

Sull'istanza trascendentale: fra storia e assenza di storia

Stefano Catucci*

ABSTRACT

Drawing on what Emilio Garroni claims in the essay *Spazialità* with regard to the relationship between spatiality and temporality, the present contribution intends to reflect on the way in which he investigated the constitutively paradoxical nature of the transcendental instance, whose sense, as a condition a priori, is subtracted from historical becoming despite the fact that it is structurally implicated in it. Through a comparison with the notion of the 'aggregate' and with the Foucauldian concept of the historical a priori, the essay will attempt to demonstrate that for Garroni, spatiality and temporality, the consolidation of a need for systematicity and the historicisation of a need for processuality, are not only compatible but, strictly speaking, are not even separable.

KEYWORDS

Spatiality, Temporality, A Priori, Garroni, Foucault

1. *Storia e paradosso*

Le questioni affrontate da Emilio Garroni nel saggio *Spazialità*, pubblicato nel 1981 nel volume XIII dell'*Enciclopedia Einaudi* e da allora mai ristampato, rispecchiano lo snodo del suo pensiero che avrebbe portato, di lì a poco, a un'altra voce enciclopedica, *I paradossi dell'esperienza* (Garroni, 1982), e soprattutto alla stesura di *Senso e paradosso* (Garroni, 1983), libro che nel suo percorso ha per molti aspetti il valore di un'opera inaugurale. Concepito dunque nel pieno di uno sviluppo cruciale, *Spazialità* tocca temi che in parte sarebbero emersi alla ribalta dell'elaborazione successiva, in parte sarebbero rimasti sottotraccia. Si inizia appunto dalla spazialità, intesa come condizione trascendentale di ogni esperienza determinata e di ogni possibile teoria degli spazi, e si giunge alla diade spazialità/temporalità come espressione di un'unica, "complessa" condizione dell'esperienza in genere, laddove

* *Sapienza Università di Roma, Dipartimento di Architettura e Progetto, stefano.catucci@uniroma1.it*

entrambe sono anche condizioni di possibilità “l’una dell’altra”¹. Naturalmente diverse teorie, nei loro singoli sviluppi, possono privilegiare una delle due condizioni, mettere a fuoco il principio formativo dello spazio oppure quello del tempo. Ciò non toglie che quando riflette sui suoi margini e sulla sua stessa possibilità, quando si spinge verso il livello metateorico di un’interrogazione filosofica, ogni teoria debba confrontarsi anche con l’aspetto che non ha privilegiato, cioè appunto con la fondamentale, inscindibile interrelazione di spazio e tempo. Il privilegiare una delle due condizioni è, scrive Garroni, “una messa in parentesi”. Questa può essere benissimo motivata da “specializzazioni teoriche opportune” e giustificare il fatto che anche “a livello trascendentale” si diano “definizioni separate di spazialità e temporalità”. Ma pur mettendo in parentesi una delle due non si potrà non supporre e non tenere conto dell’altra, “almeno implicitamente”, perché una riflessione metateorica deve sempre “riaprire le parentesi già chiuse” (Garroni 1981, pp. 255 e 261).

Kant aveva definito spazio e tempo “intuizioni pure *a priori*”: condizioni generalissime di ogni nostra esperienza che, come tali, non sono oggetti dati alla nostra percezione. Il kantiano Garroni vede bene però che quei due principi, presi insieme, introducono nella concezione stessa del trascendentale parametri non del tutto omogenei. Una dimensione sincronica e una diacronica, avrebbe detto nel contesto di un’analisi semiologica dello spazio come quella che aveva dedicato un decennio prima all’architettura, e che non era ancora proiettata verso il trascendentalismo di una filosofia critica (Garroni 1970). Un’esigenza di sistematicità e una di processualità, scrive più spesso in *Spazialità*. Un intricato bilanciamento fra un aspetto non-storico e uno storico, possiamo aggiungere guardando più direttamente al rapporto fra l’istanza trascendentale e il “problema ineludibile, anche se in genere mal formulato, del ‘referente’” (Garroni 1981, p. 245), dunque dell’applicabilità delle intuizioni pure a priori a singole esperienze e a singole teorie (Garroni 1981, p. 257).

Storica, scrive Garroni, è la cultura di ogni epoca, storica è la filosofia (Garroni 1992, pp. 266-267)², storiche sono le convinzioni di un autore, come quella di Kant sull’unicità della geometria euclidea, “ma le convinzioni non si identificano immediatamente

¹ Cfr. Garroni (1981, p. 255): “La percezione degli oggetti nello spazio è precisamente una percezione nel tempo, così come una percezione interna è una percezione localizzata, [...] spazialità e temporalità interagiscono strettamente e rappresentano, l’una per l’altra, condizioni di possibilità e, insieme, una condizione di possibilità complessa dell’esperienza in genere».

