

Marcello Barison

Ilnoesi

## Il soggetto è parte o limite del mondo?

### 1. Iletica del noumeno: l'oggetto trascendentale

Del film (piuttosto brutto) di Jarman su Wittgenstein colpisce l'intuizione scenografica (letteralmente) di *fondo*, che forse basta a salvarlo: quasi tutte le scene si svolgono nel "vuoto". I personaggi dibattono su sfondo nero, sembra recitano in un oscuro spazio astratto, qualcosa di simile a una lavagna trascendentale. La differenza con lo schermo cinematografico è lampante: mentre esso è la *tabula rasa* pronta ad accogliere tutti i segni, dunque la "pagina bianca", l'orizzonte di possibilità preliminare a tutto ciò che possa essere o verificarsi, il ricorso al nero inverte le polarità.

C'è qualcosa di profondamente gnostico – e kantiano – in tutto ciò: il mondo fenomenico è emanazione interna – dunque *immanazione* – di un oscuro abisso preliminare accerchiante, insondabile e infinitamente profondo, ciò che gli gnostici, appunto, chiamano  $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$ , identificandolo con quel "prima dell'inizio"<sup>1</sup> ( $\pi\rho\omicron\alpha\rho\chi\acute{\eta}$ )<sup>2</sup> da cui ogni cosa sarebbe sorta all'essere.

<sup>1</sup> Vale forse la pena, e non per mera assonanza, richiamare il libro di M. Rees (1997), *Before the Beginning. Our Universe and Others*, dove l'autore, con rigoroso strumentario scientifico, si confronta col medesimo problema: a partire dall'inconcepibilità di una creazione *ex nihilo*, è necessario teorizzare su base fisica da "che cosa" si sia sviluppato il "qualcosa", col che Rees si trova a dover affermare – appunto, si dirà qui, gnosticamente – l'esistenza, pur inespugnabile, di un "mondo prima del mondo". Geometrizzando la questione, si potrebbe affrontarla ipotizzando che il "che cosa" prima del "qualcosa" non sia una "cosa" ma quel che Mario Luzi (1999, 390) chiamava il "il punto pullulante dell'origine continua" (*Nel corpo oscuro della metamorfosi*, 7, vv. 345-353). Pur non avendo alcun spessore sostanziale, dunque non essendo, appunto, una "cosa", il punto-evento di cui parla Luzi non smetterebbe mai di dar origine alle cose, coincidendo quindi con ciò-che-dà-inizio a tutto quel che inizia. Non una "cosa", allora, ma il Punto insostanziale, l'iniziatore preliminare a ogni inizio.

<sup>2</sup> Benché concepiti per screditare la dottrina gnostica del teosofista egiziano di lingua greca Valentino, gli "appunti" di Tertulliano che identificano  $\pi\rho\omicron\alpha\rho\chi\acute{\eta}$  e  $\beta\upsilon\theta\acute{o}\varsigma$  descrivono compiutamente le caratteristiche del "fondo abissale": "Hunc substantialiter quidem αἰὼνα τελείον appellant; personaliter vero προαρχὴν et τὴν ἀρχὴν, etiam Bython, quod

Il riferimento a Kant, apparentemente implausibile<sup>3</sup>, andrebbe invece colto muovendo dal capitolo *Del principio della distinzione di tutti gli oggetti in generale in Fenomeni e Noumeni*, dove il “territorio dell’intelletto” viene descritto come “un’isola, chiusa dalla stessa natura entro confini immutabili”, rendendo poi esplicito, con descrizione d’impeto romantico, che essa

<è> la terra della verità (nome allettatore!), circondata da un vasto oceano tempestoso, impero proprio dell’apparenza, dove nebbie grosse e ghiacci, prossimi a liquefarsi, danno a ogni istante l’illusione di nuove terre [...] (Kant 1972, 243).

Intorno all’ente fenomenicamente apparente, dunque determinato e percepito, si estende un paesaggio latente e imprecisabile – eppure non perciò meno incombente: è come se la sua presenza fosse certa benché non accertabile: esisterebbe quindi un “senso incompleto” (pertanto necessariamente *vernünftig*) capace di sentire<sup>4</sup> la continu-

in sublimibus habitanti minime congruebat. Innatum, immensum, infinitum, invisibilem aeternumque definiunt [...] Sit itaque Bythos iste infinitis retro aevis in maxima et altissima quiete, in otio plurimo placidae et, ut ita dixerim, stupentis divinitatis, qualem iussit Epicurus” (Tert. *Adv. Val.*, VII, 3-4).

<sup>3</sup> Implausibile perché lo sfondo noumenico potrebbe (a nostro avviso erroneamente) venir inteso, appunto, come il bianco assoluto, la pura assenza di determinatezza che proprio perciò è possibilità pura di ogni determinatezza. Ma questa, più che sfondo originario, ci sembra l’escatologia di ogni immagine (“perché tutte le immagini portano scritto: / ‘più in là!’”), la sua ultima destinazione nel Sublime, qualcosa come il colore indefinibile di Moby Dick, il “perfect and absolute blank” dell’*Ocean-Chart* senza segni di Lewis Carroll, il “bianco su bianco” di Malevič – che però *non* è lo stesso che il *Quadrato nero*, lo “zero” assolutamente non oggettivo, il nulla preliminare e perciò quantomai affine al βυθός gnostico. Ne verrebbe così che il Nero è il “da-dove”, mentre il Bianco il “verso-dove”. Quanto alla loro forma logica potremmo dire, ricorrendo a uno stratagemma matematico, che si tratta di istanze identiche solo se prese in valore assoluto, secondo la nota articolazione:  $|x| := x$ , se  $x \geq 0$ ;  $-x$ , se  $x < 0$

Il valore assoluto  $|x|$  renderebbe palese che sia nel caso del Fondo originario (il Nero, con  $x < 0$ ) che nel caso dell’oltranza escatologica del Sublime (il Bianco, con  $x \geq 0$ ) abbiamo a che fare con un’istanza metafisicamente *noumenica*. Sembra quasi che il noumeno, che Kant medesimo definisce (cfr. *infra*) “un qualcosa =  $x$ ”, concerna, in valore assoluto, tanto l’origine che l’ἔσχατον, come se cioè si avesse a che fare con due possibili modalità noumeniche di segno opposto. Difatti lo svolgimento del modulo  $|x|$  rivela coerentemente ambo i risultati: il noumeno in forma originaria e negativa (l’oscuro Fondo primordiale degli gnostici che, con  $x < 0$ , coincide col Nero di Malevič) e il noumeno in forma escatologica positiva, benché, ovviamente, mai oggettuale (il Bianco su bianco che, con  $x \geq 0$ , coincide invece con l’estasi suprema nella quale tutte le immagini si compiono e dissolvono trasfigurando nel Sublime). Nelle pagine a seguire tralascieremo del tutto un confronto con la *facies* positiva del noumeno, limitandoci ad articolare il nostro ragionamento con riguardo alla sua dimensione “abissale”, cioè per  $x < 0$ .

<sup>4</sup> Ci sembra particolarmente pregnante, a tal riguardo, istituire una corrispondenza diretta tra quest’affermazione e la notissima proposizione 6.44 del *Tractatus* (“Nicht wie die

ità universale del sostrato quale forma intrascendibile dell'essere sostanziale, pur senza poter in alcun modo specificarne l'articolazione fenomenologica.

Poiché però l'ente determinato non può darsi che in rapporto a questo presupposto al contempo materiale e trascendentale, esso non può essere pensato come semplicemente esterno all'orizzonte di costituzione dell'ente, cosa cui la relazione oceano-isola potrebbe erroneamente far supporre; bisognerebbe invece concepire il presupposto internamente al dato, pensare come nel cuore stesso dell'ente si spalanchi una voragine infinita, il cui fondo-senza-fondo è immediatamente continuo all'indeterminatezza trascendentale del sostrato.

Per ricorrere ad altra immagine, si potrebbe paragonare la messa in forma del fenomeno, ciò che conferisce all'ente la sua apparenza, alla costruzione, intorno a una cavità indefinitamente profonda, di un terrapieno circolare realizzato col materiale di riporto estratto da quella stessa cavità. A misura che il fenomeno si determina, andando a specificare – per la coscienza – le proprie qualità prima categoriali e poi sensibili, il terrapieno s'ingrossa. Ciò di cui è fatto, però, viene man mano ricavato scavando nella fossa. Risulta così che quanto più la struttura sensibile dell'apparenza dell'ente è consolidata e circoscritta, tanto più al suo interno si spalancha una voragine verticalmente profonda che lo connette internamente all'iletico noumeno che ne sostiene incessantemente l'esistenza. La voragine metafisica del noumeno è dunque ubiqua: in quanto materia allo stato trascendentale è necessariamente ovunque, sostrato indeterminato del mondo, ma in quanto profondità singolare coincide altresì col “cuore di tenebra” che rende abissale il retroterra iletico di ogni apparenza. Non è d'altra parte vero che ogni minima esperienza, anche il più insignificante dato di realtà, rivela, se sufficientemente scandagliato, uno spessore straordinario e inesauribile? Ogni ente è un precipizio sul noumeno.

