

Filosofia e scienza

Karl Barth, Antologia

Dietrich Bonhoeffer, Etica

Umberto Eco, Il problema estetico in Tommaso d'Aquino

Hans Georg Gadamer, Verità e metodo

Leonard Linsky, Riferimento e modalità

Richard Rorty, La filosofia e lo specchio della natura

Pier Aldo Rovatti, La posta in gioco

John R. Searle, Della intenzionalità

Alfred Tarski, Introduzione alla logica

Gianni Vattimo, Il soggetto e la maschera

Pier Aldo Rovatti

LA POSTA IN GIOCO

Heidegger, Husserl, il soggetto

Bompiani

Passare per Descartes significa riconoscere come decisiva la questione del soggetto.

per Descartes significa riconoscere come decisiva la questione del soggetto. Entrambi compiono questo attraversamento per spingersi oltre: sia l'uno che l'altro considerano la soluzione cartesiana improponibile e pregiudicante. Per Husserl essa si arresta alle soglie di un territorio che dobbiamo cercare di esplorare piuttosto che serrare in una definizione. Si prefigura un compito infinito, cioè mai realizzabile: e per quanto Husserl si sforzi di tener salda la bussola di una "scienza rigorosa", nella misura in cui effettivamente si inoltra nel problema (e questo - come sappiamo - accade assai prima della *Crisi*), l'irrealizzabilità del compito si impone, non già come un limite da tener lontano, bensì come la cifra con cui il territorio della soggettività si lascia interpretare. Osserviamo la struttura delle sue *Meditazioni cartesiane*: l'ultima, la famosa "Quinta meditazione" in cui Husserl affronta il problema dell'"altro", occupa quasi la metà dell'intero libro e certamente lì la fenomenologia si investe completamente del compito di andare oltre Descartes. C'è tutta una letteratura attorno alla "Quinta meditazione": essa ha fatto pensare generazioni di filosofi, divisi tra chi vi ha scorto il coronamento del pensiero di Husserl o la sua disfatta.³¹ Tuttavia, possiamo dire che se Husserl voleva "fondare" in quelle pagine l'intersoggettività e rintracciare nel trascendentale un grado di complessità descrivibile e coerente, il progetto si traduce, alla fine, in uno scacco. Questo scacco, però, ha un'enorme rilevanza filosofica: lungi dal coincidere con la disfatta della fenomenologia, costringe ad allargare la nozione stessa di fenomeno e ribadisce la rischiosità dell'impresa.

Heidegger, da parte sua, attraversa le meditazioni cartesiane con l'occhio già rivolto allo scarto, a quella prossimità che è lontananza: nessun fallimento lo attende perché sa già che qui si avrà la conferma di un limite e che la ricerca filosofica dovrà procedere oltre. Oltre il soggetto? Un altro equivoco sta in agguato: il senso dell'essere non potrà scindersi dal "noi lo siamo", ed è proprio questo che Descartes, al di là di ogni equivoco, addita al filosofo. E lo fa non solo e non tanto per mezzo del *subjectum* che inaugura positivamente, ma anche e principalmente attraverso il "modo" della sua meditazione. Heidegger scrive: "L'uomo, nella sua meditazione preparatoria [...]". Che significa "meditazione preparatoria"? Certo il termine è suggerito da Descartes, ma Heidegger non vi si avventura e rimanda la questione (che sarà insistentemente lambita negli scritti successivi ma non verrà mai affrontata radicalmente). Per Husserl la meditazione preparatoria, cioè l'*epoché*, è sempre al centro dell'attenzione: invece di una soluzione, essa produce una disseminazione di problemi, dà vita a paradossi. Palesemente l'incontro con

