

SCENARI

#24
GIUGNO
2026

Rivista di estetica e metafisica

SCENARI

Direttori

Petar Bojanić (University of Belgrade)

Luca Taddio (Università degli Studi di Udine)

Vice-Direttore

Stefano Marino (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna)

Marcello Ghilardi (Università degli Studi di Padova)

Redazione

Valentina Antoniol (Università degli Studi di Bari Aldo Moro) / Marcello Barison (Libera Università di Bolzano) / Emma Lavinia Bon (Università del Piemonte Orientale) / Lorenza Bottacin Cantoni (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano) / Andrea Colombo (Università di Rijeka) / Damiano Cantone (Sapienza Università di Roma) / Floriana Ferro (Università degli Studi di Udine) / Simone Furlani (Università degli Studi di Udine) / Alberto Giacomelli (Università degli Studi di Padova) / Sonia Maria Lisco (Libera Università di Bolzano) / Emanuela Magno (Università degli Studi di Padova) / Giovanni Mugnaini (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna) / Federica Negri (Iusve) / Chiara Pasqualin (Universität Koblenz-Landau) / Roberto Revello (Università degli Studi dell'Insubria) / Snežana Vesnić (Univerzitet u Beogradu) / Rolando Vitali (Alma Mater Studiorum – Università di Bologna e Università di Jena)

Comitato scientifico

Marcello Barison (Libera Università di Bolzano) / Silvia Capodivacca (Università San Raffaele Roma) / Felice Cimatti (Università della Calabria) / Emanuele Coccia (École des hautes études en sciences

sociales – Ehes) / Mario De Caro (Università degli Studi Roma Tre) / Massimo Donà (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano) / Enrico Fongaro (Università Nazan di Nagoya, Giappone) / Giacomo Fronzi (Università del Salento) / Samir Gandesha (Simon Fraser University of Vancouver) / Johan F. Hartle (Staatliche Hochschule für Gestaltung Karlsruhe) / Micaela Latini (Università degli Studi dell'Insubria) / Giovanni Leghissa (Università degli Studi di Torino) / Gianfranco Marrone (Università degli Studi di Palermo) / Roberto Masiero (Università Iuav di Venezia) / Andrea Mecacci (Università degli Studi di Firenze) / Nickolas Pappas (City University of New York) / Luigi Perissinotto (Università Ca' Foscari di Venezia) / Lars Rensmann (Rijksuniversiteit Groningen) / Vicente Sanfelix (Universitat de València) / Richard Shusterman (Florida Atlantic University) / Francesco Valagussa (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano) / Vincenzo Vitiello (Università Vita-Salute San Raffaele di Milano) / Jean-Jacques Wunenburger (Université Jean Moulin Lyon 3)

Tutti i saggi scientifici vengono sottoposti a double-blind peer review

“Scenari” è presente nell'elenco delle riviste scientifiche per le aree 11 e 14 e di Classe A per l'area 11 (Settore 11/C4 – Estetica e Filosofia del linguaggio) dell'Agenzia Nazionale di Valutazione del Sistema Universitario e della Ricerca (ANVUR).

Risulta inoltre indicizzata in:

- Catalogo Italiano dei Periodici (ACNP)
- ERIH PLUS
- The Philosopher's Index

MIMESIS EDIZIONI (Milano – Udine)

www.mimesisedizioni.it

© 2026 – MIM EDIZIONI SRL

Piazza Don Enrico Mapelli, 75

20099 Sesto San Giovanni (MI)

Phone: +39 02 24861657 / 21100089

mimesis@mimesisedizioni.it

Isbn: 9791222333281

ISSN print 2420-8914

ISSN online 2785-3020

Autorizzazione del Tribunale di Milano n. 24 del 30 gennaio 2015.

Illustrazione di copertina di Renato Calligaro.

Indice

Stile, modo, maniera

- 6 Alessandro Bertinetto, Andrea F. de Donato, Christian Frigerio, *Introduction: Style, Mode, and Manner*
- 13 Matteo Vagelli, *From Theoretical to Stylistic Pluralism: Art, Science, and the Epistemology of Style*
- 27 Domenico Licciardi, *Percepire un concetto. Stilematica ed estetica degli albori*
- 52 Andrea F. de Donato, *La potenza dello stile. Note a partire dal Perì Hermeneias di Demetrio*
- 66 Giacomo Pezzano, *YouTube & filosofia. Sui generi della video-scrittura filosofica*
- 91 Bennett Gilbert, *Rococo Ontology*
- 111 Claudio D'Aurizio, *Dalla maniera al modo, dal modo al manierismo. Deleuze e lo stile tra Spinoza e la pittura*
- 129 Minna Hagman, *Comedy of the human being*
- 144 Camilla Zani, *Latourian Mannerism. From Modes of Existence to Situated Cosmopolitics*
- 160 Filippo Domenicali, *Uno strano pluralista. Sulla "metaontologia" di Étienne Souriau*
- 177 Christian Frigerio, *Étienne Souriau and the Overturning of Spinozism*
- 193 Sjoerd van Tuinen, *Logical Modalities and Modes of Existence*
- 210 Giovanni Bottioli, *I modi non sono i molti: per un paradigma del conflitto e della flessibilità*

Logiche dei confini. Intrecci e scontri

- 243 Francesca Greco, Raquel Bouso, *Introduzione. Logiche dei confini. Intrecci e scontri*
- 248 Silvia Capodivacca, *Le logiche del confine nella letteratura di Kafka*

263	Camille Hervé, <i>Absolute alterity and the ethics of mutable boundaries: Nishida Kitarō's ontology of creative negation</i>
285	Giovanni Tidona, <i>From the limes to the limen. Space-theoretical Remarks on the Concept of Boundary</i>
304	Emile Alexandrov, <i>The Platonic Boundaries of Soul and a Daoist Counterpoise</i>
334	Denise Ee Ting Ho [夏依廷], <i>The Decadence of Becoming Oneself: The Bounding Rebellion of Moving-Gender</i>
354	Federica Dalla Costa, <i>Sulla soglia della catastrofe: Logiche di confine e limite nel pensiero ecologico</i>
370	Maddalena Borsato, <i>Inhabiting Boundaries: Derrida, Glissant and Convivial Hospitality. Abitare i confini: Derrida, Glissant e l'ospitalità conviviale</i>
388	Francesca Maria Villani, <i>Soggettività diasporiche e politiche del suono: Indígena di Tania León tra Glissant e il femminismo decoloniale</i>
404	Yoneyama Masaru, <i>Interculturalità e transculturalità</i>
419	Biografie autori

Stile, modo, maniera

*Alessandro Bertinetto, Andrea F. de Donato,
Christian Frigerio*

Introduction: Style, Mode, and Manner

Western philosophy and common sense have long rested on an assumption conveyed quite spontaneously by a language based on a propositional form that combines subject and predicate: there are self-standing, discrete entities or substances (subjects), to which properties, modes, or relations (predicates) are inherent, which remain mostly accidental to them. The substance, which exists independently of its accidents, modes, and relations, is the main name of being. Of course, this approach did not remain without consequences in fields such as epistemology and aesthetics, which largely settled on a “monostylistic” form of thought, in which epistemic and aesthetic styles remained subordinate to the univocity of their object.

Twentieth-century philosophy gave a fundamental impetus to the development of contemporary logic and metaphysics by showing how deeply the philosophical tradition begun by Aristotle depended on this grammatical form¹. While the self-sufficient existence of independent substances has long been disputed, thanks in part to the philosophical development of the concept of relation in the 20th century², it seems that another aspect of the question is just slowly beginning to emerge. This other aspect can be focalized through three concepts, partly overlapping but based on different assumptions and harbingers of different implications, around which this issue revolves: style, mode, manner.

In recent years, from many directions, a movement has begun to advance that could be called “modal revolution”³, which finds in these three concepts the banners that allow it to crack the stability of the monostylistic, univocal kind of thought that, despite the claim that “being is said in many ways”, followed Aristotelian substantialism. For a long time, the

¹ B. Russell, *A Critical Exposition of the Philosophy of Leibniz*, Cambridge UP, Cambridge 1900.

² C. Frigerio, *Ricomporre un cosmo in frammenti: Il dibattito sulle relazioni interne ed esterne*, Mimesis, Milano 2023.

³ G. Bottirolì, *La ragione flessibile: modi d'essere e stili di pensiero*, Mimesis, Milano 2013.

“modal” aspect of philosophy was limited to logic: at most, it was a matter of admitting different “modes of judgment” that affected being only in an extrinsic way⁴; following Kant’s definition, many have considered modalities as extrinsic predicates that “do not augment” their subject. On the contrary, the idea underlying the modal revolution is that there is no paramount or univocal being capable of many different interpretations: rather, the nuances of being are the things themselves. There is a substantiality to ontological halos and fringes; an ontology can be made to revolve around styles and manners. Vladimir Jankélévitch prefigured this when he noted that “the rehabilitation of accidents characterizes a certain modal philosophy that disregards being in order to consider only the ways of being of this being: philosophy reintegrates the cave of shadows and reflections from which it had freed the prisoners”⁵. But it’s not just a question of rehabilitating accidents. If the modal revolution were to succeed, it would result in a transformed cosmos, a world – as Sjoerd van Tuinen explains – “in which substance revolves around modes instead of vice versa”⁶. Whereas “classical philosophy makes a strict distinction between subject and predicate or substance and property”, a philosophy centered on styles, modes and manners puts “both terms in variation, such that predication becomes a matter of folding”⁷. At that point, in the words of Giorgio Agamben, every being would be grasped in terms of its *maniera sorgiva*:

not a being that is *in* this or that mode, but a being that is *its* mode of being, and thus, while remaining singular and not indifferent, is multiple and valid for all... The being that does not remain below itself, that does not *presuppose* itself as a hidden essence that chance or destiny would then condemn to the torment of qualifications, but rather *exposes* itself in its qualifications, *is* its *thus* without remainder – such a being is neither accidental nor necessary, but is, so to speak, *continually engendered from its own manner*.⁸

At once singular, multiple, and valid for all. Agamben’s insight may prove important in order to grasp that, in order to refocus our think-

⁴ N. Hartmann, *Possibility and Actuality*, trans. S.A. Scott and A. Adair, De Gruyter, Berlin 2013. See G. Agamben, *L’uso dei corpi*, Neri Pozza, Vicenza 2014, p. 210: “the concept of mode... entails an ambiguity, so that in the history of Western philosophy it presents itself sometimes as a logical concept (we prefer to speak of ‘modality’ and modal logic), sometimes as an ontological concept”.

⁵ V. Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, PUF, Paris 1957, p. 3.

⁶ S. van Tuinen, *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022, p. 15.

⁷ Ivi, p. 78.

⁸ G. Agamben, *The Coming Community*, trans. Michael Hardt, Minnesota UP, Minneapolis 2007, p. 27.

ing around style, mode, and manner, we need to stop opposing particular and universal, form and content, intuition and concept, and instead grasp and conceptualize the *continuous variation* that involves both form and content, and from which form and content are produced as two divergent precipitates. It may not be a coincidence that one of the first to focus on this set of concepts was the father of morphology, J.W. Goethe: unlike “imitation of nature”, the artistic process that simply copies details, Goethe sees “manner” as the grasping of what is universal (precisely, form conceived as incessant variation) in every detail, while he describes “style” as the definitive synthesis between subjective manner and objective variation, which attunes the variation of the artistic trait to that of things themselves⁹.

This issue seeks to explore this possibility of grasping variation for itself. It is not enough to claim, with Jankélévitch, that “manner is the category of that which is outside categories”¹⁰. The idea that underlies this issue is that style, mode, and manner can become objects of philosophical inquiry in their own right, that they can become the object of a renewed “first philosophy”. If these statements prove to be true, the problem will become one of determining *under what conditions* it is possible to constitute a pure concept of the difference of entities.

If we follow Goethe, **style** is the most “profound” of the three concepts, the one whose pure concept is closest to the “virtual” from which actualization takes place¹¹. Style is not generic but *genetic*, singular-universal. It is certainly possible to conceive of style as the historical codification of a way of expressing reality. But thinking of it solely in this way would mean losing sight of its creative – and therefore generative – component. Style is not merely the historical stabilization of a form, but also a logical trigger that enables a form (logical, poetic, political) to generate a sense to come. In this way, the problem of style is above all a problem of signification, of the genesis of meaning and signifiers, and thus of the continuous variation of sense. It is precisely the midpoint – almost an event – between stable form and mutant forms, between codes of expression and the creation of expressibility to come. Gilles Deleuze, for example, distinguished (codified) style from non-style (not yet codified) in relation to Proust’s *Recherche*.¹² But it is clear that this concerns not merely a mode of writing or an artistic composition, but

⁹ J.W. Goethe, *Einfache Nachahmung der Natur, Manier, Styl*, in M. Bell (ed.), *The Essential Goethe*, Princeton UP, New Haven 2016, pp. 875-78.

¹⁰ V. Jankélévitch, *Le je-ne-sais-quoi et le presque-rien*, 2: *La méconnaissance, le malentendu*, Seuil, Paris 1980, p. 30.

¹¹ A.F. de Donato, *Eterogenesi del concetto. Variazioni su matematica e stile a partire da Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli, 2026.

¹² G. Deleuze, *Proust and Signs*, trans. R. Howard, Minnesota UP, Minneapolis 2004.

the way in which it is possible to compose entire visions of the world, in their concreteness. Style is always a feature of human works, as Gilles-Gaston Granger argues¹³; it is therefore a matter of the very constitution of the world.

This special issue of *Scenari* begins with the article by **Matteo Vagelli**, which studies “stylistic pluralism” at the intersection of epistemology and aesthetics, placing it at a more fundamental level than any “theoretical pluralism,” the pluralism of theories that takes these theories in their already realized state rather than observing their genesis from a singular style of thought. Style also eludes Kant’s alternative between the sensible and the intelligible: not belonging to the realm of form or content, but rather rooted in the junction where these two poles diverge, the investigation of style allows us to grasp how a concept can be perceived, enabling, as **Domenico Licciardi** demonstrates, a reorganization of the entire field of aesthetics.

Obviously, no investigation of the concept of style as such can avoid considering specific case studies. Indeed, the variety of subjects covered by a study focusing on this concept demonstrates the heuristic potential of this approach: while **Andrea F. de Donato** studies the “potency of style” in Demetrius’ *Peri Hermeneias*, which anticipates considerations on stylistic pluralism by showing the impossibility of reducing style to a single consideration, **Giacomo Pezzano** moves forward two thousand years, studying the styles of philosophical discourse in digital format, and in particular turning to YouTube as a medium characterized by a distinctive philosophical style.

Unlike the genetic approach to style, **manner** seems to refer to something like a plane of immanence on which an infinity of possible variations occur, holding together plurality and underlying unity, and indeed making the incessant creation of diversity the very nature of the common fabric of the world. Sjoerd van Tuinen has provided the most accomplished attempt to lay the foundations for a mannerist philosophy to date, but the first outline is probably due to G.W. Leibniz, who wrote in the *New Essays on Human Understanding*:

The kinds [*manières*] and degrees of perfection vary up to infinity, but... the foundations [*le fond*] are everywhere the same; this is a fundamental maxim for me, which governs my whole philosophy. But if this philosophy is the simplest in resources it is also the richest in kinds [*la plus riche dans les manières*], because nature can vary these infinitely... with the greatest imaginable abundance, order and adornment.¹⁴

¹³ G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Odile Jacob, Paris 1988.

¹⁴ Quoted in S. van Tuinen, *The Philosophy of Mannerism*, cit., p. 80.

It is curious that the person who took the Aristotelian subject-predicate form to the extreme was also one of the greatest conceptualizers of manner, but in his study of Leibniz's thought, Gilles Deleuze has aptly noted how "no philosophy has ever pushed to such an extreme the affirmation of a one and same world, and of an infinite difference or variety in this world", keeping together two seemingly contradictory principles: "Everything is always the same thing. There is only one and the same Basis; and: Everything is distinguished by degree. Everything differs by manner"¹⁵.

Although Mannerism, Baroque, and Rococo are not entirely interchangeable, it is around this philosophical-aesthetic constellation, rooted in the seventeenth century but whose insights are now the subject of a growing rediscovery, that the second conceptual core of this issue revolves. **Bennett Gilbert** lays the foundations for nothing less than a "rococo ontology", in which fundamental concepts of this artistic movement, such as *rocaille* and atectonicity, become the fulcrums for rethinking an anti-materialistic way of philosophizing centered on a model of subjectivity and continuous creation that is decidedly different from the Cartesian one. **Claudio D'Aurizio's** article is also rooted in aesthetics but extends to considerations of an ontological nature, this time starting precisely from Gilles Deleuze and the connection he managed to establish between his conceptualization of painting and his reading of Spinoza, which over the years shifted increasingly from an interpretation based on the univocity of being to an authentically mannerist reading.

Once again, a "pure" investigation of the concept of manner is inseparable from the discussion of more specific and even concrete issues. Drawing on the theories of Giorgio Agamben, **Minna Hagman** shows how conscious and excessive adherence to one's own way of being results in a sense of comedy, proposing an entirely modal version of the theory of comedy. **Camilla Zani**, on the other hand, turns to Bruno Latour, a thinker whom we will discuss shortly but who is rarely associated with the idea of mannerism, proposing in particular that a mannerist reinterpretation could resolve some of the anthropological and political (in brief, "diplomatic") problems sometimes diagnosed in Latour's works.

A further line of inquiry that emerges from some of the contributions collected in this issue (e.g. Hagman's article), although it is not explicitly developed, concerns the possibility of understanding style and manner also as distinct configurations of **aesthetic habit**. In this sense, style may name a plastic and situationally responsive habit of expression, while manner may indicate the more repetitive stabilization

¹⁵ G. Deleuze, *The Fold: Leibniz and the Baroque*, trans. Tom Conley, Minnesota UP, Minneapolis 1992, p. 58.

of codified expressive patterns. Such a perspective makes it possible to read the relation between style and manner not simply in terms of the opposition between creativity and repetition, but as an internal articulation of habit itself¹⁶. This hypothesis may provide a useful way of connecting some of the ideas proposed in this issue with a line of research that deserves further development.

The final conceptual core of the volume is precisely that of **mode**, a concept to whose popularity Latour, with *An Inquiry into Modes of Existence* (2012), made a decisive contribution¹⁷. If style captures the process of actualization of entities, and manner considers their continuous variation on a flat plane of immanence, mode looks at being already fragmented, at an existence whose modes come before any univocal being, and at the problem of bringing them back together in a single ontology. A.N. Whitehead once claimed that “the task of philosophy is the understanding of the interfusion of modes of existence”¹⁸; in a wonderful, little-known book, Herbert Schneider went so far as to write that “if there are no modes of being, there would be little use for ontology”¹⁹.

The reorientation of ontology from being as such to the very concept of modes of existence seems to be one of the major issues at stake in contemporary metaphysics²⁰. A particularly important author in this regard, rediscovered by Latour himself together with Isabelle Stengers, was Étienne Souriau, whose *The Different Modes of Existence* (1943) was a crucial text for raising the issue of the pluralism of modes of existence that is at the center of the debate today²¹. Two articles demonstrate the relevance of Souriau’s thinking to the modal revolution: **Filippo Domenicali** provides an overview of the 1943 book, showing in particular how, rather than proposing a closed “system” of modes of existence, Souriau set out to establish a pluralist “meta-ontology” that left room for different accounts of the plural composition of the world;

¹⁶ See A. Bertinetto, *Habits, Aesthetics and Normativity*, in “Aisthesis” 17(1) 2024, pp. 247-263; Id., *Aesthetic Habits in Performing Arts*, in “Philosophies” 10(11)/11 2025; A. Bertinetto, J. Frascaroli, *The Pleasure of Habituation: Aesthetic Appreciation Between Familiarity and Novelty* (Unpublished manuscript submitted to *The British Journal of Aesthetics*).

¹⁷ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, trans. C. Porter, Harvard UP, Cambridge 2013.

¹⁸ A.N. Whitehead, *Modes of Thought*, Macmillan, New York 1938, p. 97.

¹⁹ H. Schneider, *Ways of Being: Elements of Analytic Ontology*, Columbia UP, New York 1962, p. 12.

²⁰ C. Frigerio, *Existential Ontology: Towards a First Philosophy of Modes of Existence*, in “Cosmos and History”, 20(1), 2024, pp. 96-132.

²¹ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, trans. Erik Beranek and Tim Howles, Univocal, Minneapolis 2015.

Christian Frigerio focuses on a more specific aspect, which however, through Souriau, also shows how a form of pluralism of modes of existence could be traced back to Spinoza, who is usually considered one of the champions of the univocity of being, and indeed how Souriau's existential pluralism can be framed as the result of a slight modification of the system of the *Ethics*.

The last two articles extend the theme of modes of existence in a critical direction. **Sjoerd van Tuinen** provides a theoretical explanation of why the modes of existence with which the modal revolution is concerned are completely irreducible to the modalities that have been so popular in philosophy (especially analytical philosophy), which are simply a "logicized" version of modes that must instead maintain a fully ontological scope. Finally, **Giovanni Bottirolì** reopens the discussion by emphasizing that modes cannot be reduced to the alternative between the one and the many, in which a "rigid" way of thinking would like to enclose them, but must instead be conceived according to a "flexible" modal pluralism in which the fragmentation of modes reopens to the genetic continuity of styles.

Matteo Vagelli

From Theoretical to Stylistic Pluralism: Art, Science, and the Epistemology of Style

1. Style as a “boundary object”

This paper wishes to illuminate the vexed question of the relations between the arts and the sciences from the vantage point of the notion of “style”.¹ Ever since the nineteenth century, when both the “arts” and the “sciences” started to be formed and perceived as different activities and domains, the debate about their relationship raged, taking distinctive turns. Explicit attempts at breaking the “binary economy” opposing science and the arts, writ large, and to replace it with a discussion of the “boundary conditions” between the two took place in the 1990s. Instead of the question as to whether “science and art are incommensurable realms of knowledge”, the problem was advanced to recognize and study “the conditions under which objects become visible in culture, and in what manner are such visibilities characterized as ‘science’ or ‘art’” (Garrison & Jones, 1998). This paper seeks both to update this question and to offer a specific perspective on its treatment. It proposes that “boundary questions” at the interface between the arts and the sciences can be productively addressed by focusing on particular “boundary objects.” The concept of style is one such object: it circulates across disciplinary domains while simultaneously helping to constitute their limits. The concept of style has a long and complex history² and is the keystone around which the very discipline of art history was established as a “scientific” discipline (*Kunstwissenschaft*) during the nineteenth century. After a pe-

¹ In so doing, it takes up and extend a line of questioning explored during “Arts and Sciences, Historicizing Boundaries. 7th international workshop on Historical Epistemology” (Venice 9-10 June 2022). Rather than looking for logical demarcation criteria, the workshop questioned the arts/sciences dualism from an historical perspective (see <https://episthist.hypotheses.org/2958>).

² Sauerländer (1983) and Ginzburg (1998) provide compelling historical reconstructions of selected portions of the long and complex history of the notion of style.

riod in which “style went out of style”, (Lavin, 1995: 3) surpassed by iconology and the social history of art, the conceptual phoenix of style re-emerged from dust and sparked new debates in several disparate fields.³

One perhaps unexpected site for the re-emergence of the concept of *style* in the late twentieth century is the history and philosophy of science.⁴ At first glance, this interest among practicing historians and philosophers of science may appear surprising. The juxtaposition of “style” and “science” can seem almost oxymoronic. Traditionally associated with language, literature, or the arts – and even with domains such as fashion, characterized by the fleeting, the singular, and the idiosyncratic – style appears far removed from the timeless and universal aspirations often attributed to science. In contrast to the so-called “stylistic disciplines,” science is typically regarded as the most rigorous of human activities, where questions of form or ornament are irrelevant and only those of content – indeed, true content – are thought to matter.

Yet style has played a role not only in history and philosophy of science, but also in attempts to rethink the demarcation between science and other intellectual activities. In this context, Thomas Gieryn’s notion of *boundary-work* describes an “ideological style” deployed by scientists in constructing a public image of science by contrasting it favourably with non-scientific intellectual or technical practices (Gieryn, 1983). For this reason, style can fruitfully be understood as a *boundary object* (Star & Griesemer, 1989): a concept that circulates across disciplinary domains while taking on different meanings within each. More generally, such boundary concepts operate within what Peter Galison has called “trading zones,” sites of exchange between distinct disciplinary and material cultures where coordination becomes possible despite differences in language, practice, and epistemic commitments (Galison, 1997).

By foregrounding style in this way, the paper aims to move beyond the assumption of a rigid “binary economy” separating the arts from the sciences, while nevertheless preserving a clear view of the distinctive features and epistemic specificities of each domain. In the next section (§2), I will present Ian Hacking’s notion of styles of scientific reasoning and his idea that scientific styles are to be thought of as distinct from artistic and literary styles. In section §3, I will take issue with Hacking’s proposal and show how the notion of synonymy at the heart of discussions about

³ Mermet (2024), De Donato (2024) and the present thematic issue of *Scenari* should be added to the list of contemporary references to style-studies in ethics, linguistics, sociology, anthropology to be found in Vagelli (2024b).

⁴ See Vagelli (2024a,b) for references to the reconstructions of the migration of style from art history to history and philosophy of science as well as to overviews of the role of style in science.

style in both art history and philosophy can be used as a touchstone for understanding a defining feature of styles of reasoning, i.e. theoretical pluralism. In this context, I will refer to the opposing views of Ernst Gombrich and Nelson Goodman on the subject.

2. On Hacking's "styles of scientific reasoning" vis-à-vis artistic styles

One of the most influential instances of stylistic studies of science is Ian Hacking's notion of "styles of scientific reasoning" (Hacking, 1982; 1992; 2012). From the historian of science A. C. Crombie, Hacking extracts a list of six styles of reasoning characterizing Western science: mathematical postulation, experimental exploration and measurement, hypothetical modelling, taxonomical and statistical reasoning, and historical-genetical explanation (Hacking, 1982). Hacking's philosophical development of the idea insists on styles of scientific reasoning as historically emerging ways of reasoning that support our finding out things about the world. Scientific styles, in Hacking's account, have a self-authenticating feature: they bring about the new kinds of objects, types of evidence, classes of true-or-false sentences, kinds of laws or modalities, and possibilities which it reasons about (Hacking, 1992). One of the features Hacking has particularly insisted on is the introduction of new types of propositions that were simply not available prior to the emergence of a given style. Seen from this angle, Hacking's notion of styles of scientific reasoning has striking similarities with the notion of "discursive practices" by Michel Foucault: indeed, one way of capturing what Hacking has in mind when speaking of different styles of reasoning constituting the sciences is an historically emerging set of rules for the formation of statements.⁵ Along these "novelties" a new style of scientific reasoning introduces, there are also self-stabilizing techniques that are meant to ensure the survival of the given style through time. A notion of style understood along these lines potentially bear similarities with some of the ways in which style has been conceived in the arts: as a set of norms governing practices, historically situated standards of correctness, and distinctive ways of seeing and making intelligible.

However, while Crombie's original notion was precisely meant to capture the interplay of the engineering, architectural and creative and artistic mind, especially during the Renaissance, Hacking's version of the same idea, on the contrary, surprisingly rejects its derivation from the arts and aims to redefine the concept anew.⁶ It is true that Hacking

⁵ On the proximity of Hacking's styles to Foucault's discursive practices see Vagelli (2025).

⁶ This contrastive position is partly motivated by an attempt on his side to defend his original take from subsequent uptakes of the idea. Arnold Davidson, for instance, who

generally avoids discussing at length the sources of his idea of style.⁷ Hacking's refusal to engage in a sustained critical reflection on artistic styles remains nevertheless striding and intellectually puzzling. In scanty passages, Hacking mentions few reasons of dissatisfaction with artistic styles, chiefly lamenting the lack of definition and too wide application, and focus on individual and local uses of style rather on general, overarching ones. In what follows, I will review these concerns.

In "Language, Truth and Reason" the 1982 manifesto of his styles-project, Hacking writes:

Doubtless the very word "style" is suspect. It is cribbed from art critics and historians, who have not evolved a uniform connotation for the word. Nor would all their remarks about style tidily transfer to modes of reasoning [...] the idea of a style carries a good deal of baggage left over from art and literary critics. I have no confidence that their discussion will help us. It may even do us harm.⁸

Hacking reproaches art and literary critics for not having provided a unique and sharp definition of the concept. The difficult definition of style is a rather well-known fact to art and literary critics themselves. In an authoritative essay on style, art historian Meyer Schapiro, for instance, admits that no formal definition of styles can be given, and that the art historian must limit himself to a descriptive attitude, resorting to point to the inventor or representative of a certain style, a style time and place of appearance and its relations to other styles, rather than to specific defining or identifying criteria.⁹

While this is true, it should be noted that Hacking's own uptake of the notion of style as applied to the sciences is in a somewhat similar position – the reader will look in vain for an explicit definition of styles of scientific reasoning in Hacking's writings on the subject. The phase of his styles-project corresponding to the publication of "Styles' for historians and for philosophers", his second major publication in the project, was marked by the attempt at providing identification criteria for styles of scientific reasoning.

initially drew the concept of styles of reasoning from Hacking himself, explored the artistic derivation of styles by molding the concept through reference to Heinrich Wölfflin and Michael Baxandall. See Vagelli 2024b for a development of this point.

⁷ While the indirect influences on Hacking's notion of styles of reasoning are numerous – including Michel Foucault and Paul Feyerabend, among others – only Crombie, and to a lesser extent Ludwik Fleck, are explicitly acknowledged by Hacking as earlier figures who applied the concept of style to the sciences.

⁸ Hacking, 2002 (1982): 162; cf. Hacking, 1985: 456; 2008: 17-20; 2012: 601.

⁹ Schapiro, 1953: 338. The inventory of Hacking's archival fonds at the University of Toronto lists a printed copy of Meyer Schapiro's essay on "Style" which was thus probably well known by Hacking.

Such criteria included the class of “novelties” that a style brings into view: kinds of objects, types of evidence, classes of true-or-false sentences, kinds of laws or modalities, and possibilities (Hacking, 1992). Hacking has later given up the enterprise of giving necessary and sufficient criteria for identifying styles, limiting himself to an ostensive definition – the list of six styles historically identified by Crombie.¹⁰ It is clear, thus, that the lack of explicit definition should not be considered a point of departure between artistic and scientific styles. It should on the contrary be noticed that, perhaps, in both cases, it is probably the lack of clear definition that concurs to the flexibility and explanatory power of the concept.

Let us now review the second of Hacking’s regrets about style:

Literary critics have long distinguished a “generalizing” and a “personalizing” use of the word “style.” There is a Balzacian style and there is Balzac’s style. Equally, in swimming, there is the Australian crawl and freestyle, as opposed to the style of Patti Gonzalez, that can be imitated but is inimitably hers. (Hacking, 2002 [1992]: 179-180)

While it is perfectly legitimate, Hacking argues, to talk of an individual scientist, a research group, or a tradition as instantiating a given style of scientific reasoning – Hacking explicitly favors the “generalizing” function of style, over the “personalizing” one.

A key reason for his favoring the “generalizing” function is that Hacking conceives of his styles as a set of very general ways of finding out things about the world that human beings have developed through their evolutionary history. “Transformations in concepts and styles of reasoning”, Hacking argues, “are the product of countless trickles rather than the intervention of single individuals”.¹¹ The two uses of style highlighted by Hacking map onto the tension, within science studies, between an “individualizing” and a “universalizing” function of scientific styles: the first function characterizes styles conceived as local, communitarian, national or cultural; the latter, those that tend to be trans-historical and trans-cultural. In this latter sense, styles are synonymous with “method”, whereas in the former case, there is a strong opposition between “scientific style” and “scientific method”. Between local scientific and artistic styles there is a relation of *synonymy*, whereas scientific ones represent an *analogical extension* of the latter.¹²

¹⁰ Hacking, 2012: 1.

¹¹ Hacking, 1990: 8.

¹² See Gayon, 1999. The most notable study of science in stylistic terms foregrounding the contextual, geographical, and sociological aspects of scientific knowledge is without doubt the one by Ludwik Fleck. In the 1990s the notion of “national styles in science” still had currency (Daston-Otte, 1991). Cf. Harwood (1993) a sociological, comparative

One aspect Hacking wishes to distance himself from by favoring the generalizing understanding of style over the personalizing/localizing one, it's the problematic legacy of style concepts in the early twentieth century. As Carlo Ginzburg notes, nineteenth-century attempts to link history, anthropology, and biology fostered a conflation of national character, style, and race.¹³ More positively, Hacking's contrasting preference here interestingly resonates with Foucault's skepticism towards the ideas of authorship and on the conscious intentionality of the individual subject and the corresponding emphasis on super-individual discursive formations.¹⁴ This has interesting consequences, that should be considered developing the comparison with artistic styles further.

3. Style, Synonymy and Worldmaking

This is in stark contrast with one of the understandings of style in art history and criticism, where stylistic matters lies at the level of the artist's or writer's individual choice. In this interpretation, style is conceived as a "means of value-expression" or as a "common ground against which to measure an artist's originality".¹⁵ One version of this view is defended by Ernst H. Gombrich, for whom style is chiefly a matter of choice among "alternative ways of doing things".¹⁶ Gombrich considered synonymy the foundation for this understanding of style, and he quotes and underscores a claim by linguist Stephen Ullman to this effect:

The pivot of the whole theory of expressiveness is the concept of *choice*. There can be no question of style unless the speaker or writer has the possibility of choosing between alternative forms of expression. Synonymy, in the widest sense of the term, lies at the root of the whole problem of style. (Ullman, 1957: 6)

study – inspired by Fleck – of biological communities in the US and in Germany in the early decades of the nineteenth century.

¹³ Ginzburg 1998: 41. Although not racially or ethnically connoted, the styles Hacking describes remain largely Eurocentric, emerging – as he himself acknowledges – from European intellectual elites later turned global (see Vagelli 2026).

¹⁴ Hacking 1979: 42. Gavroglu (1991) is an application of Hacking's notion of styles of scientific reasoning to the work of individual researchers. Kostas Gavroglu and Theodore Arabatzis are working on the idea of a difference in scale to which styles of scientific reasoning could be applied to, from the individual to the collective and national levels (Gavroglu & Arabatzis, forthcoming).

¹⁵ Schapiro, 1953: 336; Gombrich, 1968: 353.

¹⁶ Gombrich, 1968.

In this framework, what defines style is the way one decides to move when confronted with a choice among different, equally valid alternatives. For the options to be considered alternatives, they must be about one and the same thing.

Gombrich's psychologism as well his emphasis on styles as a matter of choice are self-admittedly indebted to Karl Popper's methodological individualism.¹⁷ Popper's methodological individualism amounts to the idea that collective social entities have no ontological status and social phenomena should be analysed in terms of individuals, of their attitudes, expectations, relations".¹⁸ Similarly to what Popper thinks about the sciences, Gombrich characterises also the arts as problem-solving activities proceeding by trial-and-error. Gombrich feared that the study of structures and patterns would hide remnants of the philosophy of Hegel and Marx.¹⁹ Because of its emphasis on the individual, this understanding of style does not seem to fare well with Hacking's styles of scientific reasoning. A style of scientific reasoning is rather conceived by Hacking as an autonomous and impersonal organising concept. In this view, stylistic features can go unnoticed by any given scientist, as in fact they often do.

A contrasting understanding of style that might have served better Hacking's purposes is the one provided by Nelson Goodman, a philosopher whose work was very well known by Hacking. In his "The Status of Style" – which appeared in 1975 and was reprinted soon after in *Ways of Worldmaking* (1978) – Goodman developed a critique of the prevailing concept of style among art critics, and in particular of Gombrich's psychologism. The understanding of style as reduced to the alternative possibilities faced by the artist at a given moment relies on a notion of synonymy conceived as the free choice between two existing alternatives of saying and doing "exactly the same thing".²⁰ This is untenable, argues Goodman, for "no two terms have exactly the same meaning".

But if it does not spring from the artist's intentional choice, what is then the source of style? According to Goodman, matters of style are not reducible to questions of "form" and the line between what style does and does not entail does not coincide with the distinction between content and form. Rather, it "cuts across" it, since "style comprises certain characteristic features both of what is said and of how it is said,

¹⁷ On Gombrich's ties to Popper philosophy of science and society see Gombrich (1972: ix, 17, 231; 1982) and Hemingway (2009).

¹⁸ Popper, 1976: 136.

¹⁹ Gombrich, 1979: 57, 61.

²⁰ Goodman, 1978: 24-5.

both of subject and of wording, both of content and of form”.²¹ In order for a given property – of a statement, a structure or a feeling – to count as stylistic, it has to function as “an individual or a group signature”. A feature or trait of any kind of work should be considered “stylistic” only when “it associates a work with one rather than another artist, period, region, school, etc.”²² In other words, style “bespeaks” or is the metaphorical “signature” of either an individual or a group. “Stylistic properties help answer the questions: who? when? where?” only insofar as they are “properties of the functioning of the work as a symbol”.²³ In other terms, in Goodman, style operates through exemplification rather than representation.

It is in a similar light that one may read also Hacking’s idea of each style of scientific reasoning having a corresponding founding figure, a “trailblazer”, Hacking calls them. Thales is not so much the genius upon whose head a lamp went off, as Kant has it in the *Critique*, but, in Hacking’s account, Thales becomes the signpost for the “crystallization” of the demonstrative style of reasoning.²⁴

Contrary to Gombrich’s focus on the individual, Goodman’s views instead put forward a generalized understanding of style as symbolic function. On top of this, style is a way of “worldmaking”; it does not simply represent pre-existing subjects or contents but in fact contributes to their introduction and shaping. The alternatives of the stylistic-choice are not pre-given and they are the by-product of the emergence of a new style. In this sense, styles are not merely aesthetic features but frameworks that help shape what can count as objects, facts, and forms of knowledge – a view that resonates with Ian Hacking’s account of styles of scientific reasoning.

Although, as mentioned above, Hacking abandons the idea of necessary and sufficient conditions for styles, he never abandons the idea that style of scientific reasoning must account for a kind of endurance, of stability, that science has, and art does not seem to have – at least not of the same kind or to the same degree. This marks an interesting difference between Hacking and Thomas Kuhn. Kuhn, when observing the rapidity with which scientific books pass from having an active role in research libraries to historical sections, remarks how “in contrast with art, science destroys its past”, meaning that in art history there

²¹ Goodman, 1978: 27.

²² Goodman, 1978: 34.

²³ Goodman, 1978: 35.

²⁴ The other “trailblazers” Hacking refers to are Galileo for experimentation and hypothetical modelling, Cesalpino or Linnaeus for taxonomy, Pascal for probability, and Darwin/Marx/Freud or Ricardo/Bopp/Cuvier for the historical-genetical style (Hacking, 2002: 126, 185; Hacking, 2008: 17).

is often a glorification of past styles, whereas in the history of science the relation with past theories is commonly taken to be contrastive.²⁵ Kuhn seems to claim that in art, in contrast with science, there are no revolutions. Contrary to Kuhn, thus, who believed that the revolutionary character of science is what distinguished it from the arts, Hacking emphasizes stability.

Particularly illuminating on this respect is Hacking's brief example of fauvism:

We should not envisage first a style and then the novelties. That is one of the many merits of the word "style." We did not first have fauvism, and then Matisse and Derain painting fauve pictures in 1905. The style comes into being with the instances, although (as the example of the fauves makes plain) the recognition of something as new, even the naming of it, may solidify the style after it has begun. What the word "style" does not make plain is why fauvism fades almost as soon as named, while a few styles of reasoning become autonomous of their origins and their originators. That is a pressing philosophical issue in the study of styles of reasoning.²⁶

Why did Fauvism fade "as soon as named"? Why do some parts of science accumulate whereas arts do not? The answer to these questions lies in Hacking's notions of "self-authentication" and "self-stabilization". Such notions reflect a conservative strategy aimed at distinguishing stable and accumulating scientific styles from non-scientific, i.e. artistic, literary, religious and philosophical ones.²⁷ Hacking gives the same account both of declining or supervened styles and of non-scientific ones: they never possessed the sufficient stabilizing techniques granting them survival. The only selection criterion to both govern and explain the existence and the survival of styles of reasoning is the effectiveness of these techniques, also within scientific styles themselves. If Paracelsus' hermetic medicine did not survive it is not because it lacked rationality or rational norms of structuration. On the contrary, it had these rules, but they did not engender sufficient stabilization effects. Hacking's reliance on self-stabilizing techniques is therefore supposed to support a certain specificity of scientific concepts over artistic ones.

²⁵ Kuhn 1977: 381.

²⁶ Hacking 2002: 189. Also see the similar examples of the style empire or Jugendstil, which "flourish for short periods of time after which they cease and can at most be imitated" (Hacking, 1992, p. 139).

²⁷ Hacking, 2002: 196.

4. On methodological and theoretical forms of “stylistic pluralism”

Issues raised in §3 are highly relevant for the philosophy of science, as they intersect directly with the topic of scientific pluralism. In what follows, I am going to distinguish between two forms of pluralism that can be built upon Hacking’s styles-project – a methodological, inter-stylistic and a theoretical, infra-stylistic form of pluralism. Concerning the former, Hacking speaks of “anarcho-rationalism” and suggests that “our overall interests in truth and reason may well be served by letting other styles of reason evolve in their own ways, unfettered by a more imperial kind of rationalism.”²⁸ Contrary to artistic styles, scientific styles seem to be rather cumulative and collaborative. Hacking’s styles of scientific reasoning, the mathematical, the modelling, the laboratory, the statistical one and so forth, not only can coexist, but they shall, at least in principle, be amenable to a simultaneous use in a modern research laboratory or by a single modern researcher.

This points to a form of pluralism in which multiple sets of standards coexist and may, at certain points, be brought into productive interaction. One can almost hear echoes of Paul Feyerabend’s principle of proliferation – the view that scientists should actively generate theories that conflict with accepted and even well-confirmed positions. Almost, since the inter-stylistic pluralism sketched here should be consistent with the idea of scientific progress understood as the function of the combined progress of several research programs.²⁹ This view is incompatible with the mutual exclusion implied by different artistic styles when conceived as optical schemes³⁰ or, as in Kuhn’s paradigms, as totalizing “ways of seeing the world”. It is instead to some extent compatible with eclecticism or historicism, the coexistence and simultaneous use of different architectonic styles.³¹

The second form of pluralism implied by styles of scientific reasoning is infra-stylistic and it represents a version of theoretical pluralism. It has been suggested that theoretical pluralism was developed by philosophers critically reacting or at any rate reformulating Popper’s approach: Paul Feyerabend, whose early philosophical work is closely associated with the term, but also with figures such as Noretta Koertge and Imre Lakatos.³²

²⁸ Hacking, 2002 [1982]: 176.

²⁹ On Feyerabend’s principle of proliferation see Wray, 2021: 74. Feyerabend has also extensively reflected on the analogies between artistic styles and scientific theories (see Vagelli, 2024b).

³⁰ This understanding can for instance be found in Wölfflin (Wölfflin, 1950: 23).

³¹ See Ginzburg 1998: 32, 38. Compared to the sciences, however, in the arts it remains comparatively more difficult to find a place for the notion of progress.

³² Martin (1972). To some extent, Larry Laudan and Hacking himself can be seen as belonging to this group of “renegade Popperians”. I owe the term “renegade Popperians” to Paul Roth.

For Feyerabend, theoretical pluralism amounts to the view that, since facts are not autonomous, they cannot serve as the ultimate authority: what we have are theories competing with other theories, yet comparison among them is ultimately impossible because they are incommensurable.³³

Hacking's own version of theoretical pluralism is articulated through a distinctive feature of styles of scientific reasoning, namely the idea that:

A style of reasoning [...] is concerned with truth-or-falsehood. Two parties, agreeing to the same styles of reasoning, may well totally disagree on the upshot, one party holding for true what the other party rejects.³⁴

This view is indebted to Foucault and, in particular, to what Hacking calls “Foucault’s fork”: the idea that competing bodies of belief may share the same underlying rules of formation.³⁵ An illustrative example is the contrast between the taxonomies of Linnaeus and Adanson, which Foucault in *Les mots et les choses* showed to belong to the same *âge classique* of natural history, where the varieties of flora and fauna were arranged in systematic tableaux.³⁶ The implication is that comparison among theories grounded in the same style of reasoning remains possible. Competing theories may rely on the same kind of evidence – structured by a shared style of reasoning – and yet diverge in their theoretical articulation; the evaluation of such alternatives thus remains meaningful. When conflict appears irreconcilable, identifying shared rules of formation may prove productive, as it encourages the search for infra-stylistic, inter-theoretical translatability through diversity – an approach that stands in contrast to the appeal to incommensurability.

As remarked by Wray, theory change has been discussed in quite abstract terms, as merely involving a decision to select one of two or more options. In this sense, Hacking’s theoretical pluralism, operating through the notion of styles of scientific reasoning, can help articulate a broader notion of stylistic pluralism. Stylistic pluralism is more encompassing than theoretical pluralism: styles operate at a deeper level than theories, which are formulated against the background of a given style of reasoning. Furthermore, stylistic pluralism invites a more thorough discussion of how the apparently irreconcilable differences between alternative theoretical explanations of a given phenomenon are to be studied from the point of view of their (often shared) rules of formation. For this reason,

³³ See Wray (2021).

³⁴ Hacking, 2002: 90.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ See Vagelli (2024a: 182) for the references to Foucault’s examples from economic theory discussed in *Les mots et les choses*.

discussions of pluralism in artistic or literary domains may provide useful resources and analogies for understanding pluralism in the sciences.

Matteo Vagelli

matteo.vagelli@unive.it

Department of Philosophy and Cultural Heritage
Cà Foscari University of Venice

References

- Daston, L. & Otte, M. Eds. 1991. *Style in Science, Science in Context* 4/ 2.
- De Donato, A. 2024. *Morfogenesi del concetto. Matematica e stile a partire da Gilles Deleuze*, Napoli: Orthotes.
- Galison, P. 1997. *Image and Logic: A Material Culture of Microphysics*, Chicago: University of Chicago Press.
- Galison, P. & Jones, C. Eds. 1998. *Picturing Science, Producing Art*. London & New York: Routledge.
- Gavroglu, K. 1991. Differences in style as a way of probing the context of discovery. *Philosophia* 45: 53-75.
- Gavroglu, K, and T. Arabatzis. *Styles of Scientific Practice: The Importance of Scale*. Forthcoming.
- Gayon, J. 1999. "On the Uses of the Category of Style in the History of Science." *Philosophy & Rhetoric* 3: 233-246.
- Gieryn, T.F. 1983. Boundary-Work and the Demarcation of Science from Non-science: Strains and Interests in Professional Ideologies of Scientists. *American Sociological Review* 48/6:781-795.
- Ginzburg, C. 1998. "Style as Inclusion, Style as Exclusion." In *Picturing Science, Producing Art*, ed. Peter Galison and Caroline Jones, 27-54. New York: Routledge.
- Gombrich, E. 1968. "Style." In *International Encyclopedia of the Social Sciences*, vol. 15, ed. David Sills, 352-361. New York-London: Collier-Macmillan.
- . 1972. *Art and Illusion: A Study in the Psychology of Pictorial Representation*. 4th edition. London: Phaidon Press.
- . 1979. *Ideals and Idols: Essays on Values in History and in Art*. Oxford: Phaidon.
- . 1982. "What I learned from Karl Popper." In *Pursuit of Truth*, ed. Paul Levinson, 203-220. Atlantic Highlands NJ: Humanities Press.
- Goodman, N. 1978. *Ways of Worldmaking*. Indianapolis: Hackett Publishing.
- Hacking, I. 1975. *The Emergence of Probability*, Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1982. Language, Truth and Reason. In *Rationality and Relativism*, ed. Martin Hollis and Steven Lukes, 48-66. Oxford: Blackwell.
- . 1990. *The Taming of Chance*. Cambridge: Cambridge University Press.
- . 1992. "'Style' for Historians and for Philosophers." *Studies in History and Philosophy of Science* 23:1-20.
- . 2012. "Language, Truth and Reason' 30 years later." *Studies in History and*

- Philosophy of Science* 43:599-609.
- . 2002. *Historical Ontology*, Cambridge Mass.: Harvard University Press.
- Harwood, J. 1993. *Styles of scientific thought: the German genetics community, 1900-1933*, Chicago: University of Chicago Press.
- Hemingway, A. 2009. E.H. Gombrich in 1968: Methodological Individualism and the Contradictions of Conservatism. *Human Affairs* 19/3: 297-303.
- Kuhn, T. 1977. *The Essential Tension: Selected Studies in Scientific Tradition and Change*. Chicago: University of Chicago Press.
- Lavin, I. 1995. Introduction, in Erwin Panofsky, *Three Essays on Style*, Cambridge-London: Mit Press.
- Martin, M. 1972. Theoretical Pluralism, *Philosophia* 2/4: 341-350.
- Mermet, R. Ed. 2024. *Questions de style*. Special issue of *Revue de Synthèse* 145/3-4.
- Popper, K.R. 1976. *The Poverty of Historicism*. 2nd edition. London and Henley: Routledge & Kegan Paul.
- Sauerländer, W. 1983. From Stilus to Style, Reflections on the Fate of a Notion. *Art History* 6/3: 253-270.
- Shapiro, M. 1953. "Style." In *Anthropology Today: An Encyclopedic Inventory*, ed. Alfred L. Kroeber, 287-311. Chicago: University of Chicago Press.
- Star, S.L., & Griesemer, J.R. (1989). Institutional Ecology, 'Translations' and Boundary Objects: Amateurs and Professionals in Berkeley's Museum of Vertebrate Zoology, 1907-39. *Social Studies of Science*, 19(3), 387-420.
- Ulman, S. 1957. *Style in the French Novel*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Vagelli, M. 2024a. *Reconsidering Historical Epistemology: French and Anglophone Styles in History and Philosophy of Science*, Cham: Springer.
- . 2024b. Styles of Science and the Pluralist Turn: Between Inclusion and Exclusion, *Revue de Synthèse* 3-4: 325-363.
- . 2025. Hacking's Styles of Reasoning Between Positivity and Truthfulness, *The Monist* 108/ 4: 403-420.
- . 2026. "Ian Hacking et le naturalisme historique: esquisse d'une anthropologie philosophique inachevée", *Zilsel. Science, technique, société* 16: 169-196.
- Wölfflin, H. 1950 [1915]. *Principles of Art History. The Problem of the Development of Style in Later Art*, New York: Dover Publications.
- Wray, B.K. 2021. Feyerabend's Theoretical Pluralism. An Investigation of the Epistemic Value of False Theories. In *Interpreting Feyerabend*, 72-88. K. Bashir and J. Shaw (Eds.), Cambridge University Press.

