stato di alienazione crescente, in cui l'allucinazione prende piede del tutto su quell'«allucinazione veridica»¹⁶ in cui

(1970), in *Dits et écrits I. 1954-1975*, Paris 2001, p. 968. Ringrazio Andrea Angelini per avermi segnalato questo testo.

¹⁴ R. Ruyer, *Raymond Ruyer secondo Raymond Ruyer* (1963), in *La superficie assoluta*, L'Aquila 2018, p. 67.

¹⁵ Notoriamente, è Kant a evidenziare il nesso tra forma della totalità organica e forma sistematica dell'organizzazione del sapere: «Sotto il governo della ragione, le nostre conoscenze non possono affatto costituire una rapsodia, ma devo piuttosto costituire un sistema. [...] Per sistema, d'altronde, io intendo l'unità di molteplici conoscenze sotto un'idea. Questa idea è il concetto razionale della forma di un tutto, in quanto sia l'estensione del molteplice, sia la posizione reciproca delle parti, vengono determinate *a priori* da tale concetto. [...] Il tutto è quindi articolato (*articulatio*), e non ammucciato (*coacervatio*); esso può bensì crescere internamente (*per intussusceptionem*), ma non esternamente (*per appositionem*): esso cioè è come un corpo animale, il cui crescere non aggiunge alcun membro, ma rende più forte e più efficiente per i suoi scopi ogni membro, senza alterare le proporzioni» [KRV 538 20-539 10, I. Kant, *Critica della ragion pura*, Torino 1976 (1781-87), p. 806].

¹⁶ H. Taine, *De l'intelligence*, Hachette, Paris 1892, p. 6. La tesi di una percezione che viene ri-proiettata, come una sorta di allucinazione veridica, sul mondo esterno, ebbe, come è noto,

consiste, per certi versi, la percezione naturale, rendendo evanescente la stessa tonalità mnemica che qualifica un ricordo come tale (e annullando la distinzione tra volontarietà, anche apparente, e involontarietà dello stesso). Accanto alla memoria, insomma, ci vuole, per dirla con Henri Bergson, anche la materia – grado zero di una ‘memoria’ che «ripete il passato senza posa»¹⁷. C’è tuttavia almeno un’eccezione a questa osservazione del resto molto convincente: il caso del sogno. Un episodio onirico si presenta spesso, se non sempre, come se *non* fosse il primo esemplare della propria specie, come se avesse un precedente, altrettanto pregnante e reale nei dettagli del suo successore. Lo ha osservato un onironauta d’eccezione, un geologo costretto alla ricerca psicologica introspettiva dalle condizioni di prigionia in cui si trovava durante la Seconda Guerra Mondiale, François Ellenberger:

Così, il funzionamento dei legami di somiglianza [nell’esperienza onirica] può essere considerato come se si giocasse da un tema espresso a un altro che gli succede in ritardo, o come se passasse attraverso l’intermediazione di temi simili supposti mnemicamente prossimi, ma, nondimeno, assenti formalmente dalla parte ricordata dei sogni notturni¹⁸.

E proprio perché si auto-presuppone, e include così per costituzione una componente durativa e ripetitiva, il sogno impone, per raccontarlo, il tempo dell’imperfetto. Ogni immagine sognata va in coppia eternamente con il proprio doppiopione, al punto che parlarne equivale a narrare un evento che era già iniziato, da sempre. Il sogno realizza a ogni istante quel «ricordo del presente» che secondo Bergson caratterizza la genesi del ricordo in generale e che nel *déjà-vu* appare, subitaneamente e in maniera anomala, nella coscienza di veglia¹⁹. ‘Imperfetta’ è d’altronde l’azione non *incompleta* – nessuna lo è, in quanto azione – ma *incompiuta* e perciò proseguitabile: vicenda che si può riprendere senza essere alterata dal fatto di farlo, senza che la sua identità numerica di azione cessi di essere distinta dalla sua prosecuzione e dalla sua eventuale iterazione. Che un sogno appaia ‘a se stesso’ – all’io del sognatore – nella forma di un “come se” fosse il prosieguo di una storia già iniziata, quasi fosse la replica di uno stesso spettacolo, non toglie nulla, dunque, alla consistenza onirica di questa auto-anticipazione. Nel sogno, ogni cosa sognata – ivi compreso il “come se” della ripetizione – esiste almeno al pari di tutte le altre. Semmai, alcune esistono di più, come nel caso di certi incubi che rimangono fortemente ‘impressi’, senza che ciò infici il potere di esistere del restante mondo onirico. Il sogno deve poter progredire, per poter continuare a essere sogno. Il sogno non è solamente un processo, è un progresso, nel quale ogni memoria è già da sempre memoria di

una vasta diffusione tra la fine del XIX e l’inizio del XX secolo e fu contestata, in particolare, da Bergson in *Matière et mémoire* (1896).

¹⁷ H. Bergson, *Materia e memoria*, Roma-Bari 2006 (1896), p. 187.

¹⁸ F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire. L’intemporel psychologique*, Genève 1948, p. 179.

¹⁹ H. Bergson, *Il ricordo del presente e il falso riconoscimento*, in *L’energia spirituale*, Milano 2008 (1919).

un ricordo o ricordo di una memoria preesistente. Se così non fosse, d'altronde, si dovrebbe potersi davvero «vedere 'sognare'»²⁰, circostanza che annichirebbe la realtà stessa del sogno, rendendolo comparabile a quel che sogno non è, con un atto di riduzione della fascinazione impersonale in cui consiste da parte a parte²¹.

Se dunque la memoria non sembra, di primo acchito, poter costituire di per sé un dominio di fatti realmente autonomi – non foss'altro perché la sua possibilità è legata a doppio filo alla (r)esistenza di qualcosa che, in sé, mnemico non è (il presente vissuto), sul quale il ricordo possa appunto stagliarsi come tale –, esistono comunque fenomeni di memoria, come il sogno, che presentano un'interna articolazione *ritmica* in cui la memoria gioca ora il ruolo di presupposto, ora quello di effetto – il ruolo della premessa e della conclusione, allo stesso tempo. Della realtà e di una sua alterazione di qualche genere. Il contenuto onirico, in virtù della sua natura auto-presupponente, illustra esattamente questa situazione²²: «L'espressione secondo la quale i sogni avvengono 'nel' sonno è usata in questo modo: le persone annunciano al risveglio che *hanno avuto* luogo (tempo passato) vari episodi che non hanno avuto luogo. Allora noi diciamo che questi episodi sono stati *sognati* (tempo passato)»²³.

La filosofia, d'altro canto, se ne è accorta molto presto: la memoria, alla stregua della vita biologica, si sottrae per definizione a un'apprensione immediata, a una tematizzazione cognitiva esplicita, non foss'altro perché, nell'atto di diventare l'oggetto di una conoscenza specifica (introspettiva), perde la sua immanente intenzionalità rievocativa e si tramuta, al pari di qualsiasi altro fenomeno esterno, in una presenza *attuale*, in un *dato* costituito, che nulla, o poco, ha davvero a che fare con il dominio dei 'fatti' mnemici.

²⁰ Cfr. F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire*, cit., p. 241.

²¹ Cfr. *ibid.*

²² Non c'è modo migliore, dunque, di esplorare i meccanismi della memoria – psichica, ma non solo – se non muovendo dal terreno contiguo, sebbene distinto, dell'immaginario, e in particolare, di quella specifica forma dell'immaginario in cui consiste la fabulazione cinematografica. Lì il ricordo si presenta nella sua veste più pura, raffinato dal suo compito sussidiario di supporto dell'esperienza esterna (e cioè, pragmatica). Lì il ricordo si interiorizza sin quasi a perdersi in se stesso. Il cinema pratica e ha praticato infatti una forma di inversione del processo, descritto sempre da Bergson, con il quale la memoria integra d'ordinanza la percezione, conferendole volta a volta profondità e coerenza pragmatica (cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, cit.). Invece di soggettivare l'esperienza tende a renderla impersonale, con un tratto di radicalità maggiore rispetto ad altre forme della narrazione finzionale. Lo ha fatto notare Raymond Ruyer, in un passo scintillante: «La potenza particolare del cinema, della televisione, procede dal loro carattere d'informazione mediante partecipazione piuttosto che mediante osservazione. Lo spettatore non guarda ciò che è mostrato nelle immagini come guarderebbe degli oggetti. Le immagini non sono tanto conosciute quanto, piuttosto, partecipate. Egli si trova per definizione al posto della cinepresa, che imita i movimenti soggettivi d'esplorazione, di ricerca, di sottolineamento, d'attenzione, e che materializza l'«io» del cineasta – il che permette allo spettacolo di possedere gli spettatori alla maniera di un «altro io» mnemico. Questo effetto è accentuato dall'atmosfera analoga al sogno, delle circostanze della proiezione: l'oscurità, la fascinazione dello schermo, la solitudine possibile di ciascuno nella folla o nella famiglia» (R. Ruyer, *Les observables et les participables*, in «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 156, 1966, p. 448).

²³ N. Malcolm, in *Sogno. Un'indagine filosofica*, Milano 2014 (1959), p. 91-92.

Come infatti l'animale dipinto in un quadro è sia un animale sia una figura, e la stessa ed unica cosa è entrambe, tuttavia l'essere non è uguale per entrambe, ed è possibile considerarlo e in quanto animale e in quanto figura, così si deve supporre che l'immagine che è in noi sia qualcosa in sé e per sé ed anche relativo a qualche cosa d'altro. Pertanto, in quanto è in sé e per sé è un oggetto di considerazione o di immaginazione, ma in quanto è relativo a qualche cosa d'altro è come una figura o un oggetto di ricordo. Così anche quando si attiva l'impulso relativo, se l'anima ne ha percezione in quanto qualcosa in sé, esso si presenta evidentemente come un oggetto di pensiero o di immaginazione; ma, se ne ha percezione come relativo a qualche cosa d'altro la considera come una figura in un disegno e, senza aver visto Corsico, come figura di Corsico. (*Mem.*, 450b)²⁴

Rappresentarsi un ricordo in quanto ricordo equivale a dissolverlo come ricordo e un ricordo, allora, non è mai solamente un 'fatto'. Un ricordo si duplica in se stesso e continua a sdoppiarsi finché rimane tale; si fa costantemente ricordo di se stesso come ricordo, sfuggendo alla presa della conoscenza teoretica e resistendo alla dislocazione al di fuori del proprio elemento primitivo: se medesimo. «*Il sogno non ha altra sussistenza oltre la propria intimità; risiede eternamente nella sua durata interna*»²⁵. C'è dunque un solo modo di studiare la memoria – psichica, ma non solo – ed è un modo *indiretto*²⁶. La memoria si coglie traguandandola in quei suoi peculiari prodotti in cui consistono le narrazioni finzionali (e tutte le narrazioni lo sono, in un certo senso): nel resoconto 'mitico' e nel gesto 'magico' che ne realizza di nuovo la portata. La memoria si lascia intravedere attraverso il suo rilancio formativo, nel seno di una rappresentazione che non ha (più) soltanto una funzione di *ri-attualizzazione*, ma mira almeno a una vera e propria operazione costruttiva e, quindi, innovativa. Solo una memoria alla seconda potenza permette l'accesso al dominio dei fatti mnemici – ma una memoria *attualmente* reduplicata non è più, per ciò stesso, un fatto puramente e solamente mnemico: assume per ciò stesso la natura di un processo istitutivo, di una posizione di (nuova) realtà – dato che in quest'ottica ogni realtà autentica è nuova. In una parola, acquisisce una natura *creativa*. E questo poiché, come scriveva Eraclito, «all'anima compete un *logos* che accresce se stesso» (22 B 115 DK)²⁷, poiché lo psichismo ha una natura originariamente incrementale. La creatività, allora, illumina la memoria almeno quanto la memoria rende sensibile il fenomeno creativo, mediante lo scarto che ne misura l'emergenza rispetto al già noto. Si potrebbe dire anche: non c'è memoria (ripetizione) che non presupponga un ritmo (alterazione) e un ritmo che non faccia affidamento su una qualche memoria. La memoria è l'arte maiuetica della creazione, sebbene

²⁴ Aristotele, *La memoria e il richiamo della memoria*, in *id.* (a cura di D. Lanza e M. Vegetti), *Opere biologiche*, Torino 1971, P. 1127.

²⁵ F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire*, *cit.*, p. 263.

²⁶ In merito alle modalità indirette di indagine sullo psichismo, si veda il classico di C. Ginzburg, *Spie. Radici di un paradigma indiziario*, in U. Eco, T. A. Sebeok (a cura di), *Il segno dei tre. Holmes, Dupin, Peirce*, Milano 2000 e R. Ronchi, *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*, Milano 2001.

²⁷ Cit. in P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Torino 2016, p. 83.

la creazione sia ancor di più la maiuetica di ogni memoria. Da questo punto di vista, la conoscenza indiretta della memoria fa tutt'uno dunque con lo statuto in se stesso duplice della coscienza mnemonica: ne fornisce, questa volta sì, una rappresentazione adeguata, proprio in quanto lo altera in senso incrementale. Donde la centralità dell'esperienza onirica e del suo carattere progressivo.

Ora, tale situazione è lungi dal rappresentare un caso isolato o un dettaglio circoscritto della vita psichica. Al contrario, è possibile enunciare, sul suo fondamento, una conclusione ontologica generale – o generale nella misura in cui l'ontologia del vivente si candida, sempre più, a diventare il paradigma di un'ontologia generale, nella misura in cui la biologia ci mostra come il punto in cui «la filosofia e la scienza devono incontrarsi, dove la filosofia deve innestarsi sulla scienza [...] è il problema della *memoria*», poiché «dal momento in cui ci sono delle strutture, è necessario rivedere completamente la nostra teoria della memoria»²⁸. L'auto-presupposizione della memoria fa tutt'uno, insomma, con l'auto-presupposizione della vita come realtà strutturale e non solo diveniente (o diveniente perché strutturale e viceversa). Come realtà incentrata su una qualche forma di codificazione. È vero, quindi, che *omne vivum e vivo*, secondo un vecchio adagio, ma anche, o forse proprio perché, innanzitutto, *omne memoria ex memoria*.

3. Logiche dell'embrione

È nel cuore di tale intreccio che vorremmo collocare la nostra breve inchiesta sul pensiero embrio-logico di due filosofi della biologia dello scorso secolo, Raymond Ruyer (1902-1987) e Giorgio Prodi (1928-1987), entrambi interessati a una messa a tema decisiva del tratto ricorsivo che caratterizza le morfogenesi vitali, siano esse poi circoscritte all'aspetto individuale (ontogenesi) o a quello popolazionale (filogenesi). La ricorsività appena evocata è dunque il tratto definitorio di quanto proponiamo di definire nei termini di una vera e propria “logica dell'embrione” – razionalità intrinseca a un processo la cui strutturazione non è distinguibile dalla propria esecuzione e in cui il programma fa tutt'uno con la sua (parziale) rivedibilità e revisione in atto, secondo un modello processuale che lascia spazio all'improvvisazione di forme inedite²⁹. Si tratterà, nelle pagine che seguono, di provare a dare consistenza al nesso paradossale in cui la crescita logica del concetto si coniuga con quella biologica delle forme viventi. Esiste un legame, tutto da esplorare, tra le modalità della genesi delle forme biologiche e quelle dell'evoluzione spirituale, soprattutto quando quest'ultima prende le forme specifiche del progresso dei saperi scientifici. La progressività non lineare ora della filogenesi, ora dell'ontogenesi (ma esiste un'ulteriore

²⁸ G. Canguilhem, *Du concept scientifique à la réflexion scientifique* (1967), in *id.*, *Œuvres Complètes. Tome V: Histoire des sciences, épistémologie, commémorations 1966-1995*, Paris 2018, p. 121.

²⁹ Così lo caratterizza, in primo luogo, Ruyer. Cfr., tra l'altro, R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, Paris 1946 e *id.*, *La genesi delle forme viventi*, Milano 1966 (1958).

corrispondenza tra i due momenti, indagata dalla cosiddetta *EvoDevo Theory*), rispecchia la progressività del concetto, quando quest'ultimo si predispone alla propria autocritica e alla propria incessante revisione problematica, come accade appunto nel lavor(i)o dello scienziato. C'è insomma un isomorfismo non accidentale tra i processi della scienza e quelli della vita. Ancora di più: l'isomorfismo si situa tra la tendenza al proprio continuo sorpasso della prassi discorsiva scientifica e l'impulso al rinnovamento che caratterizza, pressoché sempre, le forme organiche. Ed è da qui che muovono tanto Ruyer che Prodi, riconoscendo l'ubiquità del fatto mnemico – quale chiave di volta della storicità di entrambi i progressi, vitale e scientifico.

Ci volevano dunque due *outsider* della filosofia – due filosofi scienziati o due scienziati filosofi, per raccogliere i frutti di questa situazione di ibridismo e di sconfinamento epistemologico fondamentale. La vicenda intellettuale di cui di cui Ruyer e Prodi sono stati testimoni attenti e innovatori³⁰, sia pure secondo uno scarto temporale significativo e secondo modalità di rielaborazione sensibilmente differenti, ha in effetti, alla lettera, dell'incredibile. La loro funzione principale è stata di registrarne l'accaduto, tratteggiando così la linea di fuga che dall'interno della filosofia conduce verso il suo fuori – verso il fuori del pre, del non o del post-filosofico. D'altronde, non poteva che trattarsi di una mera registrazione, di una presa d'atto congiunta. Le filosofie ruyariana e prodiana rappresentano una messa in forma filosofica e più precisamente ontologica dell'impatto anti-filosofico della scienza del Novecento, nella misura in cui essa introduce e sancisce, nel sapere, la separazione definitiva del *desideratum* da ciò che invece si limita a essere affermato nel sapere. La nascita di una biologia – come accade alla convergenza dell'evoluzionismo e della biochimica, nella biologia molecolare – in grado progressivamente di autonomizzare la conoscenza *della* vita (genitivo oggettivo e soggettivo) dal suo portatore, e farne così il punto d'innesto per una ricollocazione delle stesse procedure della scienza nel cuore delle dinamiche materiali della vita, inaugura infatti una nuova stagione del pensiero, grazie al quale *ci* riconosciamo quali prodotti delle *nostre* operazioni, persino in ciò che è sempre sembrato del tutto ingovernabile, del tutto eterogeneo alla nostra condizione terrena: *la nostra stessa destinazione razionale*. È la fine della «tendenziosità» filosofica, se è vero, come ha sostenuto Étienne Souriau, che «le risposte dei filosofi sono tendenziose. Nel mentre che affermano, essi desiderano»³¹. Il *desideratum* – *il vero* – non è più a questo punto che un effetto, concreto ma imprevedibile, dell'attività desiderante, e quindi vitale, del discorso filosofico. L'affermazione si subordina a una dinamica valoriale, sebbene eminentemente a-soggettiva: bio-logica. Un volere e un desiderare, sì, ma delle cose stesse, nelle cose stesse e non di un qualche soggetto disincarnato.

³⁰ Senza, per quel che ne sappiamo, essersi conosciuti tra di loro. Ruyer era filosofo, di formazione, mentre Prodi era medico e quindi cancerologo. Cfr. F. Cimatti, *A Biosemiotic Ontology: The Philosophy of Giorgio Prodi*, Basilea 2018.

³¹ É. Souriau, *Les différents modes d'existence*, Paris 2009 (1943), p. 79.

Non siamo affatto disposti per natura al vero, in altre parole. Il vero non ci appartiene come una rivelazione ardua ma in fondo inevitabile – nemmeno nella forma della consapevolezza tragica e tardiva del nostro essere estromessi dalla sua prodigialità, una volta presunta indiscutibile³². Il vero è il sottoinsieme (non il solo) di un reale che non ha nella conoscenza alcun privilegio, se non quello che concerne la propria, contingente eppure straordinaria, auto-rivelazione concreta e la propria progressiva manifestazione nell'operatività effettiva della conoscenza umana. Non c'è enfasi o insistenza metaforica, dunque, nel parlare di incredulità: la scoperta di un radicamento oggettivo del concetto *nel* reale – di un «isomorfismo», avrebbe detto appunto Ruyer, tra i procedimenti della cognizione e quelli della vita, o di una «connaturazione», come la chiamava invece Prodi, tra la struttura conoscitiva e l'orizzonte *materiale* del suo esercizio – inaugura una soglia oltre la quale la *credenza* diventa letteralmente un'impossibilità nativa. «Definire la vita come il senso significa obbligare a un lavoro di scoperta. Qui l'invenzione sperimentale non consiste nella ricerca della chiave; ma la chiave, una volta trovata, il senso stesso è trovato e non costruito»³³. Non si tratta insomma di dare o meno il proprio assenso a questo nuovo assetto di sapere. È esso a imporsi, senza alternative. Non c'è più spazio alcuno per elucubrazioni e mitopoiesi in merito alla nostra origine: siamo figli delle stelle, sì, ma nello stesso identico modo in cui lo sono le pietre, le piante, gli animali e quant'altro si presenta di non-umano nel nostro mondo-ambiente. Il sentimento prevalente è di *inserzione*, inclusione e radicamento fondamentale nel contesto naturale. «Non c'è alcun lettore che possa uscire dal suo intorno, vedendolo da una piattaforma privilegiata, come facendone una fotografia»³⁴. Nulla autorizza più la pretesa di occupare un'effettiva posizione di sorvolo o anche soltanto di messa a distanza definitiva del «Grande Oggetto»³⁵ della Natura. Le ferite narcisistiche subite dall'uomo moderno si riducono così subitaneamente a una soltanto: non siamo fatti della stessa stoffa dei nostri sogni, ma dei nostri umori. Siamo il frutto del gioco casuale di alcune grosse molecole nella zuppa prebiotica primordiale. Persino la nostra scienza – orgoglio liminale di una specie che si riconosce davvero ormai esclusivamente in questa drastica filiazione desublimatoria – ne è solamente un risultato: *uno tra i tanti*. La «volontà del vero» che informa la progressività del discorso scientifico si sutura ormai integralmente alla forza d'imposizione epistemica del discorso anonimo in cui il vero si organizza – tutt'uno, a sua volta, con il nostro volere tutto ciò che con il vero non ha più, necessariamente, alcun rapporto costitutivo: «se rivediamo il concetto di storia, e lo estendiamo alla

³² Che la prodigialità del vero siano uno dei presupposti (quello fondamentale) della pratica filosofica, intesa classicamente quale «scienza della verità», è la tesi di Rocco Ronchi, in *Filosofia della comunicazione. Il mondo come resto e teogonia*, Milano 2012. Gilles Deleuze ha invece insistito, nel solco nietzschiano, sul carattere tutt'altro che scontato della nostra «buona volontà» per il vero: cfr. G. Deleuze, *Prefazione all'edizione americana di Differenza e ripetizione* (1986), in *id.*, *Due regimi di folli e altri scritti. Testi e interviste 1975-1995*, Torino 2010 (2003), p. 250.

³³ G. Canguilhem, «Le concept et la vie», *cit.*, p. 221.

³⁴ G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, Milano 1987, p. 143.

³⁵ R. Chambon, *Le monde comme perception et réalité*, Paris 1974, p. 19.

sua vera unità di misura (la storia naturale) vediamo che l'uomo ha conoscenza delle cose naturali e fa ricerca scientifica perché esplora la sua storia, esplorando la natura. Esplora la sua area genetica»³⁶. La prassi umana è teorica, allora, non tanto perché la teoria ne dirige le movenze, ma perché ogni prassi evolve, alla maniera della generalizzazione seguita dalla concettualità scientifica, ampliando i propri presupposti, secondo il modello di un'induzione spiraleforme in cui il *novum* retroagisce su e reduplica le basi da cui pure scaturisce. Se la biologia molecolare rappresenta un terremoto epistemologico di tale portata è perché la forma stessa della ricerca scientifica balugina dal fondo della nostra provenienza naturale, come il nodo in cui l'occhio dell'osservatore vede non più solamente il proprio guardare ma anche, infine, il proprio stesso guardarsi. La storia naturale della nostra conoscenza è quindi una storicità allargata – una sorta, per dir così, di *spread histori-city*³⁷ (dove c'è la *city*, la pubblicità della conoscenza scientifica). Qualcosa come, per riprendere un'idea di Bernard Stiegler, un'epi-filo-genesi³⁸, fusione costitutiva della memoria individuale (epigenetica), conservata dal sistema nervoso, e memoria di specie (filogenetica) – sintesi di memoria privata e memoria pubblica, l'una innestata sull'altra. O anche, secondo un concetto ruyeriano, «embriogenesi continuata»³⁹: la memoria artificiale – la memoria tecno-logica – è la memoria fondamentale, in questa prospettiva. Che il modello evocato da Prodi sia il modello della lettura, situazione naturale ma anche centro effettivo della riflessione filosofica sulla conoscenza – ambito 'sperimentale' del filosofare, se si tiene conto del ruolo della tecnologia alfabetica nella sua costituzione⁴⁰ – significa in fondo una sola cosa: che la memoria è memoria di altre memorie; è strumento, organo e oggetto, a un tempo, della rimemorazione⁴¹. Il reale precede dunque il codice, come afferma Prodi⁴², ma perché il codice sorge direttamente dal e nel reale: la categorialità dei nostri saperi, dai più elementari ai più complessi, è un prodotto sperimentale, che funziona però per noi come modo di conoscenza di tipo deduttivo.

³⁶ G. Prodi, *Gli artifici della ragione*, cit., p. 144.

³⁷ Parafrasiamo liberamente il nome che Riccardo Manzotti propone per la sua teoria dell'identità mente-mondo. Cfr. R. Manzotti, *The Spread Mind. Why consciousness and World are one and the same*, New York 2017.

³⁸ B. Stiegler, *La technique et le temps 1. La faute d'Épiméthée*, Paris 1994, pp. 150-1 e 184-5.

³⁹ R. Ruyer, *L'embryogenèse du monde et le Dieux silencieux*, Paris 2013 [1983], pp. 34-6, dove si legge: «Il linguaggio non è la sola – né la prima – manifestazione di un'embriogenesi continuata all'esterno dell'organismo e divenuta a metà cosciente. Ogni tecnica artigianale che verte sulla fabbricazione e l'utilizzo di utensili è un'embriogenesi continuata. La tecnica perfeziona anche, ma con una sorta di emancipazione 'razionale' che complica la situazione – e pure la semplifica – e fa delle macchine una sorta di regno sur-biologico, spesso anti-biologico e anti-umano» (p. 34).

⁴⁰ Cfr. R. Ronchi, *La scrittura della verità. Per una genealogia della verità*, Milano 1996.

⁴¹ Asserisce Prodi, in *Le basi materiali della significazione*, Milano 1977, p. 87: «Dalla piatta pagina su cui sono collocate le parole non possiamo trarre regole ma solo miti; non possiamo individuare nulla se non sul filo della storia, uscendo dalla pagina che leggiamo. Il valore contestuale, che è tutt'uno col significato, è prodotto da un percorso di esperienza, che fa solidale l'interprete con i suoi antecedenti e con il mondo».

⁴² Ivi, p. 84.

La realtà della biologia ci propone uno stato di fatto [...] radicale. [...] Sono le cose che si fanno conoscere perché hanno costruito le categorie di interpretazione. La mente umana è la forma categoriale più sofisticata [...] le categorie sono [però] prodotti per così dire sperimentali e *a posteriori* della natura, anche se nel *singolo* organismo funzionano come modi di conoscenza *a priori*⁴³.

Si produce dunque una sorta di discrasia congenita tra *a priori* e *a posteriori*, discrasia in cui consiste il reale rivisto alla luce della biologia. Il reale è, qui, un fenomeno asincrono o strutturalmente anacronistico rispetto a se stesso – in coalescenza con la propria immagine e anzi con il proprio ricordo.

Ruyer e Prodi rappresentano perciò due risposte esemplari a questa condizione, anche per divergenza di registro e per il segno opposto – sostanzialmente restaurativo, il primo, decisamente simpatetico, il secondo – con cui ricevono la buona novella circa la nostra provenienza *bio-logica*: conoscitiva e vitale, al contempo. Filosofo scienziato, Ruyer risponde ritrovando l'unico grande filone che ai suoi occhi ha incarnato la migliore tradizione del pensiero umano – la costruzione di una cornice speculativa che sappia riunire in una sintesi unitaria le *dissecta membra* del sapere positivo. Scienza e filosofia non possono esimersi dall'incontrarsi: il filosofo non è un solitario studioso che partorisce concetti «prendendosi la testa tra le mani»⁴⁴, come vuole il consueto quadretto romantico. La filosofia deve imparare dalle memorie specialistiche degli scienziati, farsi competente della ricerca più all'avanguardia, ma per poter poi insegnare a sua volta ai primi dove continuare a cercare. Il filosofo si fa così, in un certo senso, maestro del proprio maestro: diviene filosofo-scienziato. Scienziato-filosofo, Prodi accoglie invece con quieto e laico entusiasmo la secca disillusione che la scienza moderna impone ai suoi operatori. Operatori siamo, infatti, in uno scenario in cui il mondo si conosce attraverso di noi almeno quanto noi lo conosciamo conducendo le nostre incursioni nel «buio», come lo definisce caratteristicamente Prodi, che pure ci circonda insistentemente, proseguendo il cammino in direzione di una verità che si produce al limite della nostra esigenza primordiale di trasformare il circostante, l'«intorno» volta a volta particolare che incontriamo nelle nostre operazioni. La scienza non ha nulla da insegnare (né tantomeno ce l'ha filosofia): è solo un metodo, che fa tutt'uno col processo di costituzione del reale: con la sua embriogenesi e la sua creatività immanente. La filosofia incarna dunque la forma più generale di «riscontro conoscitivo»⁴⁵, pratica che accomuna il comportamento organico di un'ameba a quello di Einstein nel corso, altrettanto vivo e vitale, delle sue ricerche. Fare scienza è vivere, immancabilmente. Persino la filosofia, se è, è atto bio-logico, la cui natura è tutta da precisare, perché sostanzialmente imprecisa, sempre troppo tesa a produrre visioni unitarie e cioè *ipso facto* ideologiche. La strada da percorrere è allora un'altra. La via filosofica regia è fornita dall'indagine sulla

⁴³ Ivi, p. 87.

⁴⁴ R. Ruyer, *Reponsé à la note de M. J.-Claude Piguet*, in «Dialectica», 14, 1960, p. 36.

⁴⁵ Cfr. G. Prodi, *La scienza, il potere e la critica*, Bologna 1974.

conoscenza, unica struttura (perché di una struttura si tratta), in cui l'uomo si incontra non quale eccezione, ma come prodotto di una genesi che lo supera da tutti i lati e di cui partecipa sin nelle proprie più alte prerogative.

Esiste – scrive Prodi – qualche concreto dato utile alla filosofia? La risposta è positiva, se si delimita il campo ai rapporti tra un definito capitolo della scienza e un definito capitolo della filosofia: precisamente la biologia da una parte e la filosofia della conoscenza dall'altra. Ciò è possibile solo oggi, per i progressi fatti nella biologia, e in particolare nella biologia molecolare. Se così è, la filosofia si configura davvero come una “meta-scienza” con un carattere specifico. Diventa filosofia della conoscenza in senso concreto. Può darsi che questo rimanga l'unico capitolo legittimo della filosofia, ma esso è in sé anche ontologia, e in un certo senso metafisica⁴⁶.

Quale metafisica? Una metafisica del concetto, naturalmente. Una metafisica della naturalità della mente – del concetto come risultato di processi naturali dai quali non si distingue più per natura, ma solo per grado – o comunque, rispetto ai quali la differenza di grado è tale da funzionare (sempre e per forza) come differenza di natura, se il modello metodologico a cui la conoscenza fa riferimento è anche il tipo generale dell'esistente. «Si cercava un modello che fosse anche una situazione naturale, e nello stesso tempo potesse essere al centro della riflessione filosofica in relazione al problema del significato. Il modello c'è, è reale, e coincide (radicalmente e integralmente) con la condizione biologica»⁴⁷. La filosofia scientifica di Ruyer diventa perciò scienza filosofica, almeno quanto accade l'inverso con Prodi. Ruyer è dunque sì portato, dappprincipio, a espungere fuori seno dal mondo ogni barlume di mito e di magia – là dove mito e magia sono rispettivamente le due *sole* forme di spiegazione escogitate dall'umanità: «spiegazione per preesistenza» e «spiegazione per emergenza»⁴⁸, rispettivamente. Ma si ritrova, a conti fatti, a giocare con la dialettica macchina e organismo che attraversa come un pendolo la sua traiettoria intellettuale, incentrata su un passaggio a limite in cui tutto è riconducibile, in un primo momento, alla struttura fisico-geometrica (spazio-temporale: così nel suo esordio filosofico⁴⁹) e in cui poi, invece, la struttura stessa decade, nella fase matura del suo pensiero, dal suo rango ontologico, sino a diventare proiezione fantasmatica, risultato di un'«illusione di incarnazione reciproca»⁵⁰ che funziona a ogni livello del reale. Donde la necessità di rendere conto, infine, delle morfogenesi naturali attraverso il ricorso a temi e potenziali che, collocati fuori dal tempo e dallo spazio, dirigono le formazioni, secondo il tipo (chimico, organico o psichico) opportuno. Né la magia né il mito sono infatti vere spiegazioni:

La magia è una tecnica di potenza. Il mito, come precedente sacro, non è tanto una spiegazione quanto la drammatizzazione di un carattere espressivo colto nelle

⁴⁶ Id., *Gli artifici della ragione*, cit., p. 121.

⁴⁷ Ivi, p. 134.

⁴⁸ R. Ruyer, *L'animal, l'homme et la fonction symbolique*, Paris 1964, p. 7.

⁴⁹ Cfr. Id., *Esquisse d'une philosophie de la structure*, Paris 1930.

⁵⁰ Cfr. Id., *Néo-finalisme*, Paris 2012 (1952), p. 91 e ss.

cose, rappresentato in una storia sacra o messo in scena in un rito. [...] È proprio in quanto utilizzati secondariamente come spiegazione che mito e magia non sono che pseudo-spiegazioni. Il mito primitivo, lungi dall'essere antropomorfo, esprime il completamente altro. Ma diviene antropomorfo quando è utilizzato per la speculazione⁵¹.

Ma allora – Ruyer non ha difficoltà ad ammetterlo – non rimane che scendere a patti con la mitologia, rifiutando la magia. Bisogna accogliere, nel dispiegamento peraltro razionale della discorsività scientifico-filosofico una componente fabulatoria, la potenza di una metaforica *più che razionale* – surrazionale, in fondo isomorfa al procedimento proprio della scienza, secondo la fondamentale indicazione di Gaston Bachelard (che Ruyer è pronto a raccogliere). «L'idea di un universo-testo ha qualcosa di mitico. Ma fuori di questo mito-minimo è la conoscenza in generale, e non soltanto la conoscenza scientifica, diventa inconcepibile»⁵². La Natura è un testo, la cui leggibilità non può essere revocata in questione. Anzi, l'intelligibilità scientifica della natura stessa suppone che si riconosca anticipatamente, come una sorta di *a priori* preriflessivo all'opera nella costruzione di ogni conoscenza, l'intelligibilità stessa della natura. Il Kant della *Critica della facoltà del giudizio* è qui convocato in contumacia. La filosofia critica è anzitutto una rivoluzione modale, che concerne il “come” della conoscenza. Ma il “come”, nell'ambito della ‘conoscenza della conoscenza’ in cui essa consiste, è per ciò stesso anche il “che cosa”. Nell'ambito della Terza critica, luogo di delucidazione delle condizioni di possibilità della stessa filosofia trascendentale in quanto analisi dell'esperienza in generale⁵³, esperienza effettiva ed esperienza in generale finiscono per coincidere, in un perfetto circolo tra *definiens* e *definiendum*. Il giudizio riflettente, perché non determinante di nessuna oggettualità, in cui la «conformità a scopi della natura»⁵⁴ si esprime, è l'unità senza indistinzione del concetto e dell'oggetto a cui esso si applica. Non c'è dunque nulla di anomalo o di incomprensibile nell'intelligibilità del mondo naturale, al contrario di quanto credeva Einstein⁵⁵: la presupposizione

⁵¹ *Id.*, *L'animal, l'homme et la fonction symbolique*, p. 8.

⁵² *Id.*, *La science et la philosophie considérées comme de traductions*, in *Les études philosophiques*, n°1, janvier-mars 1963, p. 20.

⁵³ Cfr. E. Garroni, *Estetica: uno sguardo-attraverso*, Milano 1992.

⁵⁴ I. Kant, *Critica della facoltà del giudizio*, Torino 1999, § 4, p. 16 e ss.

⁵⁵ Scriveva il grande scienziato tedesco, in una lettera all'amico *bohémien* di gioventù Maurice Solovine: «Lei trova strano che io consideri la comprensibilità della natura (per quanto siamo autorizzati a parlare di comprensibilità), come un miracolo (*Wunder*) o un eterno mistero (*ewiges Geheimnis*). Ebbene, ciò che ci dovremmo aspettare, *a priori*, è proprio un mondo caotico del tutto inaccessibile al pensiero. Ci si potrebbe (di più, ci si *dovrebbe*) aspettare che il mondo sia governato da leggi soltanto nella misura in cui interveniamo con la nostra intelligenza ordinatrice: sarebbe un ordine simile a quello alfabetico, del dizionario, laddove il tipo d'ordine creato ad esempio dalla teoria della gravitazione di Newton ha tutt'altro carattere. Anche se gli assiomi della teoria sono imposti dall'uomo, il successo di una tale costruzione presuppone un alto grado d'ordine del mondo oggettivo, e cioè un qualcosa che, *a priori*, non si è per nulla autorizzati ad attendersi. È questo il “miracolo” che vieppiù si rafforza con lo sviluppo delle nostre conoscenze», in A. Einstein, *Opere scelte*, Torino 1988, pp. 740-1.

anticipatoria della sua comprensibilità, in cui consiste la finalità presuntiva della natura, spalanca la stessa possibilità di accedere a *un* mondo, a qualcosa di non intimamente e irriducibilmente rapsodico. Scrive Ruyer

È poco verosimile che la natura cieca abbia edificato senza coscienza una coscienza in grado di dominarla. È poco verosimile che gli utensili organici di cui l'uomo si serve coscientemente siano stati edificati al di fuori di ogni coscienza. È poco verosimile che il sistema nervoso, strumento di auto-direzione dell'evoluzione, sia anzitutto il prodotto di migliaia di mutazioni per errore meccanico di copiatura o per bombardamento di raggi cosmici⁵⁶.

Prodi si colloca invece con decisione dal lato del 'magico' insorgere della novità nel mondo delle relazioni naturali. La sua strategia esplicativa è compiutamente emergentista o, se si vuole, emergenziale. Lo stato d'eccezione è la norma, nel mondo artificiale della ragione prodiana. Tutto emerge perché emergere è il *factum* minimo che qualifica l'esser tale del «reticolo materiale»⁵⁷ in cui si siamo allocati come pedine su una scacchiera che, senza averci previsto, ci legittima comunque in tutte le nostre caratteristiche. «Nessuno può dire che la Norma sia una, ché anzi sono numerosissime, ma una è la condizione di essercene comunque, non dandosi né conoscenza, né vita attraverso casualità e aleatorietà, cioè assenza di norma»⁵⁸. Si badi, infatti, il puro fatto formale dell'esistenza di norme determinate, intrinseche al reale, esclude l'identificazione di una norma originaria che sovra-determini tutte le altre, consegnando l'esistenza di ogni singola norma all'eccezione di un prodotto che travalica ogni volta l'insieme necessario dei suoi precedenti. Il reale se e quando è, è auto-propulsivo.

Ogni livello si organizza in equivalenze, cioè in situazioni di corrispondenza, che sono significative per il sistema di interpretazione superiore [...] Ciò deve esistere un sistema in cui, a qualsiasi grado di complessità, questa si organizza facendo passare la denotazione a connotazione, istituendo quest'ultima a denotazione per un sistema successivo⁵⁹.

Che il "come" (la connotazione) sia indiscernibile dal "che cosa" (dalla denotazione) – che il modello specifici insomma sia l'ontologia che la conoscenza e le condizioni di possibilità della conoscenza (la filosofia) – vuol dire esattamente ciò: la memoria del vero si raccoglie tutta nella sua articolazione ritmica. Il reale è un *pre-testo* per le stesse operazioni in cui consiste da parte a parte, anche quando procede alla propria auto-lettura, indiscernibile dal momento della sua auto-scrittura.