4. DESCARTES: "A MENO CHE, FORSE, NON MI PARAGONI A QUEGLI INSENSATI..."

La "novità" cartesiana può essere considerata, con Husserl, il luogo decisivo di un'apertura, oppure, ascoltando Heidegger, il luogo decisivo di un'impasse. In ognuno dei due casi resta vero che a tre secoli di distanza il *cogito* continua a parlare e a produrre effetti da cui non possiamo prescindere poiché si tratta del luogo di nascita della moderna soggettività. Husserl riconosce l'asperità delle meditazioni di Descartes: resta, innanzi tutto, la domanda sulla meditazione stessa che non è un cammino rettilineo, ma un esercizio rischioso simile a quello di un equilibrista sul filo. Heidegger lascia da parte il problema specifico della meditazione e passa subito a misurarne il risultato: si sente autorizzato a farlo perché muove dal presupposto che Descartes sappia già, fin dall'inizio, dove vuole arrivare e dunque non rischi, né trovi sulla sua strada, nulla di imprevisto. Heidegger tiene Descartes a debita distanza, mostrando di poterne considerare senza pathos il nucleo filosofico: l'equivoco cartesiano è manifesto e risolvibile nell'idea moderna di *subjectum*. Ma le cose non stanno proprio così. Qualcosa di altamente enigmatico infatti si annuncia nel momento stesso in cui l'uomo, liberandosi come soggetto, sembra possedere la chiave per insignorirsi attraverso la ragione rappresentativa e calcolante del mondo ridotto a immagine e dunque a puro e semplice oggetto. Una nebbia già subito si è levata a velare la piana. Uno scarto incolmabile si dà a vedere e separa il "soggetto" cartesiano dall'io che comunque affermiamo dicendo: "noi lo siamo".

Possiamo, già a questo punto, raccogliere qualche elemento di conclusione. È in questione il soggetto: Husserl e Heidegger si incontrano proprio dove si rendono più visibili le differenze. Passare

Descartes avvienne e resta su questo piano: e la meditazione si rivela sempre di più come il cammino stesso della filosofia, non solo il suo atto iniziale e preparatorio.

Se Heidegger tralascia il *cogito* come esercizio, se Husserl viceversa tende a farlo diventare il tema filosofico principale, se poi - in linea generale - entrambi identificano nel testo cartesiano il luogo di un inizio e sono d'accordo sull'esigenza di oltrepassarlo, le pagine in cui Descartes «narra» le sue *Meditationes de prima philosophia* possono dirsi valorizzate e restituite nella loro modernità, senza censure, dal pensiero dei due maggiori filosofi contemporanei? Al di là di quanto non dicono o non possono dire, rispondendo alle loro domande, c'è da chiedersi cos'altro hanno da dire a noi, che Husserl e Heidegger non abbiano raccolto o voluto cogliere. Le peripezie del *cogito*, nella nostra contemporaneità, non si fermano infatti alle movenze che Husserl e Heidegger hanno fissato: due decenni più tardi rispetto al periodo a cavallo tra gli anni venti e i trenta, Descartes torna di nuovo al centro dell'attenzione. Foucault, Derrida, Lévinas e Lacan, in vario modo, partecipano a questo ulteriore episodio interpretativo nell'ambito di una tradizione filosofica, quella francese, presso la quale Descartes non ha ovviamente mai cessato di prendere la parola. Possiamo situare l'episodio all'inizio degli anni sessanta, in un clima di pensiero che è per lo più antifenomenologico. Merleau-Ponty, Sartre e il Ricoeur fenomenologo erano stati i protagonisti di una fase precedente che aveva avuto la sua maggiore densità negli anni quaranta: lo sviluppo della fenomenologia husserliana teneva allora la scena coniugandosi variamente con le tematiche esistenziali attraverso le quali filtrava cospicuamente lo stesso pensiero di Heidegger. La *Lettera sull'umanismo* di quest'ultimo,³² rivolta esplicitamente a tale *milieu* culturale, ce ne suggerisce la cifra: che è appunto quella umanistica, nel senso della "libertà" e della centralità dell'uomo come fuochi dell'interesse filosofico.