Dal pluralismo teorico a quello stilistico: Arte, scienza ed epistemologia dello stile

Questo contributo esplora la nozione di stile all'intersezione tra arti e scienze e la utilizza per storicizzare e rivedere i termini della divisione tra i due ambiti. In questo quadro, il saggio si confronta criticamente con il concetto di stili di ragionamento scientifico elaborato da Ian Hacking. Sebbene Hacking resista all'idea di tracciare forti analogie tra stili artistici e scientifici, sostengo che tale resistenza finisca per oscurare produttivi punti di contatto tra i due domini. Ponendo l'analisi di Hacking in dialogo con le riflessioni di Ernst Gombrich sulla tradizione artistica e il problem-solving, nonché con l'analisi di Nelson Goodman dei sistemi simbolici e del worldmaking, il contributo rivaluta la portata dello stile oltre i confini del ragionamento scientifico. In tal modo, esso ripensa anche la relazione tra pluralismo teorico e pluralismo stilistico, suggerendo che gli stili forniscono una cornice più profonda delle teorie per comprendere il pluralismo tanto nelle scienze quanto nelle arti.

PAROLE CHIAVE: Stili artistici; Oggetti di confine; Ian Hacking; Stili di ragionamento scientifico; Pluralismo stilistico.

From Theoretical to Stylistic Pluralism: Art, Science, and the Epistemology of Style

This paper explores the notion of *style* at the intersection of the arts and the sciences and uses it to historicize and revise the terms of the divide between the two. In this framework, the paper critically engages with Ian Hacking's concept of *styles of scientific reasoning*. While Hacking resists drawing strong analogies between artistic and scientific styles, I argue that this resistance obscures productive points of contact between the two domains. By placing Hacking's account in dialogue with Ernst Gombrich's reflections on artistic tradition and problem-solving, as well as Nelson Goodman's analysis of symbol systems and worldmaking, the paper reassesses the significance of style beyond the confines of scientific reasoning. In doing so, it also revisits the relation between *theoretical pluralism* and *stylistic pluralism*, suggesting that styles provide a deeper framework than theories for understanding pluralism across both the sciences and the arts.

KEYWORDS: Artistic Styles; Boundary objects; Ian Hacking; Styles of scientific reasoning; Stylistic pluralism.

Domenico Licciardi

Percepire un concetto. Stilematica ed estetica degli albori

1. Introduzione

Come si può ‘percepire un concetto’? E perché, oggi, questo modo di dire emerge nell’orizzonte di una morfogenesi del concetto, in cui centrale è la nozione di ‘stile’? In che senso la creazione concettuale implica una sorta di percezione?

L’espressione ‘percepire un concetto’ ricorre nell’orizzonte di una stilematica epistemologica in grado di dar conto di una stilistica e di una stilologia¹. La stilistica studia i modi in cui la scienza rende espliciti fenomeni senza generare nuovi concetti ma limitandosi a rafforzare il proprio, già consolidato, campo interpretativo. La stilologia, invece, riguarda la capacità di compiere un gesto realmente creativo, di produrre in se stessa una discontinuità o una rivoluzione, per giungere all’‘infanzia’ comune del pensiero e del concetto:

Ma che cos’è una stilologia rispetto a una stilistica? Lo stile della stilologia si estende su due livelli. Il primo è quello dell’oggetto, della materia, laddove si dà il rigore di una scienza che spiega, che esplica, e che tuttavia non crea proprio nulla se non il rafforzamento di un dominio ermeneutico; il secondo livello è del soggetto, dello spirito, laddove si dà la plasticità di una filosofia che descriva, che implichi, e che risponda all’unico gesto creativo della rivoluzione.²

Se è necessario “distinguere due nozioni di stile”, allora “pensare questi due momenti vuol dire [...] creare maniere e modi di percepire i concetti prima ancora dei concetti, modi di dire prima ancora di saper parlare”³. In tal senso, un’estetica del concetto determina simultaneamente il regime proprio di discorsività e l’atto primigenio della creazione concettuale.

¹ A. de Donato, *Dello stile. Note di filosofia stilematica*, «Arena Philosophika», 13/05, 2025: <https://arenaphilosophika.it/dello-stile-note-di-filosofia-stilematica/>

² A. de Donato, *Morfogenesi del concetto. Matematica e stile a partire da Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli 2024, p. 109.

³ Ivi, p. 115.

In questo articolo, proveremo a condurre il discorso sullo stile indietro nel tempo, rileggendo alcuni *loci* epistemologici tra quelli che hanno condotto alla formulazione dell'estetica in quanto 'scienza della conoscenza sensitiva'. Faremo ciò alla luce di tre domande, ispirate dalla stilematica di Andrea de Donato: 1. Come è possibile – e cosa significa – 'percepire un concetto'? Come la percezione del concetto potrebbe modificare il nostro modo di intendere l'estetica? Su quali nozioni dovremmo riflettere per pensare tra l'estetica e la stilologia?

Vedremo anzitutto come, a partire da Kant, l'idea di 'percepire un concetto' sia diventata problematica al fine di evidenziare, *grazie* alla stilologia e *retroattivamente*, la portata critica dell'estetica. 'Retroattivamente' è qui il termine chiave: la nostra tesi fondamentale è che l'attenzione epistemologica ad un'estetica del concetto ci aiuti a liberare un potenziale dell'estetica, al modo in cui autori come Baumgarten e Herder hanno inteso questo termine prima di Kant. In effetti, l'impossibilità di percepire un concetto è una refutazione basata sull'idea per cui la struttura soggettiva della conoscenza sia cieca: essa non può che essere *struttura in sé*, incapace di riflettere (su) se stessa. 'Struttura' è infatti ciò che *dà forma* al materiale empirico. Per via di questo potere 'plastico', se la struttura fosse auto-riflettente, si avrebbe una tautologia logica che esprime formalmente una messa in forma trascendentale del trascendentale. Un'idea, quest'ultima, che tocca l'estetica in due modi.

1. La "metamorfosi del trascendentale" – concetto che porta la firma di Catherine Malabou – esprime l'incontro della struttura con la vita, che avviene solo nella *Critica del giudizio*⁴. Qui l'enfasi non è tanto sulla disciplina ma sul 'fuori' del pensiero: il giudizio estetico e, soprattutto, quello teleologico sono modi di 'rompere' finalmente la circolarità argomentativa scaturita dal rapporto impossibile tra *genesi* (ontologia) e *struttura* (epistemologia)⁵. È possibile tuttavia che la messa in forma autologica della struttura riguardi l'estetica in un altro senso. È il tema – ispirato dalla stilologia – che vorremmo affrontare in questa sede.

⁴ C. Malabou, *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, traduzione a cura di A.F.J. Maciel, Meltemi, Milano 2020, p. 24.

⁵ Ci riferiamo all'idea kantiana di un sistema dell'epigenesi della ragion pura e del suo ruolo nel determinare la circolarità argomentativa della Deduzione Trascendentale. Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, B 167, tr. it. di C. Esposito, Bompiani, Milano 2014, p. 289. Cfr. (tra gli altri) P.F. Strauson, *The Bound of Sense. An Essay on Kants Critique of Pure Reason*, Methuen, London 1966; K. Ameriks, *Kant's Transcendental Deduction as a Regressive Argument*, in «Kant Studien», 69 (1-4), 1978, pp. 273-287; H. E. Allison, *Kant's Transcendental Deduction. An Analytical-Historical Commentary*, Oxford University Press, Oxford 2015; C. Malabou, *Divenire forma. Epigenesi e razionalità*, cit..

2. In Baumgarten, la nozione di stile, che costituisce inizialmente il materiale della nuova disciplina, diventa l'elemento in grado di riorganizzare la partizione strutturale della verità peculiarmente estetica. Dalla Prima (1750) alla Seconda Parte (1758) dell'*Aesthetica*, la nozione di stile subisce dunque uno spostamento radicale: se nel 1750 gli stili costituivano una sequenza di dati culturali che l'estetica si limitava a rielaborare, nel 1758 lo stile diventa istanza strutturante. Negli otto anni che separano la Prima e la Seconda Parte, avviene dunque una trasformazione della verità estetica, una metamorfosi epistemologica il cui perno è lo stile.

Procederemo dunque nel modo che segue: 1. Osserveremo come l'idea di 'percepire un concetto' si connetta, in de Donato, alle questioni dello stile e di un'estetica del concetto; 2. Riprenderemo alcuni passaggi delle *Critiche* di Kant, da cui emerge l'impossibilità di percepire un concetto; 3. Cercheremo di comprendere cosa significhi in Baumgarten 'percepire un concetto' e (4.) come la nozione di stile determini la metamorfosi strutturale della verità estetica; 5. Tenteremo infine di indicare una via di ricerca per il futuro, insistendo su due termini all'incrocio tra la stilologia e l'estetica degli albori: individuazione e corporeità.

2. La percezione del concetto

Come de Donato afferma a più riprese, la nozione di stile dev'essere intesa in senso modale. È solo in questo modo che è possibile inquadrare la differenza tra una stilistica e una stilologia, ossia tra "uno stile attuale, posteriore alla formazione di una discorsività scientifica [...] di una convenzione d'espressione" e "la pratica di uno stile virtuale [...], dunque [...] anteriore all'enunciazione di una forma scientifica discorsiva"⁶. Intendere lo stile come categoria modale significa comprenderlo nella sua capacità di esprimere la potenza, il 'cosa può?' del pensiero. Si tratta insomma di sottrarre la categoria di stile dal suo regime di senso comune – quello della storia dell'arte e dell'estetica intesa come filosofia dell'arte – per far di essa un'idea connessa al *quid potest* della *cogitatio*. In quest'ottica, l'estetico non è abbandonato ma si costituisce in quanto spazio di possibilità della costituzione dei concetti:

Lo stile cerca la fonte virtuale dell'articolazione (o, formalizzazione, o integrazione, o strutturazione) delle diverse forme del pensiero: esse sono dapprima disciplinari (filosofia, matematica, fisica, chimica, medicina e così via) e poi estetiche (la formazione di una singola architettura concettuale di

⁶ A. de Donato, *Estetica del concetto. Stile e stilologia a partire da Deleuze*, «Thaumàzein», 12 (2), 2024, p. 232.

un pensiero). Ma questo ordine è solo euristico, perché è chiaro che l'estetico è il luogo genetico, o lo spazio di possibilità, di qualsiasi costituzione pura di concetti.⁷

Notiamo anzitutto che, se il concetto di stile domanda una stilematica in grado di discernere stilistica e stilologia, allora riflettere su “questi due momenti vuol dire [...] creare maniere e modi di percepire i concetti prima ancora dei concetti, modi di dire prima ancora di saper parlare”⁸. L'estetica del concetto riguarda dunque, precisamente, la deviazione della scrittura da un determinato ordine del discorso e la creazione di una nuova *pratica concettuale*. Essa indica l'istante dello stacco che dà luogo ad una discontinuità epistemologica e che precede la cristallizzazione di un determinato stile del pensiero:

Verrebbe da chiedersi fino a che punto l'appartenenza di un concetto non sia determinata da una concatenazione concettuale che costituisce discorsività. È questo, forse, il problema di una certa storia della filosofia. Ma il concetto inteso in questo caso è quello proprio di una pratica filosofica, di una creazione concettuale supportata da uno stato di cose assai peculiare, che è precisamente il modo di percepire ogni concetto, una estetica del concetto. [...] Andrebbe indagato, poi, in che modo questo ordine di percezioni vada cristallizzandosi, così che la creazione stessa venga ingabbiata in una ulteriore discorsività; stavolta, essa non appartiene alla semplice concatenazione concettuale, ma allo stile proprio di un concetto, o alla sua più autentica *maniera* di essere e di esser detto – nient'altro che un'analisi del nesso ontologico di *logos* e *on*.⁹

D'altro canto, però, l'estetica del concetto può anche essere letta come il *desideratum* della stilologia. Se quest'ultima, infatti, domanda una ‘cristallizzazione’ del discorso tale da permettere che il nuovo stile sia riconoscibile, come distinguere stilistica o stilologia senza poter individuare la pratica stessa della disarticolazione e della ricomposizione degli elementi discorsivi? L'estetica del concetto deve dunque esporre il modo in cui i concetti, i processi e le pratiche singolari danno luogo ad un vero e proprio atto di creazione. Essa indica la dimensione a un tempo sensibile, caotica e cosmogonica – *estetica* e *catastrofica* – che precede la costituzione dell'inedito:

Ecco che le eterogenesi singolari dei concetti indicano un'estetica riscoprendo la necessità di una sensibilità primitiva e anteriore ai sensi stessi, evi-

⁷ A. de Donato, *Morfogenesi del concetto*, cit., p. 108.

⁸ A. de Donato, *Morfogenesi del concetto*, cit., p. 115.

⁹ Ivi, pp. 71-72.

tando che essa si omogeneizzi in precomprensione. L'estetica del concetto è eterogenetica se si dinamizza la comprensibilità di un concetto stabilendone uno statuto epistemologico compositivo e morfogenetico.¹⁰

Si tratta della dimensione intensiva della sensibilità, ovvero dell'idea di una 'sensibilità insensibile' che Deleuze eredita dal Leibniz dei *Nuovi saggi sull'intelletto umano*¹¹:

È la differenza nell'intensità [...] a costituire l'essere "del" sensibile. [...] L'intensità, la differenza nell'intensità, costituisce il limite proprio della sensibilità, talché ha il carattere paradossale di questo limite, per cui è l'insensibile, ciò che non può essere sentito, perché è sempre ricoperta da una qualità che la aliena o la "contraria", distribuita in un esteso che la rovescia e la annulla. Ma in un altro senso, l'intensità è ciò che può essere soltanto sentito, ciò che definisce l'esercizio trascendentale della sensibilità.¹²

In Deleuze, dunque, l'essere del sensibile è separato dalla sensibilità dei dati di coscienza per mezzo di un *limite*, laddove quest'ultima parola non indica, tradizionalmente, un confine tra l'interno e l'esterno ma una variazione interna, come un sottoinsieme chiuso *K* in uno spazio *U* in grado di provocare "una discontinuità nell'aspetto" di un sistema¹³. In quest'ottica, l'estetica del concetto espone il modo in cui la sensibilità – o, meglio, la sua dimensione insensibile e inconscia – provoca una catastrofe in grado di deviare l'ordine di un discorso e la successione dei suoi enunciati secondo leggi assunte in senso universale, al modo in cui de Donato intende quando, dialogando con il Deleuze di *Marcel Proust e i segni*, scrive: "Si tratta di una procedura da operare tra intelligenza e sensibilità [...] L'intelligenza generale traccia una legge della differenza, la sensibilità taglia questa legge e costringe l'intelligenza a legiferare altrimenti"¹⁴.

¹⁰ Ivi, p. 244.

¹¹ Su questo punto, cfr. C. D'Aurizio, *L'inconscio differenziale. Un concetto firmato Deleuze*, «L'inconscio. Rivista italiana di filosofia e psicoanalisi», 5, 2018, pp. 92-113. Leibniz utilizza il termine: "percezioni insensibili" in G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, in Id., *Scritti filosofici*, Vol. 2, a cura di M. Mugnai, E. Pasini, UTET, Torino 2000, p. 28. Per un riferimento più esplicito a Leibniz da parte di Deleuze, cfr. G. Deleuze, *La piega. Leibniz e il Barocco*, a cura di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2004, pp. 143-144. Come riporta D'Aurizio, i riferimenti di Deleuze alla teoria leibniziana delle 'percezioni insensibili' risale a: G. Deleuze, *Da che cosa si riconosce lo strutturalismo?*, in Id., *L'isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, a cura di D. Borca, Einaudi, Torino 2007, pp. 91-109.

¹² G. Deleuze, *Differenza e ripetizione*, traduzione di G. Guglielmi, Raffaello Cortina, Milano 1997, p. 306.

¹³ R. Thom, *Stabilità strutturale e morfogenesi. Saggio di una teoria generale dei modelli*, tr. it. di A. Pedrini, Ghibli, Milano 2023, p. 11.

¹⁴ A. de Donato, *Estetica del concetto*, cit., p. 235.

Alla luce di tutto questo, possiamo porre alcune domande. Se esiste un'estetica in grado di trascendere il concetto, cosa dovremmo intendere con questa parola? Cosa significa 'estetica' nel contesto in cui ci muoviamo?

Forse, il modo migliore di provare a rispondere a queste domande è insistere sull'espressione: 'percepire il concetto'. L'estetica – *aisthesis* – non può che riguardare la percezione. L'atto di '*percepire* un concetto' risulta coerente e non contraddittorio nel contesto epistemologico dell'estetica degli albori, perché la parola 'percezione' aveva la capacità di esprimere, allo stesso tempo, i due atti del 'conoscere sentendo' (conoscenza sensibile) e del 'conoscere conoscendo' (conoscenza intellettuale). Nel suo uso più recente, invece, il termine 'percezione' è associato prevalentemente alla sensibilità, la quale dal suo canto è riconosciuta universalmente come incapace di esprimere le verità ante-fenomenologiche della scienza. Ad esempio, possiamo 'percepire' la funzione d'onda di un atomo? O la sincronia di fase di un gruppo neuronale? 'Genoma' è un termine che può essere 'percepito', oltre che compreso? Queste domande sono ingenuie ma non provocatorie. La loro funzione è di mostrare che, da un certo punto in poi nel corso della storia del pensiero, l'idea di 'percepire un concetto' è diventata assurda. Nel prossimo paragrafo, proveremo ad esplorare il motivo che ci ha indotti ad accettare un tale assunto.

3. Il divieto di percepire un concetto

Kant distingue due sensi della parola '*Perzeption*': "Una percezione che si riferisca unicamente al soggetto, come la modificazione del suo stato, è sensazione (*sensatio*); una percezione oggettiva è conoscenza (*cognitio*)"¹⁵. Una percezione oggettiva, a sua volta, è intuizione o concetto: "La prima si riferisce immediatamente all'oggetto ed è singola; il secondo vi si riferisce mediatamente, per mezzo di una nota caratteristica che può essere comune a più cose"¹⁶. Il giudizio, che è l'atto attraverso cui i concetti sono connessi per riferirsi ad un oggetto dell'esperienza, è "la rappresentazione della rappresentazione di quell'oggetto"¹⁷. Ciò che separa i due sensi – soggettivo e oggettivo, sensibile e cognitivo – della percezione è costituito da una serie di mediazioni che garantiscono la tenuta del soggetto di fronte alla scissione tra il mondo fenomenico e la razionalità. Pensare che si possa 'percepire un concetto', nel senso di conoscerlo al di là del suo statuto di mera forma a priori, è di certo possibile – per esempio, posso spiegare il concetto di

¹⁵ I. Kant, *Critica della ragion pura*, A320/B377, cit., p. 561.

¹⁶ *Ibidem*.

¹⁷ Ivi, A68/B93, p. 191.

‘soggetto’ per mezzo del concetto di sostanza – ma solo al costo di abbandonare il solido terreno dell’esperienza per cedere alla speculazione metafisica. Ma se noi volessimo ‘percepire un concetto’ senza abbandonare il terreno sicuro dell’esperienza, non faremmo altro che incorrere in una serie di contraddizioni.

Per esempio, un giudizio sintetico è in grado di congiungere un soggetto e un predicato laddove quest’ultimo non è contenuto nel (o non è una determinazione logica del) soggetto. Per questo motivo, esso domanda un riferimento all’esperienza, per l’ovvio motivo che non deriva, né può derivare, dall’analisi concettuale. Affinché vi siano giudizi sintetici, è necessario un accordo tra i due tipi di percezione oggettiva: intuizione e cognizione. Tuttavia, l’accordo non cambia nulla del fatto che le intuizioni hanno una natura diversa da quella discorsiva dei concetti. Per questo motivo, il rapporto tra intuizione e concezione non è pensabile al di là dell’attività mediatrice del giudizio. La percezione del concetto domanderebbe di pensare un rapporto tra dire e intuire che sia diretto, immediato: non-mediato dal giudizio. Senza il giudizio, però, verrebbe meno l’oggettività di queste percezioni. Eccoci dunque di fronte alla prima contraddizione: benché l’intuizione sia uno dei tre modi della percezione, ‘percepire un concetto’ nel senso di ‘intuirlo’ ci costringe a rinunciare allo statuto oggettivo della percezione.

Beninteso, si dà il caso – uno soltanto – che il concetto sia ‘sentito’. Si tratta più nello specifico di un sentimento (*Gefühl*) “che nasce su un fondamento intellettuale”: è il “rispetto per la legge morale”, “il solo che possiamo conoscere interamente a priori”¹⁸. Ciò, tuttavia, non ha niente a che fare con la *sensatio*, ossia con il senso soggettivo della percezione. Kant chiarisce infatti che *Gefühl* non è *Empfindung* e tale distinzione ha precisamente lo scopo di preservare la differenza fondamentale tra la natura teoretica della conoscenza, la natura pratica dell’etica e lo statuto mediale della facoltà di giudizio:

Quando una determinazione del sentimento del piacere o dispiacere è chiamata sensazione, questa espressione significa qualcosa del tutto diverso rispetto a quando chiamo sensazione la rappresentazione di una cosa (mediante i sensi, in quanto ricettività che compete alla facoltà conoscitiva). Infatti, in quest’ultimo caso, la rappresentazione è riferita all’oggetto, mentre, nel primo caso, è riferita esclusivamente al soggetto e non serve assolutamente ad alcuna conoscenza, neppure quella mediante la quale il soggetto stesso si conosce.¹⁹

¹⁸ I. Kant, *Critica della ragion pratica*, 130, a cura di V. Mathieu, Bompiani, Firenze-Milano 2017, p. 157.

¹⁹ I. Kant, *Critica del giudizio*, 206, a cura di M. Marassi, Bompiani/Giunti, Firenze-Milano 2017, p. 80

In base a tale distinzione tra *Gefühl* ed *Empfinden* risulta impossibile percepire un concetto nel senso della *sensatio*. In effetti, il sentimento del rispetto è una positivizzazione della legge morale ma si tratta comunque di una positività *interna*. Senza la suddetta distinzione, tale sentimento potrebbe essere concepito come sentimento *esterno* del concetto – il che, beninteso, non equivarrebbe a percepirlo ‘con i sensi’ bensì in un senso intellettualmente universalizzabile. Non è dunque possibile concepire la percezione del concetto nel senso del sentire, perché, se fosse altrimenti, il sentimento del rispetto – inteso come positività *interna* di un concetto morale – contraddirebbe lo statuto soggettivo della *sensatio* o dell’*Empfinden*, rendendolo oggettivo. Se nel caso precedente (percepire il concetto nel senso di intuirlo) si aveva a che fare con il rischio per cui ogni percezione risulterebbe soggettiva, questa volta il pericolo è maggiore: credere nell’esteriorità del sentimento etico, infatti, minaccia niente meno che la necessità dell’univocità dell’accordo tra natura e ragione in base alla facoltà del giudizio.

Passiamo ora all’ultima ipotesi (in parte già affrontata). Se il concetto è percezione, nel senso oggettivo della *cognitio*, si può quantomeno ipotizzare la percezione *cognitiva* di un concetto? In questo caso, ad essere minacciata dalla contraddizione è niente meno che la funzione di struttura della facoltà conoscitiva. La struttura intellettuale del soggetto non è in grado di auto-percepirsi²⁰: l’appercezione trascendentale, in quanto attività originaria di unificazione di tutte le rappresentazioni, non ha nulla a che fare con l’auto-riflessività. Lo scopo della critica trascendentale non è quello di determinare la possibilità, per la struttura, di conoscersi trasparentemente bensì di stabilire una volta per tutte i confini della conoscenza intellettuale²¹. Benché Kant utilizzi ancora il termine ‘percezione’ in senso ampio (vale a dire, come percezione a un tempo sensibile e cognitiva), non bisogna lasciarsi ingannare dalla semantica e pensare che la percezione, intesa come *cognitio*, implichi la possibilità di ‘percepire’ (conoscere) un concetto. I concetti, senza le intuizioni, non conoscono – o ‘non percepiscono’ – alcunché. Si potrebbe addirittura dire che l’Analitica, nella misura in cui è in grado di ‘purificare’ i concetti puri dal materiale empirico, sia l’unico modo che il soggetto ha di accedere alla propria architettura trascendentale. Il motivo di tale affermazione è sempre lo stesso: la struttura non può auto-percepirsi. L’“analitica trascendentale” prende il posto dell’“ontologia” per legare l’intelletto all’esperienza possibile *del* soggetto, cosicché quest’ultimo, riconoscendo nella struttura nient’altro che la propria soggettività, non avrà più la pretesa di considerare i concetti in quanto cose esistenti in sé²².

²⁰ Cfr. I. Kant, *Critica della ragion pura*, B66-B69, cit, pp. 157-158.

²¹ Ivi, B297/A237-238, cit., pp. 453-455.

²² Ivi, A247/B303, p. 465.

In ottica kantiana, dunque, si può solo *credere* di ‘percepire un concetto’. Questa credenza, dal suo canto, non può che essere l’effetto di una falsa comprensione della nozione di ‘percezione’. Gli errori possono essere tre: 1. Si può credere che la spontaneità dell’intelletto sia di tipo riflessivo e non determinante; 2. Si può credere che la sensibilità, se condotta al giusto grado di chiarezza, sia capace di conoscere la struttura interna delle cose; 3. Si possono abbracciare entrambe le credenze. La metafisica cade in tutti e tre gli errori: da un lato, astrae dall’esperienza e tratta i concetti come oggetti; dall’altro, non distinguendo tra sensibilità empirica e intuizione trascendentale, considera il sentire come una forma inferiore di conoscenza, a partire dalla quale si può risalire ad una conoscenza più chiara e distinta.

In effetti, la sensibilità è il campo di battaglia del kantismo contro l’epistemologia di Leibniz, Wolff e Baumgarten. Per Kant, la sensibilità non è un grado ma una *componente* della conoscenza. Le facoltà (sensibilità, intuizione, intelletto) si integrano, non si chiarificano intensivamente. Se fosse possibile schiarire la luminosità delle nostre conoscenze sensibili, noi non accederemmo ad un sapere di ordine superiore ma “conosceremmo compiutamente [...] soltanto il nostro modo di intuire, vale a dire la nostra sensibilità”²³. A partire da questi presupposti, Kant formula la sua sentenza:

La filosofia leibniziano-wolffiana ha dunque assegnato a tutte le ricerche sulla natura e sull’origine delle nostre conoscenze una prospettiva completamente errata, allorquando ha considerato la differenza tra il sensibile e l’intellettuale come una differenza semplicemente logica, mentre essa è evidentemente trascendentale, e non concerne semplicemente la forma della chiarezza e dell’oscurità, bensì l’origine e il contenuto delle conoscenze: di modo che, mediante la sensibilità non è che noi conosciamo la natura delle cose in se stesse semplicemente in maniera oscura, ma non la conosciamo affatto, e non appena mettiamo da parte la nostra natura soggettiva, l’oggetto rappresentato – assieme alle proprietà attribuitegli dall’intuizione sensibile – non lo si trova più da nessuna parte, né mai può essere trovato, in quanto è proprio questa natura soggettiva che ne determina la forma come fenomeno.²⁴

È precisamente in questo punto che Kant stabilisce l’impossibilità di percepire un concetto. Dal momento che, tra sensibilità e intelletto, non v’è *passaggio* ma *accordo*, non ha senso considerare i percetti come concetti oscuri, ancora non chiariti. Egli giunge perfino a prendersi gioco di Leibniz e Wolff richiamando un esempio quotidiano: il buon senso si lascia orientare dal diritto pur senza conoscerlo det-

²³ Ivi, B60/A43, p. 149.

²⁴ Ivi, B61-62/A44, pp. 149-151.

tagliatamente. “Non per questo si dirà che il concetto comune sia un concetto sensibile [...], giacché il diritto non può affatto apparire: il suo concetto si trova nell’intelletto, e rappresenta una natura delle azioni (la natura morale) che appartiene a queste azioni in se stesse”²⁵. A queste altezze, ciò che vale per il diritto vale per qualsiasi altro caso. La questione è che il concetto non appare, non si manifesta. La differenza tra sensibilità, percezione e concettualizzazione non è logica, è trascendentale: concerne cioè la natura sintetica del giudizio, non i gradi della conoscenza.

Se questo è ciò che l’Estetica Trascendentale ci dice di Leibniz e Wolff, Kant non manca di notificare che Baumgarten si è spinto perfino oltre, nella “vana speranza [...] di ricondurre la valutazione critica del bello sotto dei principi razionali, e di innalzare le sue regole a scienza”²⁶. Ciò che il razionalismo tedesco avrebbero mancato è l’abisso della *Spaltung* che separa la natura intuitiva dalla natura discorsiva della conoscenza – un’incrinatura che solo il rigore dell’analisi dei giudizi può articolare in un accordo sistematico.

Vale però la pena di ritornare su quella tradizione che Kant, come abbiamo visto, rimprovera senza riserve. I punti da cui partire sono essenzialmente due: l’epistemologia intensiva in Leibniz e in Wolff e l’estetica. In questa sede, scegliamo di partire dalla seconda, per provare a comprendere che cosa possa voler dire ‘percepire un concetto’ nell’ottica di Baumgarten.

4. La percezione estetica del concetto

Occorre anzitutto precisare che l’estetica di Baumgarten non è né una teoria delle arti, né un tentativo di elevare la critica del gusto a scienza. L’estetica è la parte pragmatica di una teoria degli affetti. Per l’autore della *Metaphysica*, i desideri umani possono essere o ‘sensitivi’ (ovvero ‘sensibili’ in relazione al soggetto e non all’oggetto o al dato sensibile) o intellettuali. Nel primo caso (quello che propriamente ci interessa), tali desideri sono mossi “da rappresentazioni o oscure, o confuse”, che costituiscono le “cause impulsive del desiderio” e che assumono il nome di “STIMOLI”²⁷. Per Baumgarten, lo studio degli affetti domanda una teoria generale – la ‘patologia’ –, che a sua volta è suddivisa in una parte teoretica – la ‘psicologia’ –, in una pratica – lo studio morale di ciò che

²⁵ Ivi, B61/A43-44, p. 149.

²⁶ Ivi, B35, p. 115, n.

²⁷ A.G. Baumgarten, *Metafisica*, §677, a cura di G. Lorini, Bompiani-Giunti, Firenze-Milano 2024, p. 405.

l'essere umano 'deve' ai propri affetti – e in una *pragmatica*, il cui obiettivo è quello di ricavare le regole oratorie, retoriche e poetiche della loro conduzione:

I desideri e le repulsioni (più intensi) che derivano da una conoscenza confusa sono AFFETTI (passioni, affezioni, turbamenti dell'anima), e la loro conoscenza è PATOLOGIA 1) PSICOLOGIA, quella che spiega la teoria degli affetti stessi, 2) ESTETICA, quella che contiene le regole della loro sollecitazione, del loro controllo e della loro indicazione, a cui appartengono la patologia oratoria, quella retorica e quella poetica [...], 3) PRATICA, quella che mostra gli obblighi dell'uomo nei confronti degli affetti.²⁸

L'indagine sulla retorica, sull'oratoria e sulla poetica non è dunque uno studio generico delle lettere ma sul modo in cui, dall'arte e dalla letteratura, sia possibile ricavare delle regole a conduzione dell'affettività, del desiderio e della repulsione: in altre parole, della *carne*. In effetti, una politica dell'estetica non è una novità della filosofia francese contemporanea. Essa esiste già in Baumgarten, che all'obiezione: "le facoltà inferiori, la carne, devono piuttosto esser debellate che eccitate e rafforzate", risponde: "si richiede dominio, non tirannide, sulle facoltà inferiori"²⁹.

Ora, per comprendere meglio la portata filosofica di questa definizione dell'estetica, occorre tornare alle summenzionate '*petit perceptions*' che Leibniz considera come cause dell'"inquietudine" che determina "il nostro desiderio e addirittura il nostro piacere"³⁰. Ma si tratta – come nota Deleuze, commentando questi passi – di "una percezione allucinatoria", ossia di una percezione psicologica, produttiva, propria dell'anima³¹. In ultima istanza, è di una percezione monadica che si parla: di una forza e non di una passione. Allora, come può Baumgarten parlare di stimoli?

È grazie a Wolff che vediamo introdurre, nello studio della sensibilità, un elemento per noi forse scontato ma decisivo: l'elemento neurologico³². "Se infatti – egli scrive – non viene impresso alcun moto ai nervi, non si dà alcun cambiamento nell'organo e quindi non c'è sensazione"³³. Wolff,

²⁸ Ivi, §678, p. 407.

²⁹ A.G. Baumgarten, *Estetica*, §12, a cura di S. Tedesco, Aesthetica, Sesto San Giovanni (MI) 2020, p. 28.

³⁰ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 29.

³¹ G. Deleuze, *La piega*, cit., p. 158.

³² Sull'importanza di Wolff per lo sviluppo della neuropsicologia cognitiva, cfr. M. Mei, L. Cataldi Madonna, *L'Intuizione dei pensieri. La Pars Inferior Animae nella psicologia cognitiva di Christian Wolff*, Aracne, Roma 2011. Per una panoramica generale sul ruolo di Wolff nella nascita della disciplina psicologica moderna, cfr. S. de Freitas Araujo, *The Role of Christian Wolff in the History of Psychology*, «Universitas Psychologica», 11 (3), 2012, pp. 1013-1024.

³³ C. Wolff, *Metafisica tedesca*, a cura di R. Ciafardone, Bompiani, Milano 2003, p. 48.

però, non si limita a proporre l'idea dell'input sensoriale ma lo interpreta alla luce dell'epistemologia cartesiana delle idee oscure e confuse, chiare e distinte. Il risultato è rivoluzionario. Da un lato, la qualità delle idee non dipende più, esclusivamente, dal *lumen naturale* dell'anima ma dalla "velocità del moto" in cui la *species impressa* – l'impressione dell'oggetto sugli organi di senso – "stimola" il cervello³⁴. Dall'altro lato, benché egli affermi la separazione tra lo *spiritus* e il corpo, l'essenza dell'anima non è più interpretata, esclusivamente, come *vis repraesentativa ũniversi*, bensì come "forza rappresentativa dell'universo, situata in un corpo organico limitato materialmente, e formalmente limitata dalla costituzione degli organi di senso"³⁵.

Baumgarten può quindi trattare le rappresentazioni oscure come *stimuli* operando una sintesi tra la percezione attiva e monadica di Leibniz e l'idea wolffiana di un corpo percipiente: una chiarezza inferiore, propriamente sensibile, peculiarmente cerebrale. Le facoltà inferiori hanno una loro logica, 'inferiore' ma non per questo più semplice. SCOPO dell'estetica è quello di portare alla luce questa logica, di fare chiarezza nel sito dell'oscuro senza pretendere di diradarlo né di scioglierne la confusione. Fare di questa oscurità e di questa confusione l'oggetto di un sapere, per cercare di comprendere i meccanismi del desiderio e dell'affezione.

L'estetica come parte pratica di una teoria degli affetti determina la relazione tra sensibilità e intelletto. Si tratta di uno dei punti meno battuti in Baumgarten. Si tende in prevalenza a leggere *schematicamente* la definizione dell'estetica in quanto *analogon rationis*, accontentandosi della partizione wolffiana tra una parte inferiore e una parte superiore dell'anima³⁶. Benché ciò sia corretto, non per questo si è esonerati dal dovere di provare a determinare il rapporto specifico che Baumgarten delinea tra il sensibile e il razionale. Non bisogna dimenticare, infatti, che l'anima è sostanza semplice e che la partizione tra *inferior* e *superior* è psicologica, non ontologica³⁷. Per questo motivo, l'*analogon rationis* non è una mera partizione ma contiene il mistero di un rapporto problematico.

L'estetica, dunque, non è una critica bensì la 'pragmatica' di una teoria degli affetti; inoltre, essa contiene l'enigma del rapporto tra sensi-

³⁴ Cfr. C. Wolff, *Psychologia rationalis*, §§125-129, a cura di J. École, Georg Olms, Hildesheim-New York 1972, pp. 98-103. Sulla definizione della *species impressa*, cfr. Ivi, §112, p. 88.

³⁵ Ivi, §66, p. 45. Cfr. anche Ivi, §63, pp. 42-43. Sulla separazione tra lo spirito e il corpo in Wolff, cfr. P. Pimpinella, *Wolff e Baumgarten. Studi di terminologia filosofica*, CNR/Leo S. Olschki, Roma 2005, pp. 1-4.

³⁶ Ivi, §1, p. 26. Sulla suddivisione wolffiana tra una parte inferiore e superiore dell'anima, cfr. C. Wolff, *Psychologia empirica*, §§54-55, cit., p. 33.

³⁷ Cfr. A.G. Baumgarten, *Metafisica*, §230, cit., p. 157.

bilità e ragione. La definizione kantiana dell'estetica di Baumgarten è fuorviante, non soltanto perché manca del tutto l'oggetto della nuova disciplina (che sono gli affetti, non i gusti) ma anche perché tralascia altri due elementi essenziali: 1. L'intenzione logica della nuova disciplina, ossia il tentativo di superare il limite della metafisica wolffiana in direzione di una teoria delle singolarità; 2. La partizione, effettuata in vista dell'intenzione generale (1), tra una concezione intensiva ed una concezione estensiva della chiarezza. Entrambi questi aspetti devono essere specificati.

In merito al primo punto, Baumgarten non smette di insistere sul fatto che l'oggetto estetico è *omne modo determinato*, assolutamente individuato. Hans Adler ha colto la rilevanza di questo aspetto, che è da inserire nel contesto generale dell'epistemologia leibniziano-wolffiana.

La filosofia, intesa nel senso wolffiano (e leibniziano), parte dal *nexus rerum*, dal nesso complessivo delle cose, cioè dalla connessione totale del mondo; e, rispetto a tale conoscenza, la conoscenza delle cose singole [...] ha sì una funzione necessaria, ma, in rapporto all'oggetto e allo scopo della conoscenza, soltanto propedeutica. In questo senso, si comprendere il motivo per cui Wolff si occupa anche degli *aistheta* (delle cose sensibili), ma non elabora un'estetica autonoma”.³⁸

Tanto in Leibniz quanto in Wolff vale l'assunto tomistico per cui “*scientia non est singularium*” – formula che potremmo parafrasare come: ‘non si dà scienza del singolare’³⁹. La scienza, per essere tale, deve basarsi sugli universali, giungere a determinare il *nexus rerum*, la struttura totale dell'universo. Baumgarten, però, fa dell'individuale l'oggetto proprio dell'estetica. Il problema diventa allora il seguente: come pensare una singolarità, un oggetto assolutamente individuato, quando la ‘scienza’ non tratta che del nesso universale delle cose? È a questo punto che entra in gioco la suddivisione tra chiarezza estensiva e chiarezza intensiva.

Come chiarisce Salvatore Tedesco:

I concetti metafisici di ordine più generale devono la loro universalità alla rinuncia alle determinazioni più specifiche e concrete di rango inferiore. Al contrario, la determinatezza della rappresentazione aumenta la chiarezza estensiva, e quindi la poeticità della rappresentazione. Così, il passaggio dal concetto superiore di genere a quello inferiore di specie permetterà di rigua-

³⁸ H. Adler, *Die Prägnanz des Dunklen. Gnoseologie – Ästhetik – Geschichtsphilosophie*, Felix Meiner, Amburgo 1990, p. 24.

³⁹ T. D'Aquino, *La somma teologica*, tr. it. a cura dei Frati Domenicani, Studio Domenicano, Bologna 2014, p. 27.

dagnare concretezza rappresentativa, cioè chiarezza estensiva [...] sino a quel massimo di concretezza rappresentativa, e dunque di poeticità, che si ottiene con la rappresentazione dell'individuo, dal momento che l'individuo è *omni-mode determinatum*.⁴⁰

La partizione tra *claritas intensiva* e *claritas extensiva* ha dunque lo scopo di superare il limite tomistico della metafisica leibniziano-wolffiana, per fare dell'individuale l'oggetto di una scienza. Baumgarten introduce questa differenza nelle *Riflessioni sulla poesia*:

Se nella rappresentazione A si rappresenta di più che in B, C, D e così via, e però sono tutte confuse, A sarà detta estensivamente più chiara delle altre. Si deve aggiungere la restrizione al fine di distinguere questi gradi di chiarezza da quelli sufficientemente noti, che in virtù della distinzione dei tratti caratteristici raggiungono la profondità della conoscenza e rendono una rappresentazione intensivamente più chiara di un'altra.⁴¹

Ancora nelle *Riflessioni*, Baumgarten chiarisce che le materie dell'estetica sono essenzialmente due: gli affetti e le immagini⁴². Tuttavia, fornisce anche una categoria più generale: quella di individuo: "Gli individui sono determinati in tutto e per tutto, dunque le rappresentazioni di cose singole sono poetiche in sommo grado"⁴³. L'oggetto proprio della chiarezza estensiva è l'individuale: "Quanto più le cose sono determinate, tanto più le loro rappresentazioni abbracciano; ma quanto più si cumula in una rappresentazione confusa, tanto più essa diventa estensivamente più chiara"⁴⁴. Cosicché, quando parliamo di 'individuo' in Baumgarten, noi non abbiamo più a che fare con il semplice – con la specie infima della Scolastica –, bensì con un'idea complessa: è l'oggetto singolare (A) *più* le percezioni meno chiare che lo accompagnano (B, C, D, e così via).

Beninteso, questa concezione può essere affiancata a quella di Leibniz, per cui l'individuo non è, come credeva Locke, ciò che è singolarmente *identico* a sé, bensì il composto delle piccole percezioni⁴⁵. La

⁴⁰ S. Tedesco, *L'estetica di Baumgarten*, Centro Internazionale Studi di Estetica/Aesthetica Preprint Supplementa, 2000, p. 55.

⁴¹ A.G. Baumgarten, *Riflessioni sulla poesia*, §16, a cura di P. Pimpinella e S. Tedesco, Aesthetica, Palermo 1999, p. 43.

⁴² Ivi, §§24-29, cit., pp. 46-47

⁴³ Ivi, §19, p. 43.

⁴⁴ *Ibidem*, §18

⁴⁵ Cfr. G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 28. Sulla concezione dell'individuo che Leibniz confuta in questo punto dei *Saggi*, cfr. J. Locke, *Saggio sull'intelletto umano*, tr. it. di V. Cicero e M.G. D'Amico, Giunti-Bompiani, Firenze-Milano 2021, p. 167.

differenza fondamentale, però, è che Leibniz tratta l'individuo come 'persona', mentre in estetica la categoria investe l'oggetto. Baumgarten, dunque, *esteriorizza* l'individuazione leibniziana al di là del soggetto, rendendola accessibile all'investigazione. 'Percepire un concetto' è possibile nella misura in cui il mondo contiene cose individuali, frammenti di affettività espressi in forma d'arte o di poesia. Assumere una tale prospettiva domanda una sorta di rivoluzione retrospettiva rispetto allo spiritualismo della successiva estetica tedesca: la poesia non è bella perché vi sia un soggetto che la giudichi, la avverta o la 'senta' interiormente tale. Lo è per via della sua *praegnans*, della gravidanza delle caratteristiche che la corredano in quanto oggetto singolare. La bellezza è il risultato di un gioco di luci e ombre, di molteplicità e singolarità – è il gioco dell'individuazione che rende l'oggetto un oggetto estetico, così come, all'opposto, l'oggetto estetico rende l'individuazione percepibile, accessibile alla percezione del soggetto. Non è dunque possibile interpretare l'estetica di Baumgarten senza il sostrato gnoseologico da cui essa emerge come il suo *desideratum*⁴⁶. Per via di questa forte discendenza epistemologica, l'estetica non riguarda solo alcune facoltà ma anche il rapporto tra la parte inferiore e la parte superiore dell'anima, tra la sensibilità e la razionalità.

Ora, ciò che determina la bellezza è costituito da due tipi di percezioni: quelle complesse e quelle pregnanti. In questa sede, ci concentreremo sul primo tipo. Tedesco parla in tal senso di "concetto complesso" e sottolinea che quest'ultimo, a differenza del "semplice", a cui non aderisce alcuna nota oscura, "si caratterizza per la concomitante presenza di altri concetti"⁴⁷. Che il bello o il poetico corrispondano ad una percezione estensivamente chiara significa che l'oggetto estetico è un multiplo consistente, che riunisce nella sua chiarezza una serie di altre percezioni pur senza inglobarle o sintetizzarle. 'Chiarezza estensiva' è dunque il termine con cui Baumgarten tenta di descrivere quella situazione in cui la complessità di un oggetto si manifesta *a colpo d'occhio*, senza il bisogno di scomporlo per mezzo dell'analisi. La perspicacia di questa definizione emerge chiaramente se inserita nel contesto storico dell'epistemologia a cui l'autore dell'*Aesthetica* fa riferimento. Si tratta di individuare precisamente la via di mezzo tra oscurità e chiarezza, per cogliere il concetto nel suo statuto germinale.

Nelle *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, Leibniz rimprovera a Descartes di non aver "pienamente soddisfatto" l'argomento "intorno alle idee vere e false", provocando la diffusione di fraintendimenti e abusi delle relative categorie:

⁴⁶ Cfr. H. Adler, *Die Prägnanz des Dunklen*, cit., p. IX.

⁴⁷ S. Tedesco, *L'estetica di Baumgarten*, cit., p. 21.

Mi sembra che gli uomini del nostro tempo abusino non meno di quel principio tanto vantato secondo cui *tutto ciò che percepisco chiaramente e distintamente di una cosa è vero, ossia può enunciarsi di essa*. Spesso, infatti, agli uomini che giudicano sconsideratamente paiono chiare e distinte cose che sono oscure e confuse.⁴⁸

La soluzione è sostituire ad un chiasma di pura opposizione (chiarezza/oscurità, distinzione/confusione) un criterio graduale, per il quale diventa possibile passare dall'oscuro al distinto in maniera continua, secondo i gradi che seguono: "La conoscenza, dunque, è oscura o *chiara*; quella chiara è poi confusa o *distinta*, e quella distinta è inadeguata o *adeguata*, nonché o simbolica o *intuitiva*; e se è insieme adeguata e intuitiva, è senz'altro perfettissima"⁴⁹. Leibniz insiste però sul fatto che il massimo grado è inaccessibile. La conoscenza 'perfettissima' (adeguata e intuitiva) si ha quando una cosa e tutte le sue note caratteristiche sono pensare chiaramente, distintamente e *simultaneamente*:

Ma – continua Leibniz – molte volte, in particolare in un'analisi prolungata, non intuimmo tutta la natura della cosa nello stesso tempo, bensì in luogo delle cose usiamo segni [...]. E senza dubbio, quando una nozione è fortemente composta, non possiamo pensare contemporaneamente a tutti i suoi ingredienti.⁵⁰

Il problema è che la nostra facoltà conoscitiva non è in grado di cogliere in un colpo solo la complessità di un oggetto. Conoscere è, per noi, un atto che richiede tempo. Siamo perciò sempre obbligati ad un'approssimazione simbolica (l'uso di simboli in luogo del reale).