Ruyer e Prodi si incontrano di nuovo, là dove l'intersezione a monte delle loro traiettorie, nel riconoscimento della non-eccezionalità umana, ritaglia a valle

⁵⁶ R. Ruyer, *Les postulat du sélectionnisme*, «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger», 146, 1956, p. 352.

⁵⁷ Cfr. G. Prodi, *La storia naturale della logica*, Milano 1982, p. 23 e ss.

⁵⁸ Id., *Gli artifici della ragione*, cit., p. 156.

⁵⁹ Id., *Le basi materiali della significazione*, cit., p. 88.

un'inedita zona in cui la parola incontra la materia e la materia si fa parola: in cui il concetto, linguisticamente articolato, si riversa nell'oggetto che pure rende intelligibile, e viceversa. In cui il ritmo si fa memoria, almeno quanto la memoria diviene ritmo e il mito – il rito – si fa magia, quanto la magia – il ritmo – si fa mito. Per Ruyer, la conoscenza è un modo di essere della coscienza, l'emergenza delle strutture si staglia su un fondo di esperienza soggettiva ma anonima, su un dominio in cui la conoscenza coincide con ciò di cui è tale: il sorvolo assoluto degli esseri organici. Per Prodi, è l'opposto: «la coscienza è *un modo di essere della conoscenza*»⁶⁰, lo sguardo del soggetto conoscente è sempre prospettico, laterale, incoativo e bisognoso, dunque, di ampliamenti, rettificazioni e revisioni. Pensare allora, fino in fondo, una logica dell'embrione significa dismettere tanto la pretesa di una separazione tra mnemico e non-mnemico, tra potenziale e attuale, quanto quella tra verità ed errore, ipotetico e categorico. Pensare uno spazio in cui la logica del concetto e quella dell'oggetto, il ritmo e il ritmato, si ritrovano nel processo mediante il quale l'uno si incrementa e si prosegue attraverso l'altro, *embrio-logicamente*. La categorialità bio-logica può essere compresa perciò quale invenzione propria di una Natura che non cessa di reinventarsi *toto caelo* attraverso le sue permutazioni – il codice ne è solo un altro nome, di cui la scrittura alfabetica, grazie alla quale la filosofia si fa possibile, è una delle molte figure: capacità di trasformazione e di interpretazione che si mantiene costante nel tempo.

4. Il ritmo della memoria

Siamo dunque davvero fatti della stessa stoffa dei nostri sogni, ma poiché lo sono anche i nostri umori, i componenti elementari della vita – risultato di un processo che dipende circolarmente dalla loro costruzione, senza supporto altro dal proprio procedere. Sintetizza Stanisław Lem, lo scrittore polacco di fantascienza, in una novella pionieristica:

Come messaggio, il codice è una lettera scritta da nessuno e indirizzata a nessuno; solo ora, avendo scoperto l'informatica, cominciate a comprendere che una cosa come lettere dotate di senso, che nessuno ha scritto consapevolmente, in ogni caso possono sorgere ed esistere, così come un'ordinata ricezione del contenuto di quelle lettere è possibile anche in assenza di qualsiasi Essere o Ragione.

La memoria non ha lo statuto allora di un fenomeno temporale, ma anzitutto di uno ritmico-spaziale. Il pregio della prospettiva di Prodi è di introdurre una prospettiva del tutto gradualista, finalizzata ad autorizzare una comprensione ritmica della stessa memoria. La logica materiale (inorganica) si rivela in grado di generare la logica categoriale (biologica in senso stretto) e dunque quella proposizionale (umano-conoscitiva), se è vero, come sostiene il filosofo italiano, che il vantaggio di lettura da cui dipende il passaggio dalla

⁶⁰ Id., *Gli artifici della ragione*, cit., p. 154.

identità di segno e referente, tipica delle strutture pre-umane, alla relazione segnica propriamente detta, per cui qualcosa sta per qualcos'altro (essendo la logica proposizionale umana nient'altro che il vivere questa relazione come 'naturale' e irriflessa), è un fatto di mera complicazione, il risultato di un processo addizionale che non deriva da cambiamenti in sé qualitativi. La stessa indagine filosofica elaborata da Prodi partecipa all'oceano di ipotesi che costituisce l'esperienza umana (e non solo umana), guadagnando la forza epistemica per giustificare la spiegazione generale che pure propone soltanto grazie alla sua natura ipotetica, ricongiunta infine al carattere costruttivo dello stesso reale indagato. Il limite di Ruyer consiste nel supporre l'esistenza di una memoria separata – in una sorta di platonismo riformato in senso dinamico – che, come un *pool* di idee non attuali, agisce sovra-determinando i processi naturali di formazione. Ma lo stesso lessico mobilitato è rivelativo dell'aporia che tale posizione include: trans-spaziale e trans-temporale rimangono entrambi riferimenti rigorosamente spaziali (“trans”, ovvero *oltre* lo spazio, *nello* spazio). La memoria che domina la natura è sopraffatta dai ritmi che essa contiene e produce, i quali finiscono per trascinare anche la propria (mitica) unità nel gorgo di ciò che da essa dovrebbe solamente dipendere: il principio ultimo della natura è un dio silenzioso e impartecipabile.

Anche il sapere scientifico è perciò il risultato di una espansione cognitiva che ha poco, o nulla, dell'esperienza sensibile (realista e individualizzata), in quanto suppone un progetto veritativo da eseguire, sia pure opaco. Secondo l'esempio di Ruyer e Prodi, la scienza-filosofia procede per gradi successivi di allontanamento dal reale immediato – in questo solidale al carattere autoreferenziale ma asincrono della memoria così come è esemplificata, nel suo meccanismo di base, dall'esperienza onirica. L'unico reale non mnemico possibile deve coincidere dunque con quello relativo a un realismo della ricerca, ovvero, alla disposizione a lasciarsi attraversare da una verità che resta *attualmente inattuale* – come lo schema che informa una ritmica qualsivoglia, senza esaurirsi mai in una raffigurazione posta al di là della sua concreta esecuzione (senza smettere di diventare a sua volta parte del ritmo, accrescendolo). Ellenberger, in *Le mystère de la mémoire. L'intemporel psychologique* (1948)⁶¹ dichiara apertamente l'insufficienza delle conclusioni psicoanalitiche, soprattutto nella loro volontà di agganciare il dinamismo onirico e i fenomeni laterali della coscienza a un codice di significati prestabiliti e riconoscibili. D'altronde, anche l'idea di una precessione del significante sul significato, alla base della psicoanalisi di Jacques Lacan, è ancora e soltanto *un* significato tra gli altri. Un oggetto teorico come qualsiasi altro ma incisivo, suo malgrado, proprio in funzione di questa sua natura di 'ideato'. Il paradosso (apparente) implicato dall'inchiesta di

⁶¹ Ellenberger e Ruyer, che spinse il primo a compiere le ricerche confluite in questo libro, trascorsero insieme 5 anni, dal 1940 al 1945, nel campo di prigionia Oflag XVII A, in Austria. Ruyer ha dedicato diversi scritti al lavoro del suo compagno di sventure, di cui aveva grande stima, tra cui la recensione: *Le mystère de la mémoire d'après F. Ellenberger*, «Revue philosophique de la France et de l'Étranger», 139, 1949.

Ellenberger risiede infatti nel riscontro ripetuto dell'illusione di intenzione che governa gran parte delle funzioni psichiche implicate nelle più svariate esperienze mnemiche. Il soggetto si svela sì là dove non è più padrone in casa propria, ma non perché ci sia alle sue spalle un altro occulto padrone, a sua volta *soggettivo*: l'inconscio, ma in quanto la coscienza funziona come l'istanziamento di un pensiero strutturalmente non-individuale, in qualche modo pubblico⁶². È vero, in altre parole, che la nostra vita accade abbondantemente all'insegna di una condizione che differisce non poco da quella dell'essere razionale sempre in presa diretta sui contenuti della sua durata vissuta. Siamo spesso morti viventi, in balia di un flusso di vivissime impressioni che, se non sono proprietà dell'«io di un altro», si lasciano facilmente ricondurre sotto l'etichetta di una partecipazione, quantomeno, ad «altri-io» virtuali. La pratica della «riduzione retrospettiva» potrà farci guadagnare bene la consapevolezza che comunque lì, nel mezzo dell'estraniamento in una dimensione che è facile leggere come sovraindividuale, per non dire «intemporale», c'eravamo comunque noi. Se non venisse quel «dopo», saremmo tutto fuorché noi stessi in quel frangente, catturati come siamo da queste apparizioni, installate nel posto occupato una volta dall'«io ideomotore». Anche in riferimento ai fenomeni mnemici involontari si nota come la non-intenzionalità della loro modalità di manifestazione si metta in due posti – all'origine dell'iniziativa dell'io, che comunque non può mai rendere ragione fino all'ultimo del suo determinarsi per questo o per quel contenuto, così come dell'irrompere dei vari eventi di spossessamento che più o meno frequentemente patisce⁶³. L'intemporale psicologico che si fa presente nell'esperienza mnemica impersonale apre così all'intemporale filosofico, nella misura in cui entrambi derealizzano l'esperienza sensibile, in gradi sempre maggiori. L'analisi razionale implicata nella conoscenza non è dunque mai terminabile, in grado di dare luogo a un quadro ontologico definitivo. Ma non perché sia effettivamente interminabile: lo è, finita, solo quando finisce in quanto analisi personale e inizia la ricerca collettiva e condivisa che dalla psicologia conduce alla scienza e quindi alla filosofia. L'analisi come autocritica trans-individuale permanente è, in tal senso, l'unica forma *reale* del sapere: della ricerca stessa.

Indiretto per definizione, il fenomeno onirico congiunge in un unico alveo psicologia, filosofia e ricerca scientifica. La distinzione tra *bios* e non-*bios*, proprio perché incentrata sul primato dell'organismo individuale, perde così parte della sua coerenza, senza cancellarsi del tutto e si fa strada, correlativamente, l'esigenza di riconsiderare la funzione filosofica al fine di emanciparla da ogni genere di assegnazione ontologica fissista. Non ci sono più filosofie speciali, ma un'unica meditazione filosofica che, problematizzando la propria stessa costituzione bio-logica (organica), investe volta a volta oggetti differenti. La filosofia, più che «scienza speciale delle generalità», si configura quale riflessione orientata

⁶² Che l'esperienza onirica sia da ricondurre completamente alla possibilità di essere raccontata, e dunque da dissolvere come esperienza privata nella dimensione esterna e virtualmente sempre pubblica del suo gioco linguistico, è la tesi, wittgensteiniana, di N. Malcolm, in *Sogno. cit.*

⁶³ Cfr., per tutti questi passaggi, F. Ellenberger, *Le mystère de la mémoire, cit.*

a sventare il rischio della specializzazione, che si specializza incessantemente nella virtù paradossale di una crescente non specializzazione. Qui, si potrebbe dire, sta il suo tratto (a)disciplinare singolare – la sua marca di pratica extra-enciclopedica, perché impegnata alla ristrutturazione continua dell'enciclopedia dei saperi. Il suo statuto 'ultra-trascendentale', inseparabile dalla definizione dell'ambito di validità delle sue stesse operazioni, a loro volta indirizzate alla definizione particolareggiata delle possibilità conoscitive positive, va concepito come costantemente sottoposto a revisione. All'irruzione di quanto si può definire l'inconscio materiale (scritturale) dell'umanità e della Natura, il codice, nella misura in cui certifica la nostra piena congenericità al mondo non-umano, bisogna aggiungere allora una nuova coscienza, altrettanto materiale, non tanto della nostra finitudine, ma dell'*infinità* della Natura, con o senza di noi. *La Natura continua e cresce* e la logica dell'embrione, in questo senso, sarebbe davvero la 'tomba' dell'umano, il segno, persino e nel migliore dei casi, della sua sopravvivenza a se stesso.

Daniele Poccia, Università del Salento e Università degli Studi dell'Aquila ✉ danielepoccia@gmail.com

Contributi/12

Memoria e catene operative

Contributi alla metrica dell'esperienza naturale

Luigi Laino

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 30/03/2019. Accettato il 10/06/2019.

MEMORY AND OPERATIVE CHAINS. CONTRIBUTIONS TO THE METRICS OF NATURAL EXPERIENCE

My paper aims to show that “memory” is the basic form of “natural experience”. It surveys two levels of the definition of memory: on the one hand, it deals with its phenomenological determination, which I mean to be compatible with neurophysiology and palaeoanthropology; on the other hand, it tackles the phenomenon of “exteriorization”, which I understand to be the specific feature of human memory. I will prove that exteriorization consists of the capacity of a given symbolic language to reproduce itself and I will show that this is a shared attitude to language and mathematics. I will also argue that exteriorization is solely possible in respect of continuity, in order to establish the intertwining of memory and continuity.

Introduzione

Il presente saggio intende analizzare il ruolo della memoria nella formazione dell'esperienza umana e, più in generale, individuare i caratteri principali di una fenomenologia dell'esperienza naturale come stadio che precede l'esperienza scientifica propriamente detta. Il punto di partenza da cui muoverà l'indagine è costituito dall'analisi del concetto di «catena operativa» in André Leroi-Gourhan e dalla definizione fenomenologica di «memoria» come rielaborazione dei diversi *pattern* operazionali. Ciò essenzialmente per due motivi: 1) il primo concerne la definizione della memoria come dispositivo che regola l'adattamento dell'uomo al suo ambiente; 2) il secondo riguarda la centralità del fenomeno dell'esteriorizzazione come cifra dell'evoluzione umana. In secondo luogo, il saggio proverà a fornire una comprensione di base del concetto di «esperienza naturale» e a soppesare l'influenza della matematica e del linguaggio sulla sua stessa determinazione; in particolare, proverà a studiare l'integrazione dell'originario strato non-linguistico dell'esperienza naturale, vale a dire l'intuizione matematica

non verbale, con i meccanismi che invece regolano il suo sviluppo in termini di linguaggio. Il saggio dimostrerà che il risultato atteso consiste nella definizione di una matematica intuitiva *continua*, la cui forma è esplicitamente quella di una memoria esteriorizzata, soggetta a generatività, plasticità e ricorsività.

1. Premessa metodologica: filosofia e neurofisiologia

Se il punto di vista prescelto non è per certi versi allineato alla definizione neuroscientifica di memoria, nel senso che non intrattiene con quest'ultima un rapporto strettamente deterministico, ne sarà allo stesso tempo in parte dipendente. La definizione neuroscientifica della memoria, rispetto all'indagine filosofica e fenomenologica, rischia di rovesciare il rapporto causale che intercorre fra il cervello, come organo biologico, e l'informazione a partire dalla quale esso lavora e che lo connette al *mondo esterno* – ammesso che una tale espressione abbia senso –: la memoria, per l'appunto, è già la risposta attiva dell'*homo technologicus* agli stimoli esterni ed è pertanto lo strato originario del rapporto intenzionale che lega l'uomo al suo mondo.

Tale approccio trova d'altronde una conferma interessante proprio nei più recenti risultati della ricerca scientifica sulla memoria¹. La distinzione fra «memoria esplicita» e «memoria implicita» ci obbliga infatti a sceverare una memoria per così dire cosciente da quel codice che invece regola i comportamenti fondamentali degli individui sul piano *automatico* (le azioni per le quali non abbiamo bisogno di esecuzione cosciente e che anzi l'esecuzione cosciente renderebbe meno efficaci). È stato in effetti dimostrato che questi due tipi di memoria attivano circuiti neuronali indipendenti e che la memoria automatica resiste ai danni cerebrali responsabili dei *deficit* della memoria esplicita: le patologie della memoria esplicita, come ad esempio il morbo di Alzheimer, colpiscono i centri della memoria implicita (l'amigdala, il cervelletto ecc.) soltanto in una fase molto avanzata del loro decorso. È inoltre chiaro che non tutti i *deficit* mnemonici abbiano lo stesso peso e che esista una sostanziale differenza fra le patologie vere e proprie e un invecchiamento benigno, così come è altrettanto indicativo che esista una specifica connessione fra un gene molto importante (RbAp48), responsabile dei *deficit* mnemonici dell'«invecchiamento normale», e l'osteocalcina, un ormone che promuove la memoria spaziale².

¹ «La memoria neurale, al pari della memoria del DNA, può essere considerata come un archivio codificato delle informazioni occorrenti per decidere quale sia, alla luce delle passate esperienze, il corso di azioni più utile alla sopravvivenza. [...] Né la memoria dell'animale né quella dell'uomo ricostruiscono con precisione il passato o pianificano il futuro. La loro funzione sta nel fornire informazioni che permettano di dare risposte efficaci e creative alle situazioni che si presentano» (J. Z. Young, *I filosofi e il cervello*, tr. it. di R. Valla, Torino 2017, pp. 171-172).

² E. R. Kandel, *La mente alterata. Cosa dicono di noi le anomalie del cervello*, tr. it. di G. Guerrierio, Milano 2018, pp. 138 ss.; si veda pure: Id., *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, tr. it. di G. Oliviero, Torino 2017, pp. 129 ss.

Questo ci suggerisce che la memoria automatica anticipa quella esplicita e che l'adattamento intuitivo all'ambiente, su cui incide, come vedremo, una forma naturale di intelligenza matematica, precede la dimensione logico-cosciente della ragione. Mostrerò al riguardo come l'intuizione della continuità costituisca la base per l'articolazione di questa stessa intelligenza. Risulterà in ogni caso decisivo che il fenomeno caratteristico del comportamento umano consiste nell'esteriorizzazione sistematica dell'adattamento e dovremo pertanto introdurre una terza forma di memoria, che intenderò come la memoria specificamente umana, cioè la *memoria esteriorizzata*. Il discorso si svolgerà quindi su diversi piani e il lettore dovrà avere la pazienza di seguirne lo svolgimento, anche se talvolta gli sembrerà di smarrirsi fra il mutismo cerebrale e la prima balbuzie dell'esperienza naturale.

2. Il concetto di «catena operativa» e la sua definizione fenomenologica in ambito animale e umano

Se si fa cominciare l'analisi dell'uomo dalla sua facoltà attiva, è evidente che le sue possibilità operative non riflettono soltanto un contenuto più o meno nascosto nel cervello; l'azione ha infatti senso innanzitutto *per sé* e ha un preciso potere di codifica sulla stessa informazione che entra a far parte del dato cerebrale. Ovviamente, esistono delle azioni volontarie in cui la direzione di *output* è preponderante, ma anch'esse non possono fare a meno dell'*input*, in quanto sono condizionate dalla memoria e hanno cioè una qualche relazione col modo in cui l'esperienza passata è stata rielaborata. Il concetto di «catena operativa» identifica questo ciclo fondamentale in quanto modo generale della relazione bifocale fra il vivente animale e il suo ambiente. Si trova testimonianza di ciò nella definizione di «memoria» che dà Leroi-Gourhan:

La memoria, in quest'opera, è intesa in un senso molto largo. Non è una proprietà dell'intelligenza, ma la base, qualunque essa sia, su cui si registrano le concatenazioni di atti. Possiamo a questo titolo parlare di una «memoria specifica» per definire la fissazione dei comportamenti delle specie animali, di una memoria «etnica», che assicura la riproduzione dei comportamenti nelle società umane, e, parimenti, di una memoria «artificiale», elettronica nella sua forma più recente, che procura, senza dover ricorrere all'istinto o alla riflessione, la riproduzione di atti meccanici concatenati³.

È chiaro, dunque, che la memoria non è una regione più o meno estesa del cervello⁴, o meglio non è soltanto un complesso di reti neurali e circuiti sinaptici, ma il dispositivo che registra le azioni necessarie alla conservazione della vita e al suo ampliamento e che è in grado di pianificare strategie di risposta che

³ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. II: *La memoria e i ritmi*, tr. it. F. Zannino, Torino 1977, p. 260.

⁴ Analoga sorte tocca allo spazio: G. Rizzolatti – C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Milano 2006.

incidono sul mondo esterno⁵. Ora, se formalmente questa definizione non dà adito ad una reale distinzione fra «zoologico» e «sociale», il *medium* attraverso cui avviene la registrazione delle catene sembra chiamare già in causa la differenza fra uomo e animale. Si può notare, in effetti, che il passaggio dalla memoria specifica a quella etnica attraverso un progressivo grado di liberazione, secondo cui viene addizionato un *quantum* sempre maggiore di libertà nella selezione e nella rielaborazione delle diverse soluzioni e dei diversi dati. Certamente, la distinzione fra «istinto» e «intelligenza» è piuttosto sfumata ed entro certi termini essa è anzi del tutto inservibile, se è vero che già negli animali «il sistema nervoso è uno strumento destinato non già a fabbricare istinto ma a rispondere alle sollecitazioni interne ed esterne costruendo programmi⁶». Possiamo, tuttavia, scorgere una significativa differenza nella semplicità dei programmi costruiti in ambito animale rispetto alle risposte umane; così se sostituiamo al concetto di istinto quello di «memoria specifica», d'altra parte non possiamo fare a meno di notarne la sostanziale difformità dal dispositivo etnico.

Secondo Leroi-Gourhan, esistono inoltre almeno tre cicli adattivi che coprono lo spettro della memoria nell'ordine del vivente. Nel primo caso, il funzionamento del circuito è piuttosto semplice: ad un novero di esigenze molto determinate, e a fronte di una dotazione organica estremamente specializzata, anche se proprio per questo rudimentale, le catene operative rispondono regolandosi per garantire l'equilibrio fra le pulsioni interne e l'ambiente esterno. A questo livello, la memoria agisce quindi soltanto in modo condizionato e le azioni codificate saranno molto semplici e fondamentalmente stereotipate. Esempi di questa organizzazione mnemonica si trovano negli invertebrati inferiori. Nel secondo ciclo, i programmi si fanno invece gradualmente più complessi e sembrano andare al di là del semplice circuito stimolo interno-condizionamento esterno, quindi ammettono già una relativa libertà nella selezione delle risposte agli stimoli. Ciononostante, tale reazione non supera mai il semplice livello fisiologico, configurandosi nella sua massima espressione nei termini di una scelta fra impressioni equivalenti. Per questo motivo, Leroi-Gourhan parla di «memoria potenziale» e identifica questo strato intenzionale con la vita degli insetti. Il terzo tipo di ciclo è invece quello dei vertebrati: qui la memoria potenziale viene gradualmente esonerata, in favore di un dispositivo che solo apparentemente può destare l'impressione di un mancato adattamento all'ambiente. In realtà avviene esattamente il contrario: le catene operazionali vengono scisse in diversi gradi di organizzazione man mano che l'apparato organico appalesa un livello di complessità maggiore e riconosce sempre nuove funzioni, e a questa crescita si accompagna lo sviluppo di una capacità peculiare nella scelta fra le concatenazioni operazionali. Ad una biologia più complessa,

⁵ J. Z. Young, *La scienza dell'uomo. Biologia, evoluzione e cultura*, tr. it. di C. Currado e G. Gabella, Torino 2016, pp. 101-102.

⁶ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. II, cit., p. 260; si veda anche E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale University Press, New Haven 1944, pp. 44 ss.

cioè meno specializzata, corrisponde una spiccata libertà delle azioni⁷. Per Leroi-Gourhan, quindi, esisterebbe un vero e proprio salto evolutivo fra il secondo e il terzo ciclo, dal momento che nel primo caso la relativa libertà del dispositivo organico non supera, come detto, lo stato fisiologico del sistema nervoso, mentre nel secondo caso (comprendente i mammiferi e l'uomo) prende il sopravvento la memoria individuale, cioè la capacità di riplasmare il condizionamento genetico sulla base del confronto fra esperienze già avvenute e nuovi compiti da espletare.

Questa architettura presenta in generale due aspetti molto interessanti. Da un lato, essa conferma il vecchio principio dell'anima aristotelica, per cui i diversi livelli intenzionali sono disposti in modo concentrico sulla scala del vivente animale⁸ e, dall'altro, è importante che Leroi-Gourhan dipinga la memoria come un vero e proprio dispositivo il cui funzionamento è suscettibile di una exteriorizzazione meccanica. Per quanto concerne il primo punto, si può dire che il dispositivo nervoso dell'uomo contiene in sé sia il ciclo del sistema simpatico sia il meccanismo condizionato dell'istinto, sebbene dia a questi una nuova luce e ne dimostri per così dire lo sbocco naturale. In secondo luogo, per memoria non dobbiamo intendere il passaggio diretto di un corpo solido di conoscenze che circolerebbe, immutato e immutabile, di generazione in generazione, quanto piuttosto l'autorizzazione neurovegetativa alla registrazione di certe concatenazioni operative. L'elemento realmente decisivo nell'articolazione di questo meccanismo è dunque, come suggerito, il *medium* attraverso cui esso passa e viene plasmato. Il cervello umano dimostra che esiste una solidarietà indiscutibile nello sviluppo e nella registrazione dei comportamenti attivi e delle funzioni del linguaggio⁹. In effetti, nella sua struttura parallela all'amovibilità dell'utensile, la parola crea un complesso sistema di liberazione organica che proietta l'uomo al di là della sua fisiologia¹⁰. Una volta soddisfatta questa spinta meta-ambientale, egli può tradurre le catene operative in simboli e rappresentare le diverse possibilità di azione attraverso le combinazioni di questi simboli – ed è da questa condizione di libertà e di sospensione sull'ambiente che l'uomo trae l'illusione della sua soggettività e l'idea che il pensiero o la memoria riempiano la sua mente¹¹.

Per quanto attiene al secondo punto, invece, il parallelismo con le macchine ci dimostra che la tecnica non è soltanto uno strumento, ma una vera e propria forma simbolica in cui l'uomo, dopo aver exteriorizzato la (sua stessa) vita animale, ne può osservare la genesi autonoma. La memoria individuale vivente,

⁷ A testimonianza di ciò, basti citare la capacità dei primati di apprendere il linguaggio dei segni (R. Fouts – S. Tükel Mills, *La scuola delle scimmie. Come ho insegnato a parlare a Washoe*, tr. it. di A. Fagioli, Milano 1999). Gli Chauvin hanno giustamente legato questo dato alla centralità del gesto e al disinteresse verso il legame fonema-oggetto (R.-B. Chauvin, *Il comportamento degli animali*, tr. it. di S. Brilli Cattarini, Roma-Bari 1994, p. 78).

⁸ *De anima*, B 3, 414 a 30 e ss.

⁹ G. Rizzolatti – C. Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, cit., pp. 135 ss.

¹⁰ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. I, cit., pp. 134 ss.

¹¹ J. Z. Young, *La scienza dell'uomo. Biologia, evoluzione e cultura*, cit., p. 151.

in ambito animale, si distingue certamente dalla memoria elettronica, poiché funziona in analogico: le informazioni non vengono codificate come *bit* distinti e consultate da un processore centrale per così dire dall'esterno, ma sono sempre il risultato di una scelta su sequenze continue¹². Tuttavia, la sottrazione del tema dell'esteriorizzazione della coscienza alla fantascienza e l'elaborazione di un fenomeno come quello dell'*uploading* mentale non derivano soltanto dalla buffa tracotanza di qualche milionario americano, ma sono l'effetto più conseguente dell'esteriorizzazione stessa¹³. Il *machine learning* si configura in tal modo come l'ultima tappa dell'evoluzione umana, in cui il corpo tecnico si rigenera da sé, trasformando i dati in algoritmi. Se si guarda il ciclo delle esteriorizzazioni nel suo complesso, è infatti facile seguire il filo che conduce dalla manipolazione più o meno cosciente degli strumenti al rovesciamento di questo rapporto¹⁴; ma ciò deriva soltanto dal fatto che ora, nel corpo tecnico, l'uomo è riuscito ad esteriorizzare la memoria come fondamentale strategia adattiva:

Homo sapiens è la specie che adatta il mondo a sé invece di adattarsi al mondo. Il *machine learning* è l'ultimo capitolo di una saga lunga milioni di anni: è lo strumento che consente alla realtà di capire cosa vogliamo e cambiare di conseguenza prima ancora che alziamo un dito. Il mondo intorno a noi – oggi virtuale, domani fisico – si modifica come una foresta magica nell'istante stesso in cui lo attraversiamo. Il cammino che scegliamo tra gli alberi e i cespugli si trasforma in una strada. Là dove ci siamo smarriti spuntano cartelli che ci indicano la strada¹⁵.

Veniamo però ora ad una questione molto importante e chiediamoci se esiste un'esperienza naturale il cui supporto espressivo non sia il linguaggio.

3. Esiste l'esperienza naturale?

La scoperta del linguaggio come elemento determinante della sfera umana sembra di per sé escludere l'idea che esista un'esperienza naturale muta e originaria, ma in realtà la situazione è più complessa. Il comportamento individuale è certamente condizionato dall'eredità etnica e, in questo modo, il gruppo sociale costituisce una sorta di secondo ambiente in cui l'individuo deve integrarsi, grazie all'apprendimento culturale e alle diverse forme dell'«imitazione», dell'«esperienza per tentativi» e della «comunicazione verbale¹⁶». Ciò implica che persino nei comportamenti più semplici e per così dire istintuali si manifesti un grado di relativa libertà che colloca l'individuo in una «penombra psichica» dalla quale rischia di essere costantemente ridestato, poiché l'insorgere di possibili

¹² Id., *I filosofi e il cervello*, cit., pp. 191-193.

¹³ M. O' Connell, *Essere una macchina. Un viaggio attraverso cyborg, utopisti, hacker e futurologi per risolvere il modesto problema della morte*, tr. it. di G. Pannofino, Milano 2018, pp. 53 ss.

¹⁴ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. II, cit., pp. 289 ss.

¹⁵ P. Domingos, *L'Algoritmo Definitivo. La macchina che impara da sola e il futuro del nostro mondo*, tr. it. di A. Migliori, Torino 2016, p. 15.

¹⁶ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. II, cit. p. 273.

ostacoli per l'esecuzione anche dei gesti più semplici costituisce a sua volta uno stimolo al ripensamento dell'azione. Per questo motivo, Leroi-Gourhan nega che si possa parlare di comportamento «automatico» *sic et simpliciter* e piuttosto si riferisce alla categoria di «comportamento meccanico». I comportamenti meccanici integrano spontaneità e condizionamento, definendo un *minimum* per il quale la causalità genetica viene esonerata in favore del radicamento etnico. Ora, però, sembra che proprio l'interessamento del linguaggio sia in questo caso molto limitato. Dobbiamo comprendere, pertanto, se già a questo livello non linguistico si svolge un'esperienza organizzata.

Le concatenazioni operazionali meccaniche si stabilizzano, nell'uomo, sul piano dell'interazione familiare e in generale di piccoli gruppi sociali; molto spesso esse vengono acquisite tramite i giochi che imitano il comportamento degli adulti ed è sufficiente che la memoria si regoli per così dire soltanto sui gesti muti. Nonostante l'estrema semplicità dei gesti meccanici (per esempio la mimica legata all'alimentazione), essi contengono però già alcuni riferimenti importanti al senso dello spazio (almeno agli spostamenti e ai trasporti). Manca tuttavia un elemento fondamentale per completare il quadro di una fenomenologia del comportamento naturale, ovverosia l'integrazione ritmica in un corpo di procedure condiviso da un certo gruppo sociale (cioè extra-familiare ed extra-individuale¹⁷). Il gesto meccanico avviene, infatti, in un presente atemporale, in cui l'azione è come sospesa nella sequenza: la memoria individuale qui interviene solo per montare, smontare o rimontare nuovi pezzi di una concatenazione già acquisita, senza che quest'ultima entri a far parte di un circuito condiviso. Allo stesso modo, la presenza di una mappa cognitiva spaziale come *a priori* neurale non è decisiva per identificare un'organizzazione dell'esperienza sufficiente a valere come una forma di proto-geometria. Per una geometria avremmo bisogno che la mappa venisse esteriorizzata e resa disponibile etnicamente¹⁸. Gli aborigeni australiani formano mappe cognitive spaziali che restano, per così dire, «nella loro mente»; quando devono, però, riprodurre attraverso il disegno il percorso che hanno seguito, tali disegni sono soltanto approssimativi, sebbene essi si siano orientati perfettamente¹⁹. Nella «geometria latente», inoltre, l'orientamento prevalente tende a concepire i luoghi come dotati di attributi per così dire intrinseci (spesso di natura magica) e a basare tutto sul parallelismo fra microcosmo e macrocosmo, il quale non va al di là del pregiudizio antropocentrico del primato corporeo come origine del sistema spaziale²⁰.

¹⁷ L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*, Dordrecht-Boston-London 2001, pp. 8-9.

¹⁸ Analoga argomentazione mi sembra sostenuta da Magnani quando egli fa riferimento al fatto che la «geometria latente» deve essere esteriorizzata in un sistema «scritto», «simbolico» e «informalmente assiomatico» per poter assurgere al rango di ciò che noi consideriamo geometria (ivi, p. 13).

¹⁹ Ivi, p. 6.

²⁰ Ivi, pp. 1 ss.

Semplificando un po', possiamo dire che la fissazione, cioè la memorizzazione, della «mappa cognitiva dell'ambiente» comporta l'associazione di diversi stimoli sensoriali (visivi, acustici ecc.) e di punti di vista alternativi con differenti risposte cellulari. Questa topografia primordiale risulta quindi essere strutturata su di un triplice livello, per il quale in primo luogo essa procede a ordinare una certa concatenazione di segnali afferenti e a combinare gli stimoli in modo da offrire delle rappresentazioni dei diversi punti di vista sotto i quali essi si offrono; in secondo luogo, essa fornisce un collegamento dei diversi punti dell'ambiente; in terzo luogo, la mappa deve essere capace di rendere conto della collocazione di nuovi oggetti nell'ambiente, così come della scomparsa di quegli oggetti che erano stati già registrati. Lo spazio costituisce, di conseguenza, un *a priori* in senso kantiano, sia perché esso vale sempre nei termini di una relazione di coesistenza sia perché esso è sempre disponibile come grandezza estensiva²¹; tali caratteristiche sono tanto più significative quanto più si pensa che esse non sono esclusivamente umane – mappe cognitive si trovano anche nel cervello dei ratti. In Kandel questo kantismo è più problematico, ma non meno evidente sotto certi aspetti. Ogni sistema sensoriale possiede «proprie connessioni» e «regole preordinate» di analisi dei dati che valgono come vere e proprie «ombre degli *a priori* di Kant», mentre il comportamento spaziale è un'abilità cognitiva e viene pertanto appreso – d'altronde anche Young non mancava di rilevare che la mappa si forma con l'esplorazione. Ciononostante, se una mappa particolare non è mai innata nella mente, lo è però la «capacità *generale*» di formarle, tant'è vero che «a differenza dei neuroni di un sistema sensoriale, le cellule spaziali non sono attivate o disattivate da stimolazioni sensoriali» e, piuttosto, «la loro azione collettiva rappresenta la collocazione in cui l'animale *pensa* di essere²²». Dal punto di vista etologico, la memoria topografica è allora un sistema ben più complesso di quello codificato dai «rivelatori di caratteristiche», che in sostanza selezionano proprietà date degli oggetti e li associano a stimoli capaci di autorizzare o meno un'azione (per esempio «afferra» o «attacca»), e appare oltretutto azionata da un processo *top-down* in cui l'attivazione dei circuiti neurali (particolarmente quelli dell'ippocampo) avviene volontariamente con il rilascio di dopamina da parte della corteccia cerebrale. Tuttavia, la memoria topografica non è ancora un codice disponibile per più individui e se si pensa che si debba rispondere negativamente alla domanda circa il suo valore trans-individuale²³ allora non è qui che possiamo smettere di cercare la tipicità della memoria umana.

Un buon canale di exteriorizzazione sembra invece essere rappresentato dall'interazione fra il solco intraparietale, dove sparano i neuroni responsabili della numerosità, cioè per così dire dell'intuizione zoologica del numero, e la

²¹ J. Z. Young, *I filosofi e il cervello*, cit., pp. 187 ss. Di parere diverso sembra G. Vallortigara, *Cervello di gallina. Visite (guidate) tra etologia e neuroscienze*, Torino 2005, p. 93.

²² E. R. Kandel, *Alla ricerca della memoria. La storia di una nuova scienza della mente*, cit., p. 315.

²³ Ivi, p. 320. Analoghe difficoltà di exteriorizzazione nella geometria sono riscontrate nel passo già citato di L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Historical and Theoretical Issues*, cit., pp. 8-9.

corteccia prefrontale, dove si trovano invece i neuroni che sono in grado di associare la numerosità a certi segnali visivi: qui ha origine la trasformazione delle approssimazioni della continuità dell'esperienza naturale in un sistema di segni la cui manipolazione corrisponderà al linguaggio matematico²⁴. Come vedremo, esiste una generale intuizione della continuità nell'animalità vivente, ma essa non viene resa disponibile attraverso l'esteriorizzazione simbolica²⁵. Sono stati fatti dei tentativi per sviluppare una proto-matematica fondata sulla memoria di lavoro, ma essa appare molto limitata, poiché l'associazione avviene in questo caso sullo sfondo della rappresentazione mentale di singoli elementi (in genere non si arriva che a quattro-cinque unità, anche nel caso degli esseri umani). L'esteriorizzazione, che espande la memoria matematica di base, sembra invece essere avvenuta soltanto nell'uomo:

Palline su un filo, scalfitture su una roccia o segni su una tavoletta di argilla sono serviti egregiamente allo scopo: rappresentare il valore cardinale degli elementi di un insieme stabilendo una corrispondenza uno a uno tra simboli ed elementi (quanti sacchi di grano hai portato al magazzino oggi? Esattamente quattordici. Li indichiamo qui, su questa tavoletta che ci servirà da promemoria...)²⁶.

Il fatto che questa capacità possa essere insegnata anche agli animali non depone in favore della naturalizzazione di questo processo, poiché vale piuttosto l'inverso: si tratta di una competenza appresa e che pertanto resta *culturale*. Decisivo è piuttosto che il linguaggio costituisca, se non l'unico mezzo di apprendimento o trasmissione possibile, almeno quello privilegiato e più adatto allo scopo dell'esteriorizzazione di una nuova forma di memoria operativa²⁷. Se, come vedremo, sussiste una sostanziale indipendenza neurofisiologica fra matematica e linguaggio, è soltanto un corpo esterno, con una propria memoria e una propria vita, a poter rendere conto della creazione di una matematica formale²⁸. E qui l'ambivalenza potrebbe diradare passando dalla categoria generica del linguaggio alla considerazione della scrittura.

Un esempio della solidarietà fra esteriorizzazione linguistico-scritturale ed esteriorizzazione matematica può essere tratto dalla complessità dei paradossi del continuo. Essi dipendono dall'enorme fatica che dobbiamo fare per superare la barriera neurofisiologica e linguistica che pone i numeri, come segni *discreti*, sullo stesso piano delle parole e del loro successo evolutivo. L'equazione ontologica fra

²⁴ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, Milano 2014, pp. 122 ss.

²⁵ Gli Chauvin sostengono che la tecnica dei primati arriva al grado dell'«innovazione che si trasforma in tradizione» (R.-B. Chauvin, *Il comportamento degli animali*, cit., pp. 81-82), ma non parlano esplicitamente né si riferiscono in qualche altro modo al concetto di esteriorizzazione. Come noto, invece, Leroi-Gourhan ha sempre ridimensionato il significato della tecnica animale (A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. I, cit., pp. 96-97).

²⁶ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., pp. 125-126.

²⁷ Si vedano al riguardo le annotazioni di von Humboldt sulla realtà sociale della parola (W. von Humboldt, *Scritti filosofici*, ed. it. a cura di G. Moretto e F. Tessitore, Torino 2007, pp. 797-798).

²⁸ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., p. 127.

uno ed ente e fra parola e cosa non è infatti una semplice invenzione metafisica, ma espressione diretta delle esigenze del linguaggio come mezzo strutturante l'adattamento umano. Le parole creano riferimenti più precisi fra l'individuo e l'ambiente, e soprattutto un codice la cui caratteristica principale consiste nella ricorsività, cioè nella capacità di reiterare una certa operazione, un'intuizione fondamentale per arrivare al principio del successore e così alla generazione della serie dei numeri naturali²⁹. Ci vuole tempo per comprendere che in realtà la matematica superiore e l'analisi del continuo rappresentino la realizzazione più generale di quel principio, poiché in esse scompare la rappresentazione familiare del numero come oggetto distinto e ontologicamente assimilabile al concetto di cosa³⁰. D'altra parte, la ricorsività è pienamente rappresentata proprio dal secondo principio generatore di Cantor³¹ e l'espressione «linguaggio matematico» appare quindi molto più che una metafora in entrambi i sensi, sia sotto l'aspetto del numero-parola sia per quanto riguarda la ricorsività³².