² Cfr. in proposito la parte conclusiva del presente scritto.

con il senso di un'istanza teorica", bisogna anzi "distinguere tra *fatto* e *diritto*, tra la storicità della filosofia trascendentale e il suo luogo fondamentale" (Garroni 1981, p. 253). Intesa come condizione trascendentale, la spazialità regge in punta di diritto anche l'apertura verso geometrie diverse da quella euclidea, il suo "luogo fondamentale" non è sottoposto ai cambiamenti della cultura e delle convinzioni, non si modifica con le trasformazioni di ciò di cui è condizione. L'istanza trascendentale è dunque non-storica, e tuttavia il suo intreccio con la temporalità la espone a una problematicità con la quale la riflessione meta-teorica per eccellenza, la filosofia, non può evitare di misurarsi. Se Emilio Garroni è stato un filosofo del paradosso, cioè della polarità non dialettica che meglio corrisponde al "problema interno della filosofia", come lo ha più volte chiamato ricorrendo a un'espressione di Pantaleo Carabellese, pochi altri paradossi fondanti da lui individuati sono più paradossali di questo: un'istanza trascendentale il cui senso è sottratto al divenire storico e che pure vi è implicato in modo strutturale.

Si potrebbe obiettare che temporalità e storicità non siano, in linea di principio, la stessa cosa, che la temporalità sia piuttosto la condizione trascendentale della storia, proprio come la spazialità lo è dell'articolazione determinata degli spazi. Più volte però, in *Spazialità*, Garroni nomina la storicità non come se questa fosse semplicemente una sotto-condizione derivata dall'altra, bensì come un modo di vederla, di accentuarne alcuni aspetti dotati pur sempre di valore generale. Ciò avviene in particolare – lo vedremo – nel confronto con Heidegger, autore che egli ritiene "tutt'altro che antitrascendentale" (Garroni 1981, p. 252). Per quanto non assimilabili, temporalità e storicità hanno un rapporto altrettanto stretto di quello che entrambe intrattengono con la spazialità. E se pure volessimo rimanere al livello dell'intuizione pura a priori descritta da Kant, non c'è dubbio che il dispiegarsi di ogni nostra esperienza nel tempo reintroduca, proprio sul piano trascendentale, il senso di un divenire la cui articolazione in fatti, temporali e/o storici, rimane solo ancorata alla possibilità di concepirla e comprenderla. Allo stesso modo del resto, parlando della spazialità, Garroni scrive che a essere in gioco, nel suo caso, non sono i contenuti delle teorie o delle esperienze che facciamo dello spazio, ma il loro senso e la loro possibilità, come pure la connessione fra gli elementi eterogenei ai quali rinvia la nozione stessa di spazio, formata da un "oscuro aggregato di punti d'arrivo" che rischierebbero di rimanere estranei gli uni agli altri, se non rinviassero a una condizione unificante (Garroni 1981, pp. 249-250).

2. Istanza trascendentale e aggregato

A un lettore attento dell'opera di Garroni non sarà sfuggito l'uso del termine, "aggregato", al quale egli avrebbe assegnato particolare rilievo nel suo ultimo libro, *Immagine Linguaggio Figura* (Garroni 2003), e che in *Spazialità* interveniva piuttosto in forma cautelativa, a segnalare come l'eterogeneità delle esperienze riferite allo spazio non costituisca un insieme già dato da cui ricavare per via empirica o teorica aspetti comuni, criteri tipologici e tantomeno un'essenza, insomma non sia "in alcun modo un punto di partenza", bensì appunto "un oscuro aggregato di punti d'arrivo". Nello studio più tardo, affrontando il rapporto fra percezione e linguaggio, Garroni si è soffermato su una visione costruttiva dell'aggregato anzitutto per distinguerlo dalle nozioni di 'classe' e di 'famiglia'. Se la classe "è definita da un esplicito criterio di appartenenza" che si esprime attraverso un concetto determinato e se la famiglia, sebbene più informale, "si colloca in un dominio linguistico" che richiede pur sempre una concettualizzazione, l'aggregato si forma al livello della percezione primaria, si basa su forme di riconoscimento che possono raggruppare anche l'incongruo in "un corto-circuito tra disparati che stabiliscono tra loro un'unità, non chiaribile intellettualmente, di tipo affettivo, emozionale, fantasticante" (Garroni 2003). Garroni pone così la questione della genesi delle nostre maniere di significare e di concettualizzare, attività già condizionate da spazialità e temporalità, ma che d'altra parte rinsaldano l'intreccio fra gli aspetti non-storici e storici della nostra esperienza.

In *Spazialità* il problema della genesi era stato toccato in vari passaggi, con la preoccupazione principale di escludere una sua concezione "fattuale" e di affermare l'impossibilità per qualsiasi teoria, comprese le più formalizzate, di argomentare la sua possibilità e persino la sua applicabilità rimanendo chiusa all'interno del proprio perimetro. La questione, insiste Garroni, può essere esaminata solo su un piano metateorico e la ricostruzione di una genesi – se non vuole ridursi a una collezione di episodi che le teorie oltretutto, nel loro sviluppo, finiscono tranquillamente per ignorare –, deve coincidere con il risalimento a condizioni trascendentali necessariamente esterne a singole teorizzazioni, posto che ne rendono possibili tante e diverse, formali e non formali.