Il tempo è il limite della conoscenza umana, laddove, dal canto loro, le percezioni oscure sono in se stesse indice di simultaneità: "Si può anche dire che, in conseguenza di queste piccole percezioni, il presente è pieno dell'avvenire e carico del passato [...] e che nella minima sostanza occhi penetranti come quelli di Dio potrebbero leggere tutto lo svolgimento delle cose dell'universo"⁵¹. Per Leibniz, le anime umane non hanno accesso ad una visione perfetta dell'infinito in atto ma d'altro canto subiscono il suo effetto per mezzo delle percezioni oscure: "Queste piccole percezioni [...] formano questo non so che, questi gusti, queste immagini delle qualità dei sensi, chiare nell'insieme, ma confuse nelle parti; queste impressioni che i corpi circostanti producono su di noi e che racchiudono l'infinito"⁵².

⁴⁸ G.W. Leibniz, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, in Id. *Scritti filosofici*, Vol. 1, a cura di M. Mugnai ed E. Pasini, UTET, Torino 2000, pp. 253-254.

⁴⁹ Ivi, p. 252.

⁵⁰ G.W. Leibniz, *Meditazioni sulla conoscenza, la verità e le idee*, cit., pp. 253-254

⁵¹ G.W. Leibniz, *Nuovi saggi sull'intelletto umano*, cit., p. 28.

⁵² *Ibidem*.

Ne deriva: 1. Che le percezioni oscure contengono una verità inaccessibile alla chiarezza del procedimento analitico (chiarezza intensiva); 2. Che tali percezioni oscure, però, sono per definizione inconsce, vaghe, inattingibili. Siamo di fronte ad una *impasse*: da un bordo all'altro – dalla pregnanza dell'oscurità alla luminosità totale dell'intuizione 'perfettissima' –, la verità è sbarrata. Non resta allora che porsi nel mezzo, cercando di cogliere il grado gnoseologico ove oscurità e chiarezza appartengono allo stesso insieme. Ed è esattamente questa la definizione baumgarteniana di 'percezione complessa':

Una PERCEZIONE che, oltre alle note a cui io presto la massima attenzione, contiene anche altre note meno chiare è COMPLESSA. L'insieme delle note di un PENSIERO COMPLESSO, al quale presto la massima attenzione nelle note, è una PERCEZIONE PRIMARIA; il complesso delle note meno chiare viene detto PERCEZIONE AGGREGATA (secondaria). Quindi una percezione complessa è il tutto della percezione primaria e aggregata.⁵³

Riavvolgiamo il filo del discorso: l'estetica è una parte della teoria degli affetti, che punta a determinare l'*individuum* al di là del soggetto e che si basa, dal punto di vista gnoseologico, sulla chiarezza estensiva. Quest'ultima, dal suo canto, è in grado di cogliere *in un colpo d'occhio* la ricchezza di un oggetto singolare pur senza pretendere di intuirlo nella luminosità dell'assoluta verità (*nexus rerum*). La percezione complessa raccoglie in sé il *pensiero* complesso delle note chiare e la *percezione* aggregata delle note 'meno chiare' in una totalità (*totum*) di grado superiore. È la *percezione* che si piega su di sé, avvolgendo in se stessa i suoi due sensi del 'sentire' e del 'pensare'.

La *perceptio complexa* è dunque al centro del rapporto tra sensibilità e razionalità, che ha tre caratteristiche: 1. Le due serie relazionate non si escludono a vicenda: pensiero e sensibilità coabitano lo stesso 'complesso percettivo'; 2. Il 'complesso comune' si dà come totalità di note chiare e percezioni meno chiare: è un complesso a un tempo sensibile e intellettuale; 3. Tale 'complesso', in quanto 'percettivo', non è di natura differente rispetto ai termini che pone in relazione ed è per questo motivo che si ha una percezione complessa quando la percezione si 'ripiega' su di sé.

Ciò è confermato anche dalla definizione della *Ratio* nella *Metafisica*: la *pars superior* non dà accesso a nuove facoltà ma permette di elevare le facoltà inferiori ad un grado superiore, di natura intellettuale. Baumgarten non considera la ragione come una facoltà distinta ma la pone fin da subito *accanto* a quelle inferiori:

⁵³ A.G. Baumgarten, *Metafisica*, §530, cit., p. 309.

Io percepisco distintamente il nesso fra alcune cose, e confusamente quello fra altre cose. Quindi ho un intelletto che percepisce il nesso fra le cose [...], vale a dire una ragione, e ho delle facoltà che conoscono i nessi più confusamente [...] Tutte queste facoltà, nella misura in cui nel rappresentare il nesso fra le cose sono simili alla ragione, costituiscono un ANALOGO DELLA RAGIONE [...], ossia il complesso delle facoltà dell'anima di rappresentare un nesso confusamente.⁵⁴

L'analogon rationis indica la coesistenza tra la *pars inferior* e la *pars superior*: la ragione non è il superamento della sensibilità ma la formazione di un apice attorniato da quella. Essa opera in concomitanza con i propri analoghi – le facoltà sensibili, inferiori. La prova della sua esistenza non è costituita dall'assunto che *tutto*, per mezzo di essa, diventi chiaro (*nexus rerum*), bensì dal fatto che, *tra* tutte le percezioni confuse, ve ne siano di chiare. La logica baumgarteniana della *ratio* è una logica del chiaroscuro: non esiste luminosità che non sia accompagnata da un certo grado di confusione e le percezioni chiare espongono il loro nitore solo emergendo da un *fundus* di oscurità che non è meno tenebroso delle campiture di un Caravaggio o di un Mattia Preti⁵⁵. È il barocco filosofico delle facoltà, che si dispiegano secondo una logica della piega, di un sollevamento dei piani, di una ripetizione differenziante e dei punti di luce nell'oscurità. Il motivo della piega illumina anche il motivo per cui le facoltà della ragione non sono altro che quelle della parte inferiore dell'anima, elevate intellettualmente:

La facoltà di cogliere distintamente le identità e le differenze fra le cose (§§572, 579), e quindi l'ingegno e l'acume intellettuale (§575), la memoria intellettuale, ossia la PERSONALITÀ (§§579, 306), la facoltà di giudicare distintamente (§§606, 94), a cui appartiene il giudizio intellettuale (§607), l'anticipazione intellettuale, ossia la PREVIDENZA (preveggenza) (§610), la facoltà caratteristica intellettuale (§619), [tutto questo] è la ragione (§640).⁵⁶

Non è possibile, infatti, ignorare che a tutte queste facoltà – che definiscono appunto la ragione – corrispondono *sistematicamente* parti dell'estetica. Rispettivamente: l'"ESTETICA DELLA PERSPICACIA" (§575), l'"ARTE MNEMONICA" (§587), la "mantica" (§604), "la CRITICA ESTETICA" (§607), "l'ESTETICA CARATTERISTICA" (§622)⁵⁷. *L'analogon* è un rapporto di differenziazione che preserva la

⁵⁴ Ivi, §640, p. 337.

⁵⁵ Utilizziamo la categoria del barocco per comodità. Siamo ben consapevoli delle difficoltà di questa categorizzazione dal punto di vista della storia dell'arte. Cfr. R. Longhi, *Studi Caravaggeschi*, Abscondita, Milano 2017, p. 16.

⁵⁶ A.G. Baumgarten, *Metafisica*, §641, cit., p. 337.

⁵⁷ Cfr. Ivi, pp. 337, 343, 355, 357, 365.

differenza tra concetti e sensazioni, è il complesso delle facoltà che si ripiegano su se stesse.

Il passaggio dal piano microscopico della percezione complessa al piano macroscopico della razionalità ci aiuta a comprendere che la prima (*perceptio complexa*) esprime a livello molecolare la dinamica molar della relazione tra il sensibile e il razionale, perché offre il modello dell'aderenza dinamica tra il chiaro e il confuso. La grande scoperta di Baumgarten è che, benché sia possibile suddividere una parte superiore e una parte inferiore dell'anima, ogni percezione chiara è sempre seguita dall'ombra delle percezioni oscure che aderiscono a quella. In tal senso, la parte chiara di una percezione complessa è un nucleo unificante che opera nel cuore della sensibilità, come un principio (in senso genetico e non in senso logico) di coesione del molteplice sensibile. Fino a questo punto, il concetto non è ancora presente come nozione universale. Eppure, in questo primo nitore, esso si annuncia. Ed è precisamente in questo senso che, nell'orizzonte epistemologico dell'estetica di Baumgarten, è possibile *percepire un concetto*: non il suo senso discorsivo, bensì il suo stesso *farsi*, il processo della sua individuazione a partire dallo sfondo di una molteplicità di percezioni oscure.

5. Stile e percezione in Baumgarten

Per comprendere il motivo per cui la razionalità percettologica di Baumgarten sia strettamente connessa alla nozione di stile, occorre osservare questa definizione: “la percezione, in quanto è ragione, si chiama *argomento*”⁵⁸. L'argomento può essere colto dal lato dell'*esplicazione* ma può anche essere considerato dal lato dell'*esposizione*. La sua natura non si limita alla dimostrazione di ciò che si afferma ma anche al modo in cui un ricevente lo percepisce. Se la logica si occupa dell'*esplicazione*, l'*esposizione* è parte dell'oratoria, della retorica e della poetica. Pur senza saperlo, pur senza aver mai formulato un'estetica, coloro che si sono occupati di queste 'arti' non hanno fatto che riflettere sulla *percezione* dell'argomento, il cui oggetto è più specificamente costituito dagli stili dell'argomentazione.

Esponendo la questione in questo modo, siamo ancora nell'ottica di un'organizzazione gerarchica tra logica ed estetica. Tuttavia, noi abbiamo visto che il rapporto tra sensibilità e razionalità è più complesso. L'estetica è materia della parte inferiore dell'anima non perché 'valga meno', bensì perché i concetti partono dal basso. *Non* dal dato sensibile, *ben-*

⁵⁸ A.G. Baumgarten, *Estetica*, §26, cit., p. 32.

sì dal fondo – dal *fundus animae*: “Nell’anima vi sono delle percezioni oscure [...]. Il complesso di queste percezioni viene detto PROFONDO DELL’ANIMA”⁵⁹. Le percezioni chiare non sono che l’elevazione sul piano della ragione delle percezioni confuse, il che non implica una gerarchia, bensì un rapporto genetico tra le une e le altre. Se questa interpretazione è corretta, allora non è possibile operare una classificazione assiologica tra il rigore della dimostrazione e lo statuto meramente ornamentale degli stili d’esposizione argomentativa: ogni dimostrazione è esposizione, ogni logica che si rispetti induce un certo effetto estetico.

Questo punto è molto importante se vogliamo capire meglio la natura dell’estetica in Baumgarten. Egli afferma, infatti, che l’estetica, pur traendo spunto dalle arti del passato, non è riducibile ad esse: “Alla nostra scienza [...] si potrebbe obiettare [...] che coincida con la retorica e la poetica. Rispondo: (a) è qualcosa di più ampio, (b) comprende cose fra loro simili e comuni a queste arti”⁶⁰. Ebbene, che cos’è questo ‘qualcosa’ – questo eccesso dell’estetica rispetto alle altre arti –, se non una comprensione *logica*, pienamente filosofica, degli stili dell’argomentazione?

L’estetica ci insegna che gli stili argomentativi sono dei veri e propri *stili di pensiero*. Come chiarisce Tedesco, qui non troviamo un catalogo di *genera dicendi* ma di *genera cogitandi*: “La dizione *genera dicendi*, ormai degradata a mero catalogo di stili di ornamentazione, viene riformulata come *genera* (o anche *rationes*) *cogitandi*, stili di pensiero, attestazioni di autonome e peculiari verità della conoscenza estetica”⁶¹. Baumgarten non considera lo stile come macrocategoria di categorie più specifiche (epica, lirica, tragedia, commedia). Egli adopera questa parola per indicare modi attuali del pensiero (stile naturale, stile brutale, stile pieno e perfetto, e così via). Lo stile è un modo di organizzare, tramite la disposizione poetica dell’argomento, i rapporti tra le percezioni chiare e confuse, in modo tale da guidare la sequenza degli affetti, dei desideri e delle repulsioni.

Ma non basta: a partire dal 1758, Baumgarten concepisce la struttura della verità estetica in se stessa, da non confondere con il modo in cui egli organizza la disciplina. Nel 1750, al §13, Baumgarten scrive:

La nostra estetica [...], come la logica, sua sorella maggiore, si divide in (I) *teoretica*, dottrinale, generale (Parte prima), e dà insegnamenti: (1) in maniera *euristica* sulle cose e su ciò che è da pensare [...]; (2) sull’ordine lucente, ossia la *metodologia* [...]; (3) sui segni propri di ciò che è stato pensato e disposto in modo bello, ossia la *semiotica* [...]; (II) *pratica*, applicata, particolare.⁶²

⁵⁹ A.G. Baumgarten, *Metafisica*, §511, cit., p. 299.

⁶⁰ Ivi, §5, cit., pp. 26-27.

⁶¹ S. Tedesco, *Presentazione*, in A.G. Baumgarten, *Estetica*, cit., p. 14.

⁶² A.G. Baumgarten, *Estetica*, §13, cit., p. 28.

L'estetica in quanto disciplina è strutturata sul modello della logica, secondo uno schema ancora gerarchico del rapporto tra le due discipline. Nella Seconda Parte del 1758, però, noi ritroviamo un'ulteriore suddivisione, che questa volta riguarda, specificamente, ciò che Baumgarten chiama: 'l'amore estetico per la verità'. Quest'ultima partizione non concerne l'opera (*l'Estetica*) ma la materia (*l'estetica*), il suo peculiare approccio al vero:

L'amore assoluto, ma estetico, per la verità [...] si dispiega comparativamente secondo le tre specie e i tre gradi delle verità materialmente perfette in cui esso si dà. Sono materia di quello: (1) gli enti generali; (2) gli enti attuali di questo mondo; (3) gli enti eterocosmici. *Lo stile di pensiero* che esprime elegantemente le generalità è quello *estetico-dogmatico*; quello che dipinge gli enti attuali di questo mondo, per l'esiguo numero di enti futuri che possono introdursi nella verità in senso strettissimo, sarà chiamato *estetico-storico*. Infine, lo stile che riflette elegantemente su enti eterocosmici sarà chiamato, con un'altra sineddoche, anche se non si esprime in versi, *stile di pensiero poetico*.⁶³

Nell'arco di circa otto anni, la nozione di stile viene elevata: non indica più il dato culturale che l'estetica eredita dalla tradizione ma diventa ciò che organizza la verità estetica *dall'interno*, secondo la serie dei tre *genera cogitandi* principali – dogmatico, storico, poetico. Lo stile permette insomma l'organizzazione di una verità che non è diversa da quella metafisica, dotata però di tratti peculiarmente estetici in base all'individualità di ciò di cui si predica. La nozione di stile appare allora come il correlato estetico dello sviluppo del concetto: uno stile abbondante, "*pieno*", domanda una moltitudine di percezioni ma, affinché sia anche "*perfetto*", è necessaria una certa coerenza, una certa organicità, determinata dal modo in cui le note si organizzano in un'esposizione argomentativa o in una 'percezione razionale'⁶⁴.

Ora è possibile tentare di determinare in maniera più esatta ciò che lega la percezione del concetto alla logica dello stile: nel primo caso, si tratta di descrivere la formazione di una percezione chiara nella sua relazione con la molteplicità delle percezioni oscure, da cui emerge la percezione chiara (o, se ci è concesso, il *germe* di un concetto); nel secondo, si tratta di *dirigere* la chiarezza stessa per mezzo di un'esposizione argomentativa. È dunque attraverso lo stile che l'estetica raggiunge la sua funzione, ottemperando alla propria destinazione *pratica*, che è quella di comunicare in forma sensibile le verità degli oggetti assolutamente individualizzati, *accanto* alla logica e senza confondersi con essa:

⁶³ Ivi, §566, p. 224.

⁶⁴ Ivi, §158, p. 73.

L'orizzonte estetico fruisce, come se fossero la sua selva, il suo Chaos e la sua materia [...], di quei concetti universalissimi, astrattissimi che, per mezzo dell'arte [...], devono essere elevati al culmine della perfezione formale delle conoscenze umane. Una parte di essi viene completamente consegnata all'orizzonte logico; una parte viene sottratta a questo orizzonte e avvolta di nuovo in una fitta serie di differenze più determinate, dalle quali la ragione aveva precedentemente fatto astrazione: si tratta soprattutto di quelli singolari, individuali, determinatissimi, che mostrano la più elevata perfezione materiale della verità estetico-logica. Da tutti questi esso trae verità estetica, modellandola se non in una forma assolutamente perfetta, almeno bella, in modo che, nell'elaborazione attraverso una politura finalizzata all'eleganza [...], vada eliminato il minimo possibile di verità materialmente perfetta.⁶⁵

6. Corporeità e individuazione

L'epistemologia leibniziano-wolffiana, che Kant condanna definitivamente, presuppone l'idea di una sensibilità che si estende al di là del suo statuto in quanto dato immanente di una coscienza che è presso di sé. Tale idea è al cuore dell'estetica. Fin dal principio – ossia fin da Baumgarten –, l'estetica si presenta come una scienza degli affetti e dei desideri che procedono dal fondo dell'anima. Si tratta in effetti di un'idea pericolosa, perché rischia di sovvertire l'ordine gerarchico ed epistemologico tra la forma (o la struttura) e il materiale (il sensibile). Eppure, l'idea risulta ancora oggi produttiva.

Noi abbiamo visto che un'estetica del concetto non può che rimandare ad una dimensione sensibile anteriore rispetto alla percezione cosciente. Solo quest'ultima è in grado di dinamizzare “la comprensibilità di un concetto”⁶⁶. Si tratta adesso di definire meglio la dimensione comune tra estetica e stilologia. Faremo ciò insistendo su altri due punti di tangenza.

1. *Corporeità*. Ciò che rende realmente *estetica* l'idea di una percezione insensibile è lo stesso gesto fondativo dell'estetica, che consiste nell'incorporazione dell'anima. Se infatti è possibile parlare di *aisthesis* – laddove in Leibniz la percezione oscura è un'attività incorporea dell'anima –, è perché autori come Wolff e Baumgarten hanno smesso di considerare l'anima come un ente incorporeo, concepandola come una potenza che si dispiega ‘in funzione del corpo’. È così, ad esempio, che Baumgarten definisce l'anima nella *Metafisica*: “La mia anima è una forza [...] rappresentativa [...] dell'universo [...] in funzione della posizione del proprio corpo”⁶⁷.

⁶⁵ Ivi, §564, p. 223.

⁶⁶ A. de Donato, *Estetica del concetto*, cit., p. 244.

⁶⁷ A.G. Baumgarten, *Metafisica*, §513, cit., p. 209.

Ad oggi, un'estetica del concetto domanda di affrontare una certa 'confusione' da cui emerge l'eccedenza del *percepto* sul senso – una confusione che si chiarifica solo quando a pensare non è più il pensiero bensì il *corpo*:

Non è più il pensiero che viene costretto a pensare: si tratta di costringere il corpo a pensare e il pensiero a incarnarsi. Affinché questo sia possibile, il sonno della ragione deve essere visto come salto di dimensione, come intermittenza della significazione che possa far eccedere il senso. Queste *vie trasversali aberranti* si sono verificate, nella significazione del doppio binario di filosofia e matematica, in quella omologazione che inizialmente non era altro che confusione. La significazione, nella sua omologazione compositiva, è stata interrotta in virtù di una eccedenza di senso, che non può far altro che essere in primo luogo eccedenza di *percepto*: matematica e filosofia, in altre parole, sono corpi del pensiero, sono punti di vista materiali sul senso, e l'oscurità di alcuni passaggi di Deleuze è dovuta proprio a tale trasversalità.⁶⁸

Nell'orizzonte del corpo, l'idea di 'percepire un concetto' rivela – questa volta, in senso positivo – tutta la sua problematicità. Dove finisce un *percepto*, e dove comincia un concetto? Il colore è in se stesso un *percepto* o un concetto? La qualità percepita *col corpo* è semplicemente un fenomeno o rimanda, *nel corpo*, ad un eccesso del fenomeno? Cosa dire, poi, del suono, e in particolare della voce, che può essere rumore disarticolato e allo stesso tempo espressione a-significante di una lingua naturale⁶⁹? Cosa dire del tatto, della mano che, toccando i corpi, darebbe luogo ai primi concetti dell'anima⁷⁰?

In un certo senso, la direzione che estetica e stilologia ci indicano sembra essere – accanto a tutte le altre possibili – il minuscolo *locus confusus et obscurus* dove concetti e percepti si compenetrano e si respingono imprevedibilmente, come presi in una sorta di moto browniano. Questo *locus* o *complexus* non è in un'anima o in una soggettività scorporata: è nella 'carne' che vede, che sente, che tocca e che lo fa, per così dire, 'ripiegandosi' su di sé.

2. *Individuazione*. Ma questo stesso 'luogo' o 'complesso' è anche il sito del diagramma pittorico di Deleuze, della prima ripulitura dopo la catastrofe, da cui sorge lo stile *individuale* di un pittore: "Il diagramma è infatti una possibilità infinita di quadri. Non è in nessun modo un'idea generale. Ha una data, un nome proprio: diagramma di tizio, diagramma

⁶⁸ A. de Donato, *Morfogenesi del concetto*, cit., pp. 113-114.

⁶⁹ Cfr. J.G. Herder, *Saggio sull'origine del linguaggio*, a cura di Agnese Paola Amicone, Pratiche, Parma 1996, p. 31.

⁷⁰ J.G. Herder, *Plastica*, in Id., in *Saggi del primo periodo*, a cura di E. Agazzi e G. Gabbadini, Giunti Editore/Bompiani, Firenze-Milano, p. 593

di caio. E in fin dei conti, è questo che fa lo stile di un pittore”⁷¹. Non si tratta, beninteso, dello stile *personale* di un artista. “Lo stile non è mai l’uomo, è sempre l’essenza (non-stile). Non è mai un punto di vista, ma è costituito dalla coesistenza, in una stessa frase, di una serie infinita di punti di vista a partire dai quali l’oggetto si sposta, risuona, o si amplifica”⁷².

L’oggetto estetico è dunque un’individualità complessa che attraversa la molteplicità delle anime, o delle monadi. Che l’oggetto degli stili del pensiero sia estetico è quanto riconosce anche Gilles-Gaston Granger, autore di una filosofia dello stile che, sebbene sia di natura epistemologica, trae dichiaratamente ispirazione dall’estetica. Granger insiste, infatti, proprio sulla nozione di individualità, quando domanda: “Il mistero della creazione estetica non deriva forse in ultima analisi dal fatto che l’opera d’arte tende a rivelare non solo un’universalità priva di concetti, ma anche un’individualità *concettualizzata*?”⁷³. Egli riconosce che l’estetica è “uno dei primi tentativi umani di superare l’impossibilità di una comprensione teorica dell’individuo” e afferma infine che, proprio a partire dall’estetica, è possibile delineare “una sorta di filosofia dello stile, definita come modalità d’integrazione dell’individuale in un processo concreto che è lavoro, e che si presenta necessariamente in tutte le forme di pratica”⁷⁴.

3. *L’individuazione incorporata*. Si può dunque concludere che l’estetica e la stilologia chiariscano il problema del rapporto tra percezione e concetto portando alla luce due idee: quella di un concetto incorporato e quella di un’individualità concettualizzata. Entrambi non sono meno paradossali dell’idea di ‘percepire un concetto’ e ci invitano a pensare l’individuo non come dato ma come zona di co-implicazione ove il pensiero si radica in una disposizione corporea per creare una nuova forma, un nuovo stile. Tutto ciò, tenendo in considerazione quattro condizioni, più o meno esatte, più o meno legittime: 1. Che con il termine ‘individuo’ non si intenda, esclusivamente, la persona – ossia che tale parola sia intesa (se non altro, per il momento) come una mera categoria quantitativa. 2. Che tuttavia questa categoria non sia concepita al di là di una dimensione pragmatica: ‘creare qualcosa’, ‘inventare qualcosa’, ‘dar corpo ad una individualità’. 3. Che non si confonda l’individuo con una sostanza singolare o con un oggetto determinato, immanente al campo di una coscienza. 4. Che l’individuo non sia concepito come astratto dalla dimensione affettiva e ‘percettologica’ che forse lo determina.

⁷¹ G. Deleuze, *Sulla pittura. Corso Marzo-Giugno 1981*, a cura di D. Lapoujade, Einaudi, Torino 2024, p. 35.

⁷² G. Deleuze, *Marcel Proust e i segni*, tr. it. di C. Lusignoli e D. De Agostini, Einaudi, Torino 2001, p. 155.

⁷³ G.-G. Granger, *Essai d’une philosophie du style*, Odile Jacob, Paris 1988, p. 7.

⁷⁴ Ivi, p. 8.

Percepire un concetto. Stilematica ed estetica degli albori

Il presente contributo indaga il rapporto tra percezione e concetto nella stilematica e nell'estetica. A partire dalla *Morfogenesi del concetto* di Andrea de Donato, vengono presentate stilistica, stilologia ed estetica del concetto come strumenti per comprendere il rapporto tra creazione concettuale e trasformazione delle strutture del sapere. Attraverso una rilettura di Kant e Baumgarten, si mostra come la percezione del concetto emerga nell'estetica pre-kantiana come effetto di uno stile capace di riorganizzare strutturalmente la stessa disciplina. Il contributo isola così uno spazio intermedio tra sensibile e concettuale e propone l'individuazione come via futura per comprendere lo statuto trascendentale della stilologia.

PAROLE CHIAVE: Stile, Sensibilità, Concetto, Percezione, Estetica

Perceiving a concept. Stylistics and aesthetics in the early days

This paper investigates the relationship between perception and concept in stylistics and aesthetics. Drawing on Andrea de Donato's *Morfogenesi del concetto*, it introduces the stylematics, stylology, and aesthetics of the concept as tools for understanding the relationship between conceptual creation and the transformation of epistemic structures. Through a rereading of Kant and Baumgarten, it shows how the perception of the concept emerges in pre-Kantian aesthetics as the effect of a style capable of structurally reorganizing the discipline itself. The paper thus identifies an intermediate space between the sensible and the conceptual, and proposes individuation as a future path toward understanding the transcendental status of stylology.

KEYWORDS: Style, Sensibility, Concept, Perception, Aesthetics

Andrea F. de Donato

La potenza dello stile.

Note a partire dal *Perì Hermeneias* di Demetrio

Introduzione

La categoria filosofica dello stile¹ può essere caratterizzata analiticamente tramite due sue funzioni complementari: 1. Individuare l'omogeneità (storica, teorica, politica...) di una espressione scientifica o artistica; 2. Rompere le maglie di uno stile già esistente tramite una creatività d'espressione². Tali due funzioni generali possono essere articolate più diffusamente fondandone due logiche, definite in quanto logiche modali della produzione del sapere. In altre parole, si tratta di indagare i limiti di dicibilità delle variazioni di un regime epistemico,

¹ Si consideri perlomeno I. Hacking, *La ragione scientifica*, Castelvechi, Roma, 2017, pp. 39-40 sullo stile come articolazione e rapporto specifico del metodo con l'oggetto d'analisi; un carattere storico acquisisce l'analisi in Id., *Why is there philosophy of mathematics at all?*, Cambridge University Press, New York, 2014, p. 143; propone una distinzione originaria tra atteggiamento scientifico e atteggiamento estetico l'assai più datato ma imprescindibile Id., *Why does language matter to philosophy?*, Cambridge University Press, New York, 1975, pp. 107-108; sulla impossibilità di definire uno stile, il quale è tutt'al più descrivibile solo a partire dagli oggetti che stilizza, ma anche sulla necessità di una stilistica in favore di una legittimità della storia diacronica della filosofia, si veda M. Frank, *Lo stile della filosofia*, Il Saggiatore, Milano, 1994; sul rapporto tra stile e paradigma, N. Mössner, *Thought styles and paradigms: a comparative study of Ludwick Fleck and Thomas S. Kuhn*, "Studies in history and philosophy of science", 42 (1), 2011, pp. 362-371; sullo stile logico delle inferenze scientifiche si veda invece O. Bueno, *Style of reasoning: a pluralist view*, in "Studies of history and philosophy of science", 43 (1), 2012, pp. 657-665; sul pluralismo stilistico in epistemologia storica, M. Vagelli, *Reconsidering Historical Epistemology. French and Anglophone Styles in History and Philosophy of Science*, Springer, Berlin 2024 e P. Babbioni, *Cavel, Williams and the Question of Style in Philosophy*, Springer, Berlin, 2024; sulla rilevanza dello stile di ragionamento tra matematica teorica e ingegneria o matematica applicata, M. Boon, *Two styles of reasoning in scientific practices: experimental and mathematical traditions*, in "International studies in the philosophy of science", 25 (83), 2011, pp. 255-278; sulla pratica stilistica del linguaggio come modo di darsi del senso, D. Wood, *Style and strategy at the limits of philosophy: Heidegger and Derrida*, "The monist", 63 (4), 1980, 4, pp. 494-511.

² Sono questi i due ordini generali dello stile sviluppati in G.-G. Granger, *Essai d'une philosophie du style*, Odile Jacob, Paris, 1988.

dunque il modo in cui una realtà è rappresentata, e in quale maniera – o fino a che punto – essa può essere misurata. La modalità, pertanto, indica proprio le variazioni dei vari modi stilistici (*cosa e come può un modo?*), le loro articolazioni possibili, presupponendo quindi un pluralismo epistemologico della categoria dello stile³. Per convenzione e per chiarezza, si può chiamare *stilistica* una logica dello stile attuale, tipologico ed esplicito, individuabile in una serie omogenea di produzioni del sapere, mentre si può chiamare *stilologia* una logica dello stile virtuale, evenemenziale e implicito, che possa dar conto della variazione di significato di un regime epistemico⁴. Data, poi, l'evidente esigenza di evitare un dualismo troppo schematico – valido solo in sede euristica e analitica e non in sede ontologica – si può dare il nome di *stilematica* all'integrazione tra le due logiche⁵, pensando dunque un concetto compositazionale⁶ dello stile, una metafisica dello stile che possa dar conto della creazione storica di una espressione e di una sua immediata sedimentazione⁷, vale a dire una lettura compositazionale dell'antico rapporto tra forma ed evento⁸.

³ M. Vagelli, *Styles of Sciences and the Pluralist Turn: between Inclusion and Exclusion*, "Revue de Synthèse", 145, 2023, pp. 1-39.

⁴ Sia permesso di rimandare a A. F. de Donato, *Morfogenesi del concetto. Matematica e stile a partire da Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli, 2024 e Id., *Estetica del concetto. Stile e stilologia a partire da Deleuze*, "Thaumazein", 12, 2024, pp. 232-251.

⁵ Questo tentativo è stato esposto per esteso in Id., *Eterogenesi del concetto. Variazioni su matematica e stile a partire da Gilles Deleuze*, Orthotes, Napoli, 2026.

⁶ La compositionalità indica un ambito di ricerca assai ampio, a cavallo tra linguistica, filosofia del linguaggio e scienze cognitive: si veda M. Werning – W. Hinzen – E. Macher (eds.), *The Oxford Handbook of Compositionality*, Oxford University Press, Oxford, 2012. In effetti, la compositionalità si riferisce a un vincolo logico tra sintassi e semantica, per cui il significato di un complesso sintattico si definisce in base alla composizione – il modo in cui vengono accostati tra loro – una serie di sintagmi elementari, quindi la compositionalità diventa essa stessa contesto e orizzonte semantico, la cifra di una semantica costituente (si veda lo scritto fregeano del 1914 *Logik in der Mathematik* raccolto e tradotto in inglese in G. Frege, *Posthumous Writings*, Blackwell, Oxford, 1979, pp. 203-250). Tale vincolo logico è noto come *Principio di Frege*. Eppure, se dalla semantica si passa più generalmente all'ontologia modale, il vincolo logico della compositionalità può indicare il fatto che un'epistemologia debba essere intesa come ontologia in potenza. In questo senso, sono *dinamiche compositazionali* le cosiddette eterogenesi differenziali, per le quali si rimanda ad A. Sarti – G. Citti – D. Piotrowski, *Differential Heterogenesis. Mutant forms, Sensitive Bodies*, Springer, Berlin, 2022. Nello specifico, è quest'ultima accezione a supportare le indagini del presente contributo.

⁷ In tal senso, questo studio non si distacca dai propositi e dai metodi di una *epistemologia storica*: si veda M. Badino – G. Ienna – P. D. Omodeo, *Epistemologia storica. Correnti, temi e problemi*, Carocci, Roma, 2022.

⁸ Ha molto insistito su questo punto M. Marassi, *Metafisica e metodo trascendentale. Johannes B. Lotz e la struttura dell'esperienza*, Vita e Pensiero, Milano, 2004. Il riferimento comune è a C. Diano, *Forma ed evento. Principi per una interpretazione del mondo greco*, Marsilio, Venezia, 1994.

In questo articolo si intende studiare la nozione di stile colta nella sua origine storica, così da verificare se essa riproponga lo schema binario stilistica-stilologia, dunque se sin dagli albori del suo sviluppo essa possa supportare la struttura dinamica di una *filosofia stilematica*. Si tratta di un compito arduo e problematico, a maggior ragione se si tenta di rintracciare tale struttura tra le pieghe di un trattato che non è primariamente filosofico, bensì retorico, come il *Perì Hermeneias*⁹ di Demetrio¹⁰. Tuttavia, la nota schematizzazione quadripartita dello stile¹¹ (*semplice, magnifico, raffinato, potente*)¹² presente nel trattato demetritano e sulla quale ci si soffermerà nei prossimi paragrafi, potrà forse aiutare la causa della presente ricerca. Nello specifico, l'elemento di particolarità sul quale converrà soffermarsi sarà il carattere (χαρακτήρ) stilistico della δεινότης¹³, il χαρακτήρ δεινός, vale a dire il carattere potente di *uno* stile. Ora, affinché sia chiaro l'ambito di studi in cui il trattato originariamente si allinea, Nicoletta Marini fa notare che il carattere *deinotico* dello stile era "tipico dell'agone oratorio"¹⁴, dunque ben lungi dall'essere immediatamente connotabile come un carattere modale della produzione artistica o, più generalmente, delle tecniche¹⁵. Ciononostante, il presente contributo si propone precisamente di rintracciare le pieghe metafisiche presenti nel

⁹ La datazione del trattato è assai discussa dai critici, che oscillano tra III sec. a.C. e I sec. Per quanto la stragrande maggioranza dei commentatori abbiano collocato la genesi del trattato durante il I sec, G. A. Grube e A. Michel hanno collocato l'opera demetritana nel 270 a.C. (G. A. Grube, *A Greek Critic: Demetrius On Style*, University of Toronto Press, Toronto, 1961; A. Michel, *Le style, c'est l'homme même: la poésie et la tradition de la rhétorique péripatéticienne*, "Revue des Études Latines", 50, 1972, pp. 247-271). Una buona panoramica generale, e una interessante ipotesi di datazione a partire dal paragrafo 13 del *Perì Hermeneias*, le fornisce K. Paffenroth, *A note on the Dating of Demetrius' On Style*, in "The Classical Quarterly", 44, 1994, pp. 280-281.

¹⁰ L'edizione di riferimento sarà Demetrio, *Lo stile*, a cura di N. Marini, Edizioni di Storia e Letteratura, Roma, 2007. Si sono consultate anche Demetrio, *Lo stile*, a cura di G. Lombardo, Aesthetica Edizioni, Palermo, 1999 e Demetrio, *Sullo stile*, a cura di A. Ascani, Bur, Milano, 2002.

¹¹ La retorica aristotelica prevedeva invece una tripartizione stilistica. Si rimanda a N. Senturk, *Metaphor and Metaphoric Style in Aristotle*, "Turcology Research", 75, 2022, pp. 437-447, R. Graff, *Reading and the "Written Style" in Aristotle's Rhetoric*, "Rhetoric Society Quarterly", n. 31 (2001), pp. 19-44.

¹² "ισχνός", "μεγαλοπρεπής", "γλαφυρός", "δεινός".

¹³ Quasi tutti gli interpreti, compresi i curatori delle edizioni critiche alle quali in questa sede si fa riferimento, sono concordi nel considerare il trattato di Demetrio come un tentativo originale. Chi si distacca da questa lettura è D. M. Schenkeveld, che considera Demetrio non come un innovatore ma come l'autore di un compendio di altre teorie retoriche dello stile: D. M. Schenkeveld, *Introduzione. Demetrio e l'istruzione retorica*, in Demetrio, *Sullo stile*, op. cit., p. 40.

¹⁴ N. Marini, *Introduzione*, in Demetrio, *Lo stile*, a cura di N. Marini, op. cit., p. 4.

¹⁵ Per una panoramica del termine, si rimanda a J. Biester, *Admirable Wit: Denotes and the Rise and Fall of Lyric Wonder*, in "Rhetorica – Journal of the History of Rhetoric", n. 14 (1996), pp. 289-331.

trattato demetriano, seguendo le indicazioni di ricerca – sicuramente molto forti – di Guido Morpurgo-Tagliabue, secondo il quale il quarto carattere dello stile di Demetrio – quello *δεινός*, appunto –, può essere considerato un antecedente teorico del sublime kantiano¹⁶. Senza entrare nelle implicazioni di questa tesi, che meriterebbero uno studio approfondito di Kant e del romanticismo tedesco, sarà forse il caso di vagliare se, e in che misura, il carattere *deinotico* dello stile può essere considerato una categoria modale in una metafisica dello stile. Ciò sembra possibile sulla base di un principio epistemologico rinvenibile proprio nel titolo dell'opera che qui verrà analizzata. *Hermeneia*, a differenza dell'accezione che se ne può dare in sede aristotelica a proposito dell'omonimo trattato, non è da intendersi come interpretazione passiva, come ermeneutica testuale né tantomeno come logica descrittiva di un discorso; essa deve essere intesa come sinonimo di stile (*λέξις*), come espressione. Eppure, tale espressione non può essere solo produttiva, per due motivi: 1. Ci si esprime sulla base di regole d'espressione appartenenti a un codice già dato; 2. Tali regole possono essere stabilite e descritte, appunto, in un trattato. Si tratta, in ultima istanza, di considerare il *Peri Hermeneias* non solamente come un manuale per poter *produrre* una espressione, ma anche la descrizione di una espressione potente. Dunque, se l'espressione è descrivibile, essa non è solo potente o continuamente sintetica, ma analitica e plurale¹⁷. Sin da qui, pertanto, si può evitare di riferirsi al *Peri Hermeneias* come a un trattato *solo* di retorica; piuttosto, dalle regole e dalle strategie retoriche è possibile giungere all'articolazione metafisica di una individualità d'espressione. Non è un caso, peraltro, che Giovanni Lombardo veda nel *Peri Hermeneias* di Demetrio la delineazione di una certa soggettività retorica, o perlomeno di una disamina di atti retorici da riferire a una individualità trascendentale¹⁸.

Nei prossimi paragrafi verranno esaminati alcuni passaggi chiave del trattato demetriano, dall'iniziale distinzione delle parti della prosa fino

¹⁶ G. Morpurgo-Tagliabue, *Demetrio: dello stile*, Edizioni dell'Ateneo, Roma 1980; assai completo sul medesimo tema sono G. Lombardo, *Il sublime di Demetrio*, in "Aevuum Antiquum", n. 3 (2003), pp. 135-154 e Id., *Sublime et deinotes dans l'antiquité greco-latine*, in "Revue Philosophique de la France et de l'Étranger", n. 128 (2003), pp. 403-420.

¹⁷ A tal proposito, D. M. Schenkeveld fa notare che il trattato non ha uno scopo didattico o, seppure avesse dovuto averlo, sarebbe servito a retori già esperti: D. M. Schenkeveld, *The Intended Public of Demetrius' On Style: The Place of the Treatise in the Hellenistic Educational System*, in "Rhetorica", n. 18 (2000), pp. 29-48.

¹⁸ Ancor più radicalmente, "la cultura classica non si dimostrò del tutto sorda alle risonanze soggettivistiche dello stile. Da Isocrate a Menandro, da Terenzio a Seneca e a Quintiliano, da Filostrato a Cassiodoro, l'idea che nella lingua si riverberi la personalità di chi parla fu ricorrente presso gli antichi scrittori. L'esempio più acclamato ci viene [...] dal Pseudo Longino, che nel sublime seppe avvertire "l'eco di una grande anima" (G. Lombardo, *Presentazione*, in Demetrio, *Lo stile*, a cura di G. Lombardo, op. cit., pp. 13-14).

alla classificazione tetradica degli stili, mostrando fino a che punto il carattere deinotico dello stile possa essere letto a partire da una composizione stilematica.

1. Realismo noetico, o sulla completezza semiotica del *kolon*

La prima operazione teorica perseguita nel *Perì Hermeneias* è precisamente una vivisezione della prosa¹⁹. Tale operazione è più evidente nella poesia, che è divisa in versi, mentre nella prosa la questione si complica, perché si ha direttamente a che fare con il tentativo di “delimitare un pensiero”²⁰. Tutt’altro che scontato, questo passaggio presuppone che lo stile, vale a dire la funzione di ricomposizione delle parti minime della prosa in una certa maniera, non è semplicemente una combinazione di frammenti, ma un equilibrio tra forma della prosa e contenuto del pensiero. Dal punto di vista delle parti, i *kola* “dividono e articolano lo stile della prosa”. Ognuna di queste parti ha come riferimento il pensiero, tant’è vero che “un intero pensiero è racchiuso in un intero *kolon* e pensiero e *kolon* terminano insieme”²¹. Si tratta di un legame inscindibile che determina l’andamento teorico di tutto il testo: se il referente di una parte della prosa è il pensiero [δianoία], allora può essere eretta, in ultima istanza, una metrica del pensiero, vale a dire una indagine sulle proporzioni di ciò che si riferisce al pensiero in un rapporto diretto. Comporre dei *kola* significa restituire materialmente una forma al pensiero, e tale forma è indagata metricamente dallo stile. Ancora, il Trattato chiarisce la portata di significatività dei *kola*, la loro estensione logica, laddove si disgiunge la parzialità del *kolon* da una sua incompletezza semiotica a partire da una ulteriore operazione di vivisezione: “a volte [...] il *kolon* non comprende un intero pensiero, ma una parte intera in un intero pensiero [...]”²². Il *kolon* è una parte intelligibile e completa di un pensiero, che può coincidere o meno col pensiero stesso, ma non può eccederlo. In tal senso, non sembra erroneo connotare questa posizione epistemologica come *reali-*

¹⁹ Al di là del presente studio e dei testi ai quali il Trattato si rifà, è utile segnalare una linea di ricerca recente che ha tentato di costruire un modello utile per comparare le occorrenze terminologiche nella letteratura greca classica: E. Matricciani, *A Mathematical Analysis of Texts of Greek Classical Literature and Their Connections*, in “Open Journal of Statistic”, n. 15 (2025), pp. 1-34. Si tratta di un modello matematico multidimensionale utile a connettere e comparare l’evoluzione dei termini tra i periodi storici, dunque potrebbe essere utile anche per comprendere le variazioni stilistiche nella costituzione dei *kola*, a patto che lo si implementi come modello anche del significato – e non solo delle occorrenze – dei termini.

²⁰ Demetrio, *Lo stile*, op. cit., p. 47.

²¹ *Ibidem*.

²² *Ibidem*.

*smo noetico*²³, dunque come una indipendenza dell'estensione del pensiero rispetto al suo referente d'espressione. Ancor più radicalmente, tale realismo noetico viene ribadito proprio dalla presenza, *a fortiori*, dello stile, che restituisce l'aspetto *emotivo* di un pensiero – come si avrà modo di vedere più avanti. In effetti, sin da qui lo stile può esprimere ciò che eccede il pensiero direttamente riferito ai *kola*, dunque un pensiero che non è più dell'ordine della *dianoesi*, ma della *noesi*²⁴, di una intelligibilità non discorsiva. È dunque proprio di questa eccedenza d'espressione che lo stile restituisce la traccia, ed è in questo senso, ancora, che *hermeneia* è da intendersi in quanto stile.

Ora, ci sono delle strategie di composizione [σύνθεσις] dei *kola*.²⁵ Tali strategie di composizione non sono direttamente degli stili, perché sono solamente dei modi estrinseci di accostare tra loro le parti della prosa, senza che vi sia alcuna eccedenza d'espressione. Bisogna indagare questa distinzione tra σύνθεσις e stile, e in via preliminare si può assumere che lo stile raccolga il nesso tra pensiero e *kola*, mentre la σύνθεσις sia una combinazione solamente formale. “Alla prosa [...] non si addicono né i *kola* lunghi, perché senza misura, né quelli brevi, perché in questo caso avremmo la cosiddetta *composizione arida* [ξηρά σύνθεσις]”²⁶. La distinzione tra composizione e stile diventa chiara laddove una composizione arida è tale formalmente, immediatamente individuabile, mentre lo stile

²³ Per approfondire tale nozione si rimanda a J.-J. Lecercle, *Système et style. Une linguistique alternative*, Édition Amsterdam, Paris 2023 e alla recensione che ne discute il realismo noetico: A. F. de Donato, *Recensione a J.-J. Lecercle, Système et style. Une linguistique alternative*, “Convivialità delle differenze”, 2, 2023, pp. 303-305.

²⁴ Sul tema si veda l'imprescindibile G. Calogero, *I fondamenti della logica aristotelica*, La Nuova Italia, Firenze 1968, sul quale si è soffermato di recente M. Ricciotti, *Idea e parola nel pensiero di Guido Calogero. Dal Logo Noetico al Logo Estetico*, in M. Moschini (a cura di), *Idea*, Inschibboleth, Roma 2023, pp. 197-211; riferendosi più in generale alla cultura greca e omerica, si è occupato del tema K. Von Fritz, *Noos and Noein in Homeric Poems*, in “Classical Philology”, n. 38 (1943), pp. 79-93.

²⁵ “Non bisogna comporre kola troppo lunghi, altrimenti la composizione risulta senza misura o, piuttosto, difficile da seguire [...] tuttavia, talvolta è anche opportuno servirsi di un kolon lungo, per esempio in contesti di una certa importanza [...] talvolta, invece, può esserlo uno breve, per esempio se trattiamo di argomenti non particolarmente rilevanti” (Ivi, p. 49). Nell'introduzione del presente articolo si è già menzionata e tematizzata la nozione di composizione. In questo caso, in effetti, la composizione si riferisce a un contesto differente, che è il caso di distinguere. Questa composizione è solo una sintesi delle parti, non una operazione creativa. La scelta di N. Marini di tradurre il greco σύνθεσις con *composizione* si riferisce al significato etimologico della parola, laddove la composizione è un agglomerato di parti combacianti, non creativo. Invece, a proposito della composizionalità dello stile deinotico, nei prossimi paragrafi, ci si riferirà considerando il senso epistemologico e creativo visto nell'introduzione. Nel corso dei capitoli ci si riferirà a questa composizione come composizione sintetica, mentre la composizionalità sarà indicata come composizione stilistica.

²⁶ Demetrio, *Lo stile*, op. cit., p. 47.