Arnaldo Benini ha fornito un'interpretazione interessante di questo meccanismo. Se rispetto al testo di Vallortigara e Panciera egli opera al limite tra la manomissione e la rielaborazione, d'altra parte ne evidenzia, credo inconsciamente, un difetto strutturale. Vallortigara e Panciera sostengono chiaramente che i meccanismi neurali dell'intuizione del «senso del numero» seguono una via diversa rispetto alle strade del linguaggio (e di altre abilità cognitive), mentre Benini afferma che non vi sono ragioni per sostenere che il cervello abbia creato un apposito circuito per lo sviluppo di un linguaggio matematico, dal momento che i simboli numerici sono comparsi pochi millenni fa³³. Egli, tuttavia, fa già riferimento ai simboli numerici e non alla matematica intracerebrale a cui perlopiù si appellano Vallortigara e Panciera e sta quindi impostando chiaramente la questione sul piano dell'esteriorizzazione. Vallortigara e Panciera sono poi consapevoli che il linguaggio rappresenti ancora il *medium* simbolico più appropriato per esteriorizzare l'aritmetica esatta, anche se sono disposti a non ammetterne l'unicità³⁴. Analogamente, è interessante che nella storia dell'ontologia il linguaggio venga trattato nei termini di una grandezza continua e universale³⁵, di cui le parole non sembrano che i differenziali.

A questo punto, potremmo dire di trovarci di fronte a una situazione per certi versi ambigua: da un lato, la fenomenologia del vivente animale dimostra che l'esperienza della continuità non è tanto il derivato dell'aritmetica discreta

²⁹ G. Vallortigara, *Cervello di gallina. Visite (guidate) tra etologia e neuroscienze*, cit., pp. 139-140.

³⁰ E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, Berlin 1910, pp. 35 ss.

³¹ Id., *Kant und die moderne Mathematik*, in M. Simon (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 9, Hamburg 2001, pp. 58 ss.

³² G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., pp. 139-140.

³³ A. Benini, *Neurobiologia del tempo*, Milano 2017, pp. 73-74.

³⁴ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., p. 158, nota n. 18.

³⁵ G. W. F. Hegel, *Fenomenologia dello spirito*, tr. it. di V. Cicero, Milano 2000, pp. 181-185; U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Milano 1997, p. 13.

e del linguaggio, quanto il suo stesso fondamento storico e preistorico³⁶; d'altronde, non possiamo ritenere che la trasmissione dei programmi matematici sia esonerata dal linguaggio *tout court* e, soprattutto, dal divenire *un* linguaggio. Questo significa che se per un verso l'intuizione matematica è indipendente dal, dall'altro è solo l'esteriorizzazione simbolica a veicolare la formazione di una matematica formale; in altre parole, la matematica formale non deriva dal linguaggio, ma è un linguaggio – e ha quindi una *sintassi*³⁷.

Possiamo quindi dire, almeno a livello teorico, che esistono un'esperienza naturale *in senso stretto* e un'esperienza naturale *in senso lato*: nel primo caso, intenderemo come esperienza naturale quell'esperienza strettamente dipendente dal complesso universale del vivente animale, e in particolare quella che identifica nel concetto intuitivo di continuità la base condivisa della numerosità, mentre nel secondo caso ci riferiremo a quell'esperienza pre-scientifica la quale è già passibile di una trasmissione tradizionale attraverso un *medium* simbolico che è perciò *un* linguaggio.

Questo nuovo codice deve rispettare fondamentalmente due regole: 1) l'effetto di distanza e di grandezza e, lo avevamo già sottolineato, 2) l'integrazione ritmica. Se dobbiamo allora cercare le origini dell'esperienza naturale fra le «concatenazioni operazionali periodiche o eccezionali» registrate nella memoria, troviamo innanzitutto gli schemi attivi connessi alla ripetizione stagionale dei gesti legati all'agricoltura, alle celebrazioni religiose, alle costruzioni degli edifici e alla pianificazione di attività collettive come la caccia o la pesca³⁸. Non è quindi casuale che nella letteratura di tutti i tempi siano proprio queste le radici a cui i diversi autori hanno attribuito l'origine dell'atteggiamento scientifico: da Proclo, che aveva individuato l'origine della geometria nell'agrimensura³⁹, a Zellini, il quale ha sostenuto la tesi secondo cui i prodromi del calcolo nascono al confine fra le esigenze architettoniche e i ritmi religiosi⁴⁰, la matematica si afferma soltanto laddove emerge la necessità di riprodurre, in un sistema simbolico più o meno articolato, i ritmi della natura e dell'attività umana.

Si può approfondire questo aspetto anche pensando al fatto che, sebbene nell'agrimensura l'integrazione spaziale sembri preponderante, non bisogna dimenticare che la misura spaziale è soltanto una conseguenza del gesto ritmico attraverso il quale essa può espletarsi. Così è la memoria che rende possibile lo spazio e non viceversa. Se quindi è lecito immaginare una misurazione spaziale senza tempo e senza linguaggio, essa sarebbe per forza di cose limitata alla mente del singolo individuo e non potrebbe trasformarsi in un'informazione disponibile per i gruppi sociali. Non appena la memoria si solidifica in senso tradizionale,

³⁶ Fatto riconosciuto implicitamente anche in: C. Boyer, *Storia della matematica*, tr. it. di A. Carugo, Milano 1980, pp. 1 ss.

³⁷ È significativo che Fouts, chiedendosi se Washoe avesse, *à la* Chomsky, un organo del linguaggio, risponda che in realtà «stava imparando man mano le regole grammaticali» (R. Fouts – S. Tukul Mills, *La scuola delle scimmie. Come ho insegnato a parlare a Washoe*, cit., pp. 131-132).

³⁸ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. II, cit., p. 276.

³⁹ Procl., *In primum Euclidis elementorum librum commentarii*, Leipzig 1873, p. 64.

⁴⁰ P. Zellini, *La matematica degli dèi e gli algoritmi degli uomini*, Milano 2016.

sono infatti proprio il tempo e l'integrazione sintattica a svolgere un ruolo determinante. Si può qui rinvenire nuovamente la forte analogia fra i ritmi che sembrano ripetersi in natura e le procedure sperimentali che accompagnano la formazione dell'esperienza naturale e così della coscienza geometrica: la nascita di un cosmo che si accende e si spegne secondo misure⁴¹ corrisponde in qualche modo allo sviluppo di una tradizione codificata di gesti e istruzioni che passa di generazione in generazione.

Per quanto riguarda invece lo sviluppo degli algoritmi di calcolo delle società antiche, i procedimenti di costruzione delle figure, come ad esempio quello dello gnomone, riproducono la variazione (e quindi l'accrescimento o la diminuzione: effetto di distanza e grandezza) delle figure in maniera parallela alle esigenze che guidano la realizzazione concreta degli edifici⁴². Si crea quindi, come detto, una vera e propria solidarietà tra il corpo teorico-tecnico e quello naturale, imperniata sulla capacità di riprodurre il carattere cinetico del secondo e di esteriorizzare i risultati di questa operazione in un linguaggio autonomo e in una tecnica. L'esteriorizzazione ha quindi sempre un preciso significato simbolico⁴³.

4. Metrica dell'esperienza naturale

Che la continuità intuitiva si esteriorizzi sempre in un qualche linguaggio, ciò non può condurci a disconoscere che un tale strato esista in qualche modo anche *per sé*. È inoltre molto importante che tale fenomeno si attesti, nella scala biologica, molto prima dell'uomo e non solo fra i primati. Questo vuol dire che, contrariamente a quanto si sarebbe tentati di ritenere istintivamente, la prima forma di numerosità non è quella discreta; e che essa è non verbale e non direttamente simbolica⁴⁴. D'altra parte sembra difficile pensare che, per le esigenze vitali di una rana, il discreto possa essere più vantaggioso del continuo. Un eccessivo zelo sarebbe in effetti controproducente e non permetterebbe la stima rapida delle quantità approssimative. Il pitagorismo che qui la natura esibisce va quindi cercato in un'altra direzione, rispetto a quella cui ci spinge automaticamente la nostra familiarità con i numeri naturali. Le rane sono in grado di eseguire valutazioni affidabili sull'approssimazione in rapporto 4:8, ma non appena tale rapporto aumenta e la differenza fra i due insiemi considerati si riduce, esse non fanno più compiere alcuna scelta. Messe di fronte a gruppi

⁴¹ Eraclito, DK 22 B 30.

⁴² P. Zellini, *Gnomon*, Milano 1999, pp. 13-14 *et passim*.

⁴³ «Il primo passo per comprendere la percezione è abbandonare l'idea delle immagini nel cervello e pensare invece in termini di "trasformati", o rappresentazioni simboliche di oggetti ed eventi del mondo esterno. Come i caratteri a inchiostro chiamati scrittura simboleggiano o rappresentano un oggetto a cui non somigliano, così l'attività dei neuroni cerebrali, i moduli di attività neurale, rappresenta oggetti ed eventi della realtà intorno a noi», V. Ramachandran, *Che cosa sappiamo della mente*, tr. it. di L. Serra, Milano 2004, p. 29.

⁴⁴ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., p. 18.

di quattro e sei larve si trovano di fronte alla stessa condizione dell'asino di Buridano, in quanto il rapporto 4:6 (cioè $2:3 = 0,66$) non è sensibile⁴⁵. La sensibilità percettiva ai rapporti fra moltitudini assegnate deve quindi seguire una legge precisa dell'espansione in serie – in particolare la legge di Weber-Fechner –, di modo che la variazione relativa rispetti sempre un valore assegnato. In linea di principio, non sembrerebbe allora che percepire una moltitudine di quattro elementi sia più semplice che avere delle sensazioni a proposito di una di duecento termini, ma le cose non stanno così. Il valore assegnato è in realtà una grandezza differenziale il cui significato dipende anche da specifici effetti di distanza e di grandezza: può quindi cambiare a seconda delle quantità contemplate. Che la continuità naturale faccia leva sull'invarianza della soglia non vuol dire, quindi, che percepire un rapporto 4:8 sia uguale a percepirne un altro 32:64. In realtà, infatti, vi è una preferenza diffusa nell'operare con piccole quantità. A parità di differenze, per esempio, è in generale più semplice ammettere che «3 sia maggiore di 2» di quanto non lo sia asserire che «8 è più grande di 7», così come è più facile asserire che «9 è maggiore di 4» di quanto non lo sia affermare che «9 è maggiore di 7» – per «semplice» o «facile» si intende che la velocità di risposta è inferiore. Si può, tuttavia, dimostrare che questa ricaduta nel *quantum* è solo un epifenomeno del generale andamento continuo dell'esperienza. La legge di Weber-Fechner, scritta in chiave logaritmica come segue: $p = k \ln(I)$, è ottenuta per integrazione da: $dp = k \frac{dI}{I} dp = k \frac{dI}{I}$, laddove « p » è l'intensità percepita dell'intensità fisica dello stimolo « I », mentre « k » è una costante. Dal punto di vista fisico-matematico, la legge è chiara: essa vuole misurare il rapporto fra l'intensità oggettiva dello stimolo fisico e l'intensità della sua percezione psicologica e stabilisce che la percezione stessa, al contrario dello stimolo, varia in modo continuo.

Quello che non è altrettanto nitido, non quanto sembra almeno, è se dp e dI rappresentino veramente i differenziali di due grandezze diverse – la *percezione soggettiva* e lo *stimolo obiettivo*. A tal proposito, le pagine coheniane di *Das Prinzip der Infinitesimalmethode und seine Geschichte* possono essere molto utili per comprendere l'autentico significato della formula per la teoria dell'esperienza. Negli ultimi paragrafi, Cohen affronta direttamente la legge di Weber-Fechner e ne fornisce un'interessante spiegazione. Secondo Cohen, non esiste un numero discreto della sensazione, perché semplicemente la soglia percettiva è variazione continua ottenuta sul differenziale dell'eccitazione, cioè sulla variazione dell'intensità dello stimolo. Per farla breve, una funzione $y = f(x)$, tale che la percezione y sia espressa in rapporto allo stimolo x non ha ragion d'essere, poiché, se x può sorgere da dx , la percezione rimane di contro sempre e soltanto un differenziale, dal momento che non si darà alcun y : dy infatti dipende proprio e sempre dallo stimolo, quindi da dx . In buona sostanza, non ci sono due materie, lo stimolo e la percezione, da mettere in relazione, ma variazioni che vengono misurate reciprocamente. La soglia percettiva è dunque un effetto

⁴⁵ Ivi, pp. 12 ss.

differenziale della coscienza e come tale vi rimane per così dire intrappolata⁴⁶. La variazione oggettiva su un peso, per esempio, è sensibile all'intera scala metrica, ma la sua percezione soggettiva è sempre relativa. Riprendendo l'esempio di Vallortigara e Panciera⁴⁷, possiamo dire di sapere perfettamente, in linea di principio, che 9 grammi sono meno di 10 grammi e che 17 grammi sono meno di 20, ma non potremo percepire questa differenza perché siamo al di sotto della rispettiva soglia differenziale – 2 e 4 grammi. Per la nostra coscienza, variazioni in quegli intervalli significano 0.

Questi argomenti danno lustro alle anticipazioni kantiane della percezione e alla teoria dei differenziali di Maimon, ma il concetto di fondo è sempre lo stesso: nella costituzione dell'esperienza, il principio della numerosità razionale sembra precedere quello del numero discreto⁴⁸.

Possiamo quindi concludere che:

Prima della comparsa del linguaggio nella nostra specie, e in specie diverse dalla nostra che il linguaggio non possiedono, il corrispettivo psicologico naturale del numero pare essere rappresentato dai numeri reali, non dai numeri naturali (o dagli interi). [...] Ci son volute migliaia d'anni ai matematici per giungere ai numeri reali, per ritornare cioè a quello che i cervelli animali fanno continuamente: rappresentare i numeri con quantità (magnitudo) interne continue⁴⁹.

5. La matematica naturale come memoria esteriorizzata e la memoria come «forma simbolica»

Come abbiamo visto, la continuità non è un'invenzione dell'intelletto umano, essendo piuttosto presente già nel regno animale e rappresentando una vera e propria struttura invariante dell'adattamento. D'altronde, la tendenza fondamentale dell'evoluzione umana consiste nel «collocare la propria memoria al di fuori di sé stessa, nell'organismo sociale⁵⁰», di modo che in realtà la vera specificità dell'uomo non si identifica con l'aver un mondo interiore più ricco della vita animale, quanto piuttosto con la capacità di esteriorizzare questa stessa interiorità attraverso l'oggettivazione simbolica.

L'esteriorizzazione dell'atteggiamento che l'uomo assume di fronte all'esperienza naturale si esplicita innanzitutto attraverso la solidificazione della

⁴⁶ H. Cohen, *Il principio del metodo infinitesimale e la sua storia*, tr. it. di N. Argentieri, Firenze, pp. 196 ss.

⁴⁷ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., p. 13.

⁴⁸ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Stuttgart 1966, B57/A40 ss.; B155; B210/A168-B211/A170; A. Moretto, *Dottrina delle grandezze e filosofia trascendentale in Kant*, Padova 1999, pp. 339-340; P. Pecere, *La filosofia della natura di Kant*, Bari 2009, p. 466; S. Maimon, *Versuch über die Transzendentalphilosophie mit einem Anhang über die symbolische Erkenntnis und Anmerkungen*, Berlin 1790, pp. 31-32.

⁴⁹ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., p. 138.

⁵⁰ A. Leroi-Gourhan, *Il gesto e la parola*, vol. II, cit., p. 277.

prassi metrologica⁵¹. Per la nostra analisi, ciò è importante dal momento che un sistema esteriorizzato maturo, come ad esempio quello della geometria euclidea, dipende, nel suo sviluppo, molto più dall'uso degli strumenti che non direttamente dalle parole o dalla geometria visibile. Anzi, è proprio l'esonero della percezione oculare a legittimare la pretesa, da parte della geometria euclidea, di porsi come una descrizione oggettiva degli oggetti fisici reali⁵². In effetti, il legame fra misura, esteriorizzazione e memoria è abbastanza evidente: è misura tutto ciò che può essere trasposto in un linguaggio operativo universale e che definisce il contesto di assoluta ripetibilità di ogni gesto metrico. Se una certa operazione non si può riprodurre esattamente, allora non è una misura e la geometria non è possibile come corpo di operazioni socialmente disponibile.

In definitiva, l'evidenza neurofisiologica dell'intuizione della continuità nella vita animale non toglie che l'evoluzione storica della matematica, in quanto sviluppo dell'esperienza naturale, si compia nel complesso etnico e così nella *cultura*. Nel suo punto più alto, quindi, questa metrica si fa esclusivamente umana e, a questo riguardo, nemmeno la storia del pappagallo Alex può convincerci del contrario. Se è infatti vero che Alex sarebbe stato in grado di effettuare una vera e propria induzione matematica e di intuire distintamente il principio del successore, e se con ciò ci sbilanciamo già verso il «contare» e non rimaniamo semplicemente fermi al «senso del numero», cioè alla rappresentazione intuitiva della molteplicità⁵³, mi sembra eccessivo, allo stesso tempo, sottovalutare il fatto che nel pappagallo questa capacità non venga esteriorizzata a livello etnico. Anche l'apprendimento del principio ordinale, da parte di Alex, si ferma infatti a livello della memoria individuale. A questo proposito, se l'analogia fra numerosità e linguaggio non è così vincolante come poteva sembrare sul piano neurofisiologico, è a livello dell'esteriorizzazione che essa sembra irrinunciabile.

Seguendo il principio gourhaniano dell'inversione del ritmo evolutivo del *phylum* in ambito etnico, si vede subito come la diversa specializzazione neurofisiologica non implichi che, sul piano dell'esteriorizzazione, matematica e linguaggio non abbiano davvero una radice comune. Matematica e linguaggio sono corpi esteriorizzati dotati di proprie regole, attraverso cui assumono per così dire vita propria: crescono e si rigenerano indipendentemente da ogni istruzione umana. Questa fondamentale ricorsività è stata sottolineata, per esempio, anche da Dantzig, quando egli affermava che «l'aspetto *ordinale* dell'alfabeto lo rende l'esatto equivalente del procedimento del contare⁵⁴». Matematica e linguaggio

⁵¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano 1961, pp. 57-58; J. Derrida, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, a cura di C. Di Martino, Milano 1987, pp. 101-102.

⁵² Naturalmente ciò lascia comunque aperta la questione dello statuto geometrico delle forme del campo visivo, ma non posso occuparmene qui (L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*, cit., pp. 175 ss.).

⁵³ G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., p. 123; T. Dantzig, *Numero*, tr. it. di L. Ragusa Gilli, Milano 2018, pp. 19 ss.

⁵⁴ Ivi, p. 265.

condividono cioè la caratteristica fondamentale dell'autogeneratività⁵⁵: dati un insieme di elementi e un numero finito di regole, l'applicazione costante di queste regole ci consente di creare nuove infinite semplicemente attraverso la combinazione e la ricombinazione dei diversi elementi fra loro⁵⁶. Naturalmente una differenza significativa fra la matematica e il linguaggio gira attorno al fatto che il linguaggio si ferma per così dire alla potenza del numerico, dal momento che il numero potenziale di parole è sì infinito, ma rigorosamente discreto⁵⁷. Si può però aggirare facilmente il problema se si tiene presente che l'analogia funzionale deve sussistere sul piano dei principi, mentre dal punto di vista storico questa stessa limitazione è in realtà una spiegazione del perché la potenza del numerico sia così difficile da mettere da parte. Se l'uomo fosse semplicemente *natura*, sarebbe per lui più semplice accedere alle creazioni superiori della matematica, proprio perché la matematica naturale non è discreta; invece, è più semplice imparare i numeri naturali che comprendere le frazioni o gli ordini superiori del continuo. Questa circostanza non ribadisce altro, dunque, che il primato della *cultura*: una volta che è stato immerso nel linguaggio, l'uomo non può liberarsi così facilmente del suo vantaggio evolutivo⁵⁸.

Di conseguenza, l'analogia che dobbiamo sottolineare fra matematica e linguaggio si fa trasparente proprio nella storia dell'esteriorizzazione matematica, cioè nella storia dei suoi simboli. Le operazioni elementari, come ad esempio l'addizione, conservano una solidarietà con le funzioni del linguaggio. In questo caso, segnatamente con la congiunzione: il simbolo «+» non è altro che la «*+*» di «*et*»⁵⁹. La trascrizione dei due simboli recepisce quindi una comunione operativa, che a sua volta è probabilmente radicata nell'associazione verbale che avviene rispetto al gesto del contare con le dita⁶⁰. Quando ovviamente la matematica non è abbastanza sviluppata, inoltre, il linguaggio e la numerazione recano i segni dell'influenza corporea: i nomi delle entità numeriche, in particolare, corrispondono, nelle lingue primitive, ai limiti della mano, così come nella geometria i luoghi e le direzioni hanno inizialmente una cornice iper-oggettiva e rituale⁶¹. I modelli che vengono usati per alcuni numeri riproducono inoltre

⁵⁵ Tema classico anche in Cassirer, che discuteva al riguardo della «*erzeugende Relation*» (E. Cassirer, *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, cit., pp. 85 *et passim*).

⁵⁶ J. Mazur, *Storia dei simboli matematici. Il potere dei numeri da Babilonia a Leibniz*, tr. it. di P. Bartesaghi, Milano 2015, p. 34.

⁵⁷ Su questa differenza di potenza si veda anche: E. Cassirer, *Vom Einfluss der Sprache auf die Naturwissenschaftliche Begriffsbildung*, in C. Möckel (hrsg.), *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Bd. 4, Hamburg 2011, pp. 145-146.

⁵⁸ Non esistono frasi di 0,75 parole e ogni parola, sebbene sia rispetto al suo significato il numero di una collettività, e quantunque quindi condivida col numero cardinale una cruciale proprietà morfologica (quella di essere per così dire la classe di tutte le classi che sono simili alla classe data), indica in genere, in una proposizione, sempre un individuo (B. Russell, *I principi della matematica*, tr. it. di L. Geymonat, Torino 2011, § 56, p. 102).

⁵⁹ J. Mazur, *Storia dei simboli matematici. Il potere dei numeri da Babilonia a Leibniz*, cit., p. 12.

⁶⁰ T. Dantzig, *Numero*, cit., pp. 24-25.

⁶¹ Rimando nuovamente a: L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*, cit., pp. 1 ss.

direttamente certi oggetti del mondo esterno e ciò si riflette nel linguaggio. Tuttavia, il legame fra l'immagine degli oggetti e il vocabolo viene presto reciso e il simbolo numerico acquisisce una forza affatto differente. È come se nel suono delle parole ci si potesse liberare dalla potenza iconica degli oggetti e delle rappresentazioni primitive che hanno fatto sorgere le parole stesse. La «memoria» e la «consuetudine», secondo Dantzig, sono il *medium* che abilita questa liberazione in senso tradizionale⁶².

Riassumendo, se l'esperienza di un vivente animale capace di contare suggerisce che l'aritmetica non sia, per così dire, *in potenza* una facoltà propria soltanto dell'uomo, ciò non vuol dire che *in atto* essa non si sia solidificata, *soltanto* nell'uomo, in un corpo etnico esteriorizzato. Lo riconoscono, nemmeno tanto implicitamente, anche Vallortigara e Panciera, i quali scrivono:

La corrispondenza bidirezionale tra simboli esterni e grandezze (magnitudo) mentali rende possibile qualcosa che è solitamente precluso agli altri animali, ovvero costruire una matematica precisa, anziché approssimata, su *qualsiasi* numerosità, per quanto grande sia il numero⁶³.

Si può, pertanto, elaborare il seguente schema:

Senso del numero \leftrightarrow memoria etnica \leftrightarrow simbolo numerico.

La memoria individuale agisce in modo specifico a sinistra della catena, mentre a partire dalla memoria etnica le informazioni matematiche diventano disponibili per l'intera comunità e incidono, per così dire, sullo sviluppo delle menti singole. Questa sedimentazione è strettamente connessa, come detto, ai gesti (essenzialmente al contare con le dita) ed è impossibile non pensare qui alla trasformazione della matematica puramente intuitiva in un *corpus* esteriorizzato che possiede tutte le caratteristiche di una memoria. Sotto questo aspetto, matematica e linguaggio sono due effetti di uno stesso fenomeno fondamentale. E una volta che l'esteriorizzazione è avvenuta, anche l'inversione del ritmo evolutivo è pronta. I simboli, in particolare, sembrano vivere di vita propria ed esprimono una proprietà peculiare: sono in grado di determinare connessioni tra l'esperienza attuale e i modelli ideali che si sono cristallizzati nel *corpus* matematico, ed in questo senso la matematica svolge la stessa funzione predittiva e adattiva della memoria che abbiamo descritto precedentemente. Il loro valore etnico è quindi palese:

I simboli presi individualmente possono non esercitare grande influenza sul pensiero creativo di un matematico, ma nel loro insieme, presi in gruppo, inducono nel pensiero potenti connessioni per similitudine, associazione, identità, similarità e

⁶²T. Dantzig, *Numero*, cit., pp. 21 ss.

⁶³G. Vallortigara – N. Panciera, *Cervelli che contano*, cit., pp. 122-123. Si veda anche: J. Mazur, *Storia dei simboli matematici. Il potere dei numeri da Babilonia a Leibniz*, cit., pp. 34-35.

immagini ripetute, generando talvolta pensieri che fluiscono sotto la superficie della nostra consapevolezza⁶⁴.

L'analogia funzionale con la scrittura, e quindi con la memoria, si fa sempre più evidente se si pensa che essa nasce non tanto per esigenze narrative, le quali nelle società primitive ed antiche potevano essere soddisfatte dalla dimensione orale, quanto dall'ampliamento dell'urgenza, specifica dei gruppi sociali in espansione, di «registrare» dati e informazioni⁶⁵. Questa esigenza si estende dall'arte paleolitica e neolitica fino ai sistemi più evoluti, mantenendo il tratto costante della tendenza a disconoscere il carattere mimetico dei simboli: essi non riproducono mai oggetti reali in modo diretto, ma ne forniscono piuttosto uno «schema⁶⁶». Nella scrittura sumerica questo schema è costituito dai «logo-segni», che comprendono anche l'espressione numerale. Si tratta in prima battuta di un'associazione fra segni di quantità e segni di nomi⁶⁷. Qui la capacità del codice di autorigenerarsi è piuttosto limitata, ma è già al di là di una concezione meramente descrittivo-figurativa⁶⁸: il segno deve infatti essere in grado di ricomprendere sotto di sé sia l'indicazione dell'oggetto sia quella della parola che a quell'oggetto potrà essere riferita. Ne consegue che in tale sistema l'immagine del sole può generare diversi significati⁶⁹ («sole», «luminoso», «bianco», «giorno»).

Prima di giungere alla ricorsività del sistema alfabetico sono necessari qualche migliaio di anni dall'insorgere del grafismo, ma è eloquente che lo sviluppo della scrittura matematica sembri mantenere una velocità di crociera analoga alla scrittura in senso ampio. L'origine della scrittura matematica può essere fissata intorno al 3400 a. C., con il cuneiforme dei Sumeri, e va dunque inquadrata all'interno di questo contesto⁷⁰. Già con le tavole di Nippur (II millennio a. C.), in epoca babilonese, ci troviamo però di fronte a un sistema ricorsivo abbastanza efficace, capace di rappresentare i numeri grazie al *valore* degli spazi vuoti fra i

⁶⁴ Ivi, p. 340.

⁶⁵ Ivi, pp. 38-39.

⁶⁶ I. J. Gelb, *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti di grammatologia*, ed. it. a cura di R. Ronchi, Milano 1993, pp. 42 ss.

⁶⁷ Ivi, p. 93 ss. L'ipotesi di Magnani secondo cui le forme geometriche esistevano prima del linguaggio scritto non è invece del tutto avversa alla mia, se è vero che nella scrittura cuneiforme, a differenza che in quella geroglifica, si raggiunge per l'appunto già il livello della rappresentazione schematica. D'altra parte, anche in Gelb le forme geometriche sembrano precedere la rappresentazione dei numeri nei sistemi logo-segnici (ivi, p. 138). Magnani, a differenza di Gelb, puntualizza inoltre che i primi simboli matematici erano «sistemi visuali» e non avevano relazione coi nomi dei numerali o degli operatori (L. Magnani, *Philosophy and Geometry. Theoretical and Historical Issues*, cit., p. 19).

⁶⁸ In Washoe l'«invenzione semantica» si è fermata invece a livello, per così dire, personale (R.-B. Chauvin, *Il comportamento degli animali*, cit., pp. 78-79).

⁶⁹ La forza dell'immagine nell'esprimere direttamente un significato è inoltre analoga a quella del gesto (I. J. Gelb, *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti di grammatologia*, cit., p. 266).

⁷⁰ J. Mazur, *Storia dei simboli matematici. Il potere dei numeri da Babilonia a Leibniz*, cit., pp. 40-41.

simboli che indicano i naturali più semplici⁷¹. Il principio ordinale sembra qui provenire dai sistemi identificativo-mnemonici e successivamente sbizzato nella trasformazione sillabica⁷². È infatti l'analogia trasformazione delle immagini in segni ad affratellare scrittura e matematica: in entrambi i casi, la base del sistema ricorsivo è costituita dalla progressiva riduzione dei mezzi espressivi⁷³. Mentre nei sistemi ideografici o in quelli logo-segnici sono necessarie anche duemila figure per esprimere tutte le parole o pseudo-parole possibili, le combinazioni cuneiformi non utilizzano che pochi segni di base. Ma, questo è il punto, ad un minor numero di segni corrisponde una capacità sempre maggiore del *corpus* scritturale di autoriprodursi⁷⁴.

A sua volta, la ricorsività elementare di cui abbiamo discusso costituisce l'analogo inferiore dell'autogeneratività degli assiomi su cui aveva insistito Gödel⁷⁵. Rispetto a questo peculiare potere spirituale posseduto dai codici linguistici e matematici, non ci resta dunque che richiamare le parole di Cassirer:

Sotto una «forma simbolica» deve essere compresa ogni energia dello spirito attraverso la quale un contenuto di significato si connette ad un segno sensibile concreto e a questo segno viene intrinsecamente attribuito. In questo senso, il linguaggio, il mondo mitico-religioso e l'arte ci si presentano ciascuno come una particolare forma simbolica. Difatti, in tutte quante, si mostra il fenomeno fondamentale del fatto che la nostra coscienza non si accontenta con ciò di recepire l'impressione dell'esterno, bensì connette e penetra ogni impressione con una libera attività dell'espressione. Un mondo di segni e immagini autopoietici si contrappone a ciò che noi chiamiamo l'oggettiva realtà delle cose, e si afferma contro di essa in indipendente pienezza ed originaria forza⁷⁶.

La memoria non è dunque altro che la forma simbolica dell'esperienza naturale, se quest'ultima non può fare a meno di essere esteriorizzata come matematica e come linguaggio.

6. Conclusioni

Nel presente saggio, ho provato a sviluppare un'idea semplice, e cioè che la matematica costituisca la prima e fondamentale forma di comprensione dell'esperienza naturale. Come ogni idea semplice che si rispetti, però, essa è di difficile esposizione, dal momento che integra diverse componenti che non fanno

⁷¹ Ivi, pp. 48 ss.

⁷² I. J. Gelb, *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti di grammatologia*, cit., pp. 268 ss.

⁷³ Ivi, pp. 132-133.

⁷⁴ L'unico problema che permane nella notazione sessagesimale mesopotamica è la rappresentazione dello zero alla fine della cifra, cosa che rende il sistema posizionale relativo e non assoluto (C. Boyer, *Storia della matematica*, cit., pp. 28-32). Analogamente, manca qui al linguaggio una completa performatività sillabica – che in realtà si raggiunge solamente col sistema alfabetico –, in modo tale che il segno acquisisca una libertà integrale rispetto al significato (I. J. Gelb, *Teoria generale e storia della scrittura. Fondamenti di grammatologia*, cit., pp. 274-275).

⁷⁵ K. Gödel, *Scritti scelti 1933-1964*, Torino 2011, pp. 260 ss.

⁷⁶ E. Cassirer, *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, in J. Clemens (hrsg.), *Gesammelte Werke*, Bd. 16, Hamburg 2003, p. 79.

generalmente parte dello stesso discorso scientifico. Ho provato comunque a seguire un filo conduttore che mi portasse da un grado minimo di immediatezza ad un approccio più complesso. In primo luogo, ho provato a descrivere lo stato fondamentale dell'uomo rispetto all'esperienza naturale, cioè al suo per così dire istintivo tentativo di tradurre l'adattamento all'ambiente in termini di apprendimento e conoscenza. Ne è risultato un quadro per cui già la semplice memoria implicita costituisce una strategia attiva, anche se si è mostrato che la peculiarità del comportamento umano risiede nell'esteriorizzazione delle diverse soluzioni fornite ai problemi posti di volta in volta anche dai più elementari compiti vitali. Da qui il convincimento che la memoria non sia lo spazio muto di un'interiorità in cui vengono incise le immagini degli eventi cui si assiste, quanto piuttosto un dispositivo che è capace di autoregolarsi e implementare il suo stesso funzionamento. Ho provato per questo ad analizzare la questione del *medium* attraverso cui l'esteriorizzazione viene portata a termine e ho mostrato che il linguaggio non è l'unico mezzo espressivo della memoria, e che anzi esso è preceduto, o quantomeno affiancato, dall'adattamento matematico all'ambiente – negli animali perlopiù connesso a stime di quantità legate al cibo e alla sopravvivenza, nell'uomo presto ampliato nelle integrazioni ritmiche della memoria etnica. Ho altresì affrontato la questione della percezione dei costrutti matematici di base (lo spazio e il numero), in modo da fornire il collegamento, comunque necessario, della memoria individuale con il funzionamento del dispositivo etnico; ciò al fine soprattutto di mostrare che la memoria è un fenomeno essenzialmente continuo e che la continuità è la base dell'esperienza naturale. Ho inoltre suggerito che l'esteriorizzazione della memoria matematica avviene attraverso la prassi metrica e ho infine recuperato degli esempi storici di esteriorizzazione linguistica e matematica, per mostrare quanto linguaggio e matematica non siano altro che due facce di una stessa medaglia, quella della memoria etnica, la quale ha un carattere fundamentalmente simbolico.

Luigi Laino, Università di Napoli Federico II
✉ llain031@gmail.com

Contributi/13

Soggetto e Memoria

Un approccio Neo Naturalista

Lucrezia Compiani

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 22/03/2019. Accettato il 01/07/2019.

SUBJECT AND MEMORY. A NEO NATURALIST APPROACH

In this paper I will introduce the Neo Naturalist account of Personal Identity. To defend this account, I will reconsider two key notions for psychological continuity theories, which are theoretically based on internalism and representationalism, the notion of present and the notion of memory. I will recast those two concepts under the light of the Spread Mind Theory, which is grounded on the idea that one's experience of an object is identical with the object itself. Adopting this premise, memories are not considered as mental states anymore, but they are physical objects, which present a causal proximity, with ours bodies, different from normal perception. In the same way, what we call our present is not a spatio-temporal point, but it is a set of physical objects connected with our physical bodies. Finally, following the physicalist hypothesis proposed by the Spread Mind, I will claim that we are not a bunch of ideas or mental states, neither are we the mechanical functioning of our brain-body, rather, we are identical with that part of physical world which takes place relative to our physical body.

Il problema del sé è storicamente legato alla definizione del concetto di persona; l'identità personale infatti non presenta problemi esclusivamente inerenti alla questione ontologica (che cosa siamo?) ma si confronta con una serie di questioni legate alla fenomenologia del sé, un sé agente, dotato di intenzionalità e memoria, una persona appunto.

In questo articolo intendo analizzare e criticare una delle idee alla base delle teorie dell'identità personale difese dalle prospettive rappresentazionaliste e internaliste: il concetto di memoria. Dopo aver presentato e discusso le fallacie che minano gli approcci della continuità psicologica, introduco un approccio alternativo, il Neo Naturalismo¹, il quale, in linea con la teoria della

¹ Per approfondire gli aspetti teoretici e metodologici del Neo Naturalismo si rimanda a L. Compiani, *The Chimeric Self: A Neo Naturalist Bundle Theory of the Self*, «Frontiers in Psycho-

percezione realista difesa dalla teoria della Spread Mind², offre una spiegazione externalista e fisikalista della memoria. Alla luce dell'approccio Neo Naturalista risulta possibile spiegare la memoria, senza il ricorso obbligato all'internalismo rappresentazionalista; essa viene considerata, non più una capacità secreta dal cervello ma una ri-attualizzazione di esperienze passate, ovvero la ri-attualizzazione di oggetti relativi esperiti in precedenza. Questa teoria, essendo esclusivamente fisikalista, ci pone al riparo dalle derive concettuali, linguistiche e dogmatiche che minano le teorie rappresentazionaliste e internaliste dell'identità personale basate su una concezione assolutistica e antropocentrica di memoria e continuità psicologica.

1. Identità personale e memoria: la prospettiva analitico-cognitivista

Il concetto di "persona" appare intimamente legato al cosiddetto problema della permanenza³, ovvero: che cosa permette ad un soggetto di essere lo stesso nel tempo, cosa significa che una persona X al tempo 1, è la stessa persona, che è la persona X, al tempo 2? Tale questione risulta centrale nel momento in cui desideriamo attribuire al soggetto un'identità diacronica che gli assicuri la continuità fenomenologica che esperiamo nella nostra esperienza di essere noi stessi, sempre identici nonostante il costante cambiamento.

La questione dell'identità diacronica è stata centrale soprattutto nella speculazione del filosofo inglese John Locke, il quale fu tra i convinti sostenitori dell'idea che, proprio la memoria, ci permette di strutturare la nostra complessa identità personale. Come sostenuto dal filosofo inglese una persona è: «*a thinking intelligent being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing, in different times and places*»⁴. Il criterio della memoria è stato accettato e riproposto dalla filosofia analitica, la quale ha sintetizzato l'assunzione lockiana attraverso la seguente tesi:

T1. La persona B al tempo 2 è la stessa persona che è A, al tempo 1, se e solo se ricorda quanto ha esperito A⁵.

Nonostante tale argomento fu duramente criticato da Reid e Butler, in quanto circolare e in contrasto con la transitività della relazione di identità⁶,

logy», X, 2019; R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York, 2017; R. Manzotti, *Mind-Object Identity: A Solution to the Hard Problem*, «Frontiers in Psychology», X, 2019, doi.org/10.3389/fpsyg.2019.00063.

² R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York, 2017; R. Manzotti, *Mind-Object Identity*, cit.

³ J. Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, a cura di P. Nidditch, Oxford 1975.

⁴ Ivi, p. 335.

⁵ «Necessarily, a person x existing at one time is a person y existing at another time if and only if x can, at the first time, remember an experience y has at the second time, or vice versa»; E. Olson, *Personal Identity*, «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2017, E. N. Zalta (ed.).

⁶ Cfr. J. Perry, *Personal Identity*, Berkeley 1975.

il criterio della memoria costituisce, ancora oggi, l'argomento base di uno dei principali approcci con cui spiegare la questione della permanenza: la teoria della continuità psicologica. Tale prospettiva, declinata in vari modi dai vari autori che l'hanno appoggiata, sostiene, sintetizzando l'assunzione principale, che l'identità personale sia generata dai nostri stati mentali, i quali, essendo tra loro in relazione causale, sono ciò che risulta essere necessario e sufficiente per garantire la persistenza di un soggetto, o meglio di una persona nel tempo⁷. Adottando la prospettiva della continuità psicologica basata sugli stati mentali, la persona, come sintetizzato da Olson, è il frutto di una costruzione mentale:

You are that future being that in some sense inherits its mental features – beliefs, memories, preferences, the capacity for rational thought, that sort of thing – from you; and you are that past being whose mental features you have inherited in this way⁸.

Nonostante tale prospettiva presenti alcune discussioni interne riguardo il tipo di ereditarietà implicata nella costruzione della persona e l'eventuale necessità di una continuità fisica che permetta la continuità mentale, sono in molti a difenderla a spada tratta, tra questi il filosofo australiano Sydney Shoemaker, il quale ha proposto un argomento volto ad arginare l'obiezione di circolarità imputata alla teoria della continuità psicologica⁹.

Il filosofo australiano, seguendo Locke, sostiene che abbiamo uno speciale accesso alle nostre esperienze passate grazie alla memoria:

Persons have in memory a special access to facts about their own past histories and their own identities, a kind of access they do not have to the histories and identities of other persons and other things¹⁰.