Avanzando questo concetto Kant oscilla: talora (ed è l'orientamento prevalente) gli attribuisce mera valenza logica (“Il concetto di noumeno è dunque solo un concetto limite (*Grenzbegriff*), per circoscrivere le pretese della sensibilità, e di uso, perciò, negativo” (Kant 1972, 257)); talaltra, ben consapevole che alcunché di necessariamente esistente tende altrettanto necessariamente a includere il momento iletico della propria consistenza (acquisendo quantomeno uno “spessore transcendentale

Welt ist, ist das Mystische, sondern *daß* sie ist”): l'indeterminata presenza intrascendibile dell'essere sostanziale di cui si sta parlando sarebbe pertanto identificabile col *Daß* nominato da Wittgenstein. A scanso di facili equivocazioni “teologico-negativo”, si sottolinei che, benché, appunto, non sia possibile determinarla, nulla è più certo – o meglio: *presente* – di quella presenza.

le”), associa il concetto di noumeno a quello di oggetto, introducendo l’espressione, apparentemente paradossale<sup>5</sup>, “oggetto trascendentale”. Ecco un primo passaggio:

Tutte le nostre rappresentazioni in realtà dall’intelletto vengono riferite a un qualche oggetto, e poiché i fenomeni altro non sono che rappresentazioni, l’intelletto le riferisce a qualcosa, come oggetto dell’intuizione sensibile; ma questo qualcosa in quanto tale, non è se non l’oggetto trascendentale. Il quale significa un qualcosa =  $x$ , di cui non sappiamo nulla, e di cui (data la presente costituzione del nostro intelletto) non possiamo assolutamente saper nulla [...] Questo oggetto trascendentale non si può a niun patto separare dai dati sensibili, poiché allora non resta nulla, con cui si possa pensarlo. Non è dunque un oggetto di conoscenza, in se stesso, ma soltanto la rappresentazione dei fenomeni, sotto il concetto di oggetto in generale, che è determinabile per il molteplice di essi (Kant 1972, 252).

Proviamo ad addentrarci nell’estratto col precipuo intento di svincolare alcuni impliciti dall’impianto di fondo dell’argomentazione kantiana che, pur ponendoli, si premura di risolverli mantenendo fermo il fatto che dal punto di vista dell’intelletto l’oggetto trascendentale =  $x$  non è conoscibile, dunque non può mai determinarsi come contenuto intellettuale. Eppure, unitamente ai “dati sensibili”, l’oggetto trascendentale è pensabile, perché è quell’implicito metafisico necessariamente esistente che fa trascendentalmente da sostrato al costituirsi di ogni fenomeno: se esso non fosse, i fenomeni non potrebbero essere, perché verrebbe a mancare quel necessario nucleo di “realtà” sulla base del quale soltanto risulta possibile che essi possano apparire per noi.

La pensabilità del noumeno in unità con ciascuno dei propri fenomeni determinati potrebbe essere concepita come l’effetto di un *frottage* metafisico. La tecnica, come noto, consiste nel soffregare con una matita un foglio di carta o altro materiale sensibile, avendolo però preventivamente appoggiato su di una superficie sufficientemente ruvida e irregolare. Risultato dell’operazione sarà il trapelare sulla carta, su essa trasposti, dei rilievi del materiale sottostante. Ora, il foglietto variamente segnato è perfettamente assimilabile al piano di costituzione dove si configura

<sup>5</sup> Quest’apparente paradossalità, ben lungi dall’essere squalificata come semplicemente “contraddittoria”, segnala che ci si sta avventurando nelle lande più estreme di un pensiero talmente radicale da far collassare le usuali distinzioni concettuali per le quali, ad esempio, l’oggetto, stando a una vulgata classica, verrebbe fenomenicamente a determinarsi per via dell’incontro tra materiale sensibile e strutture trascendentali *a priori*, non potendo quindi di per sé avvalersi della qualifica di “trascendentale”. Quest’annotazione rende quindi tanto più decisivo chiedersi che cosa venga davvero pensato, allora, nella formulazione “oggetto trascendentale” (non a caso ricorrente nella prima edizione della *Critica* proprio in passi che risultano ampiamente rimaneggiati nella seconda).

l'apparenza formata del fenomeno. Decisivo, però, è che tale apparenza esiste solo in quanto formazione sensibilmente rivelata della struttura del materiale noumenico soggiacente. Anche nell'esempio, pertanto, vengono mantenute le due condizioni per cui, anzitutto, il materiale soggiacente non può essere pensato in termini meramente logici: esso, di per sé e benché come tale non possa mai essere "visto" o "percepito", dev'essere necessariamente qualcosa, ha cioè uno spessore inassimilabile alla pura immaterialità del semplice concetto. In secondo luogo, questo qualcosa dà segno di sé, cioè si mostra, tramite qualcos'altro (il foglio di carta soffiato) la cui "natura" è necessariamente apparente (nel senso che appare), dunque sensibile.

Il fatto poi che il materiale noumenico soggiacente traspaia tramite questa sorta di *frottage* che lo trasferisce in immagine su di una superficie rivelatrice, sembrerebbe confermare ancora una volta di più l'argomento kantiano secondo il quale il noumeno non sarebbe "oggetto di conoscenza, in se stesso, ma soltanto la *rappresentazione* dei fenomeni, sotto il concetto di oggetto in generale"<sup>6</sup>: il *fatto* che nell'apparire di ogni fenomeno sia incluso il mostrarsi di qualcosa la cui inseità è esclusa da ciò che appare, è trasversale a ogni fenomeno. Ogni fenomeno, cioè, mostra contemporaneamente sé e la rappresentazione, tramite sé, del sostrato preliminare che, in sé negato, trapela per sé in ciò che fa essere. Ma, si badi bene: il noumeno non è la determinatezza immediata della cosa preliminare al fenomeno della stessa cosa, perché l'immediatezza di cui si sta parlando non è mai esperibile come determinata, cioè non esiste mai, né per il pensiero né in qualsivoglia configurazione reale – nemmeno, appunto, immediata – come determinatezza. (Supporre anzi un'esistenza immediata di quel "qualcosa", significherebbe infatti ipotizzare il miracolo di un'immediatezza al contempo assoluta ed esperibile, cadendo così nel più cieco dogmatismo). Il noumeno, semmai, è l'indeterminatezza immediata della cosa che, uguale per ogni cosa, resiste e appare inevitabilmente e ovunque in ciascuna mediazione dove la cosa si mostra determinatamente come fenomeno. Il noumeno, in quanto ciò che appare per sé nel fenomeno, è cioè l'elemento indeterminato ma oggettivo trasversale a ogni rappresentazione. Esiste cioè come quella rappresentazione che si rappresenta in ogni fenomeno indipendentemente da ciò che ogni fenomeno rappresenta.<sup>7</sup> Il noumeno è dunque la forma universale

<sup>6</sup> *Corsivo mio.*

<sup>7</sup> *Possibile corollario.* Stessero così le cose, staremmo in tutta evidenza innanzi a due diversi ordini della rappresentazione: la rappresentazione determinata che coincide con il fenomeno della cosa per la coscienza, e la rappresentazione in quanto apparenza universale dell'indeterminato tramite il determinato della rappresentazione fenomenica. Per evitare fraintendimenti, si potrebbe allora chiamare semplicemente *immagine*, anziché rappresentazione, l'apparenza universale dell'indeterminato, col che si avrebbe che in ogni rappre-

della rappresentazione dell'oggetto: è cioè la realtà dell'esistenza sensibile dell'oggetto, espressa però dal punto di vista trascendentale. Di qui, coerentemente, la qualifica di "oggetto trascendentale".