In un clima ormai profondamente mutato, segnato dal tramonto dell'illusione umanistica e anzi dall'esigenza di contrapporsi a essa, Descartes viene spiato più nell'eloquenza dei suoi silenzi e dei suoi non detti che attraverso il brusio di parole ormai logorate: viene interrogato interstizialmente, sorpreso in sintomatici spostamenti, oppure riproblematizzato proprio là dove tutto pareva così chiaramente scontato e trasparente da non meritare più analisi. I temi, apparentemente opposti, che emergono sono la "follia" e "l'idea di dio": il primo era stato trascurato come un irrilevante e marginale incidente di percorso lungo il filo delle meditazioni, il secondo veniva ritenuto talmente anacronistico e fuori quadro da non meritare

alcuna specifica attenzione né da parte di Husserl né da parte di Heidegger. Il fatto singolare è che, in piena decostruzione antiumanistica del testo cartesiano, entrambi questi temi, con tutti gli spostamenti di attenzione che vengono a indurre, possono delineare nuovi tratti della fisionomia del *cogito* proprio in direzione di una più complessa descrizione del soggetto.

Nel 1961, all'inizio della sua *Storia della follia nell'età classica*, Foucault dedica solo poche pagine al *cogito* cartesiano: per la posizione strategica rispetto all'opera intera, esse però ne condensano il *Leitmotiv* filosofico, la separazione tra ragione e follia. Foucault ricostruisce la storia dell'imprigionamento della follia, dal "grande internamento" alla moderna psichiatrizzazione, e vede in Descartes, e precisamente in alcuni passi della prima *Meditazione*, il gesto teorico che sancisce filosoficamente tale imprigionamento. *Se penso, sono in me*, dunque non sono folle: potrò smarrirmi nell'errore, degradare nella condizione del *de-mens*, avvolgermi nell'illusione, ma l'eranza del *cogito* ha un limite, una soglia di compatibilità oltre la quale sta la notte dell'*a-mens*, di colui che non ha mente, che è al di là del *cogito* e che perciò non ha diritto di essere chiamato soggetto. Descartes sancisce il luogo e i diritti del *cogito*: stabilisce la differenza che divide la ragione dalla sragione. Così la sragione sprofonda "nel nostro suolo, per sparirvi senza dubbio, ma per prendervi radice".³³ Come poi osserverà Derrida, Foucault è il primo a isolare e a evidenziare nel testo cartesiano il problema della follia: e certo Derrida, con il suo saggio del 1963, vorrà essere il secondo e colui che non solo ne mostra il marginale insinuarsi ma ne rivela addirittura la centralità.³⁴

Una pagina della prima *Meditazione* di Descartes viene così guardata al microscopio, frugata fin negli avverbi e nelle congiunzioni. È la prima fase del cammino del dubbio: i sensi ci possono ingannare, ma come possiamo convincerci che ci ingannano anche quando attestano delle evidenze normali che sembrano tanto ovvie quanto incontrovertibili, per esempio - dice Descartes - il mio star qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta tra le mani? Come potrei dubitare di questa "presenza"? Ma ecco, a questo punto preciso, una specie di *détour*: Foucault lo sottolinea con forza. Continua infatti Descartes: "E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? a meno che, forse, non mi paragoni a quegli'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato e offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma co-

storo son pazzi; ed io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio".³⁵ Irrompe nel testo e nella meditazione un fantasma: uno di quei pensieri che a volte increspano la mente e che subito scolliamo via. È chiaro che non sono pazzo; cosa sto pensando? E subito Descartes rasserena la meditazione passando a parlare del sogno: il sogno, sì, è un'illusione che ci è familiare, un'esperienza che tutti possiamo provare, una specie di "follia" con cui ci è possibile misurarci. Il sogno ci inganna, però mai sino in fondo: "io stendo la mano e la sento: ciò che accade nel sonno non sembra certo chiaro e distinto come tutto questo".³⁶