Il formalismo più esasperato, prosegue Garroni, ha cercato di trovare la sua "autorità fondante" nella coerenza interna della teoria. Le critiche al formalismo hanno ricondotto invece la fondazione delle discipline matematiche e geometriche a "un'autorità diversa dalla mente umana", secondo parole riprese da Giorgio Israel,

ovvero al fatto di postulare un accordo non meglio definibile tra gli assiomi di una teoria, per esempio la geometria, e le proprietà degli oggetti fisici che essa intende descrivere (Garroni 1981, p. 249)³. Garroni rifiuta tanto l'idea che questa "diversa autorità" rinvii a "meccanismi ignoti e incontrollabili", come suggeriva Israel, quanto quella per cui l'applicabilità di una teoria sia nascosta o dimenticata nel percorso storico della sua genesi. Se c'è un'autorità alla quale risalire bisogna guardare semmai a una questione di diritto, a una "condizione di tipo diverso", cioè non interna alla teoria, che permetta di pensare l'unità fra le teorie formali e quelle non formali, fra le molteplici esperienze che facciamo degli spazi e la loro unificabilità nell'aggregato oscuro dello 'spazio'. Garroni guarda di nuovo alla necessità di una condizione trascendentale, ma questa volta lo fa riaprendo alla dimensione della genesi, sia pure facendo ricorso a un aggettivo ("misterioso") per lui non consueto: occorre, dice infatti, pensare "la genesi, il senso e l'applicabilità – non puramente fenomenologici o puntualmente pragmatici, in realtà misteriosi – di una teoria *quale che sia*" (Garroni, p. 249).

L'ipoteca di questo mistero viene ridimensionata in *Immagine Linguaggio Figura*, quando il problema della genesi riprende campo attraverso una serie di esempi il cui scopo è mostrare come l'aggregato non sia ancora formalizzato dal linguaggio, benché lo "anticipi" e lo "richieda" (Garroni 2003). Garroni si rifà a esperienze in parte già adombrate in *Spazialità*, testo nel quale c'è un riferimento alla formazione delle strutture cognitive del bambino e ai rapporti di queste con le culture "cosiddette primitive" (Garroni 1981, p. 248)⁴. In *Immagine Linguaggio Figura* torna e viene ampliato il richiamo alla primissima infanzia e agli stati primordiali dell'umanità come a momenti nei quali non si è ancora formato un vero e proprio "ambiente linguistico", ma la capacità di riconoscere cose e formare aggregati si sviluppa piuttosto in un ambiente estetico, cioè a partire da "un'intelligenza prevalentemente senso-motoria" (Garroni 2003). Senza questa premessa nessun contenuto ulteriore avrebbe potuto formarsi, né linguistico, né teorico, né culturale. Così, mentre inevitabilmente sottostà alle condizioni generalissime dello spazio e del tempo, l'aggregato si profila come un generatore di contenuti determinati che possiede a sua volta una valenza trascendentale, al punto da costringere sempre ogni teoria a uscire dai propri confini, quando vuole misurarsi con il suo senso e la sua possibilità, e ogni riflessione metateorica a confrontarsi con il paradosso.

³ Garroni si riferisce a Israel (1980).

⁴ Garroni rinvia in particolare a J. Piaget (1964).

Garroni sottolinea che il passaggio verso la genesi filogenetica e ontogenetica del linguaggio e dei concetti che l'aggregato rende possibile è solo un'ipotesi, che attribuire la sua formazione alla sola "percezione interpretante" è quantomeno problematico, che la costituzione dell'aggregato non solo anticipa e richiede il linguaggio, ma "slitta continuamente sulla famiglia e sulla classe" (Garroni 2003). Con forza, però, egli afferma che tale ipotesi è necessaria, che cioè "*dobbiamo supporre*" la costruzione solo percettiva dell'aggregato perché senza una simile supposizione non potremmo legittimare, non di fatto ma di diritto, ogni ulteriore processo di concettualizzazione. È lo stesso percorso di pensiero che Garroni ha tante volte messo in luce nei testi di Kant, in particolare leggendo la *Critica della facoltà di giudizio*. Per esempio quando Kant si riferisce alla necessità di pensare insieme i domini teoretico e pratico, i quali resterebbero separati da un abisso se non li riferissimo a un principio diverso, ovvero a quel "campo illimitato" indicato dal "concetto indeterminato del soprasensibile" che per la nostra facoltà conoscitiva rimane "inaccessibile", ma che *dobbiamo* pur sempre "occupare con idee in vista dell'uso sia teoretico sia pratico della ragione" (Kant 1999, intro § II). Oppure quando considera la molteplicità delle leggi empiriche che, basandoci sul modo di intendere del nostro intelletto, "possono" essere considerate contingenti, ma che d'altra parte "*debbono* essere considerate necessarie a partire da un principio necessario, sebbene a noi sconosciuto, dell'unità del molteplice" (Kant 1999, intro § IV). E ancora quando, introducendo la nozione di "senso comune", Kant specifica che si tratta di una "norma ideale", a sua volta "indeterminata", non fondata sull'esperienza, essendo concepita per "giustificare giudizi che contengono un dovere: non dice che ciascuno si accorderà con il mio giudizio, ma che deve armonizzarsi con esso" (Kant 1999, § 22).

Il dovere di assumere ciò che solo può dar conto dell'unità dell'esperienza ci porta al punto in cui l'istanza trascendentale si rivela ipotetica e tuttavia necessaria, una questione di diritto, di nuovo, e non di fatto, connessa oltretutto con una motivazione etica. Ma è proprio qui che il problema dell'intreccio fra la non-storicità e la storicità dell'istanza trascendentale si delinea in modo più sensibile perché, se "*dobbiamo supporre*" qualcosa legata alla genesi dei nostri concetti – la costruzione essenzialmente percettiva dell'aggregato –, dobbiamo anche attribuirgli una formatività che tiene insieme le esigenze della sistematicità e della processualità, ovvero di ciò che dipende, trascendentalmente, da spazialità e temporalità.