⁷ D. K. Lewis, *Survival and Identity*, in A. Rorty (ed.), *The Identities of Persons*, Berkeley 1976; S. Shoemaker, *Persons and Their Pasts*, «American Philosophical Quarterly», VII, 1970; T. Nagel, *The View from Nowhere*, New York, 1986; H. Noonan, *Animalism Versus Lockeanism: A Current Controversy*, «Philosophical Quarterly», XLVIII, 1998, pp. 302-318; H. Noonan, *Personal Identity*, Londra, 2003; R. Nozick, *Philosophical Explanations*, Cambridge, 1981; D. Parfit, *Personal Identity*, «Philosophical Review», LXXX, 1971, 13-27; D. Parfit, *Reasons and Persons*, Oxford, 1984; J. Perry, *Personal Identity*, Berkeley, 1975; S. Shoemaker, *Persons and Their Pasts*, «American Philosophical Quarterly», VII, 1970; S. Shoemaker, *Personal Identity: A Materialist's Account*, in S. Shoemaker and S. Swinburne, *Personal Identity*, Oxford, 1984; S. Shoemaker, *Qualities and Qualia: What's in the mind?*, «Philosophy and Phenomenological Research», L, 1990, pp. 109-131; S. Shoemaker, *Phenomenal character*, «Noûs», XXVIII, 1994; S. Shoemaker, *The First-Person Perspective and Other Essays*, Cambridge, 1996; S. Shoemaker, *Self and Substance*, «Philosophical Perspectives», XI, 1997, pp. 283-319; P. Unger, *Identity, Consciousness, and Value*, Oxford 1990; P. Unger, *The Survival of the Sentient*, «Philosophical Perspectives», XIV, 1999.

⁸ E. Olson, *Personal Identity*, E. N. Zalta (ed.), «The Stanford Encyclopedia of Philosophy», 2017.

⁹ S. Shoemaker, *Persons and Their Pasts*, «American Philosophical Quarterly», VII, 1970, pp. 269-285.

¹⁰ Ivi, p. 269.

Per Shoemaker, come per Locke e altri difensori della teoria della continuità psicologica, la memoria fornisce la possibilità per la costruzione dell'identità personale, in quanto offre la possibilità di ri-attivare esperienze passate che abbiamo vissuto e ricordiamo; la memoria è quella facoltà che può riportare esperienze passate nuovamente alla luce della coscienza garantendo così la continuità temporale al soggetto. Shoemaker, al fine di rendere stabile e condiviso il criterio della continuità psicologica fondato sulla memoria, e arginare così le accuse di circolarità imputate a questa posizione, ha fissato due criteri fondamentali: la condizione di consapevolezza pregressa («*previous awareness condition*»¹¹); e l'immunità dall'errore di identificazione («*error through misidentification*»¹²).

Il primo criterio sostiene che per avere il ricordo di qualcosa dobbiamo averla precedentemente esperita¹³. Se tale affermazione è pienamente condivisibile, non è altrettanto condivisibile quanto sostenuto dal filosofo australiano sulla causa originante il ricordo. Shoemaker afferma infatti che i ricordi, per determinare la continuità psicologica della persona, devono essere in una relazione causale con gli stati mentali cognitivi che le generano:

I'm going to assume that it is part of the previous awareness condition for memory that a veridical memory must not only correspond to, but must also stand in, an appropriate causal relationship to a past cognitive and sensory state of the rememberer¹⁴.

Questa affermazione è coerente con un'idea internalista e rappresentazionalista della memoria, intesa come una sequenza di stati mentali che veicolano informazioni su eventi passati, tali stati mentali-rappresentazionali, che possono avere carattere fenomenico, sarebbero il prodotto del funzionamento neurale¹⁵.

Solitamente, i modelli di percezione di ispirazione rappresentazionalista e internalista escludono che l'oggetto esterno, il cosiddetto stimolo distale, costituisca l'esperienza, e conferiscono dunque il potere causale di generare il percolato, l'esperienza fenomenica dello stimolo esterno, all'oggetto fisico che coincide con il corpo-cervello del soggetto; ciò vale anche nel caso della memoria: i ricordi vengono considerati esperienze fenomeniche generate dall'attività cerebrale, esse non sono considerate oggetti fisici ma oggetti mentali¹⁶.

¹¹ Nell'articolo del 1970 Shoemaker, si riferisce alla memoria come qualcosa che ha a che fare con eventi reali, fisici, del mondo affermando: «when I speak of memories of events I mean memories of something happening. [...] I agree that remembering something happening is always direct remembering»; Ivi, p. 272.

¹² Ivi, p. 273.

¹³ Ivi, p. 272.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ G. S. Brindley; W. S. Lewin, *The sensations produced by electrical stimulation of the visual cortex*, «Journal of physiology», CXCVI, 2, 1968, pp. 479-493.

¹⁶ G. Edelman, *Consciousness: The remembered present*, «Annals of the New York Academy of Sciences», CMXXIX, 2001, pp. 111-122.; S. Llewellyn, *Such stuff as dreams are made on? Elaborative encoding, the ancient art of memory, and the hippocampus*, «Behavioral and Brain Sci-

Se l'intento di giustificare su base causale il criterio della memoria, per spiegare il suo ruolo all'interno dell'identità personale, è un'impresa positiva da perseguire, non risulta altrettanto positivo il risultato finale ottenuto dai teorici della continuità psicologica che, adottando passivamente i modelli allucinatori, rappresentazionalisti e internalisti di percezione, difesi dalle neuroscienze cognitive e dalla filosofia analitica della mente, hanno delineato un modello allucinatorio di memoria come continuità di stati mentali generati da corrispettivi stati neurali, il quale non regge alla prova della teoria dell'identità. La memoria di mia nonna in un giorno di marzo di 5 anni fa, nella sua cucina, non presenta infatti nulla di identico alle mie attivazioni neurali, esattamente come la percezione di un albero non è identica all'attivazione delle aree visive della mia corteccia cerebrale¹⁷.

Contrariamente alla prospettiva della continuità psicologica, la teoria Neo Naturalista del sé¹⁸, adottando un modello realista di percezione, spiega la questione della memoria e della permanenza attraverso la relazione di identità, fornendo così un approccio esclusivamente fisico in grado di includere la causa fisica dell'esperienza, l'oggetto esterno, nel processo percettivo senza ipotizzare causazioni extra fisiche arbitrarie¹⁹. Se ribaltiamo lo scenario *mainstream* analizzato sopra e adottiamo la teoria della percezione realista e fisicalista proposta dalla TSM²⁰, la quale afferma che le nostre esperienze sono identiche agli oggetti fisici che le hanno causate²¹, possiamo trovare un criterio causale e non disposizionale, sui cui fondare una teoria della memoria fisicalista analoga a quella della percezione.

ences», XXXVI, 2013, pp. 589-607; S. Shoemaker, *Persons and Their Pasts*, «American Philosophical Quarterly», VII, 1970, pp. 269-285; K. J. O'Regan, *Solving the real mysteries of visual perception: The world as an outside memory*, «Canadian Journal of Psychology», XLVI, 1992, pp. 461-488; G. Tononi, M. Boly, M. Massimini, C. Koch, *Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate*, «Nature Review Neuroscience», XVII, 2016, pp. 450-461.

¹⁷ Per approfondire il tema della relazione d'identità e la sua importanza all'interno delle teorie della coscienza, che sarebbe impossibile trattare qui per esteso si rimanda a R. Manzotti, *Mind-Object Identity: A Solution to the Hard Problem*, «Frontiers in Psychology», X, 2019; R. Manzotti, *No times, no wholes. A Temporal and Causal-Oriented Approach to the Ontology of Wholes*, «Axiomathes», IXX, 2009, pp. 193-214; R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam 2017.

¹⁸ Per approfondire questo modello del sé si rimanda a L. Compiani, *The Chimeric Self: A Neo Naturalist Bundle Theory of the Self*, «Frontiers in Psychology», X, 2019.

¹⁹ R. Manzotti, *Mind-Object Identity: A Solution to the Hard Problem*, «Frontiers in Psychology», R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017.

²⁰ D'ora in poi utilizzerò la sigla TSM per riferirmi alla Teoria della Spread Mind elaborata da Manzotti, cfr. R. Manzotti, *The Spread Mind*, OR Books, New York, 2017; R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017; R. Manzotti, *Mind-Object Identity: A Solution to the Hard Problem*, «Frontiers in Psychology», X, 2019.

²¹ Cfr. R. Manzotti, *Mind-Object Identity: A Solution to the Hard Problem*, «Frontiers in Psychology», X, 2019; L. Compiani, *The Chimeric Self: A Neo Naturalist Bundle Theory of the Self*, «Frontiers in Psychology», X, 2019.

2. Memorie attuali: la prospettiva Neo Naturalista

La questione della memoria e della continuità psicologica può essere analizzata in maniera antitetica a quella proposta dai modelli internalisti e rappresentazionalisti, il Neo Naturalismo si muove in questa direzione. Il primo passo da fare è comprendere quale concetto di tempo, in particolare quale concetto di presente, è posto alla base delle teorie della continuità psicologica, al fine di metterne in luce le ricadute teorico-pratiche e criticarne i limiti argomentativi, qualora presenti.

Le teorie classiche della mente, della percezione e dell'identità personale assumono, come dato di fatto, la concezione newtoniana di tempo. La nozione tempo matematico difesa da Newton è una nozione simile a quella di oggetto assoluto²², ovvero un tempo delimitato, puntuale, istantaneo, privo di qualsiasi relazione. Tale idea è esplicitata da Newton nei suoi *Principia*:

Va osservato tuttavia come comunemente non si concepisca questa quantità che in relazione a cose sensibili. Di qui nascono i vari pregiudizi, per eliminare i quali conviene distinguere il tempo in relativo, apparente e banale da quello assoluto, vero e matematico. Il tempo relativo, apparente e banale è una misura sensibile ed esterna della durata per mezzo del moto, che comunemente viene impiegata al posto del vero tempo: tali sono l'ora, il giorno, il mese, l'anno. Il tempo assoluto, vero, matematico, in sé e per sua natura scorre uniformemente senza relazione ad alcunché di esterno²³.

L'idea newtoniana di tempo assoluto, matematico, "vero", ci ha indotto a ritenere che sia possibile suddividere il tempo in istanti assoluti, perfetti, eterni, ovvero in una ben definita categoria temporale: quella del presente o quella del passato. Tale classificazione degli eventi in prefissate categorie temporali, risulta di grande praticità nella vita quotidiana, in quanto ci aiuta a scandire le nostre vite e i nostri obiettivi, tuttavia, è del tutto incongruente con la realtà fisica. Come sottolineato da Manzotti:

There is no physical law dictating why the time span of the present should be less than a certain value. In fact, either the present is punctual, or it isn't. If it wasn't, it should be smaller than a certain Δt^* , $\Delta t < \Delta t^*$, but why could there be a critical value? Why should Δt^* not be arbitrarily large – 10 milliseconds, 100 milliseconds, 1 hour, 1 day, 1 year, 1 billion years? Why should a certain amount of time be any better? Nothing in physics dictates a minimal time span. Thus, the notion that the present is more or less what happens now is irredeemably vague²⁴.

²² Per approfondire il tema dell'oggetto assoluto si rimanda a R. Manzotti, *The Spread Mind*, OR Books, New York 2017; R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam 2017.

²³ I. Newton, *Philosophiae Naturalis Principia Mathematica*, a cura di F. Giudici, Torino 2018.

²⁴ R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam 2017, p. 111.

Manzotti mette in risalto il fatto che non esiste un criterio assoluto, o una legge nomologica, che imponga un certo valore per definire cosa è il presente e nemmeno per definire cosa è il passato. Le idee di passato, presente e futuro, sono costruzioni concettuali, astrazioni matematiche, come ammesso dallo stesso Newton e, per questo motivo, risultano vaghe, prive di una controparte reale. Vediamo quali argomenti vi sono a favore di questa affermazione.

L'idea di presente che oggi è maggiormente diffusa, soprattutto quanto si parla di percezione e di coscienza, è quella che esso sia una definita regione spazio-temporale in cui sono collocati tutti gli oggetti che presentano una certa connessione causale con il nostro corpo-cervello. Tale modello di presente statico è stato definito da Manzotti come "synchronous environment":

The synchronous environment is composed of events taking place at time t in close spatial proximity to the agent at time t . Yet, so defined, the synchronous environment cannot have any causal connection with the agent at time t since infinite speed would be needed²⁵.

In un presente siffatto, in realtà, come sottolineato da Manzotti, non potrebbe attuarsi nessuna connessione causale poiché ogni oggetto necessiterebbe di infinite velocità per produrre effetti sugli altri oggetti. Gli oggetti infatti non possono esistere sincronicamente relativamente al nostro corpo fisico ma possono esistere simultaneamente nella nostra esperienza, che è identica all'oggetto che ha causato l'esperienza, qualsiasi sia lo scarto temporale implicato tra l'oggetto e il nostro corpo²⁶. La sincronicità è dunque un'illusione in quanto due oggetti non possono occupare lo stesso spazio-tempo; in questo senso l'esempio migliore viene dalla percezione stessa, la quale implica necessariamente uno scarto temporale: ciò che vediamo non esiste mai sincronicamente alla nostra attività neurale ma è collocato nel passato (150-300 ms) relativamente al nostro corpo fisico (ovvero è nel passato rispetto allo svolgimento della nostra attività neurale)²⁷.

A ben guardare l'idea di presente assoluto, adottata dalle teorie della continuità psicologica sembra essere una declinazione particolare dell'idea di oggetto assoluto: idea che si può far risalire a Galileo e che costituisce la chiave di volta della cornice ontologica di riferimento della fisica moderna. Come

²⁵ Ivi, p. 105.

²⁶ Per approfondire si rimanda a R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam 2017.

²⁷ «There is always a greater-than-zero time span between the external object and one's brain activity in standard perception. We cannot catch flies, because they move so fast that they are always elsewhere than where we have just seen them. t is a scientific fact that standard successful perception is never synchronous with the external object. In regard to neural activity, the world we live in is always in the past and there is no fixed threshold as to by how much. When we look at the moon or the sun or the stars, the object that is identical with our experience is seconds, minutes, or years in the past, sometimes well before our body even existed. Crucially, while such objects are in the past of our body, they are in the present of our experience, which is identical to the objects rather than the body», R. Manzotti, *Mind-Object Identity*, cit.

è noto, Galileo, nel *Saggiatore*²⁸, affermò che la natura si esprime in caratteri matematici, per questo motivo la scienza deve avvalersi, se intende spiegare la realtà, di dimostrazioni matematiche, in quanto soltanto queste spiegazioni ci consentono di cogliere la struttura ultima della realtà (e quindi della realtà): la famosa ammirazione per come «abbia possuto in Aristarco e nel Copernico far la ragione tanta violenza al senso, che contro a questo ella si sia fatta padrona del loro credere»²⁹. Da questa premessa deriva l'idea che gli oggetti fisici esistono realmente solo in quanto enti portatori di certe qualità matematicamente definite. Tali oggetti sono dunque *in primis* oggetti assoluti e matematici, del tutto indipendenti dal resto del mondo fisico, in quanto non sono costituiti da enti terzi, o meglio dalla loro relazione causale con questi ma sono costituiti esclusivamente dalle proprietà matematiche che gli appartengono, o che gli sono state conferite dal matematico-creatore dell'universo³⁰. In questo contesto le relazioni sono sempre e comunque solo relazioni estrinseche, che mettono in relazione enti autosufficienti senza avere alcun ruolo costitutivo.

L'idea di oggetto ideale o assoluto, ereditata da Galileo, è stata nei secoli istituzionalizzata da molti filosofi, tra i quali Hobbes, Newton, Locke, e accettata pienamente dal fisicalismo contemporaneo. Manzotti sintetizza così la nozione tradizionale di oggetto adottata e difesa dal fisicalismo dogmatico in linea con Galileo:

Traditional objects are (1) absolute, (2) exhaustively describable in physics-alist terms, (3) largely independent of time, and (4) causally aloof. By causally aloof I mean that causal relations are extrinsic to what an object is³¹.

L'oggetto è considerato dai fisicalisti come un'entità assoluta, descrivibile attraverso proprietà quantificabili in termini fisico-matematici, collocato atemporalmente e causalmente indipendente. La controparte, fantasma, dell'oggetto assoluto è, naturalmente, l'oggetto fenomenico ovvero l'oggetto esperito attraverso i sensi, attraverso la percezione. Questo tipo di oggetto è inesistente per il fisicalismo, o meglio è un oggetto mentale che, come suggerito da Galileo, possiede delle caratteristiche (come il colore o il sapore) che sono soggettive, fenomeniche, ovvero non quantificabili oggettivamente o matematicamente e dunque epistemologicamente inutili³².

²⁸ «Ma che ne' corpi esterni, per eccitare in noi i sapori, gli odori e i suoni, si richiegga altro che grandezze, figure, moltitudini e movimenti tardi o veloci, io non lo credo; e stimo che, tolti via gli orecchi le lingue e i nasi, restino bene le figure i numeri e i moti, ma non già gli odori né i sapori né i suoni, li quali fuor dell'animal vivente non credo che sieno altro che nomi, come a punto altro che nome non è il solletico e la titillazione, rimosse l'ascelle e la pelle intorno al naso», G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di F. Flora, Torino 1977.

²⁹ Ivi, pp. 223.

³⁰ *Ibid.*

³¹ R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam 2017, p. 67.

³² Sulla negazione della dignità epistemica dei dati sensoriali si veda Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano 2007; R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, Milano

L'oggetto assoluto è dunque, fenomenicamente parlando, simile a un oggetto morto, chiuso in se stesso, che non può essere percepito. Come potrebbe un oggetto fisico assoluto esistere senza nessi causali? Tale oggetto, oltre a non poter realmente, o fisicamente, esistere, seguendo il principio eleatico³³, resterebbe, necessariamente, «fenomenologicamente oscuro»³⁴ in quanto impercettibile, se non attraverso le descrizioni matematiche che possiamo farne e che possiamo comprendere a posteriori attraverso la ragione.

Considerata la perniciosità e la scarsa utilità di nozioni assolute, come quella di oggetto o di presente, nella descrizione ontologica degli oggetti, e dunque anche dei soggetti; il Neo Naturalismo propone un'idea di presente alternativa al modello classico newtoniano-galileiano, ovvero sostiene che: il presente, non è un punto definito, o un istante preciso ma è una caratteristica intrinseca dell'esistenza e dunque dell'esperienza. Il presente non è più un contenitore di relazioni estrinseche agli eventi ma è la struttura delle relazioni causali intrinseche che formano il mondo fisico in cui viviamo e cui la nostra esperienza è identica. Come affermato da Manzotti:

Consciousness is an intrinsically temporal phenomenon. The word intrinsic emphasizes that consciousness is not conceivable outside time, change, and becoming. [...] Experience is change in what exists, namely becoming. Change is becoming. Experience requires change. The world requires change too. I argue that time is the unfolding of experience and thus of the world³⁵.

Se adottiamo questa premessa, il presente non può più essere considerato come una componente esterna, astratta, una linea retta su cui tracciare dei punti e collocarvi esperienze altrettanto astratte ma deve essere considerato come una componente intrinseca dell'esperienza relativa ai corpi fisici coinvolti. Noi non esperiamo il tempo astratto, matematico, come concettualizzato da Newton, bensì esperiamo il cambiamento negli oggetti³⁶. Ciò dovrebbe indurci a considerare il tempo dell'esistenza come un presente perpetuo costituito da tutti gli oggetti fisici relativi che hanno un ruolo causale attivo con nostro corpo³⁷ indipendentemente dalla loro collocazione temporale prestabilita dal modello Newtoniano. Il presente non deve essere considerato come un punto astratto

2003; I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Milano 1993; J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*. Oxford 1962.

³³ Sul principio eleatico si rimanda a: S. Alexander, *Space, time and deity*, Vol. 2. London 1920; J. Kim, *Mind in a physical world*, Cambridge 1998; J. Kim, *Physicalism, or something near enough*, Princeton, 2005; T. Merricks, *Objects and persons*, Oxford 2001; R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam 2017; R. Ronchi, *Il canone minore*, Milano 2017.

³⁴ R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York 2017, p. 36.

³⁵ Ivi, p. 185.

³⁶ A. Einstein, *Relativity*, London 1916; C. Rovelli, *L'ordine del tempo*, Milano 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York 2017.

³⁷ R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York, 2017; R. Manzotti, *Mind-Object Identity*, cit.

senza dimensione ma come un oggetto fisico, o meglio un insieme di oggetti fisici esistenti che intrattengono con noi una relazione causale, tale relazione causale determina ciò che solitamente chiamiamo il nostro presente³⁸.

Seguendo una linea tracciata già da molti studiosi, fisici e filosofi, tra cui Einstein, Whitehead e Bergson³⁹, il Neo Naturalismo e la TSM difendono una nozione di presente esteso come realtà fisica che si attualizza date certe condizioni di esistenza fisiologiche, in questo caso quelle poste dalla fisiologia corporea. La struttura fisiologica tuttavia non è prestabilita o fissa, come se fosse perennemente collocata a un istante t_0 . La struttura del corpo è in perpetuo divenire, essa è continuamente definita dalle esperienze che attualizza, ovvero dal presente che attualizza.

Posta tale definizione di presente esteso, il criterio della continuità temporale e psicologica della persona assume tutt'altra valenza, in quanto la memoria non è più considerata una ricostruzione rappresentazionale di un evento definito X, che aveva certe caratteristiche spazio-temporali ben definite. La memoria, nella prospettiva della TSM e del Neo Naturalismo, ha lo stesso statuto ontologico della percezione standard: la memoria è identità con l'oggetto che ha causato tale memoria, ovvero tale esperienza⁴⁰. La memoria, adottando la prospettiva della TSM è infatti la percezione che si ri-attualizza, ovvero che rinnova il legame causale che l'oggetto aveva, al tempo $t_1 > t_0$, con il nostro corpo fisico, portando così l'oggetto nuovamente nel nostro presente. Il ricordo non sarebbe altro che una percezione che ha richiesto un tempo più lungo.

Facciamo un esempio pratico. Ricordo una giornata passata con mia nonna a preparare la pizza, categorizzo questo evento come passato e lo ascrivo a 5 anni fa.

Se adottiamo la prospettiva internalista-cognitiva per descrivere tale esperienza diremo che, nel momento in cui evoco questo ricordo, il mio cervello sta costruendo una rappresentazione mentale di quell'evento passato. La memoria, il ricordo, sono dunque considerate come rappresentazioni, allucinazioni controllate sul mondo, in questo caso sul mondo del passato, sul mondo che esisteva cinque anni fa.

Al contrario, adottando la prospettiva Neo Naturalista qui presentata, il ricordo di mia nonna mentre prepariamo la pizza, la farina, l'acqua, il lievito di birra, è una ri-presentazione attuale, reale, di quegli oggetti, di quegli eventi

³⁸ R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York 2017; R. Manzotti, *Mind-Object Identity: A Solution to the Hard Problem*, «Frontiers in Psychology» cit.

³⁹ A. Einstein, *Relativity*, London, 1916; H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina Bari, 1996; H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Milano 2012; H. Bergson, *Introduzione alla Metafisica*, a cura di R. Ronchi, Milano 2012; A. N. Whitehead, *Concept of nature*, Cambridge 1920; A. N. Whitehead, *Science and the modern world*, New York, 1925; A. N. Whitehead, *Process and reality*, Londra 1929.

⁴⁰ R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York, 2017; L. Compiani, *The Chimeric Self: A Neo Naturalist Bundle Theory of the Self*, «Frontiers in Psychology», X, 2019, doi: 10.3389/fpsyg.2019.00202.

che, nell'esatto momento in cui 'tornano alla mia mente', sono il mio presente, lo costituiscono nuovamente, a dispetto della categorizzazione passata che gli avevo attribuito⁴¹. Questo accade in quanto la nostra mente, la nostra esperienza è identica al mondo fisico, è il mondo, o meglio è quel mondo fisico relativo che si attualizza date certe condizioni di esistenza poste dai nostri corpi. Io ri-vedo mia nonna in senso letterale, nel senso che l'evento costituito da mia nonna che preparava la pizza si presenta a me in modo non dissimile da quando l'avevo percepita. Ovviamente, la catena causale che consente a tale evento di essere presente può essere molto diversa nei due casi.

3. Obiezioni

Una delle possibili obiezioni rivolte alle prospettive realiste della percezione e della memoria, come quella difesa dalla TSM e dal Neo Naturalismo, nasce dall'affermazione che spesso le nostre memorie sono ingannevoli, hanno l'apparenza di illusioni, allucinazioni, fatti confusi, immaginati o ricostruiti, piuttosto che lo statuto di fatti fisici, attuali, presenti, reali⁴². Da questa assunzione, aggiunta a quella dell'idea di tempo puntuale, si è derivata l'idea che la memoria sia qualcosa che emerge dalle attività neurali del soggetto⁴³ indipendentemente dagli oggetti che l'hanno causata, questo poiché gli oggetti esperiti vengono considerati passati, inesistenti e possono soltanto essere evocati attraverso dei simulacri di loro stessi, ovvero delle rappresentazioni mentali. Nasce così l'idea di un soggetto che genera le sue memorie in una continua costruzione narrativa del suo passato e di se stesso. In questo modo il soggetto è necessariamente solo, perso, nel suo teatro cartesiano, a osservare la rappresentazione del mondo ordinato secondo il modello dell'intenzionalità⁴⁴.

⁴¹ «One experiences the past to the extent that the past is still present. Memory is the delayed, yet ordered, perception of the past [...] I experience the past, what is called the past is part of the present. Memory is nothing but identity with a past that is still present»; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York, 2017, p. 196. «La verità è che noi raggiungeremo il passato soltanto a condizione di metterci in esso immediatamente. Essenzialmente virtuale, il passato può essere afferrato da noi come passato soltanto seguendo e adottando il movimento attraverso cui si dischiude in immagine presente, emergendo dalle tenebre al pieno giorno», H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Bari, 1996, p. 115.

⁴² Per approfondire la lunga tradizione filosofica che squalifica la dignità epistemologica e ontologica dei sensi si rimanda a: veda Platone, *Repubblica*, a cura di M. Vegetti, Milano 2007; G. Galilei, *Il Saggiatore*, a cura di F. Flora, Torino 1977; R. Cartesio, *Discorso sul metodo*, a cura di M. Renzoni, Milano 2003; I. Kant, *Critica della ragion pura*, a cura di G. Colli, Milano 1993; J. L. Austin, *Sense and Sensibilia*. Oxford 1962.

⁴³ G. Edelman, *Consciousness: The remembered present*, «Annals of the New York Academy of Sciences», CMXXIX, 2001, pp. 111-122.; S. Llewellyn, *Such stuff as dreams are made on? Elaborative encoding, the ancient art of memory, and the hippocampus*, «Behavioral and Brain Sciences», XXXVI, 2013, pp. 589-607; S. Shoemaker, *Persons and Their Pasts*, «American Philosophical Quarterly», VII, 1970, pp. 269-285; G. Tononi, M. Boly, M. Massimini, C. Koch, *Integrated information theory: from consciousness to its physical substrate*, «Nature Review Neuroscience», XVII, 2016, pp. 450-461.

⁴⁴ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina, Bari 1996.

Rispondere a questa obiezione, che deriva dal modello allucinatorio di percezione assunto a priori, attraverso la teoria dell'identità esperienza-oggetto risulta piuttosto semplice, a patto che si mettano in discussione le argomentazioni dogmatiche che guidano la prospettiva classica. Se accettiamo infatti il modello realista, fisicalista ed esternalista di esperienza, di tempo e di soggetto, sostenuto dalla TSM e dal Neo Naturalismo, possiamo rispondere in maniera diretta e coerente alla domanda sollevata dagli internalisti: perché le memorie delle esperienze passate non sono esattamente identiche a quelle esperienze? Perché il ricordo di mia nonna in quel giorno di 5 anni fa non è esattamente identico alla mia esperienza originale?

La risposta fornita dal Neo Naturalismo è la seguente: perché le condizioni di esistenza per la ri-attualizzazione di quell'esperienza (ovvero la struttura fisiologica del nostro corpo fisico) non sono più le stesse. Il mio corpo infatti non è più lo stesso di 5 anni fa, non sono più alla stessa identica distanza spazio-temporale rispetto a mia nonna, rispetto a quella realtà fisica. Tuttavia, nel momento in cui una percezione attuale mi offre l'occasione per ri-attualizzare quell'evento passato (per esempio il sapore di una pizza che ricorda quello di mia nonna), tale evento si colloca nel mio presente, ovvero nell'oggetto relativo che è la causa dell'attività nel mio cervello; in questo modo si può ri-attualizzare l'evento passato, ma poiché il mio corpo nel frattempo si è modificato, anche tale oggetto non sarà più uguale. Come sostenuto anche da Bergson: «un ricordo ridiventa presente soltanto prendendo il corpo di qualche percezione in cui si inserisce»⁴⁵.

Il corpo fisico svolge dunque un ruolo fondamentale, in quanto è sia l'oggetto fisico che rende attuale la connessione causale tra noi e le nostre passate esperienze, che un oggetto attualizzato, o relativo, come tutti gli altri oggetti fisici del mondo. Questo duplice ruolo è spesso fonte di fraintendimenti, perciò appare utile descriverlo con chiarezza.

Il corpo è un *oggetto attuale* (ovvero il corpo oggetto che esperiamo quotidianamente): quando muovo le mani o le braccia, per esempio, faccio un'esperienza del mio corpo, in particolare del braccio o della mano, esattamente come posso avere esperienza di un qualsiasi altro oggetto fisico esterno, sono soltanto diverse le connessioni causali tra il mio cervello e la mano, e tra il mio cervello e il tavolo. Tuttavia, l'esperienza non è l'attivazione neurale ma l'oggetto fisico che causa tale attivazione, in questo caso la mano, il braccio o il tavolo.

Allo stesso tempo però il corpo è anche un *oggetto attualizzante*, ovvero come ogni oggetto fisico offre le circostanze causali, le condizioni di esistenza, che rendono possibile l'attualizzazione di altri oggetti fisici. Per capire il ruolo di oggetto attualizzante del corpo, un classico esempio è l'arcobaleno⁴⁶. L'arcobaleno non esiste in modo assoluto ma è un fenomeno fisico che si attualizza quando una certa condizione di luce incontra l'occhio umano, posto in un certo posto

⁴⁵ Ivi, p. 53.

⁴⁶ Cfr. R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017, pp. 72-73.

e angolazione. Il mondo ci offre dunque una catena causale e il nostro corpo si aggancia ad essa attualizzandola in un certo determinato modo, ovvero producendo l'esistenza di un preciso oggetto relativo: l'arcobaleno.

Il corpo non ha un ruolo speciale, non è un ontologicamente speciale. È un oggetto come tutti gli altri del mondo fisico: è attualizzato e attualizza proprietà fisiche del mondo, non fa eccezione. Tuttavia, risulta fondamentale riconoscere il duplice ruolo causale che ogni corpo fisico possiede. Il Neo Naturalismo sottolinea l'importanza di questo duplice ruolo e riconosce al corpo la possibilità di muoversi in un orizzonte temporale non atomistico ma di partecipare alla durata⁴⁷. Il corpo costituisce il nostro «limite mobile tra passato e futuro»⁴⁸ in quanto riattualizza le esperienze passate (memorie) in forma di percezione attuale, ovvero di oggetti relativi attuali. Le percezioni passate infatti si innestano su quelle presenti grazie al ruolo di cancello causale offerto dal corpo⁴⁹. Riattivando una certa esperienza X, il corpo riattiva la configurazione corporea dell'esperienza passata, la quale diventa condizione di esistenza per l'attualizzazione dell'oggetto relativo presente. In questo modo l'oggetto che sto sperando in questo momento è esattamente l'oggetto che è, ed è il frutto, causale, di X altre mie esperienze passate che presentano catene causali congrue a quelle attivate dall'oggetto presente.

Secondo la prospettiva Neo Naturalista, il corpo non è il limite fisico del soggetto, come punto gravitazionale, sede o involucro, ma ne è la possibilità di esistenza. Ridefinendo il ruolo ontologico-causale del corpo, abbandonando la teoria dell'identità soggetto-corpo⁵⁰, e riconsiderandolo in quanto condizione di esistenza contingente per la realizzazione di una certa esperienza, possiamo ribaltare le assunzioni del fisicalismo dogmatico e ricollocare corpo e soggetto nella loro dimensione naturale: il mondo fisico.

Il corpo, essendo parte della catena causale che ha posto in essere quell'evento originario, è in grado di ri-attualizzare quell'evento in svariati tempi successivi, date altre condizioni di esistenza. Le ri-attualizzazioni non sono, da un punto di vista fisico e causale, diverse dalla prima attualizzazione che viene comunemente considerata percezione.

Se fossi affetta da una patologia della memoria o se mi fossero asportate aree corticali deputate alla memoria, la mia connessione causale con l'evento originario sarebbe interrotta in quanto non esisterebbero più i canali causali che avevano attualizzato quella realtà fisica. Al contrario, ogni volta che, grazie alla

⁴⁷ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, a cura di F. Polidori, Milano 2012.

⁴⁸ Cfr. H. Bergson, *Materia e memoria*, a cura di A. Pessina Bari 1996, p. 64.

⁴⁹ Cfr. R. Manzotti, *Consciousness and Object. A mind-object identity physicalist theory*, Amsterdam, 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York, 2017.

⁵⁰ M. Tsakiris, *My body in the brain: A neurocognitive model of body-ownership*, «Neuropsychologia», III, 2010, pp. 703-712; M. Tsakiris, M. Haggard, *The Rubber Hand Illusion Revisited: Visuotactile Integration and Self-Attribution*, «Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance», XXXI, 2005, pp. 80-91; M. Tsakiris, M. D. Hesse, C. Boy, P. Haggard, G. R. Fink, *Neural signatures of body ownership: a sensory network for bodily self-consciousness*, «Cerebral cortex», XVII, 2006, pp. 2235-2244.

percezione, vengono attivati gli stessi canali causali implicati nell'attualizzazione dell'evento originario, ho la possibilità di ristabilire una connessione causale con quell'evento e dunque attualizzarlo nel mio presente.

4. Conclusioni

Alla luce di quanto detto, possiamo affermare che non esiste nessun passato mitico in cui risiedono gli eventi che accadono durante lo scorrere della nostra vita ma esiste semplicemente l'esistenza presente, o meglio l'esistenza relativa, quell'alchimia semplice che attualizza il reale, il mondo. Viviamo di oggetti presenti, relativi, reali, attuali, che non sono tra loro in contrasto ma coabitano lo stesso tempo, il tempo della vita. Nessun istante si ripete, nessun momento viene rappresentato, ricostruito a posteriori. Le cose sono, esistono, e l'unico tempo in cui esse possono esistere è il tempo attuale, ovvero il tempo relativo, il mondo relativo.

L'idea di eterno ritorno, di passato che struttura il presente, non ha nessuna controparte reale a giustificare il suo utilizzo, non esiste infatti nulla che ritorni dal passato verso il presente, o che si conservi nel passato in quanto tale; nei versi della poetessa Wyslawa Szymborska:

*Nulla due volte accade
Né accadrà. Per tal ragione
Nasciamo senza esperienza,
moriemo senza assuefazione⁵¹.*

Il concetto di persona, ricavato dalla teoria della continuità psicologica, è l'ennesimo concetto astratto e fittizio di cui dobbiamo liberarci. Il concetto di persona appare vuoto, arbitrario, vago, esattamente come i concetti di oggetto assoluto, di tempo assoluto, o quello di rappresentazione. Che cosa è una persona se mettiamo in discussione i dogmi che ci inducono a utilizzare questo termine in modo acritico?

È significativo che questa valenza astratta, costruttivista ed essenzialista fosse nota sin dall'inizio della storia di questo termine. Il termine persona nasce dal termine *πρόσωπον*, che, nell'antica Grecia, indicava sia il volto dell'essere umano, sia la maschera indossata dagli attori di teatro per interpretare i personaggi. Tale ambivalenza semantica deve farci riflettere sul fatto che il concetto di persona è legato, fin dall'antichità, al concetto di maschera, ovvero a un oggetto che va a sostituirsi al vero volto dell'attore, escludendo da una parte l'unicità fisica dell'attore ma permettendo dall'altra il riconoscimento chiaro, immediato e stereotipato al pubblico. Ogni maschera racchiude infatti un'essenza, rivelata dalla maschera stessa, un destino, una storia ben precisa. Tale essenza è ciò che costituisce i personaggi, ciò che viene presentato agli altri e permette all'attore di essere riconosciuto come se stesso.

⁵¹ W. Szymborska, *Appello allo yeti*, a cura di P. Marchesani, Milano 2008.

Il termine persona si è sviluppato ed è stato inteso proprio in questo senso: l'idea di persona classica, la persona-corpo, la persona-pensiero, sono idee replica dell'idea greca di maschera, ovvero uno strumento pratico con cui attribuirsi una certa identità e cercare di mantenerla invariata nel tempo. L'idea di persona ha necessariamente bisogno di una concezione assolutistica e atomistica di temporalità in quanto la sua funzione è quella di minimizzare il cambiamento, di permettere un facile, forse scontato, riconoscimento tra il nostro corpo e altri oggetti fisici che sembrano tra loro necessariamente slegati.

Il concetto di persona, come tradizionalmente inteso, nega il cambiamento intrinseco nell'esistenza, nega la relatività dell'esistenza e dell'esistente, ponendo come struttura regolatrice dell'esistenza, non più il mondo fisico e le sue leggi ma la dimensione linguistica, la dimensione concettuale, la dimensione astratta; così da poter ritagliare la maschera perfetta per quello che consideriamo il protagonista per eccellenza della commedia della vita: l'essere umano. Ecco allora che la persona finisce per essere, tragicamente, un termine vuoto, un involucro fisico con cui identificare a fini pratici i presunti soggetti⁵². Come messo in scena dal regista svedese Ingmar Bergman, quello della persona, così concepita, è un dramma esistenziale. Nessuno di noi può esistere grazie a concetti, ad astrazioni di se stesso. Esattamente come per la protagonista del film di Bergman, per ognuno di noi viene il momento in cui si percepisce una profonda differenza tra ciò che siamo (le nostre esperienze, la realtà fisica che attualizziamo) e ciò che crediamo di essere, o ci sforziamo di essere (il nostro corpo, i nostri pensieri). Tale momento è descritto anche dallo psicologo dello sviluppo Daniel Stern quando, parlando dello sviluppo del senso del sé linguistico nel bambino, riconosce la duplice valenza insita nella possibilità di padroneggiare un'idea diacronica di noi stessi come soggetti agenti, o come protagonisti di una narrazione. Se da una parte la capacità linguistico-astratta ci dà un'infinita possibilità di sperimentare relazioni, significati, narrazioni, dall'altra essa

fa sì che parti della nostra esperienza divengano più difficilmente comunicabili con noi stessi e agli altri. Inserisce un cuneo tra due esperienze simultanee di esperienza [...]: quella vissuta e quella verbalmente rappresentata. [...] Il linguaggio, dunque, produce una scissione nell'esperienza del sé e sposta l'esperienza. [...] Il bambino viene ammesso in una più ampia comunità culturale, ma rischia di perdere la forza e la pienezza dell'esperienza originaria⁵³.

La prospettiva Neo Naturalista qui difesa afferma che la persona, non è da considerarsi esclusivamente come qualcosa di concettuale, o come qualcosa che necessariamente si genera e si colloca all'interno del nostro cervello-corpo. Contro un'idea di persona utilizzata più come etichetta-contenitore che come una realtà, il Neo Naturalismo afferma che, ciò che chiamiamo esperienza e

⁵² Cfr. R. Manzotti, *Consciousness and Object. A Mind-Object Identity Physicalist Theory*, Amsterdam 2017; R. Manzotti, *The Spread Mind*, New York 2017.

⁵³ D. Stern, *Il mondo interpersonale del bambino*, a cura di A. Biocca, Torino, 1992, pp. 169-188.

costituisce noi stessi, è, piuttosto, la molteplice unicità del reale, che ognuno di noi esperisce grazie alle condizioni di esistenza poste dai corpi fisici. La realtà della persona nel suo complesso, memorie incluse, è qualcosa di fisico, non di intimo o interno, la realtà è qualcosa che esiste fuori di noi, fuori dai limiti del nostro corpo fisico e delle nostre costruzioni concettuali ma che si attualizza proprio grazie a quel corpo che del mondo è condizione di esistenza.

Lucrezia Compiani, Università degli Studi di Messina

✉ lu.compiani@live.it

Contributi/14

On Philosophical Concepts of Memory*

Shin Sakuragi

Articolo sottoposto a doppia *blind review*. Inviato il 29/01/2019. Accettato il 29/12/2019.