è sempre una traccia *ex post* derivabile da una composizione. A proposito di un esempio senofontiano, si dice che da una certa composizione troppo lunga “ne sarebbe scaturito il cosiddetto stile freddo”²⁷, quindi lo stile, nel suo congiungere pensiero e composizione di *kola*, è a sua volta una *sintesi della sintesi*, o *sintesi di secondo ordine*, che restituisce un valore puramente *noetico* al *dianoetico*. È dunque a tal proposito che appare la prima occorrenza della potenza stilistica, così da mettere in chiaro ulteriormente gli effetti di una certa sintesi formale dei *kola*: “si ricorre ai *kola* brevi anche in contesti di potenza espressiva. Far trasparire molto con poco è più potente [δαινότερον] e veemente [σφοδρότερον]”²⁸. Il carattere deinotico di questa sintesi breve dei *kola* è però ben codificato, e passa sotto il nome di *komma*: “Una tale brevità nella composizione si chiama *komma* [...] concentrare in poche parole un grande pensiero assicura un tono di maggiore saggezza, così come nei semi ci sono in potenza [δυνάμεις] alberi interi”. Si tratta di un passaggio di estremo interesse, laddove la potenza espressiva, la δεινότης, è ricondotta alla potenza metafisica della δύναμις²⁹. Si può ipotizzare, pertanto, una prima strutturazione epistemologica del rapporto tra tali potenze: la δεινότης è potenza stilistica – come, d'altra parte, si vedrà più diffusamente in seguito – dunque è una potenza attuale di una rinnovata composizione tra pensiero ed espressione; la δύναμις è invece sul piano del pensiero, e ricorre anche nel momento deinotico dello stile, non come attualità espressiva, ma come eccedenza di un'espressione, una implicita eccedenza di un *kolon* espressivo. Lo stile, in questa dialettica tra potenze, è traccia proprio del passaggio ontologico tra attualità deinotica e non-attualità dinamica, tra stilistica e stilologia. In tal senso, almeno per il momento, la tesi stilematica posta in apertura sembra trovare una valida conferma.

Dopo la prima trattazione introduttiva delle parti minime di una *prosa pensata*, trattazione che occupa i primi nove paragrafi del *Perì Hermeneias*, dal paragrafo 10 al paragrafo 35 ci si occupa del periodo e della sua divergenza rispetto ad altre forme di composizione, come l'entimema. Proprio la distinzione tra periodo ed entimema risulta notevolmente interessante: al paragrafo 32 si legge che “l'entimema è un sillogismo retorico, mentre il periodo non sillogizza, ma è solo un modo di collocare le parole [...] l'uno, l'entimema, per così dire, aggiunge qualcosa, mentre

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ibidem*.

²⁹ Per una ricognizione tematica, funzionale al presente studio, si rimanda a: J.J. Cleary, “Power that Be”: *The Concept of Potency in Plato and Aristotle*, in J. Dillon – B. O'Byrne – F. O'Rourke (eds.), *Studies on Plato, Aristotle, and Proclus. Collected Essays on Ancient Philosophy of John J. Cleary*, Brill, Leida 2013, pp. 251-297; E. Castrucci, *On the Idea of Potency: Juridical and Theological Roots of the Western Cultural Tradition*, Edinburgh University Press, Edinburgh 2016.

il periodo è il dire in sé”³⁰. Ciò che emerge è, in effetti, il carattere modale della composizione sintetica dei *kola*, laddove il periodo è più esteso formalmente dell’entimema, non presenta una disposizione presupposta all’espressione sintetica, mentre è tipico dell’entimema disporre e predisporre i *kola* in un modo che possa veicolare il pensiero entro certi criteri – che sono, proprio nel caso del sillogismo, i valori di verità.

Dunque, una prima conclusione teorica che si può dedurre da quanto detto è che lo stile non è immediatamente potente, né esso è potente nel senso metafisico della δύναμις, bensì in un senso che deriva dagli effetti di una sintesi degli elementi minimi della prosa. Il pensiero è potente, esso è espresso da una sintesi compositiva dei *kola*, e tale sintesi acquisisce una nuova potenza nel suo stile. Bisogna ora indagare il funzionamento degli effetti dello stile, e a quali condizioni essi sono potenti.

2. Composizione stilistica, stile magnifico e stile raffinato

La struttura tetradica dello stile viene descritta nei paragrafi 36 e 37 del *Perì Hermeneias*. In verità, tuttavia, non si tratta di una schematizzazione statica; al contrario, la tetrade stilistica si configura, di nuovo, come l’individuazione dei caratteri minimi e irriducibili di una composizione³¹ stilistica.

“I tipi [χαρακτήρες] base sono quattro: il semplice [ισχνός], il magnifico [μεγαλοπρεπής], il raffinato [γλαφυρός], il potente [δεινός], cui si aggiungono quelli costituiti dalle loro combinazioni [μικνύμενοι]”³². Ciò vuol dire che lo stile esorbita i caratteri che lo rendono descrivibile, o meglio che v’è un residuo stilistico al di là dei tipi o caratteri che esso assume. Ecco un secondo punto che potrebbe confermare la tesi stilematica vista in apertura, laddove essa era costituita tanto da una stilistica attuale e tipologica, quanto da una compositività evenemenziale stilologica.

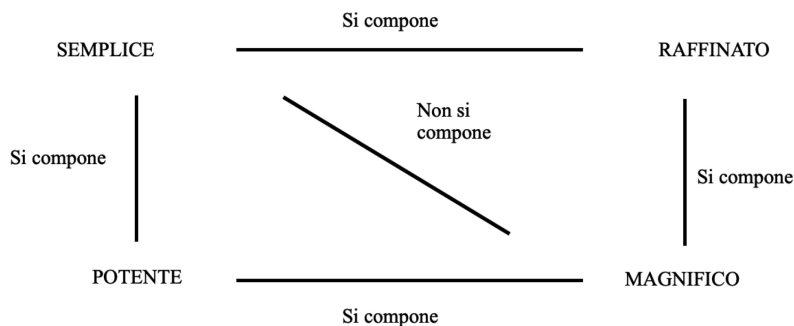
Di seguito, uno schema delle possibili combinazioni tra χαρακτήρες, costruito sulla base del paragrafo 36³³.

³⁰ Demetrio, *Lo stile*, op. cit., p. 61.

³¹ In questo caso, composizione non è da intendersi come sintesi, bensì nel senso visto nell’introduzione, dunque un senso che restituisce una creatività d’espressione.

³² Ivi, p. 63. Quest’ordine non è rispettato nella trattazione dei paragrafi successivi, che procede nel seguente modo: magnifico, raffinato, semplice, potente.

³³ “Un tipo non può combinarsi con qualsiasi altro tipo: il raffinato può combinarsi con il semplice e con il magnifico, e analogamente con entrambi può combinarsi il potente; solo il magnifico non si combina con il semplice, poiché questi due tipi sono completamente opposti. Ecco perché alcuni ritengono che esistano solo questi due tipi stilistici, mentre gli altri due siano a loro intermedi” (*Ibidem*).



Si cominci, quindi, dallo stile magnifico: “la magnificenza risiede in tre elementi: nel pensiero, nel lessico, in una confacente disposizione dei termini”³⁴, e anche qui diventa chiaro come lo stile, in qualsiasi sua articolazione, eccede ciò che articola la sintesi, presentandosi dunque come sintesi di secondo ordine. Il fatto che i tre elementi siano pensiero, lessico e disposizione lessicale dei termini implica immediatamente che l’analisi dello stile non è più formale – come la composizione sintetica – in tutti i suoi aspetti: il pensiero è la fonte di una potenza dinamica, la scelta del lessico esorbita la formalità sintetica dei *kola* e si sofferma su ciò a cui ci si riferisce tramite un *kolon*; la disposizione lessicale, infine, richiama proprio quella modalità della composizione stilistica, che posta in questi termini, dunque posta *a fortiori*, risulta anch’essa di carattere eccedente rispetto alla sintesi formale presa in quanto tale.

“Una composizione magnifica [...] è quella peonica. Due sono i tipi di peone: il procatartico, che inizia con lunga e finisce con tre brevi [...] il catalettico, contrario del precedente, che inizia con tre brevi e finisce con una lunga”³⁵, e successivamente viene fornita la struttura tipica di uno stile magnifico: “bisogna che nei *kola* del discorso magnifico prima compaia il peone procatartico e poi segua il catalettico”³⁶. L’esempio fornito è di Tucidide, e recita “ἦρξατο δὲ τὸ κακὸν ἐξ Αἰθιοπίας [il male ebbe inizio dall’Etiopia]”, ma non si tratta dell’unico modo in cui la disposizione lessicale genera magnificenza: “anche la dissonanza nella composizione crea [δυσφωνία συνθέσεως], in molti casi, grandezza [...] infatti levigatezza e piacevolezza dell’ascolto sono completamente fuori posto nello stile magnifico”³⁷.

³⁴ *Ibidem*.

³⁵ *Ibidem*.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ *Ivi*, p. 67.

Per ciò che concerne il rapporto tra lessico e pensiero, e non più quindi la disposizione lessicale, dal paragrafo 78 al paragrafo 89 il Trattato si occupa delle metafore, che “costituiscono il principale fattore di piacere e grandezza per la prosa”³⁸. Le strategie di interazione tra pensiero e lessico metaforico sono due: 1. “Non bisogna abusarne [delle metafore]”³⁹ e 2. non “bisogna trarne significati troppo da lontano, ma dal contesto e per analogia”⁴⁰. Al di là delle strategie metaforiche e delle estensioni della metafora, come la comparazione e la similitudine poetica⁴¹, ciò che è di estremo interesse è che la magnificenza stilistica deve avere anche una sua parte di magnificenza stilologica, laddove le metafore e le altre fore di interazione tra lessico e pensiero non si configurano solamente come una combinazione sintetica, ma come un innesco espressivo per suscitare pensieri a venire: “il lessico, in questo stile, deve essere ricercato, variato e senza dubbio fuori dal comune. Così, infatti, avrà enfasi. Un lessico impiegato in senso proprio e corrente è sempre chiaro, ma anche di scarso valore”⁴². Verrebbe da chiedere di che tipo di valore si tratti, e si può ipotizzare, conformemente alla presente analisi, che si tratti del motivo stilologico dell’evento espressivo, vale a dire la rottura di un parametro predisposto del pensiero. È il caso di vagliare se questa struttura ricorra anche negli stili successivi.

Lo stile raffinato è “pieno di attrattiva e ameno”, e i tipi di attrattiva [χαριτα] variano a seconda di se li si considera riferiti al discorso [λογοι] o al contenuto [εν τοις πράγμασι]⁴³. L’attrattiva dipende da alcune strategie ben precise, come quando “due cose sono espresse in una” (paragrafo 138)⁴⁴, o in base alla “disposizione” delle informazioni” (paragrafo 139)⁴⁵ o ancora in base all’“impiego delle figure” (paragrafo 140)⁴⁶ o, infine, se si considera il lessico (paragrafo 143)⁴⁷.

È il caso di soffermarsi sulla nozione di attrazione. Assai brevemente, ciò che innesca uno stile raffinato non è altro che un suo modo di muove-

³⁸ Ivi, p. 79.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ *Ibidem*. Il greco per analogia è ομοιον, dunque ben lungi dall’essere un αναλογον nel senso di elementi di un medesimo pensiero distinti per proporzione di partecipazione. In questo caso, in effetti, si intende semplicemente parlare di una cosa come fosse un’altra, senza assumerne nessuna partecipazione metafisica od ontologica. È così, allora, che il *realismo* stilistico resta *noetico*.

⁴¹ Esposte tra il paragrafo 81 e il paragrafo 89.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ Le attrattive del contenuto sono esposte dal paragrafo 156 al paragrafo 185.

⁴⁴ Ivi, p. 99.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ *Ibidem*. Vi rientra anche l’uso delle allegorie, come esposto nel paragrafo 151 (Ivi, p. 103).

⁴⁷ Ivi, p. 101. Nell’uso del lessico rientra anche l’utilizzo dei nomi comuni, al paragrafo 144 (*Ibidem*).

re l'emotività del lettore. In questo senso, lo stile raffinato, basato sull'attrazione, esorbita la composizione sintetica in un modo assai particolare, riferito non più alla grandezza magniloquente di un tipo d'enunciato, ma all'eleganza di un testo *patico*. Non vi sono proporzioni modulate o potenziamenti figurativi, ma semplicemente un utilizzo differente dell'articolazione tra pensiero e parola. In tal senso, sembra lecito considerare l'attrazione della prosa come una ulteriore conferma che lo stile in questione, l'*hermeneia*, ha valore di evento, seppure con strategie differenti rispetto alla magniloquenza.

3. Sullo stile semplice, sul potente e su alcune conclusioni

La semplicità stilistica⁴⁸ va intesa come chiarezza [σαφές]⁴⁹. In tal senso, le accortezze strategiche sono principalmente lessicali: "il lessico dev'essere sempre usato in senso proprio e secondo la consuetudine; in ogni caso più una cosa è consueta più è modesta, mentre ciò che è inconsueto e metaforico è magnifico"⁵⁰. Fin qui, in ultima istanza, si ribadisce l'opposizione radicale tra lo stile semplice e lo stile magnifico. Eppure, bisogna argomentare in che modo lo stile semplice, proprio in quanto contraddittorio del magnifico, non sia da ridurre a una composizione sintetica, ma resti a pieno titolo all'interno di una composizione stilistica.

Innanzitutto, "la chiarezza risiede in più elementi. In primo luogo nei termini propri, in secondo luogo nelle congiunzioni", e questo esclude sia l'asindeto che lo scioglimento/disgiungimento, che "sono fattori di massima oscurità"⁵¹. "Bisogna evitare le costruzioni indirette, perché rendono oscuro un enunciato", e ciò farebbe supporre che lo stile semplice, pienamente in linea con la sua opposizione rispetto agli stili precedenti, sia solo un modo lessicale e retorico di rispecchiare in parole una dianosi, escludendo l'eccedenza realista della noesi. Eppure, per via negativa, concludere una negazione del realismo noetico posto dallo stile semplice non sarebbe del tutto corretto. Bisogna prendere in considerazione ciò che si dice in apertura del paragrafo 208: "si evitino senz'altro [nello stile semplice] anche le figure appariscenti, perché ogni segno distintivo è insolito e fuori dall'ordinario"⁵². Ora, che le figure (retoriche) non

⁴⁸ Indagato dal paragrafo 190 fino al paragrafo 239, comprendendo anche alcune sue variazioni possibili come lo stile della recitazione (dal paragrafo 194 al paragrafo 195), lo stile epistolare (dal paragrafo 223 al paragrafo 235) e stile arido (dal paragrafo 236 al paragrafo 239), già menzionato all'inizio nel paragrafo 4.

⁴⁹ "Più di ogni altra cosa, bisogna puntare a un lessico chiaro" (Ivi, p. 115).

⁵⁰ *Ibidem*.

⁵¹ *Ibidem*.

⁵² Ivi, p. 121.

siano totalmente da evitare è un fatto, ma bisogna comprendere quali siano, e quale sia l'obiettivo retorico al quale esse mirano. Per correttezza d'argomentazione, è il caso di anticipare che le figure, in particolare l'icasticità [ἐνάργεια]⁵³, sono un appello a una rappresentatività collettiva di una certa informazione; ciò significa che sembra sacrificarsi una individuazione singolare della rappresentazione dei concetti in favore di una rappresentatività comune e già inscritta in un canone significativo di enunciazione. Tutt'altro che la negazione di una dinamica stilologica nello stile semplice, la ricerca della chiarezza indica solamente che tale dinamica stilologica vada articolata all'interno di una significazione nota, così da mostrare l'elemento stilologico dello stile semplice solo a posteriori. Non si rinuncia, in ultima istanza, a una composizione stilistica, né a un elemento noetico oltre alla dianoesi; ciò a cui si rinuncia è la disposizione *ex abrupto* della composizione stilistica in una composizione sintetica. Ad esempio, il paragrafo 217 riporta che "l'icasticità nasce dal riportare tutto quel che si accompagna a un fatto"⁵⁴, mentre nel paragrafo 218 si dice che "l'icasticità scaturisce dalla cura dell'espressione", proseguendo con un passaggio sul carattere onomatopeico dei nomi (paragrafi 220 e 221). In particolare, questa cura espressiva conferma il valore noetico della dianoesi, a condizione che essa non sia già di per sé concepita per provocare una contestualità a venire, piuttosto per *richiamare* alla mente sensazioni già note – e in questo, in effetti, si conserva il piano stilologico. V'è da segnalare anche, prima di passare allo stile potente, che stile semplice e stile potente possono comporsi, generando uno stile che possa rendere potente ciò che è noto, dunque modulando la concepibilità di una rappresentazione chiara.

Infine, dunque, bisogna studiare lo stile potente⁵⁵, analizzando in particolare in che modo esso possa dirsi potente e in che modo tale potenza ripropone la dinamica della noesi anteriore al pensiero dianoesico. Eppure, in primo luogo è necessario chiarire che "lo stile potente risiede negli stessi tre elementi degli stili precedentemente descritti"⁵⁶, e ciò porta a una distinzione fondamentale tra lo stile potente in sé e i fattori di potenza espressiva [ποιητικόν δέ δεινότητός]. Questi ultimi sono disseminati

⁵³ Alla lettera, ἐνάργεια restituisce il significato di evidenza rappresentativa dei concetti; ciò significa che la scelta traduttiva di Marini, che traduce il termine con icasticità, segnala come l'evidenza retorica sia una rappresentazione stabile e chiara delle informazioni trasmesse da un testo. Non ha a che fare, invece, con una prosa figurativa. Ad esempio, icastica può essere anche una proposizione matematica che sia chiara nel porre i suoi elementi e i meccanismi di risoluzione.

⁵⁴ Ivi, p. 123.

⁵⁵ La trattazione inizia dal paragrafo 240 e si conclude con l'ultimo paragrafo 304, includendo alcuni passaggi sulla composizione rozza tra il paragrafo 302 e il paragrafo 304.

⁵⁶ Ivi, p. 131.

in tutti gli stili e in tutte le composizioni, ma lo stile potente in sé si distingue per alcune scelte strategiche di retorica. Per ciò che riguarda la parte lessicale, “si può ottenere questo stile in primo luogo se si ricorre ai *kom-mata* invece che ai *kola* [...] il volto, espresso con poco, è più potente”⁵⁷; oppure, ancora, “è fattore di potenza espressiva collocare l’elemento più potente in fondo”⁵⁸; e infine: “allo stile potente conviene anche una successione serrata di periodi, inadeguata agli altri stili”⁵⁹. Ma, ancora, la distinzione tra lo stile potente e i fattori di potenza espressiva deve essere approfondita. La potenza espressiva risiede in una serie di pratiche compositive (composizione sintetica) che non riguardano immediatamente lo stile potente, e in questo senso si può dire che lo stile potente riassume in sé tutti i fattori deinotici degli altri stili.

Se è vero che il carattere deinotico si riferisce a una potenza retorica, è altrettanto vero che tale potenza rispecchia quella di un pensiero che non è sfumato affatto da una composizione sintetica: essa è la traccia di una eccedenza della sintesi, e ripropone, nello stile, la produzione noetica che ha permesso al pensiero dianoetico di organizzarsi tramite i *kola*. In tal senso, l’eccedenza intensiva permette allo stile di indicare, seppur senza strutturarne alcuna architettura, il residuo di una soggettività stilistica a venire, e non semplicemente quella del retore. Se la potenza espressiva è uno stratagemma per *colpire* il pubblico, bisogna includere in questa dinamica la medesima produzione del pensiero. Stile, in questo senso, nel senso demetriano, è l’assicurazione epistemologica che il pensiero si incarna non solo in un soggetto, bensì in una composizione – retorica e, dunque, politica – di soggetti. Pertanto, come linea di ricerca da perseguire altrove, se ne può concludere un pluralismo epistemologico fondante alla base del trattato demetriano.

⁵⁷ *Ibidem.*

⁵⁸ Ivi, p. 133.

⁵⁹ Ivi, p. 135.

La potenza dello stile. Note a partire dal *Perì Hermeneias* di Demetrio

Il contributo indaga la nozione di stile a partire dal *Perì Hermeneias* di Demetrio, assumendo che essa non sia solo una categoria retorica, ma anche epistemologica e metafisica. Muovendo dalla distinzione tra uno stile tipologico (*stilistico*) e uno stile evenemenziale (*stilologico*), l'articolo propone una ricostruzione *stilematica* del Trattato demetrio, rintracciando nella nozione di stile una specifica dinamica tra forma ed evento, tra sintesi compositiva ed eccedenza espressiva. In primo luogo, si analizzerà il rapporto tra le parti intime di un discorso (*kola*) e il loro rapporto con il pensiero (*dianoia*), soffermandosi sul dualismo tra noesi e dianoesi, e proponendo la tesi di un *realismo noetico*. Successivamente, si studieranno i quattro caratteri dello stile demetrio (semplice, magnifico, raffinato, potente), e si noterà come la nozione di potenza, divisa tra *dynamis* e *deinotes*, configuri una sintesi di secondo ordine nella composizione stilistica dei *kola*. Se ne concluderà un pluralismo ontologico dello stile come elemento fondamentale alla base del Trattato.

Keywords: Stile, Ermeneutica, Realismo Noetico, Potenza, Stilematica

The power of style. Notes based on Demetrius' *Perì Hermeneias*

This contribution investigates the notion of style starting from Demetrius' *Perì Hermeneias*, assuming that it is not only a rhetorical category, but also an epistemological and metaphysical one. Starting from the distinction between a typological (*stylistic*) style and an event-based (*stylological*) style, the article proposes a *stylematic* reconstruction of Demetrius' treatise, tracing in the notion of style a specific dynamic between form and event, between compositional synthesis and expressive excess. Firstly, the relationship between the intimate parts of a discourse (*kola*) and their relationship with thought (*dianoia*) will be analysed, focusing on the dualism between *noesis* and *dianoesis*, and proposing the thesis of a *noetic realism*. Subsequently, the four characters of Demetrius' style (simple, magnificent, refined, potent) will be studied, and it will be noted how the notion of potency, divided between *dynamis* and *deinotes*, configures a second-order synthesis in the stylistic composition of the *kola*. The conclusion will assert a fundamental ontological pluralism within the treatise's notion of style.

Keywords: Style, Hermeneutics, Noetic Realism, Potency, Stylematics

Giacomo Pezzano

YouTube & filosofia.

Sui generi della video-scrittura filosofica

1. Introduzione. *Stili e scritture della filosofia*

Affrontare il tema degli stili del discorso filosofico solleva immediatamente due questioni centrali.

La prima riguarda l'uso di *stili* al plurale. Infatti, l'orientamento prevalente della filosofia accademica contemporanea ruota attorno al paper come suo genere testuale privilegiato – soprattutto in virtù del quadruplice meccanismo di professionalizzazione, specializzazione, internazionalizzazione e frammentazione (Heidegren & Lundberg 2024: 2-3). Su questa base, qualsiasi testo che devii da tale formato, quando non viene tacciato di essere popolare in senso diminutivo, tende facilmente ad acquisire la connotazione di “letterario”, come mostrano le coordinate del dibattito su *philosophy of/as literature* (Barbero 2013; Horn, Menke & Menke 2006; Lamarque 2009; Lorenzini & Revel 2012; Rudrum 2006; Stocker & Mack 2018). Tale etichetta tende a diluire il valore filosofico del testo, associandolo allo scopo di portare avanti una ricerca di tipo estetico-artistico anziché genuinamente scientifico-epistemica.

La seconda questione riguarda la natura stessa del discorso filosofico. Anche quando si riconosce che la tradizione filosofica mostra come la filosofia possa essere scritta in molti modi e che, in un testo filosofico, la forma sia strettamente legata al contenuto (Babbiotti 2024; Danto 2005: 151-194; Lang 1980: 445; 1990: 11; Radovanović 2022; Stewart 2013), il problema degli stili filosofici continua a ruotare attorno all'assunto apparentemente indiscutibile secondo cui i concetti filosofici compaiono in veste testuale: «la filosofia è indubbiamente una forma di scrittura. I filosofi dovrebbero dunque iniziare chiedendosi cosa significhi, per loro, tradurre concetti in parole» (Caramelli 2024: 35). Il discorso filosofico così rimane un'impresa esclusivamente verbale: «il linguaggio è il *medium* essenziale della filosofia» (Williamson 2022: 136), segnatamente il linguaggio *scritto*, al punto che anche le modalità orali – dalle lezioni alle conferenze – hanno finito per essere improntate alla lettura di testi, o comunque per venire informate dalla testualità (Feyerabend 2012: 140).

Tuttavia, nel frattempo, le modalità di comunicazione, espressione e pensiero hanno iniziato a cambiare in modo molto profondo. In particolare, alla luce della diffusione delle tecnologie digitali, le forme multimodali di espressione e comunicazione sono diventate una vera e propria seconda natura (Harris 2009; Kress 2003), provocando una scissione concettuale decisiva, soprattutto se rapportata alle prassi educative e di ricerca tuttora predominanti: lo scollamento tra “scrittura” e “scrittura verbale”, il cui disaccoppiamento delinea la seconda come una sottospecie del genere della prima. Simile slittamento non solo fa riemergere forme ideografiche o pittografiche di scrittura, come quelle tipiche degli scambi via chat di vario tipo, ma determina anche l’esplorazione di forme di scrittura estesa o sincretica. Tra queste, per esempio, rientrano la produzione di meme, le cui combinazioni verbo-visive supportano il *conceptual blending* (Majdzińska-Koczorowicz & Ostanina-Olszewska 2024), la comunicazione audiovisiva, che si articola componendo voci, testi, immagini e suoni (Montani 2024), e la retorica procedurale dei videogiochi, che si esprime configurando meccaniche d’azione (Bogost 2007).

Questo rinnovato contesto mediale impone di prendere sul serio la questione circa se e come tali forme di scrittura possano anche appartenere al discorso filosofico, in linea con la «filosofia-media»: un approccio che – integrando gli orientamenti della «filosofia dei media» (i media come oggetti di conoscenza) e della «media-filosofia» (i media come condizioni di possibilità della conoscenza) – riprende la tesi dell’*a priori mediale*, ossia la dipendenza della mente dai suoi stessi dispositivi semantici, per analizzare le possibilità di una conoscenza filosofica perseguita anche tramite media diversi da quello esclusivamente testuale (Pezzano 2025). In tal senso, laddove si stabilisca che la filosofia sia una forma di scrittura, la domanda iniziale diventa in quanti e quali media si possano tradurre i suoi concetti. Il presente contributo affronta dunque il problema della pluralità degli stili e delle forme di scrittura del discorso filosofico nell’epoca dei media digitali e lo fa scegliendo di confrontarsi con un particolare caso studio: la video-scrittura filosofica, segnatamente quella sul web.

La discussione si articola in tre passaggi. Il § 2 propone una tassonomia indicativa delle modalità della scrittura filosofica verbale, tenendo conto sia delle forme attestate nella tradizione, sia delle modalità operative caratteristiche della pratica accademica contemporanea. Il § 3 rileva il “bias spettatoriale” che influenza le riflessioni filosofiche sul medium audiovisivo, insistendo su come la diffusione delle tecnologie digitali abbia ormai reso gli individui produttori di video tanto quanto loro fruitori e proponendo di conseguenza un passaggio dalla cornice concettuale del “film come filosofia” a quella di “YouTube come filosofia”. Il § 4 utilizza la tassonomia dei generi verbali come base per fornire una prima analisi dello stato dell’arte della video-scrittura filosofica sul web, discutendo

quale tipo di filosofia la video-scrittura sembra delineare. La conclusione individua alcune questioni aperte, suggerendo che la ricerca filosofica sul medium audiovisivo è chiamata non solo a elaborare nuove teorie, ma anche a esplorare nuove pratiche – nuovi modi di fare teoria.

2. Punto di vista, meta-generi e generi. La scrittura filosofica *verbale*

Gli stili della scrittura filosofica sono stati storicamente altamente diversificati e originali – in maniera persino «selvaggia», rendendo difficile immaginare un altro ambito di scrittura altrettanto fertile e sperimentale della filosofia: accanto alle forme letterarie, esistono infatti innumerevoli altre forme prive di una chiara identità generica o persino capaci di fare genere a sé (Danto 2005: 155-156, 170-171). Ciononostante, è possibile abbozzare una tabella euristica dei generi della scrittura filosofica, che fungerà da base per la successiva analisi dei possibili generi della video-scrittura filosofica.

A tal fine, il punto di riferimento sarà la classificazione proposta da Lang (1983; 1990), tuttora la più articolata. Più recentemente, per esempio, Radovanović ha cercato di distinguere tra forme letterarie (Radovanović 2022) e forme scientifiche (Radovanović 2023) della comunicazione scritta della filosofia. Tra le prime rientrerebbero: le forme poetiche; le forme drammatiche (dialoghi); le forme in prosa (lettere, epistole, saggi); le forme educative (racconti, novelle, romanzi, opere teatrali); le forme esistenziali. Tra le seconde figurerebbero invece: i trattati, i sistemi, gli aforismi e i frammenti filosofici; i testi teorici e pratici; i prolegomeni e le introduzioni; le meditazioni, i diari e le lettere; le critiche e le disquisizioni critiche. Tuttavia, rispetto a una simile tassonomia, la proposta di Lang non solo rende più chiaramente visibile il carattere filosofico associato ai diversi generi, ma offre anche un'articolazione complessivamente più ricca e sistematica, nella misura in cui si concentra su tre livelli differenti: (a) i punti di vista; (b) i meta-generi; (c) i generi. Consideriamoli separatamente, per poi introdurre alcune ulteriori differenziazioni.

a) *Punti di vista*. Lang distingue tre principali punti di vista autoriali, che corrispondono non soltanto a variazioni stilistiche, ma anche a orientamenti filosofici distinti riguardo al ruolo dell'autore, alla struttura del testo e alla natura dell'indagine filosofica. Si tratta delle modalità *espositiva*, *performativa* e *riflessiva*.

Nella modalità *espositiva*, classicamente rappresentata dal trattato o dall'esposizione sillogistico-argomentativa, il filosofo assume la postura di un osservatore esterno, il cui obiettivo è descrivere o spiegare verità filosofiche in modo neutro e oggettivo. L'oggetto dell'indagine viene trat-

tato come indipendente dall'atto della scrittura, e la presenza autoriale è ridotta al minimo – spesso completamente cancellata. Lo scopo è presentare argomenti in una forma che appaia universalmente accessibile e svincolata da contingenze personali o storiche.

Al contrario, la modalità *performativa* – esemplificata da opere come le *Meditazioni* di Cartesio o i *Saggi* di Montaigne – enfatizza il coinvolgimento personale del filosofo nel processo di ricerca. Qui il discorso filosofico non è semplicemente la registrazione di un pensiero già formato, ma la messa in atto del pensiero stesso attraverso la scrittura: l'autore funziona al contempo come soggetto e come agente del discorso.

La modalità *riflessiva* – rintracciabile, per esempio, nei dialoghi platonici o negli scritti pseudonimi di Kierkegaard – è caratterizzata da un'interazione deliberata tra la voce dell'autore e la struttura del discorso. A differenza della modalità espositiva, che sopprime la soggettività, o di quella performativa, che la pone al centro, la modalità riflessiva richiama l'attenzione sulle stesse condizioni di possibilità dell'atto filosofico. I filosofi che adottano questo registro costruiscono spesso testi stratificati o polifonici, nei quali prospettive differenti – incluse voci critiche o ironiche – vengono accostate o incorporate.

b) *Meta-generi*. La nozione di meta-genere rende conto di orientamenti strutturali più ampi della scrittura filosofica, che attraversano le categorie di genere tradizionali. Vi sarebbero due principali modalità meta-generiche: quella *espositiva* e quella *performativa*. Mentre i generi convenzionali – come dialoghi, trattati, meditazioni o aforismi – si distinguono in base a caratteristiche formali o storiche, i meta-generi rinviando alla postura epistemica e al posizionamento autoriale di fondo che plasmano l'atto filosofico.

Il meta-genere *espositivo* è allineato con la presentazione di argomenti e dottrine in una forma che mira alla neutralità, all'impersonalità e all'ordine sistematico; esso tende a rendere irrilevante la presenza dell'autore rispetto alla verità delle tesi sostenute.

Il meta-genere *performativo*, per contro, mette in primo piano l'atto stesso del filosofare come coinvolgimento esperienziale ed esistenziale: qui la filosofia viene messa in atto piuttosto che semplicemente enunciata, e la voce dell'autore, la sua temporalità e la situazione retorica sono integrate nel processo filosofico.

c) *Generi*. Venendo ora ai generi propriamente detti, Lang – pur riconoscendone la varietà pressoché illimitata, che va dalla lettera alla recensione – ne individua quattro principali, selezionati anche per la loro rilevanza storica: il *Dialogo*, la *Meditazione o Confessione*, il *Commentario o Summa* e il *Trattato*.

Il *Dialogo* presenta le questioni filosofiche attraverso uno scambio di voci, spesso senza una risoluzione finale. La sua apertura mette in primo piano il processo dialettico rispetto alla certezza dottrinale: il lettore non è invitato a recepire una tesi definitiva, ma ad assistere e a partecipare all'indagine, spesso attraverso prospettive concorrenti.

La *Meditazione* o *Confessione* è contraddistinta da una voce in prima persona impegnata in una ricerca interiore e personale della verità. Essa enfatizza la dimensione esperienziale della scoperta filosofica e si dispiega frequentemente in modo temporale, come una sequenza di atti riflessivi piuttosto che di passaggi deduttivi.

Il *Commentario* o *Summa* è strutturato attorno a un testo-fonte autorevole: il filosofo assume un ruolo ermeneutico e didattico, esplicitando e sistematizzando una dottrina ereditata; il genere rafforza la tradizione, pur aprendo al contempo spazi di reinterpretazione sfumata.

Il *Trattato* aspira alla sistematicità e all'impersonalità: esso si sviluppa tipicamente attraverso un'argomentazione formale e un'esposizione strutturata, mirando al massimo grado di rigore concettuale e di universalità.

Riepilogando, abbiamo tre punti di vista (espositivo, performativo, riflessivo), due meta-generi (espositivo, performativo) e quattro generi (dialogo, meditazione/confessione, commentario/summa, trattato), con il punto di vista riflessivo classificabile come un sottotipo o una forma ibrida del meta-genere performativo, piuttosto che come un meta-genere a sé stante. A questo catalogo, si possono ancora aggiungere due ulteriori generi: l'*aforisma* e il *paper*. L'*aforisma* non è soltanto particolarmente significativo all'interno della filosofia morale – ambito in cui i pensatori hanno spesso fatto ricorso a massime, appunti, aneddoti, parabole o proverbi – ma presenta anche una genealogia più ampia che si estende da figure antiche come Eraclito fino ad autori moderni e contemporanei (Elgat 2018; vedi anche Lang 1990: 28). Il *paper*, come accennato, rappresenta oggi la forma predominante nella ricerca accademica – non solo in termini di pubblicazione e di riconoscimento professionale, ma anche per il modo in cui l'attività di ricerca viene strutturata, valutata e diffusa all'interno dei contesti istituzionali.

Rispetto ai meta-generi, il paper rientra nel meta-genere espositivo e l'aforisma appartiene a quello performativo. Tale classificazione appare plausibile nella misura in cui il paper mira tipicamente alla chiarezza argomentativa, all'oggettività e a un'esposizione sistematica – tratti centrali della postura espositiva – mentre l'aforisma enfatizza l'intuizione soggettiva, la forza retorica e l'immediatezza dell'espressione, tutti elementi che si accordano con la dimensione performativa. Per contro, nel confronto con gli altri generi, sebbene paper e aforisma possano essere considerati rispettivamente come forme condensate del trattato e della meditazione/

confessione, essi se ne distinguono per aspetti cruciali. Per esempio, a differenza del trattato, il paper evita deliberatamente l'elaborazione sistematica, privilegiando un'analisi modulare il più possibile settoriale e circoscritta. Analogamente, a differenza della meditazione/confessione, l'aforisma non racconta l'epopea della scoperta progressiva della verità, ma assume la forma di un percorso rapsodico e discontinuo, composto da rivelazioni istantanee, talvolta di natura tagliente e provocatoria.

Tenendo conto di tutto ciò, la Figura 1 propone uno schema riassuntivo, che – pur non offrendo un catalogo definitivo o esaustivo dei generi della scrittura filosofica verbale – fornisce la base per affrontare, nelle sezioni successive, la questione dei generi della video-filosofia.

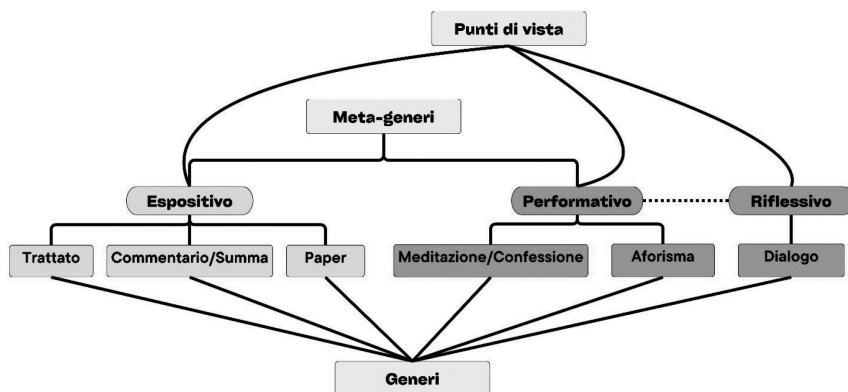


Figura 1. Una possibile classificazione dei modi della scrittura filosofica.

3. Il bias spettatoriale della filosofia. Pensare come un *content creator*

A tal fine, bisogna anzitutto notare che una considerazione compiuta dei possibili contorni della video-scrittura filosofica è stata finora ostacolata da quello che battezzo come il *bias spettatoriale* caratterizzante l'approccio filosofico al medium audiovisivo. Esso può essere considerato come un'istanza dell'atteggiamento più generale con cui i filosofi hanno tradizionalmente guardato alla visualità, indipendentemente dal fatto che questa fosse svalutata – al punto da negare apertamente, come con Platone, ogni autonomia intellettuale al produttore di immagini – oppure apprezzata, come invece fu già da Aristotele. Questa postura “spettatore-centrica” è stata forse denunciata in modo esplicito per la

prima volta da Nietzsche, che – nel richiamare notoriamente l'attenzione sul creatore – si rivolgeva allo spettatore disinteressato kantiano osservando: «Kant, al pari di tutti i filosofi, invece di prendere di mira il problema estetico partendo dalle esperienze dell'artista (del creatore), ha meditato sull'arte e sul bello unicamente dal punto di vista dello “spettatore”, e con ciò ha inavvertitamente accolto lo “spettatore” stesso nel concetto di “bello”» (1984: 96).

Tale bias spettatoriale non soltanto influenza diverse declinazioni della “filosofia del film”, ma esso altresì informa – come qui maggiormente rileva – il dibattito su «film come filosofia» (per panoramiche recenti, vedi Rawls, Neiva & Gouveia 2019; Sinnerbrink 2022). Ciò accade perlomeno su due livelli. A un primo livello, sia coloro che difendono l'esistenza di una forma propriamente filmica di filosofia, sia coloro che ammettono al più l'esistenza di film che divulgano o raccontano la filosofia si confrontano con il cinema (popolare e/o sperimentale) e si focalizzano sul contenuto dei film (la trama), piuttosto che sulla loro forma (le soluzioni cinematografiche). A un secondo livello, anche quando si è più attenti al “come” delle opere, si adotta ugualmente la prospettiva dello spettatore in grado di intercettare ed elaborare i *prompt* concettuali riscontrabili nell'opera (Falzon 2024; McClelland 2011), approfittando della propria preparazione filosofica e/o della propria attitudine riflessiva – tanto che le intenzioni degli autori dei film passano in secondo piano, non avendo bisogno di legarsi a finalità filosofiche (Wartenberg 2025).

Insomma, la “cine-filosofia” in questione rimane sempre colposa (involontaria), non si fa mai dolosa (deliberata), cioè espressione dell'intenzione autoriale di un filosofo. Né le cose cambiano con quegli esempi – invero piuttosto rari – di filosofi che al contempo sono sostenitori del carattere intellettuale del cinema e protagonisti di prodotti audiovisivi – come, per esempio, G. Deleuze e S. Žižek (Terrone 2014). Infatti, oltre al fatto che la rivendicazione teorica per cui il cinema pensa non equivale a quella per cui esso pensa *filosoficamente* (Pezzano 2023: 437-439), un conto è comparire in video presentando un discorso filosofico già elaborato testualmente, magari anche traendo profitto dall'utilizzo di inquadrature, montaggio, effetti speciali, ecc. ideate e realizzate da altri, un altro conto è escogitare in prima persona un film che sviluppi un discorso filosofico a sé stante. Il cinema del filosofo è il «mondo visto» (Cavell 2023), non è il “mondo prodotto” dell'autore cinematografico: resta un oggetto da analizzare filosoficamente da ogni possibile angolatura (compresa quella che si sofferma sui suoi modi di pensare), ma non un medium da direttamente adoperare per filosofare. I filosofi vanno al cinema, magari anche per trarre ispirazioni filosofiche, *ma non fanno cinema*.

Tale condizione riflette il modo comune in cui tradizionalmente si vive il cinema – esattamente come persone che *vedono i film*. Al contrario,

suggerisco, dismettere i soli panni dello spettatore diventa inevitabile se la questione del possibile valore filosofico del medium audiovisivo viene posta entro una cornice rivisitata come quella di “YouTube come filosofia”, ossia confrontandosi con i prodotti audiovisivi che permeano la nostra quotidianità digitale – i video web. Per dare un’idea delle dimensioni del fenomeno, si stima che su YouTube soltanto – e ancora prima dell’avvento dei contenuti generati dall’IA – venissero caricati l’equivalente di 500 ore di video ogni minuto: 30.000 ore ogni ora e 720.000 ore ogni giorno. In una sola ora viene dunque caricato più contenuto video di quanto una persona potrebbe guardare in 82 anni di vita; ogni giorno vengono caricati cinque miliardi di video, per una durata complessiva di un miliardo di ore, visualizzate da due miliardi di utenti. Dati del genere sono vertiginosi, ma il loro significato non è affatto soltanto quantitativo, perché il risvolto qualitativo è che, particolarmente per i nati nell’ultimo trentennio, il *videomaking* diviene altrettanto naturale – nel senso forte dell’integrazione o *enculturation* cognitiva (Menary & Gillett 2022) – quanto il *videowatching*.

In tal senso, la rivoluzione digitale non ha semplicemente reso accessibile a tutti il consumo di prodotti audiovisivi; piuttosto, il suo carattere democratizzante risiede nell’averne reso accessibile a tutti la produzione (Terrone 2025: 93-94) – un processo che la diffusione delle IA generative sta ulteriormente radicalizzando, di fatto mettendo capacità di tipo CGI nelle mani di chiunque. In termini sociologici, ci troviamo di fronte a un caso della tendenza, generalmente legata alle tecnologie digitali, a far convergere le figure tradizionalmente distinte di produttore e consumatore – una dinamica spesso riassunta nella nozione di *prosumer*. Nello specifico, si può qui dire che le tradizionali figure dell’autore e dello spettatore cinematografici confluiscono in quella del *content creator*, per il quale produrre i propri video e interagire con quelli altrui, ossia inviare e ricevere video-immagini, diventano due facce della stessa medaglia. Pertanto, i video web ci costringono a confrontarci con gli aspetti più genuinamente produttivi e attivi della video-scrittura in modo molto più immediato e stringente di quanto abbia fatto il cinema. Ciò succede per almeno quattro ragioni, distinte ma correlate.

(i) I web video riuniscono i diversi registri semiotici di *lexis*, *opsis* e *melos* all’interno della stessa “tela” in una maniera molto più flessibile e ricca del cinema tradizionale. Essi integrano parole scritte (sottotitoli, testo in sovrimpressione, titoli, grafica testuale), parole parlate (audio-voce, voice-over, narrazione, dialoghi), suoni (effetti sonori, musiche, transizioni), e un’enorme varietà di elementi visivi (riprese dal vivo, immagini statiche, animazioni, grafica in movimento, diagrammi, mappe, screenshot, B-roll, ecc.).

(ii) La produzione di video per il web è altamente accessibile: può essere realizzata con risorse minime, sia umane che tecnologiche ed economiche, spesso usando strumenti *off-the-shelf* come uno smartphone per le riprese e un software di editing di base. Non a caso, spesso tutto il processo è gestito da una sola persona.

(iii) L'abbassamento delle soglie di ingresso attribuisce al medium audiovisivo, a livello quotidiano, sia una funzione discorsiva (preservare e distribuire informazioni già codificate), sia una funzione dialogica (creare nuova informazione). Si realizza così lo scenario prefigurato da chi già a metà degli anni '80 intuiva come dispositivi schermici sempre più *user friendly* avrebbero reso possibile esprimere e comunicare il pensiero tramite immagini sin dalla tenera età (Flusser 2009: 109-110).

(iv) I web video modificano la pratica della visione, avviando lo spettatore a diventare il corrispettivo del lettore. Com'è noto, lo schermo cinematografico impone la propria temporalità (Aumont 2020: 128), venendo originariamente accolto come portatore di uno *choc* cognitivo tale da impedire l'assunzione di una postura meditativa (Benjamin 2012: 45). All'epoca, l'immagine acquisiva la sequenzialità precedentemente esclusiva del testo, ma agiva ancora come un libro che si sfoglia rapidamente da sé. Invece, lo schermo di un tablet porta a compimento il processo avviato con il videoregistratore analogico, facendo sì che fruire di video-immagini equivalga a commerciare con esse, a *maneggiarle*: selezionare capitoli, mettere in pausa, andare indietro/avanti, accelerare/rallentare, riavviare, fare zoom in/out, scaricare, "clippare", catturare frame e annotarli, comporli, citarli, condividerli, ecc. Il *touch screen* consente di tornare su quanto si vede secondo i propri tempi e modi, acquisendo un grado di controllo riflessivo sulle video-immagini analogo a quello che il testo a stampa garantiva con le parole.

In breve, i video web ci inducono a rapportarci alle video-immagini come ormai da tempo ci rapportiamo al testo: non solo come lettori attivi anziché come semplici ricettori passivi, ma anche come scrittori oltre che come lettori. Siamo, appunto, incentivati a porci come *produttori & spettatori*, come *content creator*, e simile riorientamento – è la tesi ora cruciale – investe anche la considerazione del rapporto tra discorso filosofico e video-scrittura, richiedendo di prestare attenzione alla video-produzione e video-condivisione della filosofia già in atto sul web. Come emergerà, l'obiettivo non è affatto proporre una mera equiparazione tra la corrente "video-filosofia sul web" e la corrente filosofia tradizionale o accademica, bensì è iniziare a guardare al rapporto tra elaborazione del discorso filosofico e medium audiovisivo da una prospettiva che non sia esclusivamente "spettatore-centrica".

4. Discorso filosofico e video-scrittura. Una prima esplorazione

Passiamo dunque ai generi della video-scrittura filosofica. La discussione risponderà alle tre seguenti domande:

- I generi indicati nel § 2 possono trovare, almeno in linea di principio, dei corrispettivi in forme di video-scrittura? (§ 4.1)
- Disponiamo di esempi di questo tipo tra i video attualmente presenti sul web? (§ 4.2)
- Che tipo di filosofia sembrano questi esempi trasmettere? (§ 4.3)

4.1. Video-generi filosofici. Una possibile tassonomia

La classificazione proposta in Fig. 1 può servire come matrice per individuare una tassonomia di generi di video-scrittura filosofica corrispondenti – sebbene non sovrapponibili (Fig. 2).

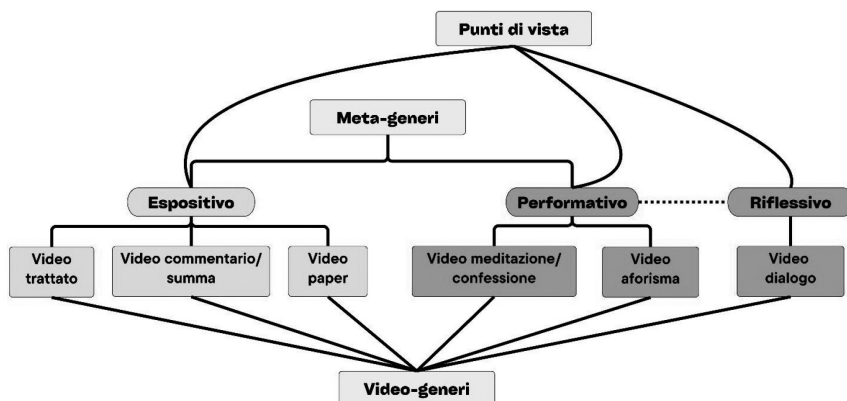


Figura 2. Una possibile classificazione delle modalità di video-scrittura filosofica.

La corrispondenza si fonda sul fatto che questi video-generi esprimono punti di vista autoriali analoghi, perseguono obiettivi epistemici assimilabili e presentano caratteristiche formali simili se messi a confronto con i corrispettivi generi verbali (Fig. 3).