Distinto dall'azione del linguaggio, sia pure con tutte le misure prudenziali introdotte da Garroni, l'aggregato si presenta come l'embrione di un ambiente estetico nel quale già agisce un principio trascendentale di unificazione dell'esperienza. Questo è insieme, appunto, storico e non-storico. Si manifesta nel corso della vita individuale – per esempio primissima infanzia, che pure “viene guidata dagli adulti verso il riconoscimento con indicazioni linguistiche” (Garroni 2003) – e in quella della specie, ma al tempo stesso è la condizione di possibilità di ogni connessione fra un significato e un referente, come pure fra un'esperienza e un'altra nell'eterogeneità della contingenza a cui siamo esposti. Garroni osserva che siamo portati più facilmente a riconoscere la portata trascendentale dell'aggregato quando esaminiamo le culture “cosiddette primitive”, nelle quali è più evidente il suo rapporto con famiglie e classi per la costituzione di assetti comportamentali, abilità tecniche, contenuti magici e mitologici. Eppure

ancora oggi, nello stesso pensiero occidentale, non possono essere evitati paradossi liminari, che denunciano in un certo senso la persistenza dell'ufficio, pur intellettualmente controllato, dell'aggregato, cioè dell'unione di due termini diversi e addirittura opposti, in una proposizione unitaria e non più risalibile. Basterebbe pensare alla kantiana comprensione dell'opposizione tra incondizionato e condizionato, di soprasensibile e sensibile, e insieme del loro richiamarsi l'un l'altro necessariamente, all'hegeliana unità di essere e non-essere, alla questione russelliana di 'classe di tutte le classi', e così via (Garroni 2003).

La funzione del paradosso rinvia dunque al livello non ulteriormente “risalibile” di una condizione trascendentale il cui essere *a priori* dev'essere distinto, ma non è in contrasto, con la storicità. Il problema della genesi si colloca, per Garroni, su questo stesso versante della riflessione filosofica, dove il ruolo che egli aveva nel frattempo attribuito alla formatività del paradosso rende ragione, e contemporaneamente toglie, il riferimento alla sua componente di mistero.

3. *Passaggio Foucault: a priori formale e a priori storico*

In una conversazione del 1972 con Giulio Preti, Michel Foucault ebbe modo di pronunciarsi sul senso di un'istanza trascendentale concedendo al suo interlocutore che forse sarebbe stato anche per lui inevitabile prenderla in conto, prima o poi:

In tutto il corso della mia ricerca mi sono sforzato [...] di evitare ogni riferimento al trascendentale, che sarebbe una condizione di possibilità per ogni conoscenza.

Quando dico che mi sforzo di evitarlo non affermo di essere sicuro di riuscirci. Direi che il mio modo di procedere, in questo momento, è di tipo regressivo; cerco di assumere un distacco sempre maggiore per definire le condizioni storiche della nostra conoscenza. Cerco di storicizzare al massimo per lasciare il minor spazio possibile al trascendentale. Non posso eliminare la possibilità di trovarmi, un giorno, di fronte a un residuo innegabile che sarà il trascendentale (Foucault 1972, pp. 373-374).

Per chi conosce lo stile di Foucault non sarà difficile vedere in quella concessione un gesto formale di rispetto per il suo interlocutore, simile a quello con il quale aveva parlato di quanto ancora di hegeliano c'è nei tentativi di sfuggire a Hegel, un omaggio indiretto a Jean Hyppolite nel giorno in cui, il 2 dicembre 1970, egli ne prendeva ufficialmente il posto al Collège de France (Foucault 1971, p. 75). Proprio chi conosce il suo stile, però, sa che le sue espressioni di rispetto non sono mai del tutto formali e che più spesso aprono verso problemi ai quali sta riflettendo e sui quali non può, o non vuole, prendere posizione in modo perentorio. Quando sostiene di voler "storicizzare al massimo", l'attenzione non può non rivolgersi alla nozione di "a priori storico", da lui introdotta in *L'archeologia del sapere* (1969) con riflessi polemici sulla questione del trascendentale, sulla quale del resto si era già espresso in maniera notoriamente critica in *Le parole e le cose* (1966). Espressioni come "a priori concreto" e "a priori storico" ricorrono, in realtà, anche in libri precedenti, come *Storia della follia* (1960) e *Nascita della clinica* (1962). Ma è appunto in un'opera metodologica come *L'archeologia del sapere* che Foucault mette a punto una descrizione non solo del concetto, bensì anche del problema in vista del quale esso è convocato. Se lo si paragona a un a priori formale, la cui giurisdizione si estende "senza contingenza", l'a priori storico è "una figura puramente empirica" che non spiega la genesi delle forme dell'esperienza e del sapere, ma mostra semmai come queste trovino nella storia dei luoghi di emergenza, dei punti di appiglio (Foucault 1971b, p. 171). La differenza con l'istanza trascendentale strettamente intesa, che in questo caso egli assimila al punto di vista formale, è netta. Non si tratta di aggiungere storia a una condizione trascendentale, di immaginare un "trascendentale sincopato" che potrebbe apparire e scomparire sulla superficie del tempo, ma di orientare la ricerca verso le condizioni di possibilità del sapere e del poter-dire all'interno di epoche determinate: condizioni che sono storiche da cima a fondo, secondo Foucault, e che emergono da una costante sfida tra le forze contrapposte del potere e della resistenza. Così, conclude Foucault, "l'a priori formale e l'a priori storico non sono né dello stesso livello, né della stessa natura: se si incrociano, è perché occupano due dimensioni diverse" (Foucault 1971b, p. 172).