“Remember” is one of the most frequently used English verbs to express our mnemonic phenomena. In the traditional taxonomy of memory in philosophy, called the tripartite concepts, two concepts of declarative memory – propositional and experiential memories – are distinguished. Recently, the traditional classification has been drawing criticism. Markus Werning and Sen Cheng reject the classification because it is based upon English grammar. Sven Bernecker argues that the distinction between the two concepts is «not sharp». In this paper, I defend the two philosophical concepts of memory. The argument in this paper is twofold. Despite Werning and Cheng’s observation, I argue that the two memory concepts are not characterized by English grammar. Against Bernecker, I also defend the alleged ambiguity between the two memory concepts. In my view, the two types of memories appear to be «not sharp» not due to conceptual ambiguity, but rather different ways of memory attribution.

1. Introduction

Analytic philosophers traditionally take the concept of memory to be «tripartite»¹. Using different taxonomies, they generally agree on the distinction between non-declarative memory, typically called practical memory, and declarative memory which is subdivided into two classes – propositional (factual) memory and experiential (perceptual) memory.

Such a traditional analytic approach has been open to criticism. Recently, in the first chapter of *Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, Markus Werning and Sen Cheng attack taxonomies based upon English grammar². Sven Bernecker casts a doubt on the two concepts of declarative memories in claiming that the distinction between propositional memory and experiential memory is «not sharp»³.

* This paper was supported by JSPS KAKENHI Grant Number 19K00042. An earlier version of this paper was presented at CCPEA 2018. I am indebted to Steven James, one of the editors of this volume, and anonymous referees for numerous helpful comments.

¹ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, Oxford 2010, p. 13.

² M. Werning and S. Cheng, *Taxonomy and Unity of Memory. The Routledge Handbook of Philosophy of Memory*, ed. S. Bernecker and K. Michaelian, New York 2017, pp. 7-20.

³ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit. p. 16.

The main purpose of this paper is to defend the two philosophical concepts of memory. In the following, I will delve into the two concepts and try to illuminate relevance of the distinction. As I argue below, the two concepts are not characterized by English grammar, although there is an important sense in which the distinction is to be marked in ordinary linguistic expressions. The two traditional concepts are mainly to explicate different representational contents and modes of presentations, rather than objects, of memory and to show memory's roles in our cognitions and the relation between each other.

2. Different Targets

Recent philosophical literature on memory tends to focus on the psychological concepts, but traditionally analytic philosophers distinguish concepts of memory by appeal to grammatical features of "remember." Malcolm defines propositional memory (although he calls it factual memory) as a type of memory which is expressed by «use of "remember" in which this verb is followed by a clause of the form "that *p*", where for "*p*" there may be substituted any sentence expressing a proposition»⁴. And he remarks that a different type of memory is attributed when «[s]eeing or hearing (or smelling, if that is possible) something in one's mind or head is identical with having a "mental image" of the thing»⁵. Following C. D. Broad, Malcolm calls the latter type of memory *perceptual memory*, which is subsequently known as experiential memory. Declarative memories have been thus classified into two sub-classes in history of analytic philosophy.

Marcus Werning and Sen Cheng attack any attempt to characterize episodic and semantic memories by appeal to English grammar. They claim,

One, for instance, quite frequently finds authors who base their distinction between episodic and semantic memory on the grammatical distinction between gerundival [...] and that-clause constructions [...] However, this grammatical variation seems to be rather particular to English and not at all universal. In a language as closely akin as German, the gerundival construction does not exist (or is strongly marked) and all cases have to go with the that(*dass*)-clause construction⁶.

Werning and Cheng are right in two respects. First, many languages do not seem to be equipped with such a grammatical apparatus clearly distinguishing two types of memories as English does. Second, any attempt to distinguish episodic and semantic memories based upon one particular language is misleading.

Werning and Cheng's observation, however, is rather hasty, if not confused. It is not frequent, to say the least, in traditional philosophical literature that semantic and episodic memories are thus characterized. For, as I will argue below,

⁴N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, Ithaca 1963, pp. 203-204.

⁵*Ibid.*, pp. 207

⁶M. Werning and S. Cheng, *Taxonomy and Unity of Memory*, cit., p. 9.

the traditional literature does not distinguish semantic and episodic memories, nor does it grammatically distinguish the two concepts of propositional and experiential memories. Hence, if Werning and Cheng's criticism is directed toward the traditional analytic discussion over the propositional/experiential distinction, they are simply misguided. In the next section, I will summarize the historical background of the concepts of propositional and experiential memories, and show that the distinction is not grammatically introduced.

Although what the episodic/semantic distinction is ultimately intended to illuminate is not crystal-clear, they are demarcated mainly in terms of their objects⁷. Michaelian, for instance, succinctly explains the difference between episodic and semantic memory in this way, «[d]eclarative memory divides into episodic memory, concerned with recalling the events of the personal past, and semantic memory, concerned with recalling facts or propositions»⁸. On the other hand, as I will argue below, traditional philosophers classify the two concepts in terms of their *representational content*. For, they are interested in explicating the conceptual connection between types of memories and other human cognitions, and mark the relevance of memory in our cognitive lives.

3. Grammatical Characterization

Werning and Cheng's main complaint clearly points to an obvious worry about the grammatical taxonomy. Given that memory is a universal human, or even a more general phenomenon, it is simply unlikely that the conceptual distinction within mnemonic phenomena is expressed only in «a grammatical variation that one language offers and another does not»⁹. Hence, if the distinction is based upon a grammatical idiosyncrasy of “remember,” we have good reason to reject it.

In fact, the present worry originates in a misunderstanding. While acknowledging that the concept of propositional memory is grammatically characterized, Sven Bernecker remarks that the propositional and experiential distinction does not come from English grammar¹⁰. He says,

Some experiential memories are expressed by a combination of ‘remember’ with a gerund (*e. g.* I remember having spent a few days in Rome), others by a that-clause (*e. g.* I remember that I spent a few days in Rome), and again others by some other construction. Since experiential memory cannot be defined by the kind of complement

⁷ It is worth pointing out that Tulving was influenced by Munsat's *Concept of Memory*. E. Tulving, *Elements of episodic memory*, Oxford 1983, p. 29.

⁸ K. Michaelian, *Mental Time Travel: Episodic Memory and Our Knowledge of the Personal Past*, Cambridge 2016, pp.19-20.

⁹ M. Werning and S. Cheng, *Taxonomy and Unity of Memory*, cit., p. 9.

¹⁰ He does not support the propositional/experiential distinction, however. See Section 5 onward.

phrase used to express it, there is no clear correlation between the grammatical form of a memory report and the kind of memory expressed¹¹.

His observation is well-grounded in history. C. D. Broad is one of the earliest philosophers who feature the concept of experiential memory. He notes that «[i]t seems plain that there is one and only one kind of memory which can plausibly be regarded as closely analogous to perception; and this is the memory of particular events, places, persons, or things»¹². Broad then exemplifies such a use of “remember” by citing the following four sentences:

- (A) «I remember having my hair cut last week».
- (B) «I remember the tie which my friend wore yesterday».
- (C) «I remember the feeling which I had when I last went to the dentist».
- (D) «I remember hearing Mr Russell lecture»¹³.

Those sentences refer to different «Perceptual Memory-Situations»¹⁴, according to Broad, all of which we may legitimately count as experiential memory.

Following Broad, Malcolm also remarks that “remember” may take different types of grammatical objects, and «[i]t is wrong, however, to suppose that sentences of those grammatical forms always express perceptual memory»¹⁵. Along with a cautious remark about «the fallibility of such linguistic clues», Richard Wollheim rather points out that experiential memory is typically expressed by «a sentence of the form ‘I remember (or he remembers) + direct objects’, where the direct object is likely to be a nominalization of some embedded sentence»¹⁶.

All in all, those philosophers agree that experiential memory is typically expressed by the gerundival construction. I do not deny here that those philosophers linguistically characterize memory concepts. They surely do. Yet, none of those philosophers grammatically characterize the concept of experiential memory by appeal to the gerundival construction of “remember”. And among them is Bernecker, who gives up the concept of experiential memory¹⁷. Thus, so long as Werning and Cheng’s complaint is directed toward the distinction grammatically characterized, it doesn’t seem to be supported by historical evidence. It is aiming at a straw man at best.

¹¹ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit., pp. 17.

¹² C. D. Broad, *The Mind and Its Place in Nature*, 1925, Reprint, Paterson 1960, p. 222.

¹³ *Ibid.*, p. 223.

¹⁴ *Ibid.*

¹⁵ N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, cit., p. 207.

¹⁶ R. Wollheim, *The Thread of Life*, 1984, Reprint, New Heaven 1999, p. 101.

¹⁷ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit., p. 19.

4. Memory and Other Cognition

One prominent aspect of the distinction between propositional and experiential memories lies in an analogy between memory and other cognitions. Some philosophers, including Malcolm, who advocate the distinction are attracted to its analogy to Russell's famous distinction between knowledge by acquaintance and by description¹⁸. Experiential memory is compared to knowledge by acquaintance because of its content, and propositional memory is likewise to knowledge by description.

Even those who are not attracted to the Russellian distinction nevertheless accept a certain analogy, or find a tight conceptual connection, between types of memory and knowledge. Practical memory (remembering how) is clearly treated as retained practical knowledge (knowledge how). Many philosophers defend the knowledge retention view of propositional memory, according to which the content of propositional memory is nothing but retained propositional knowledge¹⁹. Even those who reject the view accept that to have a propositional memory is to retain a pro-attitude toward its propositional content, as justified propositional beliefs and the like. Behind such analogies are English grammar, of course. An intuitive, and widely accepted, basis for the concept is the different types of objects of the verb, "know". Those types of memory and knowledge are characterized essentially in the same way; *i. e.*, in terms of their grammatical objects' forms. From this point of view, the concept of propositional memory, along with other cognitive faculties, is surely characterized by appeal to English grammar.

In contrast, philosophers usually illuminate the concept of experiential memory by analogy with perception as when Broad calls the concept *perceptual memory*. Ayer notes, philosophers «who write about memory are generally inclined to treat it as though it were analogous to perception»²⁰. Given the analogy, as Wollheim clearly does, the gerundival construction is naturally cited as a typical expression for experiential memory. In English, perceptual verbs commonly take the gerundival construction (like in "I saw him walking"). Of course, Broad by no means tries to characterize the concept and distinguish it from other types of memories by appeal to the grammatical construction, or any other grammatical features of "remember". The same attitude seems to be shared by subsequent philosophers who by and large endorse a similar distinction. They all cite a sentence in the gerundival construction merely as an exemplar.

The concept of experiential memory, and its difference from propositional memory, is illustrated in light of an analogy with three critical perspectives to perception. Think of a perceptual experience, for instance, my seeing an apple.

¹⁸ See N. Malcolm, *Knowledge and Certainty*, cit., p. 208, and S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit., pp. 17-18.

¹⁹ I defend the knowledge retention view elsewhere. See S. Sakuragi, *Propositional Memory and Knowledge*, «Logos & Episteme», 4-1, 2013, pp. 69-83.

²⁰ A. J. Ayer, *The Problem of Knowledge*, Middlessex 1956. p. 134.

The *object* of my experience is the apple in front of me. The *mode of presentation* is visual, or ‘seeing’ as it is given to myself. Its *representational content* is the way in which the apple is presented to my consciousness. Likewise, propositional and experiential memories have different (a) objects, (b) modes of presentation, and (c) representational contents.

(a) Object

The object of propositional memory is a fact, or true proposition. Meanwhile, the object of experiential memory varies widely. Objects of some types of experiential memories are things, as when I remember someone’s face. Other types of experiential memories are of events, as when I remember an event like the World Cup 2018. In either case, objects of experiential memories are particulars.

(b) Mode of presentation

When one occurrently entertains a memory of either type, its mode of presentation is typically memorial²¹. Namely, it appears to him that he is recalling something. In addition, such a mode of presentation reflects memory’s derivative nature; *i. e.*, occurrent memory usually appears to its subject as something originates in his own past. Although there are cases in which one is not aware of recalling something, those scenarios are legitimately considered as atypical or even pathological.

The two types of memories are presented differently in their canonical forms. Propositional memories are typically presented as what we have known. Experiential memories, on the other hand, appear as memories of our own past experience as they were experienced; namely, with the original mode of presentation. Hence, when one experientially remembers an apple, it appears to him that he is recalling his past visual experience of the apple as if he used to see the apple²². To express this specific mode of presentation, in English, we may typically appeal to the gerundival construction; namely, we say, “he remembers *seeing* the apple,” instead of “he remembers the apple”.

(c) Representational Content

The representational content of propositional memory is that of its corresponding propositional knowledge, *i. e.*, propositional content. For instance, the representational content of my remembering that the World Cup 2018 was a success is the proposition that the World Cup 2018 was a success.

What I experientially remember is my past experience of doing something, rather than the object of past experience itself. In remembering seeing an apple, what is present in my mind is not the apple, but my seeing it. In the case of

²¹ See M. Rowlands, *Memory and The Self: Phenomenology, Science and Autobiography*, New York 2017, pp. 48-49.

²² Thus, it is simply unintelligible to say that I remember seeing an apple, but I do not at all remember what it was like. In such a case, I should rather say that I remember *that* I saw an apple. See, for instance, *ibid.*, p. 44.

experiential memory, however, its representational content is a little more complex than and significantly different from that of the original experience. To perceive an object is to have a certain conscious (imagistic or else) experience of the object. On the other hand, for an obvious reason, the representational content of experiential memory cannot be identical to the original perceptual experience. Otherwise, pieces of memory may appear as vividly and lively as its original perceptual experience did.

Again, what distinguishes the representational content of memory from that of perception is its derivative nature. The representational content of experiential memory is the current conscious experience whose salient features typically have been retained from the original experience of its object although they are not exactly the same.

How deviant remembered content may be from the original experience is a matter of degree. Sometimes our experiential memory decays, and thereby, we can hardly tell how the original experience exactly was. The more deviant the content of current conscious experience is from the original, the less convincing it is to grant the subject an experiential memory. Think of someone whose representation of a past event he attended was totally inaccurate. He saw two red apples, and later feels as if he remembers the experience in entertaining an visual image of three green grapes. He surely does not remember seeing two red apples. Does he remember seeing fruit? I'm inclined to say no. Given that the representational content retains no relevant features from the original at all, we refrain from saying that he remembers seeing fruit.

This is not to say that the subject retains no relevant memory, however. He might have relevant propositional memories; *e. g.*, he remembers that he saw some fruit²³. Moreover, some of such inaccurate representation of the past episode may be taken to constitute an episodic memory; namely, he remembers *the event of seeing fruit*²⁴. Following Wollheim, nevertheless, I claim that some of such episodic memories do not count as experiential memories even though many of them are boarder line cases²⁵.

Now, we can see what intuition is behind the alleged analogy to the Russellian distinction. The concept of experiential memory, and thereby its difference from propositional memory, is primarily to illuminate its representational contents, rather than its objects. The content of experiential memory of V-ing and that

²³ Whether he holds this particular propositional memory depends upon his epistemic situation. See A. Bryne, *Recollection, perception, imagination*, «Philosophical Studies», 148, 2010, pp. 21. I indebted to an anonymous reviewer for this remark.

²⁴ This may be true of perspective switching cases. See M. Rowlands, *Memory and The Self*, cit., pp. 45, and also his *The Remembered: Understanding the Content of Episodic Memory. New Directions in the Philosophy of Memory*, ed. by K. Michaelian *et al.*, New York 2018, pp. 282-283.

²⁵ R. Wollheim, *The Thread of Life*, cit., p. 105. I would like to note here that Christopher McCarroll argues against this view. I cannot offer a defense for the view here, although I fully recognize the need for it.

of perceptual experience in V-ing belong to the same family, if not identical²⁶. In English, whatever verb is at stake, perceptual content is expressed in the gerundival form if not taking a direct object or noun phrase, whereas propositional content is typically expressed in the that-clause construction. To this extent, the two memory concepts reflect the grammatical features of “remember,” and thereby the distinction is referred to in terms of English grammar. However, it is a mere coincidence that they are grammatically distinguished in English, as I will discuss in the next section.

5. Propositional Content

A challenge to the grammatical taxonomy still remains. The other philosophical concept is usually characterized by appeal to English grammar; *i. e.*, “remember” with the that-clause construction. Werning and Cheng would not be satisfied by the concept of propositional memory thus characterized²⁷.

As I suggested above, the concept of propositional memory is not characterized by a grammatical feature of “remember” alone. Perhaps, its primary motivation lies in the knowledge retention view; *i. e.*, propositional memory is nothing but retained propositional knowledge. Or, even those who reject that view would not disregard a certain relation between one’s propositional memory that *p* and his believing that *p*, or mere thought that *p*. Thus, it is not only an analogy with propositional knowledge, but also a family of English cognitive verbs whose typical usages are characterized by the that-clause construction.

The concept of propositional memory grammatically so characterized enables us to illuminate the pivotal role the memory plays in our cognitive lives. I *learned that* the Battle of Hastings happened in 1066 and still *believes* so. Hence, when I am asked when the Battle of Hastings happened, I immediately *answer that* it happened in 1066. This is, of course, thanks to the relation between propositional memory and many other cognitive functions in virtue of sharing the same representational content.

In English, the that-clause construction reflects such a relation among cognitive functions. However, the concepts of knowledge, belief and many other cognitions with propositional content are clearly not unique to English. We seem to have good reason to believe that natural languages commonly have expressions for those human cognitive functions. Do they usually distinguish the propositional type in those cognitions – propositional knowledge, belief, and else – from other types? The answer seems to be positive. Propositional content of knowledge, belief and else from other types as practical ones are commonly distinguished in languages.

²⁶ About the relation between experiential memory and its corresponding perception, see Byrne, *Recollection, perception, imagination*, pp. 18-19. I am indebted to an anonymous referee for this remark.

²⁷ M. Werning and S. Cheng, *Taxonomy and Unity of Memory*, cit., p. 9.

Of course, the concepts are not expressed in the same manner. After all, ways of complementation vary among different languages. Even in English, different cognitive verbs take different systems. “Remember” occupies a relatively unique position even in English to the effect that it takes three, at least, types of grammatical objects expressing different concepts respectively. For example, “know” and “remember” both take a that-clause to express the propositional types, but only “remember” allows the gerundival construction²⁸. This doesn’t imply, however, that English has no expression for the concept of knowledge with perceptual content. Perceptual knowledge may be expressed in different terms, as “perceive that” or other perceptual verbs taking the that-clause construction²⁹. Given the uniqueness, as Werning and Cheng plausibly remark, it is very unlikely that other languages are equipped with the same, or even an analogous, grammatical apparatus for the memory concepts.

Still, we can clearly distinguish the two memory concepts in other natural languages. For example, we may cite Japanese as an exemplary case of a different system.

“Koto” and “no” are typical complementizers accompanied by cognitive verbs in Japanese. Some perceptual verbs in Japanese, “miru” (to *see* in Japanese) and “kanjiru” (to *feel*) for instance, are known to take only “no,” and other verbs such as “kangaeru” (to *think*) and “hanasu” (to *tell*) only take “koto.” Meanwhile, “shiru” (to *learn*) takes both “koto” and “no”³⁰. Likewise, “oboeteiru” and “omoidasu” – the two most common Japanese memory verbs – take both complementizers with no clear difference in meaning. Some linguists claim that “no” marks perceptual content³¹. As I argued elsewhere, however, a more compelling interpretation of “koto” and “no” accompanied by Japanese memory verbs is: these expressions are ambiguous between propositional and experiential memories³². Thus, as long as a case of one’s propositional memory is described in Japanese, it is usually taken to coincide with his corresponding experiential memory.

Nonetheless, there is a case in which one remembers that he did something without remembering doing so. Think of someone who is convinced by some reliable source that he saw an apple before³³. He thus comes to know that he saw

²⁸ An anonymous referee calls my attention to M. G. F. Martin’s discussion in his *Out of the Past: Episodic Recall as Retained Acquaintance. Time and Memory: Issues in Philosophy and Psychology*, ed. C. Hoerl and T. McCormack, Oxford 2001, p. 264.

²⁹ C. Ginet, *Knowledge, Perception, and Memory*, Dordrecht 1975, p. 119-120.

³⁰ See *Genndai Nihongo Bunpou* (Contemporary Japanese Grammar) 6, ed. Nihongo Kijutsu Bonpou Kenkyuukai ed., Tokyo 2008, pp. 18-21. Another complementizer accompanied by some of those verbs is “to,” but I ignore the term here. See S. Kuno, *Nihon Bunpou Kenkyuu* (Studies in Japanese Grammar), Tokyo 1973, pp. 137-139.

³¹ See, for instance, S. Kuno, *Nihon Bunpou Kenkyuu*, cit., pp. 140-141.

³² See S. Sakuragi, *Memory in English and Japanese*, «Ronri Tetsugaku Kenkyuu» [The Journal for the Japanese Association for Logical Philosophy], 9, 2015, pp. 57-72.

³³ This is a modification of a scenario in which one knew and knows that p without remembering so. See, for instance, E. M. Zemach, *A Definition of Memory*, «Mind», 77, 1968, pp. 527-528.

an apple. As long as the knowledge is stored in his memory, he later remembers that he saw an apple.

We can unequivocally describe such a scenario even in Japanese without appealing to any grammatical apparatus. In Japanese, the two memory concepts are distinguished by using nominal expressions to mark its perceptual or experiential content, such as “kanji”, (*feeling*) or “keiken” (*experience*). Thus, we may cite an experiential memory by using those Japanese nouns essentially just as (C) in Broad’s list («I remember the feeling which I had when I last went to the dentist») does. On the other hand, there seems to be no ordinary Japanese expression which allows us to unequivocally refer to propositional memory. Hence, in Japanese, one’s propositional memory alone may be cited by indicating the absence of any corresponding experiential memory.

In this way, Japanese memory verbs with sentential complements do not seem to express the same concept as “remember” with the that-clause construction does. While the concepts of propositional and experiential memories are commonly expressed in natural languages, different languages have different systems for the two concepts. I see no reason why English should be a norm, and Japanese be an exception. Then, it becomes less clear why the concept of experiential memory alone is held vulnerable to the attack against its grammatical characterization in English.

I do not see many philosophers willing to give up the concept of propositional memory for this reason, and thereby the apparently inseparable conceptual connection between a type of memory and propositional type cognitions. Then, how can one reject the concept of experiential memory characterized by appeal to the gerundival construction, but still embrace the concept of propositional memory so characterized without extending their argument to the that-clause construction?

After all, whether the two memory concepts are grammatically characterized is of no importance to the philosophers’ interest. If we are to characterize the concepts of propositional and experiential memories in English, an appeal to different grammatical objects is handy. The two concepts should be characterized and distinguished otherwise in another language, and thus, the two memory types are recognized through linguistic expressions. In either way, we have reason to believe that the distinction between propositional and experiential memories is commonly expressed in languages, so that they mark different representational contents, which enable us to illuminate how those two memories are related to other cognitive functions and to each other.

6. «Not Sharp» Scenarios

Let us move on to another challenge to the distinction. Sven Bernecker complains that criteria for both memories are of two different categories³⁴. In

³⁴ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit., pp. 17.

English, the representational content of a propositional memory is characterized by that-clause construction. Bernecker claims that experiential memory, on the other hand, should be characterized ultimately in terms of two features of its representational content. First, the content of experiential memory is accompanied by imagery. And second, the subject represents it as his own experience; in other words, the content is *de se*.

This classificatory difference in category invites a challenge, claims Bernecker, for both features appear to coincide in one and the same mental event.

Consider my remembering that last summer I spent a few days in Rome. Is it a piece of experiential memory or does it belong to the class of propositional memory? To answer this question, proponents of the tripartite taxonomy will presumably enquire whether the content of the memory consists merely of a proposition or whether it also includes imagery and qualia. But the problem with this strategy is that the frequency and intensity of mental imagery varies greatly from one person to another³⁵.

No doubt some scenarios in which one remembers something appear to be ambiguous between two types of memories. In a certain scenario, we may be unable to determine which type of memory the subject has. If this is what Bernecker means by the two concepts being «not sharp», I concur.

Nonetheless, I do not believe that cases in which we cannot determine which type memory the subject has are due to the criterial difference between the two memory concepts. In my view, those scenarios are only epistemically ambiguous. The ambiguity is due to how we attribute different types of memories to others, or even ourselves.

I assume that some form of preservationism is correct; *i. e.*, one's memory is acquired at some point in the past and has been retained through time. And unless somehow manifested, a memory is held unconsciously. In this sense, having a memory is a potential state of mind. A proposal to capture this aspect of memory may be some sort of disposition theory, according to which "remembering" is a disposition which originates in its subject's past and has been retained and possibly manifested in a specific manner.

Objective attribution of such a potential state of mind is inevitably based upon indirect evidence. This may be a norm even when we attribute a *de se* propositional memory – a memory in the form of "I remember that I V-ed" or "I remember that I was V-ing." A *de se* propositional memory is canonically manifested by an occurrent thought with propositional content that *I V-ed* or *I was V-ing*. Nonetheless, it is not frequent that we entertain propositional thoughts about our own past conducts in such a manner. While remembering that I read *Moby-Dick*, I rarely entertain the thought that I read *Moby-Dick*.

³⁵ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit., p. 16.

I simply feel familiar with the book title and its story when I hear them, for example³⁶.

Of course, a *de se* propositional memory (my remembering that I V-ed) usually coincides with the corresponding experiential memory (my remembering V-ing). For, one and the same occurrent memory experience likely gives us evidence for attributing both propositional and experiential memories at the same time. Suppose I am entertaining a visual experience of an apple as I saw it in the past. What kind of memory do I have with regard to the apple? I remember *seeing an apple*. At the same time, I have good reason to attribute to myself a propositional memory with the corresponding content; namely, (I believe that) I remember that *I saw an apple*. Such a self-attribution is, *ceteris paribus*, taken to be well-grounded.

Notice here that I am taken to remember that I saw an apple without entertaining the thought that I saw an apple. In similar ways, attributions of propositional memories are usually not grounded on their canonical manifestations. They are based on less direct evidence, involving one's overall epistemic situation. Think of an exam question asking when the Battle of Hastings occurred. In circling one of the choices, "a. 1066," I occurrently think that this should be the correct answer. Given a certain epistemic background, I may be taken to remember that the Battle of Hastings occurred in 1066. The attribution is thus grounded on indirect evidence.

Experiential memories are typically attributed more straightforwardly. An experiential memory is usually manifested in its canonical form; namely, entertaining one's past experience, though somewhat less vividly, as it was experienced before. Unless such a canonical manifestation is recognized, we are reluctant to attribute an experiential memory to someone, or even ourselves.

In the passage quoted above, Bernecker suggests a worry about an empirical observation that some people represent less imagistic or even no imagistic content at all³⁷. One with less or even no imagery may not represent his past experience as accurately as those with rich imagery do. To that extent, basing his experiential memory on good grounds may not be as easy, and thereby, it appears more ambiguous whether he has experiential memories. As long as he has such a potential, however, the man has an experiential memory even though its attribution may not be fully confirmed. Furthermore, those who have no imagistic experience have no experiential memory, as long as they have no original experience to be remembered. Nonetheless, the fact that some people lack any imagistic experience does not seem to constitute no more serious challenge to the concept of experiential memory than the fact that color blind people see no difference in colors constitutes a challenge to color concepts.

Compared to experiential memory, *de se* propositional memories are typically attributed on less optimal grounds. Sometimes we may say to ourselves,

³⁶ B. Russell, *The Analysis of Mind*, repr. Mineola 2005 (first ed. 1921), pp. 95-96.

³⁷ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit., p. 16.

“Now I remember that the Battle of Hastings occurred in 1066”³⁸. However, such an occurrent event of propositional memory is definitely not frequent. Common practice is more ambiguous. Think of another exam asking the previous question with different choices. This time, I circle the correct answer, “a. in the late 11th century.” Do I not remember then that the Battle of Hastings occurred in 1066? The answer seems to depend upon overall indirect evidence involving my relevant epistemic situation.

Thus, it is not precise to say that a «non-propositional representation can be remembered in propositional format and a propositional representation can be remembered in non-propositional format»³⁹. The two types of memory usually coincide, and some of their attributions are not apparent. Yet, their conceptual distinction is sufficiently clear. When past experience crosses our minds as if it was our own, it is usually taken to constitute sufficient grounds for an experiential memory of us. The same event, *ceteris paribus*, also constitutes sufficient, though indirect, grounds for a *de se* propositional memory with the corresponding content. On the other hand, one’s evidence for a *de se* propositional memory is often less direct, or may even be unconvincing, absent its corresponding experiential memory.

7. Experience and its Residue

Bernecker would not be satisfied by my proposal. He clearly thinks that representational contents of some experiential memories are propositional. According to him, it is «the counterintuitive consequence that, strictly speaking, I cannot experientially remember *that p*»⁴⁰. I can concede with him in this particular regard. My response, however, is: even so, my experiential memory and the corresponding *de se* propositional memory are necessarily different, since the former is presented in a specific mode of presentation.

Let us think of my remembering seeing an apple. According to an antagonist, my memory may have the propositional content that I saw an apple. Then, what is my memory’s mode of presentation? As we saw, in the case of experiential memory, its mode of presentation is not only memorial, but also with a *specific* mode of presentation as it was originally given. We remember *seeing* an apple because the original experience was visual. Now, how does the experiential memory that I saw an apple appear as originally entertained? It cannot appear as a memory of my past visual experience, of course. I didn’t have a visual experience of my seeing an apple. I had a visual experience of the apple. Indeed, it doesn’t make sense to say that I remember *seeing* the experience that I saw an apple.

One might bite the bullet and claim that the representational content of such experiential memory is simply a *de se* proposition (though, I don’t believe

³⁸ See S. Munsat, *The Concept of Memory*, New York 1966, p. 41.

³⁹ S. Bernecker, *Memory: A Philosophical Study*, cit., p. 22.

⁴⁰ *Ibid.*, p. 18.

that Bernecker would take this option). Namely, experiential memory is a type of propositional memory, and thereby, the distinction between the two types is reduced to difference in propositional content. Propositional memory is a memory whose propositional content is not *de se*. Thus, the distinction between a *de se* propositional memory and experiential memory collapses.

The present proposal cannot explain a case of a *de se* propositional memory without experiential memory. Again, think of someone who remembers that he saw an apple absent any phenomenal content of the original visual experience. His memory cannot be experiential given its lack of the original mode of presentation, seeing. Nonetheless, its representational content must be *de se*, and thus, the proposal cannot claim that it is a case of propositional memory.

For the same reason, the proposal fails to explain a case of experiential memory without its corresponding *de se* propositional memory. Suppose a visual image of an apple crosses one's mind⁴¹. Indeed, it is represented to him as if he was seeing it. Yet, he is convinced that he didn't see an apple. For, as long as he can tell, he is naturally blind. Thus, he does not remember that he saw an apple. In fact, he lost his eyesight early in his infancy. He actually saw the apple when he was a baby, and the visual image has been stored in his mind. Surprisingly enough, the image now comes to the surface of his consciousness. A plausible explanation of such a scenario is: the subject has an experiential memory of seeing an apple, but lacks a *de se* propositional memory that he saw an apple. If this is correct, regardless of whether experiential memory has propositional content or not, a *de se* propositional memory and experiential memory with the corresponding content should remain distinct.

My *de se* propositional memory that I saw an apple usually holds even after I can no longer entertain a visual experience of the apple. Even after phenomenal content of the original experience is totally lost, its residue is left⁴². Experiential memory is retained mostly along with its relevant propositional memories. As time passes, phenomenal content of the experiential memory decays, and at some point, no longer counts as experiential. Yet, even after the shadow of the original experience is completely gone, the propositional content may still hold in our mind. For, we still hold many beliefs or relevant propositional attitudes which give us indirect evidence for attributing the propositional memory. Thus, the two philosophical concepts, in distinguishing *de se* propositional memory from experiential memory, allow us to illustrate how memory is lost and retained, and what role it plays in our cognitive lives.

Now, to what extent an experiential memory holds? The answer seems to be vague. Again, the vague nature of the concept of experiential memory doesn't underpin the conceptual ambiguity between experiential memory and propositional memory.

⁴¹ See C. B. Martin and M. Deutscher, *Remembering*, «The Philosophical Review», 75, 1966, pp. 167-168.

⁴² See M. Rowlands, *Memory and The Self: Phenomenology, Science, and Autobiography*, cit., ch. 3.

8. Conclusive Remarks

I have argued for the claim that the distinction between propositional memory and experiential memory is neither grammatical nor ambiguous. The two philosophical concepts of memory are distinguished essentially in light of their representational contents and modes of presentation. The two memory concepts are usually distinguished in natural languages, and thus, they allow us to explain relations to each other and other cognitive functions.

I haven't discussed an important question: are those two declarative memories exhaustive? Indeed, Bernecker's distinction between propositional and non-propositional memories is intended to be sharp *and* exhaustive. I'm inclined to say that they are, but such a position needs a further, substantial inquiry.

Shin Sakuragi, Shibaura Institute of Technology
✉ sakuragi@sic.shibaura-it.ac.jp

*Recensioni,
discussioni e note*

Dossier

Il Regno e il Giardino
di Giorgio Agamben

Discussione

Tra due paradisi

La nuova archeologia filosofica di Giorgio Agamben

Ana Suelen Tossige Gomes, Andityas Soares de Moura Costa Matos

L'ultimo libro di Giorgio Agamben – *Il regno e il giardino* – pubblicato quest'anno da Neri Pozza, si aggiunge alle incursioni del filosofo italiano nella teologia cristiana, cercando di dimostrare ancora una volta come il potere occidentale può essere compreso, archeologicamente, attraverso paradigmi teologico-politici. L'opera è divisa in sei capitoli che dialogano tra di loro attraverso analogie. Il tema del regno e del giardino è considerato in un ampio contesto che va dalla letteratura teologica tardo-antica e medievale (e da alcuni dei suoi critici eretici) fino ad arrivare alla *Divina Commedia* di Dante, senza dimenticare spunti di storia dell'arte e di filosofia politica.

Congiungendo la figura edenica del giardino – del paradiso terrestre – con quella del regno – argomento centrale del celebre *Il regno e la gloria* (2007)¹ –, Agamben ricostruisce un paradigma che è stato lasciato ai margini della tradizione occidentale². Come dice l'autore:

Mentre il Regno, con la sua controparte economico-trinitaria, non ha mai infatti cessato di influenzare le forme e le strutture del potere profano, il Giardino, malgrado la sua costitutiva vocazione politica (era stato “piantato” in Eden per la felice abitazione degli uomini), è rimasto sostanzialmente estraneo ad esso. Anche quando, com'è avvenuto più volte, gruppi di uomini hanno cercato di trarne l'ispirazione per un modello di comunità decisamente eterodossa, la strategia dominante ha vegliato ogni volta a neutralizzarne le implicazioni politiche. E, tuttavia, come l'ipotesi di Fraenger suggerisce, non soltanto non è possibile separare il Giardino dal Regno, ma essi si sono anzi così spesso e così intimamente intrecciati, che è probabile che proprio un'indagine

¹ Cfr. G. Agamben, *Il regno e la gloria. Per una genealogia teologica dell'economia e del governo*, Milano, 2007.

² G. Agamben, *Il regno e il giardino*, Vicenza, 2019, p. 10.

sui loro incroci e sulle loro divergenze finirebbe col ridisegnare in misura significativa la cartografia del potere occidentale³.

Agamben comincia il suo percorso dall'interpretazione di Wilhelm Fraenger del trittico di Jheronimus Bosch – *Il giardino delle delizie* –, dipinto che per altro si trova sulla copertina alla prima edizione del libro. Fraenger sostiene che Bosch avrebbe elaborato tale opera d'arte nel contesto dell'eresia del Libero Spirito, secondo cui la perfezione spirituale coincideva con l'avvento del Regno e con la restaurazione dell'innocenza edenica di cui l'uomo aveva goduto nel paradiso terrestre. Fraenger nomina il dipinto centrale del trittico *Il regno millenario* invece de *Il giardino delle delizie*, perché collega il regno all'abitazione di Adamo nel paradiso terrestre, incrociando, in questo modo, regno e giardino⁴.

Il termine 'paradiso' sarebbe apparso per la prima volta nell'opera di Senofonte che, attraverso un neologismo dal greco-iraniano, prende dall'avestico la parola *pairideza*, che significa «ampio giardino recintato» o murato. Così, la parola 'paradiso' avrebbe origine propriamente nell'idea di giardino, ed ecco la ragione per cui le traduzioni bibliche, fin dalla *Septuaginta*, hanno preferito *paradeisos*⁵. 'Eden' è reso inoltre non soltanto come il nome del luogo, ma anche come *tryphe*, cioè, delizia. E pare che sia esattamente qui, dice Agamben, il motivo per cui il grande dottore della Chiesa, San Girolamo, ha tradotto 'Eden' con *voluptas*⁶.

C'è tuttavia una trasformazione radicale nell'interpretazione del paradiso, da posto della delizia e della giustizia originaria a luogo della caduta, del peccato e della corruzione. E quest'interpretazione sarà decisiva per il paradigma del giardino e, con esso, della natura umana. Nella *Genesi* la questione per eccellenza non è il giardino, ma l'esclusione dell'uomo da esso. Essendo stato escluso dalla sua abitazione specifica – il giardino –, l'uomo perde il suo posto originario, la sua dimora, il suo *habitat*. Per questo l'uomo è l'essere vivente che si trova nel mondo «doppiamente *peregrinus*: non soltanto perché la sua vita eterna sarà nel paradiso celeste, ma anche e innanzitutto perché è stato esiliato dalla sua patria edenica»⁷.

Il paradiso dapprima uno e benevolo appare quindi diviso in un paradiso terrestre (perso per sempre) e un paradiso celeste (lontano e futuro). E questo «traumatismo originario» porta delle conseguenze profonde per la cultura cristiana e moderna, alla quale importa meno il paradiso in sé stesso della sua perdita da parte dell'uomo. Ecco la ragione per cui l'esclusione del paradiso assume il rango di mitologema centrale nella genesi cristiana, diventando «l'evento determinante della condizione umana e il fondamento della sua economia della salvezza»⁸.

³ Ivi, pp. 10-11.

⁴ Ivi, pp. 9-10.

⁵ Come traduzione del termine ebraico *gan*.

⁶ Ivi, pp. 11-14.

⁷ Ivi, pp. 17-19.

⁸ *Ibid.*

Se l'uomo è «il vivente che può corrompere la sua natura, ma non risanarla», la grazia divina trasmessa dai sacramenti della Chiesa diventa fondamentale⁹.

Tale cambiamento semantico nel paradigma del giardino non sarebbe stato possibile senza la presenza di certi dispositivi teologici. Tra questi, Agamben classifica come «il più implacabile» quello del peccato originale, giacché è esso che condanna la natura umana a una corruzione impossibile da espiare¹⁰. Attraverso la dottrina del peccato originale, sviluppata soprattutto da Agostino, l'essere umano viene compreso come sempre già colpevole, poiché anche il più innocente degli infanti porta in sé la macchia del peccato originale, trasmesso geneticamente dal suo primo progenitore, Adamo.

Dal punto di vista di Agostino, soltanto attraverso la grazia l'uomo può raggiungere la salvezza. E così egli finisce per contraporre natura e grazia: l'uomo sarà sempre peccatore ma, per mezzo della grazia, trasmessa dai sacramenti, può salvarsi. Il cattolicesimo diventa, così, la condizione fondamentale per la (futura) vita eterna nel paradiso.

Sarà un eretico come Pelagio a criticare questo dualismo. Secondo il suo pensiero teologico, la grazia consisterebbe proprio nella possibilità di non peccare, un dono che l'essere umano avrebbe ricevuto da Dio e che sarebbe una conseguenza del libero arbitrio. Sarebbe, dunque, qualcosa di inerente alla natura umana e questa, dal canto suo, in quanto derivata da colui che l'ha creata, non potrebbe essere priva di grazia, poiché sarebbe qualcosa «che appartiene propriamente a Dio»¹¹. Appartenendo a Dio, è piena e non carente di grazia.

La risposta di Agostino sarà, ancora una volta, una bipartizione nella natura umana, che sarebbe stata secondo lui causata dal peccato: l'uomo disponeva nella sua condizione paradisiaca della possibilità di non peccare, ma tale possibilità è stata persa dal momento in cui «la sua natura è stata corrotta e si è estraniata dalla grazia». Perciò, d'ora in poi, l'uomo necessita della grazia distribuita dalla Chiesa così «come un corpo malato di una medicina»¹².