Foucault nota uno strano squilibrio nell'economia del dubbio: che bisogno aveva Descartes di evocare la pazzia per metterla subito da parte e rivolgersi alla ragionevolezza del sogno? E, visto che il dubbio procede a tappe successive e per difficoltà crescenti, non siamo qui di fronte a un'anomalia? Il piccolo episodio della follia che irrompe per un attimo non potrebbe essere la spia del vero ostacolo che Descartes vuole sormontare e del "salto mortale" che egli compie, dissimulandolo, per circoscrivere il problema principale senza darne ragione? Sta di fatto che la sfasatura salta agli occhi e che la follia riesce ancora a emettere un brusio prima che il silenzio cui è destinata sgombri del tutto la scena. Se è così, scorgiamo nel piccolo episodio la traccia di un colpo di forza filosofico che si è già consumato segnando la giurisdizione della razionalità, i confini leghittimi del soggetto.

Alle tre pagine di Foucault Derrida replica con uno dei suoi saggi più densi e originali, *Cogito e storia della follia*. Sembra una dura polemica, pur condotta con grande finezza e urbanità. Nessuna incongruenza nel testo cartesiano: Foucault fraintenderebbe l'episodio della follia, che altro non è che una finzione pedagogica, e in ogni caso non è opportuno cercare di enfatizzare o curvare la lettera e il tono delle *Meditazioni*. Gli interpreti "classici" non sono stati così disattenti: anzi, Derrida sembra preoccupato - rispetto a Descartes - di non forzare in alcun modo la lettura tradizionale e quasi invita Foucault a una maggiore attenzione. Della ragione, del *logos*, Derrida ha un'idea chiaramente mutuata da Heidegger, in base alla quale la divisione e la differenza tra senso e non senso sono una complessa eredità che discende dalla tradizione greca. Descartes, come abbiamo visto, è da questo punto di vista un pur delicato momento di passaggio. Perciò l'idea di ragione di cui Foucault si serve gli appare riduttiva, troppo compatta e indeterminata; e schematico il contrasto tra ragione e non ragione, tra parole e silenzio. Derrida è di conseguenza più che sospettoso nei confronti della foucaultiana "arqueo-

logia del silenzio" e, alla fine, l'accusa che muove al suo interlocutore è di venire preso alle spalle dalla sua mancata indagine sulla nozione di ragione, al punto di ripetere lui stesso, in certo modo, il colpo di forza che scopre all'opera in Descartes.

Ma qual è l'esito di tutto ciò? Un'estensione, un approfondimento e una radicalizzazione dell'intuizione foucaultiana. La follia non si manifesta solo in un particolare, di scorcio e come sintomo: ma investe tutto il corpo delle *Meditazioni*, a un livello ben più determinante, con effetti dirimpenti sull'idea stessa di filosofia e sull'atto del filosofare. Possiamo così affermare che, nonostante l'opposizione polemica e specifica anche al di là delle differenze di impostazione filosofica, Foucault e Derrida aprono un medesimo percorso nel testo di Descartes. Tutti e due lontani e talora anche direttamente critici nei confronti della fenomenologia, lavorano sul "dubbio", cioè proprio sul lato meno esplorato da Heidegger. Foucault evidenzia una sorta di atto mancato. Derrida riporta l'attenzione sull'iperbolicità del dubbio: su quell'eccesso verso cui il *cogito* delibera di dirigersi non senza pathos. Qui è in gioco la filosofia stessa perché l'atto cartesiano può ben essere il modello, la ripetizione esemplare del rischio che ogni volta la filosofia - per essere tale - deve assumersi.