Video-generi filosofici					
Meta-genere espositivo			Meta-genere performativo/riflessivo		
Video trattato	Video commentario/ summa	Video paper	Video meditazione/ confessione	Video aforisma	Video dialogo
Esposizione estesa, sistematica e originale (40-120 minuti)	Commentario, cursorio o approfondito, di tenore esplicativo o interpretativo	Esposizione breve, analitica e originale (8-30 minuti)	Riflessione introspettiva e intimistica	Frammento evocativo e/o provocatorio (1-3 minuti)	Conversazione, dibattito o intervista – reale o fittizio

Figura 3. Le caratteristiche dei video-generi filosofici.

Non intendo suggerire che questa sia l'unica possibile classificazione dei video-generi con funzione intellettuale o filosofica. Per esempio, l'approccio del *videographic criticism* all'interno dei *film studies* – dove il video è considerato non solo oggetto di studio ma anche metodo di indagine – ha concentrato l'attenzione sul genere del *video essay*. Le varie forme di video-saggio sono state collocate lungo uno spettro che va dal polo “esplicativo” – focalizzato sulla chiarezza espositivo-argomentativa – a quello “poetico” – orientato verso espressioni suggestive o evocative (Keathley 2011). Su questa base, sono state individuate diverse varianti quali estratti annotati, *supercuts*, *mashups*, analisi videografiche, video-lezioni, video-tesi, ecc., sulla base di numerosi parametri: presenza o assenza della voice-over; presenza o meno di un narratore in video; uso di annotazioni sullo schermo; numero di film o autori discussi; tipo di materiali testuali di accompagnamento; pratiche di citazione; presenza di bibliografia finale; durata complessiva; modalità di articolazione della tesi – che può essere resa esplicita nel video, venire posta nel video in forma implicita, o venire dichiarata in un testo di accompagnamento esterno al video (van den Berg & Kiss 2016).

Tassonomie di questo tipo hanno il merito di considerare esplicitamente i valori propri del funzionamento del medium audiovisivo e di porre la questione del rigore scientifico, incluso il tema della *peer review* – aspetti su cui comunque tornerò nella conclusione. Tuttavia, la classificazione che qui propongo ha il vantaggio di offrire una prospettiva più ampia rispetto a quella incentrata esclusivamente sul genere saggistico così come è attualmente inteso. Tale genere è certamente quello più direttamente legato all'attività di ricerca anche all'interno della filosofia accademica, ma non esaurisce le forme dell'elaborazione intellettuale – soprattutto in

filosofia, come abbiamo visto. Pertanto, i sei video-generi qui individuati possono fornire una prima griglia interpretativa più efficace per individuare possibili istanze di video-scrittura filosofica.

4.2. Lo stato dell'arte della video-filosofia sul web. Una mappatura iniziale

Il passo successivo consiste allora nell'identificare esempi di questi video-generi filosofici già esistenti e praticati. Considerando il carattere potenzialmente infinito del corpus, la selezione risulta persino inevitabilmente parziale, motivo per cui ho optato per l'individuazione di una serie di campioni o casi esemplari, avvalendomi dei tre seguenti criteri guida – in ordine di crescente coerenza:

(i) *Filtro linguistico*. Limitare la considerazione ai contenuti in francese, inglese, italiano e spagnolo – indipendentemente dalla nazionalità del *content creator*.

(ii) *Restringimento dell'archivio*. Circoscrivere la cernita alle piattaforme correntemente più trafficate e utilizzate dai produttori di contenuti video, ossia Instagram, TikTok e YouTube.

(iii) *Granularità della risoluzione*. Adottare come unità osservativa il *cluster* rappresentato da canali o profili esplicitamente e sistematicamente incentrati sulla filosofia – evitando casi di video filosofici più isolati.

Evidentemente, parametri del genere sono arbitrari, ma proprio perciò rimangono aperti a valutazioni e scelte di altro tipo, comprese quelle che si rifanno ai metodi dell'«analitica culturale», in grado di gestire grandi *corpora* audiovisivi (Manovich 2024), o quelle che integrano le risorse perlustrative delle nuove IA generative. Anche su questo fronte, il mio obiettivo è inaugurare un dibattito esplicito e sistematico sulla “video-filosofia sul web”, motivo per cui – anche considerando i limiti della presente forma espressiva (il formato breve del paper) – ho deciso di fornire una prima classificazione orientativa dei video-generi della scrittura filosofica sul web, piuttosto che dedicarmi all'analisi più articolata di qualche caso specifico. In breve, il mio intento è innanzitutto invitare a guardare all'esistenza di un ecosistema complesso, ponendo le basi per l'esplorazione dei suoi sotto-ambienti come dei suoi singoli abitanti.

Prima di procedere, sono ancora necessari due caveat. *Primo*: diversi tra i canali elencati si estendono su più di un video-genere, e dunque potrebbero ricadere in più categorie; di volta in volta, ho scelto il video-genere che ho ritenuto predominante o quello che il canale mi è parso sviluppare in modo più distintivo rispetto agli altri. *Secondo*: quasi tutti i canali YouTube ospitano oggi – per via della famigerata Ragione dell'Algoritmo, corrispettivo digitale della moderna Ragione di Stato –

una sezione “Shorts”. Nei canali considerati qui, questa sezione contiene frammenti dei video pubblicati, solitamente di durata non superiore al minuto, producendo una sorta di resa aforistica dei contenuti. In tal senso, dunque, ogni canale offre esempi di video-aforismi; ma si tratta di esempi derivativi, non concepiti originariamente in quel formato – sebbene la spinta dell’algoritmo verso le forme brevi potrebbe cominciare a funzionare come *nudge* verso il video-aforisma, a discapito degli altri video-generi. Per queste ragioni, quando si sono individuati esempi di video-aforismi in senso propriamente intenzionale, la preferenza è andata verso progetti che nascono programmaticamente per quel genere – non a caso prevalentemente su Instagram e TikTok.

Fatte queste precisazioni, la Fig. 4 raccoglie una serie di esempi per ciascuno dei video-generi indicati sopra, con l’indicazione della piattaforma principale (YT = YouTube; IG = Instagram; TT = TikTok). Per le pagine web corrispondenti si veda la sitografia finale.

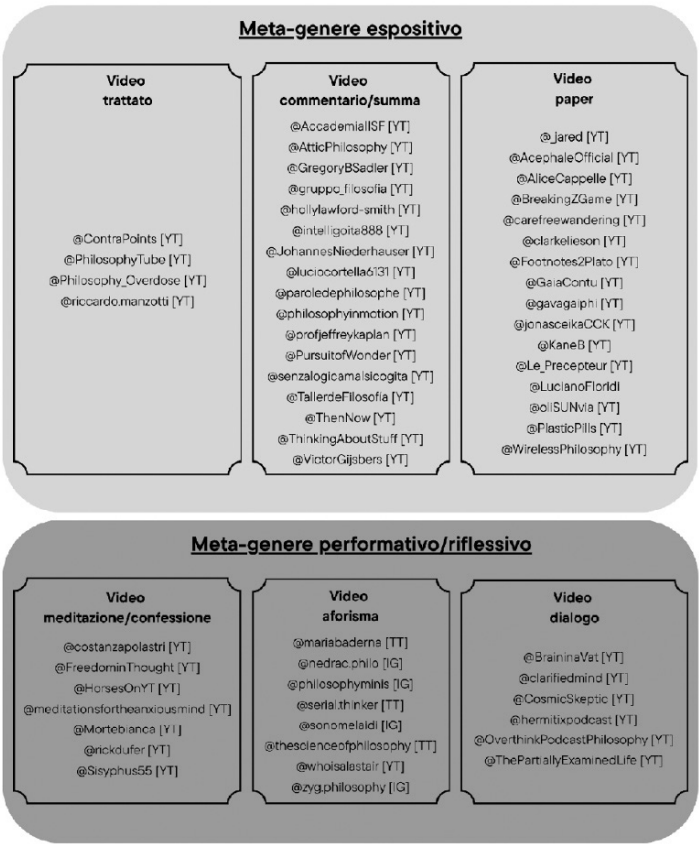


Figura 4. Esempi di video-scrittura filosofica sul web.

Questa raccolta fornisce una prima risposta alla domanda se, all'interno del panorama eterogeneo dei contenuti pubblicati sul web, siano rintracciabili possibili istanze dei sei generi della video-scrittura filosofica – un panorama che, va ribadito, non intende e non può essere esaustivo di tutti i contenuti video filosofici che circolano online. La questione ora più importante riguarda il tipo di filosofia che questi esempi di video-scrittura effettivamente veicolano. Passiamo quindi a questo punto.

4.3. La natura della video-filosofia sul web. Un'analisi quadripartita

Per affrontare tale questione, possiamo mutuare alcuni strumenti dalla critica letteraria (Genette 1969; Iser 1978), considerando gli esempi sopra indicati di video da quattro diverse angolature:

(a) *Prospettiva rematica*. Si concentra su modalità, forma e genere, vale a dire sull'insieme degli aspetti generalmente associati alle qualità stilistiche. Ciò implica considerare se si utilizzi la prima piuttosto che la terza persona, si adotti una modalità evocativa anziché argomentativa, si assuma la forma del dialogo piuttosto che quella del saggio espositivo, e così via. Tale prospettiva è particolarmente attenta al *come del prodotto*.

(b) *Prospettiva tematica*. Esamina contenuto, oggetto e approccio, ossia l'insieme degli aspetti generalmente riferibili ai temi affrontati. Ciò comporta determinare quali questioni etiche, estetiche, ontologiche, politiche e di altro tipo – e quali sotto-questioni al loro interno – vengano trattate, quali tesi vengano sostenute, quale metodo di indagine venga seguito, e così via. Tale prospettiva è particolarmente attenta al *che cosa del prodotto*.

(c) *Prospettiva del pubblico*. Considera la ricezione, cioè l'insieme degli aspetti generalmente associati ai modi in cui il pubblico accoglie e valuta un prodotto. Ciò significa tenere conto sia della modalità ermeneutica e intellettuale di decodifica propria di pubblici esperti, critici e professionali, sia della modalità di decodifica più personale ed esperienziale tipica del pubblico generale. Tale prospettiva si concentra sul *chi e come del destinatario del prodotto*.

(d) *Prospettiva autoriale*. Si concentra sull'intenzione autoriale, vale a dire sull'insieme degli aspetti generalmente associati agli scopi del produttore. Ciò implica, da un lato, analizzare se tali intenzioni siano esplicitamente dichiarate, facilmente inferibili oppure richiedano uno sforzo interpretativo per essere portate alla luce e, dall'altro, se i suoi obiettivi siano strettamente accademici e/o pedagogici, politici, e così via. Tale prospettiva enfatizza il *chi e perché dell'autore*.

In termini generali, questi quattro livelli consentono di valutare il carattere filosofico di determinati prodotti – in questo caso audiovisivi –

tenendo conto congiuntamente della loro forma, del loro contenuto, dei loro pubblici e dei loro autori. Per esempio, i canoni attuali della produzione accademica prevedono che un output tipicamente soddisfi questi quattro aspetti come segue – semplificando:

(a) è espresso in forma scritta sotto forma di paper, secondo le convenzioni espositive tipiche (esplicitezza, analiticità, precisione, ecc.);

(b) affronta questioni concettuali generali – le “grandi domande” di logica, ontologia, epistemologia, etica, estetica e politica – ricorrendo a metodi meta-discorsivi, analitici, fenomenologici, ermeneutici, storico-critici, decostruttivi, ecc.;

(c) è riconosciuto come filosoficamente rilevante da una parte sufficientemente ampia della comunità filosofica, soprattutto professionale;

(d) la sua produzione è animata da una genuina intenzione di fare filosofia, meglio se professionalmente.

Chiaramente, queste variabili si combinano sempre in proporzioni diverse per produrre svariate gradazioni di “filosoficità” e non basta che *una sola* di esse sia soddisfatta per rendere un determinato prodotto compiutamente filosofico. Per esempio, il brano *You're On Your Own, Kid* di Taylor Swift non è un'opera pienamente filosofica soltanto perché parla di amicizia o i suoi fan lo considerano tale, né basta che un testo sia un paper o che il suo autore lo abbia composto per presentare i propri liberi pensieri sull'amicizia per valere come output a tutto tondo filosofico. Su queste basi, possiamo allora considerare gli esempi raccolti nella Fig. 4, indicando alcuni casi emblematici per ciascun livello d'osservazione.

(a) *Prospettiva rematica*. I video fanno leva sulle risorse congiunte del “mostrare e dire”, distribuendole in proporzioni diverse.

Sul versante del *mostrare* si riscontrano:

– uso di fotografie, dipinti o copertine come sfondo dinamico al discorso parlato (@paroledephilosophe);

– animazioni stilizzate o in stile cartoon che producono effetti astrattivi o immaginativi (@FreedominThought; @philosophyinmotion; @Sisyphus55);

– animazioni, disegni a mano, slideshow per illustrare o vivacizzare il discorso (@intelligoita888; @ThinkingAboutStuff; @WirelessPhilosophy);

– inserimento di performance artistiche dell'autore per intensificare la carica simbolica (@PlasticPills);

– riprese originali, screenshot e sequenze estratte che mostrano fenomeni, casi, studi o citazioni oggetto di discussione, con l'obiettivo

di istanziare, integrare o contro-esemplificare (talvolta in modo ironico) il contenuto orale (@_jared; @meditationsfortheanxiousmind; @oliSUNvia);

- cortometraggi che impiegano fotografia, inquadratura, montaggio e musica in modo più vicino alla cinematografia classica (@HorsesOnYT);
- messe in scena elaborate con scenografie originali, che richiamano la rappresentazione teatrale (@ContraPoints; @PhilosophyTube).

Sul versante del *dire* si trovano:

- dialoghi fittizi generati tramite IA, talvolta anacronistici, come Lao Tzu vs. Socrate; Nietzsche vs. Aurelio; ecc. (@clarifiedmind);
- split-screen per dialoghi a distanza o inquadrature ampie per dialoghi in studio, valorizzando elementi paralinguistici e silenzi (@OverthinkPodcastPhilosophy; @ThePartiallyExaminedLife);
- voice-over dell'autore non visibile in video, specialmente in meditazioni e aforismi (@FreedomInThought; @HorsesOnYT; @Mortebianca);
- formato “talking head”, particolarmente ricorrente tra filosofi professionisti (@AtticPhilosophy; @carefreewandering) o divulgatori di alto profilo (@CosmicSkeptic; @TallerdeFilosofia);
- uso di lavagne materiali o digitali, con variazioni di font, dimensione, colore e impaginazione (@GregoryBSadler; @profjeffreypkaplan);
- modalità “wall of text” per commentare o leggere testi (@gruppo_filosofia; @KaneB).

(b) *Prospettiva tematica*. Oltre ai temi filosofici canonici, affrontati in forma di studio, divulgazione, interpretazione o curiosità, emergono alcuni temi ancora periferici nel discorso filosofico istituzionale. Essi includono:

- crocevia esistenziali particolarmente vicini alla sensibilità delle nuove generazioni, non di rado legati ai risvolti della “vita digitale” (@clarke-lieson; @rickdufer; @Sisyphus55; @sonomelaidi; @thescienceofphilosophy; @whoisalastair);
- questioni psicologico-sociali correlate all'espressione di genere o alla condizione di neurotipicità (@ContraPoints; @costanzapolastris; @PhilosophyTube);
- analisi a impronta etica e sociale di fenomeni della cultura pop o delle dinamiche del web (@AcephaleOfficial; @BreakingZGame; @nedrac.philo; @oliSUNvia; @_jared);
- riletture filosofiche di fumetti, serie TV o film popolari (@GaiaContu; @Le_Precepteur; @zyg.philosophy).

Tipicamente, questi temi vengono affrontati con un approccio che combina elaborazione concettuale e esperienza personale, tracciando forme di razionalità situata e auto-affermativa, che – nei termini del discorso accademico – sembrano incarnare diversi presupposti della *standpoint theory*.

(c) *Prospettiva del pubblico*. Dal punto di vista della ricezione, l'attribuzione di un valore filosofico che ecceda quello di un mero contenuto educativo o divulgativo proviene oggi solo in misura molto parziale dai filosofi professionisti. Anche quando il riconoscimento emerge all'interno di circuiti culturali alti, come l'editoria tradizionale, esso appare spesso guidato più dall'attenzione ai numeri – ossia dalla convertibilità dei follower in acquirenti di libri – che dal contenuto intrinseco dei video. Il valore filosofico viene invece generalmente riconosciuto da un pubblico più ampio di studenti, appassionati e spettatori curiosi, alla ricerca di ulteriori spazi di riflessione, di critica o di profondità intellettuale rispetto a quelli incontrati nei contesti formativi istituzionali o nelle interazioni sociali quotidiane.

(d) *Prospettiva autoriale*. Si distinguono due tipi fondamentali di autori – e quindi due tipi di intenzioni sottostanti: filosofi professionisti, o almeno con un PhD in discipline filosofiche; filosofi amatoriali. Su entrambi i fronti, l'intenzionalità filosofica è esplicitamente dichiarata su vari livelli – come nome e descrizione del canale, titoli dei video, prese di posizione nei video e scelta degli *hashtag*.

Tra i *professionisti*, le intenzioni includono:

- comunicare risultati o metodi della ricerca filosofica a un pubblico più ampio (@AtticPhilosophy; @carefreewandering; @LucianoFloridi);
- presentare o condividere registrazioni di conferenze o seminari (@gavagaiphi; @Footnotes2Plato; @riccardo.manzotti);
- produrre video-lezioni in stile accademico od ospitare e curare lezioni di filosofi riconosciuti (@AccademiaIISF; @GregoryBSadler; @hollylawford-smith; @luciocortella6131; @Philosophy_Overdose; @profjeffreypkaplan; @VictorGijssbers).

Tra gli *amatori*, le intenzioni si distribuiscono tra:

- “ri-mediare” contenuti filosofici tradizionali o contemporanei (introduzioni, commenti, spiegazioni, pillole);
- offrire elaborazioni più personali, talvolta addirittura propedeutiche alla fondazione di una propria scuola filosofica (@JohannesNiederhauer; @rickdufer).

A queste diverse finalità tendono anche a corrispondere differenti modi di perlustrare le risorse semantiche del medium: i professionisti tendono a fare particolarmente leva sulle possibilità enunciative del “dire”, andando sostanzialmente in direzione di una “oralizzazione” del discorso; gli amatori esplorano anche maggiormente le opportunità espressive del “mostrare”, aprendo a una più marcata “visivizzazione” del discorso.

Nel complesso, l’analisi delineata nelle tre sezioni di questo paragrafo non offre che una prima mappatura della video-filosofia sul web, da ampliare tramite studi più puntuali su singoli prodotti audiovisivi. Tuttavia, essa è già sufficiente a mostrare come la video-scrittura filosofica, pur essendo ancora in una fase largamente embrionale, fa trasparire i contorni di un discorso stratificato e complesso, le cui potenzialità meritano certamente maggiore attenzione di quella sin qui ricevuta – in termini non solo teorico-analitici, ma anche pratico-operativi.

5. Conclusioni. E se questo paper fosse un video?

Questo contributo ha affrontato la questione del discorso filosofico nell’era digitale offrendo una prima esplorazione della pratica della video-scrittura filosofica. Dopo aver introdotto la questione dello scollamento tra “scrittura” e “scrittura verbale” nel § 1, la discussione si è articolata in tre passaggi. Il § 2 ha proposto una tassonomia indicativa delle modalità della scrittura filosofica verbale, fondata sulla distinzione tra due meta-generi – espositivo e performativo/riflessivo – e sei generi: trattato, commentario/summa, paper, meditazione/confessione, aforisma e dialogo. Il § 3 ha rilevato il “bias spettatoriale” che condiziona le riflessioni filosofiche sul medium audiovisivo, insistendo su come la diffusione delle tecnologie digitali abbia ormai reso gli individui produttori di video tanto quanto loro fruitori e proponendo di conseguenza un passaggio dalla cornice concettuale del “film come filosofia” a quella di “YouTube come filosofia”. Il § 4 ha utilizzato la tassonomia dei generi verbali come base per fornire una prima analisi dello stato dell’arte della video-scrittura filosofica centrata sui video web, e discutere quale tipo di filosofia la video-scrittura sembra delineare – analizzando forma, contenuto, pubblici e autori dei video.

Per concludere, vorrei evidenziare due questioni aperte, rilevanti anche in vista di sviluppi futuri. Entrambe riguardano il fatto che – come è stato osservato talvolta con scetticismo (Livingston 2019) e talvolta con apertura (Nilsson 2024) verso la possibilità di una filosofia audiovisiva – un’opera audiovisiva filosofica in senso proprio è chiamata a soddisfare *simultaneamente* criteri di *consistenza concettuale*, come solidità, coeren-

za, rigore, giustificazione, originalità, generalità, chiarezza e rilevanza, e criteri di *espressività audiovisiva*, come l'uso di *mise-en-scène*, scenografia, fotografia, inquadratura, montaggio, compattezza video-sonora, plausibilità dei profili psicologici, ecc. Da un lato ciò implica che fare dei generi tradizionali della scrittura verbale la base per ricavare i generi della video-scrittura filosofica non rende ancora pienamente giustizia alla specificità del medium audiovisivo, che potrebbe avere generi del tutto propri e irriducibili a quelli testuali, o quantomeno operare una "ri-mediazione" di questi, così come potrebbe giocare un ruolo cruciale nell'indagine intorno a oggetti la cui concezione richiede un surplus immaginativo che il medium testuale tradizionale non può fornire – come il cambiamento climatico (Morton 2009). Dall'altro lato, questo stesso aspetto fa sì che la corrispondenza tra generi verbali e video-generi qui suggerita rimanga ancora germinale, considerando che le istanze dei secondi non offrono – nemmeno nel caso del *video paper* – esempi di prodotti indirizzati alla ricerca, accademicamente scientifici anche in quanto sottoposti a *peer review* o a una procedura analoga.

Tali criticità rinviano, per un verso, a un limite teorico del presente contributo: come evidenziato più volte, il suo carattere è dichiaratamente esplorativo e inaugurale. Per l'altro verso, c'è un limite pratico: l'assenza di filosofi professionisti che si cimentano con la video-scrittura e lo fanno non soltanto a fini didattici, divulgativi o comunicativi, cioè per contribuire a progetti di «filosofia pubblica» come – per esempio – il Museo della Filosofia di Milano (Bortolotti, Ichino & Mameli 2025), ma proprio a scopi di ricerca. Per alcuni, ciò dipende dall'incapacità strutturale delle video-immagini di fornire la stabilità, il distacco, la precisione e il rigore argomentativo necessari allo sviluppo del discorso filosofico: i filosofi sono vincolati a rimanere spettatori dell'audiovisivo quando si tratta delle proprie pubblicazioni (Smith 2006). Per chi invece, come il sottoscritto, ritiene che tale limite sia estrinsecamente legato a una data contingenza mediale, la sfida non è soltanto difendere tale tesi mediante l'ennesima analisi testuale, ma è anche, forse soprattutto, cimentarsi sperimentalmente con la video-scrittura – e non solo. Ciò, naturalmente, richiede anche piattaforme adeguate alla produzione e diffusione di prodotti di ricerca filosofica audiovisiva – certo non ci si può affidare a spazi privati come Instagram, TikTok e YouTube.

In definitiva, il superamento del bias spettatoriale, nonché l'intrapresa sistematica della ricerca intorno a come le tecnologie digitali possono rinnovare e persino riconfigurare la vita della mente filosofica (Fabris 2015), richiedono non soltanto nuove teorie e nuove prospettive teoriche, ma anche nuove pratiche. Ossia: occorrono nuovi modi di fare teoria, insieme capaci di valorizzare le *affordance* intellettuali offerte da media diversi da quello testuale tradizionale, e di rimanere fedeli alle esi-

genze di scientificità e rigore che l'indagine filosofica non può cessare di implicare. Insomma, per arrivare ad avere «una nuova generazione di registi *pensanti* che sappiano sfruttare tutte le possibilità» del medium audiovisivo (Feyerabend 2024: 100), c'è bisogno – tra le altre cose – della giusta combinazione di attitudine personale, formazione mirata e infrastrutture socio-istituzionali. In questo modo, non suonerà più provocatorio ipotizzare che anche un contributo testuale come questo possa un giorno presentarsi in veste audiovisiva.

Bibliografia

- Aumont, J. 2020. *L'image. Peinture, photographie, cinéma: des origines au numérique*. Paris: Colin.
- Babbioni, P. 2024. *Cavell, Williams and the Question of Style in Philosophy*. Cham: Palgrave.
- Barbero, C. 2013. *Filosofia della letteratura*. Roma: Carocci.
- Benjamin, W. 2012. *Aura e choc. Saggi sulla teoria dei media*. Torino: Einaudi.
- Bogost, I. 2007. *Persuasive Games: The Expressive Power of Videogames*. Cambridge (MA): MIT Press.
- Bortolotti, L., Ichino, A. & Mameli, M. 2025. Philosophy for and by Everyone: How Doing Philosophy Supports Epistemic Agency. *Revue internationale de philosophie* 314 (4): 75-95.
- Caramelli, E. 2024. *Poetiche del testo filosofico. Hegel, Merleau-Ponty e il linguaggio letterario*. Roma: Carocci.
- Cavell, S. 2023. *Il mondo visto. Riflessioni sull'ontologia del cinema*. Imola: Cue.
- Danto, A.C. 2020. *La destituzione filosofica dell'arte*. Palermo: Aesthetica.
- Elgat, G. 2018. Aphorisms and Fragments. In B. Stocker & M. Mack (eds.). *The Palgrave Handbook of Philosophy and Literature*. London: Palgrave, pp. 143-162.
- Fabris, A. 2015. *Twitter e la filosofia*. Pisa: ETS.
- Falzon, C. 2024. *Experiments in Film and Philosophy*. London-New York: Routledge.
- Feyerabend, P.K. 2012. Philosophy Today. In T.W. Bynum & A. Wilson (eds.). *Teaching Philosophy Today*. Charlottesville: Philosophy Documentation Center, pp. 137-145.
- Feyerabend, P.K. 2024. Facciamo più film! In Id., *Conoscenza e libertà. Scritti anarco-dadaisti*. Milano: elèuthera, pp. 87-101.
- Flusser, V. 2009. *Immagini. Come la tecnologia ha cambiato la nostra percezione del mondo*. Roma: Fazi.
- Genette, G. 1969. *Figure. Retorica e strutturalismo*. Torino: Einaudi.
- Harris, R. 2009. *Rationality and the Literate Mind*. London-New York: Routledge.
- Heidegren, C.G. & Lundberg, H. 2024. *What Is the Sociology of Philosophy? Studies of Swedish and Scandinavian Philosophy*. London-New York: Routledge.
- Horn, E., Menke, B. & Menke, C. eds. 2006. *Literatur als Philosophie – Philosophie als Literatur*. München: Fink.

- Iser, W. 1978. *L'atto della lettura. Una teoria della risposta estetica*. Bologna: il Mulino.
- Keathley C. 2011. La *caméra-stylo*: Notes on Video Criticism and Cinephilia. In A. Clayton & A. Klevan (eds.), *The language and style of film criticism*. London-New York: Routledge, pp. 176-191.
- Kress, G. 2003. *Literacy in the New Media Age*. London-New York: Routledge.
- Lamarque, P. 2009. *The Philosophy of Literature*. Oxford: Blackwell.
- Lang, B. 1980. Towards a Poetics of Philosophical Discourse. *The Monist* 63: 445-464.
- Lang, B. 1983. *Philosophy and the Art of Writing*. East Brunswick-London-Toronto: Associated University Presses.
- Lang, B. 1990. *The Anatomy of Philosophical Style: Literary Philosophy and the Philosophy of Literature*. Oxford: Blackwell.
- Livingston, P. 2019. The Bold Thesis Retried: On Cinema as Philosophy. In C. Rawls, D. Neiva & S. S. Gouveia (Eds.), *Philosophy and Film: Bridging Divides*. London-New York: Routledge, pp. 81-91.
- Lorenzini, D. & Revel, A. dir. 2012. *Le travail de la littérature. Usages du littéraire en philosophie*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes.
- Majdzińska-Koczorowicz, A. & Ostanina-Olszewska, J. 2024. Image-Based Internet Memes as Conceptual Blends. *Forum Philosophicum* 29 (2): 335-350.
- Manovich, L. 2024. *Cultural Analytics. L'analisi computazionale della cultura*. Milano: Cortina.
- McClelland, T. 2011. The Philosophy of Film and Film as Philosophy. *Cinema: Journal of Philosophy and the Moving Image* 2: 11-35.
- Menary, R. & Gillett, A. 2022. The Tools of Enculturation. *Topics in Cognitive Science* 14 (2): 363-387.
- Montani, P. 2024. *Immagini sincretiche. Leggere e scrivere in digitale*. Milano: Meltemi.
- Morton, T. 2009. *Ecology without Nature: Rethinking Environmental Aesthetics*. Cambridge (MA): Harvard University Press.
- Nietzsche, F.W. 1984. *Genealogia della morale. Uno scritto polemico*. Milano: Adelphi.
- Nilsson, J.A. 2024. *Cinecepts, Deleuze, and Godard-Miéville: Developing Philosophy through Audiovisual Media*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Pezzano, G. 2023. Concetto, pagina e schermo. Sull'esteriorizzazione della mente filosofica. *Lo Sguardo* 36 (1): 421-448.
- Pezzano, G. 2025. Philosophy & Media: A Conceptual Typology. *Global Philosophy* 35 (5): n. 28.
- Radovanović, B.M. 2022. Philosophy in Literary Forms. *Facta Universitatis. Linguistics and Literature* 20 (2): 67-79.
- Radovanović, B.M. 2023. On Possible Forms of Expounding Philosophy. *Collection of Papers of the Faculty of Philosophy* 53 (3): 341-358.
- Rawls, C., Neiva, D. & Gouveia, S.S. eds. 2019. *Philosophy and Film: Bridging Divides*. London-New York: Routledge.
- Rudrum, D. ed. 2006. *Literature and Philosophy: A Guide to Contemporary Debates*. New York: Palgrave.
- Sinnerbrink, R. 2022. *New Philosophies of Film: An Introduction to Cinema as a Way of Thinking*. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury.

- Smith, M. 2006. Film Art, Argument, and Ambiguity. *Journal of Aesthetics and Art Criticism* 64 (1). 33-42.
- Stewart, J. 2013. *The Unity of Content and Form in Philosophical Writing: The Perils of Conformity*. London-New York-Oxford-New Delhi-Sydney: Bloomsbury.
- Stocker, B. & Mack, M. eds. 2018. *The Palgrave Handbook of Philosophy and Literature*. London: Palgrave.
- Terrone, E. 2014. *Filosofia del film*. Roma: Carocci.
- Terrone, E. 2025. *Il seriale. Un'indagine filosofica*. Torino: Einaudi.
- van den Berg, T., & Kiss, M. 2016. *Film Studies in Motion: From Audiovisual Essay to Academic Research Video*. Groningen: University of Groningen.
<https://scalar.usc.edu/works/film-studies-in-motion/index>
- Wartenberg, T.E. (2025). *Thoughtful Cinema: Illustrating Philosophy Through Film*. Oxford: Oxford University Press.
- Williamson, T. 2022. *Fare filosofia. Dalla semplice curiosità al ragionamento logico*. Bologna: il Mulino.

Sitografia

Per tutte le pagine, l'ultima consultazione è in data 03/02/2026.

<https://www.instagram.com/nedrac.philo>
<https://www.instagram.com/philosophyminis>
<https://www.instagram.com/sonomelaidi>
<https://www.instagram.com/zyg.philosophy>
<https://www.tiktok.com/@mariabaderna>
<https://www.tiktok.com/@serial.thinker>
<https://www.tiktok.com/@thescienceofphilosophy>
https://www.youtube.com/@_jared
<https://www.youtube.com/@AccademiaIISF>
<https://www.youtube.com/@AcephaleOfficial>
<https://www.youtube.com/@AliceCappelle>
<https://www.youtube.com/@AtticPhilosophy>
<https://www.youtube.com/@BraininaVat>
<https://www.youtube.com/@BreakingZGame>
<https://www.youtube.com/@carefreewandering>
<https://www.youtube.com/@clarifiedmind>
<https://www.youtube.com/@clarkelieson>
<https://www.youtube.com/@ContraPoints>
<https://www.youtube.com/@CosmicSkeptic>
<https://www.youtube.com/@costanzapolastri>
<https://www.youtube.com/@Footnotes2Plato>
<https://www.youtube.com/@FreedominThought>
<https://www.youtube.com/@GaiaContu>
<https://www.youtube.com/@gavagaiphi>

<https://www.youtube.com/@GregoryBSadler>
https://www.youtube.com/@gruppo_filosofia
<https://www.youtube.com/@hermitixpodcast>
<https://youtube.com/@hollylawford-smith>
<https://www.youtube.com/@HorsesOnYT>
<https://www.youtube.com/@intelligoita888>
<https://www.youtube.com/@JohannesNiederhauser>
<https://www.youtube.com/@jonasceikaCCK>
<https://www.youtube.com/@KaneB>
https://www.youtube.com/@Le_Precepteur
<https://www.youtube.com/@LucianoFloridi>
<https://www.youtube.com/@luciocortella6131>
<https://www.youtube.com/@meditationsfortheanxiousmind>
<https://www.youtube.com/@Mortebianca>
<https://www.youtube.com/@oliSUNvia>
<https://www.youtube.com/@OverthinkPodcastPhilosophy>
<https://www.youtube.com/@paroledephilosophie>
https://www.youtube.com/@Philosophy_Overdose
<https://www.youtube.com/@philosophyinmotion>
<https://www.youtube.com/@PhilosophyTube>
<https://www.youtube.com/@PlasticPills>
<https://www.youtube.com/@profjeffreykaplan>
<https://www.youtube.com/@PursuitofWonder>
<https://www.youtube.com/@riccardo.manzotti>
<https://www.youtube.com/@rickdufer>
<https://www.youtube.com/@senzalogicamalsicogita>
<https://www.youtube.com/@Sisyphus55>
<https://www.youtube.com/@ThenNow>
<https://www.youtube.com/@ThePartiallyExaminedLife>
<https://www.youtube.com/@ThinkingAboutStuff>
<https://www.youtube.com/@VictorGijsbers>
<https://youtube.com/@whoisalastair>
<https://www.youtube.com/@WirelessPhilosophy>
<https://www.youtube.com/c/TallerdeFilosofía>

YouTube & filosofia. Sui generi della video-scrittura filosofica

L'articolo affronta il tema degli stili del discorso filosofico offrendo una prima esplorazione della pratica della video-scrittura filosofica. Dopo aver introdotto la questione dello scollamento tra "scrittura" e "scrittura verbale" nel § 1, il testo si sviluppa lungo tre paragrafi. Il § 2 delinea una tassonomia di possibili generi della scrittura filosofica verbale, tenendo conto sia delle forme attestate dalla tradizione sia delle modalità di lavoro della pratica accademica corrente. Il § 3 rileva il bias spettatoriale che finora ha orientato le riflessioni sul rapporto tra filosofia e medium audiovisivo, proponendo il passaggio dalla cornice concettuale del "film come filosofia" a quella di "YouTube come filosofia". Il § 4 elabora una prima tassonomia di possibili video-generi della scrittura filosofica e offre alcuni esempi per ciascun video-genere, per poi discutere quale tipo di filosofia la video-scrittura sembra delineare. La conclusione evidenzia alcuni snodi critici rilevanti per gli sviluppi futuri, sottolineando che analizzare il rapporto tra discorso filosofico e medium audiovisivo richiede tanto l'elaborazione di nuove teorie quanto l'esplorazione di nuove pratiche.

Parole chiave: scrittura filosofica, video-scrittura, media digitali, filosofia dei media, social media

YouTube & philosophy. On the genres of philosophical video-writing

The article addresses the issue of styles of philosophical discourse by offering an initial exploration of the practice of philosophical video-writing. After introducing the problem of the disjunction between "writing" and "verbal writing" in Sect. 1, the text unfolds across three sections. Sect. 2 outlines a taxonomy of possible genres of verbal philosophical writing, taking into account both forms attested by the tradition and the working modes of contemporary academic practice. Sect. 3 identifies the spectatorship bias that has so far shaped reflections on the relationship between philosophy and the audiovisual medium, and proposes a shift from the framework of "film as philosophy" to that of "YouTube as philosophy". Sect. 4 develops a preliminary taxonomy of possible video-genres of philosophical writing, providing examples for each video-genre and discussing what kind of philosophy video-writing appears to outline. The conclusion highlights some critical issues relevant to future developments, emphasizing that analyzing the relationship between philosophical discourse

and the audiovisual medium requires not only the elaboration of new theories, but also the exploration of new practices.

Keywords: Philosophical Writing; Video-writing; Digital Media; Media Philosophy; Social Media

Bennett Gilbert
Rococo Ontology

“The victory of rocaille is the shipwreck of Reason.”¹

1. It has been several decades since scholars have thought of the Rococo style in the visual arts as comprising unimportant but pretty frivolities. Such disparagement began at the peak of the Rococo in France c. 1740 when Denis Diderot spearheaded the critique that ultimately led to the defeat of the Rococo by yet another classical revival, this time highly rationalized and mixed with the sophisticated snobbery of the later Enlightenment. Later, the modernist attitude expressed by Adolph Loos in his famous essay “The Crime of Ornament” launched a new chapter in disdainful misunderstanding of the style that had swept Europe west to east and into South America as well between 1710 or so and 1750.² Many regarded the Rococo as also too feminine – as downright queer, subversively soft. It pointed, in their unconscious, to something less brutal than the masculine force of mass society, powered by strict adherence to material causes and physical effects. For all its liveliness, Rococo objects seem, under this view, to portend chaos, which rational science and art endeavor to subjugate. And even to art historians and others better disposed toward assertive design, the Rococo looked like the decadence of the admirably rugged and grand Baroque, as if it proved that such a great notion as the Baroque must end by eating itself into cuteness, whimsy, and confusion. Where the Baroque unfolded awesome treasures, the Rococo seemed to hurl gaudiness into the world. Where the Baroque made the public world grand and pleasant, the Rococo’s intimately nified spaces close in upon themselves as a small animal nests in its home.

¹ K. Harries, *The Broken Frame. Three Lectures*, Catholic University of America Press, Washington, 1989, p. 87.

² A. Loos, “Ornament and Crime,” in *Ornament and Crime: Selected Essays*, edited by A. Opel, Ariadne Press, Riverside, CA, 1998, pp. 166-176.

And yet the better understanding of the Rococo latterly achieved by art historians is both discordant to these critiques and strangely aligned with them. It accepts their materialist ontology by analyzing the intensity of this style of craft. To this it adds both a class analysis of the patronage and trade structure without which the Rococo could not have existed or ever flourished and also a gender-critical perspective that accepts and values femininity as part of our physical lives and as opposition to masculinized society.³ The Rococo milieu in France was the first phase of Western culture that was commodified to an extent worthy of the name. The upwardly mobile in Paris made it their vogue. In Germany, Austria, Sicily, and Latin America it became for a while, at varying dates, the style for church and sometimes for government; the middle classes there also adopted it in differing degrees. Only the invention of technologies for the mass production of stylish objects for mass society in the second quarter of the nineteenth century exceeded the Rococo in affective depth, universal reach, and social power. For this approach, Rococo is a supremely materialist style because it takes an empirical approach to the richness of pattern, color, and materials harnessed to make money by coddling the rich in comfort and luxury. A great deal of truth in this approach recommends it, and the high quality of the scholarship establishing it is compelling.

Some of these scholars have built their work on the sensationalist philosophy of the time, notably that of John Locke.⁴ Because Madame de Pompadour was the instigating patroness of Rococo production, her tactile sensuality, unfolding from her as an exemplar of sexuality, can be taken to inform Rococo perception.⁵ Others have looked to Epicureanism.⁶ But other philosophically aware theorists have taken a different line altogether, with insights that command our attention and that lead to a profoundly different and heterodox view of the matter. Jacques Derrida observed that the sinuosity of Rococo design disrupts the meaning of signs and curls the viewer's sense of the natural back upon the

³ M. Hyde, *Making Up the Rococo. François Boucher and His Critics*, Getty Research Institute, Los Angeles, 2006; C. Sargentson, *Merchants and Luxury Markets. The Marchands Merciers of Eighteenth-Century Paris*. Victoria and Albert Museum and the J. Paul Getty Museum, London and Malibu, 1996; and K. Scott, *The Rococo Interior. Decoration and Social Spaces in Early Eighteenth-Century Paris*, Yale University Press, New Haven and London, 1995.

⁴ N. Bryson, *Word and Image. French Painting of the Ancien Régime*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

⁵ E. Lajer-Burchard, *Pompadour's Touch: Difference in Representation*, in "Representations", no. 73, 2001, pp. 54-88

⁶ T. Kavanaugh, *Painting for the Senses: Boucher and Epicurean Stoicism*, in *Rethinking Boucher*, ed. M. Hyde and M. Ledbury, Getty Research Institute, Los Angeles, 2006, pp. 253-268.

artificiality of the broken frames and patterns. Such scission destabilizes visual and, ultimately, verbal semantics.⁷ The phenomenologist Karsten Harries holds that Rococo artisans had no intention of arranging space and signs so as to make sense. They were, instead, representing the space of God. The fractured perspective was part of an aesthetics of devotion.⁸ Derrida and Harries see the same thing in different lights: for Derrida, this is the excision of meaning out of the prison of logic to the detriment of semantic meaning, and for Harries this is the liberation of the deeper meaningfulness of love or truth away from rationalism's repression of the irrational for the sake of order. Perhaps these two positions are not opposite at all. In any case, it is easy to see why neo-classicism rejected the Rococo either for its deconstructive tendency, or for its mystical inclination, or for both.⁹

Against the colorfulness of the socio-economic and materialist approach, I will present a quite opposite view. My thesis is a paradox. It is that this style of production – full of rich stuffs, patent erotics, intensely visual and haptic objects, and ubiquitous sensuality – expresses an idealist conception of an immaterialist ontology. This most material of styles doubts the reality of matter. Harries said that “in the rococo the baroque destroys itself.”¹⁰ Without going into the debate as to whether and to what extent the Rococo is to be differentiated from the Baroque, this observation directs us toward the way in which the Rococo transformed something in the Baroque. The metamorphosis was this: the dynamism of Baroque cosmology became the Rococo's Heraclitean world of ceaseless universal process, altering from the grandeur of cosmic architectonic to the atectonic intimacy of the human. Of course, the Baroque could be very personal and humanistic as well as oppressive, and the Rococo could favor greed and the vanity of the proud over intimacy. But regarding the Rococo arts as essentially nothing beyond consumption causes us to miss the vital motility it shows. Its socio-economic character should also present to us its vision of the interdependence of life through life's processes of reproduction. And finally, by changing solid monumentality into fluid expression, the Rococo point of view turned the superabundance of signifiers in the Baroque into an unstable visual semantics. The atelic quality of ceaseless change slid visual rhetoric toward what would become,

⁷ J. Derrida, *The Truth in Painting*, trans. G. Bennington and I. McLeod, University of Chicago Press, Chicago, 1987, p. 237.

⁸ K. Harries, *The Bavarian Rococo Church. Between Faith and Aestheticism*, Yale University Press, New Haven and London, 1983.

⁹ Yet another philosophical approach is partly developed by G. Deleuze, *The Fold. Leibniz and the Baroque*, translated by Tom Conley, University of Minnesota Press, Minneapolis and London, 1993, p. 82.

¹⁰ Harries, *Bavarian Rococo*, p. 121.

though not until after its repression by reinvigorated neo-classicism starting about 1740, possibilities of new freedom in literature and the arts that replaced the gracefulness of the Rococo itself. The core historical claim of this thesis is that Rococo atectonic effects are visual forms of the anti-materialist, idealist ontology of George Berkeley (1685-1753) and Giambattista Vico (1688-1744), published in the decades of the high tide of the Rococo.

The filiations we discern between a social order or any category of cultural production and abstract ideas as such – concepts philosophically formed – are some of the chief and most interesting work we can do in the history of ideas.¹¹ One of these issues is that of the value of historical accounts of ideas as opposed to the value of logical analysis of them – the well-known conflict of genesis and validity. In my view, because we are finite beings living in a finite, contingent, and temporal world, the circumstances in which persons develop their ideas so affect them that thoughts are fully meaningful only in light of these human circumstances, even if some of their meanings are found in disembodied and unsituated abstract versions. The transmission of ideas after their invention also changes them and informs what they actually are. The fact that human personality inspires systems of conceptions and also histories of the growth of conceptions unites intellectual history to production rather than separates it, and it also unites the historian's present to the past she studies. My account of the paradoxical idealism of Rococo sensuality is developed under a robust (and deeply considered) view of the capability of this kind of history of ideas, amidst the many theoretical questions it raises.

2. What is it like to be in the presence of a Rococo object? Whether the object is a palace, church, parade apartment, salon, console, bureau, settee, tureen, scone, wallpaper, or bibelot, one identifies the Rococo style by markers that prevail throughout the regional variations in Europe and South America.¹²

Considering them visually, in both three-dimensional objects and painted or engraved representations, they include: the famous "C-curve" in supports of all kinds, composition that draws the eye toward many small regions or details (*papollitage*), cartouches closed and broken open, ornament extended toward viewers out from the traditional visual plane,

¹¹ Filiating ideas is also fraught with difficult issues in political thought, the philosophy of history and in the general ontology of ideas, persons, and objects. I will not address these here due to the constraints of space.

¹² My method in this section is to synthesize my many observations of Rococo objects, rather than to document the objects in their locations and in secondary sources.

profuse and leafy exotic botanical forms, mirrors, unconventional and assertive lattice work, startling erumpent breakages in patterns, and an obsession with shells. The colors were glassy or strong: crocus yellow, chatoyant white, auratic gold, very bright green, and many others. The effect toggles between playfulness (more so) and the grotesque (less so), but it is bound together by *tact flou* – the light, fluttering sensual touch that can be both haptic as well as visual and even aural in the case of contemporary music – and often by exaggeration of individual elements and of large structures by means of vertiginous perspective.

Considering them affectively, in order to understand how Rococo style affects perception, observers have long noted that the Rococo disperses central monopunctual perspective and constellates parts in novel ways, juxtaposes elements by virtue of the permeability of their shapes, achieves harmony despite and by means of replacing static form with movement, is unafraid of illusions, is likewise not timid about emotions, can display genuine insolence, and yet often impresses one as being the result of leisure. The result can be stunning beauty wreathed in an air of bodily gratification. It draws viewers (and inhabitants!) into imagined, often utopian worlds, through comfort that is informal as well as intensely ornamented. Its audacious systems of decor build on a logic that suggests something new for thinking.

Finally, in considering what conceptualizations follow from these artistic practices, we come to two concepts that together form the core which all the style stems: atectonicity (a term from architecture) and *rocaille*.

Atectonicity (or atectonics) is a term borrowed from architecture. An atectonic structure has elements that do not appear to be supported so sufficiently as not to fall. It hides the true physical relation of load and bearing in such a way that the apparent relation seems impossible to sustain. As the privative of architectonic, it first means not having a roof and by extension means the appearance of not having strength (Greek *tonos*, stretching) and completeness (Greek *tecton*, builder) and appearing instead to reach rootlessly out into space. Atectonicity opposes the architectural orders, hierarchy, and the logical subordination of an idea to its roots. It bridges ruptures by fusing together elements, leaving, in turn, new ruptures.¹³ Architectural atectonic effects were adapted by other arts and crafts; by analogy, they resemble a-causal views of reality.

In the Rococo its effect is something more, however. When things reach out into space to us, or seem to do so, the line between their outwardness and our inwardness blurs. Whereas there had been things in

¹³ J. Weisgerber, *Le Rococo Beaux-Arts et littérature*, Presses universitaires de France, Paris, 2001, p. 16. Weisgerber, pp. 11-12 strongly emphasizes the central position of atectonic effect in Rococo style.

space out there, now space was placed inside us or at the very least space no longer had the depth it used to have. Distance was shorter – it was less like distance and more like mind. The Rococo effect includes flattened space with atectonicity. The oddity of so much of Rococo ornamental depiction enhanced this flatness: a scene represented atectonically is impossible unless the conditions of its existence were in the viewer's mind and not circumscribed by the “real” world of physical forces. The atectonic can make visible ontological ideas as to what is real as opposed to what is merely apparent and as to how what exists came to be created.