Quando Preti afferma di considerare la storicità come una categoria del pensiero del XIX secolo, Foucault obietta che il senso dato da Kant al concetto di categoria è diverso, e questo potrebbe chiudere il discorso sulla possibilità di intrecciare strettamente temporalità e storicità. Eppure già nell'*Introduzione* alla prima edizione di *Storia della follia*, non ristampata nella seconda, Foucault si era confrontato con un limite della storicizzazione al quale, allora, non aveva dato la qualifica di 'trascendentale' sia perché si era basato soprattutto sulle letture di Heidegger e Nietzsche, sia perché era impegnato a prendere le distanze dal trascendentalismo allora più corrente: quello di un kantismo sommario che separa la domanda trascendentale dall'impresa critica della sua filosofia, quello della fenomenologia di ascendenza husserliana, quello implicito nello strutturalismo. L'esperienza della follia, scriveva Foucault, appare irriducibile all'ordine della storia e del linguaggio, e d'altra parte non può essere raccontata al di fuori di un linguaggio e di una storia. Questo paradosso ci riconduce "alle porte del tempo", nel luogo in cui le dialettiche della storia, affacciate sui gesti che le instaurano, intravedono "le strutture immobili del tragico", perché non si dà storia se non sullo sfondo di un'assenza di storia che ne costituisce la condizione interna (Foucault 1996, pp. 54-55).

Si ricorderà che Kant, in una nota alla *Critica della ragione pura*, aveva ricondotto con un certo sarcasmo la mancanza di facoltà di giudizio alla stupidità, non rimediabile neppure nei dotti che conservino un difetto di *secunda Petri*, cioè della capacità di connettere in modo appropriato intuizioni e concetti (Kant 1949, p. 165). Al di là del tono irridente e polemico, pur sempre confinato da Kant in una nota, non è proprio quel difetto a marcare una difficoltà più seria? Quella che impedisce, se non altro per alcuni individui, ciò che pure "dobbiamo supporre" universalmente, ovvero gli effetti del libero accordo delle nostre facoltà conoscitive? Quale mancanza della facoltà di giudizio o quale mancato esercizio del 'senso comune' bisogna supporre in un'esperienza come quella della follia e, a maggior ragione, in quella di persone portatrici di deficit cognitivi che impediscono alla loro esperienza una qualsiasi forma di unità? Non è forse l'assenza di storia, di cui parla Foucault, paragonabile a un'assenza di sistematicità e di processualità nell'esperienza, a qualcosa che dunque si colloca ai margini di quanto consideriamo 'normale' nelle prestazioni estetiche e cognitive della specie umana? Ma soprattutto, pensando queste domande in rapporto all'istanza trascendentale, non dovremmo spostare lo sguardo dal piano generale dell'esperienza umana a quello delle esistenze concrete degli individui, tenendo così conto anche delle loro diversità? È legittimo

un simile spostamento dal punto di vista del trascendentalismo? Cosa può comportare rispetto alla sopravvivenza o alla riformulazione di una questione trascendentale?

Non è qui il caso di immergersi nella lettura della polemica tra Foucault e Derrida a proposito dell'esclusione o dell'inclusione della follia nel gesto cartesiano di riduzione alla certezza dell'io che pensa, dopo il passaggio per l'esperimento del dubbio iperbolico, tema che pure avrebbe rilievo in questo contesto.⁵ Basterà dire che il problema di un'istanza trascendentale ha occupato Foucault durante tutto l'arco della sua riflessione e che facendo leva su Nietzsche – sul suo tentativo di rimettere in questione i principi della conoscenza, della metafisica e della morale senza fare appello a nessun problema di 'origine' – egli ha cercato di riattivare precisamente il progetto critico dell'impresa kantiana, da lui vista come la cornice necessaria senza la quale la riflessione cambiava alla radice e portava a naturalizzare le leggi trascendentali dell'intelletto, trasformandole in categorie e strutture della natura umana come tale.

4. *La finitezza e l'esemplarità dell'arte*

Attraverso il *medium* rappresentato da Heidegger, *Spazialità* si avvicina, se non direttamente ai temi, al tipo di problemi sollevati da Foucault. Per quanto non si sia mai interessato al 'tragico', Garroni infatti si confronta con la questione della finitezza, dunque dell'esistenza, pur proiettandola verso ciò che era più al centro dei suoi interessi: la possibilità di un'esperienza in genere, di una conoscenza, dello sconfinamento di ogni riflessione teorica verso lo sfondo metateorico da cui dipende ma che non le appartiene, della matrice estetica, e non concettuale, che rende possibile il nostro stesso conoscere e parlare, il nostro intenderci e il nostro rifugiarsi nel silenzio.