Mentre per Pelagio l'anima umana conserva la possibilità di non peccare, restando così in relazione con la giustizia originaria che aveva avuto nel paradiso terrestre, per Agostino si tratta di estirpare qualsiasi legame con la giustizia edenica. Questo perché, se lo stesso Agostino diceva che i fatti descritti nella *Genesi* dovrebbero venire interpretati non in senso allegorico, ma in senso letterale¹³, ammettere la possibilità di non peccare per l'uomo implicherebbe accettare che il Giardino – un luogo fisico reale sulla Terra – potrebbe essere a qualsiasi momento riattualizzato. Così, il paradiso terrestre deve rimanere, secondo Agostino, per sempre vuoto, affinché si mantenga la promessa di un paradiso celeste, destinato agli eletti¹⁴.

⁹ Ivi, p. 32.

¹⁰ Ivi, p. 21.

¹¹ Ivi, pp. 32-33.

¹² Ivi, pp. 32-34.

¹³ Nel *De genesi ad litteram*.

¹⁴ Ivi, pp. 42-46.

Sebbene la dottrina agostiniana del peccato originale si sia imposta nel pensiero medievale, è anche vero che essa conviveva con voci dissonanti, le quali non concepivano la natura umana come macchiata dal peccato. Esempi di queste voci sono Scoto Eriugena e Dante Alighieri¹⁵. Il primo negava l'esistenza di qualsiasi divisione tra natura e anima, fisiologia e psicologia, e così comprendeva l'anima come una e indivisibile. Riteneva inoltre il paradiso non come un posto reale, ma come la propria natura umana. Ma se per Eriugena «il Giardino non è che la stessa natura umana, allora l'uomo non è mai entrato nella sua natura o ne è sempre già uscito»¹⁶. Così,

La natura umana creata nel genere animale a immagine di Dio (cioè il paradiso) è – tale è il senso ultimo della tesi eurigeniana – sempre già presente nella sua integrità e, tuttavia, l'uomo non è ancora entrato in essa o ne è sempre già uscito. Ciò che si chiama peccato è questa uscita, che precede in realtà ogni atto peccaminoso¹⁷.

Dante, dal canto suo, avrebbe descritto la divina foresta come un'allegoria del paradiso terrestre, in cui l'esercizio della virtù – la felicità – coincide con «l'uso della cosa amata», cioè coincide con un atto d'amore. Perciò il paradiso terrestre secondo Dante – figura della beatitudine terrena e della felicità – è anche il luogo della giustizia originale della natura umana¹⁸. Nel *De monarchia*, Dante aveva affermato che se Cristo non ci avesse redento dal peccato di Adamo, saremmo «figli dell'ira per natura». In tal senso, l'incarnazione di Cristo sarebbe stata sufficiente per cancellare il peccato, essendo prescindibili, dopo la sua venuta, i sacramenti della Chiesa¹⁹.

Come afferma Agamben, il tema del paradiso terrestre in Dante è in realtà una profezia sulla libertà dell'uomo, tema presente in tutta l'opera dantesca: «la 'divina foresta spessa e viva' è, cioè, per Dante, una profezia che concerne la possibile salvezza dell'uomo *per arbitrii libertatem*, fino al raggiungimento qui e ora di quella beatitudine, che consiste 'nel uso della cosa massimamente amata'». Così, la dottrina del paradiso terrestre come figura della beatitudine contraddice la tesi scolastica, riaffermata da Tommaso d'Aquino, secondo cui non è possibile all'uomo in questa vita la felicità²⁰.

Nelle discussioni sul paradiso terrestre è sempre stato incluso il problema della natura umana. C'è ancora una volta qui, come dice Agamben, una separazione tra natura umana e grazia. Ancora una volta, Agamben rivela la funzione delle diadi, come quando parla, in altre opere, di regno e governo, *zoé* e *bíos*, *nómos* e anomia ecc. Natura umana e grazia si presuppongono l'una l'altra, ma la natura umana esisterebbe soltanto come resto, in quanto separata dalla grazia. Secondo i teologi della grazia, questa sarebbe come una veste, e perciò

¹⁵ Ivi, p. 47.

¹⁶ Ivi, p. 58.

¹⁷ Ivi, pp. 59-60.

¹⁸ Ivi, pp. 70-72.

¹⁹ Ivi, pp. 77-78.

²⁰ Ivi, pp. 84-85.

«Adamo e Eva prima del peccato non si accorgevano della loro nudità, non per innocenza, ma perché questa era ricoperta da una veste di grazia»²¹. Il dispositivo che manterrebbe uniti natura e grazia dopo la caduta sarebbe proprio il peccato. Da un lato la natura non è altro che quel che resta dopo che l'uomo è stato spogliato della grazia. Dall'altro lato, la grazia si affermerebbe soltanto nel suo non esistere più, per opera del peccato. Perciò afferma Agamben che

[...] il vero senso della dottrina del peccato originale è quello di scindere la natura umana e di impedire che in essa natura e grazia possano mai coincidere in questa vita. Come è evidente nel titolo del trattato antipelagiano di Agostino, «natura» e «grazia» non sono che i due frammenti che risultano dalla cesura operata dalla trasgressione adamitica²².

Il dispositivo teologico separa l'ambito della vita dell'uomo dagli atti che egli può realizzare per natura: «E lo fa non togliendo, ma aggiungendo qualcosa: la grazia, in modo che, una volta che questa sia stata sottratta attraverso il peccato, la vita e le azioni umane si trasformano in *pura naturalia*, segnati da lacune e difettività». Ossia, l'aporia consiste nell'invenzione della grazia (come opera divina, non intrinseca alla natura umana) e nella sua contemporanea esclusione per mezzo dell'esistenza del peccato. Quindi, in conformità con il *modus operandi* dell'eccezione, la grazia è inclusa e immediatamente esclusa, e questo fa sì che la propria natura dell'uomo diventi insufficiente²³.

Eriugena e Dante contestano radicalmente tale dottrina. Per Eriugena, Dio ha creato l'uomo come genere animale perché ha voluto ricreare in lui tutta la natura: l'uomo è in tutti gli animali e tutti questi sono nell'uomo. Nelle parole di Agamben:

Vi è un unico «moto vitale» che pervade tutti i viventi, ognuno dei quali è in se stesso integralmente vita, poiché le tre potenze vitali di Aristotele (vegetativa, sensitiva e intellettuale) sono in realtà una sola potenza. La natura umana, senza bisogno dell'aggiunta della grazia, è «tutta a immagine di Dio nel suo essere animale e tutta animale nell'immagine di Dio». Il peccato che è un atto della volontà, non può perciò mai contaminare la natura, che è in sé «libera e tutta sciolta da ogni peccato», così come è immune da ogni punizione, che riguarda l'azione e non la natura²⁴.

In modo simile, ma con tonalità politica, quello che viene punito nella *Commedia* di Dante non è la natura, bensì le azioni umane. La natura, secondo Dante, è – in Cristo – innocente e libera e, dunque, rimane incorruttibile. Perciò, dal suo punto di vista, contrastante con la teologia scolastica e con Tommaso²⁵, l'uomo può rientrare sempre nel giardino e lì trovare Matelda, la

²¹ Ivi, p. 92.

²² Ivi, p. 96.

²³ Ivi, p. 100.

²⁴ Ivi, p. 101.

²⁵ Come afferma Agamben, è paradossale interpretare l'opera di Dante sulla base della teologia di Tommaso d'Aquino e della teologia scolastica, come è stato fatto dalla tradizione, poiché «il

figura dell'amore, della beatitudine, della felicità e della giustizia originale che possono realizzarsi nel paradiso terrestre.

Nel sesto e ultimo capitolo del libro, Agamben torna a discutere il tema del regno. Già studiato ne *Il regno e la gloria* secondo la prospettiva dell'economia teologico-politica trinitaria, il tema del regno viene ora trattato nella sua relazione col tema del paradiso.

Il teologo spagnolo Francisco Suárez si è domandato quale sarebbe stata la condizione umana se Adamo non avesse peccato. Egli si è chiesto, per esempio, come gli uomini governerebbero sé stessi e il mondo in una simile condizione d'innocenza. Agamben s'interessa proprio a questa domanda. Secondo Suárez, il problema è quello di pensare una società politica laddove non ci sono nemici e la familia basta a sé stessa per soddisfare i propri bisogni. A detta del teologo, la società politica apparirebbe comunque, perché «l'unione degli uomini in uno stato non avviene solo per un accidente o per la corruzione della natura, ma conviene agli uomini in qualsiasi condizione e concerne la loro perfezione»²⁶.

Nella condizione paradisiaca e d'innocenza non ci sarebbe tuttavia il dominio proprietario di uno sull'altro e tanto meno la schiavitù, ma soltanto il dominio della giurisdizione. Così come l'uomo dei tempi medievali aveva il potere di governo sulla moglie, occorrerebbe un governante – come un principe – per guidare i sudditi. Questo potere di governo non sarebbe derivato dal peccato, ma intrinseco alla natura della comunità, e sarebbe presente, pertanto, sia nello stato di innocenza, sia in quello di corruzione. Sommettersi a un governo non renderebbe così i sudditi privi del libero arbitrio, ma consisterebbe in realtà una condizione perfetta di vita²⁷.

La questione mossa qui da Agamben è se il paradiso terrestre rappresenta un paradigma politico per i teologi del cristianesimo e soprattutto, in questo caso, per Suárez. La risposta del filosofo italiano a tale domanda è negativa. Eppure, ricorda anche che «un'antica tradizione, che i teologi non potevano ignorare, aveva messo in relazione il paradiso terrestre con il contenuto fondamentale dell'annuncio evangelico: la *basileia tou theou*, il Regno di Dio»²⁸. In tal senso, in due dei tre passaggi nei quali il termine 'paradiso' appare nel *Nuovo Testamento*, esso appare in relazione col regno. Come sottolinea Agamben:

paradiso terrestre di Dante è la negazione del paradiso dei teologi» (G. Agamben, *Il regno e il giardino*, Vicenza, 2019, pp. 101-102).

²⁶ Quest'affermazione va incontro alla massima aristotelica secondo cui la migliore realizzazione possibile per la comunità politica, la città, è allo stesso tempo il suo *tèlos*: «Quindi ogni stato esiste per natura, se per natura esistono anche le prime comunità: infatti esso è il loro fine e la natura è il fine: per esempio quel che ogni cosa è quando ha compiuto il suo sviluppo, noi lo diciamo la sua natura, sia d'un uomo, d'un cavallo, d'una casa. [1253a] Inoltre, ciò per cui una cosa esiste, il fine, è il meglio e l'autosufficienza è il fine e il meglio. Da queste considerazioni è evidente che lo stato è un prodotto naturale e che l'uomo per natura è un essere socievole» (Aristotele, *Politica. Trattato sull'economia*, trad. it., Roma-Bari, 1986, I (A), 2, 1252b-1253a).

²⁷ G. Agamben, *Il regno e il giardino*, Vicenza, 2019, pp. 104-105.

²⁸ Ivi, p. 106.

[...] quando (*Luca*, 23, 42) il malfattore crocifisso al suo fianco gli disse: «Ricordati di me quando andrai nel tuo Regno (*eis basileian sou*)», Gesù risponde: «Oggi sarai con me nel paradiso (*en toi paradeisoi*)», quasi che Regno e paradiso fossero sinonimi. E, in *Apocalisse*, 2, 7, lo Spirito annuncia che «al vittorioso» – cioè a colui che, avendo superato la prova escatologica, può accedere al Regno eterno – «farò mangiare dall'albero della vita che è nel paradiso di Dio»²⁹.

Possiamo aggiungere alla discussione agambeniana che tali passaggi parlano del regno come sinonimo di paradiso, eppure non si riferiscono al paradiso terrestre, ma a un paradiso ultramondano. Così, quando per mezzo della voce di un altro evangelista Gesù dice che «il mio regno non è di questo mondo» (*Giovanni*, 18, 36), l'interpretazione del regno messianico come sinonimo di paradiso non si allontana dall'esegesi dei teologi scolastici: si riafferma invece l'idea che c'è un paradiso celeste che non coincide con il giardino edenico.

Agamben dice che non è sorprendente il fatto che «nel silenzio dei teologi, i movimenti religiosi spesso rubricati come eretici, fino al Libero Spirito che avrebbe ispirato il tritico di Bosch al Prado, abbiano risolutamente identificato il paradiso terrestre col Regno». E afferma ancora che tra i primi padri della Chiesa, «la relazione fra il Giardino e il Regno è tanto più presente, quanto più questo è concepito, secondo la tradizione dell'apocalittica ebraica, come un regno terreno che precede la fine dei tempi»³⁰.

La spiegazione di Ireneo permetterebbe per esempio di superare la contraddizione esistente nell'affermazione che il paradiso celeste – il regno eterno del *Nuovo Testamento* – è diverso da quello terrestre, giacché secondo la sua teologia del regno «la beatitudine temporale sulla terra deve precedere quella eterna». In questo senso, il regno sarebbe «necessario, perché gli uomini devono ritrovare nella loro stessa condizione terrena quella felicità di cui furono in essa privati»³¹. Però, secondo Agamben, la teologia del regno di Ireneo e dei primi Padri sarebbe stata progressivamente messa ai margini in seguito al rafforzamento istituzionale della Chiesa. Si assiste allora a una «negazione del regno terreno»³². E tale negazione coinciderebbe con «l'esclusione della restaurazione della condizione paradisiaca»³³.

Neutralizzando l'idea di un regno millenario che, vicino al regno messianico ebraico non conosce una separazione tra l'avvenire e l'adesso, grandi Padri della Chiesa come Agostino finiscono per inaugurare l'idea di un unico tempo storico che rende possibile qualcosa come una storiografia cristiana³⁴. In tal modo, impediscono tuttavia qualsiasi avvicinamento alla tradizione messianica, secondo cui il regno che sta per essere stabilito è già presente qui e ora. Agamben ritiene che lo stesso *Vangelo* che annuncia la presenza immediata del regno sulla Terra,

²⁹ Ivi, pp. 107-108.

³⁰ Ivi, p. 108.

³¹ Ivi, pp. 110-111.

³² Come si vede nell'opera di Tertuliano, *De resurrectione* (Ivi, pp. 112-113).

³³ Ivi, p. 113.

³⁴ Ivi, pp. 115-116.

lo relega in realtà a un tempo a venire. Il Regno appare come l'attualità degli atti di Cristo in questo mondo e allo stesso tempo è presentato come *escathon*, ovvero, come il tempo ultimo. Così, nelle parole di Agamben:

[...] la presenza del Regno si scompone in un «già» e in un «non ancora», rispetto ai quali il tempo intermedio è il tempo della salvezza, che è già iniziata ma attende ancora la sua realizzazione finale. Il Regno perde così la sua realtà e si trasforma in una sorta di fase di transizione in un processo il cui compimento tende a essere infinitamente differito³⁵.

La conclusione a cui giunge il filosofo è che Paradiso Terrestre e Regno sono due nozioni o immagini che hanno scaturito dal tentativo dei teologi cristiani di pensare la natura umana e la sua possibile beatitudine. Entrambi si scindono in un elemento pre-storico, che sarebbe il Giardino dell'Eden, e in un elemento post-storico, il Regno, che restando separati e incomunicabili, non sono accessibili all'uomo. Il Giardino, rimandato a un archi-passato, è da sempre già irraggiungibile, mentre il Regno, proiettato nel futuro, coincide con il Regno dei Cieli³⁶. Ma come afferma Agamben,

Contro questa forzata separazione dei due poli, occorre ricordare, con i chiliasti e con Dante, che il Giardino e il Regno risultano dalla scissione di un'unica esperienza del presente e che nel presente essi possono pertanto ricongiungersi. La felicità degli uomini sulla terra è tesa fra questi due estremi polari. E la natura umana non è una realtà preesistente e imperfetta, che deve essere iscritta attraverso la grazia in un'economia della salvezza, ma è ciò che appare ogni volta qui e ora nella coincidenza – cioè nel cadere insieme – di paradiso e Regno. Solo il Regno dà accesso al Giardino, ma solo il Giardino rende pensabile il Regno. Ovvero: si accede alla natura umana solo storicamente attraverso una politica, ma questa, a sua volta, non ha altro contenuto che il paradiso – cioè, nelle parole di Dante, «la beatitudine di questa vita»³⁷.

Questo contenuto non è altro che la felicità. In tal modo, la questione che si apre alla fine del libro riguarda questo mezzo (o ancora meglio, questo mezzo senza fine) della politica, il cui contenuto non è diverso dalla «beatitudine di questa vita», cioè, dalla felicità. Si ritrovano così argomenti cari all'autore, come ad esempio la politica in quanto forma-di-vita, vista sotto le prospettive del Regno e del Giardino. L'oblio del Giardino – come paradiso terrestre – e la preponderanza del Regno mettono in luce il paradigma attraverso cui l'Occidente ha finora pensato la politica: una politica teleologica guidata verso una 'pace perpetua' che verrà, ma che può soltanto essere raggiunta attraverso la morte, attraverso la negazione della vita. Pensare diversamente, reinterprestando i *Vangeli* e riflettendo in termini di una teologia politica radicale³⁸, significa

³⁵ Ivi, p. 117.

³⁶ Ivi, pp. 119-120.

³⁷ Ivi, p. 120.

³⁸ Come quella presentata in Andityas Soares de Moura Costa Matos, *Representação política contra democracia radical: uma arqueologia (a)teológica do poder separado*, Belo Horizonte, 2019.

aprirsi alla possibilità sempre latente che il paradiso, il quale non è altro che un 'cadere insieme' di Giardino e Regno, è sempre già presente. È sufficiente che, in termini benjaminiani, cambiando un elemento o un altro, il Paradiso sia abitato, e le delizie del corpo-anima possano definitivamente fondersi³⁹.

Ana Suelen Tossige Gomes, Universidade Federal de Minas Gerais
✉ anatossige@gmail.com

Andityas Soares de Moura Costa Matos, Universidade Federal
de Minas Gerais ✉ andityas@ufmg.br

³⁹ In un'ontologia modale che, come sviluppata da Agamben (cfr. G. Agamben, *L'uso dei corpi*, Vicenza 2014), si collega in molti punti al pensiero ontologico di Spinoza. Cfr. A. S. Tossige Gomes; A. Soares de Moura Costa Matos, *Da unidade/diferença à modalidade: a arqueologia da ontologia no pensamento de Giorgio Agamben*, «Kriterion», CXLI, 2018, pp. 651-670.

Recensione

G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*

Neri Pozza 2019

Luca Di Viesto

In uno studio ormai classico, *I fanatici dell'apocalisse*, Norman Cohn ha scritto che «l'eresia del Libero Spirito ha [...] diritto a un posto in ogni rassegna dell'escatologia rivoluzionaria; e ciò rimane vero anche se i suoi adepti non furono rivoluzionari sociali» (Milano 1965, p. 179). Un'affermazione a prima vista incongruente, ma che aiuta in realtà a varcare la soglia dell'ultimo libro di Giorgio Agamben proprio in forza della tensione che la descrive. *Il Regno e il Giardino*, infatti, non solo si apre con un riferimento programmatico ai fratelli del Libero Spirito – per i quali «la perfezione spirituale coincideva con l'avvento del Regno e con la restaurazione dell'innocenza edenica di cui l'uomo aveva goduto nel paradiso terrestre» (p. 9) – ma intende in primo luogo, benché implicitamente, ribadire possibilità e aspirazioni di quello che, in fondo, è stato l'obiettivo teorico ultimo del ventennale progetto *Homo sacer* (obiettivo non lontano dalle correnti spirituali che spesso hanno agitato il cristianesimo), vale a dire una *rivoluzione inoperosa* in cui l'escatologia possa completamente riassorbirsi in un messianesimo, per così dire, differenziale. È in tale prospettiva che Agamben, attraverso il consueto metodo ereditato da Walter Benjamin – di cui dice: gli devo «la capacità di estrarre a forza dal suo contesto storico ciò che mi interessa per restituirgli vita e farlo agire nel presente» (*Autoritratto nello studio*, nottetempo, Milano 2017, p. 103) – costruisce pezzo dopo pezzo un'efficace macchina ossidionale, con cui delineare genealogia e potenzialità politiche di un paradigma teologico «tenacemente rimosso ai margini della tradizione del pensiero dell'Occidente» (p. 10). Questo paradigma è il Giardino piantato in Eden, luogo di giustizia e felicità originaria, quel *paradisus* terrestre che etimologicamente denota proprio un «ampio giardino recintato» (p. 11).

Il nodo cruciale attorno al quale ruota tutta la riflessione di Agamben sono i diversi modi in cui il paradiso terrestre si è costituito a sostegno teologico per la definizione della natura umana e delle sue possibilità di salvezza e felicità.

Come non poteva essere altrimenti, decisiva è qui l'estensione assegnata al peccato originale, ossia – nei termini della scolastica – alla presenza o meno di un nesso tra *peccatum originale originans* e *peccatum originale originatum*. Se, infatti,

la colpa del peccato originale, compiuto da Adamo ed Eva nell'Eden (*peccatum originale originans*), non ricadesse sui soli protogenitori ma venisse ereditata dall'intera umanità (*peccatum originale originatum*), da una parte, il peccato si convertirebbe in natura trasformando l'umanità in una *massa perditionis* che mai potrà più accedere alla propria «patria originaria» (p. 42), dall'altra, il paradiso terrestre assumerebbe nell'economia del disegno divino un che di pleonastico, di immotivato: «se il suo solo senso è di aver fornito l'occasione del peccato, per tutto il resto il Giardino delle delizie è stato creato inutilmente» (p. 46). Tale, scrive Agamben, è per sommi capi la posizione di Agostino d'Ippona, poi affermata come ortodossa nella successiva tradizione ecclesiastica. E ciò perché, nella sua polemica contro Pelagio e Celestio, a partire da un'analisi letterale del libro della Genesi, Agostino interpretò il peccato originale non come una colpa individuale, bensì come un'irreversibile corruzione ontologica dell'intera natura umana: un crinale su cui poi affermare con forza la necessità di una mediazione sacramentale (cfr. p. 29). Ma cosa rimane, per Agamben, al fondo di questa prospettiva? Oltre alle numerose contraddizioni che il libro mette sapientemente in luce, e che Agostino tentò senza successo di arginare abbracciando il traducianesimo, rimane una sostanziale antropologia negativa, in cui, perso definitivamente ogni contatto con la giustizia originaria del paradiso terrestre, l'uomo, ormai dimezzato, è costretto a mendicare salvezza e felicità alle porte della Chiesa, così come per Hobbes è costretto a frequentare le corti del grande Leviatano, che non a caso è anche chiamato il «dio mortale».

Se il capitolo su Agostino si può definire come la *pars destruens* de *Il Regno e il Giardino*, i capitoli su Scoto Eriugena e Dante ne costituiscono senza dubbio la *pars construens*. Secondo un gesto che gli è proprio, per sottrarsi alla tradizione agostiniana, Agamben percorre di contropelo la storia del pensiero alla ricerca di «un'immagine assai diversa» (p. 47) del Giardino, un'immagine che possa in primo luogo restituire all'uomo la sua natura. Ed è appunto in Dante ed Eriugena che egli rintraccia gli elementi chiave di un'antropologia positiva – di un'antropologia della potenza pura –, la cui importanza, posizionandosi alla base di tutti gli sforzi propositivi del filosofo romano, va in realtà ben oltre i confini di questa sua genealogia del paradiso terrestre. Per fare un esempio qui particolarmente calzante (in forza del riferimento al pauperismo francescano, spesso in odore di eresia), quando in *Altissima povertà* e ne *L'uso dei corpi* Agamben descrive le caratteristiche della forma-di-vita – vera *summa* del suo pensiero –, la sottintesa condizione di possibilità è che l'uomo, benché ancora assoggettato al *katechon* del diritto, sia effettivamente libero e capace, per sua natura, di giustizia e felicità in modo del tutto autonomo; non sarebbero giustificabili, altrimenti, i tratti specifici della forma-di-vita, la quale è generata continuamente dal suo solo modo di essere ed è quindi in ogni istante responsabile di sé stessa al di là di ogni costrizione o sostegno, se non quello di una strenua volontà. In tal senso, bisognerebbe allora invertire l'ordine cronologico di pubblicazione dei lavori di Agamben e leggere quest'ultimo libro come sua opera prima, o quanto meno leggerlo come introduzione ai nove volumi di *Homo sacer*, poiché ne costituisce,

per così dire, la premessa ideale, uno dei luoghi in cui si esplicitano con chiarezza i presupposti della ricerca.

Per quanto riguarda Scoto Eriugena, ciò che il libro lascia nel non detto è che, agli albori del Libero Spirito, il suo *Periphyseon* fu decisivo per lo sviluppo del pensiero di Amalrico di Bène (del cui panteismo Agamben si è brevemente occupato in *Che cos'è la filosofia?*), cosa che ne comportò la condanna da parte di Onorio III, quasi tre secoli e mezzo dopo la sua prima stesura. Del resto, come Agamben non si perita di mostrare, l'attitudine all'eterodossia di Eriugena è ben riconoscibile già sul versante del peccato originale, dove egli, secondo un pelagianesimo latente, «nega alla radice la dottrina agostiniana della natura corrotta e *facta peccatrix* una volta per tutte dalla colpa di Adamo» (p. 58). Interpretando infatti il paradiso terrestre come un'allegoria della natura umana, Eriugena arrivò a sostenere la «tesi inaudita», secondo cui «l'uomo non ha in verità mai dimorato nel paradiso» (p. 57): tutto ciò che accade da *Gen. 2, 15* a *Gen. 3, 23* è da intendersi come avvenuto al di fuori del paradiso, compreso il peccato originale. La *natura hominis* è dunque «già sempre salva» (p. 63), incontaminata e incorruttibile, poiché il peccato – ad essa estraneo in quanto ascrivibile alla sola volontà – non ne ha mai intaccato lo statuto ontologico, che, celato sotto le vesti allegoriche del Giardino, «permane come modello intatto del bene anche nel continuo abuso che l'uomo ne fa» (p. 63). È questa radicale avversione al *peccatum originale originatum*, poi confluita in una variante dell'apocatastasi origeniana, a costituire, per Agamben, la grandezza del maestro irlandese. Egli si rivolge a Eriugena innanzitutto perché l'uomo, nel suo *Periphyseon*, è un essere libero che ha il paradiso *in potenza*, un essere che ha la possibilità – sempre a portata eppure così distante – di redimersi coi soli mezzi fornitigli da Dio *ab origine*.

Nell'avvincente capitolo su Dante, Agamben esplicita le conseguenze politiche dei presupposti teologici individuati con l'Eriugena. Il paradiso terrestre posto sulla vetta del Purgatorio, dove Dante incontra l'enigmatica Matelda, non è altro, infatti, che «una figura della “beatitudine di questa vita”» (p. 69), della felicità individuale e collettiva che l'uomo può raggiungere qui e ora – «senza alcun impedimento» (p. 75) – grazie alla sua natura insieme libera e originariamente giusta. Una beatitudine che, col relativo riassetto politico, non deriva tuttavia da una serie di azioni positive, da una ridda di azioni determinate che si pongano come fine questa stessa beatitudine, ma dal continuo, incessante esercizio di ciò che contraddistingue, al suo nucleo, la natura umana: il pensiero colto nella sua inesauribile potenza di pensare. Così come per il Kafka di Benjamin la giustizia è raggiungibile soltanto attraverso lo studio, per il Dante di Agamben la beatitudine coincide «con l'attuazione di questa potenza intellettuale» (p. 74), che si autoalimenta in ogni atto e, così facendo, si mantiene in costante rapporto di tensione con la pura fatticità. Si tratta, del resto, di un tema che ricorre in Agamben al minimo dal suo breve saggio-manifesto *Forma-divita*, apparso nel 1993 e poi compreso in *Mezzi senza fine* (dove è anche presente un riferimento al *De Monarchia* dantesco ripreso nei medesimi termini da *Il*

Regno e il Giardino). Ma che si presenta qui con un'aggiunta non trascurabile. Agamben sottolinea ora come, per Dante, l'uso del pensiero – la beatitudine – coincida senza resti con «un atto di amore» (p. 71): «intelletto e amore sono per lui indistinguibili» (p. 70). Questa precisazione è importante, perché, com'è chiaro, non si tratta di un amore autoreferenziale, narcisistico, attraverso cui l'uomo si smarrirebbe nelle sue aspirazioni di felicità, come Dante nella selva oscura all'inizio della *Commedia*. È, al contrario, un amore che si mantiene aperto sull'alveo delle possibilità, strappando l'uomo a qualsiasi forma imposta, alle convenzioni e alle partizioni che ne definiscono il vivere quotidiano. È in altri termini una variazione sul tema dell'eros del pensiero (*Symp.*, 202d-204c) e sulla sua indispensabile funzione emancipante, con cui Agamben prosegue, per vie traverse, nella sua personalissima rilettura dell'opera di Platone (confronto che è sempre più evidente, almeno dalla pubblicazione de *L'uso dei corpi*). In questa prospettiva, dunque, Agamben sembrerebbe alludere a Gianni Carchia – autore per cui nutre profonda stima – e al suo *Amore del pensiero*, dove è per l'appunto il movimento demonico di Eros a definire la fisionomia del pensiero, e dove, inoltre, filosofia e poesia risultano unite, proprio come in Dante, secondo un nesso inscindibile.

L'urgenza al centro di questo bel libro di Agamben è così quella, irrinunciabile, «di una realtà terrena della redenzione» (p. 110), di una realizzazione politica – il Regno – della possibile felicità intrinseca alla natura umana – il Giardino. Agamben deve tuttavia prendere atto che, entro l'ambito dell'ortodossia, «il paradiso terrestre non costituisce in alcun modo per i teologi un paradigma politico» (p. 106). Le correnti chialistiche che animavano il primo cristianesimo – secondo le quali il Regno era prossimo a realizzarsi – vennero infatti lentamente ma inesorabilmente abbandonate, in concomitanza col progressivo consolidarsi della struttura ecclesiastica. Come si legge nell'ultimo capitolo, decisiva non fu soltanto la lettura agostiniana di *Ap.* 20, 7-9, che neutralizzava il Regno identificandolo con «l'esistenza storica della Chiesa» (p. 115), quanto anche ogni esegesi progressiva, per cui, come nell'interpretazione socialdemocratica della società senza classi di cui Benjamin parla nelle *Tesi*, il Regno tendeva «a essere infinitamente differito» (p. 117). Eppure, afferma Agamben, «che il Regno sia nei Vangeli una realtà attuale [...] è un fatto che nessun teologo si sentirebbe di negare» (p. 116): è Gesù stesso ad affermare che esso è «*entos hymon estin* [...]», «a portata di mano, nell'ambito dell'azione possibile» (ivi). Perciò la domanda sul Regno, se posta radicalmente, non è relativa al *quando*, ma inerente al *come*. Si tratta di comprendere come, nell'azione adeguata, quella che ha di mira la beatitudine del Giardino, il Regno possa essere presente in quanto compimento e, al contempo, caratterizzato da una feconda latenza, da una costante virtualità che lo mantiene sempre in potenza, mai realizzato una volta per tutte. È dunque con Paolo, e con la sua *parousia* come *para-ousia* – essere accanto –, che Agamben sceglie di concludere il suo libro (in accordo con quello che si potrebbe definire, con qualche cautela, il suo personale *panenteismo dell'immanenza*). Riprendendo quasi alla lettera le argomentazioni de *Il tempo che resta*, in cui l'evento messianico

è definito dalla tensione redentiva tra due tempi eterogenei, *kairos* e *chronos*, uniti ma non cumulabili, egli può affermare che il Regno «è presente qui e ora, ma è, insieme, sempre in atto di venire, sempre ad-veniente, senza che questo possa implicare una dilazione» (p. 118): al di là di qualsivoglia obiettivazione, è solo da un'indefettibile presenza dell'uomo a sé stesso che può scaturire la salvezza, ovvero la deposizione delle forme e dei dispositivi che ogni giorno catturano la vita di ognuno; nient'altro, insomma, che la felicità individuale e collettiva.

Con questo suo ultimo, agile libro, che qualche secolo orsono avrebbe potuto tranquillamente essere messo all'indice insieme a quelli dei più noti eresiarci, Agamben ritorna *per speculum et in aenigmate* sui nodi teorici a lui più cari, e, così facendo, li illumina da una diversa, singolare prospettiva. Occupandosi del Giardino, l'immagine alta di quella *silva ingens* che è la natura umana, Agamben continua nella sua analisi critica dei paradigmi – teologici, politici, giuridici – decisivi non solo per comprendere le contraddizioni della contemporaneità, ma anche per tentare di indicarne una via d'uscita. Già il riferimento iniziale alla perfezione spirituale dei fratelli del Libero Spirito – lontani tanto dalle efferatezze degli anabattisti, quanto dalle esplicite rivendicazioni sociali di Müntzer – è, in questo senso, più che eloquente. Come *Il Regno e il Giardino* chiarisce al di là di ogni dubbio, l'antropologia positiva di Agamben, la sua fiducia nella potenza del pensiero, è talmente radicale da escludere la necessità di un intervento diretto contro i vari sistemi secondari, siano questi economici o politici. Agamben sembra così prendere alla lettera Schmitt, che, nel quarto capitolo della sua *Teologia politica*, individuava nell'antropologia positiva il discrimine tra reazionari e rivoluzionari. Ma la sua "rivoluzione" è una rivoluzione che si posiziona – parafrasando Artaud – esclusivamente nelle fibre dell'essere, è una rivoluzione a conflittualità ridotta, poiché si basa sull'assunto che *ogni* uomo ha, in sé, l'ineliminabile possibilità di risvegliarsi alla giustizia (non ci sono cioè condizioni economiche, politiche o sociali capaci di corrompere *in toto* la natura del singolo): come scrive in *Creazione e anarchia*, «un potere non cade quando non è più o non è più integralmente obbedito, ma quando cessa di dare ordini» (Neri Pozza, Vicenza 2017, p. 96). Per Agamben, affrettare un rivolgimento sociale prima di questa radicale svolta spirituale sarebbe, per quanto necessario, un azzardo dagli esiti tutt'altro che incerti. In definitiva, dunque, se Badiou non ha avuto tutti i torti nel definire Agamben un «francescano dell'ontologia», dopo questo libro, in cui il suo pensiero fa in conti con sé stesso, lo si potrà anche definire, con un contegno per certi versi differente, un *pelagiano della politica*.

Luca Di Viesto

✉ luca.diviesto@gmail.com

Recensione

G. Agamben, *Il Regno e il Giardino*

Neri Pozza 2019

Juan Cruz Aponiuk

Hoy, que no parece haber alternativa al Apocalipsis secularizado, cuando parece inevitable la catástrofe climática que está llevando adelante la extinción de millones de especies de vivientes y promete incluso la de la especie humana, quizás sea urgente poner en cuestión el mitologema que subyace a nuestro horizonte, aquel que señala que todo destino de felicidad y justicia terrenal culminará en el fracaso debido al pecado original. El libro de Agamben cuestiona dicho material mitológico a partir de una arqueología del Jardín, que delinea el pasaje del Jardín de las delicias en cuanto alegoría de una beatitud terrenal hacia la expulsión del Jardín, que ahora protegido por el querubín con la espada de fuego (*Génesis*, 3, 24), deviene inhabitable y alegoría de la imposibilidad de la felicidad terrenal, como justificación de la necesidad de la Iglesia. Tal arqueología está entrelazada con la del Reino, en la que resulta determinante el pasaje del Reino mesiánico de los débiles hacia su institucionalización e identificación con la Iglesia, como su anulación en un eterno diferirse. El Jardín y el Reino son tomados por Agamben, según la dialéctica de Benjamin, como elementos de un mismo fenómeno, la naturaleza humana, escindida en su prehistoria y su posthistoria, formando así un campo bipolar en tensión.

Clave para la arqueología es la secularización. La genealogía propuesta desarrolla así la tesis de Walter Benjamin, que sostiene que Marx secularizó en la sociedad sin clases la idea teológica del paraíso. A su vez, la discusión en torno a la importancia de la Iglesia para la salvación de la naturaleza caída de la humanidad y así alcanzar el paraíso, es análoga al debate en torno a la necesidad del partido que conduzca eventualmente al comunismo y la liberación de las masas alienadas. Se trata de un libro que es fruto de una notable erudición y que logra, a través de una exégesis sumamente lúcida y original, mostrar la actualidad del mitologema del pecado original, como pensar alternativas a él.

El primer capítulo, «El jardín de las delicias», abre con un comentario al cuadro homónimo de Jheronimous Bosch, especialmente, al paraíso del panel

central del tríptico que encontramos en la portada del libro. Retomando a Wilhelm Fraenger, explica que el cuadro había sido comisionado e inspirado por Jacob van Almaengien, quien pertenecía a los hermanos del Espíritu libre. Se trataba de una comunidad heterodoxa que creía que el Paraíso coincidía con su vida terrenal enteramente consagrada a Dios, rechazando así la salvación del Reino en un más allá. Un ejemplo hereje que da con el tono del libro: la esperanza en el Jardín y el Reino como experiencias del habitar en el presente humano, en los márgenes de una vida clandestina y de catacumbas.

Encontramos a lo largo de todo el libro, por no decir algo que hace ya al estilo y pensamiento de Agamben, líneas que se abren y multiplican pero que no se cierran, sembradas como semillas para que otros las cosechen. Por ejemplo, desarrolla una historia de la palabra paraíso, que para nosotros suena familiar, es un intraducible proveniente del avéstico, de la cultura persa-iraní. El registro más temprano es el de Jenofonte, que en vez del griego *kepos* para jardín, usa *paradeisos*, del avéstico *pairidaeza*. En la *Cyropaedia*, una novela etnográfica, él llama *paradeisos* al jardín en el cual cazaban a los animales salvajes como preparación para la guerra. Eventualmente el uso de Jenofonte traspasa a la traducción de los Setenta del hebreo *gan* por *paradeisos*.

Luego, retornando al hilo de Ariadna, Agamben explica cómo de modo incipiente en Ambrosio, maestro de Agustín, ya el Jardín comienza a perder su carácter de delicia e inocencia para pasar a ser el lugar donde la sombra de la muerte se confunde incesantemente con la vida a partir del pecado original, que se intensifica decisivamente en Agustín.

El segundo capítulo, «El pecado de la naturaleza», expone el dispositivo agustiniano del pecado original, clave para justificar un paradigma económico en el que la Iglesia se vuelve imprescindible para la salvación, aún en los casos de que sea infante o nunca la haya conocido, con interesantes pasajes sobre Anselmo y la reelaboración agustiniana de la *Carta a los Romanos*. Agamben lo desarrolla principalmente en el debate contra los pelagianos, donde Agustín fundamenta la *natura lapsa*, naturaleza corrompida a partir del pecado original contra los pelagianos que señalaban la ausencia de un pecado natural. Los pelagianos, a su vez, señalan sus inconsistencias: si hay pecado natural, entonces un acto humano es capaz de corromper la naturaleza creada por Dios, pero no de salvarse, asignando así Agustín la relevancia de la Iglesia. En cuanto elemento impolítico, la *natura lapsa* deviene un pueblo como *massa peccatorum*, secularizada en la masa alienada que requiere de la rebelión de las masas de la que habló Ortega y Gasset (pp. 40-43). Prosiguen las críticas: si el pecado es un acto y no una sustancia, «¿cómo ha podido aquello que está privado de sustancia corromper o cambiar la naturaleza humana?» (p. 32); y si el pecado deviene necesario e inevitable, entonces no es un pecado; y si el pecado no es necesario, depende de la voluntad, por lo que se puede vivir sin pecado. Pelagio, entonces, afirma que la gracia inhiere a la naturaleza humana en cuanto posibilidad de no pecar que recibimos de Dios. Es así que de Adán y Eva nos queda la mortalidad, por la cual virtualmente podemos pecar, pero no un pecado natural.

Además, Agamben profundiza en las disimetrías internas a la obra agustiniana: en su obra temprana hay una lectura alegorizante del jardín (en *De Genesi contra Manichaeos*) que señala que es posible comer del árbol de la vida a través del amor (*per caritatem* ivi, 23, 26) y soportando las penas temporales, frente a la tardía, que propone una lectura literal (en *De Genesi ad litteram*). Tal reescritura de sus maestros implica una reinterpretación de las escrituras que Agamben muestra por momentos arbitraria. Una vez que Agustín interpreta el Génesis literalmente, el jardín parece haber sido «hecho inútilmente» (*frustra factum esse*), el lugar para el habitar terrenal de la naturaleza inocente y beata deviene inhabitable mediante el pecado original. Quizás haya una reivindicación de la alegoría; ella permite tomar al Jardín y al Reino como modos del habitar terrenal sin sustancializar el pecado como escisión en el cuerpo e infierno.