Nel dettaglio, la critica di Derrida consiste nel rimproverare a Foucault di non aver tenuto conto della gradualità del cammino del dubbio: Descartes predispose infatti un salto di difficoltà passando dal livello del dubbio naturale a quello del dubbio iperbolico. L'episodio della follia, evidenziato da Foucault, appartiene al primo livello, quando si tratta ancora soltanto dell'esperienza sensibile, quotidiana. Lo squilibrio tra follia e sogno scompare se poniamo attenzione all'interlocutore, che nel primo caso è l'uomo della strada, il non filosofo, mentre nel secondo è colui che ragiona di professione, appunto il filosofo. Il corso della *Meditazione* torna infatti a essere lineare e coerentemente progressivo se consideriamo che dapprima Descartes ipotizza un'obiezione ingenua, evocata ad arte e quindi finzionale, e poi passi ad analizzare l'illusorietà del sogno come tema provvisto di maggiore credibilità e dunque da prendere sul serio. S'è mai visto qualcuno che crede di avere il corpo di vetro? Tutti, invece, la notte, facciamo dei sogni e ci possiamo illudere sulla loro realtà: non è una questione insulsa, allora, interrogarsi su questo inganno e sulla possibilità che abbiamo, in tal caso, di distinguere in modo convincente la realtà dall'illusione.

Su questa rettifica testuale Foucault vorrà, qualche anno più tardi, riprendere la parola, e in maniera molto significativa: ve-

dremo tra breve che nella sua replica egli approfondisce il problema di come sia effettivamente strutturata la "meditazione" cartesiana, rifiutando come semplicistica l'ipotesi che si tratti di un costrutto lineare e a una sola dimensione.³⁷

A Derrida importa il gradino più arduo: quando cioè Descartes spinge il dubbio al suo massimo punto di tensione, là dove la sensazione, proprio per cercare una garanzia, non può che puntare verso il territorio dell'assenza di senso, del non senso, dell'insensato. È un diapason passionale: un pathos sorregge l'iperbole sull'orlo di un buio abissale. La potenza del gesto cartesiano consiste, secondo Derrida, nell'accoppiare inscindibilmente filosofia ed eccesso: la filosofia resta una delimitazione e una garanzia, che però, per essere colta, deve cercare di insediarsi "nel punto più vicino alla follia".³⁸ Qual è la fonte del *lumen naturale*, della luce naturale del conoscere? Occorrerà scoprirla proprio perché il conoscere possa dirsi tale e quindi "vero", perché la luce possa essere riconosciuta come reale e non ingannevole. Ma procedendo verso questa scaturigine la luce si affievolisce proprio là dove trae alimento: Descartes scopre che è la delimitazione della zona buia a determinare la luce. L'iperbole cartesiana si incarica di fermarsi, ma più avanti possibile: delimitazione ed eccesso sono un unico atto, l'atto rischioso della filosofia. La quale dice la sua "parola" con la violenza di un imprigionamento, quello della follia, ma nel costante e angoscioso venire meno della coscienza. Quando la filosofia esclude la follia, si tradisce: si filosofa solo nel terrore, "nel terrore confessato di essere folle".³⁹ Crisi e risveglio non sono il negativo e il positivo, vanno insieme: "In questa situazione la crisi o l'oblio non è forse l'accidente ma è il destino della filosofia parlante che non può vivere se non imprigionando la follia che si estinguerebbe come pensiero e per una violenza ancora maggiore se una nuova parola non liberasse a ogni istante l'antica follia, pur imprigionando in essa, nel suo presente, il folle del giorno".⁴⁰ Perciò, l'atto filosofico non può che essere cartesiano, anche se Descartes ha tralasciato il tema decisivo del linguaggio come gioco inscindibile tra parola e silenzio. Ma possiamo figurarci l'oltre verso cui l'eccesso ci spinge? La risposta è per Derrida la storia della filosofia nella sua interezza: la consapevolezza della domanda ne scandisce propriamente la storicità. L'immagine della zona buia sembra comunque non dar conto di questo "oltre": Derrida suggerisce piuttosto quella della "luce nera", un'altra luce in ogni modo, un attivo darsi a vedere ma "così poco naturale".⁴¹ Una modalità estrema del fenomeno? A Derrida interessa soprattutto la paradossalità di un contatto: un avvicinarsi sempre di più al luogo della per-