“Dire 'trascendentale' e dire 'ontologico'”, scrive allora Garroni, “è in sostanza la stessa cosa, tenendo conto che il primo termine investe un'esigenza di oggettività, il secondo il tema della finitezza” (Garroni 1981, p. 252). La temporalità, prosegue più avanti, “fonda la dimensione della storicità”, che è “percezione di finitezza e insieme costruttività e creatività” (Garroni 1981, p. 260). E ancora, soffermandosi sulla concezione heideggeriana della verità come *Lichtung*, Garroni evidenzia la sua essenziale correlazione con la *Verberbung*: la radura nella quale si apre uno spazio per l'illumina-

⁵ Per una sintetica ricostruzione di questo confronto polemico, che ha generato un'ampia letteratura critica, mi permetto di rinviare a Catucci (2019, pp. 174-177).

zione del vero non è mai “uno scenario immobile a sipario costantemente sollevato” – parole di Heidegger – ed è “paradigmaticamente” legata al “non-essere-illuminato”, al “nascondimento”, sia pure “in termini di finitezza” – parole di Garroni (Garroni 1981, p. 262). Manca un passo perché, nel commentare i passi di *L'origine dell'opera d'arte* che si riferiscono alla lotta fra mondo e terra, l'attenzione si concentri proprio sulla *Verbergung* e mostri come la “filosofia trascendentale” di Heidegger attribuisca all'opera d'arte la capacità di manifestare l'essere-nascosto non per portarlo alla luce, ma per renderlo-presente proprio in quanto nascosto (Garroni 1981, p. 263). In quelle pagine, osserva Garroni, Heidegger non ha di mira la definizione dell'opera d'arte, ma “l'esplicitazione delle sue condizioni di possibilità, in quanto sono condizioni di possibilità dell'esperienza in genere” (Garroni 1981, p. 262). Il fatto che la *Verbergung*, però, sia pensata in termini di finitezza rimette in gioco quel legame fra lo storico e il non-storico – o il tragico, per dirla con Foucault –, nonché fra la condizione trascendentale e le sue articolazioni nell'esperienza concreta, a cui Garroni dà ora una formulazione molto densa, consapevole di non poter sfuggire a quanto Heidegger mette sul conto della storicità proprio in rapporto alla dimensione dell'esistenza. Nel momento in cui pone alla presenza non solo il mondo dei suoi contenuti espliciti, ma anche la terra che si sottrae ai nostri tentativi di articolazione mostrando solo il suo essere-nascosto, l'opera d'arte “fa accadere” la verità, cioè appunto l'incessante lotta di quei due momenti. Per Garroni questa descrizione non riguarda solo l'opera d'arte, ma diventa un modello per comprendere la presenza dell'ente in genere e del modo in cui possiamo farne esperienza. Così come l'opera d'arte ci suggerisce di concepirla, infatti,

la verità si sottrae a una considerazione esclusivamente ‘storica’, sotto la condizione della temporalità, ed è piuttosto un ‘accadere’, uno ‘storicizzarsi’ (*Geschehen*) essenziale – condizione anche di ciò che è storico in senso usuale – che tuttavia diviene presente, si consolida, si organizza, si fa ‘stabile’, richiamando implicitamente la condizione correlata della spazialità (Garroni 1981, p. 263).

La domanda sulla storicità o non-storicità del trascendentale viene traslata, allora, sul piano delle esperienze esemplari per la costituzione del senso e dell'esperienza di cui le opere d'arte costituiscono un'esibizione “particolarmente intensa” (Garroni 1981, p. 264).⁶ Procedere attraverso esempi, d'altra parte, non è soltan-

⁶ Sul ruolo dell'esempio, sull'analogia e sulla differenza dell'uso che di questa nozione fa Garroni rispetto alla kantiana esibizione dei concetti, si veda sempre Garroni (1981, p. 256).

to l'unica via praticabile, ma implica riconoscere filosoficamente, cioè per Garroni criticamente, che non possiamo mai uscire dal condizionato in cui siamo ed esistiamo, da una situazione che è dunque sempre spaziale, temporale e storica, solo insediandoci consapevolmente all'interno della quale ci è possibile risalire verso condizioni nelle quali non ritroviamo la semplicità e l'universalità di ciò che è puro e *a priori*, ma una serie di paradossi inaggrabili e necessari.

5. Oltre i limiti del senso

Su quest'ultimo aspetto Garroni si pronuncia in modo particolarmente efficace nell'appendice a *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, intitolata *Sul dover essere del senso* (testo nel quale, sia detto per inciso, riaffiorano molte delle questioni affrontate in *Spazialità*). Una filosofia critica non può evitare di confrontarsi con una serie di paradossi, è anzi "caratterizzata da una costitutiva identità-differenza di particolare e universale, di contingente e necessario, di condizionato e condizione, di detto e dire come tale, di senso concreto/significato e senso in genere" (Garroni 1992, p. 263). In questo intreccio che indubbiamente complica la postura del trascendentale, le polarità del paradosso formano una sequenza di ossimori che tuttavia non si trasformano in antinomie, posto che si sia in grado di "padroneggiarle", ovvero di essere filosoficamente consapevoli del loro non poter essere sciolte a vantaggio di condizioni semplici (Garroni 1992, p. 267).