Il problema di un'impostazione di questo genere, almeno mantenendosi fedeli alla "lettera" del testo kantiano, consiste nel tener distinte, conpendole come alternative e per certi versi opposte, l'inconoscibilità e la pensabilità del noumeno in quanto "oggetto trascendentale". In termini kantiani il noumeno è certamente pensabile, ma solo in unità con i "dati sensibili" (il che rende oltretutto impossibile concepirlo come un'idea implementata dalla ragione nell'esercizio puramente regolativo delle sue funzioni: l'idea, difatti, dovrebbe a rigore prodursi indipendentemente da ogni relazione al sensibile); tuttavia, rimane nella sua essenza inconoscibile, mentre se quel che s'è cercato di mostrare in precedenza regge, il *fatto* del noumeno – essendo ciò la cui esistenza, benché indeterminata, è oggettivamente presente in ciascuna determinazione manifesta – è quanto di più presente vi possa essere, al punto, anzi, dal dover ammettere che in ogni accesso alla presenza ciò che l'esperienza per lo più e innanzitutto incontra, cioè appunto l'oggetto trasversale a ogni suo possibile contenuto, è l'ubiquo spessore del noumeno che, pur senza mai specificarsi, riempie della propria sostanza, per il tramite dei suoi rivelatori, ogni possibile configurazione del mondo. Col che, quindi, si sta dicendo che, ben lungi dall'essere inconoscibile, *il noumeno è sempre e ovunque l'innanzitutto e perlopiù conosciuto*. Esso è l'ubiqua e universale consistenza concreta della materia fenomenicamente formata. In altri termini: il noumeno, proprio perché non è un ente determinato, proprio perché non è cioè un "pezzo" di materia, è *il fatto stesso (Daß) della materia*.

Questo, a nostro parere, è quanto Kant invita a pensare, non fosse che poco oltre, e sulla falsariga di quell'oscillazione alla quale s'è prima accennato, intima al suo più estremo pensiero, fa improvvisamente marcia indietro e, per le stesse ragioni per le quali quest'identificazione è parsa a noi potente, nega l'equazione oggetto trascendentale = noumeno:

L'oggetto, al quale io riferisco il fenomeno in generale, è l'oggetto trascendentale, cioè il pensiero assolutamente indeterminato di q u a l c o s a in

sentazione determinata appare l'immagine del noumeno, al modo, si potrebbe specificare, dello sfondo trascendentale immanente che è sempre incluso – dunque mai escluso – dallo spessore sensibile dell'oggetto dato, specificazione che acquisisce il suo senso qualora s'intenda il termine sfondo non come il fondale (newtoniano) astratto in cui, da esso separati, si troverebbero a essere i fenomeni, ma come l'unità spaziale che accomuna tanto l'estensione determinata degli oggetti quanto le 'campiture' vacanti dei luoghi senza oggetto, dunque (relativisticamente) la coappartenenza, ovunque 'diffusa', di materia e spazio. La rappresentazione fenomenica verrebbe allora ad essere, duplicemente, apparenza dell'ente determinato e schema trascendentale sensibile dell'immagine del noumeno.

generale. Ma questo non si può chiamare il noumeno; giacché io non so di esso, che cosa sia in sé; e non ne ho il minimo concetto, tranne semplicemente questo: che è l'oggetto d'una intuizione in generale e che è lo stesso, perciò per tutti i fenomeni (Kant 1972, 253-254).

Kant nega la possibilità di concettualizzare il noumeno come “oggetto trascendentale” perché esso, com'è stato mostrato riferendolo al fatto (*Daß*) indeterminato ma onnipervasivo del puro sostrato, è già l'affermazione di “qualcosa”, mentre del noumeno non è possibile avanzare che un concetto negativo. A quest'approccio la nostra argomentazione intende opporre quanto segue: l'oggetto trascendentale non è una cosa bensì lo sfondo, cioè l'immagine sensibile ovunque identica ma indeterminata che trapela nell'apparire unitamente al fenomeno determinato della cosa. Tale sfondo, pertanto, è ileticamente nella cosa senza però coincidere con la sua configurazione. È dunque corretto affermare che nella cosa, il noumeno è, di ciò che appare, quel che si mostra attraverso la mediazione della cosa senza purtuttavia essere esso stesso mediato: è un immediato preliminare che continua, in forma di inconfigurabile persistenza, ad apparire nel mediato. Se, nel suo determinarsi, l'apparire della cosa è necessariamente mediazione configurante, vi è qualcosa, in questo apparire, che appare senza mai configurarsi: nella mediazione che costituisce l'apparire formato della cosa trapela altresì un contenuto universale indeterminato, non mediato e mai mediabile, che coincide con l'informale presenza dello sfondo – e l'incessante azione dell'origine – che traspare inevitabilmente in ogni “parte” della cosa. Non esiste cioè determinato che non sia in ogni parte *anche* apparire universale dell'indeterminato. Ma se è così, quest'ultima indeterminata apparenza non è, appunto, concepibile come “qualcosa”: essa, anzi, è ileticamente noumenica proprio perché è pur senza mai essere qualcosa.

Stando a quanto detto, è quindi possibile affermare che nelle cose, in tutte le cose, è sempre e ovunque – dunque universalmente – presente alcunché d'assolutamente assente se considerato dal punto di vista della sua determinazione. A patto d'intendersi con chiarezza sui termini si potrebbe dunque dire che l'essere determinato della cosa include il nulla della propria indeterminatezza, ed è proprio l'intrinseca inclusione di quest'indeterminatezza a scongiurare l'esaurimento del noumeno in un *positum* ontologicamente circoscritto.

In questo modo, però, assumendo che l'immagine indeterminata del noumeno che trapela in ogni rappresentazione apparente includa nel fenomeno il nulla come *nihil privativum* – ciò che nella determinatezza non soggiace a determinazione –, viene riproposto il tema della voragine che, interna a ogni apparenza, costituirebbe il precipizio noumenico che rimette ciascun ente al proprio fondo senza fondo. Ciascun ente è

radicato in un noumenico nulla d'ente al quale incessantemente si rapporta – e dal quale incessantemente trae sostanza – per alimentare la propria consistenza nel visibile. Ed è questo sostrato eternamente attivo proprio in quanto assente, e dalla cui indeterminatezza dipende l'atto determinato dell'ente esperibile, a costituire l'“oggetto trascendentale”, pensabile e dunque per noi anche conosciuto (se conoscerlo significa saperne incontrovertibilmente l'esistenza), il quale, nella sua imprecisabile oscurità, è quell'ὄλη prima dell'ente senza la quale non vi sarebbe ente e che, non meno, costituisce, internamente all'ente, il fondo senza fondo dal quale esso attinge per configurare in apparenza il materiale della propria consistenza.

Perveniamo così alla teorizzazione di una doppia oscurità, che sta tanto nella più profonda intimità ontologica della cosa così come nell'immagine del sostrato che trapela nell'apparenza delle altre cose, dunque tanto nel fondo senza fondo intensivo della singolarità determinata che nello spessore trascendentale dell'estensione: l'elemento iletico del noumeno che è un essere universale e universalmente indeterminato proprio in quanto è nulla quanto alla sua possibilità di determinazione. Il noumeno come oggetto trascendentale è l'ovunque e sempre della materia in quanto elemento universale immanente preliminarmente a ogni sua apparenza empirica, posto che esso è necessariamente ciò che, di ogni apparenza empirica, pone in essa l'ubiqua emergenza del fondo senza il quale, circolarmente, essa non potrebbe mai porsi.

Ci si è soffermati tanto a lungo sul noumeno in quanto oggetto trascendentale indeterminato, elemento iletico trasversale a ogni determinazione, per tentar di articolare una possibile comprensione concettuale della “lavagna trascendentale” cui s'è fatto cenno in apertura, ponendo a tema il carattere metafisico dell'onnipresente sfondo oscuro su cui si stagliano le scene del film di Jarman su Wittgenstein.

L'onnipervasiva oscurità dello sfondo – che, come si è visto, non è separato e astratto ma, in quanto ubiqua immagine indeterminata della materia, emerge in ogni rappresentazione<sup>8</sup> – è l'oggetto trascen-

<sup>8</sup> A qualcuno verrà da chiedersi come sia concretamente pensabile il *continuum* tra l'oscurità trascendentale dello sfondo e la determinatezza cromatica delle figure che su di esso si stagliano. Per quanti sforzi si facciano, le due modalità di apparenza sembrano costitutivamente separate: da una parte il fondo oscuro, dall'altra la varietà cromatica delle immagini determinate. Sembra cioè impossibile concepire che quell'oscurità trapeli indeterminatamente in ogni determinatezza. Invece è proprio così, e la storia della pittura ci ha da lungi consegnato un nome specifico per descrivere puntualmente ciò di cui si sta parlando: il *chiaroscuro*. Il chiaroscuro è, internamente a ciascuna determinazione, l'emergenza indeterminata del fondo oscuro. L'oscurità del fondo non esiste determinatamente nella singola figura come circoscritta macchia o campitura; essa, viceversa, traspare indeterminatamente su *tutta* la figura nella forma onnipervasiva della sua integrale modulazione chiaroscurale. In ciascuna parte della figura emerge e si rive-



dentale dell'intuizione gnostica: ciò che lo gnostico percepisce in ogni configurazione del mondo, ciò da cui l'occhio gnostico è accerchiato, poiché esso vede il Buio in tutto ciò che osserva; percepisce le cose viste internamente al Buio da cui provengono e che non ha mai smesso di contenerle.