El tercer capítulo, «El hombre no estuvo todavía en el paraíso», el autor propone desarrollar el *Peryphiseon* de Eriúgena, que junto a Dante constituyen los dos autores en los que Agamben más se demora para exponer un acercamiento heterodoxo al Jardín. Eriúgena lee la tradición de la Iglesia desde una interpretación platónica, que parte de un movimiento vital (*motu vitale*) o una vida general del mundo (*generalem mundi vitam*) que atraviesa a los elementos, los vivientes, e incluso a los muertos.

Partiendo así de la unidad de toda la naturaleza y el espíritu, Eriúgena se interroga sobre la pregunta acerca de por qué solamente el hombre ha sido creado a imagen de Dios. Responde que el hombre es animal y que el hombre no es animal, retomando en el último los conceptos de la tradición, y sutilmente, logra cancelar la diferencia. En cuanto al hombre como animal, Agamben subraya que llega a anular la diferencia entre el hombre y el animal a partir de la insistencia en que el hombre «ha sido creado en el género universal de los animales» (*in universali animalium genere homo conditus est* – 751a), y la única superioridad que enuncia, es que todos los animales están en él, como él en todos los animales.

Aún más, si se señalara que el alma del hombre es inmortal, y al mismo tiempo, se dijera que el del resto de los animales no lo es, se caería en la contradicción de que el género animal es uno, y al mismo tiempo, se divide en una especie que perece y otra que es inmortal. Por ello, Eriúgena postula la inmortalidad del alma de todos los animales, y llega a que todo el género animal ha sido creado a imagen y semejanza de Dios, anulando así la jerarquía entre el hombre y el animal.

A diferencia del acercamiento *ad litteram* de Agustín hacia el Jardín, la lectura de Eriúgena es alegórica. Lo que se narra del paraíso es una figura de la naturaleza humana hecha a imagen de Dios. La naturaleza humana es inocente y salva, incorruptible. Para Eriúgena el hombre está más bien en salida del paraíso, *descendens*, y peca por defecto de potencia y abuso de los bienes mediante su voluntad, pero no por naturaleza, precediendo así a Spinoza. Si la naturaleza humana no está corrompida, tampoco hay un infierno para castigarla eternamente ni un plan de salvación administrado exclusivamente por la Iglesia. Por último, el paraíso celeste coincide con el retorno a la naturaleza terrenal

que está siempre presente como modelo del bien y de la justicia a pesar de que pequemos; el paraíso es una diferencia en el habitar y en la beatitud antes que otro mundo diverso espacialmente.

El cuarto capítulo, «El bosque divino», propone una lectura de Dante más cercana a Eriúgena que a Tomás y Agustín; se trata de una interpretación que rechaza las reducciones históricas a biografías personales así como también la mera traducción del pensamiento dantesco al de la teología contemporánea a él. Agamben delinea la idea dantesca de jardín y beatitud, especialmente a partir del paraíso terrenal en la *Commedia* (*Purgatorio*, XVIII-XXXI) donde se encuentra con Matelda, como también su visión profética – con elementos de la Merkavah, la visión de Ezequiel y el Apocalipsis – junto a la definición de beatitud en *De monarchia* (III, XV, 7), subrayando la impronta averroísta. Es así que en la *Commedia* Dante representa a la humanidad, y su visita al paraíso terrenal, la posibilidad de una vida bienaventurada y justa ya que, «libero, dritto e sano è tuo arbitrio» (*Purgatorio*, XXVII, 140-142), y en la enunciación de Marco Lombardo «non natura che in voi sia corrotta». Dante señala que la Providencia ha especificado dos posibles fines para la humanidad: la beatitud de esta vida, en la operación de la propia virtud y figurada a través del paraíso terrestre, y un segundo fin, la beatitud de la vida eterna, que requiere de la iluminación divina. Tal virtud propia de lo humano es el ejercicio del intelecto posible, que es actualizado a través de la multitud – no un pueblo particular o un individuo – en el intelecto agente, lo cual lleva a postular la necesidad de una monarquía universal de la multitud, y a su vez, está vinculado con el uso amoroso que define en *Convivio* (IV, XXI – XXII).

El quinto capítulo, «El paraíso y la naturaleza humana», está dedicado a indagar el dispositivo que captura y divide la naturaleza humana en naturaleza y gracia, cuerpo animal y cuerpo espiritual, desnudez y vestido, *naturalia* y *gratuita*, análisis que atraviesa numerosos autores, pero se enfoca en Tomás y Agustín. Para ambos autores en el Jardín, Adán y Eva fueron creados como cuerpos animales, pero acompañados por la gracia o comiendo del árbol de la vida obtenían la inmortalidad y la juventud. Sin embargo, una vez producido el pecado original, la gracia es quitada y resta el desnudamiento, es decir, si no tenemos acceso al Jardín, “la naturaleza humana es aquello que resta si se la separa de la gracia” (p. 92), un mero residuo negativo. Por lo tanto, el dispositivo produce una signatura sobre la vida terrenal que la hace defectuosa, carente, llena de laguna, incapaz de cumplir sus fines y, aún más, de ser feliz.

El capítulo 6, «El Reino y el Jardín», concluye el libro con una arqueología que expone la cercanía entre Reino y Jardín – para evidenciarla señalemos que en *Apocalipsis* 2, 7 se lee que en el Reino se comerá del árbol de la vida, la posthistoria reintegrando así la prehistoria– y propone pensar que en cuanto experiencia de la esperanza sobre el presente, “se accede a la naturaleza humana sólo históricamente a través de una política, pero esta, a su vez, no tiene otro contenido que el paraíso” (p. 120). Desarrolla por lo menos tres posiciones con respecto al Reino. La primera indica la eventual posibilidad de una coincidencia

terrenal, entre el Jardín y el Reino, reflejado en el caso de los milenaristas que tienen su mayor exponente en Ireneo. Sostienen que en el año 7000 será la segunda venida y Cristo reinará junto a los justos que fueron esclavos por mil años. Una segunda posición sería aquella que identifica al Reino con la Iglesia, neutralizando la expectativa de su venida, que es representada por Agustín y Tomás. Y, por último una ulterior posición, que no identifica al Reino con un momento cronológico representativo defendida por el mesianismo paulino.

El libro se puede vincular principalmente con *Il Regno e la Gloria* y *L'aperto*, subrayando sin embargo que se trata de una dirección poco explorada dentro de su obra. En *Il Regno e la Gloria* la arqueología se dirigió hacia la tradición del Reino identificada con la Iglesia, y por ello, criticada por Didi-Huberman por dejar de lado las resistencias, es decir, olvidando la arqueología de las luciérnagas. En cambio, en el caso de *Il Regno e il Giardino*, parece responder a Didi-Huberman, ya que el Reino no se deja reducir a la Iglesia, abriéndose así a una genealogía de las luciérnagas. Si en *L'aperto* Agamben indagó en el Jardín como *cognitio experimentalis* que establece la división entre hombre y animal, culminando en Auschwitz, tal problema es desarrollado ampliamente en *Il Regno e il Giardino*, incluso, llegando a una cancelación de la diferencia entre el hombre y el animal en Eriúgena, que no deja de recordar al cierre y el comienzo de *L'aperto*, mencionado brevemente en el sexto capítulo, es decir al banquete mesiánico de los justos, ni animales ni humano, que se sirven de Behemot y del Leviatán.

La arqueología propuesta –en la tensión entre la heterodoxia de Eriúgena y Dante, y la tradición hegemónica de la Iglesia en Agustín y Tomás–, logra exponer cómo a partir del Jardín, que opera como arkhé, se han definido posiciones políticas y éticas, incluso con respecto al cuerpo y a la animalidad. Al mismo tiempo, constituye un valioso aporte, ya que introduce una lectura novedosa y sumamente sugerente de la tradición y sus márgenes. Una vez más la escritura agambeniana logra bordear las posibilidades del vacío y la desobra en la existencia para eventualmente abrirlas a nuevos usos.

Juan Cruz Aponiuk
✉ jcaconiuk@gmail.com

*Altre recensioni e
discussioni*

Discussione

Per una scienza del filosofico

Sulla Storia dell'idea di tempo di Henri Bergson

Daniele Poccia

La necessità con la quale il pensiero filosofico ha tentato di derivare il tempo dell'eterno è la stessa grazie a cui il tempo si è imposto come tema principale e forse definitivo del filosofare. Come vi fosse una segreta relazione di simmetrica esclusione ma anche di reciproca implicazione, nella storia della filosofia occidentale, tra il pensiero del tempo e quello della necessità, sino al punto in cui la negazione del tempo stesso si identifica, rovesciandosi, nel suo *inevitabile* riconoscimento. Nella *Storia dell'idea di tempo. Corso al Collège de France 1902-1903*¹, Bergson non lo dice apertamente, ma lo lascia in qualche modo intuire al suo lettore (all'ascoltatore dell'epoca). Il tempo della filosofia è il tempo di una necessità – la necessità di pensare il tempo come durata. Ora, c'è un modo semplice e diretto per spiegare che cosa Bergson intendesse con il termine concettuale «durata» ed è la parola “ritmo”. Un ritmo è qualcosa di più di una semplice scansione numerica del divenire. Il ritmo designa sempre il modo in cui il tempo passa, qualcosa come *il tempo stesso impiegato dal tempo a passare*. Quale è allora il ritmo proprio del tempo (im)pensato dal filosofo? Come spesso – se non sempre – accade, l'allievo vede nel pensiero del maestro quel che il maestro non riusciva a vedervi. E vedendolo rivela il suo segreto a tutti. Se è vero dunque, come sosteneva lo stesso Bergson, che ogni filosofo parla sempre di una sola cosa – una sola cosa che non riesce mai del tutto a

¹ Il testo – che rientra nel più ampio progetto di pubblicazione dei materiali inediti del filosofo francese, in corso in Francia – consiste nella trascrizione completa, ad opera dei fratelli Corcos (incaricati da Charles Péguy), di un intero corso tenuto al Collège de France tra il 1902 e il 1903 e rappresenta, per stessa ammissione di Bergson, il laboratorio del quarto capitolo de *L'Evolution créatrice* del 1907 – il capitolo, per dir così, “storiografico” di quell'opera a tutti i riguardi fondamentale tanto per il bergsonismo che per il pensiero dell'intero Novecento. Da poco pubblicato in italiano nella collana *Canone minore* di Mimesis (Milano 2019, pp. 433, € 25), diretta da Rocco Ronchi (autore anche di una densa prefazione) e con le cure, competenti e certissime, di Simone Guidi, questo libro segna indubbiamente un capitolo a dir poco importante nella comprensione della filosofia di Bergson – e non solo. La postfazione al corso, che ricostruisce anche la complessa vicenda degli inediti del filosofo, è affidata a Camille Riquier.

esprimere² –, è altrettanto vero che spetta all'allievo enunciare quel che il suo predecessore stentava a formulare. Ovviamente, lo farà sul fondamento di un nuovo inesprimibile, anch'esso destinato, nella sua opera, a rimanere sottaciuto. Quasi che, per così dire, ogni verità non sia mai del tutto da sola. Quasi che la 'verità del vero' sia, da ultimo, di essere un *plurale tantum*. Alfred. N. Whitehead – per molti versi un continuatore del pensiero di Bergson – definisce allora così il ritmo: «la fusione della permanenza (*sameness*) e della novità»³. Dunque, la durata è tale fusione: coniuga il permanere e l'innovare, la ripetizione e il cambiamento: l'essere e il divenire. Si potrebbe dire, bergsonianamente, che il tempo vero, il durare autentico, non stia solamente dalla parte della memoria, ma sia piuttosto il sinolo di materia e memoria, il passaggio continuo dell'una nell'altra, finché tutta la materia si fa memoria e tutta la memoria diventa materia, come accade esemplarmente nel sogno. Che sia questa la determinazione ultima di quella pratica che prende il nome di filo-sofia, di amore per il sapere, e che trova addirittura nel pensiero *della* durata stesso (genitivo oggettivo e soggettivo) la sua unica determinazione? Il sogno come cifra della filosofia? Ma che cosa sogna, nello specifico, un filosofo?

Nella *Storia dell'idea di tempo*, Bergson risponde in maniera risoluta e, per molti versi, definitiva: il sogno della filosofia è fare a meno del tempo in quanto durata indivisa⁴. La filosofia antica, in particolare, è l'istituzione di questa rimozione, di cui la filosofia moderna, da Descartes⁵ in poi, si impegnerà, ma solo gradualmente, a demolire le premesse, approssimando così la scienza⁶. Chi sa di dover morire ha il tempo contato e quindi conta il tempo. Forse il filosofo è colui che vorrebbe imparare a non contare più il tempo – a diventare qualcuno per cui il tempo non conta più nulla, ma che, nel tentare di farlo, escogita un nuovo modo di contarlo, forzandolo nell'eternità: è di questa forzatura che il tempo riuscirà pian piano a rompere gli argini. Donde, anche, l'ambivalenza filosofica

² Cfr. «L'intuizione filosofica», in H. Bergson, *Il Pensiero e il movimento*, Milano 2000 (1938), pp. 100-101: «In questo punto vi è qualcosa di semplice, di infinitamente semplice, di così straordinariamente semplice che il filosofo non è mai riuscito a dire. Ed è per questo che egli ha parlato tutta la vita: non poteva formulare ciò che aveva nello spirito senza sentirsi obbligato a correggere la sua formula e poi a correggere la sua correzione. Così, di teoria in teoria, rettificandosi allorquando credeva di completarsi, attraverso complicazioni che rinviavano a complicazioni, e sviluppi giustapposti a sviluppi, ha cercato di rendere con approssimazione crescente la semplicità della sua intuizione originale. Tutta la complessità della sua dottrina, che andrà all'infinito, è dunque soltanto l'incommensurabilità tra la sua intuizione semplice e i mezzi di cui egli disponeva per esprimerla».

³ A. N. Whitehead, *An Enquiry concerning the Principles of Natural Knowledge*, Cambridge 1919, p. 198.

⁴ «Ricordate che abbiamo insistito sull'estrema difficoltà, straordinaria difficoltà che il nostro spirito incontra nel rappresentarsi il movimento come ho appena detto, rappresentarsi il movimento tra due soste, come qualcosa di semplice e indiviso. Buona parte della filosofia – della storia della filosofia – è un reclamo contro questo modo di inquadrare il movimento» (p. 89)

⁵ «Ecco scartata l'idea perfetta. Con che cosa la sostituirà Descartes? Descartes la sostituirà con qualcosa *in fieri*; sostituirà, come essenza della verità, un'azione, un atto: 'Penso dunque sono'. Ecco la verità fondamentale, ecco il punto di partenza di tutta la sua filosofia» (p. 367).

⁶ «La scienza è essenzialmente dinamica, e in niente affatto statica» (p. 356)

strutturale nei confronti dell'intreccio dello stesso e dell'altro, dell'identico e del diverso che costituisce la natura stessa del tempo. In questo corso si assiste infatti a una operazione genealogica per molti versi senza precedenti: la storia della filosofia – da Platone a Kant, passando per Aristotele, Plotino, Descartes e Leibniz, per non citare che i nomi maggiori trattati – vi è ripercorsa con un unico scopo. Fa notare il curatore come il corso sia certo «la storia dell'oblio del tempo nell'eternità», ma come esso istruisca altresì «una storia nella storia, [...] un lento percorso di risveglio che sorge *in* quell'oblio» (p. 46). Singolare è che il risveglio avvenga non *malgrado* l'oblio ma grazie ad esso. Bergson ci dice insomma, con uno sguardo a volo d'angelo sull'intera storia della metafisica, che *non* pensare il tempo è pensarlo sempre un poco di più, sino al momento in cui, grazie al tempo trascorso, il tempo diventa se non proprio pensabile, perlomeno circoscrivibile come *problema*, ostacolo, etimologicamente, tra la filosofia che pensa e la filosofia pensata. La durata è un fatto non negoziabile, il tempo non riducibile impiegato per esempio, secondo il celebre apologo bergsoniano, dallo scioglimento nell'acqua dello zucchero⁷. Il *tempo* del pensiero prescrive perciò al *pensiero* del tempo di pensare il 'tempo' stesso del tempo, il suo ritmo immanente. L'ingiunge a concepire il *modo* stesso in cui il tempo, accadendo, si rende riconoscibile: come durata che si emancipa progressivamente, ma in maniera storicamente determinata, da un tempo modellato sullo spazio. Spazializzare significa insomma credere di poter aggirare il tempo necessario affinché qualcosa accada, di poter fare a meno dell'intervallo in cui gli eventi, quali che essi siano, prendono sempre luogo. Ci voleva dunque tempo perché la filosofia pensasse adeguatamente il tempo. In questo preciso senso, persino l'idea di tempo può avere una sua specifica storia – la storia di quell'impresa a sua volta temporale che risponde al nome di filo-sofia e che Bergson si incarica qui di tracciare. La filosofia, nella sua storia, incarna un ritmo del tempo, il ritmo della sua insicura e tentennante esumazione teorica.

Il titolo, che originariamente suona “Storia dell'idea di tempo nei suoi rapporti con i sistemi”, è già di per sé del tutto indicativo. Per l'autore di *Matière et mémoire* (1896) si tratta di afferrare alla gola il circuito virtuoso che, nel corso della storia della filosofia, lega il tempo all'idea di sistema (o l'idea di tempo al sistema) – e, meglio ancora, di cogliere e formalizzare la proporzionalità inversa con cui lo spirito di sistema lascia inesorabilmente spazio al pensiero *del* tempo. Ora, questo annodamento tra tempo e sistema, tra futuro e passato, tra durata ed eterno, ha di che sorprendere il lettore. La filosofia che Bergson mostra divenire sempre più capace di pensare il proprio antonimo è una filosofia che si verifica, nel duplice senso dell'accadere e del confermarsi, *nel* tempo e *come* tempo. Se fare filosofia vuol dire in origine tentare di pensare quel che sovrasta la temporalità, se, insomma, la filosofia, almeno nella sua forma metafisica classica,

⁷Cfr. H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, Milano 2002 (1907), p. 14: «La successione è tuttavia un fatto incontestabile, anche nel mondo materiale [...] Se voglio prepararmi un bicchiere d'acqua zuccherata, per quanto possa darmi da fare, devo aspettare che lo zucchero si sciolga. È un piccolo fatto ricco di insegnamenti»

aspira a un principio che valga «una volta per tutte e tutte le volte per una»⁸, il tempo è l'esperienza cruciale che licenzia tale aspirazione. La novità, se si vuole, di questo corso, concerne infatti, soprattutto, il rapporto peculiare che vi viene rintracciato tra filosofia e scienza. La storia della filosofia è presentata come una sorta di pratica di laboratorio, dove la ricerca di una sistematicità nella quale imbrigliare il tempo – l'alterazione, il divenire, ecc. – schiude il sistema stesso alla necessità di pensare esattamente quel che voleva esorcizzare. La filosofia procede in maniera scientifica soltanto *attraverso* la sua storia e quindi mediante la sua propria negazione. Un sistema è un'architettura, lo si sa da Kant in poi. Un sistema è un'architettura, sì, ma razionalistica – che poco spazio concede all'inventiva e all'estro dei suoi abitanti, in cui ogni cosa ha un suo posto, nella quale ogni specifica struttura è associata senza sconti a una funzione inalterabile. Ma anche questa architettura, come ogni altra cosa materiale, subisce gli effetti del tempo, albergando talvolta degli inquilini abusivi e venendo infestata dalle piante selvatiche.

Il tempo non è dunque un'idea filosofica come un'altra, ma piuttosto il parassita che sorga da ventre stesso della filosofia. Essa ha la virtù di introdurre il filosofo sulla soglia del proprio destino, come praticante di una specifica disciplina che si allontana sempre più dalla sua natura primitiva. Questa disciplina è la scienza stessa, e la sua possibilità si afferma, almeno secondo Bergson, mediante l'accettazione della natura temporale di ogni cosa. Persino di quelle 'cose' che sono i concetti filosofici. La storia dell'idea di tempo, in questo senso, allestisce per ciò stesso la *distruzione* di quella di sistema. In queste pagine è messa in scena la storia del (ri)*farsi* della durata attraverso la dissipazione dell'idea, ma, per forza di cose, *nell'elemento dell'idea*, del discorso e del linguaggio: dei segni allestiti dal filosofo. La filosofia vi è concepita insomma come una lunga e faticosa emancipazione dalla fascinazione stuporosa per la logica quale criterio esclusivo di determinazione della realtà. La messa fuori gioco della subordinazione alla scoperta greca della «dimostrazione» (p. 141) sancisce apoditticamente il dispiegamento di un pensiero del tempo. Bergson vede insomma in che modo la filosofia si scopra pian piano alla stregua di un'impresa che, nel riprendere almeno sul piano del metodo l'esempio della scienza più all'avanguardia a essa contemporanea, la matematica⁹, secerne l'ambito della propria autonomia, sino a potersi dare kantianamente la regola da sola. La storia della filosofia, in tal senso, si rivela essere una registrazione sempre più decisa dell'impossibilità per una scienza davvero matura di presupporre un reale distinto dal suo operare – di una

⁸ Cfr. P. Montebello, *Métaphysiques cosmomorphes. La fin du monde humain*, Dijon 2015.

⁹ «Vi è soprattutto l'idea, quasi il bisogno, di prendere in prestito dalla matematica, dalla geometria – che era la sola scienza costituita ai tempi di Platone – prendere in prestito ciò che essa ha di essenziale. L'influenza della matematica sulla filosofia è stata capitale in tutte le epoche della storia della filosofia. La forma che la filosofia ha preso è sempre stata determinata dalla forma che avevano, nella stessa epoca, quelle, tra le scienze, che presentavano maggior rigore, più precisione, e che davano allo spirito maggior soddisfazione» (p. 163)

verità già data «da qualche parte»¹⁰, perfettamente compiuta e in attesa soltanto di essere scoperta. Emerge così, nel concreto del suo operare, la storicità del concetto, la realtà non meramente concettuale del pensiero: la sua viscosità durativa. La filosofia si riconosce attraverso la sua storia come impresa storica.

Non è per caso, dunque, che la *Storia dell'idea di tempo* si apra con tre lezioni (Sessioni del 5, del 12 e del 19 dicembre 1902) dedicate alla natura del «segno» e alla sua incapacità, dichiarata senza esitazioni, di render conto dell'assoluto, in qualsiasi forma esso si dia. Il segno è sempre e soltanto la via di una conoscenza relativa (finita) e puramente pragmatica, fatta di prospettive parziali sulla cosa che non sono in alcun modo parti componenti di ciò che pure traducono in un altro *medium*, se non determinando uno scambio pernicioso dell'astratto con il concreto. L'intuizione bergsoniana mira invece a ricomporre questa scissione e a introdurre l'esperienza direttamente *nella vita* della cosa stessa, alla stregua di una sua espressione immanente. Persino in quella vita che informa la vita del segno, il suo progredire nella generalizzazione, nella fissazione del divenire e nel predisporre all'azione. Sono questi, infatti, i tre caratteri che Bergson attribuisce al segno stesso (cfr. pp. 80-7). «La conclusione, scrive allora conseguentemente, è che il segno per eccellenza, che riunisce questi caratteri al più alto grado possibile, è ciò che i filosofi chiamano il concetto, ovvero l'idea, la rappresentazione, in quanto interamente confezionata per la manipolazione intellettuale» (p. 102). Anche la filosofia vive e ha una sua temporalità specifica. La sua azione resta inseparabile da ciò su cui essa opera – il presentificarsi del tempo stesso come *in-finito* del concetto. Anche l'errore del segno partecipa della verità. Anzi, ne è parte integrante.

Le dottrine filosofiche sul tempo hanno potuto dunque ripristinare, sia pure in maniera intermittente e incompleta, una traduzione sempre più fedele di quanto non potevano peraltro che continuare a tacere, visto che ogni trascrizione concettuale del tempo ne è immancabile tradimento. Il tempo progredisce, sempre, come ne progredisce la miscomprensione, incapace di afferrarlo una volta per tutte e allo stesso modo, ma altrettanto inadeguata a mancarlo una volta per tutte – non foss'altro perché ciò testimonierebbe di un suo effettivo riconoscimento. Se il tempo resta insomma un impensato della metafisica è perché agisce al suo interno come una sorta di motore immobile, capace di condurla sempre di più sulle sponde di un pensiero che, quale è quello bergsoniano, gli riconosce appunto il ruolo che finalmente gli spetta. La contingenza con la quale

¹⁰ Espressione che nell'opera di Bergson assume sintomaticamente una duplice valenza. Essa indica tanto l'idea di una scienza compiuta e già data che il sapere si limiterebbe a svolgere, quanto il fatto di una memoria che tutto conserva e che qualifica in tal modo la storicità propria a ogni processo davvero vitale, come si evince da questo passo: «*Ovunque qualcosa vive, c'è, aperto da qualche parte, un registro in cui si iscrive il tempo*», H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, cit., p. 19. Questa ambivalenza di significato è forse la stessa che fa sì che, nella storia del pensiero filosofico, l'obliterazione del tempo sia inseparabile dalla sua esplicitazione. Il tutto dato dell'eternità finisce coll'essere in coalescenza storica con il divenire, e dunque con la memoria, delle dottrine che lo pensano ogni volta differentemente (e, quindi, trasgredendo il proprio stesso mandato di filosofie che si vogliono trans-temporali).

si scrive sempre il tempo ammette la sua stessa sospensione: il tempo è stato infine trascritto, per quanto non certo esaurito. L'inconclusività della filosofia che pensa il tempo, nell'atto di non pensarlo mai fino in fondo ma anche sempre un poco di più, legittima la stessa inconclusività della filosofia *tout court*, quale impresa che vorrebbe rendere conto del reale tutto, ma che non può compiersi, in questo intento, se non continuando a registrare il mutare stesso del reale, il suo stagliarsi sempre un passo oltre la sua concettualizzazione/totalizzazione. Se non riconoscendo, addirittura, il reale in quanto non si distingue più dal tempo: poiché la sua natura consiste da parte a parte in un tempo che agisce e che agendo muta, come muta la presa in carico filosofica a suo riguardo. La filosofia, mancando il tempo, *si* manca e può, proprio in forza di questo mancare, continuare a essere filo-sofia e a non coagularsi nella forma statica di un sapere costituito, di una scienza e di una dottrina complete. Sino a che, da ultimo, non si riconosce come tale: come *un farsi ancora da fare*.

Per questo motivo, spiega Bergson, la soddisfazione è sempre un effetto, in ambito esplicativo, del modo in cui una certa teoria si impone al nostro spirito: di come essa porti su di sé il sigillo di una certa, più o meno appariscente, necessità. Qui sta anche il suo carattere di scientificità¹¹. Già la metafisica antica lo aveva inteso. «Per abbandonare il *Dio* del *Timeo*, cosa bisognava fare? Occorreva giungere a una concezione della causalità che permettesse di far scaturire – automaticamente, in un certo senso – il divenire dall'immutabilità, e il tempo dall'eternità» (p. 231). L'intuizione bergsoniana è tutt'altro, dunque, che un solitario «colpo di pistola» nel buio del concetto o dell'idea. Intuire significa gettare un «colpo di sonda»¹² nella complessità stratigrafica della realtà, anche di quella realtà *sui generis* di cui è fatta la storia dei filosofi. L'intuizione è sempre e comunque il reperimento di una storicità intrinseca delle cose sulle quali verte, l'ottenimento di una prospettiva che attribuisce alla cosa stessa la dimensione evolutiva che ne caratterizza lo statuto anzitutto vitale e insomma incompleto, sempre plurale. Ci si trova al cospetto, dunque, leggendo questo corso, dell'esposizione metodica di una duplice necessità, di una necessitazione all'opera: di una necessità di pensare la necessità con la quale la stessa durata si è imposta partitamente quale pensiero filosofico non più prescindibile, come *ubi consistam* stesso del gesto filosofico. La storicità è la prova imprescindibile che *non tutto si può avere tutto insieme*, dato d'un colpo allo sguardo comprensivo di una mente fuori dal tempo: che il tutto è un divenire e non un fatto. La logica, in tal senso, è l'opposto del necessario; sigla piuttosto la natura di quel «miraggio del presente nel passato»¹³ che l'intelligenza chiama «possibile» e che, insistendo nel dirimere il logico dal non logico, il razionale dal non razionale e il giusto dallo sbagliato, impone una scelta oppositiva tra di essi. Non c'è possibilità invece nel tempo, ma solo contingenza, la stessa che, nello sguardo del

¹¹ «Intendo per spiegazione scientifica e filosofica una spiegazione che dimostri la necessità» (p. 306).

¹² Come Bergson si esprime qui e nella coeva *Introduction à la métaphysique*, del 1903.

¹³ Cfr. H. Bergson, *Il possibile e il reale*, in *Il pensiero e il movimento*, cit., p. 93.

filosofo, assume poi retrospettivamente la forma di uno sviluppo necessario. La perfetta sovrapposizione di inscalfibile necessità e di contingenza secca stabilisce il senso scientifico di una spiegazione che ravvisa ovunque l'opera incessante del movimento, del ritmo come sintesi istantanea di permanenza e novità.

L'interesse che Bergson manifesta qui per l'automatizzarsi delle spiegazioni filosofiche, sempre più spogliate di ogni elemento mitico (e cioè, *antropomorfo*) è un segno dell'esigenza di estendere al concetto quel che il concetto accerta nel suo oggetto. La filosofia, soprattutto moderna, si inverte facendosi pratica meta-filosofica: disfacendo quel che di (ancora) non filosofico – di non temporale – persiste in essa e fuori di essa, ritrovando così la propria immagine persino nel reale indagato. E così facendo riduce l'elemento teologico dal quale era partita. «Si può seguire il graduale restringimento della concezione di Dio – da Descartes a Leibniz e da Leibniz a Kant – a condizione di fare ciò che Kant non ha fatto: dare il nome di Dio a quest'unità primitiva dell'appercezione» (p. 415). Al pari di ogni forma di vita, il pensiero, sorgendo, è costretto a imitare il suo opposto – l'azione. Il discorso teologico funziona come una generalizzazione della considerazione 'pragmatologica' consistente nell'attribuire sempre un soggetto all'azione, nel cercare d'impulso un 'imputato' al quale assegnare il gesto. L'impresa la cui specificità risiede nell'acquisizione di una crescente consapevolezza, innanzitutto dei propri mezzi, esordisce quindi mascherandosi sotto le fattezze dell'attività pragmatica – o perlomeno assumendo le caratteristiche che qualificano la *logica* dell'azione: l'analisi. Il filosofo, in questo modo, si qualifica come colui che si deve sempre ancora ri-conoscere, che deve sempre continuare ad auto-analizzarsi. E l'analisi, vieppiù quando è condotta sul corpo della propria storia, individuale o collettiva, scorge sempre un percorso inalterabile: vede soltanto la necessità e l'impersonalità. Anche il pensiero è una realtà che *si* fa, attivamente, attraverso un'altra realtà che si disfa, come lo slancio vitale lanciato attraverso la materia senza alcun titolare a presiederlo. In questo caso, il rovescio del tempo (im)pensato sta nella convinzione di poter dispiegare la temporalità a partire dall'eterna perfezione dell'idea. La filosofia di Bergson, al pari di quelle hegeliana e heideggeriana, si concepisce come il punto d'approdo di un movimento di lungo corso – con la differenza, nondimeno, che questo movimento si predispone a essere continuato senza essere negato, si spinge sino a divenire parte di uno sforzo conoscitivo non più soltanto individuale, ma collettivo (dei filosofi del passato e del futuro) e dunque proprio per questo *scientifico*. Sforzo contingente e necessario, che si fa e va fatto, al contempo.

Si direbbe perciò che il passato empirico della filosofia arrivi a occupare volta a volta lo spazio di un vero e proprio orizzonte trascendentale, vale a dire potenziale e attuale al contempo, della creazione concettuale a venire. L'empiria del concetto, in filosofia, diviene ogni volta il trascendentale di un'altra filosofia. È così che l'allievo può puntare dritto al punto cieco del maestro: producendo un nuovo im-pensato, un concetto *attualmente dato* di uno ancora da inventare. Sotto il titolo della "durata" Bergson ci fornisce dunque qualcosa di più di una filosofia della coscienza o della natura. La sua inchiesta mette a capo a una 'scienza

del filosofico', ovvero di un'attività che resta ogni volta da ricominciare man mano che il progresso scientifico riverbera in esso. Si tratta di una teoria in cui piano del *definiens* e del *definiendum* si sovrappongono e per il quale la teoria della scienza funziona, immediatamente, quale teoria di una natura che è coscienza. Siamo di fronte, insomma, a una genealogia dell'atteggiamento filosofico – dell'intuizione – che si opera attraverso la sua progressiva auto-esplicitazione nella storia della filosofia, come storia di rimozione e disvelamento, al contempo, della durata. La filosofia è la presa di coscienza retrospettiva di quello che si costruisce come suo (della filosofia) riflesso e, quindi, come suo antonimo: il tempo-reale o il reale *quale* tempo. Ecco perché la storia dei precursori è davvero necessaria, in filosofia. L'atto con il quale l'errore è tolto è anche, nel farsi/disfarsi della durata, il gesto della sua riconduzione al vero, senza che ciò avvenga, dialetticamente, in funzione di una negazione determinata, ma soltanto grazie alla coniazione dell'uno *nei* molti che il pensiero speculativo ha presto riconosciuto, con Plotino, come il proprio schema elettivo (è il punto sul quale insiste di più Ronchi: cfr. p. 14). La durata interiore, il fluire indefesso dei vissuti, è allora soltanto un pezzo di una storia assai più antica ed estesa: la sede in cui le varie durate del mondo (*di cui il mondo consiste*) convergono per un istante, collegandosi l'una con l'altra, ma continuando pure a durare ancora, altrove: ognuna per proprio conto.

Che in questo libro ne vada di una ricostruzione genealogica – sensibile allo scarto tra la provenienza dei concetti e la loro origine dichiarata – e non solamente della restituzione ordinata dei contenuti concettuali di un passato ormai disattivato e sganciato dal presente, è in effetti lampante. Per Bergson, il tempo, lo si è visto, è il problema che, come un ostacolo epistemologico, agisce al contempo da condizione di esistenza della filosofia, alla stregua di un diaframma che separa la filosofia da se stessa nel mentre che la reintroduce passo passo nella propria essenza di *scienza che si va facendo* prima ancora che di *scienza già fatta*. È così allora una precisa immagine del pensiero a venire in primo piano, di contro a quella che Bergson stesso ha mostrato aver pregiudicato in profondità la metafisica precedente, incapace appunto di concepire il divenire immanente di ogni cosa. Pensare *il* tempo, dunque, è pensare *nel* tempo; è pensare il divenire stesso del pensiero che pensa alcunché e che, in ultima analisi, pensa il tempo pensando *ogni* altra cosa, pensando il divenire di ogni cosa. La durata, a questo punto, è da due lati: nel metodo e nell'oggetto, nelle modalità proprie all'indagine e nella realtà indagata. Non è una cosa come le altre: è l'occasione di un isomorfismo – isomorfismo in cui da ultimo consiste l'intuizione – tra procedimento scientifico, teoria filosofica della scienza e ontologia. Il metodo della ricerca può offrire così il contenuto della sua stessa applicazione e suturarsi alla sua indefinita applicazione. La genealogia farà le veci della speculazione e viceversa. «Fare la storia di un problema è in gran parte risolverlo» (p. 310).

Donde quindi l'assillo per l'unità sistematica della filosofia? Il filosofo dell'intuizione, per Bergson, è animato da una tensione irresistibile a superare la

sua condizione naturale e cioè mortale¹⁴. È la presenza insinuante della mortalità e quindi dell'antropomorfismo spontaneo di un'animale che si sa morente a scatenare lo spirito di sistema. La consapevolezza della nostra finitezza non è altro, sembrerebbe, che l'ingiunzione larvata di una vita *unica*, l'imperativo a vivere una *sola* vita, a scegliere una strada *esclusiva*. La stessa armatura logica che il filosofo oltre-uomo deve poter oltrepassare per vivere la vita di tutte le cose e, anzi, di *ogni singola* cosa, nella sua differenza da tutte le altre, ne è una traccia. Persino il dissidio che da sempre infesta le diatribe tra i filosofi è un effetto della tendenza esclusivista e sistematica dell'intelligenza, incline a divaricarsi tra alternative mutualmente impossibili. «In effetti suppongo che, se le nostre facoltà sono esercitate in modo normale, se si esercitano alla loro maniera abituale, ci portino nella speculazione – in metafisica – a dei punti morti. Ovvero, riguardo ai grandi problemi, a una tesi e un'antitesi che quelle facoltà riescono a dimostrare in modo uguale, cosa che prova che né l'una né l'altra sono certe, né accettabili» (p. 105). Non il sistema occupa dunque il luogo di un filosofare finalmente scientifico, ma il suo divenire occasione di una fecondazione di quante più possibili esperienze, il suo incitare la moltiplicazione delle durate. In questa moltiplicazione strutture e funzioni non sono più coordinate in maniera univoca e definitiva, ma accrescono l'un l'altra il proprio essere in-finite. La filosofia bergsoniana è un sistema aperto, non lineare, che procede restando opaco a se stesso, sino al momento in cui, rischiarandosi, travalica in una nuova opacità. In questo preciso senso la metafisica della durata concresce con una scienza della stessa – nella misura in cui autorizza una pluralità di approcci, un moltiplicarsi regionale delle scienze, in cui il parallelismo di metodo e oggetto non toglie nulla all'avventurosità del tragitto della conoscenza che dal primo va al secondo. Essa converge con l'approvazione di una storicità intrinseca del reale, inseparabile dalla sua non-totalizzabilità: con la squalificazione del Tutto del sapere. L'unità del concetto filosofico fa tutt'uno, quindi, con la sua pluralizzazione scientifica¹⁵. Nel tempo, le cose, prima ancora di iniziare o finire, di nascere o morire, continuano e vivono oltre se stesse, come fanno i pensieri dei maestri in quelli

¹⁴ «Oh! È cosa ben difficile, e la filosofia così intesa, diviene uno sforzo contro natura. Ma bisogna che sia questo. Filosofare è trascendere le concezioni puramente umane. Filosofare non è pensare con più intensità, come abitualmente si dice. Direi quasi: è pensare in una direzione opposta, occorre risalire la china della natura» (p. 107).

¹⁵ «Allora si sarebbe avuto qualcosa, come quello che qui abbiamo chiamato 'strati di durata', un'intuizione sempre più profonda, la mobilità nelle sue diverse forme. Si sarebbe costituito al di sotto o al di sopra, se volete, una scienza allo stesso modo intuitiva dell'origine dei fatti biologici, per esempio; forse perfino dei fenomeni sociali. In altri termini, si sarebbero afferrate, sui cambiamenti della durata, una serie di profonde intuizioni, sempre più profonde, e si sarebbero costituite così scienze probabilmente diverse, probabilmente forse irriducibili – in ogni caso diversissime le une dalle altre. È vero che, in misura sempre maggiore, ci si sarebbe allontanati dall'antica concezione di una scienza unica, perfettamente sintetizzata, sistematizzata, di un sistema unico di concetti, capace, nella sua semplicità logica, di abbracciare la totalità delle cose [...] il futuro ruolo della filosofia sembra esser soprattutto quello di costituire una teoria, non più dell'unità sistematica del tutto, ma della continuità delle intuizioni [si noti il plurale] con le quali si possono stabilire scienze diverse, ognuna esistente per se stessa, ognuna comprendente una parte soltanto della realtà, diverse scienze del tutto» (pp. 404 e 419).

degli allievi. È questa la «prima via» (p. 403), ancora mancata dalla scienza-filosofia, ma perlomeno presagita più volte nel corso della sua travagliata storia. Il sogno filosofico concerne allora esattamente questa *in-finita continu-azione* di ogni cosa in ogni altra cosa. L'eterno e la temporalità possono finalmente deporre le armi e ritrovarsi a militare sullo stesso fronte. Qui, ogni tentativo di tirare le somme (di contare il tempo che ci resta) è destinato a sicuro fallimento e le verità si moltiplicano senza sosta. La storia mediante cui il tempo è stato (im) pensato attraverso la sua disseminazione in una pluralità di filosofie contrastanti – in rapporti antinomici tra di esse – è allora la storia di un fallimento riuscito. L'utilizzo spontaneo dell'intelligenza produce aporie, attraverso il cui decorso si afferma una verità (non la sola). Così è, ugualmente, per la filosofia di Bergson che, non appena enunciata, introduce al suo altro, il ritmo – questa volta, però, già ricompreso nello stesso di un tempo che non cessa di fare la differenza e di rendersi così ogni volta daccapo *irricognoscibile*.