Il nodo indicato da Garroni riguarda in questo caso le condizioni del senso in genere, questione che tuttavia non dev'essere collocata "accanto, e neppure *prima* rispetto al prodursi dei sensi concreti e dei significati" di cui dobbiamo servirci (Garroni 1992, p. 263), dunque dal linguaggio che dobbiamo pur sempre utilizzare anche quando mettiamo in questione, in una riflessione metateorica, l'orizzonte del linguaggio stesso. Un problema di questo tipo non può che essere affrontato "attraverso sensi concreti e significati, *spingendoli*, per così dire, *ai limiti di se stessi* nello sforzo di dire attraverso di essi ciò che è piuttosto la loro condizione interna ed eccedente" (Garroni 1992, p. 263). La filosofia, aggiunge Garroni, "è sempre filosofia *storica*", vive nel suo "qui e ora", si riferisce alle convinzioni della propria epoca, alla quale appartengono anche i linguaggi e le convinzioni del passato, qualora ci si richiami per esempio ad autori come Platone, Kant e così via. Siamo, insomma, sempre "in un *certo*

dicibile, e attraverso quel *certo* dicibile parliamo di senso in generale, riferibile a *tutto* il dicibile, e insieme non separabile da quel *certo* dicibile da cui sorge” (Garroni 1992, p. 264).

Vista in questi termini l'istanza trascendentale non corre il pericolo di essere convertita in categorie generali della natura umana, ma si espone alla storicità configurandosi come un dovere filosofico, quello di risalire ogni volta, nella storia, a ciò che eccede la storicità stessa. Garroni insiste sul fatto che lo spostamento della questione trascendentale sul problema del senso, e non su “un mondo già interamente categorizzato spazio-temporalmente”, è un'esigenza che sorge a sua volta “qui e ora”, in una specifica piega della storia, “con i sensi concreti e i significati effettivamente disponibili” nel nostro tempo (Garroni 1992, p. 265). Ancora una volta, però, questo non vuol dire per lui che una filosofia critica si esaurisca nella fase storica nella quale prende parola e svolge i suoi ragionamenti. “Nel qui e nell'ora”, scrive, “avviene semplicemente un risalimento possibile-impossibile al senso in genere, dappertutto e quando che sia”, e d'altra parte il “qui e ora” non è indifferente, tanto da chiedersi se il modo tradizionale di porre la questione del senso – come sia possibile dire l'indicibile attraverso il dicibile – sia “ancora” praticabile o se non si debba piuttosto, “ora”, rovesciare il compito della filosofia critica rivolgendolo verso qualcosa di apparentemente ancora più paradossale: come sia possibile dire il dicibile attraverso l'indicibile.

Considerando il riferimento che qui è stato fatto a Foucault, si può richiamare uno dei suoi testi più ‘trascendentalisti’, quello che dedicò alla lettura di Georges Bataille, per ricordare come in quell'occasione egli avesse indicato il compito di una filosofia critica attuale nella pratica di un discorso spinto talmente tanto ai propri limiti da oltrepassarli (Foucault 1971a). Foucault chiamava “trasgressione” questo movimento del pensiero. Garroni aveva un altro vocabolario, altri riferimenti filosofici e letterari, ma anche in questo caso le loro posizioni si avvicinano, al punto da soffermarsi su un esempio molto calzante e molto ‘storico’, nel senso che Foucault avrebbe dato a questo termine, proprio per mostrare cosa possa essere in gioco nell'interrogazione sulle condizioni trascendentali del senso e del non-senso, ormai da intendere a loro volta come una coppia inscindibile nella sua paradossalità.

6. *Sempre di nuovo*

Immaginare che il senso, piuttosto che il non-senso o l'indicibile, sia la condizione generale del dicibile, implica il concedere "sensatezza a tutti i sensi e significati storici", con il risultato di sottrarre loro, di fatto, quella che Garroni chiama la "serietà" del senso, ovvero la possibilità che i sensi e i significati storici si confrontino con le loro condizioni interne, non necessariamente identiche nel tempo, né in latitudini culturali e geografiche diverse. Se ricondotte a una condizione di sensatezza che rende tutto omogeneo, "astratta" dice Garroni, a perdere individuazione sono proprio le differenze delle condizioni interne che ogni storia e ogni cultura deve affrontare risalendo attraverso i propri esempi verso le condizioni del dicibile che appartiene loro. Di qui l'esempio:

Se è vero che, superato il vecchio etnocentrismo, l'antropologia moderna mira a conferire sensatezza a ogni cultura, a ogni 'gioco culturale' possibile, insistendo sulla loro molteplicità e imparagonabilità, ciò non comporta che gli *altri* 'giochi culturali' vengano davvero 'presi sul serio', dal loro *proprio* interno. Al contrario, vengono tutti parificati come 'varianti di sensatezza', come veicoli o simboli di quel senso che rende possibili i giochi più diversi. I primi a sentirsi violentati da questa concezione non-etnocentrica sarebbero proprio i rappresentanti delle culture così 'salvate' (Garroni 1992, p. 268).