Un romanziere australiano, forse il più grande gnostico contemporaneo, ha dato voce in modo incomparabile a questo sentimento del mondo *sub specie tenebrarum*. Nel suo lessico, l'oggetto trascendentale ubiquo ed oscuro è chiamato "le Pianure".

Discutendo come gli uomini che le abitano abbiano esperito queste allucinatorie *espèces d'espaces*, il protagonista del libro, "cineasta del deserto" che ai paesaggi dei padri siriani ha sostituito le pianure australiane dell'entroterra, si esprime così:

Chiunque fosse stato circondato, sin dall'infanzia, da un'enorme distesa di terra piatta doveva assolutamente sognare di esplorare ora un paesaggio, ora un altro: uno visibile in continuazione, eppure mai accessibile, l'altro sempre invisibile anche se lo si attraversava ogni giorno in un senso e nell'altro (Murnane 2019, 44).

Si potrebbe agevolmente dimostrare che i due paesaggi di cui si parla sono uno e lo stesso, articolato secondo le strutture del *per-sé* e dell'*in-sé*. La definizione fornita è infatti sorprendentemente coerente col pensiero dell'oggetto trascendentale.

In sé, dunque negativamente (e qui non facciamo altro che riproporre Kant nel modo più ortodosso), l'oggetto trascendentale è l'ubiquamente invisibile ma necessariamente essente in quanto sostrato universale alla continuità reale di tutti i fenomeni: percorrendo i fenomeni ed esperendoli nella loro infinita varietà siamo costantemente sorretti da ciò che li rende possibili, come se camminassimo sulla superficie di un pianeta che ha un proprio volume benché noi se ne esperisca sempre e soltanto la superficie: la massa del pianeta, tuttavia, è invisibilmente ovunque sotto i nostri piedi.

la, a diversi gradi d'intensità, l'azione chiaroscurale dello sfondo. Ciascuna parte della determinatezza visibile e formata della singola figura è contesa dalla lotta tra luminosità e oscurità che in essa emerge dandosi a vedere. L'azione del chiaroscuro è ovunque visibile, eppure non ha una forma. È perciò esattamente quell'indeterminato che appare in modo trasversale e immediato all'interno di tutte le singole mediazioni che costituiscono la determinatezza di ogni forma. L'esempio più compiuto di questo *modus apparenti* è forse l'arte di Caravaggio (da questo punto di vista, il film di Jarman fa ricorso a un espediente "rappresentativo" rigorosamente caravaggesco): l'ubiqua modulazione del chiaroscuro fa esistere il fondo in ogni dettaglio: i solchi corrucciati di una smorfia, le pieghe delle vesti, una mano che rientra nello stesso buio al quale un lieve accenno di luce l'aveva precariamente sottratta.

Per sé, appunto in quanto *oggetto* trascendentale, dunque come elemento dotato di una sua indeterminata positività iletica (quel che Kant non sembra mai voler ammettere ma che il suo discorso a nostro parere implica), il noumeno, in quanto coincide con il fatto (trascendentale) della materia, è appunto ciò che è “visibile in continuazione, eppure mai accessibile” – e questo perché pur essendo ovunque non è mai un ente determinato.<sup>9</sup>

Seguendo questi ragionamenti è ben possibile sorga un dubbio che ci pare doveroso considerare perché permette un’ulteriore esplicitazione del nostro argomento. Si potrebbe infatti obiettare: ma perché mai una concezione di questo tipo dovrebbe essere caratterizzata come gnostica? L’impostazione gnostica prevede il Buio e qui anche ciò che non si vede è incluso in uno spazio aperto infinitamente percorribile che rassomiglia più alla “steppa” del Piano di Immanenza che non all’archeica insondabilità di ciò che è prima dell’inizio.

Posto che il riferimento all’*invisibilità immanente* di cui parla Murnane richiama la voragine noumenica abissalmente dischiusa nell’intimità ontologica dell’ente: il noumeno è il cuore indeterminato di ogni determinato, l’infondabilità perennemente in atto della propria consistenza, il radicamento dell’ente nel βυθός che pur includendolo lo emana, ciò che esso è costantemente costretto a *tollere*, ma senza mai poterlo fare in modo definitivo, per pro-durre il confine della propria apparenza e mantenere la sua persistenza nel mondo visibile dei percetti; ciò posto, appunto, e sarebbe già, ci pare, controdeduzione sufficiente, esiste tutta una serie d’altri passaggi che, nel *land novel* di Murnane, insistono sul fatto che il *fenomeno* delle Pianure esiste nel “Grande Buio”, ricorrendo, per esprimere questa correlazione elementare, a un’immagine inopinatamente affine alla metafora kantiana dell’isola “circondata da un vasto oceano tempestoso”:

Se il mondo visibile era da qualche parte, si trovava chissà dove in quella oscurità, un’isola lambita dall’oceano sconfinato dell’invisibile (Murnane 2019, 111).

E ancora:

Ma non farti ingannare. Niente di ciò che abbiamo visto oggi esiste, a parte l’oscurità (Murnane 2019, 113).

<sup>9</sup> Ritornando all’esplicitazione pittorica tentata nella nota precedente, diremo che il chiaroscuro è visibile ovunque (tutte le forme sono modellate dal chiaroscuro), eppure non è mai individuabile in modo determinato poiché, pur caratterizzando ogni forma, non ha esso stesso una forma.

Infine (ma i riferimenti potrebbero ulteriormente protrarsi):

Il Grande Buio. Non è forse là che si trovano tutte le nostre pianure? Sono al sicuro, però, del tutto al sicuro (Murnane 2019, 113).

– E sono al sicuro perché, pur essendo ovunque, sono nascoste nell’invisibilità noumenica della materia<sup>10</sup>: nella materia allo stato trascendentale, dove essa coincide con l’ubiqua indeterminatezza iletica del sostrato che è ovunque pur essendo ni-ente dal punto di vista (determinato) dell’ente.

Ma nel capolavoro gnostico di Murnane ci si spinge ancor più in là – ed è esattamente da quest’ulteriore passo che intendiamo prendere le mosse per avviare alla seconda parte di nostro contributo. Lo scrittore australiano, infatti, pone a tema, insieme alla Pianura come oggetto trascendentale, anche lo statuto metafisico dell’occhio che la contempla e che, nel racconto, è a più riprese evocato facendo riferimento a quel che avviene quando l’immagine, per formarsi, converge a ritroso nelle quinte più remote della mente attraverso lo sguardo di un obiettivo fotografico:

“L’oscurità che ci invade” poteva dire, indicando la metà del cielo già occupata dalle nubi. “Anche un posto così grande e luminoso come le pianure può essere cancellato da qualsiasi direzione. Adesso guardo questa terra, e ognuno dei suoi acri splendenti sprofonda nella mia stessa, personale vecchia oscurità. Anche altri, però, potrebbero guardare le pianure. Queste nubi, sono solo un segno di tutto quel territorio invisibile che circonda tutti noi proprio in questo momento. Qualcuno sta guardando noi e la nostra preziosa terra. Stiamo scomparendo nella pupilla buia di un occhio di cui non siamo nemmeno a conoscenza. Più di una persona, tuttavia, può giocare a questo gioco. Ho ancora il mio giocattolo, la mia fotocamera, che rende invisibili le cose”. E a volte, in modo goffo, puntava l’obiettivo verso di me e mi chiedeva se avevo voglia di partire per una spedizione nel mondo invisibile (Murnane 2019, 112).

Anche a ridosso del passo riportato in precedenza, l’“oscurità” nella quale, veniva detto, si trova “il mondo visibile”, veniva identificata con la “profonda oscurità” verso la quale, risalendo ai recessi della mente qual sorta di camera oscura cerebrale, confluiva il *continuum* delle immagini ricevute da obiettivi oculari assimilati a “buchi dei [...] volti” (Murnane 2019, 111).

<sup>10</sup> A mero titolo di spunto, per chiunque intendesse seguire questa ‘pista’: l’internità inapparente della materia, ossia la materia allo stato trascendentale come ciò di cui non può mai darsi rappresentazione visibile, non differisce sostanzialmente in nulla da quel che Heidegger evocava nominandolo col termine *Erde*.