dita e - si direbbe - dell'estrema lontananza. All'acme decisivo della meditazione cartesiana, Derrida riesce a scorgere l'enigma heideggeriano di una prossimità che è piuttosto la variazione di un allontanarsi, un dis-allontanamento. Una distanza dalla follia ottenuta nel terrore di un avvicinamento, "fino a esserne separati solo dal 'foglio trasparente' di cui parla Joyce".⁴²

Si tratterà allora di misurare, una volta identificata la natura del gesto e riconosciuta a Descartes la genialità di assumerlo, fin dove Descartes stesso riesce ad avanzare sulla via dell'insicurezza e dell'eccesso inaudito e da dove inizi invece il suo "rimpatrio precipitoso"⁴³ da tale erranza: la misura, cioè, dell'imprigionamento cui ogni volta il gesto filosofico mette capo, la sua storicità. Il residuo sostanzialistico e il fatale equivoco sul senso dell'essere erano i limiti fissati da Husserl e da Heidegger. Per Derrida la ritirata comincia quando l'idea di dio interviene a certificare e a assicurare il *cogito* dall'esterno, letteralmente salvandolo. Anche qui Derrida pare voler mantenersi in una lettura tradizionale del testo.

Ma se sempre la filosofia imprigiona, se anche Foucault nella sua denuncia erige un'altra recinzione, quale dovrà essere la valutazione del *cogito* husserliano? Derrida si sente in dovere di rispondere a questo interrogativo: implicitamente è una risposta, dal lato di Heidegger, all'ipotesi che effettivamente Husserl abbia forzato i limiti interni del *cogito*. Dice Derrida al proposito: "Un giorno certo si scoprirà quale terreno dogmatico e storicamente determinato - il nostro - la critica del deduttivismo cartesiano, lo slancio e la follia della riduzione della totalità del mondo hanno dovuto fondarsi, poi scadere per dirsi. Sarà possibile rifare nei confronti di Husserl quello che Foucault ha fatto per Descartes: mostrare come la neutralizzazione del mondo fattuale sia una neutralizzazione (nel senso in cui neutralizzare significa anche padroneggiare, ridurre, lasciar liberi in una camicia di forza), una neutralizzazione del non-senso, la forma più sottile di un colpo di forza".⁴⁴ Un giorno, cioè oggi stesso: Husserl si radica in una "metafisica della presenza", in cui la presenza vivente è la "garanzia del senso" nella sua certezza - spiega Derrida nelle righe seguenti. Ma, come si noterà, vengono qui introdotte, rispetto alla secchezza di Heidegger, non poche sfumature. È il tema stesso della follia e l'accento decisamente posto sull'avventura del dubbio che le esigono: quello di Husserl è un colpo di forza, ma più sottile. Più astuto e più difficile da denunciare? Ma questa "violenza" che è diventata meno frontale e clamorosa ha strettamente a che fare con lo "slancio e la follia della riduzione". Derrida si rifiuta (proprio in quanto conosce la fenomenologia per

averla attraversata criticamente) di considerare l'*epoché* di Husserl come un espediente intellettualistico, e coglie probabilmente nel segno. Ricordiamo che Heidegger si separa da Husserl tagliando proprio questo nodo: e certo non a caso la sua interpretazione di Descartes rimuove il dubbio in quanto esercizio. Derrida non ci spiega l'allusione alla "follia della riduzione", ma certamente intravede nell'*epoché* husserliana l'insicurezza e l'eccessività dell'iperbole di Descartes: e ci invita a focalizzare un problema. A ritrovare e ad approfondire nell'*epoché* il punto di densità filosofica dove qualcosa simile a un "folle slancio" si intreccia e si scioglie in una neutralizzazione come distanza dal mondo: dove la neutralizzazione, prima di diventare neutra o forse nel momento stesso in cui lo diviene, è attraversata dal pathos e vive nel terrore del filosofare, è sensibile al richiamo della "luce nera", non ha già arginato la crisi (differenza incolmabile) in un senso (perdita recuperabile).