L'imperialismo coloniale, prosegue Garroni, ha fatto sì che i gruppi egemonizzati fossero posti di fronte a problemi pur sempre interni, posto che erano determinati dal conflitto con gli oppressori: le prospettive "della 'perdita', della (possibile o impossibile) 'salvezza', della 'trasformazione' o magari della 'degradazione' o della 'scomparsa' violenta della loro propria cultura" non hanno e non avevano ragion d'essere al di fuori di quel conflitto, ma proprio perché ne sono diventate una condizione storica interna esse sono state paradossalmente percepite nella loro 'serietà' e dagli oppressi e dagli oppressori". Invece, conclude, "il 'rispetto' astratto del non-etnocentrismo toglierebbe loro precisamente ogni 'serietà'" (Garroni 1992, p. 268).

Quel che l'esempio mostra è applicabile, in realtà, anche alla nostra cultura e lo è, a maggior ragione, al problema della storicità come condizione interna del senso, il quale deve essere "considerato allo stesso tempo come non-senso, in quanto il suo dare senso è nello stesso tempo un sottrarlo" (Garroni 1992, p. 269). Forse, osserva Garroni, il senso è questo rischio, "questo non poter dare sensatezza e questo non poter non toglierla", è il rischio "di cogliere la sensatezza *mentre* ci viene sottratta e di perderla *mentre* la conquistiamo" (Garroni 1992, p. 269).

Se in *Spazialità* aveva guardato con diffidenza all'idea che quello della filosofia critica fosse un compito infinito, da ripetere costantemente nella storia per affacciarsi, attraverso ciò che è storico, verso una condizione che eccede la storicità, ora egli afferma che “niente può liberarci dal compito di riconquistare sempre di nuovo la sensazione” e di correre il rischio che si deve correre, esponendosi al non-senso e all'indicibile non come se fossero dei punti d'arrivo, magari facendo leva su una metafisica, ma a loro volta come condizioni dello sconfinamento in nuovi, possibili territori del senso (Garroni 1992, pp. 269-270).

Spazialità e temporalità, consolidamento di un'esigenza di sistematicità e storicizzarsi di un'esigenza di processualità, non sono perciò incompatibili, anzi a rigore non sono neppure separabili. Se la temporalità “fonda la dimensione della storicità”, come abbiamo letto, ciò avviene ancora al livello di condizioni trascendentali che nulla dicono delle determinazioni del tempo e della storia, ma che giustificano almeno la formazione di primi aggregati nei quali viene riunito anche l'eterogeneo e, al limite, l'incompatibile, manifestando così sia l'essere-nascosto di principi che non si possono mai possedere in piena luce, sia l'emergere di paradossi insuperabili con i quali ci confrontiamo ancora. L'istanza trascendentale, del resto, non è un dato della percezione e neppure un'acquisizione stabile del pensiero. La si incontra solo quando ci inoltriamo in una riflessione che dall'interno del nostro essere storico si spinge fino ai limiti della storicità, per trasgredirli e coglierne l'eccedenza non-storica. E forse “un giorno”, come diceva Foucault, dovrà fare i conti con essa anche chi ha cercato con tutte le proprie forze di evitarla, se il suo obiettivo rimane quello di una filosofia critica.

Bibliografia

- Catucci S., *Introduzione a Foucault*, Laterza, Roma-Bari 2019³.
Foucault M., *Raison et déraison. Histoire de la folie à l'âge classique* (1961); trad. *Archivio Foucault 1 1961-1970. Follia, scrittura, discorso*, Feltrinelli, Milano 1996.
Foucault M., *Préface à la transgression* (1963). ‘Prefazione alla transgressione’, in *Scritti letterari*, Feltrinelli, Milano 1971a, pp. 55-72.
Foucault M., *L'Archéologie du savoir* (1969); trad. *L'archeologia del sapere*, Rizzoli, Milano 1971b.
Foucault M., *L'Ordre du discours* (1971); trad. *L'ordine del discorso*, Einaudi, Torino 1972, 2004².

- Foucault M., *I problemi della cultura. Un dibattito Foucault-Preti*, in "Il Bimestre", 22-23, 1972, pp. 1-4, ora in trad. francese, *Les problèmes de la culture. Un débat Foucault-Pretii* in M. Foucault, *Dits et Écrits*, vol. II, Gallimard, Paris 1994, pp. 369-381.
- Garroni E., E. Garroni, *Semiotica e architettura. Alcuni problemi teorico-applicativi*, in "Op. cit", 18-19, 1970, pp. 5-33.
- Garroni E., *Semiotica e architettura. Alcuni problemi teorico-applicativi*, in "Op. Cit", 18 (1970), pp. 5-23.
- Garroni E., 'Spazialità', in *Enciclopedia Einaudi*, vol. XIII, Torino 1981, pp. 244-272.
- Garroni E., *Senso e paradosso*, Laterza, Roma-Bari 1986.
- Garroni E., *Estetica. Uno sguardo-attraverso*, Gxarzanti, Milano 1992.
- Garroni E., *Immagine Linguaggio Figura*, Laterza, Roma-Bari 2005.
- Israel G., «Rigore» e «assiomatica» nella matematica moderna, in *Scienza e storia*, a cura di A. Di Meo e S. Tagliagambe, Editori Riuniti, Roma 1980, pp. 427-450.
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft* (1787); trad. *Critica della ragion pura*, Laterza, Bari 1949
- Kant I., *Kritik der Urteilskraft* (1790); trad. *Critica della facoltà di giudizio*, Einaudi, Torino 1999.
- Piaget J. et al., *L'épistémologie de l'espace*, PUF, Paris 1964.