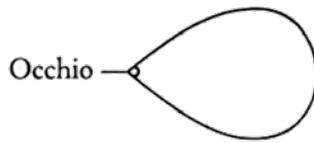
Va ancora una volta sottolineato, in via preliminare, l'approccio trascendentale assunto da Murnane. Immagine non è l'impressione diretta prodotta da una configurazione sensibile sui nostri organi di senso. Questo perché l'immagine non si produce empiricamente nell'occhio, ma nell'atto mentale che la genera rielaborando, tramite una specifica operazione che si compie sul piano del pensiero, dunque eseguita trascendentalmente, il materiale di per sé informe e cieco ricevuto dall'esperienza. Ma – e qui quel che l'australiano aggiunge alla classica impostazione già razionalistica e poi più compiutamente criticistica – se è vero che le immagini si formano nella mente, esse si configurano all'interno di uno spazio trascendentale insondabile e oscuro che coincide col fondo senza fondo del pensiero. In rigorosa formulazione gnostica, il prodursi delle immagini, quindi il determinarsi delle apparenze delle cose, viene concepito come il venire a galla, internamente a un plasma oscuro e misterioso che coincide coll'abisso trascendentale del pensiero, delle forme formate delle cose. Questo plasma è un oceano dalle profondità imperscrutabili. La parete di fondo della camera oscura della mente si spinge indietro all'infinito. Viene così reso esplicito che il precipizio noumenico che ritroviamo nel cuore dell'ente è lo stesso che, nella mente, si apre risalendo a ritroso verso il fondo senza fondo del pensiero. Il mistero della mente è noumenicamente omogeneo al mistero dell'esistenza delle cose e degli esseri.

Oggetto trascendentale è la Pianura ovunque estesa ma mai accessibile che si espande dal centro di ogni ente al fondo oscuro ed anteriore della mente.

## 2. Noetica del noumeno: soggetto e mondo

Tutto quanto si è finora tentato di mostrare dovrebbe (*sic*) servire come discussione preliminare volta a precisare l'orizzonte metafisico fondamentale entro il quale s'intende collocare e discutere il pensiero wittgensteiniano del soggetto, la cui analisi, per quel che ci riguarda, si limiterà prevalentemente ad un'esplicitazione dei nessi teorici implicati dalle proposizioni 5.632 e 5.6331 del *Tractatus*:

- 5.632     Das Subjekt gehört nicht zur Welt, sondern es ist eine Grenze der Welt.
- 5.632     Il soggetto non appartiene al mondo, ma del mondo è un limite.
- 5.6331    Das Gesichtsfeld hat nämlich nicht etwa eine solche Form:
- 5.6331    Il campo visivo non ha, infatti, una forma così:



(Wittgenstein 1989, 134-135)

Le proposizioni succitate vanno lette in unità con l’asserzione contenuta in apertura alla proposizione 5.631, dove si legge:

5.631 Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht.

5.631 Il soggetto che pensa, che rappresenta, non v’è.

(Wittgenstein 1989, 134-135)

Proviamo a svolgere i passaggi impliciti al ragionamento di Wittgenstein. Se, com’è detto nelle prime due proposizioni dell’opera (1, 1.1) “Il mondo è tutto ciò che accade” e “Il mondo è la totalità dei fatti, non delle cose” (Wittgenstein 1989, 7), ciò significa che, stando a quanto espresso in 5.631 e 5.632, nell’ambito di ciò che accade non è incluso non il soggetto come “entità” (che sarebbe ovvio perché in nessun caso il mondo è fatto di “cose”), ma l’azione del soggetto come fatto, dunque l’atto concreto ad esso riconducibile. E qual è l’atto concreto del soggetto? Esso si esplicita nel pensare e nel rappresentare (attività che peraltro corrispondono alle due funzioni fondamentali svolte kantianamente da *ragione e intelletto*). Col che Wittgenstein sta affermando che entrambe le modalità fondamentali in cui avviene il funzionamento trascendentale della “mente” non appartengono alla struttura fenomenica del mondo e ai fatti in cui essa si articola.

Dando per assodato (non potendo qui discuterne) che vi sia una radice trascendentale comune del pensare e del rappresentare, cioè, di fatto, muovendo implicitamente dal Criticismo all’Idealismo, la tesi di Wittgenstein può essere così espressa: *l’atto fondamentale del pensiero non è un fenomeno*: l’essere del pensiero non accade né si dà internamente alla dimensione intramondana del fenomenico.

Poiché però anche il mondo in quanto “totalità dei fatti” come, in generale, tutte le forme concettuali predisposte dal *Tractatus*, sono un *pensato*, cioè il risultato di un atto di pensiero, ci si trova di fronte a una struttura – per la verità già notissima alla tradizione, che la chiama orizzonte trascendentale dell’autocoscienza – per la quale l’atto del pensiero contiene le forme reali del mondo pur non essendo esso stesso riconducibile ad alcun ente reale. Il pensiero, in altre parole, è quell’orizzonte dell’accadere dell’ente che, proprio in quanto orizzonte, non può essere

esso stesso un ente. (La differenza tra pensiero ed ente, che potremmo dire *differenza noetica*, è dunque della stessa natura di quella *ontologica* tra essere ed ente, laddove l'evidente omogeneità tra le due rende altresì immediatamente perspicuo il vincolo d'identità che lega indissolubilmente pensiero ed essere).

Il soggetto sarebbe allora il limite oltre il quale l'essere diventa buio: dentro l'orizzonte descritto dalla soggettività abbiamo le cose che appaiono all'esperienza, al di là ci sarebbe invece il piano della coscienza, ciò che la coscienza è. Tuttavia quando cerchiamo di affacciarci su quell'estensione, brancoliamo nel buio: niente è più misterioso della "natura" del pensiero. Ma in questo modo arriviamo a teorizzare un modello dove, appunto, l'apparire determinato del mondo non è che un'isola illuminata e visibile dentro al mare oscuro e indefinitamente esteso della coscienza non ancora autocosciente. (Su come tutto ciò si leghi all'"oceano tempestoso" kantiano e al "Grande Buio" che, secondo Murnane, accerchia il mondo apparente, lasciamo lo s'intenda per ora nel modo più intuitivo procedendo a seguire con alcune argomentazioni esplicative).

Si comincerà coll'osservare che se il mondo è pensabile, e appare internamente all'orizzonte del pensiero, deve necessariamente darsi un momento di continuità tra pensiero e mondo, un margine di contatto lungo il quale, per un intervallo insostanziale, il pensiero è mondo e il mondo pensiero. Tale forma, tuttavia, poiché pensiero e mondo sono differenti, deve sancire al contempo la loro distinzione nella continuità.

Quando Wittgenstein, partendo dal presupposto che l'atto del pensiero non è un fatto del mondo, afferma che "il soggetto non appartiene al mondo, ma del mondo è un limite"<sup>11</sup>, sta esattamente concependo, utilizzando per definirlo il concetto di limite, il margine insostanziale che divide e rende l'un l'altro continui pensiero e mondo.

Il limite di cui stiamo parlando divide due luoghi geometrici: all'interno e all'esterno del cerchio dentro il quale stanno i fatti del mondo, mentre al di fuori si estende, indefinitamente, il piano del pensiero. Lo stesso limite, allora, che coincide con una linea di spessore nullo, e che dunque, comunque lo si determini, è un insostanziale asintotico, il luogo di un puro differire senza essere, è da una parte limite esterno del mondo ( $M$ ) e dall'altra limite interno del pensiero ( $P$ ). Indicato questo limite con  $\eta$ , la relazione che lo lega a  $P$  e  $M$  potrà quindi essere così espressa:  $P \geq \eta \geq M$ .

<sup>11</sup> Affermazione particolarmente consonante con quanto sostiene Husserl quando scrive: "So wie das reduzierte Ich kein Stück der Welt ist, so ist umgekehrt die Welt und jedes weltliche Objekt nicht Stück meines Ich" (Husserl 1973, 65). È a partire da questo punto, infatti, che dovrebbe a nostro parere essere vagliata la fitta trama di corrispondenze riscontrabili tra il pensiero di Wittgenstein e la tradizione fenomenologica, specie nella sua più classica elaborazione husserliana.

A questo punto, facciamo un ulteriore sforzo, e anziché rappresentarci il mondo bidimensionalmente visualizziamolo in tre dimensioni come l'insieme dei punti-evento interni ad una sfera. Immaginiamo poi  $\eta$ , il confine della sfera, come uno schermo su cui questi punti vengano proiettati. Ne seguirà che lo stesso confine, concepito stavolta come il confine interno di ciò che esternamente alla sfera chiamiamo pensiero, coinciderà con la superficie di proiezione immateriale sulla quale il soggetto recepisce l'immagine del mondo.