Rocaille is what the atectonic is shaped off of and on.¹⁴ As a motif, *rocaille* imagery is like a heap of clues and hints arranged in variations on the idea of concavity. The Rococo artist places images of rocks – painted, engraved, chased, or carved – in such a way as to create spaces of which the interior complexity is for the most part intimated and only partially exposed. It is also a hypothesized object in the world that is a deep and complex metaphor. Some art historians say that it was an imagined spongy substance that came, perhaps, from the center of the earth. When pictured, its image is rock-like magma shot and tumbled from the center of the Earth out of a volcano's cone.¹⁵ A chthonic matter, it was capable of metamorphosis into any shape an artist chose provided that it reflects its difference from other matter, its freedom from ordinary form, its meta-structural limitlessness, its grotesque in opposition to charm plus its charm in opposition to the grotesque, and its combination of ancient endurance and complete mutability at the hands of unpredictable natural forces like that of volcanoes. These elements bring us into Rococo ontology.

In the Rococo imaginary, *rocaille* is an amorphous *prima materia*. As an infinitely malleable stuff, it limitlessly floods throughout all materials, meta-structuring every natural form by its own force. From it our world gains its nervous flux and its infinite plenitude. Its power of mutability informs the nervous flux, with all the clipping and spalling, we see in Rococo objects. The structure of things reflects this. What *rocaille* requires this result because the openness, the concavity, so to speak, that is *rocaille* creates the kinetic illusions that the Rococo crafts picture. Life-force itself comes into being to animate pillars, domes, walls, furniture, and images. As *materia prima* it sits precariously but impressively in place to express deep forces and their contradictions to one another and to us.

¹⁴ The works that best explore *rocaille* are H. Bauer, *Rocaille. Zur Herkunft und zum Wesen eines Ornament-Motivs*, de Gruyter, Berlin, 1962; and P. Minguet, *Esthétique du rococo*, J. Vrin, Paris, 1966.

¹⁵ Bauer, *Rocaille*, p. 3.

We can understand the interrelationships of the elements comprising Rococo buildings and smaller objects to be different from mechanical forces and “natural” causal transfer of force because these artisans sought, in both conscious and unconscious ways, to depict change as the presence of an inner power for which *rocaille* was a metaphor. Connectivity comes through this continuous and constitutive actuality. Its impulsion is something other than the phenomenal features we perceive as magma and is invisible under the surface of the ground. What makes an event present is the un-bodied creative and altering force within. In buildings, this is expressed by atectonic structure, which is support of loads or masses that denies – that is, it hides – the causal conjunction of the former to the latter. It re-directs our attention away from the mundane to a puzzle or, sometimes, to a mystery. This enigmatic relationship of referents and signs is atectonic connectivity. Thus, a thick column, heavy with extravagant ornament, supports a slender railing; and the vault of a dome seems to float apart from a drum of bearing walls. It looks impossible; and it ruptures what gravity is supposed to fuse, leaving crazy gaps and angles as well as playful *tact flou*. At its extreme, decor flies off walls, as in the famous Rococo churches in rural Bavaria.¹⁶

Rather than being overwhelmed by power as the monumental Baroque was, the Rococo offered a point of resistance. It was also deeply ravaged into the governmental, religious, and economic power of the cultures that nourished its flourishing. But, as always, nothing is simple or lacking conflicting parts and trends into the future. The ideas I have so far briefly described and those they will lead us to in the aesthetics of the style metonymically create material things that point to the immaterial. That this is, or can be seen as, a theory about the relationship of mind and world is part of looking at the way ideas work in productive activities of human persons. This Rococo way of looking at the world observes the noetic tension between “the immobility of the soul and the movement of consciousness.”¹⁷ We see, I argue, that the Rococo style – comprised of designers, fabricators, vendors, owners, and viewers in multivalent collectives – was not alienated from the world by the power Western cultures developed to subjugate the world, diminishing nature. Rather, Rococo style sought to realize a material society that incorporated an at least somewhat different relationship of mind and world derived from and comprising a non-realist ontology. This is the basis of the deep

¹⁶ Besides Haries, *Bavarian Rococo*, see also M. Yonan, *The Wieskirche: Movement, Perception, and Salvation in the Bavarian Rococo*, in *Studies in Eighteenth-Century Culture*, vol. 41, 2012, pp. 1-25.

¹⁷ S. Caviglia-Brunel, *History, Painting, and the Seriousness of Pleasure in the Age of Louis XV*, Liverpool University Press, Oxford, 2020, p. 72.

structure of reality in Rococo ontology. Morally, awareness of the plasticity in the nature of things seems to permit new freedoms; and those working under such a theory seek happiness more than power, at least in theory. The gap over which the atectonic moves, frequently represented in Rococo objects by the inside of concavity, becomes a space in which newer connections between our inward consciousness and outward reality obtain. These connections are strange at first, but we seek them and then they grow into our philosophy, arts, and culture because they meet previously unmet needs and provide a way of looking at the world to replace one that over time people find they must reject because it is false or limited, cutting off structures we seek or need, repressing what now appears novel and unfamiliar but nonetheless gains strength as decades and centuries pass.

Obviously, this approach reads Rococo style “idealistically.” It imputes a para-causality to intellectual activity. But social life – productive activity and the community systems in which it is always embedded – can be understood through philosophical ideas and also can express such ideas. In these terms, the arts and crafts of the Rococo on the one hand pull away from earlier Cartesian mechanism and rationalism and on the other were in opposition to the rigid neo-classicism that later critiqued them. The Rococo was a moment between these phases, pregnant with something for later eras. My approach is also “idealist” in another sense. In some ways, Rococo style, taken to express an ontology, goes further than did the rationalist Baroque and neo-classicism. Being non-propositional, it had greater latitude in its semiotics. Its fluid and paratactic ornamental style was built in and suited to a meta-system that pointed to the transmundane – indeed, very often, to religious devotion – as well as to a Heraclitean ontology of process instead of substance. Its visual rhetoric is related to the idealism of Berkeley and Vico, both of whom published their works in the decades of the original Rococo dominance. A study of what we may call Rococo ontology provides a paradigm case of a reflection on and performance of the relationship between ideational content and material form – style and medium – by combining intellectual and craft activities. As a case of the relationship of conception and production, it features intellectual content that was not explicit in its time and that scholarship has not recognized and a material form that both intensely focused on physical matter but also questioned our “natural attitude” toward aspects of the physical structure of matter. These issues suggest that the Rococo effect may be regarded an aesthetic critique of the hegemony of the rational.

I shall not expand further on this in terms of mind-dependence and immaterialism. Instead, the more interesting, and much less traveled, ontological idea to explore is that of continuous creation.

3. We can see the frame of continuous creation for the Rococo in Berkeley, whom it is easier to address for present purposes than is Vico. Starting with *An Essay Toward a New Theory of Vision* in 1709, his first philosophical publication (and continuing through the *Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge* the next year and the *Three Dialogues between Hylas and Philonous* of 1713), Berkeley built a startling picture of the intimacy of human cognizers with the world in which they live. In the previous century, René Descartes (1596-1650) separated thinking subjects from the material world. For him understanding is in the mind and not through the senses; indeed, the senses do not perceive, and the mind is not taught by matter.¹⁸ The senses give us mere “indicat[ions of]...what is good or bad for the whole of which the mind is a part.”¹⁹ Where Descartes so radically separated the subject’s mind or spirit from extended matter that Nicholas Malebranche (1638-1715), in following him, denied any causal or cognitive power in the extended world to the human person apart from God’s volitions for us. Berkeley brings the external world up to us as the sphere of our consciousness. What we feel and perceive is real as feelings and perceptions. Beyond it, there is the hollow we feel to be in things, that concavity of the extended world that cannot support its real existence. He applies this to all the qualities we find in our sensations and inferences, that is, to all measurement and observation no matter how abstract and conceptual they are. Abstractions and universals are merely versions of precedent perceptions or thoughts, and not different in kind from them.

Besides leading to immaterialism, this position whacks straight at the pride of the Cartesian theory of knowledge, the grid and the graph, on which it and we map material truth. To think one sees along a grid that puts the objects we see into their correct places and aspects is not to see at all, Berkeley argues in the *New Theory*. Grid lines are fictions; those who see them or by them are as unseeing as are the blind; or rather, only the sightless perfectly see the Cartesian perspectival objective world.²⁰ The world is there, for sure. But it is a world within our sphere of consciousness, warm to us, not a congeries of frozen and distant quantified essences. It is neither the passive object of my inspection nor a simulacrum in my brain. If it were either, it would be withdrawn into its own hollowness. Instead, God connects it to us.

Berkeley’s position is founded on his analysis of vision, which is his earliest philosophical work. We see neither flat planes nor fat solids, he

¹⁸ R. Descartes, *Philosophical Writings*, “Second Meditation,” ed. E. Anscombe and P. Geach, Nelson, London, 1966, p. 75.

¹⁹ Descartes, *Philosophical Writings*, “Sixth Meditation,” p. 119.

²⁰ B. Arsić, *The Passive Eye. Gaze and Subjectivity in Berkeley*, Stanford University Press, Stanford, 2003, pp. 32-33.

concludes.²¹ What we see are colors, in whirling agglutinations “so variable and inconstant.”²² Throughout his work on sight he writes that human viewers grasp divine order through their vision in the world itself, where God has put it, not through an abstract geometric superstructure invented by people who imagine they can think as God thinks. We make “the habitual connexion[s] that experience has made us to observe...” that match the “information” God put within us.²³ Nature does not contain within itself these truths. We discover them by perceiving His creativity. Berkeley uses vision throughout his career to cut the ground out from substance ontology in favor of the processes of interpretation; and it is this very same vision that is our chief organ for beauty. We do not so much see as judge with the ideas God sustains in us in order to know the harmonious plenitude of Creation. “Vision is the language of the Author of nature.”²⁴

Without going into Berkeley’s account of how divine action effectuates the junction of the world and us, we can now understand one consequence of this that is important for our inquiry. If the world we perceive is not substantial but instead is noematic, then, speaking pragmatically (even nominalistically), we must say that what we perceive are signs. They are not meaningful as and in themselves – and this includes grids, graphs, and the entire domain of quantity as well as quality – but as indices to referents. Every thing is not a substance but a sign. We are really not Cartesian subjects but beings whose existence is to perceive and interpret signs. As with all semiotics, this is a relational ontology. For Berkeley, Cartesian subjects and objects are frozen and cannot relate to one another; the grid’s pretense of relating them cannot hold. We might add that this theory illuminates the entire dehumanizing rampage of *ratio* through mechanized, industrialized, and financialized societies.

An aesthetically beautiful object is the same as every other kind of being in Berkeley’s thought. It is because it is perceived. It appears in the same way in which we take in scientific observation, for example. In this process the only “aim,” or content, is

...to know what ideas are connected together, and the more a man knows of the connection of ideas, the more he is said to know of the nature of things.²⁵

²¹ G. Berkeley, *An Essay Toward New Theory of Vision*, Dodo Press, (n.d.), sec. 158.

²² Berkeley, *New Theory of Vision*, sec. 157.

²³ Berkeley, *New Theory of Vision*, sec. 147.

²⁴ G. Berkeley, “The Theory of Vision or Visual Language Shewing the Immediate Presence and Providence of a Deity Vindicated and Explained,” *Works of George Berkeley*, edited by A.A. Luce, Nelson, London, 1949, vol. 1, p. 264.

²⁵ G. Berkeley, *Three Dialogues Between Hylas and Philonous*, Green Integer Books, Los Angeles, 2007, pp. 137-138.

There is nothing privative in “the nature of things” as God established it and “informed” us of it. Such a “nature of things” would include features the Rococo prized, such as variety and novelty that are the harmony God reveals to cognizers through rich plenitude. By rejecting linear perspective, Berkeley’s theory of vision allows for, and opens our minds to, a universe intricate in a way we do not invent or control by our own rationalistic construction of order.²⁶ The intense experience of vivid representations relieves us of mechanistic character we impose in our habitual and apparently practical interpretation of the world, enhancing our enjoyment of God’s creation.²⁷

Berkeley’s semiotics suggests that the apparent materiality of objects points to their immateriality, just as the gold and jewels of a reliquary, though they are but dust and ashes, point to the spiritual reality to which the dead corporeal fragment within connects us. What is obvious is in truth obscure, and then again it is also a transparent window onto something else real. This paradox is a large part of what signs are. Whatever harmony obtains among signs is constituted by the nearness and farness that combine in the relations of the manifest image of our ordinary understanding and the actuality from which the manifest image emerges. (We today are somewhat familiar with this by virtue of what we know about the quantum level of reality.) Belief that is more important for grasping the meanings of signs than is real existence, and it is the interpretant’s relation to the verbal and visual discourse the signs comprise is as important as the effects of the signs upon each other. Their relations among themselves and with perceivers form a system of knowledge that, broadly idealistic in its ontology, relates persons and the world without mediation. The hollow where matter was is deleted. Representations as signs are a real presence.

But a presence of what? If matter cannot be a “stupid thoughtless nothing,” as Berkeley puts it (and Whitehead as well), what is present is the origin itself of phenomena. This is the system of knowledge and of being in which Rococo objects, by and large, silently participate. We have seen that in Rococo style the things present are *rocaille* and that their interrelations are atectonic. Yet this origin is not only past genesis but always has presence: the *rocaille* continues with and despite its acausality. The explanation of this in many periods but markedly at the turn of the

²⁶ For a “conflict between the ideas embedded within...traditional academic training – most notably the implicit geometric theory of vision presupposed by linear perspective – and the ideas articulated by Berkeley,” see C.O. O’Donnell, “Depicting Berkeleyan Idealism: a study of two portraits by John Smibert,” *Word & Image A Journal of Verbal/ Visual Enquiry*, vol. 33, no. 1, 2017, pp. 18-34.

²⁷ E. Szécsényi, “The Aesthetics of the Invisible: George Berkeley and the Modern Aesthetics,” *History of European Ideas*, vol. 48, no. 6, 2022, pp. 733 and 738.

eighteenth century is that our world is the visible aspect of God, whom we find where once we feared the hollow, the concavity that is all that is left of matter. In this sense, the Rococo visions burst open in a direction away from matter.

4. The idea of continuous creation was commonly considered by natural philosophers and metaphysicians during the European expansion of science in the latter seventeenth century and into the eighteenth. Some saw it as promising a way to reconcile a mechanical universe with an active God. His omnipotence and omnibenevolence sustained what He created by filling in the gaps of force at a distance by the non-physical necessity for a moral cosmos, lest scepticism collapse it into an abyss. Newton himself sought to fill the gap at the same time as he solidified it.²⁸ As inspiration for the visual arts, this “gap,” in the words of the art historian Michael Yonan, led to “rococo aesthetics [as] the presumption of a common material essence and a concomitant belief in spontaneous natural transformation.”²⁹ A yet more basic passion was afoot: to see that God conserved what He created as part of His creation was a spiritual need and philosophical-theological need of great antiquity. It is neo-Platonic, found by Gregory Nazianzenus on pseudo-Dionysius and then robustly theorized Duns Scottus Eriugena (c. 800 – c. 877), who brought the Greek theologians’ quasi-panteistic sense of theophany into the Latin theology that culminated in scholasticism. Yet it remained a current sidelined by Thomistic thought. Around the turn of the eighteenth century, awareness of the power of physical nature, so intricate and inevitable as to threaten the human perspective, provoked a need to attribute to nature continuity in order to ground human cognizance and ambition. Continuous creation seemed to mollify the terrorizing sublime. This only God, greater than nature, could provide. Rococo style was, in part, a way of expressing the living force of divine energy, streaming through nature into human affairs. Even more, it was a way of producing that living web by making images of it that also were themselves objects in the continuous fabric they represented.

To hold a concept of continuous creation by the creator God was to place an unquenchable energetic renewing agency against the labile world of motorized material parts. Like the graceful *ritornello* of *da capo* song (popular in this period), everything begins anew – but the period

²⁸ See J. Ungureanu, *Newton Deified and Defied: The Many “Newtons” of the Enlightenment*, in *Perspectives on Science and Christian Faith*, vol. 72, no. 4, 2020, pp. 223-235.

²⁹ M. Yonan, *Knowing the World through Rococo Ornamental Prints*, in *Organic Supplements: Bodies and Things of the Natural World, 1580-1790*, edited by M. Jacobson and J. Park, University of Virginia Press, Charlottesville, 2020, p. 187.

of renewal is not any interval of time such as we finite minds need but instead every infinitesimal instant – the eternal instant that for God always is but that we see darkly in the coming-to-be and passing-away of all that we are and that is around us. For Eriugena and for Malebranche, continuous creation is a concomitant of creation *ex nihil*. The Creation itself is eternal because original; and original, because it is eternal. Since a particular body's state of motion is internal to its concept, God's act of sustaining bodies is identical to His act of causing their motion. This is His conservation of the universe. In Malebranche's complete occasionalism, conservation left zero room for human creativity. But for Berkeley, and others, and for artists in this milieu, without their altogether knowing it, just enough of the universe must leap over all the occasions (or "gaps") through God's immediate sustaining action in which we humans, whose minds He specially furnishes with ideas, act as creators on our own volition. For them, here in this leap is history, here is human activity, here is art. The line between God's power and ours was always contested, but in general a theory of the conservation of the universe by continuous creation need not be rigid occasionalism but could instead turn into ontological idealism, in which the world depended on our creating it as well as on God's.

Continuous creation requires a conception of a cosmic substance with unbounded potential for production and a volition that productively uses this substance – that is, what is created and the creator or creative energy. It is the latter that entails the continuous temporal shape of created reality. These two elements are ontological analogues of the two aesthetic elements Yonan describes in a general way and that I here specify as *rocaille* and atectonicity. Malebranche gives us a contemporary philosophical context for the first, but in order to connect the second to Rococo creativity I will shift to a different track of this tradition.

Malebranche denies all causal power to the human mind. His case is that, however far we trace a causal chain, we end up needing one more preceding cause. The motions we attribute to things and to ourselves are therefore wholly dependent on a greater precedent force. In fact, he says, they are necessary and therefore real only as effects of that force.³⁰ Finitude being the state of this limitation and therefore of inadequacy, finite things all fail by definition, so only the infinite has the power to act. Things could be no other way, even for an omnipotent God, because God cannot transfer causal power to things inherently incapable of it. Omnipotence cannot turn into less than omnipotence, or else it never was omnipotence. Nothing but God can move itself. Further-

³⁰ N. Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and Religion*, translated by D. Scott, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 111-112 (VII.vi).

more, keeping what He has created in existence not only can be the job of God alone but also requires His infinite goodness. God's power is good because it is God's. God therefore acts to maintain goodness by conserving his creation.³¹

All being under God's power, the character all things share is just this subjection. And this subjection is what they are, their essence. "Essence" here means the feature that abides through all change, their quiddity in God's view and therefore the truest part of their realness. *Rocaille* is not pure potentiality in the Scholastic sense. Explained through ontology, it is much closer to Malebranche's notion: actual, not potential; it is what there is rather than the nothing from which the Creation came.³² It therefore is imbued with goodness, rather than morally inert. Its causal inertness is in inverse proportion to its goodness, which is the same as its actualization of the will of God. Thus, Reason, from the continuous creator God, infests and alters the substance of all things.³³ Reason puts them through their histories of development.³⁴ Matter just is its extensions, from which "modalities," that is, potentialities, are abstractions.³⁵ This substance has no inherent or necessary shape.³⁶ And yet it is all that is created. This is the truth that *rocaille* as matter hides and then reveals to us in the hands of a creator: a substrate in eternal generation, its manifestations the plastic metonym and unfolding sign of a creative power.

God's act of sustaining bodies is identical to His act of causing their motion *ex nihilo*. All created things require conservation because, being finite entities, they are unstable. But this instability, and the extinction it leads to, is generative. Vulnerability is necessary to novelty. Atectonic design, whether of a soup tureen or a cathedral dome, signifies this, just as these and all other objects are signs of creation and the conservation of creation. But an object made by humans adds a layer of signifying to the signifying by which everything indexes divine power. In every product of human artefaction there is a truth, or an index of truth, not present in natural entities.

Yet intervention to stop things from wobbling out of existence need not occur at every instant, as Malebranche's occasionalism holds it must. A creative energy might accomplish this by permanent general laws of causality. In this case, continuous creation might start to look like another version of the mechanical universe. And if the human is taken as

³¹ N. Malebranche, *The Search After Truth*, translated by T. Lennon, Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 76-77, 547.

³² Malebranche, *Dialogues*, p. 113 (VII.viii).

³³ Malebranche, *Dialogues*, p. 123 (VII.xv).

³⁴ Malebranche, *Dialogues*, p. 207 (XI.ix).

³⁵ Malebranche, *Dialogues*, p. 180-181 (X.ix).

³⁶ Malebranche, *Dialogues*, p. 182 (X.x).

ontologically other than the mechanistic, then even occasionalism itself, with its passive and unfree, though somehow intelligent, human participants begins to look mechanistic. Atectonicity would then be reducible to the phenomenal structures and efficient causality of things that we can empirically discover.

Although I cannot here enter into the complications of Berkeley's idealistic turn from occasionalism, it was something like this consideration that was among his reasons for developing his idealism. As a result, he superseded mental objects – our “ideas” – upon the inner stuff of divine creation. Again, Berkeley's notion of ideas raises questions of interpretation beyond my present scope. For understanding Rococo ontology, though, it has a singular importance: it transplants some of the divine creative force into human activity through the ideas God implanted in our minds that comprise the world for us, sustained as it is by God. Vico, similarly, regarded history as that which we know best because we make it. By counting humankind as creators of novelty in passive matter, by crediting this activity to us instead of wholly determined passivity, and by understanding persons to be creative agents, this line of thought returns to a more ancient philosophical anthropology.

The line of descent from the neo-Platonist influence of pseudo-Dionysius runs through Eriugena, as I mentioned above. In his fascinating metaphysics, God multiplies himself into all things “genera and species to infinity,” not reserving Himself because of His unbruisable unity.³⁷ His creation is unceasing but complete. It follows that each and every thing that is, is a theophany. There are no gaps, no nothings, that God must pretermit or catwalk over in order to conserve the universe.³⁸ Instead, “divine brilliance” informs everything, although it is at the same time incomprehensible.³⁹ If the universe is atectonic, it simply reflects the fact that God is grounded on no-thing. This is because God is so overfull, so complete, that there can be nothing “behind” Him.⁴⁰ And “in front” of him all creation is so overfull of Him that meaningfulness has been transferred into it and is not kept to God alone. Here Eriugena says something truly singular and startling. He says that in creating creation God creates Himself, since He is the real being of everything. In Eriugena's language, this is the “superessential” quality of being. Humankind is part of this reality (which Eriugena calls *natura*), fully integrated into it and therefore

³⁷ John Scottus Eriugena, *Perisypheon (Division of Nature)*, translated by J. Sheldon-Williams, Dumbarton Oaks, Washington, 1987, pp. 303-304 (III.367C).

³⁸ Eriugena, *Perisypheon*, pp. 302-303 (III.677D), p. 304 (III.678A), pp. 305-306 (III.678C-679B).

³⁹ Eriugena, *Perisypheon*, pp. 307-308 (III.680D-681C).

⁴⁰ Eriugena, *Perisypheon*, pp. 208-209 (II.599d).

bearing meaningfulness and creativity. Then Eriugena comes to the singularity of the human relation to existence: our “higher nature” includes reason, the virtues, and “the memory of the eternal and divine things.”⁴¹ This is simultaneously animal and other than animal, just as God is both present and inaccessible through theophany. Theophany gives humans a particular spiritual ability to reflect on the complex universe that they face. Therefore, we too are creators, parts of God’s continuous creation of himself in and as the universe.

5. The *diacosmesis* of the pre-Socratics, especially of Parmenides, has passed through the intermediaries I have named but also submerged in the Aristotelian floodtide of Latin philosophical theology. Eriugena’s conversion of it into a theo-philosophical anthropology flashes up in the succeeding millennium and charges new movements, often liberatory, in Western culture. A great deal of Rococo art represents this species of the idealist discovery of the effects of human intelligence on the external world in ways both afforded and constrained by the social, material, and psychic needs of its era. Rococo artists and artisans participated in the primal creativity this combination of malleable substance and ceaselessly spiraling and swirling creativity echoes and signify it by the lineaments of their style. Making thing that are deep as well as pretty is difficult but all the more impressive when an absolute need for patronage controls the work, as it did the work of Rococo artisans. They were subject to a market that included on the one hand the great political authorities of the day but also, to a degree that had never previously obtained anywhere in Europe, the middle classes. Rococo style was widely published in well illustrated, cheap, and widely distributed pattern books and other advertisements.⁴² Thus, we have the thought-provoking sight of one of the most mystical strains of Western thought blinking through one of the most commercialized material forms of life in an early self-consciously modern era.

Resistance to this paradoxical conclusion comes from over-emphasizing (as well as misunderstanding) the flamboyant Rococo adopted by the French ruling and middle classes. In southern Germany and Austria, in Sicily and the Italian south, in Spain and Portugal and spectacularly in their New World colonies, much of the Rococo was religious. A large body of religious literature and oratory supported its style of devotion. It shaped some of the most beautiful churches in the world because it was

⁴¹ Eriugena, *Perisypheon*, p. 393 (IV.752C) and pp. 393-394 (IV.753A).

⁴² M. Percival, “A Butterfly Supporting an Elephant”: *chinoiserie, fantaisie and “the luxuriance of fancy,”* in “Fancy” in *Eighteenth-century European Visual Culture*, Liverpool University Press, Liverpool, 2020, pp. 137-152.

“a fully realized religious style” that registered happiness, even pleasure, as sacred to humankind.⁴³ In its burst spatial boundaries, multiple vertiginous perspectives, and unexpected vanishing points, it toggled between reality and illusion. Atectonic unfolding of *rocaille* claimed a place for the soft and serendipitous amidst the masculine and the determined. Sentiment matched logic, as the two struggled with each other throughout the eighteenth century.

By disabling the then current conventions of representation through playful sensual beauty, Rococo style expressed something deeply important about the value of human well-being. For along with the widespread interest in continuous creation – an idea that returned in the nineteenth-century interest in deep historical structures and had its most marked influence in Darwin – philosophers of the time engaged the issues of personal identity and personhood in general. Hobbes proximally revived the problem, and from there philosophical anthropology grew in the work of Locke, then Hume, the French materialists, finally in Kant and then onward through modern philosophy. The Rococo view, to characterize it in words, saw structure as connections rather than limitations, placed the unlimited referentiality of signs above boundaries, and valued the unbounded creativity we share with the heart of reality; realized that the real value of our perspectives and presence and of the human creativity they produce is due to their being real entities integrated into the world as well as meta-objects; and believed that the open-ended changefulness in nature brings forward, and not merely includes, our performances and productions as we seek to understand and control our mere human powers amidst the massive sublime processes of universal becoming.

In the Rococo decades – varying among nations within Europe and in their American colonies – the ontological structures described here cohabited with the social forces of production in the consciousness of the times. One of the ways in which we can see this movement in the cultures within the Occidental sphere of influence, larger and deeper than the individual arts or domains of thought, were accepted, extended, varied, and forwarded as a whole, is by seeing that the most abstract concepts of the age reflect the arts, crafts, and letters in one tightened conspectus, as if in a concave mirror. These emerging emotions and beliefs about reality used conceptions that were kalogenic because they brought together currents of feelings into spectacular and beautiful responses to the desires of many people. The makers and the market both took and returned these ideas.

⁴³ G. Bailey, *The Spiritual Rococo: Decor and Divinity From the Salons of Paris to the Missions of Patagonia*, Ashgate, Burlington, 2014, pp. 109, 258.

Berkeley was like so many others of his day in his feeling for such beauty, though with the disposition of a philosopher. He counseled

in perusing the volume of nature, it seems beneath the dignity of the mind to affect an exactness in reducing each particular phenomenon to general rules, or showing how it follows from them. We should propose to ourselves nobler views, namely, to recreate and exalt the mind with a prospect of the beauty, order, extent, and variety of natural things: hence, by proper inferences, to enlarge our notions of the grandeur, wisdom, and beneficence of the Creator; and lastly, to make the several parts of the creation, so far as in us lies, subservient to the ends they were designed for, God's glory, and the sustentation and comfort of ourselves and fellow-creatures.⁴⁴

We know that he enjoyed the “richly incrustated” beauty of Baroque architecture so abundant in Lecce and elsewhere in southern Italy; he admired cheerfulness in art; and, above all, he judged the abundance of visual signs that others think useless to be the real presence of providence and an aid to our understanding of the ends to which God intended His Creation. Berkeley at times seem to enjoy dense ornament and at other times to find it “surfeit.” But were he to comment on the theory of the Rococo as presented in this essay, he might say that the vivid plenitude of Rococo arts serves is a moral recreation that delights us and benefits our humanity in our civic responsibilities.⁴⁵

In Rococo design frames and cartouches frequently replace columns. This move emphasizes our construction of knowledge in place of its self-standing objectivity – and, ultimately the historicity of perspectives, theories, and forms of life. By challenging stability, coherence, and consequence, atectonicity fuses ornament with fundament in such a way as to reveal structures different from those established by preceding conceptual conventions. This is part of the reason by which Rococo can simultaneously be chthonic and trivial. The Rococo effect is to move our creativity and that of nature out of subjugated inclusion in objectified material relations. This is an example of steering ontology away from both the extreme anti-naturalism of occasionalism and, on the other hand, an eventually positivist causal realism.

That large-bore ontological developments, such as the long-term trend from substantialism to process can be presaged, reflected or echoed, and read or seen in the details of culture, including architecture and design, is one of the insights that the history of ideas, fraught though it is, offers

⁴⁴ G. Berkeley, *A Treatise Concerning the Principles of Human Knowledge*, Dover, Mineola (NY), 2003, sec. 109, page 84.

⁴⁵ See T. Jones, “Berkeley and the Values of the Arts,” *1650-1850: Ideas, Aesthetics, and Inquiries in the Early Modern Era*, vol. 21, 2014, pp. 89-108.

to our self-understanding. Some of Berkeley's work (and much of Vico's as well) labors to explain the capacity of non-propositional thought to produce forms of meaning other than those produced by empirical study and mathematics. Rococo arts also point in this direction. Rococo style also makes continuous creation essential to representation. At base, what makes this possible is the moral and social context in human affairs. Idealist ontologies, like other ontologies, appeal to us because they picture human history, relations, goals, and potential in ways we desire and approve of as an ethics for well-being or flourishing. We find reasons to accept or to reject ontologies because they do or do not make sense of the world in ways that satisfy moral intuitions. Some see this as a limitation imposed by a rejection of logic. The Rococo's rejection of rectilinear, two-value logic, created the opportunity for artefacting a way of living that reflects the living nature and instills awareness of the creativity in the world. This, in turn, arouses human interest and activity. To see all this as irrational amounts to a kind of pessimism. The pessimist, of course, usually claims to be realistic; and some (though not all) pessimists claim that true ontology requires that we confine ourselves to the structural logics of scientism, utility, and control. But, to the contrary, this fact (for fact it is) assures us that ontology is meaningful in so far as any ontology can say: what is real to our senses matches what is real to our hearts.

Ontologia rococò

Lo stile rococò nell'arte, nell'architettura e nelle arti decorative viene spesso interpretato alla luce del contesto socio-economico in cui si inserisce. Esso presenta tuttavia un altro aspetto: pur essendo uno stile materialistico, esprime in modo centrale elementi di idealismo ontologico. Questo saggio esamina il *rocaille*, la sostanza fondamentale dell'universo rococò, e l'atectonicità, uno dei concetti fondamentali in tutto il design rococò, come espressioni di una soggettività non cartesiana e di una natura non confinata alla causalità meccanicistica, come si vede nell'opera di Malebranche e Berkeley. Il rococò utilizza un concetto di creazione continua che risale al neoplatonismo dello Pseudo-Dionigi, mediato da Eriugena. La presenza dell'ontologia nell'arte non discorsiva getta della luce su cosa sia l'ontologia e su come essa si relazioni allo stile e al modo.

PAROLE CHIAVE: Berkeley, creazione continua, Eriugena, idealismo, Malebranche, personalità

Rococo Ontology

Rococo style in art, architecture, and the decorative arts, is frequently understood through its socio-economic milieu. It has, however, another side: although a materialistic style, it centrally expresses elements of ontological idealism. Focusing on *rocaille*, the basic substance in the Rococo universe, and atectonicity, one of the basic concepts in all Rococo design, this essay examines them as expressions of non-Cartesian subjectivity and of nature not confined to mechanistic causality, seen in the contemporary work of Malebranche and Berkeley. Rococo uses a concept of continuous creation that stretches back to the neo-Platonism of pseudo-Dionysius as mediated by Eriugena. The presence of ontology in non-verbal art sheds some light on what ontology is and how it relates to style and manner.

KEYWORDS: Berkeley; continuous creation; Eriugena; idealism; Malebranche; personhood

Claudio D'Aurizio

Dalla maniera al modo, dal modo al manierismo.

Deleuze e lo stile tra Spinoza e la pittura

1. Una lettura *à rebours*

Dal 2023 iniziano a essere progressivamente disponibili ai lettori, in una veste editoriale precisa e rigorosa grazie al meticoloso lavoro di cura di David Lapoujade, i corsi universitari svolti da Gilles Deleuze tra Vincennes e Saint-Denis (sull'importanza dell'attività d'insegnamento per il pensiero di Deleuze cfr. Dosse, 2007, pp. 408-427; Domenicali, Vignola, 2003, pp. 173-175). Nel momento in cui componiamo queste righe, hanno visto la luce quattro libri contenenti le lezioni che compongono l'insegnamento degli anni accademici 1979-1980 e 1980-1981. Il primo ad apparire in libreria è stato prima il corso *Sulla pittura* (1981), poi quello *Su Spinoza* (1980-1981), seguiti dal corso *Sur l'appareil d'état et la machine de guerre* (1979-1980) e quello *Sur les lignes de vie* (1980). Nelle pagine che seguono, tuttavia, ci concentreremo esclusivamente sui primi due.

Un dato preliminare da tenere in considerazione per lo svolgimento del percorso teorico che vogliamo proporre riguarda l'inversione tra l'ordine di effettivo svolgimento di questi due corsi rispetto a quello della pubblicazione. Diversamente dall'ordine di pubblicazione, infatti, Deleuze tenne il corso *Su Spinoza* dal novembre del 1980 alla fine del marzo 1981, per poi proseguire fino a giugno con le lezioni *Sulla pittura*. Leggendo prima il corso *Sulla pittura* e soltanto successivamente quello *Su Spinoza*, tuttavia, ci si rende effettivamente conto di quanto la discussione "estetica" proposta da Deleuze nella seconda parte dell'anno sia stata effettivamente informata, instradata e influenzata dalle argomentazioni sul pensiero spinoziano condotte nella parte precedente dell'anno accademico. È *après-coup*, per dirlo con Jacques Lacan, che diviene chiara la connessione tra il confronto con Spinoza e quello con la pittura, due argomenti apparentemente ben distanti se ci si limita, dall'esterno, a una rapida considerazione degli esempi pittorici prediletti da Deleuze durante il corso, che appartengono perlopiù – sebbene non esclusivamente – alla pittura dell'Ottocento e del Novecento (si pensi a Francis Bacon, a Vincent Van Gogh, William Turner, Jackson Pollock, e così via).

Beninteso, con ciò non si vuole suggerire che una lettura condotta secondo il piano di effettivo svolgimento e non quello di pubblicazione non possa dischiudere altrettanto bene agli occhi del lettore la sussistenza di tale relazione. Al contrario, essa rende probabilmente ancor più evidente la progressione concettuale sulla quale intendiamo soffermarci. Eppure, riteniamo che tale inversione favorisca l'impressione che ciò ch'è discusso in quello che appare come l'unico corso su una materia "estetica" di Deleuze (per quanto problematica possa essere tale definizione a un esame più approfondito) non avrebbe seguito la piega che ha effettivamente preso se non fosse stato preceduto da una lunga e appassionata rilettura di Spinoza. E viceversa, che quest'ultima abbia suscitato in Deleuze il desiderio di affrontare l'ordine di problemi filosofico-pittorici trattati nella seconda parte dell'anno (sulla relazione tra filosofia e pittura in questo corso cfr. Domenicali, 2025). Tale connessione ci sembra valere per molti dei temi sviluppati durante l'anno accademico in questione, ad esempio in merito alla discussione del "diagramma", del problema dello spazio e della spazializzazione. Eppure, esso appare particolarmente evidente rispetto al rapporto che unisce il *modo* spinoziano ai concetti di *maniera* e di *manierismo* e a quello di *stile*.

2. Il manierismo del fatto pittorico

Prendiamo le mosse da un brano che proviene dalla seconda lezione (del 7 aprile 1981) del corso *Sulla pittura*. "Il fatto pittorico", dice Deleuze al proprio uditorio,

è fondamentalmente ed essenzialmente manierista. Perché? Perché il manierismo consiste proprio nell'effetto che ha su di noi una forma visibile quando non vediamo la forza invisibile che si esercita su di essa. Se grazie al vostro occhio pittorico, vale a dire il vostro terzo occhio, cogliete la forza che si esercita sul corpo – perché è questo l'oggetto della pittura: catturare la forza –, a quel punto il corpo smette di essere manierato; ma rimane manierista perché bisogna definire il manierismo come il rapporto del corpo visibile con la forza invisibile. È questo che gli conferisce un atteggiamento manierista. Al punto che credo che il manierismo sia una dimensione fondamentale della pittura, che le sia consustanziale (Deleuze, 1981, pp. 56-57).

Deleuze ha terminato la prima lezione del corso *Sulla pittura* (quella del 31 marzo) e inaugurato la successiva (quella da cui proviene la citazione precedente) sostenendo che a determinare lo "stile" di un pittore è il "diagramma", ovvero il singolarissimo "caos-germe" pre-pittorico a partire da cui ciascun artista trae tutto ciò che ritroviamo sulla sua tela: "sono i molteplici caos-germe, molto singolarizzati, in cui si determi-

nerà ciò che chiameremo lo stile del pittore. Anche ciò che emergerà da ciascuno di essi sarà molto diverso” (*ivi*, p. 37). Dunque, tutto ciò che in pittura riguarda i problemi di stile procede dalla posizione sulla tela di un diagramma, dall’attraversamento del “caos-catastrofe” che ognuno “instaura sulla tela affinché ne emerga [...] il mondo della luce-colore” (*ibidem*).

Ricollegandoci alla citazione sulla forza di poc’anzi, si può notare come il risultato di questa operazione sia indicato tramite un’espressione che ritornerà spesso durante l’intero corso e sulla quale è bene dunque soffermarsi. La tela esibisce un “fatto pittorico”. Tramite tale espressione Deleuze indica qualcosa di molto preciso. Poco prima, durante la stessa lezione, aveva infatti affermato che “quando si parla di pittura” c’è un tema “che ritorna dappertutto, in moltissimi autori, nei critici, e così via”, vale a dire “il tema della *presenza*” (*ivi*, p. 39). Presenza, egli continua, è “la parola più semplice per qualificare l’effetto della pittura su di noi”, dacché nella pittura c’è sempre “una specie di presenza” (*ibidem*), indipendentemente dalla tela o dal quadro che consideriamo, dallo stile, dal pittore o dalla pittrice che l’hanno realizzato. Perché è corretto, giusto, utile parlare di un quadro in termini di presenza si chiede dunque? Per sottolineare che “non si tratta di rappresentazione. Il pittore”, infatti, “fa sorgere una presenza. Un ritrattista non rappresenta il re, non rappresenta la regina, non rappresenta la piccola principessa, fa sorgere una presenza. È una parola comoda” ed è “un’altra maniera di dire che esiste un fatto pittorico” (*ibidem*). Senza soffermarci sui molteplici motivi che sostanziano l’arcinota critica deleuziana della rappresentazione (in merito cfr. Lapoujade, 2014, pp. 53-57) e la “catastrofe della rappresentazione” (Cantone, 2025, p. 132) cui allude in più occasioni questo ciclo di lezioni, che d’altronde ritroveremo nel prosieguo, e lasciando da parte la discussione sullo statuto dell’immagine nel suo pensiero (in merito cfr. ad es. De Beistegui, 2007; Colombo, 2024), sia sufficiente quindi stabilire che, di fronte a una tela, siamo al cospetto di una presenza o di un fatto pittorico che non ha nulla in sé di rappresentativo.

Ora, come abbiamo visto, questa presenza, questo fatto pittorico devono essere considerati come essenzialmente *manieristi*. In Deleuze il tema del manierismo compare assai sovente, soprattutto a partire dai testi degli anni Ottanta. In particolare, esso gioca un ruolo fondamentale sia ne *La piega* sia nell’ultimo corso di Deleuze, quello del 1986-1987 dedicato a Leibniz, che prepara appunto la pubblicazione de *La piega*. In ambedue le circostanze esso è impiegato in opposizione netta e frontale con l’essenza e con ciò che egli chiama “essenzialismo”. Per osservare l’impiego di questa categoria rispetto a problemi più marcatamente estetici, però, è necessario ricordare che il manierismo ha innanzitutto un

portato filosofico più generale al punto che, secondo Deleuze, solo la filosofia può dispiegarne pienamente il senso. Nella lezione del 7 aprile 1987 si domanda:

Sappiamo, dopo tutto, che il manierismo intrattiene dei rapporti molto particolari – sia interni, sia precedenti, sia posteriori – proprio con il Barocco. Ma ci dispiace per i critici che hanno l'aria di provare molte difficoltà nel definire il manierismo [...]. La filosofia non potrebbe dare una mano, considerata la difficoltà di definire il manierismo in arte? Non è che la filosofia può fornire un modo più semplice di definire il manierismo? (Deleuze, 1986-1987, lezione del 7 aprile).

Il soccorso prestato dalla filosofia ai critici d'arte è appunto il seguente:

Che cos'è importante nella nozione di sostanza? L'idea stessa o il fatto di definirla tramite un'essenza? In Leibniz essa non è più definita attraverso un'essenza. Essa appare in una veste manierista e non più essenzialista. Infatti, credo che da un certo punto di vista, se la confrontate con la pittura cosiddetta manierista, l'intera filosofia di Leibniz appaia senza dubbio come la filosofia manierista per eccellenza. Già in Michelangelo, dove si trovano le tracce di un primo e profondo manierismo, si può vedere come un'attitudine non sia un'essenza. È l'origine di una modificazione, di una maniera d'essere. In tal senso, la filosofia ci offre forse la chiave di lettura per un problema pittorico, nella forma: che cos'è il manierismo? [...] Tutto è evento: questo è il manierismo. La produzione di una maniera d'essere è evento. L'evento è la produzione di un modo d'essere. Tutto è evento, è la visione manierista del mondo: non ci sono altro che eventi (*ibidem*).

Dunque, si può sostenere che ciò che accade in pittura con Michelangelo, e che si può parimenti osservare in Leibniz e più in generale nel Barocco, consiste in una trasformazione dell'idea di sostanza. Questa non è più, come in Aristotele e in Descartes, lo strumento per la rappresentazione di un'essenza, bensì il mezzo con cui si esprime una maniera d'essere. Come scrive ne *La piega. Leibniz e il Barocco* (1988), “Gli stoici e Leibniz inventano un manierismo che si oppone all'essenzialismo di Aristotele e a quello di Cartesio” (Deleuze, 1988, p. 89). Grazie agli stoici e a Leibniz (e, più avanti anche a Whitehead), Deleuze sostiene che è divenuto possibile abbandonare la concezione umanistico-rinascimentale secondo la quale la sostanza coincide con l'essenza, per comprenderla secondo una nuova *maniera*, per comprendere cioè la sostanza come espressione di un evento, dacché l'evento è un modo d'essere e non un'essenza. Come in pittura il manierismo michelangiolesco stravolge il Rinascimento, così in filosofia il manierismo leibniziano stravolge l'essenzialismo.

Descartes, infatti, è pur sempre “un uomo del Rinascimento” (*ivi*, p. 54) perché pensa la sostanza, da una parte, come “il concreto, il determi-

nato, l'individuale" (*ivi*, p. 91) e, dall'altra, come qualcosa in cui "esiste formalmente [...] quel qualcosa che percepiamo" (Descartes, 1641, p. 895). Tuttavia, nota però Deleuze, "non appena si cerca una definizione reale della sostanza" queste due caratteristiche sembrano oblitrate a vantaggio di "un'essenza o di un attributo essenziale, necessario e universale nel concetto" (Deleuze, 1988, p. 91; cfr. anche *ivi*, pp. 89, 94-95). Al contrario, il chiaroscuro di cui è tinto l'intero universo leibniziano, nel quale "il mondo è la predicazione stessa" e "le maniere sono i predicati", cosicché il soggetto "passa da un predicato all'altro come da un aspetto all'altro del mondo", riesce a soppiantare una simile concezione della "forma" e della "essenza" (*ivi*, p. 89) ed esprimere una vocazione più schiettamente manierista e barocca. Ecco spiegata la contrapposizione tra Manierismo ed Essenzialismo, laddove il primo ha a che fare con la presentazione di un evento mentre il secondo con la rappresentazione di un'essenza (in merito ci sia consentito rinviare al nostro D'Aurizio, 2024, pp. 140-142; vedi anche Sibertin-Blanc, 2013; van Tuinen, 2022).

Eppure, se ritorniamo alla citazione da cui abbiamo preso le mosse, nel corso *Sulla pittura* Deleuze ha affermato qualcosa di ben più generale sul manierismo. Il fatto pittorico, infatti, è "fondamentalmente ed essenzialmente manierista". Non il fatto pittorico di questo o quell'artista, di questa o quell'epoca, ma il fatto pittorico in sé, la presenza cui ci pone davanti la tela, o il dipinto, o l'affresco, o il ritratto, o il murales, e così via. Sembra sorgere un problema: come si spiegano questa oscillazione e questa apparente contrapposizione tra Manierismo e Rinascimento? Problema ulteriormente complicato dalla seguente circostanza: nel corso *Sulla pittura*, in effetti, allorché si tratta di approfondire che cosa sia questo manierismo consustanziale al fatto pittorico, Deleuze cita la pittura del Rinascimento esclusivamente in una chiave per così dire "contrastiva". Leggiamo:

La deformazione come concetto pittorico è la forma nella misura in cui si esercita su di essa una forza. La forza, quanto a lei, non ha forma. È dunque la deformazione della forma che deve rendere visibile la forza che, quanto a lei, non ha forma. Se in un quadro non c'è forza, non c'è nemmeno il quadro. Dico questo perché, spesso, viene confuso con un altro problema, più visibile ma molto meno importante, ovvero quello della decomposizione e della ricomposizione di un effetto. Prendete per esempio la pittura del Rinascimento: decomposizione, ricomposizione della profondità [...]. È molto interessante, ma riguarda solo gli effetti. Non è questo l'atto del dipingere. Non è decomporre, ricomporre un effetto, è catturare una forza (Deleuze, 1981, p. 55).

Forse Deleuze vuole suggerire che quella del Rinascimento non è pittura? Che siamo di fronte a fatti pittorici soltanto laddove possiamo

cogliere un'ispirazione manierista? Senz'altro la risposta a tali quesiti è negativa e dev'essere articolata piuttosto secondo altre direzioni.

Da una parte, ciò che Deleuze intende sostenere è che, oltre a un Manierismo per così dire "storico", di cui Michelangelo è uno dei campioni in pittura (proprio come Leibniz lo è in filosofia), esiste al contempo un manierismo più profondo che riguarda da vicino qualsiasi fatto pittorico o qualunque *presenza* nell'ambito della pittura. Nella misura in cui le forme presentate dal fatto pittorico sono l'esito di una *cattura della forza* o *delle forze*, qualsiasi dipinto è manierista perché realizza esattamente la deformazione necessaria a tale cattura: ogni dipinto cattura una forza e di conseguenza deforma una forma perché rende visibile – come sostiene Paul Klee (cfr. 1920, p. 13) – la forza invisibile che si esercita su di essa. Poco prima della citazione precedente Deleuze aveva affermato che "Il fatto pittorico è la forma deformata. Che cos'è una forma deformata? La deformazione è un concetto molto cezanniano. Non si tratta di trasformare. I pittori non trasformano, ma deformano" (Deleuze, 1981, p. 55). L'esempio più efficace proposto da Deleuze è forse quello costituito dalle figure di Francis Bacon, come i dormienti e la forza di appiattimento che si esercita sul loro corpo durante il sonno; oppure come la figura presente in *Figura in piedi davanti al lavandino* (1976), che egli interpreta come un uomo il cui "intero corpo" è attraversato, come nella vergogna, dalla forza "di fuggire" attraverso uno dei suoi "orifizi" e, al tempo stesso, "dal tubo di scarico" del lavabo (*ivi*, p. 69; sull'interpretazione di Bacon da parte di Deleuze cfr. Fadini, 2003). Tuttavia, si possono ricordare anche la "forza astronomica" di certi dipinti di František Kupka (cfr. Deleuze, 1981, pp. 62-63) oppure quella che si esercita sui corpi del *Tondo Doni* (1505-1506) di Michelangelo (cfr. *ivi*, pp. 53-56).