Daniele Poccia, Università del Salento e Università degli Studi dell'Aquila ✉ danielepoccia@gmail.com

Recensione

**R. K. Atkins, *Charles S. Peirce's
Phenomenology: Analysis and
Consciousness***

Oxford University Press 2018

Claudio Davini

Widely known among philosophers as one of the most important founding fathers of pragmatism, C. S. Peirce is not equally known as an intellectual whose work was permeated by phenomenological reflections. In other words, compared to his profound contributions in other areas – logic, semiotics and epistemology, to name but a few –, the phenomenological dimension of Peirce's thought has not actually received all the attention it deserves; indeed, only one monograph has appeared on the topic – William L. Rosensohn's *The Phenomenology of Charles S. Peirce: From the Doctrine of Categories to Phaneroscopy*, edited by B. R. Grüner – and that appeared in 1974.

What explanations can be given of this neglect? Firstly, there has been a tendency among some Peirce scholars to take a simplistic view of his phenomenology, one that minimizes the scope and the significance of such investigations in favor of his work in semiotics. Secondly, as a result of this, Peirce's phenomenology has been mostly used as a stepping stone to his considerations on semiotics, pragmatism and metaphysics, to grasp the evolutionary nature of which the phenomenological categories can be of great use. In fact, this lack of interest has proved itself to be very unfortunate because, though what Peirce wrote about logic, semiotics and metaphysics is intricately linked to his phenomenological ideas, he developed phenomenology as a distinct science to «unravel the tangled skein [of] all that in any sense appears and wind it into distinct forms» (Peirce, 1902: CP 1.280). In this regard, Richard K. Atkins' new book – *Charles S. Peirce's phenomenology: Analysis and Consciousness*, edited by Oxford University Press – sheds light on Peirce's phenomenological thinking and undoubtedly ameliorates the above-mentioned situation by focusing exclusively on phenomenology insofar as Peirce himself was able to develop it during his life.

The book consists of seven authoritative, well argued chapters written in a very understandable style; in fact, Atkins has the clarity of thought that comes from a flawless expertise in Peirce's work and this allows him to offer crystal-clear explanations of the philosopher's account. The first three chapters present those developments in Peirce's logic and philosophy that led him to his distinctive work in phenomenology, while the remaining four explain Peirce's mature phenomenology with respect to the aim and object of the science, the method of investigation and the results obtained, and show how his work can be used to develop an anti-Lockean objective phenomenological vocabulary that is also relevant for present issues.

More precisely, the story Atkins tells us begins with the description of the crucial philosophical influence that Kant had on the young Peirce; indeed, from his earliest work to his recognition of phenomenology as a distinct science, Peirce embraced the Kantian view that the metaphysical categories somehow correspond to the forms of propositions or judgments. Nonetheless, being a devout student of logic, he found that Kant's table was inadequate for several reasons. In this respect, Chapter 1 shows why Peirce «is sharply critical of Kant's table of judgments and of Kant's treatment of the table as a table of judgments rather than of propositions» (p. 9). But the examination of Kant's influence is just the beginning of Atkins' intriguing story. In Chapter 2, the author turns to Peirce's renowned article "On a New List of Categories" – first delivered as a lecture in 1867 –, which several Peirce scholars have regarded as the keystone to his mature phenomenology. In that early essay, «Aristotle's analysis of the proposition and Peirce's discovery of three specific functions of the copula result in his identification of quality, relation and representation as the three categories» (p. 28). Nevertheless, as Atkins convincingly argues, Peirce's mature theory of propositions required him to abandon the argument of the above-mentioned article. Consequently, Chapter 3 illustrates Peirce's diagrammatic logic, which is at the hearth of his proof that any n -adic propositional forms – where n is a natural number greater than three – can be reduced to sets of triadic propositional forms; actually, he takes this line of thought to establish a new table of the most basic sorts of propositional forms as being monadic, dyadic, or triadic, and these become the formal, logical categories of firstness, secondness, and thirdness. In wider terms, because of Atkins' didactic approach, the first three chapters can be considered potentially helpful to introduce Peirce's complex logic system.

Having laid the groundwork for it in the previous chapters, Chapter 4 deals with Peirce's mature phenomenology. What Atkins tells us is that Peirce first recognized a science of phenomenology in 1902, but then in 1904 changed its name to phaneroscopy motivated by a desire for terminological exactness. Therefore, after «rejecting "phenomena", "pure experience", and "idea" as appropriate words for the object of phenomenological investigation, Peirce [settled] on "phaneron"» (p. 73), also changing the suffix from "-logy" to "-scopy" to indicate that such a science is primarily observational. In other words, the aim of this chapter is to trace why Peirce rejected his earlier terminology. Then, in

Chapter 5, Atkins thoroughly examines Peirce's account of phenomenological investigation, arguing that the analysis of the "phaneron" involves observing the "phaneron" itself and describing it in judgments. Furthermore, he adds that such an analysis involves both logical analysis and inspective analysis, and he endeavors to give an account of both of these and the roles they play in Peirce's phenomenological isolation of the categories. As Atkins himself puts it, «of particular importance to Peirce's phenomenology is analysis, especially the varieties of analysis, what they involve, and how they bear on the isolation of the phenomenological categories» (p. 106). In relation to this matter, after hinting at much with respect to the phenomenological correspondents of Peirce's formal and logical categories of firstness, secondness, and thirdness in the previous chapter, Chapter 6 first provides an overview of the categories and then chronologically presents the developments in Peirce's thinking about these categories.

Although it may seem that Peirce's work is merely an arcane philosophical exercise, Chapter 7 denies such an unsophisticated hypothesis and «can help us develop an objective phenomenological vocabulary as an aid to philosophical and scientific investigation» (p. 204); indeed, Atkins puts Peirce's analysis of firstness and secondness to work by showing that they enable us to develop an objective phenomenological vocabulary to describe how seeing a scarlet red is like hearing a trumpet's blare. To put it otherwise, what is the payoff of Peirce's phenomenology, which has been explained, developed, and defended in detail by Atkins throughout this fascinating book? In this regard, to truly and fully appreciate the value of Peirce's work, it is precisely necessary to think about whether seeing a scarlet red is like hearing the blare of a trumpet or not. Such a question, as Atkins writes, «is typically met with derisive and mocking replies» (p. 1). In his 1974 celebrated paper "What Is It Like to Be a Bat?", Thomas Nagel complains that «loose intermodal analogies – for example, "Red is like the sound of a trumpet" – [...] are of little use» (Nagel, 1974: p. 449) to describe the subjective character of experiences in a form comprehensible to beings incapable having those experiences. Curiously, Nagel's attitude echoes that of John Locke's criticism of a man born blind who claims that scarlet is like the sound of a trumpet. In fact, if Locke is correct that sensations are simple ideas, unanalyzable and completely determinate, then his derisiveness toward the above-mentioned claim is fully warranted.

But Locke, in Peirce's opinion, is not correct; indeed, taking the view opposite to Locke and arguing for that in his 1868 essay titled "Some Consequences of Four Incapacities", Peirce maintains that no ideas whatsoever are both unanalyzable and completely determinate. As he puts it in a lecture from 1877, «we have no pure sensations, but only sensational elements of thought, [and the difference between two sensations] cannot be fully represented by any general description» (Peirce, 1877: W 3: 235). So it follows that there must be, for example, some relation between blue and red, and some general respect in which they differ. As Peirce continues, drawing his audience's attention to

a sampling of colored ribbons, «a red and green can be compared in intensity with a considerable degree of accuracy [and] you can all see that red is darker than the blue and that the blue is darker than the red» (Peirce, 1877: W 3: 236). Therefore, according to Peirce, it is not true that there are ultimate sensations without any general relations between them, although he is totally aware that the differences between different sensations can never be completely covered by a general description. In other words, while it is not possible to fully represent sensations with a general description, it is possible to describe respects in which they are similar and different. As Atkins says, «the sound of a canon is more intense than the brightness six magnitude star, and the light of the sun is more intense than the sound of a falling pin» (p. 205).

Finally, thinking again of Locke's criticism of a man born blind who claims that scarlet is like the sound of a trumpet, Atkins asks whether we can describe to a man born blind what it is like to see color. In this regard, if Peirce's phenomenological work is correct, we can develop a vocabulary that describes the similar characteristics between auditory and visual perceptual experiences. Obviously, we will never impart the total qualitative character of a visual experience to a person born blind; as Atkins puts it, «it should be clear [...] that a description of the structural isomorphism between seeing a scarlet red and hearing a trumpet's blare will not amount to the redness of red or to the trumpetyness of a trumpet» (p. 206). To put it otherwise, the present task is to identify how these two experiences are alike in their form or structure. The book concludes with Atkins' discussion on how contemporary studies on synaesthesia provide an incentive to adopt Peirce's account of consciousness.

In summary, this book is certainly a much-needed compendium of Peirce's phenomenological reflections, a dimension of his systematic thought which has unfortunately received little scholarly attention. Furthermore, Atkins' meticulously researched work is a detailed and critical account of Peirce's phenomenology and its decades-long development, and this certainly makes it one of the most important contributions to Peirce scholarship this decade. In conclusion, one of the greatest merits of Atkins' book is that it offers us a very deep vision of Peirce's phenomenology – a vision that anyone seeking insight into the development of his phenomenological reflections should have to attend.

Claudio Davini, Università degli Studi di Pisa
✉ claudiodavini1995@gmail.com

Recensione

C. Buscema, *Contro il suicidio. Contro il terrore. Saggio sul Neoliberismo Letale*

Mimesis 2019

Lucia Arcuri

«Non sono rappresentato da niente di ciò che vedo e non gli attribuisco nessun senso: io non c'entro nulla con tutto questo» (p. 85). In uno degli eserggi che scandiscono l'inizio dei capitoli del libro sono riportate alcune frasi tratte dalla lettera di Michele, giovane precario che ha posto fine alla sua vita nel 2017. Michele è una delle innumerevoli figure non figuranti, rappresentante esemplare dello status fantasmatico del suicida, di quanti, il più delle volte, compaiono solo nel computo annuale dei casi di morte violenta o nei rotocalchi. Quasi mai si riesce a rimuovere dal gesto la patina mediatica che lo ricopre e neppure si pensa alla matrice ultra-individuale del disagio che lo ha alimentato sino all'estremo. Il saggio di Carmelo Buscema delinea il tentativo di una indagine sociologica sul suicidio rintracciandone le cause nella società odierna e cercando di dimostrare come il sistema stesso oggi arrivi ad avallare questo atto, e lo riduca a scarto fisiologico necessario alla sua perpetuazione. Che si tratti di un atto volontario, di suicidio a fini terroristici, di costrizione involontaria alla morte per scampare ad una fine imminente e più terribile, la matrice originaria individuata da Buscema si cela in quel 'male comune' creato quotidianamente e che si manifesta, parafrasando Sloterdijk, da un lato come pressione consegnata ai soggetti dal capitalismo finanziario, dall'altra come connubio *recto/verso* di neoliberismo e terrorismo (p. 20). Macchinalmente controllata e compressa, la personalità risulta abbandonata ad una sofferenza incurabile e inconfessabile: ogni segnale potrebbe tradire sintomi di depressione da parte dell'individuo e quindi farne un essere difettoso e non produttivo. Nel primo capitolo intitolato "Fenomenologia della profusione globale del suicidio", Buscema riprende la riflessione di Durkheim che considerava il suicidio come «la manifestazione della maniera specifica in cui la società si orienta o talora lascia nello smarrimento» (p.28). Per la prima volta il suicidio non appare più come un atto individuale ma il sintomo di una nuova verità epocale che si manifesta nell'estremo annientamento di sé stessi e spesso anche di altri innocenti. Se per Serres l'escalation di violenza conoscerà

il suo declino nella definitiva *impasse* tra estremo potenziamento dei mezzi militari da un lato e la distruzione totale a cui si potrebbe arrivare dall'altro, Buscema intravede l'esacerbarsi di una lotta di ciascuno contro sé medesimo che rappresenta il logico proseguimento dell'incontrollabile regola del *bellum omnium contra omnes* prescritta dalla norma neoliberista della competizione generalizzata, garantita dalle forme di sublimazione istituzionale (p. 33). La guerra introversa dell'individuo contro sé stesso prende spunto dalla lotta per la sopravvivenza divenuta insostenibile a causa del gioco economico e fa avvertire un irrisolvibile senso di fallimento. Lo status simbolico del suicidio attraverso i secoli è il tema sviluppato nel secondo capitolo. Da 'morte per castigo divino' del '600, si è passati, nel corso dell'800, a prendere in considerazione gli aspetti ambientali, morali e sociali del suicidio fino a maturarne una visione critica ma non esaustiva nel '900. Tuttavia, oggi il suicidio tende a essere oggetto di letteratura specialistica che patologizza il fenomeno e ne fa «materia d'indagine di psichiatri, genetisti o neuropatologi» (p.38). A inasprire e rendere più diffuso il problema, hanno concorso politiche volte a formare individui sempre più slegati dalle tradizionali forme di protezione sociale, e quindi isolati. Buscema dedica il terzo capitolo alla riflessione sui modi in cui lo studio sociologico del fenomeno del suicidio possa essere importante spunto, dal valore farmacologico – come già suggerito da Durkheim nel suo classico –, per prevenire la morte per suicidio epistemologico della sociologia stessa e l'essenza medesima del suo oggetto di studio: l'entità sociale concepita come insieme di vincoli positivi tra le persone. Nel quarto capitolo Buscema cerca di circoscrivere la portata esorbitante di questo atto con il riferimento a ipotesi di vari pensatori. Se per Foucault, il suicidio pone fine al potere incorporatosi nell'uomo, per Sartre trasforma il soggetto in oggetto degli altri seguendo un doppio movimento di oggettivazione e alienazione. Canetti si sofferma sull'importanza dell'evocazione a nuova vita come morte politica e sociale del soggetto stesso mentre Weil, sottolineando la violenza del gesto, ne riconosce una vitalità estrema che però porta alla rinuncia all'esistenza per sé e consegna agli altri una forza di usurpazione che riecheggia nella testimonianza e nel ricordo. Pensare però al suicidio al di fuori del corpo individuale di fatto ne relativizza la valenza di atto capace di mettere in scacco i poteri, fino a disinnescarlo e a evidenziarne la natura di gesto di resa da parte del soggetto. Nel capitolo successivo, *Lo spettacolo suicidale*, l'autore prende in esame i diversi modi in cui il suicidio viene messo in atto alla luce del meccanismo di spettacolarizzazione di cui spesso è oggetto e mostra come, da rigurgito negativo del conflitto sociale, il suicidio si capovolga nel suo contrario assumendo la forma di un dispositivo di negazione e depoliticizzazione delle questioni sociali. Con la rinuncia alla vita alcuni permettono al meccanismo del capitalismo di continuare indisturbato il suo ripetitivo processo di accumulazione. Nel contempo l'energia sovversiva risulta svigorita e il gesto estremo, oltre a costituire un monito, reindirizza i superstiti nel recinto del potere istituito. L'esternarsi di questa dinamica è più volte richiamata nel libro anche attraverso un linguaggio che si connota per la ricchezza di metafore. Nella parte intitolata *l'auto-distruzione*

creatrice, Buscema incrocia il paradigma foucaultiano con quello schumpeteriano per spiegare come il capitale sia oggi incorporato in un uomo che è ormai dispositivo della tanato-politica economica. L'autodistruzione generata dal senso di fallimento dell'individuo viene presto convertita in valore creativo. Le imprese e le istituzioni sono lontane anni luce dalla responsabilità del misfatto che ricade sull'individuo; con ciò si attua una "scelta selettiva" secondo Galibert (p.89) e fisiologica dei soggetti portatori di modi della vitalità non conformi a quelli valorizzanti.

La riflessione di Camus – secondo cui il suicidio è strettamente legato all'urgenza della domanda sul senso della vita e al pensiero reo, quest'ultimo, di iniziare l'individuo ad un gioco mortale – è ripercorsa in *Suicidio e Omicidio al tempo dell'assurdo*. Omicidio e suicidio, tuttavia, sono due volti della stessa coscienza infelice. *Il suicidio omicida e le attuali condizioni di inesistenza* traccia nel volume una linea di demarcazione concettuale tra il suicidio singolo ed isolato che riconosce di non avere alcun diritto sulla vita altrui e il suicidio terroristico, animato da un senso di onnipotenza arbitraria. Se, tuttavia, aggiungiamo ad una spontanea e connaturata pulsione umana di morte, la pulsione creditizia della nostra società, si ha come risultante lo stato vessatorio con cui il soggetto si trova a fare i conti ogni giorno. Infatti, Buscema prende in esame quel credito d'esistenza – chiamiamolo così – reclamato dalla società di cui facciamo parte. Ogni effrazione che il gesto voleva incarnare, ogni giudizio di valore che poteva da esso generarsi, viene riassorbito senza difficoltà nel grembo della società neoliberista, una volta impigliato nella fitta trama discorsiva che, complice la morte del suicida/omicida produce, lo consegna all'ordine del nichilismo e dell'insensatezza. Quel che resta a testimonianza di questi atti sono dei luoghi, lugubri teatri del gioco dell'inesistenza, scelti appositamente per saldare la propria immolazione ad una catena simbolica, come ogni buona pratica sacrificale prescrive. Di comminata morte agli altri tramite suicidio 'indotto', come nel caso dei *falling men* delle torri gemelle, si parla in *La nuova centralità politico-internazionale del suicidio*. Il gesto apparentemente autonomo e certamente paradossale di buttarsi dalle torri per sfuggire alle fiamme, ha allora inaugurato un nuovo tipo di omicidio di massa: il suicidio commesso dal singolo, non per proprio volere, ma suscitato da altri, che sono gli attentatori a loro volta suicidi. Davanti a tali avvenimenti, il senso del gesto diventa espressione di un concatenamento fatale, non più comprensibile nell'ambito dei fatti contingenti e della volontà individuale, e quindi depoliticizzato. In *Tanato-politica globale del terrorismo suicidalomicida*, accordando la visione di Baudrillard a quella di Federico Ferrari, Buscema pone l'accento sull'origine di un male interno all'uomo, capace di renderci tutti partecipi dei gesti dei terroristi, dei suicidi e degli omicidi; male oscuro che «la società illuminotecnica» ha creduto di diradare grazie alla fredda luce neutrale del nichilismo e che ha finito col diventare piaga nel momento in cui dall'interno logorio della consunzione si è passati ad esser fiamma. *Geografia sociale della nuova guerra mondiale* si apre con un tetro elenco dei principali attentati successivi all'11 Settembre 2001. Si tratta di un elenco

che delinea una sorta di nuova mappatura sociale e geopolitica dei fatti e cerca di render conto della modificazione dell'asse del potere negli ultimi anni; asse che risulta approfondito ancora di più e con ricchezza di rimandi temporali in *Contro il Terrore!* La particolare forma assunta dal conflitto sembrerebbe avere un aspetto caotico eppure ripropone sempre la stessa sequenza a spirale. Dal movimento cellulare e particolare si passa al piano generale, mediatico, urbano, governamentale, fino a generare una nuova categoria di oppressione dell'uomo sull'uomo, qualcosa che prescinde anche dall'ottica amico/nemico. Conclude il volume il capitolo intitolato *Capitalismo è Barbarie!* in cui si guarda al terrorismo come a nuova forma di non conclamata guerra mondiale e spia di un caos sistemico che surrettiziamente passa come ordine. Nel momento in cui il bubbone terroristico esplose, non fa altro che illuminare questo caos. L'immediata reazione da parte delle persone è la richiesta di ripristino di una situazione di normalità che coincide solitamente con l'entrata in scena di qualcuno o qualcosa che si faccia carico di quest'opera. Ecco che un movimento, un gruppo, un partito, un leader in grado di garantire o anche solo di promettere una risposta a tale richiesta conquisterà capacità di violento dominio o instaurerà una nuova egemonia. Qui Buscema coglie, citando Arrighi, uno dei fondamentali snodi che caratterizza il nostro presente: fino a che l'energia rivoluzionaria delle persone non si convertirà in energia positiva per costruire un bene comune, fintanto che si deciderà di rispondere all'oppressione con il sacrificio proprio o con inutili e sanguinose stragi, non c'è modo di apportare cambiamenti nel sistema entropico del capitalismo. Imparare a convogliare le forze in direzione di un cambiamento *giusto*, cioè non lesivo verso sé e gli altri, sembra essere, infine, la proposta più centrale di questo saggio, e suo motivo di ispirazione.

Lucia Arcuri, Università della Calabria

✉ lucia.arcuri@unical.it

Recensione

**F. Leoni e R. Panattoni (a cura di),
*Voce Ipnosi Immagine***

Orthotes 2018

Francesco Di Maio

Dopo *Transfert amore trauma* (2016) e *Sogno paranoia godimento* (2017), Orthotes pubblica *Voce Ipnosi Immagine*, terzo volume della collana “Le parole della psicoanalisi”, curata da Federico Leoni e Riccardo Panattoni, che raccoglie i frutti del seminario del “Centro di Ricerca sulla Filosofia e la psicoanalisi” presso il Dipartimento di Scienze Umane dell’Università di Verona. Ad ogni voce hanno contribuito quattro esponenti del mondo della filosofia e/o della psicoanalisi, con un’attenzione particolare, ma non solo, all’opera di Freud e Lacan, così da poter affrontare il tema sulla soglia delle due discipline, tra la posizione concettuale, filosofica, e quella della prassi, psicoanalitica.

Per quanto a ogni voce corrisponde una sezione autonoma del volume, in ogni saggio si riscontrano risonanze tra i vari temi. Come indicano i due curatori nella *Nota introduttiva* (pp. 5-6), ciò che accomuna questi elementi, infatti, è un’oscillazione tra l’abbandono e la consegna ad un’istanza impersonale, alla sua presa, intesa quindi come immanenza, così come istanza di iscrizione e di origine e fondamento sempre attiva. Da una parte la voce è quanto vi è di più personale, così come è ciò che eccede ed precede ed attraversa il soggetto; l’ipnosi è soglia tra i due stadi della veglia e del sonno, mentre l’immagine, se è rappresentazione concettuale, è eccedenza visiva rispetto al linguaggio.

La prima sezione, dedicata alla *Voce* (pp. 7-61), è aperta dal contributo di Domenico Cosenza, psicoanalista (SLP, AMP), che sviluppa *Un percorso a partire da Lacan* (pp. 9-18). È un testo adatto a introdurre la sezione, in quanto ripercorre come il ruolo della voce si sia evoluto nell’insegnamento di Lacan. Così facendo, questa “articolazione in tre tempi” anticipa quanto poi singolarmente gli altri contributi andranno ad approfondire. In polemica con il Derrida de *La voce e il fenomeno*, a causa del quale la voce viene intesa solo come sintomo ed escrescenza dell’assenza di fondamento della metafisica occidentale, grazie a Lacan la voce riprende il “centro della scena”, venendo valorizzata per il suo carattere perturbante. Nel primo tempo (tesi su *La psicosi paranoica*, lavori

sul caso Schreber, *Seminario III*) la voce, esterna al soggetto, è la manifestazione della psicosi (allucinazione verbale). La voce è quanto scinde il soggetto, non costituendo più l'unità dei percetti, mentre la psicosi non è più ricondotta ad una gnoseologia deficitaria (da qui, la novità della psicoanalisi). Nel secondo tempo (*Seminario X*) la voce viene intesa come oggetto pulsionale, da aggiungere assieme allo sguardo a quelli introdotti da Freud. Un'attenzione particolare alla possibilità contemporanee di alterare la voce, registrando o cedendo, isolando o archiviandola. La voce diventa piccolo oggetto *a* in quanto scarto, eccedenza, elemento irriducibile a una presa piena, la cui forclusione, rimozione o diniego, porta il soggetto rispettivamente alla sua condizione psicotica, nevrotica o perversa. Infine – terzo e ultimo tempo – la voce è l'elemento determinante nella pratica psicoanalitica e nella *passe* per il suo carattere deittico e singolarizzante.

Il saggio di Igor Pelgreffi, invece, analizza la dialettica che incorre tra *Singularità e struttura* tra Barthes, Artaud e Derrida sul ruolo della Voce (pp. 19-32), ovvero tra la *langue*, saussurianamente pregressa e fonte di iscrizione, origine dei propri automatismi, e ogni atto linguistico, *parole*, sempre unico, autonomo, grazie al suo carattere fisico, di *medium*. La lingua come «Mediazione vivente tra struttura e singolarità», tra *automaton* e *tyche*. Se per il Barthes de *La grana della voce* e *Del piacere del testo* (pp. 21-4) la struttura vocale è ciò che può ospitare l'inquietudine della singolarità, l'*Unheimlichkeit* del *punctum* intra-strutturale, la voce presenta un carattere animale, una rugosità, un attrito, ovvero una resistenza a farsi dire totalmente, ad esaurirsi in ciò che dice, così da generare un «Misto erotico di timbro e di linguaggio» Invece, *Il grido (in) articolato* (pp. 24-28) di Artaud presenta la voce in quanto "inarticolazione" del "soggetto", attraverso la *phonè* portata ai suoi limiti estremi, fino all'indecidibilità topologica della voce, ovvero a giungere a una forma di allucinazione simbolica, ad un divenire fantasma che impedisce la precisa individuazione locale, così la propria appartenenza ad elemento costituente. Infine, *La voce e il fantasma* (pp. 29-31), nella breve intervista del 2004 dedicata a *Le voix de Artaud*, Derrida spiega come sia impossibile, dopo aver ascoltato la voce di Artaud in *Per farla finita col giudizio di Dio*, non poter leggere lo stesso testo senza quella voce, attraverso quel fantasma che ci abita e ci infesta. Chiudono delle *Conclusioni provvisorie* (pp. 31-32) dove la voce è elemento incerto, «punto più vicino alla vita» e «spetttralità che si innerva nel corporeo».

Ettore Perrella, psicoanalista, parla della Voce in riferimento a *Qualcosa che sopravvive quando si dimentica* (pp. 33-49). La sua attenzione è rivolta all'insegnamento, ovvero a uno dei tre impossibili di Freud. La voce ha un ruolo *politicamente* determinante in questa pratica, in quanto, al di là degli aspetti nozionistici, è determinante per la formazione dello psicoanalista. Questa, infatti, si raggiunge solo con la prassi. «Ruolo attivo nella voce, intesa come "presenza reale", in senso eucaristico, nella relazione dell'insegnamento». Non un sapere, dunque, ma una ricerca. Perrella solleva dunque serie perplessità e mostra i limiti dell'insegnamento indiretto, tramite semmai registrazioni-video di corsi. Aristotelicamente si dà scienza solo per il generale e non dell'individuale,

venendo meno a quell'obiettivo paradossale della psicoanalisi di darsi come scienza del particolare. La voce ha poi un ruolo attivo nella prassi analitica, in quanto è ciò che pone lo psicoanalista come soggetto supposto sapere, colui al quale l'analizzante parla. «Il maestro, non è solo insegnante, che parla a partire dal proprio sapere, a partire dal fatto di non coincidere con esso» (pp. 34-6). Chiude il saggio sulla «perversa (senza virgolette) situazione italiana» in cui gli analisti, da un lato si formano tramite istituti parauniversitari, dall'altro sono obbligati ad andare in terapia (quando bisogna che questo avvenga per loro scelta, e non per imposizione).

Anna Zanon, psicoanalista (Jonas Veneto, Irpa, Alipsi), presenta la *Voce* come *Il bordo di un guanto* (pp. 51-61). I miti di Eco e Narciso si presentano come omologhi del Due, poiché in entrambi i miti, riletti tramite Freud (*Introduzione al narcisismo*) e Lacan (*Lo stadio dello specchio*), la voce è ciò di cui bisogna disfarsi per meglio riflettersi nell'unità alienata dell'Io e del corpo in frammenti ingestibile. Voce e immagine sono entrambi elementi necessari affinché l'Io nasca. Non basta l'immagine riflessa (specchio), ma serve una voce che indichi che "quello sei tu". Ed è così che, nell'ultimo Lacan, i tre registi si annodano tra di loro, tra il reale del corpo («In un bagno di linguaggio immediatamente assorbito dal logos»), l'immaginario dell'immagine narcisistica riflessa e la voce simbolica dell'Altro. La voce è quindi un bordo di un guanto, sempre inalterato (letteralmente), né interno né esterno, bordo del reale del godimento.

La seconda sezione, sull'*Ipnosi* (pp. 63-128), viene aperta da Matteo Bonazzi, filosofo estetico e psicoanalista. L'ipnosi è *Una follia a due* (pp. 65-81), mutuando l'espressione dal Freud di *Innamoramento e ipnosi*. Se il sonno accumuna tutti gli animali, la psicoanalisi agisce su quanto di esso rimane nel ricordo ed è trasmissibile in parola. L'ipnosi è un residuo delle origini della pratica psicoanalitica. In Freud esistono tre posizioni al riguardo: (1) sul suo potere taumaturgico (fino al 1889), (2) nella collaborazione con Breuer, dove l'ipnosi ha un impiego strumentale-catartico; infine (3) si abbandona, poiché l'ipnosi sospende la coscienza critica. Da qui uno scarto tra suggestione e supposizione. Il resto della ipnosi resta però nell'istanza fiduciaria che il paziente ha verso l'analista, specie negli atti analitici (imporre rimuovere le mani è mimica della rimozione di una barriera, l'effetto avviene per suggestione). In Lacan, invece, si possono indicare quattro fasi in relazione all'ipnosi: (1) *L'Intervento sul transfert*, in cui evidenzia come il controtransfert comporti una pratica tra due soggetti, e non di un soggetto con un oggetto, come nella psicologia; inoltre l'azione del transfert, così come quella ipnotica, serve a integrare il passato, operazione che di per sé non è volta al bene del paziente; (2) il *Seminario VIII*, in cui si passa ad una relazione tra tre elementi (analista, analizzante e oggetto agalmatico), dove la suggestione è quanto fa supporre il soggetto del sapere (3) il *Seminario XI*, sulla differenza tra Freud e Lacan, dove il primo ha come fine quello di giungere ad un sonno assoluto, il secondo vuole giungere al risveglio e (4) la *Proposta del 9 ottobre 1967*, sul carattere residuale della voce.

Elena De Silvestri (pp. 83-99), in *Ipnosi. Come una nuvola che passa* (pp. 83-87), ritorna su Marcel, il *cas d'aboulie e d'idées fixes* di Pierre Janet (1891). Marcel non riesce a finire qualsiasi compito. Janet indica che non riesce a disegnare un'immagine determinante dell'atto, sospeso questo eternamente, ed arrestato inesorabilmente sul punto della propria indeterminazione. Il caso, pur non risolto, si focalizza sul teatro interno di Marcel, dove, oltre all'Io, vi è una persistenza, un'immagine priva di personalità, che la ragazza descrive «Come una nuvola che passa» (pp. 88-91). Questa le disattiva la volontà (non vi sono due volontà quindi, o due istanze, ma *la* volontà e la sua inesorabile disattivazione). L'immagine delle «*Clouds*» (pp. 91-94) era anche quella usata da Anna O. (*Studi sull'isteria*, 1893), dove la dilatazione dei tempi erano legati all'interiorizzazione del fantasma, come quando davanti alla *Madonna di San Sisto* di Raffaello alla Gemäldegalerie, prefigura se stessa come sospesa tra le nuvole. L'ipnosi si dà dal rapporto circolare tra corpo, quadro e desiderio.

Federico Leoni affronta invece l'*Ipnosi* a partire da *Il sonno come problema metafisico* (pp. 101-14). Ricordando come la psicoanalisi si autodetermini proprio distinguendosi dall'ipnosi, Freud eredita ne eredita comunque il setting. Qui il modello è quello della caverna di Platone (*Repubblica*, 514a) dove il fine è il risveglio, l'uscita verso la luce e il donarsi alla contemplazione dell'esterno. Riprendendo lo strano caso del tentativo da parte di Athanasius Kircher di ipnotizzare una gallina, immobilizzandola, e segnando con un gessetto davanti a lei un segno, si vuole giungere a uno stadio neutro tra veglia e sonno, grazie alla districamento tra le due facoltà di sensazione e movimento. Riprendendo Bergson, si distinguono due tipi di conoscenza, uno esterno alle cose, a distanza, che le circumnaviga, ed uno dall'interno, intuitiva, immerso nella prossimità personale. L'ipnosi quindi è giungere ad una approssimazione dell'assoluto.

Riccardo Panattoni, in *Dell'immagine attesa*, ultimo saggio sull'*Ipnosi* (pp. 115-128), parte dai corsi di Roland Barthes sul discorso amoroso del 1974-6 e affronta il rapporto tra immagine e stato ipnotico. Con il cinema, lo sguardo si immerge nell'esperienza visiva, al punto da giungere a una forma di cecità, in quanto incapace di cogliere l'insieme della propria visione. Questa condizione di indeterminazione linguistica genera un doppio movimento di differenziazione temporale, da una parte di anticipazione dell'evento, dall'altra della sua ripetizione di momento eternizzato. La voce, articolandosi sugli automatismi dell'immagine, ci rapisce ipnoticamente: questa ipnosi è così quindi un'offerta del proprio corpo a una voce che la reclama, affinché si abbandoni a sé. Entrare in un cinema è uno stato preipnotico. Momento che permette una distanza critica, intellettuale, più che un abbandono assoluto.

Felice Cimatti analizza l'*Immagine* in quanto *Presenza e crisi della presenza* (pp. 131-43). Il filosofo ricorda come il fatto artistico non si esaurisca nella sua sola presenza o all'uso preesistente dei suoi elementi. In questo modo, l'arte disturba, avvicinando allo "stordimento" della condizione animale, heideggerianamente intesa come stato in cui ogni ente viene colto in sé e non come rimando linguistico. Si prendono come caso d'analisi le opere dell'artista italiano Gastone Novelli

(1925-1968), dove il linguaggio scritto tenta di superare il fine comunicativo, preesistente, per neutralizzare le interpretazioni, per divenire così “linguaggio magico”, un linguaggio privato (ovvero un non-linguaggio). L’ultima parte del saggio si confronta con l’Ernesto de Martino de *La fine del mondo*, per il quale la presenza è un dover-essere-nel-mondo, quindi un imperativo di trascendimento della condizione animale. Per l’antropologo napoletano la fine del mondo è una tentazione, da riprendere e superare tramite i dispositivi simbolici, un’anabasi cui deve seguire una catabasi. Una situazione sotto controllo, a fini pedagogici, che non rispetta però più l’idea contemporanea di arte: «L’arte non è nient’altro che questa crisi» (p. 143).

Alessandro Foladori, nel suo *Immagine. Di pianto e vendetta* (pp. 145-157), spiega come filosofia e psicoanalisi, pur tendendo la prima a universalizzare e l’altra a confrontarsi con il caso individuale, cerchino entrambe di dare messa in forma e restituire coerenza e comprensibilità all’esperienza umana. Il setting analitico, pur essendo lo spazio della *talking cure*, non esaurisce il suo scopo nel parlare e nell’ascoltare ma, seguendo Pierre Fédida, funziona come uno spazio ottico. Il fine del divano è quello di creare un’immagine audio-visiva, un’immagine-affezione, riprendendo la semiotica del cinema di Deleuze, attraverso i rapporti tra l’ascolto, la vista e la parola. Nel transfert lo psicoanalista funge da lastra di proiezione dell’*infans* (inteso questo come condizione impronunciabile, in quanto priva di parola), che reagisce aggredendo o ritirandosi. Nella rimozione l’immagine può ritornare grazie alla parola, così come nella fissazione l’immagine sempre presente, che non si vede nel dettaglio, viene messa a fuoco.

Marcello Ghilardi, nel suo *Non agire* (pp. 159-71) compara l’Oriente della Cina e l’Occidente europeo sul tema dell’*Immagine*. Nella prima parte (pp. 159-65), infatti, mostra come l’Occidente si basi sul primato della parola e della voce, del dualismo, della forma, dell’archetipo e dell’essenza. Il bello si sviluppa a partire da un canone (quello del corpo) e la sua gnoseologia ha come scopo l’apprensione. In Oriente, invece, paradigmatici sono il segno scritto, il tratto e l’immagine. Quest’ultima non è direttamente mimetica, ma indicativa e allusiva, a partire dal dettaglio. Si ha transizione di stadi, dinamismo, processualità, un passaggio continuo tra non-esserci ed esserci. Una variazione per la quale qualsiasi forma è adatta, grazie al *qi* (soffio abitante) nel *Dao* (fluire della vita). L’immagine, processo di modificazione, traduzione e trasformazione costante, è un nucleo di tensioni. Non quindi l’attualizzazione del fondo del processo attualizzato, ma il fondo stesso. Domina l’incompiuto, lì dove il vuoto è condizione di possibilità d’uso. Nella seconda parte (pp. 166-169), spiega come l’immagine non abbia come fine la rappresentazione, ma una logica della gravidanza dinamico-relazionale. Una pittura priva di *ob-jectum*, ma che riesca a cogliere presenza e qualità, ad esempio, del mare in ciò che riguarda la montagna, e viceversa, captandone rispettivamente le energie. Nell’ultima parte (pp. 169-71) indica la vicinanza tra psicoanalisi e arte cinese, dove entrambe portano ad abitare, con un gesto, il grande paesaggio, l’insapore: in altre parole il reale al fondo, il non detto.

Saratin Thanopulos apre infine l'ampio saggio a chiusura della raccolta, *Immagine. E immaginazione, pensiero onirico, parola* (pp. 173-193), avvertendo che «l'immagine non esiste senza il gesto che la crea» (p. 173). L'origine della figuratività psichica ha sede nel trauma funzionale della relazione del bambino con la madre, dove il gesto di separazione estrinseca l'egemonia del visivo nel campo dell'immaginario. La rappresentazione per immagine di un contenuto psichico ha come scopo dunque l'appagamento fisico ed il gesto risulta convincente solo se, oltre ai tratti di quell'immagine, ne configura anche odore, gusto e senso. Da questo punto di vista, desiderio e immagine sarebbero fin dall'inizio strettamente collegati. Le manifestazioni maggiori di questo processo si ritrovano così nel sogno, nell'identificazione isterica e nella *rêverie*. Conclude il saggio due tricotomie. L'una relativa alla creazione e alla lettura dell'immagine artistica, che distingue tra l'immagine che si punge (Barthes), quel che resta fuori da essa e ciò che si legge tra le righe. L'altra, muovendo delle critiche all'accezione di reale di Lacan, differenzia tre forme dell'impensabile: ciò di cui siamo inconsapevoli, l'inconsapevolezza data dall'azione del linguaggio e ciò che è irriducibile al linguaggio, cui la parola accenna solo.

Un paio di osservazioni conclusive. La prima è sulla forma-collettaneo, nello specifico quella di stampo "dizionarioale". Sviluppare un certo tema a partire da un termine quotidiano quanto denso permette un'eterogeneità di linee di ricerca, che rischiano forse la dispersione. Lavori sintetici come una recensione – e lo si è visto in tentativi di recensione come questa – trovano difficoltà nel rendere giustizia a tutti i contributi. È poi da sottolineare quanto volumi del genere siano un ottimo banco di prova per ricerche inedite, che, però, solo la ripresa in altri lavori monografici dal respiro più ampio può pienamente sviluppare. Inoltre – e giungiamo alle seconde osservazioni, più contenutistiche e specifiche – volumi come quelli de *Le parole della psicoanalisi* hanno il vantaggio di riprendere temi mai tematizzati pienamente nel dialogo, negli ultimi anni sempre più prolifico, tra psicoanalisi e filosofia. Valga l'esempio dell'eredità, del distacco e della presenza fantasmatica dell'ipnosi nell'origine della pratica psicoanalitica; oppure quello di temi apparentemente esterni, quale l'immagine, che si rivelano in realtà costitutivi: la psicoanalisi – pratica del senso – ha come suo fine la costituzione e l'abitare un'immagine. Le due discipline, la filosofia, che ha come oggetto il desiderio dell'essere, e la psicoanalisi, che si occupa dell'essere del desiderio, senza mai giungere a intrecci ricorsivi, possono continuare a dialogare, pur nel rispettivo campo, risuonando proprio a partire dai loro termini primi.

Francesco Di Maio, Università degli Studi di Bologna
✉ francesco.dimaio2@studio.unibo.it