Benché la superficie  $\eta$  dove il mondo diventa immagine non sia il pensiero, che sta al di là di tale limite, è nondimeno lecito affermare che il mondo diventa immagine, ed è dunque soggettivamente rappresentabile, solo *a contatto* col pensiero. Ciò che il pensiero è in sé, indipendentemente dal mondo, è esterno e inconoscibile; del pensiero noi conosciamo solo l'immagine che il pensiero assume non appena, lungo il suo limite, esso entra in contatto col mondo. La superficie di contatto tra pensiero e mondo è il luogo dove il pensiero, che è sempre una concezione del mondo, diviene visibile nella forma della sua articolazione soggettiva. Pensando il mondo non ci si rivela il pensiero come tale, che rimane inconoscibile, ma solo la forma del pensiero che pensa il mondo, cioè il fenomeno del pensiero in quanto sempre pensiero (coglimento) soggettivo di un mondo. Ma se questo è vero, ciò significa che il pensiero in sé, al di là del suo margine di contatto col mondo, rimane indefinitamente, cioè *noumenicamente*, inconoscibile, mentre per sé, diventando immagine del mondo quando lo pensa, il pensiero rivela soggettivamente le sue forme, cioè i principi e le strutture che, in atto, ne articolano il funzionamento.

Esisterebbe quindi, al di là del limite che divide pensiero e mondo, una *forma noetica del noumeno*, che, differentemente da quella iletica, che dice della costitutiva indeterminatezza dell'essere della sostanza, esprimerebbe parimenti *la costitutiva indeterminatezza dell'essere del pensiero*.

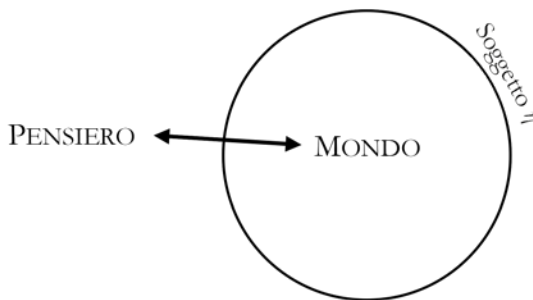
Ma così come il noumeno ileticamente inteso trapela nella sostanza visibile tramite l'apparenza fenomenica dell'ente, allo stesso modo il noumeno trapela noeticamente nella struttura trascendentale del soggetto: in tutto quello che il soggetto pensa, così come nelle sue forme determinate, agisce ed emerge, in ogni contenuto pensato, l'indeterminatezza del pensiero come tale. Nel contenuto di pensiero mediato che costituisce la determinatezza pensata dal soggetto agisce e pulsa, in tutta la sua mai mediabile indeterminatezza, la presenza del pensiero come tale, perché in ogni pensato, affinché esso sia possibile come pensato, dev'essere parimenti presente, congiuntamente a ciò che viene pensato, anche la forma universale del pensiero che può pensarlo anzitutto perché, in modo assolutamente intransitivo e indeterminato, semplicemente *pensa*.

Questo pensiero assolutamente intransitivo – pensiero puro, non pensiero di qualcosa – che, in ogni pensato, mantiene attivo l'atto del pensiero

in generale, altro non è che il modo in cui, soggettivamente, si rende incessantemente manifesta, in tutta la sua immediata indeterminatezza, la *facies* noetica del noumeno, il quale – e veniamo così al senso a nostro parere più profondo della proposizione 5.6331 – non può mai essere una prospettiva soggettiva sul mondo perché è semmai ciò che, impersonalmente, conferisce all'orizzonte  $\eta$  della soggettività la sua capacità di pensare.

Altrimenti detto, il limite circolare che distingue il pensiero dal mondo e sulla cui superficie il pensiero diviene immagine del mondo, è il luogo dove il soggetto pensa poiché riceve il pensiero non da una prospettiva determinata (ad esempio da un altro soggetto o entità pensante), ma dall'atto universale del pensiero che accerchia integralmente l'orizzonte dei fatti intramondani. Dall'esterno, là dove esso tocca il mondo e se ne fa un'immagine, il soggetto non riceve dei pensieri già determinati, ma l'investitura trascendentale del pensiero in generale, che lo compenetra in tutta la sua indeterminatezza. Il pensiero, cioè, determina il modo d'essere del soggetto: che esso pensa, non che cosa esso pensi – questo, semmai, dipende dal mondo.

Il soggetto, quindi, non è il punto dal quale si sviluppi una prospettiva determinata sul mondo, ma l'orizzonte insostanziale che coincide col limite del mondo, dunque colla superficie dove il mondo diviene soggettivamente immagine perché entra in contatto con la forma universale del pensiero – che è quella di un orizzonte impersonale, non certo di un campo visuale, così:



[FIG. 1]

Da quanto detto possiamo evincere due cose: la prima è che, quantomeno in Wittgenstein, il mondo dei fatti è la sola cosa che il soggetto possa rappresentarsi, mentre, pur pensando, non può invece mai rappresentarsi l'essere del pensiero, che rimane in sé noumenicamente escluso ed esterno rispetto a ciò di cui è possibile farsi un'immagine determinata:



mentre è certo che il pensiero pensa, che cosa sia il pensiero che pensa rimane misteriosamente imperscrutabile (è forse proprio questo, anzi, quel che l'intero impianto wittgensteiniano mirava segretamente a preservare, sottraendolo alle ambizioni della "volontà di sapere"<sup>12</sup>); la seconda – in verità una mera esplicitazione della prima, funzionale a leggerla nel solco di quel che già si è detto – è che il pensiero come tale, che si propaga indefinitamente al di fuori dell'orizzonte che circoscrive i fatti del mondo e che coincide colla superficie dove si forma la loro immagine, si estende in un territorio insondabile, misterioso e senza immagine, altrettanto oscuro che quello dove avevamo collocato il sostrato iletico dell'oggetto trascendentale, il che sarebbe facilmente compendiabile affermando che, in quanto forma noetica del noumeno, anche il pensiero ha una sua inaccessibile Pianura.

Questo, almeno, nel modello proposto da Wittgenstein. Ma seguendo non corriamo anche qualche rischio in fin dei conti inevitabilmente aporetico?

Pensiero e mondo non sono due concetti ma due elementi, due dimensioni dell'essere tra loro contigue che entrano in contatto in una sola superficie, il piano costituente del soggetto, dove l'uno diviene immagine dell'altro. L'orizzonte di contatto, lo si è detto, non ha spessore. In questo Wittgenstein, che, come il filosofo critico, ha anzitutto l'interesse di preservare l'Impensabile dalla coartante determinatezza del sapere intellettuale, risulta appunto rigorosamente kantiano: il piano in cui si articola il pensiero non è una cosa, così come le forme della "mente" non sono entità sostanziali: i contenuti del pensiero hanno lo statuto dell'immagine e le sue funzioni sono concetti, cioè forme attive, non "realtà". Volendo, potremmo altresì dire che il rapporto tra pensiero e mondo è schematico ma non iletico. Il punto, allora, riguarda lo statuto di questo schematico, che per Wittgenstein (non per Kant) è di natura puramente logica. Più precisamente, infatti, si può argomentare che nel *Tractatus*, dove pure il pensiero è determinatamente immagine, il rapporto tra pensiero e mondo, più che di natura rigorosamente schematica<sup>13</sup>, è di natura *logica*.

<sup>12</sup> Domanda retorica cui la celeberrima lettera a von Ficker ("Mein Werk besteht aus zwei Teilen [...]"), ma anche la *Prefazione* al *Tractatus*, rispondono in modo elegantemente "privativo": "Io ritengo, dunque, d'aver definitivamente risolto nell'essenziale i problemi", essendo con ciò parimenti riuscito a "mostrare a quanto poco valga l'aver risolto questi problemi" (Wittgenstein 1989, 5), dacché emerge in tutta chiarezza che ciò che più conta è quel di cui essi non parlano.

<sup>13</sup> Ancora una volta Kant si rivela a riguardo straordinariamente perspicace, poiché col concetto di schema pensa a qualcosa che è unitamente trascendentale e sostanziale, logico e mondano. Potessimo, cercheremmo di "ritoccare" la sua proposta solo in un punto, ossia pensando lo schema non su base temporale, ma a partire dalla sostanza in quanto elemento trascendentale dell'essere concreto. Il tempo di cui parla Kant, non sarebbe allora che un *attributo* di questo elemento...