Dall'altra parte, Deleuze compie una precisazione grazie alla considerazione degli strumenti concettuali messi a disposizione da due storici dell'arte fondamentali come Alois Riegl e Heinrich Wölfflin. Dal primo egli trae, tra le altre cose, la nozione di *Kunstwollen*, traducibile in italiano come "volontà d'arte" (cfr. Riegl 1901; vedi anche Riegl, 1966), elemento che gli permette di compiere una distinzione tra diverse "volontà d'arte" che guidano la pittura in diverse epoche storiche (quella egizia, quella greca, quella rinascimentale e così via); dal secondo l'idea di una trasformazione dello spazio soggiacente alle diverse epoche pittoriche, in particolare "il passaggio dal XVI secolo al XVII secolo" come "passaggio da uno spazio tattile-ottico a uno spazio ottico puro" (Deleuze, 1981, p. 221; cfr. Wölfflin, 1915). Possiamo riassumere la precisazione che tali strumenti gli consentono di compiere alla seguente maniera: il Rinascimento pittorico dipinge in uno "spazio tattile-ottico" e la volontà d'arte che lo guida è quella di realizzare una "rappresentazione organica" (cfr. Deleuze, 1981, pp. 211-224) – e, si

badì bene, in questa circostanza “rappresentazione” non è da intendersi esclusivamente nel senso negativo attribuito a questo termine da Deleuze, senso che abbiamo ricordato poco più su, sebbene la scelta di parlare della pittura classica e di quella rinascimentale in termini di rappresentazione sia significativa perché ciò non avviene in riferimento ad altre epoche pittoriche.

Ciò non vuol dire tanto che il suo oggetto è l’organismo”, quanto piuttosto “che il soggetto, vale a dire lo spettatore, trova nella rappresentazione classica [e rinascimentale] un esercizio combinato delle sue facoltà” (*ivi*, p. 221). “Organico”, seguendo la definizione di Wilhelm Worringer (cfr. 1908, pp. 30-31), significa che, indipendentemente dall’oggetto ritratto, di fronte al dipinto “lo spettatore [...] sentirà un esercizio armonioso delle sue facoltà distinte, a cominciare dal tatto e dall’occhio. L’occhio rinvierà al tatto e il tatto all’occhio, nella forma di questo spazio tattile-ottico o di questa modulazione ritmica” (Deleuze, 1981, p. 221). Di conseguenza, ciò che avverrà col Manierismo, e con ciò che durante il corso *Sulla pittura* Deleuze definisce genericamente come la pittura del XVII secolo, è la progressiva transizione verso uno “spazio ottico puro” (cfr. *ivi*, pp. 221-222) e un tipo di figurazione completamente differente. Se nel Rinascimento il “contorno” delle figure realizza la delimitazione dei corpi attraverso una linea organica, distaccandole così dallo sfondo, nel XVII secolo, ed esemplarmente in Rembrandt, al contrario, “il corpo emerge dallo sfondo”: non c’è più una linea organica continua a realizzare l’unità dei corpi in un organismo; certo, anche nella pittura del XVII secolo persiste un “contorno”, ma esso non è più una linea realizzata tramite “tratti curvi”, bensì una “successione di tratti appiattiti che cambiano continuamente direzione” e che fanno sì “che il corpo emerga dallo sfondo” (*ivi*, p. 225).

Ora, sulla base di queste argomentazioni, si può agevolmente affermare che Deleuze non intende proporre una rigida opposizione tra manierismo ed essenzialismo in pittura (sebbene si comprendano, perlomeno da un punto di vista filosofico, la sua propensione per alcuni artisti, nonché il fascino e l’ammirazione che suscitano su di lui certe epoche pittoriche). Ciò che sta avanzando, piuttosto, è l’idea secondo cui il manierismo “generale” e “di fondo”, che appartiene a tutti i fatti pittorici, è poi sempre rielaborato in relazione a uno spazio e a una volontà d’arte storicamente, culturalmente e geograficamente determinati, nonché ai relativi mezzi e strumenti atti a realizzare di volta in volta la spazializzazione e la volontà artistica, e ai differenti effetti che essi producono. Per esempio, nel passaggio dall’arte Egizia a quella greca si può avvertire come, nonostante la seconda miri a realizzare una “rappresentazione organica”, essa non sia tuttavia comprensibile come la traduzione artistica di quell’essenzialismo filosofico cui lo abbiamo visto contrapporsi in precedenza:

talvolta si definisce [...] il mondo greco come il mondo delle essenze, ma ciò non è vero. È il mondo egizio a essere molto di più il mondo delle essenze, nel quale, infatti, la figura individuale circondata dal contorno cristallino geometrico definisce l'essenza stabile e separata dal mondo dei fenomeni, degli accidenti, del divenire. Ma i Greci sono molto più simili a noi [...], è sorprendente che già con i Greci l'essenza non sia più separabile dalla sua manifestazione nel mondo dei fenomeni. Allo stesso modo [...], la luce è subordinata alla forma. Si potrebbe dire una cosa molto semplice: l'essenza non è più essenziale, è divenuta organica (*ivi*, p. 208).

L'apparente opposizione tra Rinascimento e Manierismo che ci era sembrato scorgere in precedenza può essere dunque ricompresa diversamente, come relazione al tipo di volontà d'arte e di spazio pittorico che essi chiamano in causa e non come semplice duplicazione della contrapposizione fra un Essenzialismo e un Manierismo in filosofia. Possiamo riassumere sostenendo che c'è senz'altro un manierismo filosofico, espresso da alcuni autori, che egli predilige rispetto all'essenzialismo ricavabile dalle posizioni di quegli autori cui, per esempio, gli Stoici, Leibniz e Whitehead si contrappongono. Tuttavia, come emergerà anche dal prosieguo, la categoria di manierismo riveste una funzione globale nella misura in cui costituisce, per così dire, un atteggiamento di fondo del pensiero deleuziano (soprattutto a partire dagli anni Ottanta, ovvero dal momento in cui svolge le lezioni che stiamo qui considerando) – e non solo e non tanto il riferimento a un'epoca specifica. Allo stesso modo, esiste un manierismo pittorico riferibile alle creazioni di un determinato periodo figurativo, come quelle di Michelangelo o, per certi versi, di Francis Bacon; tuttavia, in questo caso Deleuze non lo oppone frontalmente a qualcosa come un essenzialismo pittorico per due ragioni. Da un lato, ogni fatto pittorico è *essenzialmente* manierista; dall'altro, questo manierismo essenziale del fatto pittorico è sempre modulato in base alla volontà d'arte, allo spazio pittorico e ai mezzi espressivi propri di ogni epoca pittorica, nonché allo *stile* diagrammatico di ogni artista.

3. Uno Spinoza manierista

Diviene ora possibile riallacciarsi al *Corso su Spinoza*, al problema dello stile e alla connessione tra quanto abbiamo esposto sin ora e i problemi affrontati in quella circostanza. È sufficiente leggere le pagine che compongono il testo di queste lezioni per accorgersi delle numerose digressioni e dei molteplici riferimenti a temi di carattere pittorico contenuti nel corso *Su Spinoza* che rendono chiaro come Deleuze stesse contemporaneamente preparando le lezioni sull'argomento successivo. Tale elemento è confermato dai frequenti annunci, contenuti soprattutto nelle

ultime tre lezioni su Spinoza, circa la sua intenzione di passare presto a un altro argomento e di non voler trattare il pensiero spinoziano per l'intero anno accademico. Ma che la sua discussione di temi pittorici prenda letteralmente forma a partire dalla lettura di Spinoza e, viceversa, che il confronto con il campo pittorico retroagisca sulla comprensione del pensiero spinoziano, emerge con molta più chiarezza, a nostro avviso, non da ciò che Deleuze dice ma da ciò verso cui allude.

Il primo passo in questa direzione può essere compiuto proprio attraverso la comparazione tra il tema della trasformazione di una volontà d'arte in un'altra, ovvero del passaggio da uno stile pittorico e da uno spazio pittorico a un altro, con quello simile della trasformazione di uno stile di pensiero a un altro. Uno dei motivi che emerge con più frequenza nelle lezioni su Spinoza, infatti, concerne la novità filosofica del pensiero del Seicento, che viene associata all'emersione di un "mondo della luce" (cfr. Deleuze, 1980-1981, pp. 237-238). In tal senso, sia detto rapidamente, è forse proprio al periodo in cui si svolge questo ciclo di lezioni che si può far risalire l'origine del progetto di quella "*gnoseologia* della luce" (Frigerio, 2020, p. 56) che abita, in parte anche carsicamente, molti dei testi di Deleuze degli anni Ottanta e Novanta, al punto che, come sostiene Christian Frigerio, "la sua tarda produzione rimodula insomma l'intero sistema [...] in direzione di una filosofia-luce, che permette di riconsiderare, in modo quasi paradossale, l'*etica* che egli proponeva già nei testi degli anni Sessanta come la più decisa riproposizione contemporanea del mito platonico della Caverna" (*ivi*, p. 57).

La luce ritorna continuamente durante l'intero corso come cifra distintiva del pensiero seicentesco e in particolare di quello spinoziano. Ciò che Descartes, Pascal, Leibniz, Spinoza (ma più in generale il pensiero del XVII secolo) scoprono è, similmente a ciò che abbiamo visto nel corso *Sulla pittura*, "il dispiegamento di uno spazio puramente ottico [...] come [...] condizione necessaria per un pensiero dell'infinito in tutti gli ordini" (Deleuze, 1980-1981, p. 235). Non solo nel campo filosofico, dunque, ma anche in quello scientifico, daché si tratta "anche della questione della luce rispetto al microscopio e la scoperta di ciò che in quell'epoca chiamano un infinitamente piccolo", e in quello teologico, dove troviamo "lo spazio mentale dell'infinitamente grande, vale a dire la teologia della luce": è questo elemento a costituire la chiave di comprensione della "filosofia-scienza del XVII secolo" (*ibidem*). Se è vero che tutto il XVII secolo scopre questo spazio puramente ottico, questo mondo della luce, è altrettanto vero che Spinoza ne è il campione, l'esploratore più indomito e temerario, colui che lo ha compreso e inquadrato meglio di chiunque altro: "Spinoza vuole trarci fuori dal mondo dei segni che è fondamentalmente un mondo variabile, un mondo associato, un mondo equivoco, per condurci a una specie di mondo della luce. La sostanza spi-

noziana è la luce” (*ivi*, p. 237; cfr. Deleuze, 1993, pp. 179-193; in merito vedi Ansaldi, 2016). Oppure, come Deleuze suggerisce nella risposta a un intervento piuttosto strampalato contenuto nella lezione del 13 gennaio 1981, sarebbe ancor più sensato dire che Spinoza è il principale *poeta* di questo mondo della luce: “c’è una poesia che è davvero la poesia della luce [...], se Spinoza ha una poesia, è una poesia della luce cruda” (Deleuze, 1980-1981, p. 177).

In pressoché tutte le occasioni nelle quali Deleuze si dilunga su questo mondo della luce, su questa poesia luminosa che sostanzia il pensiero spinoziano, non manca mai un confronto con ciò che accade nel mondo pittorico. Seguendo un’intuizione di Paul Claudel (cfr. 1946), si domanda per esempio:

È per caso che nello stesso periodo, nel XVII secolo, i pittori [...] scoprono la luce? Prima non si conosceva la luce? Certo, ma ciò che si scopre nel XVII secolo – grossomodo – è proprio una certa indipendenza della luce rispetto alle forme. Tutto accade come se essa divenisse indipendente dalle forme al punto che diviene ora possibile una pittura della luce pura. Il celebre esempio di questa pittura della luce pura è noto, è Rembrandt – e soltanto il tardo Rembrandt [...]. Forse ciò che questi pittori sono riusciti a fare in pittura, Spinoza è riuscito a farlo in filosofia, vale a dire ciò che soggiaceva all’intero XVII secolo, l’impresa di condurre il pensiero verso una specie di luce pura (*ivi*, pp. 226-227).

Quale sia il punto di contatto tra la luce pittorica e quella della poesia spinoziana, Deleuze ce lo ha già suggerito: come il vecchio Rembrandt in pittura è riuscito a realizzare una pittura della luce, così Spinoza, il “Cristo dei filosofi”, ha realizzato pienamente una filosofia dell’immanenza, ha “pensato il piano di immanenza ‘migliore’, il più puro” (cfr. Deleuze, Guattari, 1991, p. 49) attraverso un linguaggio nuovo, trasformando il reame del segno, con la sua intrinseca ambiguità, in una “poesia dell’univocità pura” (Deleuze, 1980-1981, p. 238), un linguaggio, cioè, composto di espressioni che siano “costanti” e non variabili, “sistematiche” e non associative, “univoche” e non equivocate (*ibidem*). Il mondo dei segni, cui ci condanna la conoscenza del primo genere, è infatti contrassegnato dalla variabilità – “ognuno di noi reclama un segno” ma “i segni dell’uno differiscono dai segni dell’altro” (*ivi*, p. 217) –, dall’associatività – ogni segno “è sempre preso in catene d’associazione” (*ivi*, p. 219) – e dall’equivocità – “un segno ha molteplici sensi, senza rapporto gli uni con gli altri” (*ivi*, p. 223). Il mondo della luce pura spinoziana, cui accediamo attraverso il secondo e il terzo genere di conoscenza, è invece un mondo di espressioni univoche, “in cui ogni *termine* delle espressioni possiede un senso, un solo e unico senso” (*ivi*, p. 238). Beninteso, a questo linguaggio non si accede, esso dev’essere

creato: “occorre una creazione straordinaria per inventare dei termini e per inventare dei sensi tali che questi termini avranno un unico senso, e questo senso sarà il solo senso possibile del termine. Tutto ciò dev’essere inventato per intero” (*ivi*, p. 239). Per esempio, l’impiego della nozione di “sostanza” in Spinoza non deriva in nessuna misura dalla scelta di “un senso preesistente della parola sostanza” che prima di lui era già stata impiegata in svariatissime maniere, bensì della creazione di “un senso della parola sostanza tale che questo senso sia unico e che non vi sia che un solo termine che possa assicurare tale senso” (*ibidem*). Come l’artista prima di iniziare a dipingere o a scrivere non si trova davanti a una tela o a una pagina bianca bensì a una superficie che è “già piena di cliché” (Deleuze, 1981, p. 42) e che reclama la catastrofe del diagramma come “ciò che offusca il cliché affinché la pittura possa emergerne” (*ivi*, p. 46; su creazione e pittura ci permettiamo di rinviare al nostro D’Aurizio, 2025), così Spinoza e la sua poesia della luce necessitano di “un linguaggio da creare a partire dal nostro linguaggio equivoco, [...] in maniera tale che ci faccia uscire dall’equivocità” (Deleuze, 1980-1981, p. 239).

La creazione di questa poesia univoca e luminosa, abbiamo detto, ci consente l’accesso al secondo e al terzo genere di conoscenza, ovvero la comprensione della natura come un’immensa composizione e scomposizione dei rapporti che determinano i corpi. Ora, nella lettura deleuziana, è esattamente a partire da quest’apprendimento, dall’esplorazione consentita da questo tipo di conoscenza che inizia a divenire possibile il riconoscimento di qualcosa come uno *stile*:

il mondo diventa una composizione di composizione di composizione di rapporti, all’infinito. Ecco che nessuna individualità si perderà più perché ogni rapporto, ogni proporzione di movimento e di quiete ha *il proprio stile*, che mi fa dire: ah sì, è lui, è *quella* cosa, è l’Atlantico, non è il Mediterraneo. Non aspetto più l’effetto di un corpo sul mio. Colgo un corpo come insieme di rapporti e posso coglierlo come insieme di rapporti solo quando sono già capace di comporre i miei rapporti con i suoi (*ivi*, p. 262, primi corsivi nostri).

Ma a ben vedere, lo stile che rende riconoscibile ogni cosa come individuale e come singolare è anche la chiave di lettura per comprendere la determinazione della congiuntura fra il piano ontologico e il piano etico nella filosofia spinoziana. Per Deleuze, “modo” è il concetto attraverso cui Spinoza indica ogni ente che abita la sostanza o l’Essere univoco. Sin dalla lezione inaugurale, infatti, insiste nel rimarcare che l’Essere spinoziano è contrassegnato dall’univocità nella misura in cui è “la sostanza che ha tutti gli attributi uguali, che ha ogni cosa come modo” e che, pertanto, i “modi della sostanza sono gli enti” (*ivi*, pp. 20-21). Ciò implica che qualsiasi ente, qualunque ne sia la natura, dev’essere con-

seguentemente inquadrato come un modo: “Noi siamo dei modi. Non siamo delle sostanze, vale a dire: noi siamo delle maniere d’essere. In altri termini, l’Essere si dice dell’ente, ma l’ente è la maniera d’essere. Voi non siete delle persone, voi siete delle maniere d’essere, voi siete dei modi” (*ivi*, p. 33).

Eppure, si domanda a un certo punto Deleuze, se la grandezza di Spinoza risiede nell’aver pensato l’Essere come univoco, allora potrebbe darsi che il titolo del suo capolavoro non sia del tutto corretto. Forse avrebbe dovuto intitolarlo *Ontologia* e non *Etica*? La risposta è risolutamente negativa: nient’affatto, se è vero ciò che abbiamo affermato in precedenza, ovvero che la poesia della luce pura che pervade il linguaggio filosofico spinoziano incede attraverso la creazione di espressioni univoche, allora il titolo *Etica* è a maggior ragione corretto perché “etica”, per Spinoza, non ha niente a che vedere con “morale”. La morale, infatti, è una questione di essenza, “è il processo di realizzazione dell’essenza umana [...] presa come *fine*” (*ivi*, p. 55). Chi propone una morale ipostatizza “un’essenza comune a più cose” (*ivi*, p. 56), la pone come fine trascendente verso cui occorre tendere e giudica conseguentemente ciò che esiste attraverso una scala gerarchica che compara ciascun ente con il grado di realizzazione dell’essenza che riesce a raggiungere. In un’etica, al contrario, “tutti gli enti [...] sono rapportati a una scala quantitativa che è quella della potenza” (*ivi*, p. 60) e “colui che vi parla di etica s’interessa agli esistenti nella loro singolarità” (*ivi*, p. 56), non a partire da un’essenza generale e senza alcuna scala gerarchica cui compararli. Di conseguenza, l’ontologia spinoziana è necessariamente un’etica, ovvero una considerazione assolutamente immanente delle maniere d’essere indipendente da ogni gerarchica trascendente di valori in base ai quali giudicarle (compito di cui s’incarica, invece, il sistema del giudizio morale). Pertanto,

la maniera d’essere è esattamente lo statuto degli enti, degli esistenti dal punto di vista di un’ontologia pura. In che cosa differisce da una morale? È come se ci trovassimo all’interno di una specie di atmosfera da sogno lucido [in cui] non si conferisce un’importanza fondamentale a ciascuna proposizione ma si cerca di comporre piuttosto come una sorta di paesaggio, che sarebbe il paesaggio dell’ontologia. Siamo delle maniere d’essere nell’Essere, e questo è l’oggetto di un’etica, vale a dire di un’ontologia (*ivi*, p. 54).

Poiché nell’etica-ontologia spinoziana tutto è “modo d’esistenza” – per impiegare non a caso un’espressione cara a Étienne Souriau (cfr. 1943; in merito vedi Lapoujade, 2017) – o “maniera d’essere”, e non più essenza statica da realizzare, ritroviamo nuovamente la contrapposizione tra Manierismo ed Essenzialismo su cui ci siamo soffermati precedentemente in riferimento alla filosofia leibniziana. In questo

senso, allora, anche Spinoza è *manierista* nella misura in cui si occupa dei modi in quanto *maniere d'essere* singolari e non di essenze statiche e gerarchiche. L'ontologia pura dell'*Etica* ci confronta con una sostanza unica assolutamente immanente in cui ogni ente è immerso e della quale esso non è altro che una maniera d'essere. Anche sotto questo profilo Spinoza assomiglia a Rembrandt.

È sufficiente compiere un breve passo ulteriore per constatare come l'*etica* dei modi di esistenza si riveli anche una *estetica* dei modi di esistenza nella misura in cui la riconoscibilità dello *stile* di qualcosa ne implica già la conoscenza in termini di composizione e di scomposizione dei rapporti e, dunque, la possibilità di posizione di una delle questioni cruciali della prospettiva etica spinoziana secondo Deleuze, ovvero: “che cosa può *un* corpo” (*ivi*, p. 210). Nell'*Etica* (1677), in effetti, Spinoza rimarca come “fino a questo momento nessuno ha determinato quale sia il potere del Corpo, cioè fino adesso l'esperienza non ha insegnato a nessuno che cosa il Corpo, in base soltanto alle leggi della natura in quanto è considerata come corporea, possa o non possa fare se non sia determinato dalla Mente. Nessuno, infatti, fino adesso, ha conosciuto la struttura del Corpo tanto accuratamente da potere spiegare tutte le sue funzioni” (Spinoza, 1677, p. 175). Il corpo in questione, lo abbiamo visto, non è “un corpo qualsiasi”, ma “*questo* o *quel* corpo”; la domanda non è che cosa può un corpo in genere, quindi, ma “Che cosa può *questo* corpo? Che cosa puoi, *tu*, nel tuo corpo?” (Deleuze, 1981, p. 58). E a ben vedere, tale questione assomiglia al problema cui il pittore tenta di trovare una soluzione allorché tenta di “catturare le forze” che sono in relazione con i corpi. Nelle lezioni deleuziane l'artista non sembra porsi una domanda troppo distante da quella dell'autore dell'*Etica*, nella misura in cui la sua operazione è proprio quella di esplorare, soppesare, catturare e rendere visibili questo campo della forza o delle forze. E tale operazione possiede sempre una valenza etica positiva, indipendentemente dal tipo di forza con cui si confronta, perché la creazione pittorica tramite cattura delle forze è sempre un'operazione gioiosa – e la gioia è aumento di potenza.

Una forza è invisibile [...]. Il corpo è sempre in relazione con le forze invisibili, o con le forze che non possono essere sentite. Si lotta sempre contro le forze. Qual è la relazione fra il visibile e la forza che non è visibile [...]? È perché il corpo è visibile, e subisce una deformazione creativa da parte della forza, che la visibilità del corpo mi permetterà di rendere visibile la forza invisibile. È nella misura in cui il corpo stringe la forza invisibile che si esercita su di esso [...] che la forza invisibile diviene visibile. In che modo [...]? Se il pittore riesce a dipingere un corpo che muore, se rende visibile la forza della morte, forse che, in questo modo, la morte diviene per noi, e per il corpo rappresentato, un'autentica amica? Tutto ciò che c'era di facile,

di figurativo, di spaventoso, di orribile, diviene di gran lunga secondario rispetto a una specie d'immensa consolazione vitale. La cattura di una forza è sempre gioiosa (*ivi*, p. 65)

Questa congiunzione tra etica ed estetica raddoppia quella tra ontologia ed etica e consente di allargare ulteriormente il raggio di comprensione di ciò che potrebbe essere un'estetica deleuziana – ammesso che ne esista effettivamente una (cfr. Rancière 1998). Se, infatti, come diversi studiosi hanno rimarcato, la riduzione della dimensione estetica del pensiero deleuziano all'ambito esclusivo dell'arte o al solo piano "umano" ne rappresenterebbe una grave incomprensione, poiché costituendosi a partire dalle *forze* essa solleva e affronta problemi che riguardano numerose altre sfere, si può affermare allora che "la questione estetica" diviene "il *trait d'union* tra ontologia, epistemologia, etica e politica, perché garantisce alla filosofia il suo particolare dinamismo" (Perotto, 2021, p. 102). La domanda "che cosa può un corpo?", allora, non appare più soltanto come la domanda fondamentale sul piano etico, ma dimostra al contempo la sua crucialità pure sul piano ontologico, estetico e politico. Essa diviene la domanda manierista sulla singolarità delle cose all'interno di un universo compreso a partire da un piano di immanenza assoluta dove tutto può concatenarsi con tutto ma nulla si confonde con nulla, senza necessità di introdurre gerarchie ontologiche, morali o estetiche.

Bibliografia

Ansaldi, S.

2016 *L'oiseau de feu: puissance, expression et métamorphose. Sur la rencontre Spinoza-Deleuze*, in A. Sauvagnargues, P. Sévérac (a cura di), *Spinoza-Deleuze: lectures croisées*, Éditions ENS, Lyon 2016, pp. 153-166.

Cantone, D.

2024 *Scrittura/pittura, terra/acqua*, in "Aut Aut", vol. 406, pp. 129-141.

Claudel, P.

1946 *L'œil écoute*, Gallimard, Paris.

Colombo, A.

2024 *L'immagine, la copia e il simulacro: Deleuze e Platone*, in "Scenari. Rivista di Estetica e Metafisica", vol. 20, pp. 81-95.

D'Aurizio, C.

2024 *Una filosofia della piega. Saggio su Gilles Deleuze*, Mimesis, Udine.

2025 *Pittura, filosofia, creazione. L'inizio del mondo nelle lezioni di Deleuze*, in "Aut Aut", vol. 406, pp. 113-128.

De Beistegui, M.

2007 *L'immagine di quel pensiero. Deleuze filosofo dell'immanenza*, Mimesis, Milano

Deleuze, G.

1979-1980 *Sur l'appareil d'état et la machine de guerre. Cours novembre 1979-mars 1980*, éd. par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2025.

1980 *Sur les lignes de vie. Cours mai-juin 1980*, éd. par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2025.

1980-1981 *Sur Spinoza. Cours novembre 1980-mars 1981*, éd. par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2024; tr. it. di C. D'Aurizio, *Su Spinoza. Corso novembre 1980 – marzo 1981*, Einaudi, Torino 2025.

1981 *Sur la peinture. Cours mars-juin 1981*, éd. par D. Lapoujade, Les Éditions de Minuit, Paris 2023; tr. it. di C. D'Aurizio, *Sulla pittura. Corso marzo-giugno 1981*, Einaudi, Torino 2024.

1986-1987 *Cours sur Leibniz*, Université de Paris VIII Vincennes – Saint-Denis, disponibile online al sito <http://www.webdeleuze.com>.

1988 *Le Pli. Leibniz et le baroque*, Les Éditions de Minuit, Paris; tr. it. di D. Tarizzo, *La piega. Leibniz e il Barocco*, Einaudi, Torino 2004.

1993 *Critique et clinique*, Les Éditions de Minuit, Paris; tr. it. di A. Panaro, *Critica e clinica*, Raffaello Cortina, Milano 1996.

Deleuze, G., Guattari, F.

1991 *Qu'est-ce que la philosophie ?*, Les Éditions de Minuit, Paris; tr. it. di A. De Lorenzis, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 1996.

Descartes, R.

1641 *Meditationes de prima philosophia. Cum responsionibus authoris*, Ludovicum Elzevirium, Amsterdam; tr. it. *Meditazioni di filosofia prima. Con le risposte dell'autore*, in Id., *Opere 1637-1649*, vol. I, Bompiani, Milano 2012, pp. 658-1417.

Domenicali, F.

2025 *Che cosa la filosofia può aspettarsi dalla pittura?*, in "Aut Aut", vol. 406, pp. 158-175.

Domenicali, F., Vignola, P.

2023 *Deleuze. Filosofia di una vita*, Carocci, Roma.

Fadini, U.

2003 *Figure nel tempo. A partire da Deleuze/Bacon*, Ombre Corte, Verona.

Frigerio, C.

2020 *Filosofia-luce: Deleuze nella caverna di Platone*, in "Il pensare. Rivista di Filosofia", a. IX, n. 10, pp. 56-74.

Klee, P.

- 1920 *Schöpferische Konfession*, in K. Edschmid (a cura di), *Tribüne der Kunst und Zeit Eine Schriftensammlung*, Verlag Reiß, Berlin; tr. it. di F. Saba Sardi, *La confessione creatrice e altri scritti*, Abscondita, Milano 2004.

Lapoujade, D.

- 2014 *Deleuze, les mouvements aberrants*, Les Éditions de Minuit, Paris; tr. it. di C. D'Aurizio, *Deleuze. I movimenti aberranti*, Mimesis, Milano 2020.
- 2017 *Les Existences moindres*, Les Éditions de Minuit, Paris.

Perotto, F.

- 2021 *Capture le force. Estetica e morfologia in Gilles Deleuze*, in "Trópos. Rivista di Ermeneutica e Critica Filosofica", vol. 13, n. 2, pp. 101-116.

Rancière, J.

- 1998 *Existe-t-il une esthétique deleuzienne ?*, in É. Alliez (a cura di), Alliez, E. (a cura di), *Gilles Deleuze. Une vie philosophique*, Institut Synthélabo pour le progrès de la connaissance, Le Plessis-Robinson 1998, pp. 525-536.

Riegl, A.

- 1901 *Die spätromische Kunstindustrie nach den Funden in Oesterreich-Ungarn*, Druck und Verlag der kaiserlich-königlichen Hof- und Staatsdruckerei, Wien; tr. it. di B. Forlati Tamaro e M.T. Ronga Leoni, *Industria artistica tardo-romana*, Sansoni, Firenze 1953.
- 1966 *Historische Grammatik der bildenden Künste*, hrsg. K. M. Swoboda und O. Pächt, Verlag Böhlau, Graz; tr. it. di C. Armentano, *Grammatica storica delle arti figurative*, Quodlibet, Macerata 2008.

Sibertin-Blanc, G.

- 2013 *Pli psychotique et maniérisme. Sur le leibnizianisme clinique de Gilles Deleuze*, in J. Adnen, J. (a cura di), *Gilles Deleuze, la logique du sensible. Esthétique & clinique*, De L'Incidence, Grenoble 2013, pp. 341-358.

Souriau, É.

- 1943 *Les différents modes d'existence* suivi di *Du mode d'existence de l'œuvre à faire*, Presses Universitaires de France, Paris 2009; tr. it. a cura di F. Domenicali, *I differenti modi di esistenza. E altri testi sull'ontologia dell'arte*, Mimesis, Milano 2017.

Spinoza, B.

- 1677 *Ethica more geometrico demonstrata*, apud Johannem Rieuwertsz, Amsterdam; tr. it. a cura di E. Giancotti, *Etica. Dimostrata con metodo geometrico*, Editori Riuniti, Roma 2000.

van Tuinen, S.

- 2022 *The Philosophy of Mannerism. From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London.

Wölfflin, H.

1915 *Kunstgeschichtliche Grundbegriffe. Das Problem der Stilentwicklung in der neueren Kunst*, Bruckmann, München; tr. it. di R. Paoli, *Concetti fondamentali della storia dell'arte*, Abscondita, Milano 2016.

Worringer, W.

1908 *Abstraktion und Einfühlung. Ein Beitrag zur Stilpsychologie*, Piper, München; tr. it. di E. De Angeli, *Astrazione e empatia. Un contributo alla psicologia dello stile*, Einaudi, Torino 2008.

Dalla maniera al modo, dal modo al manierismo. Deleuze e lo stile tra Spinoza e la pittura

Il contributo si concentra sulla progressione concettuale e teorica che unisce alcuni temi al centro dei corsi di lezioni di Deleuze durante l'anno accademico 1980-1981, dedicati alla pittura e alla filosofia di Spinoza. In particolare, l'articolo si concentra sulla connessione vigente tra la comprensione dello stile pittorico e quella dello stile filosofico attraverso le nozioni di "modo" e di "maniera", leggendo le lezioni in ordine invertito rispetto a quello di effettivo svolgimento, ovvero prima il corso sulla pittura e poi quello su Spinoza. Il fine è mostrare come l'insistenza di Deleuze sulle trasformazioni degli stili pittorici, nutrita anche dall'impiego di un'eterogenea costellazione di strumenti concettuali tratti da altri autori, possa essere riconnessa al tema di un "manierismo" di fondo, sia in filosofia che in pittura, rivelando la coerenza sistematica alla base del trattamento dello stile.

Parole chiave: Deleuze, Manierismo, Pittura, Spinoza, Stile

From Manner to Mode, from Mode to Mannerism. Deleuze and Style between Spinoza and Painting

This paper examines the conceptual and theoretical continuities linking Deleuze's 1980-1981 lecture courses on painting and Spinoza's philosophy. The analysis focuses specifically on how the notions of 'mode' and 'manner' enable a productive understanding of both pictorial and philosophical style. Through a reverse chronological reading – addressing first the painting lectures, then those on Spinoza – the paper demonstrates how Deleuze's engagement with the transformations of pictorial styles, informed by a heterogeneous constellation of conceptual tools drawn from diverse sources, illuminates a deeper thesis concerning a fundamental 'mannerism' operative in both painting and philosophy. This reading strategy reveals the systematic coherence underlying Deleuze's treatment of style across aesthetic and philosophical registers.

Keywords: Deleuze, Mannerism, Painting, Spinoza, Style

Minna Hagman

Comedy of the human being

Introduction

The question of what a human being is, is one of the central questions in philosophy. How we answer this question has consequences for ethics. The main problem with defining the human being may be that all the definitions are made by using the rational capacity of human beings, which is inseparable from the use of language. When we define the human being, and then think ourselves as human beings, there is always a being that defines itself by differentiating itself from itself. Giorgio Agamben's philosophy takes this difference as a starting point from which to think humanity. As we may see, in this differentiating from itself, there is already a possibility of comicality at hand. In this article, I will focus on the aspects of Agamben's philosophy that show the comicality of the human being. I will propose that the concepts of *style*, *habit* and *mannerism* are essential in defining human comicality.

Agamben's philosophy appears to be motivated by the aim of finding such ways of thinking human existence that would lead to happiness. One of the themes that Agamben presents as a source for such ways of thought is comedy. When we read Agamben's works and try to follow his argument, there appears to be a risk that if we could think of humanity in the ways that would lead to happiness, we would also lose humanity itself. This is because Agamben aims to conceive of a human being without making a difference between a living being and a human being. If we do not follow his thought carefully, we could easily end up thinking of humans as animals and of happiness as a return to a paradisiacal state. This is the reason why I propose that the ways of thinking a human being that Agamben bases on the discussion of comedy and comicality can both lead to happiness and preserve the humanity of a human being. This is because comicality creates happiness in moments that are like breaches in the historical 'story' enacted in the theatre of the human world, instead of leading to the eternal happiness beyond history and time.

The difference between the idea of human comicality and Agamben's

other conceptions concerning the human being, can be considered in relation to his discussion of style and mannerism. Whereas style is a concept by which it is possible to think a singular life, without making a difference between life and its form – because everyone who lives a bodily life has a unique style – mannerism is a concept that reveals a living being's resistance to human habits. According to Agamben, mannerism results from the resistance that is inherent in the human bodily being. Therefore, mannerism makes apparent the inappropriability of all human habits to a living being. When this inappropriability is intentionally highlighted by exaggerating mannerisms, the human being and human existence appear as comical.

In the following, I will firstly examine the relationship between happiness and comedy in Agamben's philosophy as well as the concepts of style and mannerism as modes of human existence. After that, I will consider the theme of comedy in Agamben's philosophy as a means of thinking human subjectivity and human being in such a way that the power determined articulation between a living being and a human being is dismantled. Finally, I will provide examples of comic representations and analyse their comicality using concepts from Agamben's philosophy.

Happiness and comedy, style and mannerism

Following Agamben's argument, to find happiness we should deactivate the Western production of the conception of humanity, which Agamben calls the anthropological machine (Agamben 2004, p. 37). Another term that Agamben uses to define Western ontology is biopolitics, originally introduced by Michel Foucault (Agamben 1998, p. 6). Both biopolitics and the anthropological machine presuppose a functioning power that constitutes human communities and societies, and determines how we define humanity. Our conceptions of human life and human rights depend on how we define human beings. According to Agamben (2000, pp. 4-6), it is possible to define a human being, because there is a power that bases itself on life, separates itself from it and makes life as its object. This power is there because of the human potentiality to make a difference between thought and its object. This difference can be made because there is language that makes thoughts communicable (see Agamben 1991, pp. 107-108). Agamben's central argument is that language precedes every human being. Human beings must learn how to use language to communicate. Therefore, language already exists as a structure of power that determines what and how we think, and above all, how thoughts can be communicated.

Learning how to use language means learning how to speak. When a human being speaks, he or she makes him- or herself as a subject of

language (Agamben 2007, pp. 52-55). Being able to speak is also being able to make a difference between one's being and how this being is conceived in language and language-determined forms of thinking. This is to say that a human being makes in him- or herself a difference between life and how the life is conceived as human life and how a living being is conceived as a human being. In definitions of a human being, there is always supposed a bare living being (see Agamben 2004, p. 38) that is then defined as human if it has the essential traits and abilities that make it a human being and that guarantee to it the right to the human life. In the modern world, this kind of biopolitical ontology can lead not so much to the radical dehumanisation of some people but rather to their exclusion from the protection of law and human rights (see Agamben 2000, p. 8). Typically, this is justified by the alleged protection of life in the community or in the society at large.

In relation to the structures of power that determine our social life and our rights and obligations in it, we are perhaps accustomed to thinking of ourselves as more or less sovereign subjects who can be held responsible for our actions and even for our personhood. In so far as we are rational beings, i.e., we are able to think in the ways that can be communicated, we can adapt our actions and characteristic traits to the requirements and obligations of current power structures to save and maintain our right to be considered as human beings. If we fail to do that, whether for the reason of sickness, getting old, an accident, a natural catastrophe or personal "weaknesses", we are in danger of becoming reduced to bare life. This is the reason why Agamben looks for new ways of thinking humanity in such a way that it would not be possible to separate human being from living being, and human life from bare life.

One way to avoid the difference between the life of a singular human being and the human life is to make no distinction between *how* and *what* a human being is. The question of what a human being is, requires an ontological definition; for example, *zoon logon echon* (rational animal) or *zoon politikon* (political animal). In contrast, the question of how a human being is brings to the fore the myriad habits of human beings, as well as the unique style of each individual in their use of these habits as part of their way of life. Style is a concept that Agamben uses to consider life as inseparable from its form (Agamben 2016, p. 233). Following Agamben's argumentation, style emerges from a unique body that cannot be fully appropriated by an individual who uses it by using the habits he or she has learnt. The same applies to the use of language. Like the body, language is an intimate thing that we cannot fully appropriate, but when we use it, we do so in our unique style (ivi, pp. 82-87). Style is the how of a unique human being is, and therefore, in style, there is no difference between a living being and a human being.

Agamben speaks of mannerism as the opposite pole of style (Agamben 2016, p. 87). On the other hand, it seems that mannerism is the same thing as style, but in mannerism the inappropriability of the body, as well as the inappropriability of habits and ways of using language are highlighted. When someone has style, we can get the impression that he or she really masters the habits he or she uses. He or she appears to have made the habits as his or her own, or as if they were natural to him or her. Perhaps this kind of appearance also justifies the claim that in style life and its form are inseparable. Nevertheless, Agamben proposes that style can be defined as *disappropriating appropriation*, or *forgetting oneself in the proper* (Agamben 2019, p. 45). This is to say that when someone has style, he or she does not concern him- or herself with the inappropriability of the body or language nor with the ways of using them. He or she only uses them in the ways he or she has learnt to use them and forgets him- or herself in this use. In some of his texts, Agamben refers to this kind of use as happiness (e.g., Agamben 1993, p. 29). On the other hand, he gives similar statements about mannerism, which he defines as *appropriating disappropriation* or *presenting oneself in the improper* (Agamben 2019, p. 45). It may be easy to see the comic potential of mannerism, especially when it is used intentionally. When it is not intentional, however, it falls into the category of style, as it is then “disappropriating appropriation”; that is, acting as if the habits were natural and therefore proper to their user.

Considering Agamben’s philosophy as a whole, mannerism appears to be one of the ways of resisting the structures of power that determine the habits and how to use them properly. Mannerism shows the inappropriability of habits and language to human beings as living beings. There is always a living being with a clumsy body, stuttering, strange intonations, and missed words. Mannerism can also make us to see ourselves and others as comic characters. In mannerism, there is a difference between a living being and the way in which it attempts to present itself as a human being. This presentation can be seen as a character, like a comic mask – a non-living figure that the living being tries to play. According to my interpretation, the human comicality arises when the difference between a living being and the character it is trying to play becomes apparent. Following Agamben’s thought, this kind of comicality can be defined as an impossibility of speaking, impossibility of acting and impossibility of living. These are impossibilities for a living being. Conversely, speaking and acting are possible for the non-living, mask-like characters that act in the theatre of power. The question remains as to whether these impossibilities are comical and, if so, how. Agamben seems to suggest in the book *Pulcinella* that if one accepts these impossibilities, forgets them, and acts as if they were one’s own, there can be found happiness, an example of

which is Pulcinella (Agamben 2018, p. 115). On the other hand, I argue that comicality arises not simply from accepting and forgetting these impossibilities, but from highlighting them. Agamben also seems to suggest that the comical highlighting of these impossibilities is a way of accepting and forgetting them (e.g., Agamben 2018, pp. 88-89).

In his essay, *What is the Act of Creation?* (Agamben 2019, p. 21), Agamben argues that mannerism is a source of creation. He states that every authentic creative process is suspended between habit and inspiration. Habit is a skill that can be more or less mastered by a creative artist, an actor, or a poet. However, in the creative act, there is also a resistance to the use of habit, which stems from inspiration. The origin of inspiration lies in the impotentiality of the living being, that is, in the inappropriability of the habit or the non-mastering of it. The urge to create comes from the improper, habit, in the use of which a living being can forget itself and feel happiness. However, the condition of the creative act, of creating something new and personal, is the resistance to this habit, which can be defined as presenting or remembering oneself in the improper – the definition of mannerism. This is another kind of happiness, which may also be defined as comical.

It may be a common conception that a person's character is defined by his or her individual style and mannerisms, or that these traits are what we use to recognise people we know. For example, we can recognise an acquaintance from afar by their style of gait. In this respect, it could be argued that style makes a person appear authentic and inseparable from their true self, making them unique. Mannerisms, on the other hand, make a character appear artificial, like a comic mask that a living being uses or is forced to use to play their role in society. Based on Agamben's philosophy we must ask whether we can ever be authentic? According to Agamben, we can have a voice only if we don't speak, i.e., when we do not make ourselves as subjects of language. Similarly, we can have an authentic form of life when we are neither acting nor thinking, but perhaps only contemplating our potentiality to act and think (see Agamben 2016, pp. 277-278). But when we interact with other people, we present ourselves as characters with recognizable traits, habits and ways of speaking to make ourselves recognized as persons. Inappropriate habits, including ways of communicating, expropriate us, which causes an urge to speak and act. The singular living being in us resists this, which manifests as mannerism (ivi, p. 87). According to Agamben's philosophy, the combination of improper habits and mannerism is the most proper that we have. Performing the mask is the closest to the living being. This is also the happiness of Pulcinella, who forgets his mask, by both renouncing it and making it as his own.

Agamben seems to suggest that accepting one's character as a mask that cannot be lived, accepting acting as the use of improper habits, and

accepting language as not our proper voice, leads to happiness. On the other hand, he claims that to believe that we are the character, by which we are recognized as human beings, is a phantasm (Agamben 2018, p. 107). It could also be argued that identifying with our character and believing that we can truly live our life as that character, is the core of human comicality. This idea is supported by Alenka Zupančič's (2008, p. 32) note that a poor chap who thinks he is a king is simply pathetic, whereas a king who believes that he really is a king is comical. A non-comical, and perhaps happy, king might be one who accepts that he is merely performing the role of king in the theatre of the power, doing so by using the habits of a king in his own unique style that arises from his individual bodily being. A ridiculous king might be one who assimilates himself as a living being with the character of the king, failing to notice that his bodily being resists the habits of the king and making them appear as mannerisms. A comical king, a king who is intentionally presented as such, is a comic character in whom the difference between a living being and the character he or she is playing becomes apparent.

Comedy in Agamben's philosophy

The theme of comedy has appeared in Agamben's philosophy every now and then, starting with an early essay, *Comedy* (orig. 1978) and receiving its most extensive treatment in the book *Pulcinella* (orig. 2015). As we have noted, Agamben's philosophical project is motivated by the aim of finding ways of conceiving of humanity that would lead to happiness. The search for "happy endings" is one reason why Agamben's philosophy has been said to have a comical attunement (see Prozorov 2014, p. 3). This does not mean that Agamben's writing style is comical, nor that he employs techniques to create comical effects. Rather, it is just the search for happiness that justifies defining Agamben's thought as comical. This definition is supported by the essay *Comedy*, in which Agamben asks why Dante named his poetic project *La Divina Commedia* "comedy" and concludes that it is because Dante prioritised the material and content of the poetic representation over stylistic aspects. In terms of content, comedy is characterised by a foul beginning and a happy ending, in opposition to tragedy, which has an admirable beginning and a terrible ending. (Agamben 1999a, pp. 4-6.)

In the essay *Comedy*, the main question is how to think about the question of guilt. In tragedy, the protagonist is condemned as guilty because of his or her actions. The tragic hero acts according to his or her nature, so he or she is subjectively innocent, yet condemned by the laws of the community as objectively guilty. A comic protagonist,

in turn, is condemned as guilty because of actions that are caused by his or her character, yet his or her nature remains innocent. Agamben refers to tragic guilt as “natural guilt”, which implies that human beings are conceived as guilty by nature. The biblical story of the Fall of Man is an example of this, which is to say that human existence would be marked by tragic guilt. Comic guilt, by contrast, is personal guilt because there only the character of a human being is condemned, while the human being as a living being remains innocent. The passion of Christ transforms tragic guilt of man to personal guilt. According to Agamben, this is also anti-tragic, because there is not taking place the guilt of the just, as in tragedy, but the justification of the guilty. (Agamben 1999a, pp. 8-9.) Anti-tragic or comic guilt requires a distinction between a person and human nature. This is to say that a person is seen as a set of individual properties that are added to human nature and that are like a theatrical mask through which a human being plays his or her role in the community and is judged only as that person, while human nature remains innocent. Dante’s *La Divina Commedia* takes its title from this anti-tragic distance between the actor and the person – the division between innocent human nature and guilty personhood (ivi, p. 13).

To combine the ideas that Dante’s *Commedia* is a comedy because of the happy ending and because it pictures the justification of personal guilt, I suggest that the happy ending is achieved by conceiving human existence as a difference between an innocent, natural being and a guilty person. This is to say that to find a happy ending to the tragedies of world history in which we live, we can try to transform them into comedies in which we play characters, whose power-determined roles are judged by power-determined laws (see Agamben 1999a, p. 13). Happy endings achieved in this way do not bring about the complete end of history. Rather, they can be seen as momentary endings of history, or fleeting breaks and escapes from the story produced by the structures of power (see Agamben 2018, p. 43).

In his earlier philosophy, Agamben presents the ideas of the end of time and history from the perspective of finding a happy ending and the possibility of a happy life. At the first sight, Agamben’s suggestions to think a human being in such a way that there would be no difference between a living being and a human being, seem to be a kind of return to the paradisiacal state or entering to the messianic time. Agamben uses both these Judaeo-Christian concepts in his attempts to undermine the Western biopolitical ontology. However, in Agamben’s philosophy, messianic time is the time that is always coming, and therefore, the end of time is not eternity but an unending occurrence of ends of time (Agamben 2005, pp. 63-68). He also suggests that

we should not presuppose a paradisiacal state as the original state of humanity, from which we have fallen since to be a human being is to stay between the loss of the inseparability of being and humanity and the renewal of this inseparability (Agamben 2020, p. 149). Although Agamben repeatedly proposes that the experience of being somewhere in between living being and human being, or forgetting this division leads to happiness, these experiences seem to be momentary and can be achieved by exploring the comicality of human being. In the book *Pulcinella*, Agamben uses the figure of Pulcinella, a comic character, as an example of fleeing the power-determined story and getting beyond history. As Agamben (2018, p. 107) states, Pulcinella is beyond tragedy and comedy. This is because he happily forgets his being a mask, and the impossibility to live a mask.