Resta infine da considerare in questa discussione tra Foucault e Derrida che, come abbiamo visto, raggiunge una non comune tensione teorica, l'ulteriore replica di Foucault: si tratta appunto del saggio *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* pubblicato in appendice all'edizione del 1972 della *Storia della follia*. È una controrisposta altrettanto violenta, e per averne un'idea basta leggere questa frase: "Sono d'accordo almeno su un fatto: non è per nulla a causa della loro disattenzione che gli interpreti classici hanno cancellato, prima di Derrida e come lui, questo passo [quello sulla follia] di Descartes. È per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è il rappresentante più decisivo, nel suo ultimo splendore: riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzioni di voci dietro il testo [l'interlocutore ingenuo] per non dover analizzare le modalità d'implicazione del soggetto nei discorsi".⁴⁵ Foucault mantiene la sua ipotesi dello squilibrio tra episodio della follia ed episodio del sogno: il tema della follia è un'irruzione esterna, squilibrante, che rischia di de-qualificare il soggetto, mentre il tema del sogno permette al soggetto di rimanere presso di sé in una situazione di incertezza che comunque gli è propria e dunque può essere percorsa. Anzi, vi è qui un transito determinante per il resto della meditazione: dalla considerazione del sogno alla finzione volontaria del "come se" sognassimo, *age somniemus*. Il dubbio transita all'ipotesi del genio maligno per deliberazione e senza rischio di smarrirsi: l'iperbole è tenuta sotto controllo da un atto volontario, in cui il soggetto si afferma nella sua qualificazione anziché esporsi, come vorrebbe Derrida. Tra il *cogito* e la follia, al contrario, non c'è alcuno

scambio possibile perché i due territori sono già stati divisi e il *cogito* stesso si legittima a partire da tale divisione: come attesta il piccolo episodio del vestito di porpora e del corpo di vetro.⁴⁶

Ma Foucault aggiunge poi qualcosa di molto importante quando vuole darsi ragione di tale squilibrio non come evento accidentale, bensì come emergenza di una complessità discorsiva propria alla "meditazione" cartesiana. La meditazione non è un semplice discorso dimostrativo, anche se la dimostrazione ne è un aspetto: essa è costruita secondo una "doppia trama", di esercizio e di dimostrazione. Rende dunque possibile e necessaria una doppia lettura: il lettore può seguire una catena di proposizioni e ricavarne una sequenza sistematica, ma al tempo stesso deve rintracciare una serie di "modificazioni" che costituiscono l'esercizio. Quest'ultima serie non può essere fissata (e direi: rappresentata) come un dato oggettivo: non solo non è traducibile nel ritmo logico della dimostrazione (*more geometrico*, nel linguaggio di Descartes), ma non è in nessun modo traducibile: in quanto "esercizio", ogni lettore dovrà essere in grado, "per proprio conto", di assumerlo e di rifarlo, dovrà "esserne toccato" in prima persona. Le modificazioni richieste dall'esercizio riguardano il soggetto: nella meditazione è il soggetto stesso che si modifica, mentre nella pura dimostrazione il soggetto funge da centro fisso davanti a cui scorre il movimento deduttivo. "Nella meditazione - dice sorprendentemente Foucault (e ricordiamoci della sua distanza dalla fenomenologia) - il soggetto è senza posa alterato dal proprio movimento; il suo discorso suscita effetti al cui interno egli è preso; lo espone a rischi, lo fa passare attraverso prove e tentazioni, produce in lui stati d'animo e gli conferisce uno statuto o una qualificazione di cui non era affatto al momento iniziale il detentore. In breve, la meditazione implica un soggetto mobile e modificabile [...]"⁴⁶