Ora, la domanda teoreticamente decisiva sarà pertanto questa: posto, come si diceva, che pensiero e mondo non sono concetti ma elementi, due dimensioni dell'essere, è possibile concepire la continuità tra pensiero e mondo come continuità puramente logica? A nostro parere, la risposta dev'essere negativa, perché la continuità logica tra due elementi trascendentalmente sostanziali (che cioè non sono cose ma nemmeno soltanto concetti) introduce tra essi un'effettiva discontinuità.

Tra elemento e elemento la continuità può essere solo altrettanto elementare, mai soltanto logica, altrimenti l'effetto diviene quello di voler creare una connessione tra due pianori tramite il burrone che li separa. (Per quanto possa suonar triviale, Dio non ci salva "con l'assenza", ma soltanto se è ovunque...).

Vediamo allora se ci sia modo di ripensare altrimenti il modello wittgensteiniano appena descritto, correggendolo su questo punto.

### 3. Ilnoesi

Descrivendo il processo della visione, parlando del "soggetto metafisico" Wittgenstein (circostanza peraltro piuttosto atipica nell'argomentazione altrimenti rarefatta del *Tractatus*) introduce un'annotazione che non crediamo scorretto definire fenomenologico-percettiva:

- 5.633     *Ove, nel mondo, vedere un soggetto metafisico?*  
 Tu dici che qui sia proprio così come nel caso dell'occhio e del campo visivo.  
 Ma l'occhio, in realtà, tu *non* lo vedi.  
 E nulla *nel campo visivo* fa concludere che esso sia visto da un occhio

(Wittgenstein 1989, 135)

Siam proprio certi che "*nel campo visivo*" nessun dato percettivo possa dimostrare "che esso sia visto da un occhio"? Davvero non vediamo nulla di corporeo che segnali inevitabilmente la presenza di un occhio che guarda o, quantomeno, richiamandoci ancora una volta a Murnane, dei "buchi dei [...] volti" attraverso i quali il flusso delle immagini risale dal mondo nella mente?

Un notissimo disegno di Ernst Mach (1886, 14), tratto da *L'analisi delle sensazioni*, sembra rappresentare la questione proprio nei termini che Wittgenstein vorrebbe invece escludere:



[Fig. 2]

Il testo che accompagna lo schizzo, finalizzato a cogliere i fatti della percezione “direttamente nell’occhio”, è a riguardo inequivocabile:

In einem durch den Augenbrauenbogen, die Nase und den Schnurrbart gebildeten Rahmen erscheint ein Theil meines Körpers, so weit er sichtbar ist, und dessen Umgebung (Mach 1886, 13).

Quando vediamo attraverso l’orbita, cioè attraverso la forma aperta che include il campo visivo, essa stessa risulta inclusa nella visione. Non vediamo in effetti il punto prospettico determinato dal quale si configurerebbe l’orizzonte del campo visivo; vediamo invece un’apertura che coincide con la forma corporea del campo visivo: vediamo cioè, al contempo, la forma di ciò che vede (il profilo dell’apertura oculare) e il contenuto della visione.

Se però manteniamo ferma l’impostazione trascendentale per cui l’immagine del mondo non è una mera impressione empirica dell’occhio bensì si forma sulla superficie soggettiva del pensiero, e interpretiamo il disegno di Mach forti di questa concezione, allora siamo costretti a derivarne che ogni immagine del mondo non si configura su di un piano immaginale immateriale (la superficie del soggetto come “Grenze der Welt”) ma include la presenza iletica di un elemento soggettivo: l’apertura materiale del campo visivo. Allo stesso modo, possiamo dire che per il tramite materiale dell’apertura, l’elemento del pensiero penetra nel mondo visto. Il mondo non è separato dal pensiero da un diaframma soggettivo imma-

teriale, viceversa: il pensiero penetra nel mondo grazie a un'estensione iletica della sua forma soggettiva: l'apertura (oculare) come fatto corporeo che è contemporaneamente forma estesa del pensiero pensante e del mondo percepito.

Proprio perché appartiene tanto al soggetto quanto al mondo, essendo al contempo forma della connessione tra i due (in quanto campo internamente al quale il mondo diventa soggettivamente immagine), l'apertura di cui stiamo parlando costituisce in tutta evidenza l'estensione materialmente non nulla che pone concretamente la continuità tra pensiero e mondo. Ne consegue che il *continuum* tra pensiero e mondo non è sancito soltanto dall'orizzonte logico-trascendentale su cui si articolano le forme immateriali del soggetto; diversamente, esiste tra pensiero e mondo una continuità al contempo iletica e noetica.<sup>14</sup>

Tramite la forma dell'occhio, che è al tempo stesso vedente e vista, da un lato l'attività del pensiero si prolunga nel mondo (l'attività soggettiva del vedere è essa stessa intramondana), e dall'altro il mondo è già materialmente nel pensiero in quanto ad esser visto non è solo il contenuto materiale del mondo ma anche l'atto del vedere come tale.

Ma se così stanno le cose, allora non è più possibile concepire pensiero e mondo come separati da un limite logico invalicabile, l'involucro immateriale della soggettività  $\eta$  per cui sia  $P \geq \eta \geq M$ . Bisognerà viceversa concepire una continuità ilonoetica che, ad un tempo trascendentale e materiale, proprio come l'apertura dell'occhio, dia conto dell'estensione non nulla, ossia del campo, internamente al quale – nella modalità dell'ampiezza e non più dell'orizzonte – si configura una zona di coappartenenza tra  $P$  e  $M$ , secondo la formula  $P \cap \eta \cap M$ , che non a caso comporta un passaggio, rispetto a quella precedente, dal regime immateriale (cioè qui puramente noetico), dei valori numerici a quello dimensionale (cioè qui *anche* iletico, poiché dotato di spessore trascendentale) delle entità geometriche.

È ancora Mach, stavolta in *Conoscenza ed errore*, a farsi carico di questa stessa esigenza teorica, profilando nel modo più chiaro le caratteristiche strutturali di un modello che, coerentemente con la continuità ilonoetica tra pensiero e mondo, permetta di sostituire quello delineato in precedenza a partire da Wittgenstein [FIG. 1].

<sup>14</sup> Che tale continuità al contempo iletica e noetica, quindi *ilonoetica*, sia caratterizzabile come *schematica*, è evidente fin dalla descrizione che Mach dà del suo schizzo, dove in effetti sostiene che la porzione oculare del corpo, comprensiva di “arcata sopracciliare, naso e baffo”, compare “in einem [...] gebildeten Rahmen”, vale a dire internamente a una “cornice” letteralmente “ge-bildet”, ossia posta in immagine. Non sarebbe quindi affatto peregrino voler pensare essa cornice come uno schema posto dall'immaginazione trascendentale, pur tenendo ferma l'impostazione iletico-trascendentale – dunque non soltanto temporale – del problema già prefigurata in *Nota 13*.

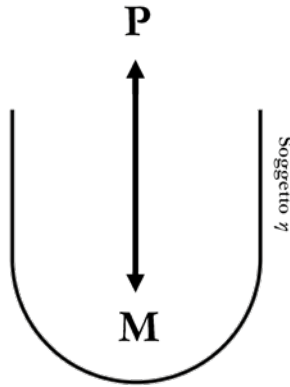
Tale modello si sviluppa intorno alla nozione di “Io *ampliato*” (Mach 1982, 11), che il fisico austriaco anziché rappresentare con un cerchio, che starebbe ad indicare l’orizzonte (trascendentale) in sé conchiuso della soggettività, indica con una *U*, da intendersi, appunto, come forma costituzionalmente aperta. A seguire, quindi, una descrizione della sua “prestazione” epistemologica:

*Fisico e psichico* contengono quindi *elementi comuni*, e non sono affatto così antitetici come si suppone comunemente [...] Se ora definisco la totalità del mio io psichico – incluse le sensazioni – il *mio Io nel senso più ampio* [...] posso ben dire, in questo senso, che il mio Io ha incluso in sé, come sensazione e rappresentazione, il mondo [...] Tale posizione *solipsistica* fa sì, apparentemente, che il mondo come ente autonomo scompaia, in quanto cancella la contrapposizione Io-mondo. Tuttavia il confine che abbiamo chiamato *U* rimane; ma ora anziché *circondare* l’Io (nel senso più ristretto) *attraversa* l’Io (nel senso più ampio), attraversa la ‘coscienza’ (Mach 1982, 10-11).<sup>15</sup>

Digrossando il lessico machiano della sua componente più rozza, s’incominci col sostituire ai termini “*fisico e psichico*” quelli, qui metafisicamente più appropriati, di iletico e noetico, riferiti come tali rispettivamente allo spessore fenomenologico del mondo e al piano trascendentale del pensiero. La “posizione *solipsistica*” di cui si parla nell’estratto può inoltre essere intesa come una forma, per la verità abbastanza generica, di soggettivismo trascendentale. L’“*Io ampliato*” posto a tema da Mach sarà infine “ricategorizzato”, adeguandolo al nostro vocabolario concettuale, come una forma del soggetto η.

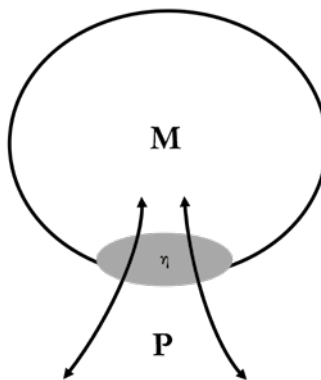
<sup>15</sup> La stessa prospettiva, con significativa aggiunta, è espressa anche in un altro luogo (Mach 1982, 65-66), dove vien detto: “[...] Possiamo assegnare all’Io nel *senso più ampio* le *sensazioni provenienti dall’intero ambiente fisico*”. La formulazione è decisiva perché concerne un’espansione universale della capacità senziente dell’io. Essa, a rigore, è dovuta al fatto che se la soggettività è come tale consustanziale all’estensione ilnoetica del campo che accoglie la coappartenenza tra mondo e pensiero, allora non vi sarà, nel mondo, nulla di estrinseco ai “sensori” spirituali del pensiero, così come, potenzialmente, ogni determinazione di pensiero sarà ubiquamente percepibile a qualsivoglia “latitudine” del mondo. Si comprende peraltro dove abbia radice quel senso sconfinato che mette il *Dasein* in piena e totale connessione esperienziale con l’indefinita vastità delle Pianure: se pensiero e mondo condividono la stessa ilnoetica modalità d’essere, dal punto di vista tanto dell’ilesi (operata dal corpo proprio in quanto determinazione mondana del soggetto) quanto della noesi (operata da ciascuna mente in quanto determinazione trascendentale del soggetto), ogni punto del Piano assoluto è sia mentalmente che materialmente connesso ad ogni altro; di più: ogni determinazione materiale è spiritualmente connessa ad ogni altra, così come ogni determinazione spirituale è materialmente connessa ad ogni altra. Lasciamo a ciascun lettore la libertà di riflettere autonomamente sulle implicazioni e possibilità ‘mistiche’ spalancate da questa sconcertante prospettiva.

Ci troviamo pertanto innanzi a un'ipotesi teorica rappresentabile come segue:



[FIG. 3]

Se poi volessimo precisare che è in gioco un'apertura formalmente determinata – quale schema, ossia sezione del flusso immaginale che scorre tra  $M$  e  $P$ : l'obiettivo oculare, il buco del volto attraverso cui la corrente percettiva del materiale visibile risale dal mondo al fondo senza fondo della mente –, allora il modello proposto può venir ulteriormente precisato così:



[FIG. 4]

Che cosa ci dice esattamente questo modello? Anzitutto, che la continuità tra pensiero e mondo non può essere di natura meramente logica. L'oggetto trascendentale di cui parla Kant e del quale si è fatta questione nella prima parte di questo saggio, in quanto ovunque diffuso, sostrato onnipervasivo trasversale tanto ai modi intramondani dell'essere determinato quanto all'indeterminatezza del pensiero come tale nella sua indefinita estensione, non può essere concepito né come meramente iletico né come meramente noetico. L'apertura  $\eta$ , infatti, con  $P \cap \eta \cap M$ , pone in essere la confluenza, in una stessa zona indiscernibile, del sinolo trascendentale supremo: la coappartenenza di essere e pensiero.

Tale coappartenenza è di natura unitamente mentale e materiale; di più: è nel campo noumenico, dunque mai del tutto esperibile né col pensiero (noesi) né colla percezione sensibile (ilesi), che il pensiero permea incessantemente di sé le determinatezze mondane, ossia si concretizza negli enti, e, congiuntamente, il mondo traspare nelle immagini mentali che lo rappresentano, ossia si converte in pensiero. Ben lungi dall'essere inaccertabile, tale campo noumenico, la cui forma si mantiene costantemente aperta e dunque non può in alcun modo venir precisata, è quanto di più essente, poiché dalla sua elementare consistenza dipendono tanto l'essere del pensiero che il pensiero dell'essere.

Il campo noumenico definito dalle intersezioni ilonoetiche  $P \cap \eta \cap M$  è come tale il Piano assoluto – di cui  $\eta$  è soltanto l'ecceità infinitesimale soggettiva, cioè il *Dasein* impersonale. Come tale, esso Piano è universale e univoco, dunque non o noetico o iletico (che, benché a un livello ontologicamente più profondo, non farebbe che riproporre il dualismo tra *res cogitans* e *res extensa*). Il Piano, cioè la Pianura assoluta, si fenomenizza in due maniere distinte, dando luogo tanto all'esperienza mentale del pensiero (noesi) quanto a quella sensibile del mondo (ilesi), pur essendo nella sua costitutiva e indeterminata consistenza *uno ed un solo* "spessore" *ilonoetico elementare*.

Per questo, d'altra parte, ciò che vediamo si prolunga indefinitamente fino a raggiungere i recessi immaginali della mente – e, per il medesimo motivo, ciò che in ogni esperienza rimane sensibilmente inaccessibile esiste ed è avvertibile nel fondo del pensiero: sentiamo col pensiero ciò che è nel mondo pur essendo invisibile agli occhi. Allo stesso modo, percepiamo nel mondo qualcosa di posto e attuato dal pensiero all'infuori di quanto la mente consapevole possa afferrare e rappresentarsi. Il mondo, in altre parole, è il luogo dove siamo incessantemente posti in contatto con ciò che la mente concretamente produce nel momento in cui opera rinunciando a sorvegliarsi.

Dalle più remote periferie del cosmo agli insondabili recessi della mente, si estendono, laddove tutte le visioni si unificano, le Pianure, oscure perché troppo accecanti, dell'illooesi universale.

## Bibliografia

Husserl, E.

1973 *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge* (Husserliana, I), hrsg. von S. Strasser, Martinus Nijhoff, Den Haag

Kant, I.

1972 *Critica della ragion pura*, tr. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice riveduta da V. Mathieu, Laterza, Roma-Bari

Luzi, M.

1999 *Nel corpo oscuro della metamorfosi*, in *L'opera poetica*, a cura di S. Verdino, Mondadori, Milano

Mach, E.

1886 *Die Analyse der Empfindungen und das Verhältnis des Physischen zum Psychischen*, Fischer, Jena

1982 *Conoscenza ed errore. Abbozzi per una psicologia della ricerca*, tr. it. di S. Barbera, Einaudi, Torino

Murnane, G.

2019 *Le pianure*, tr. it. di R. Serrai, Safarà, Pordenone

Rees, M.

1997 *Before the Beginning. Our Universe and Others*, Simon & Schuster, New York, tr. it. di P. D. Napolitani, *Prima dell'inizio. Il nostro universo e gli altri*, Raffaello Cortina, Milan

Tertullianus, Q. S. F., *Adversus Valentinianos*

Wittgenstein, L.

1989 *Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino



## Ilnoesi. Il soggetto è parte o limite del mondo?

Reasoning around the proposition 5.632 of the *Tractatus*, the contribution focuses on the relationship between subject and world, questioning if the two terms can be conceived as entirely separate, if instead they are continuous instances that have at least a contact surface, therefore a shared positional field, or if they are integrated within the same dimension, implying thus a mutual immanence.

The analysis is divided into three different sections. The first one (*Iletics of the Noumenon*) focuses on the noumenal nature of matter itself, conceived in the light of Kant's reference to a "transcendental object" and correlating it to the concept of *plain* as it is elaborated in Gerald Murnane's most celebrated novel. The second one (*Noetics of the Noumenon*) focuses instead on the noumenal nature of the subjective foundation of thought, referring mainly to the Wittgensteinian approach developed in the *Tractatus*. The third, which intends to formulate theoretically the point of arrival of the entire contribution – reached by leveraging some important Machian considerations dealing with the relationship between the forms, mutually open, of subject and object – outlines the concept of *Ilnoesis* as a joint dimension, transcendental and material together, proper to their ontological indiscernibility.

KEYWORDS: Noumenon | Transcendental | Kant | Murnane | Wittgenstein | Mach