Si aggiunge così, a complicare la lettura del testo cartesiano, l'esigenza di decifrare l'intreccio tra esercizio e dimostrazione: il primo appare a Foucault il livello meno appariscente, di modo che intere parti sembrano lasciarsi leggere semplicemente come sistema di proposizioni. Ma vi sono poi dei punti di incrocio, dei "chiasmi", delle zone deboli, in cui l'esercizio si pone a guida del movimento della riflessione. Uno di questi chiasmi è appunto il passo in questione sulla follia e il sogno. Ma nasce subito in noi, lettori di Foucault, anche la sensazione che egli sfiori un problema decisivo per poi ritrarsene cercando di non farsene padroneggiare. Come può infatti l'esercizio essere riconosciuto come una pratica in cui il soggetto, modificandosi, si espone al rischio della propria stabilità e

identità, e al tempo stesso sovrintendere alla conservazione dei diritti della soggettività stessa, distogliendola da quell'altro da sé che la de-qualificherebbe? Questa esposizione al rischio, se è effettivo esercizio e non finzione, non può garantirsi sino in fondo rispetto all'integrità del soggetto meditante. Una volta che il soggetto è messo in gioco, chi stabilisce i limiti di validità del gioco medesimo, se la modificazione dell'io cogitante non può essere predeterminata e quindi mantiene un elemento di incognita? Il livello dimostrativo potrebbe svolgere questo ruolo limitante e certificante: ma Foucault vorrebbe mostrare il contrario, e cioè che nella meditazione come gesto filosofico (di cui Descartes ci ha dato un'espressione esemplare) non vi è mai alcuno spazio in cui il discorso dimostrativo possa essere completamente isolato e valere di per sé come verità.

5. DESCARTES: "PERCHÉ, COME POTREI CONOSCERE CHE DUBITO E CHE DESIDERO...?"

Al di là dell'iperbole del dubbio, nel corso della sua seconda meditazione, Descartes guadagna l'evidenza del *cogito*, e a questo punto si concede una pausa. Nella terza meditazione il movimento dell'esercizio sembra ormai acquetato e lascia spazio a una distensione ordinante. Inizia l'allontanamento dal rischio, il processo linguistico-costruttivo. Per Husserl, a questo punto, Descartes ha ormai messo in gioco tutto: il doppio movimento della scoperta trascendentale del *cogito* e dell'occultamento sostanzialistico di questa medesima scoperta. Non c'è dunque bisogno di seguire Descartes in quella ripetizione superflua e sminuente che è il ricorso all'idea di dio come garante della verità del *cogito*. Nella prima organica trattazione dell'*epoché* husserliana (in *Idee I* del 1913), al tema di "dio" erano dedicate poche righe:⁴⁷ senz'altro esso cadeva sotto la riduzione in quanto, tra tale idea di "assoluto" e l'assoluto della coscienza soggettiva, non poteva esservi nessuna comunanza. In seguito, nelle *Meditazioni cartesiane*, l'idea di dio non è neppure presa in considerazione. Quanto a Heidegger, sappiamo che per lui la chiusura è già stata giocata alle spalle di Descartes: l'esercizio del dubbio appare piuttosto come un giro vizioso intorno a uno spostamento di senso in merito al *subjectum*, che ha la cogenza di un tratto epocale. Perciò la legittimazione in dio ha, anche in Heidegger, una rilevanza filosofica nulla.

Derrida tematizza l'eccesso, la follia iperbolica del dubbio: il gesto filosofico si misura storicamente attraverso la quota di rischio che sa affrontare: è una questione di limite o di soglia, oltre la quale si fissa il patto linguistico e comincia un arretramento, il rimpatrio. Quello di Descartes viene definito "precipitoso", a indicare un salto netto tra la potenzialità dello slancio e il modo deludente dell'arre-