Pulcinella seems to be a figure in which human life and the natural life are inextricably linked. This comic servant character from classical *commedia dell'arte* theatre looks half chicken, half human. Pulcinella is a recurring type, a recognizable mask that can play any role in any comedy. There is no “real” face of Pulcinella behind his mask. Not having a face is an image of Pulcinella’s full acceptance of being a character without trying to take ownership of it. He is not responsible for his character, because there is no transcendental consciousness that the Western ontology has supposed as a basis of human subjectivity. In Pulcinella, there is no distinction between the responsible consciousness and the outer persona. There is only the happiness of being in contact with the body, by using it according to habits, and the happiness of using language to communicate. (Agamben 2018, pp. 114-117.)

Agamben also uses Pulcinella as an example of avoiding the phantasm of living one’s character. Instead of trying to live his character, Pulcinella simply forgets it: “Pulcinella escapes both: character, because he gives up his face for a mask; phantasm, because he entrusts himself only to his childlike forgetfulness” (Agamben 2018, p. 107). This statement implies that Pulcinella is not comical in such a way that he would believe that he really is the character he plays. In fact, Agamben lets us understand that Pulcinella is beyond both comedy and tragedy just because he is a “ceremonious farewell of every character” (*ibid.*). This enables him to simply live the unlive without either assuming it as a destiny or comically imitating it (*ibid.*). This also means that Pulcinella lives a life that is beyond any form of life determined by the power.

This kind of life seems to be, once again, an example of a happiness in which the human being is lost, and there is an animal-human hybrid that lives from one moment to the next, by simply enjoying its body:

Pulcinella's body is no longer, as in Western metaphysics, the animal presupposed to the human. He breaks the false articulation between the simply living being and the human, between the body and logos. The anthropological machine of the West is jammed. This is why his body – at once cheerful and deformed, neither fully human nor truly animal – is so difficult to define. Pulcinella is nothing other than the delight that a body receives from its being in contact with itself and with other bodies – nothing other than a certain use of bodies. (Agamben 2018, p. 117.)

Yet again, this kind of being is not a return to the paradisiacal state but seems to require certain discipline and skill:

[C]ontact with Pulcinella entails transformation of the body. It is not an Edenic or paradisiacal body once lost and now recovered. It is an original that is reached with discipline and skill (*arte*) only later as a 'clumsiness' or awkwardness. [...] And it is precisely this body skillfully made clumsy that gets a laugh. (Agamben 2018, pp. 88-89.)

These statements seem to imply that, to reach the Pulcinella-like state in which it is possible to make no difference between living and being a character, one must use comic skills to make one's body clumsy. I would suggest that this can also be done intentionally, by using mannerisms; that is, presenting oneself in the improper or appropriating disappropriation. In doing so, the body appears as a body that cannot be appropriated either. In the comical deformation the human body becomes "what it could never not be: not my or your body, but only a body" (Agamben 2018, p. 89). It is an *inappropriable* that is the source of comic mannerism. And it is this very mannerism in which the biopolitical articulations between a living being and a human being are broken.

Pulcinella is also an example of the impossibility of saying and the impossibility of acting. In his earlier philosophy, Agamben speaks about human *infancy* and human *impotentiality* that can be seen as non-comical approaches to those impossibilities that define human existence.

Infancy is a concept that denotes a human being's relationship to the communicative use of language. *Impotentiality* denotes a human being's relationship to the ways of acting he or she has learnt. *Infancy* signifies the innate human ability to learn to use language (Agamben 2007, p. 65). However, since language exists before a human being who must learn to speak (*ibid.*), it is not the proper voice of an individual and in speaking a unique living being remains silent. The speaker makes him- or herself the subject of language, who bears witness to a being that always falls beyond language (Agamben 1999b, pp. 116-117, p. 121).

Impotentiality is based on the innate human potentiality to learn different skills. Since a human beings have no innate skills, they always

have the *potential not to* act according to them (e.g., Agamben 2014). In Agamben's thought, this *potential not to* act is the sense of *impotentiality*: it is not a simple incapability but a potentiality to remain in a state of potentiality. This impotentiality is there just because human beings have no innate skills that they necessarily actualize but only skills that they acquire as potentialities. Impotentiality is also a way to conceive the aforementioned inappropriability. Although a human being has learnt skills and is potential to use them, the skills, which can also be termed habits, are always inappropriable to him or her because he or she has not been born with them. Human impotentiality can also be considered by using the concept of *gesture*. Agamben argues that all human action, including speech, can be considered gestures, i.e., forms of movement that appear when a person uses his or her body. When seen as gestures, human action becomes a medium that uses the human body as its material basis. (See Agamben 2000, pp. 58-59.)

In *Pulcinella*, *infancy* and *impotentiality* are turned to straightforward impossibilities. *Infancy* has become an impossibility of saying. Whereas the concepts of *infancy* and *testimony* highlight the disruptive desubjectification of a human being, which takes place when a speaker makes him- or herself as a subject of language, the impossibility of speaking is comical: "To show, within language, an impossibility of communication and to show that it is funny – this is the essence of comedy" (Agamben 2018, p. 1). Pulcinella never understands what is said to him in the sense intended by the speaker, and thus language fails to serve communication; it only provokes laughter (ivi, p. 17). Pulcinella typically has a squeaky voice and a strong, almost incomprehensible Neapolitan dialect (ivi, p. 45). It can be argued that the tone of his voice and his dialect are the mannerisms that result from Pulcinella's presenting himself in the improper that is the language. What makes Pulcinella's speech his own voice is his way of using it in his own way. He uses it to communicate but the communication fails because he understands the language according to his own thoughts.

Agamben continues his discussion on comedy by passing from the consideration of language to that of human action in general. He states: "The comic is not only an impossibility of saying exposed as such in language but also an impossibility of acting exposed in gesture" (Agamben 2018, p. 65). He also states that a *commedia dell'arte* mask like that of Pulcinella gives way to the expression of the body and its gestures (ivi, p. 84). In Pulcinella the impossibility of acting is justified by argumentation that all the actions of the character, i.e. all the actions of a comic mask, do not have their origin in the will of the living being who could then be held responsible for its actions. As we have seen, if actions were conceived as originating from the nature of an individual being, there would be a risk of tragic guilt if they happened to be against the law of the community. But when the action is

only the action of a *character* (gr. *ethos*), which also determines his or her *form of life* (gr. *ethos*) (see Agamben 2018, p. 104) that which is condemned by the law is the character, not the living being. The living being cannot act because it is only performing the way of life of its character.

This already implies the justification for the argument about the impossibility of living a character. A living being can only imitate its character and repeat the character's actions as its form of life (see *ibid.*). In the impossibility of living, there is no life that is not separated from its form. On the contrary, there is a stubborn dwelling of a living being in the place of its condemned character. This is the comicality of the impossibility of living in which there is a difference between a form of life and a living being but what makes this difference comical is the innocence and happiness of that being, who cannot live its character but accepts it and makes it as its own face, and forgets it, like Pulcinella.

The comicality of the impossibility of living a character

The impossibilities of speaking, acting and living can be made apparent by using techniques of comic representation. In the following I will focus on the impossibility of living a character and techniques of its representation by providing examples from Molière's comedies and from celebrity and specialist interviews by Ali G, a comic character played by Sacha Baron Cohen.

One technique for showing the impossibility of living a character is to interrupt the performance of a character, thus making a character appear without his or her usual ways of acting that constitute his or her character. The effect on the audience is the experience of the difference between a living being and his or her character. According to the theory of superiority, we laugh at the characters who are lower than ourselves. For example, in classical character comedies, we laugh at the characters who are ruled by their vices and weaknesses, and who fail to recognise what would be proper ways of acting and speaking in their social conditions. We do not laugh at the social power relations that determine the roles and the proper ways of acting. But, when there is an interruption of the performance of a ridiculous character, there appears a gap between a living being and his or her character. I propose that there appears also a living being who cannot live his or her character and the character appears as a power-determined construction, a form of life that is inappropriate for a living being who nevertheless aims to live it, and in so doing lets his or her character be judged by the norms and laws of the community.

In comedy, or in real life, the difference between a living being and his or her character can become apparent when the characterising ac-

tion of a person is interrupted or rendered impossible. For example, in Molière's comedies *Le Bourgeois gentilhomme* (1670) and *Le Malade imaginaire* (1673), the protagonists' character turns impossible for them to live when their normal actions are interrupted by a carnivalesque ceremony, in which their aims that are against social norms and social reason, are surprisingly fulfilled, albeit in a topsy-turvy reality. In these ceremonies, the comic protagonists, a bourgeois and a hypochondriac, appear as living beings, whose characters are condemned as ridiculous in the social reality because of their irrational aims. On the other hand, the protagonists now appear as "ridiculous kings", who believe that they are now really living their new character, whether it is a Turkish nobleman or a doctor. However, both carnivalesque ceremonies are presented as theatre within theatre. This is to say that the acts of ennoblement and doctoral promotion are turned to gestures that do not produce the ends that they are determined to produce in the actual world, in the theatre of real power structures. Therefore, it can be argued that there appears a happy living being in the place of the protagonist's former character, the one he cannot live. He cannot live his new character either, because it is not "real", but only like a new mask in his own private theatre.

In real life, the moments when attempts to live a character are interrupted can be surprising situations or encounters. They can be irritating, frightening, or even tragic. But usually, they can be seen in the comical light, as situation-based comedy, at least, when one does not feel humiliated. To experience the comicality of momentarily losing one's character and appearing as a living being, requires seeing oneself as playing a social role but not fully identifying oneself with that role. In the contemporary comic performances, the interviews of Ali G, played by the actor Sacha Baron Cohen, we can see both persons who assimilate themselves with their social roles and persons who can differentiate themselves from the characters whom Ali G interviews. To the audience, both kinds of interviews appear amusing but for different reasons. If the interviewees take their role too seriously and assimilate themselves with it, they appear as living beings who try to live their character but appear as rigid masks who repeat the replies and actions that are part of their usual social role. Their mannerisms are highlighted, and with that, the inappropriability of their characters for themselves as living beings. Alternatively, if the interviewees are puzzled or amused when they encounter such an ignorant interviewer as Ali G, without knowing that he is not a real person, the skilfully created and performed mannerisms of Ali G are highlighted. The interviewees may also become aware of their own mannerisms, and thus also of their own character, that they are supposed to perform. They may even experience an impossibility to perform their character because the unexpected behaviour, ignorant and inappropriate ques-

tions of the interviewer hinder them from acting according to their accustomed habits. They may feel themselves as suddenly separated from their characters and revealed as bare living beings. Yet they may try to find appropriate ways to manage the situation without completely losing their “masks”. The audience may be fascinated and amused by this ‘masquerade’ in which there is a tension between a living being and his or her mask and a tangible risk of failing to perform that mask. If there is a happiness in this masquerade, it is found in accepting one’s mannerisms and presenting oneself in them. This is to accept that there is no authentic self but only a being who presents him- or herself by using the habits of his or her character and exposing their inappropriability in his or her mannerism.

Conclusion

In this article, I discussed the meaning of comedy in Agamben’s philosophy as a means to think the human being in a way that would enable happiness, and that would dismantle the Western biopolitical separations between life and human life, and between a living being and a human being. I proposed that conceiving human beings as comic characters, who play their roles in the theatre of the human world, conducted by the structures of power, is a way to find happiness without losing humanity. The happiness that is found in this way occurs in the moments in which we accept our characters and their ways of life, make them our own by renouncing our presupposed responsibility for their being and action. In these moments, we accept that we are neither those characters nor exist somewhere beyond them. To make those characters and their forms of life as our own is to reflect their inappropriability to us by happily presenting ourselves through our personal mannerisms.

References

- Agamben, G.
 1978 *Infanzia e storia. Distruzione dell’esperienza e origine della storia*, Giulio Einaudi, Torino; Eng. tr. Liz Heron, *Infancy and History: The Destruction of Experience*, Verso, London, 2007;
 1982 *Il linguaggio e la morte: Un seminario sul luogo della negatività*, Giulio Einaudi, Torino; Eng. tr. Karen E. Pinkus & Michael Hardt, *Language and Death: The Place of Negativity*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1991;
 1989 *Categorie Italiane*, Marsilio Editori, Venezia; Eng. tr. Daniel Heller-Roazen, *The End on the Poem. Studies in Poetics*, Stanford University Press, Stanford, 1999a;

- 1990 *La comunità che viene*, Giulio Einaudi, Torino; Eng. tr. Michael Hardt, *The Coming Community*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 1993;
- 1995 *Homo sacer: Il potere sovrano e la nuda vita*, Giulio Einaudi, Torino; Eng. tr. Daniel Heller-Roazen, *Homo Sacer: Sovereign Power and Bare Life*, Stanford University Press, Stanford, 1998;
- 1996 *Mezzi senza fine. Note sulla politica*, Bollati Boringhieri, Torino; Eng. tr. Vincenzo Binetti & Cesare Casarino, *Means without End. Notes on Politics*, University of Minnesota Press, Minneapolis, 2000;
- 1998 *Quel che resta di Auschwitz. L'archivio e il testimone*, Bollati Boringhieri, Torino; Eng. tr. Daniel Heller-Roazen, *Remnants of Auschwitz. The Witness and the Archive*, Zone Books, New York, 1999b;
- 2000 *Il tempo che resta. Un commento alla Lettera ai Romani*, Bollati Boringhieri, Torino; Eng. tr. Patricia Dailey, *The Time That Remains: A Commentary on the Letter to the Romans*, Stanford University Press, Stanford, 2005;
- 2002 *L'aperto: L'uomo e l'animale*, Bollati Boringhieri, Torino; Eng. tr. Kevin Attell, *The Open: Man and Animal* Stanford University Press, Stanford, 2004;
- 2014a Eng. tr. Kalpana Seshadri, *The Power of Thought*, in *Critical Inquiry*, 40:2, 2014, pp. 480-491;
- 2014b *L'uso dei corpi*, Neri Pozza Editore, Vicenza; Eng. tr. Adam Kotsko, *The Use of Bodies*, Stanford University Press, Stanford, 2016;
- 2015 *Pulcinella ovvero Divertimento per li ragazzi*, Nottetempo, Milano; Eng. tr. Kevin Attell, *Pulcinella or, Entertainment for Kids in Four Scenes*, Seagull, London, 2018;
- 2017 *Creazione e anarchia: L'opera nell'età della religione capitalistica*, Neri Pozza Editore, Vicenza; Eng. tr. Adam Kotsko, *Creation and Anarchy: The Work of Art and the Religion of Capitalism*, Stanford University Press, Stanford, 2019;
- 2019 *Il Regno e il Giardino*, Neri Pozza Editore, Vicenza; Fr. tr. Joël Gayraud, *Le Royaume et le jardin*, Payot & Rivages, Paris, 2020;

Molière

- 1670 *Le Bourgeois gentilhomme*, in Charles Mazouer (edited by), *Théâtre complet*, Tome IV, Classiques Garnier, Paris, 2021, pp. 551-779;
- 1673 *Le Malade imaginaire*, in Charles Mazouer (edited by), *Théâtre complet*, Tome V, Classiques Garnier, Paris, 2021, pp. 711-1052;

Prozorov, S.

- 2014 *Agamben and politics: a critical introduction*, Edinburgh University Press, Edinburgh;

Zupančič, A.

- 2008 *The Odd One In. On Comedy*. The MIT Press, Cambridge.

La commedia dell'esistenza umana

L'esistenza umana può essere concepita come l'interpretazione di un personaggio comico nel «teatro» del mondo umano, diretto dalle strutture del potere. Questa è una delle proposte di Giorgio Agamben per pensare l'umanità senza operare una distinzione tra essere umano ed essere vivente. Nel presente articolo, esamino la riflessione di Agamben sulla commedia alla luce dei suoi concetti di stile e manierismo. Propongo che, in particolare nel manierismo, che è l'opposto dello stile, vengano enfatizzate la potenzialità e l'impotenzialità umane. Il manierismo deriva dalla resistenza di un essere individuale al proprio personaggio e alle azioni di quest'ultimo, che rimangono sempre inappropriabili per quell'essere. Tuttavia, il gioco deliberato e autoriflessivo di un personaggio è il punto di indifferenza tra un essere vivente e un essere umano. Ciò può anche essere visto sia come la fonte della commedia sia come la comicità dell'esistenza umana.

PAROLE CHIAVE: Agamben, commedia, essere umano, personaggio, manierismo

Comedy of the human being

Human existence can be conceived as playing a comic character in the "theatre" of the human world, which is directed by the structures of power. This is one of Giorgio Agamben's suggestions for thinking about humanity without making a difference between a human being and a living being. In the article, I examine Agamben's discussion of comedy in light of his concepts of style and mannerism. I propose that particularly in mannerism, which is the opposite of style, human potentiality and impotentiality are emphasised. Mannerism stems from an individual being's resistance to his or her character and to the character's actions, which always remain inappropriable to that being. However, the deliberate and self-reflective play of a character is the point of indifference between a living being and a human being. This can also be seen as both the source of comedy and the comicality of human existence.

KEYWORDS: Agamben, comedy, human being, character, mannerism

Camilla Zani

Latourian Mannerism.

From Modes of Existence to Situated Cosmopolitics

Introduction

The new climatic regime and the proliferation of ontological conflicts have rendered modern political categories increasingly untenable. Still grounded in the presupposition of a single, unified world, these categories prove incapable of accounting for the heterogeneity of beings and practices that now openly resist political unification. It is within this impasse that Bruno Latour's modal ontology demands to be reconsidered. Read through what we propose to call an *ontological mannerism*, Latour's thought offers a way of following heterogeneous modes of existence without subsuming them under a single interpretive framework, thereby challenging the universalist legacy of European metaphysics.

This shift, we argue, becomes fully intelligible only through a renewed engagement with Etienne Souriau's aesthetic-metaphysical thought. Such a re-engagement makes it possible to radicalise the plurality of modes of existence and to reconceive politics as a practice of composition among different worlds – what Latour names the *pluriverse*. However, despite this ontological breakthrough, Latour's cosmopolitical project remains marked by a residual universalism that limits its political consequences. We aim to clarify the radical scope and the internal limits of Latour's modal ontology with the help of Souriau. We argue that the work of contemporary anthropologists such as Marisol de la Cadena and Mario Blaser offers a possible way to address these limits by situating and concretising Latour's cosmopolitical aspirations. Taking up Latour's legacy today requires accepting the challenge of composing plural worlds without reinscribing the universalism of Modernity.

Yet it is precisely at this point that the internal tension of Latour's project becomes unavoidable. This residual universalism is not a secondary or merely political problem. It touches the internal coherence of Latour's modal ontology itself. If ontological plurality is affirmed at the level of modes of existence, but political composition continues to rely on universalisable forms, then plurality risks being silently reabsorbed into a

modern regime of governance. In such a case, modal ontology would fail to produce genuinely plural political practices and would instead become a renewed European metaphysics of difference, capable of recognising heterogeneity only insofar as it remains governable. The risk is therefore not only theoretical but also colonial: without a situated cosmopolitics, the pluriverse may once again be composed from a single world's political grammar. It is this tension – internal to Latour's project – that this essay seeks to make explicit and to address.

Mannerist Pluralism

To fully grasp the metaphysical scope of Latour's pluralism, we need to retrace the development of the notion of "mode of existence", through which Latour takes up and radicalises the ancient question of modality – the *modus* of being. As is well known, this inquiry goes back to the famous pages of Aristotle's *Categories*, where the Greek philosopher distinguishes what is said (*ta legomena*) into ten fundamental genera (*Cat.* 1b25-2a4). One of these, substance, immediately assumes a privileged status, becoming the substratum of being, the support to which all the other *genera* ultimately refer. Consequently, the plurality of categories does not put into question the unity of being: being is one; it is simply said in many ways (Aristotle, *Met.* 1003a33-34).

Understood in this way, modality cannot lead to any genuine ontological differentiation, since all modes are ultimately drawn back to the same substantial "keystone". From this point on, philosophy appears largely unable to free itself from the presupposition of a single being, allowing at most for different ways of expressing or accessing it. Any pluralism grounded on this framework thus remains structurally limited, insofar as it leaves the unity of being intact. As long as modality remains confined within the horizon of the unity of being, it cannot adequately account for the multiplicity of beings that populate the cosmos. Latour seeks to overcome this limitation by developing a genuinely pluralist ontology – one capable of conceiving distinct modes of being as irreducible to a common ontological ground. This entails rejecting a "pluralisme selon *un seul* mode, dans une seule clef"¹ in favour of a *multimodal* pluralism, in which plurality concerns not merely entities but the very ways of being themselves. This, in short, is the metaphysical demand that underlies *An Inquiry into Modes of Existence*.

This achievement is gradual, the result of years of reflection. As early as 1998, in *Piccola filosofia dell'enunciazione*, Latour offers an embry-

¹ B. Latour, *À métaphysique, métaphysique et demie. L'Enquête sur les modes d'existence forme-t-elle un système?*, in "Les Temps Modernes", vol. LXVIII, n. 682, 2015, p. 80.

onic formulation that foreshadows several aspects of the modes of existence later developed in the *Inquiry*. There, he speaks of “regimes of enunciation”². The parallel with the 2012 book is striking, since these regimes largely reappear – albeit in a partially transformed form – as modes of existence. If the articulation is similar, what distinguishes the two? The answer lies in their *ontological scope*.

Latour introduces the modes of existence to move beyond the strictly linguistic domain and to grant these regimes full ontological consistency. The importance of this shift becomes increasingly clear through his engagement with Étienne Souriau’s work³. In this sense, Souriau plays a decisive role in inspiring the very elaboration of the modes of existence⁴. A 2009 article, *On a book by Étienne Souriau: The Different Modes of Existence*, bears clear witness to the conceptual hesitation and ferment that precede the *Inquiry*. Here, Latour suggests that “mode of existence” may be understood as a synonym for the earlier “regime of enunciation”, while simultaneously acknowledging the risk involved: “by utilising terms drawn from semiotics or linguistics as synonyms for modes of existence [...] I run the risk of derailing the project before it ever gets on track”⁵. It is not merely a semantic difficulty but a genuinely ontological one. For this reason, it becomes necessary to adopt the expression “mode of existence”, which deliberately brings together two domains traditionally held apart: that of words and that of things⁶. The modes of existence thus transcend any “bifurcation of nature”⁷; they function as conceptual operators for investigating the integrity of experience without subordinating practice to theory or language to reality. To avoid any re-

² B. Latour, *Piccola filosofia dell'enunciazione*, in *Eloqui de senso. Dialoghi semiotici per Paolo Fabbri. Orizzonti, compiti e dialoghi della semiotica. Saggi per Paolo Fabbri*, Costa & Nolan, Milano 1998, pp. 71-94. For an analysis of this article, see R. Ronchi, *Cioè. L'ontologia di Bruno Latour*, in “aut aut”, n. 402, 2024, pp. 127-140.

³ An author whom, like many others, Latour discovered thanks to his friend Isabelle Stengers. Cf. B. Latour, *La religion à l'épreuve de l'écologie*, La Découverte, Paris 2024, p. 57.

⁴ One may also recall Simondon, who, according to Latour, does not go far enough in articulating a genuine plurality of modes of existence, since his analysis remains largely centered on the technical object. G. Simondon, *Du mode d'existence des objets techniques*, Aubier, Paris 1958; tr. en. *On the Mode of Existence of Technical Objects*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2017.

⁵ B. Latour, *Sur un livre d'Étienne Souriau: Les différents modes d'existence*, in F. Courtois-l'Heureux, A. Wiame (a cura di), *Étienne Souriau. Une ontologie de l'instauration*, Vrin, Paris 2015; tr. en. *On a Book by Étienne Souriau: The Different Modes of Existence*, in L.R. Bryant, N. Srnicek, G. Harman (ed.), *The Speculative Turn. Continental Materialism and Realism*, re.press, Melbourne 2011, p. 309. (hereafter OBES).

⁶ B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence. Une anthropologie des Modernes*, La Découverte, Paris 2012; tr. en. *An Inquiry into Modes of Existence: An Anthropology of the Moderns*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2013, pp.20-21. (Thereafter I).

⁷ A.N. Whitehead, *The Concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920.

maining ambiguity, the expression “regimes of enunciation” is ultimately abandoned in the *Inquiry*. As often happens, this terminological decision signals a major speculative leap, one that we propose to understand as Latour’s entry into the multirealism sought by Souriau⁸.

We therefore propose to read *The Different Modes of Existence* as a systematic inquiry into multirealism⁹: a radically pluralist cosmos that can be conceived only by moving beyond the limits of classical ontic pluralism and embracing a deeper, *experiential pluralism*¹⁰. The difference between these two forms of pluralism hinges on the concept of modality itself. In the first case, plurality concerns the very modes through which beings exist, yielding genuinely distinct modes of existence¹¹. For Latour, Souriau’s decisive contribution lies in having taken “ways of being” seriously, granting equal weight to both terms: *being* and *ways*¹². This is a point that Souriau emphasizes from the outset of *Istauration philosophique*: “Il y a plus d’une façon d’exister [...]. Car exister c’est toujours exister de quelque manière”¹³. To exist, Souriau suggests, is always to exist in a particular manner, in one specific mode. Consequently, the mode becomes primary, insofar as being itself depends on it. Latour follows this line of reasoning and radicalises it to the point that we may speak of a *Latourian mannerism*¹⁴: a philosophy that does justice to the intrinsic dynamism of the real while nonetheless preserving ontological differentiation. The etymology of *mannerism* traces back to the Italian word “maniera”, which denotes the adoption of a certain style or man-

⁸ B. Latour, *OBES*, p. 308. Multirealism rightly marks the failure of Aristotelian metaphysics: “Now multi-realism, to speak like William James, would like to explore many other modes of existence than simply this single action of saying many things about the same being. In fact, it would like for there to be many ways of being”. B. Latour, I. Stengers, *Le sphinx de l’œuvre*, in É. Souriau, *Les différents modes d’existence*, PUF, Paris 2009; tr. en. *The Sphinx of the Work*, in É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015, p. 34.

⁹ B. Latour, *OBES*, p. 312.

¹⁰ Cf. §§ 1 and 6 in É. Souriau, *Les différents modes d’existence*, PUF, Paris 2009; tr. en. *The Different Modes of Existence*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2015. The present contribution situates itself within the line of inquiry opened by C. Frigerio, *Existential Ontology: Towards a First Philosophy of Modes of Existence*, in “Cosmos and History”, vol. XX, n. 1, 2024, pp. 96-132.

¹¹ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 99.

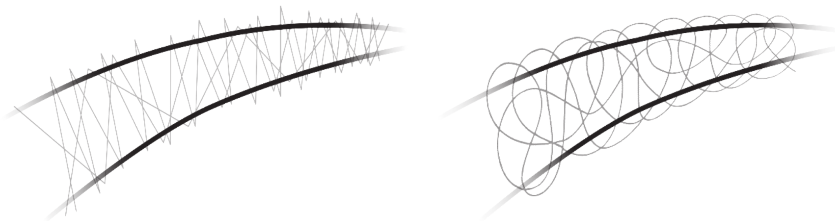
¹² B. Latour, *OBES*, p. 308.

¹³ É. Souriau, *L’instauration philosophique*, Félix Alcan, Paris 1939, p. 366. *Italics added*.

¹⁴ Close to the “universal mannerism” through which Debaise characterizes Whitehead’s philosophy. D. Debaise, *L’appât des possibles. Reprise de Whitehead*, Les Presses du réel, Dijon 2015; tr. en. *Nature as Event: The Lure of the Possible*, Duke University Press, Durham-London 2017. For an in-depth analysis of mannerism and for an understanding of its significance within the contemporary philosophical landscape, see also S. van Tuinen, *The Philosophy of Mannerism. From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Routledge, London-New York 2023.

ner of comportment. *Comportment*, in turn, derives from the Latin verb *comportare*, meaning “to carry together” or “to transport.” A manner of being thus designates a specific mode of conveyance – one that necessarily involves alterity (*cum*).

The *Inquiry* lays out an ontological landscape that has been thoroughly reconfigured. The primacy of *being-as-being* – monolithic, singular, and grounded in self-identity – is displaced in favour of being-as-other: a becoming, intrinsically relational form of being that subsists only by ceaselessly passing through alterity. *Being-as-other* is the only form of being compatible with a mannerist philosophy, since it alone can account for incessant change without reducing it to accidental variation. Latour is not speaking of the alteration of something already given; rather, alteration *is* that something itself: “If no alteration, then no being. This is what I designate as *being qua another*”¹⁵. This formulation provides the radical definition of modality made possible by experiential pluralism. If alteration is being, then the different ways in which alteration occurs correspond to distinct modes of existence. To say that the modes of existence express a Latourian mannerism is therefore to affirm that each constitutes a singular modality through which being-as-other takes place: a distinctive “ontological variety”¹⁶.



MODES OF EXISTENCE

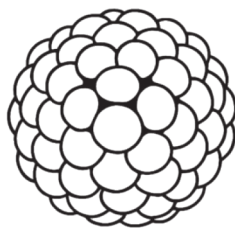
¹⁵ B. Latour, *OBES*, p. 319.

¹⁶ Latour defines his modes as “ontological varieties,” thereby distinguishing them from Spinoza’s modes, which he understands rather as “ontological variabilities”. B. Latour, *lecture on Spinoza*, available online, YouTube, <https://www.youtube.com/watch?v=cv4OSq7fRDc> (last accessed 12 Dec. 2025). On the distinction between variety and variability, we also recommend considering Deleuze’s discussion of this issue: G. Deleuze, *Différence et répétition*, PUF, Paris 1968; tr. en. *Difference and Repetition*, Columbia University Press, New York 1994, p. 173.

The Pluriversal Turn

The adoption of radical pluralism necessitates a new conception of the cosmos. Until now, we have spoken of multirealism; we can now introduce the term used by Latour: *pluriverse*¹⁷. Borrowed from William James¹⁸, this term is employed in the *Inquiry* to mark the qualitative transformation the universe undergoes once we acknowledge that being is not unitary. If being is not one, then there are distinct modes of existence, each contributing to the constitution of a genuinely distinct world. The pluriverse thus refers to a cosmos composed of multiple worlds, among which the “modern” world is merely one.

This shift inevitably leads to the articulation of a “regional ontology”: a first philosophy attentive to the illusory nature of universalist claims, and committed to diversifying ontological inquiry in accordance with the worlds that come into view. As the subtitle of the *Inquiry* indicates – *An Anthropology of the Moderns* – Latour’s investigation is explicitly situated within the world of “the Moderns”. It would therefore be a mistake to assume that the entire pluriverse could be exhausted by the fifteen modes of existence elaborated in the book¹⁹. This marks a major speculative shift, one that renders any form of ontological universalism untenable. Latour’s modal pluralism can thus be understood as a tool for dismantling ontological universalism – indeed, as a demanding therapeutic path²⁰ for the Moderns and, ultimately, as an antidote to the poison of modern philosophical imperialism. It amounts to recognising that the cosmos is far more populous than the Moderns are prepared to acknowledge²¹.



PLURIVERSE

¹⁷ B. Latour, *I*, p. 291.

¹⁸ W. James, *A Pluralistic Universe*, Longmans, Green and Co., London 1909.

¹⁹ Ivi, pp. 488-489.

²⁰ Latour speaks of a “pharmacopeia of modes of existence”. Ivi, p. 261.

²¹ This corresponds to the *thinning of being* discussed in D. Debaise, I. Stengers, *Au risque des effets. Une lutte à main armée contre la Raison ?*, Les Liens qui Libèrent, Paris 2023.

Becoming aware of such complexity entails a change in the very nature of philosophy. If philosophy were to persist in conceiving itself as a general study of being, it would have to acknowledge its own impotence: faced with the sheer multiplicity of worlds, any claim to exhaustive comprehension would prove untenable. It is futile to delude ourselves. A comprehensive study of the real is not merely impractical; it is conceptually misguided. The *Inquiry* does not point in this direction. Once the limits of the traditional philosophical posture are recognised, Latour invites us to adopt a different one: no longer a meticulous study of the real, but an attentive recognition of the heterogeneity of worlds and an inquiry into their possible composition. Philosophy thus becomes a practice of *taking-into-account* and *assembling*: taking worlds into account by recognising the modes of existence through which they subsist, and assembling a pluriverse without presupposing a unified order. Understood in this way, philosophy immediately acquires an ethical and political dimension. Rather than contemplating a presumed order of the real from above, it intervenes in the concrete composition of a common world – one capable of welcoming the plurality of worlds without hierarchy or exclusion.

The figure of the philosopher consequently shifts. The protagonist of the *Inquiry* is a young anthropologist who takes “Western society” as her field site. This choice is not self-evident, given that the conceptual language employed throughout is unmistakably philosophical²². It would not have been incoherent, in other words, to assign a philosopher this role. Yet the articulation between anthropology and philosophy proves decisive. While acknowledging that philosophical vocabulary remains unavoidable – since “the Moderns are the people of Ideas”²³ – the *Inquiry* nonetheless adopts an anthropological stance. Only by grounding itself in field experience can it claim to conduct an “empirical investigation”²⁴. Narrative guidance is therefore entrusted to an anthropologist, since the task is to study the Moderns in their own habitat – and, as is well known, philosophers tend not to move far from their desks, unless it is to consult an ancient volume in a historic library, the furthest extent of exoticism they generally attain. In *becoming anthropology*, philosophy regains a concrete field of inquiry and remains anchored in the real, without relinquishing its conceptual ambition. All of this bears on the way in which modes of existence are taken into account and elaborated. Since ontology is regional, we cannot expect the modes of existence of all worlds to be

²² Cf. D. Debaise, *Le peuple de l'Idée. Ce que Latour fait à la philosophie*, in “Esprit”, n. 489, 2022, pp. 109-114.

²³ B. Latour, *I*, p. 22.

²⁴ Ivi, p. 37.

articulated in the same manner. What follows, therefore, takes up Latour's own reasoning and concerns itself exclusively with the distinctive ontology of the Moderns.

To this point, we have clarified what modes are; we have not yet addressed the question of their emergence. Where does a mode of existence come from? Is it a theoretical construct? Do we create a mode, or do we discover it? This is a delicate issue, which Latour navigates with particular care, much like a slackliner suspended over a ravine: it requires outlining a philosophical method that does not betray the empirical anchoring of his thought. Modes cannot be arbitrarily invented, yet neither can they be said to exist entirely independently of the philosopher's intervention. To escape this impasse, Latour once again takes up a term borrowed from Souriau²⁵ and refers to the "instauration"²⁶ of modes of existence.

We must therefore clarify what is at stake in this notion of "instauration", without presupposing a strict identity with Souriau's own usage²⁷. Let us begin with *On the Mode of Existence of the Work to-Be-Made*, one of Souriau's best-known texts, due in part to its citation by Deleuze and Guattari²⁸. Here, the exemplary case through which Souriau explores the theme of instauration is that of the work of art. We maintain, however, that the concept can be extended to first philosophy. We do not consider this an unwarranted move; indeed, we can put forward two arguments in support of it. First, Souriau explains that he devoted himself to aesthetics "for others", while maintaining a deep passion for "general philosophy"²⁹. This suggests that his aesthetics cannot be reduced to its strictly academic sense. Second, Latour explicitly regards Souriau as a metaphysician – precisely because of his instauration of modes of existence³⁰. These considerations suffice to establish the legitimacy of this hermeneutic extension.

To understand what instauration entails, let us consider Souriau's formulation: "To instaure is to follow a path. We determine the being to come by exploring its path. In blooming, the being demands its own ex-

²⁵ A term fully developed in É. Souriau, *L'ombre de Dieu*, PUF, Paris 1955, pp. 235-288.

²⁶ Cf. B. Latour, *Efficacité ou instauration ?*, in "Vie et Lumière", n. 270, 2006, pp. 47-56.

²⁷ Cf. F. Fruteau de Laclos, *Les voies de l'instauration: Souriau chez les contemporains*, in "Critique", n. 775, 2011, pp. 931-948. In the already cited 2009 article, Latour states that he uses Souriau in order to develop his own philosophical project. In doing so, he effectively carries out the kind of reading-as-betrayal to which Stengers also refers: I. Stengers, *Que vais-tu faire de moi ?*, in Étienne Souriau, *Une ontologie de l'instauration*, cit., p. 67.

²⁸ G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Minuit, Paris 1999; tr. en. *What Is Philosophy?*, Columbia University Press, New York 1994, p. 220.

²⁹ É. Souriau, *Étienne Souriau*, in G. Deledalle, D. Huisman (ed.), *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes. Autobiographie de la philosophie française contemporaine*, C.D.U., Paris 1963, p. 97.

³⁰ B. Latour, I. Stengers, *The Sphinx of the Work*, cit., p. 31. Cf. B. Latour, *OBES*, cit., p. 309.

istence. In all of this, the agent must *yield* before the work's own will"³¹. Instauration cannot be equated with either creation or fabrication. Unlike creation, it does not involve a production *ex nihilo*, since it always presupposes an environment that precedes and guides the operation. And unlike fabrication, it does not treat being as a passive substrate at the disposal of a sovereign subject³². What characterises instauration is the quasi-agentive status of what comes into being: the being to be instaurated solicits, constrains, and orients the process. Souriau further insists that instauration begins with a "questioning situation"³³ – a situation that demands a response and calls for intervention. Neither creation nor fabrication, instauration occupies an intermediate position: it yields something new, but only by responding to an agentive reality that requires participation. In this respect, it can be compared to Lévi-Strauss's figure of the bricoleur³⁴.

The relevance of this concept for Latour now becomes clear. The idea of a questioning situation aptly describes the ethnographic setting of the *Inquiry*, fulfilling the demand for experiential grounding that runs throughout his work. The anthropologist of Modernity follows experience, allows herself to be guided by the trajectories of modes of existence, attends to them, and is thereby led to their instauration. Modes of existence depend on both the anthropologist's work and the concrete practices of the Moderns. No mode is ever elaborated at a distance from experience: from Law [LAW] to Habit [HAB], each aims to map concrete practices as faithfully as possible.

The Cosmopolitical Construction Site

At this point in the argument, a final question comes to the fore: what does it mean to practice philosophy as an assembling of the pluriverse –

³¹ É. Souriau, *Du mode d'existence de l'œuvre à faire*, in *Les différents modes d'existence*; tr. en. *On the Mode of Existence of the Work to Be Made*, in *The Different Modes of Existence*, cit., p. 231. *Italics added*.

³² The use of the term *instauration* was also intended to avoid the possible confusion associated with the notions of "construction" or "fabrication". See B. Latour, *OBES*, pp. 310-311. Despite the precautions taken by Latour to dissociate the term *construction* from accusations of extreme subjectivism, its use has nevertheless had a deleterious and often depreciative effect on the reception of Latourian critical theory – an issue of which the author has been aware at least since his influential 2004 article: Id., *Why Has Critique Run out of Steam? From Matters of Fact to Matters of Concern*, in "Critical Inquiry", vol. 30, n. 2, 2004, pp. 225-248.

³³ Cf. É. Souriau, *On the Mode of Existence of the Work to Be Made*, cit., p. 232.

³⁴ C. Lévi-Strauss, *La pensée sauvage*, Plon, Paris 1962; tr. en. *The Savage Mind*, University of Chicago Press, Chicago 1966, p. 16.

the patient art of composing a cosmos inhabited by multiple worlds? The analysis of regional ontology leads directly to this issue. As Latour himself insists, “we shall have to concentrate first of all on their curious regional ontology if we want to have the slightest chance of confronting the “others” – the former others – and Gaïa – the truly other Other”³⁵. This demand is unavoidable. To recognise “other” forms of existence, human and nonhuman alike, we must first learn to regard our own as only one among many. Through a critique of our own modes of existence, we may begin to relate to “others” without implicit hierarchies, becoming attentive to our own limits and contradictions – often no less significant, and at times more damaging, than those we ascribe to other worlds.

Once this awareness is achieved, Latour’s aim comes into focus: the search for a political order adequate to the pluriverse – that is, a properly *cosmopolitical order*³⁶. *Cosmopolitical* here should not be understood as a general normative framework or a theory of coexistence, but as a practical problem: how to compose a common world without neutralizing the heterogeneity of the modes of existence involved – not only Modern ones, and not only human ones. What is at stake, then, is a form of politics capable of accounting for different human and nonhuman worlds and of initiating “diplomatic negotiations”³⁷ through which new ways of inhabiting the cosmos might emerge. Diplomacy, in this sense, does not consist in the search for mutual understanding through translation into a shared language or common political grammar. It names, rather, a situated practice of negotiation that proceeds without guarantees, remaining attentive to asymmetries, incommensurabilities, and the risk of failure. Latour explicitly recognizes this diplomatic requirement as the horizon and point of arrival of the *Inquiry*: the anthropological work on the modes of existence is meant to prepare the Moderns for such encoun-

³⁵ B. Latour, *I*, p. 22.

³⁶ An expression taken from I. Stengers, *Cosmopolitiques*, La Découverte, Paris 2022; tr. en. *Cosmopolitics I – II*, University of Minnesota Press, Minneapolis 2010-2011. See also Ead., *La proposition cosmopolitique*, in J. Lolive, O. Soubeyran (a cura di), *L'émergence des cosmopolitiques*, La Découverte, Paris 2007, pp. 45-68.

³⁷ B. Latour, *I*, p. 9. See also: Id., *A Dialog About a New Meaning of Symmetric Anthropology*, in Charbonnier P., Salmon G., Skafish P. (ed.), *Comparative Metaphysics. Ontology after Anthropology*, Rowman & Littlefield Publishers, Lanham 2016, pp. 325-341; I. Stengers, *Réactiver le sens commun. Lecture de Whitehead en temps de débâcle*, Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2020; tr. en. *Reactivating Common Sense: Reading Whitehead in Times of Collapse*, Polity Press, Cambridge 2023. The theme of diplomacy has been widely revisited and further developed in recent anthropology, including intra-specific approaches, as exemplified by: B. Morizot, *Diplomatie animale. Co-habiter avec les loups sur une autre carte du vivant*, Actes Sud, Arles 2016; tr. en. *Wild Diplomacy: Coexisting with Wolves on a New Map of Life*, Polity Press, Cambridge 2022. For a critical analysis, see: I. Janicka, *Reinventing the Diplomat: Isabelle Stengers, Bruno Latour and Baptiste Morizot*, in “Theory, Culture & Society”, vol. 40, n. 3, 2023, pp. 23-40.

ters³⁸. Yet acknowledging diplomacy as an endpoint does not suffice to bring it into being as a situated practice. In this context, the urgency of this task has only intensified with the intrusion of Gaia³⁹, a concern to which Latour devoted the final years of his life. Yet despite the importance of the problem, we contend that Latour ultimately fails to bring the cosmopolitical construction site to completion. The impasse arises from a return to the very metaphysical error he sought to overcome: having exposed the illusion of philosophical universalism, Latour reintroduces it at the political level by seeking universal solutions to problems rooted in regional ontologies⁴⁰.

This universalist residue is also discernible in *Facing Gaia*: from the proposal to convene the various peoples (of nature), each equipped with its own translation table⁴¹, to the relatively traditional project of a *Parliament of Things*⁴², Latour remains entangled in precisely the Western framework from which he aimed to emancipate himself. The same tension is evident in the *Inquiry*, where metaphysical pluralism is presented as the condition for a cosmopolitical regime, yet that regime is ultimately associated with a return to the *agora*⁴³. We recognise that, by this term, Latour intends the recovery of politics itself – the capacity to deliberate and to choose. Nevertheless, a certain unease remains. As Ailton Krenak observes: “language is highly determinative in interactions, and everything that comes from the polis carries the mark of an assemblage of equals, where political experience is presumed to be convergent”⁴⁴. It thus becomes necessary to abandon any terms that presuppose a levelling equality, for they ultimately entail the imposition of one world upon others and the denial of the legitimacy of other modes of existence. Universalism, in this sense, resembles a weed: if left untouched in even a small corner of the garden, it eventually overtakes the whole. When the framework remains universalist, cosmopolitics risks becoming another form of colonialism.

³⁸ B. Latour, *I*, p. 480.

³⁹ I. Stengers, *Au temps des catastrophes. Résister à la barbarie qui vient*, La Découverte, Paris 2013; tr. en. *In Catastrophic Times: Resisting the Coming Barbarism*, Open Humanities Press, London 2015.

⁴⁰ Cf. I. Janicka, *The Janus Face of Cosmopolitics. The Concept of Universality in Isabelle Stengers and Bruno Latour*, in “Philosophy Today”, vol. LXVIII, n. 1, 2024, pp. 129-145.

⁴¹ B. Latour, *Face à Gaïa. Huit conférences sur le nouveau régime climatique*, La Découverte, Paris 2015; tr. en. *Facing Gaia: Eight Lectures on the New Climatic Regime*, Polity Press, Cambridge 2017, p.154.

⁴² Ivi, p. 262. See also: B. Latour, *Nous n'avons jamais été modernes. Essai d'anthropologie symétrique*, La Découverte, Paris 2006; tr. en. *We Have Never Been Modern*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1993; Id., *Esquisse d'un Parlement des choses*, in “Écologie & Politique”, vol. LVI, n. 1, 2018, pp. 47-64.

⁴³ B. Latour, *I*, p. 59.

⁴⁴ A. Krenak, *Futuro ancestral*, Companhia das Letras, São Paulo 2022.

Our aim, however, is not to reject Latour's work, but rather to fully embrace its radicality. Through modal ontology, he succeeded in elaborating an immanent and mannerist philosophy, capable of following the ongoing unfolding of experience. This orientation also reveals the pragmatist character of this thought, allowing it to be understood less as a system than as a method⁴⁵. It is therefore no accident that Latour described the *Inquiry* as a permanently open construction site: rather than offering a completed doctrine, it gestures toward a new philosophical praxis. Remaining faithful to empirical experience requires this method to engage anthropology, establishing a reciprocal relation in which the two disciplines correct and protect one another: "L'altérité ne peut être enregistrée et maintenue que par un détour par l'ontologie. Mais à condition de protéger l'ontologie contre toute mainmise d'un mode sur les autres. [...] Disons que la philosophie et l'anthropologie se corrigent et se protègent l'une l'autre"⁴⁶.

This insight is decisive, yet it is precisely here that Latour appears to hesitate. At the moment when cosmopolitical practice should be tested, he retreats toward a largely theoretical horizon, relinquishing, in a certain sense, the concreteness of worlds in favour of a generalised institutional pluralism. Cosmopolitical diplomacy thus appears a compelling but deeply utopian project, one whose condition of realisation remains unclear. Whether Latour might have corrected this universalist drift over time is an open question. What seems clear to us is that honouring his legacy requires precisely such a correction: *situating cosmopolitics* and anchoring it in concrete practices. Once again, anthropology proves decisive. Some of the most fruitful heirs of Latour's thought emerge not from within European philosophy, but from anthropological work situated outside Modernity – a detail that is far from incidental. While anthropology's contribution to philosophy has been widely acknowledged even within the European context⁴⁷, it is equally evident that overcoming universalism appears possible only from perspectives that do not take Modernity as their implicit horizon.

Among these perspectives, the work of Marisol de la Cadena and Mario Blaser, editors of the volume *A World of Many Worlds*. Their collaborative work defines the pluriverse that is particularly suited

⁴⁵ W. James, *Pragmatism. A New Name for Some Old Ways of Thinking*, Ravenbrook, USA 2009.

⁴⁶ B. Latour, *À métaphysique, métaphysique et demie*, p. 83.

⁴⁷ F. Keck, *L'anthropologie intensifiée par la métaphysique*, in "Critique", n. 774, 2011, pp. 909-926.

to bringing our inquiry to a close. Rather than treating the pluriverse as an ideal to be achieved, they emphasise its processual character: the pluriverse names the concrete negotiations through which worlds come into being⁴⁸. It is this incessant compromise that we must learn to recognise and to inhabit. This follows from our thesis: *the pluriverse is already here*, immanent to the real. What remains undecided is whether we will acknowledge it and grant it importance or continue to deny it by sustaining the fiction of a single world that subsumes all others. The pluriverse is nothing other than the practice of “taking seriously” modes of existence – the recognition that coexistence demands sustained engagement with heterogeneous ways of being in everyday life.

Blaser and de la Cadena propose to use the pluriverse as an ethnographic “analytic tool”⁴⁹, insisting that ethnography is not the mere accumulation of data, but an instrument for constructing an *ontological politics*⁵⁰. The two anthropologists employ the pluriverse as a compass to orient their ethnographic analyses, thereby avoiding the simplification or reduction of intrinsically complex situations to a single epistemological perspective. Whether in the case of disputes over Caribou hunting in Labrador⁵¹ or in the conflict triggered by mining concessions in Sinkara⁵², Peru – to cite only two concrete examples –, Blaser and de la Cadena demonstrate how anthropology can illuminate cosmopolitical processes already underway. In the Andean case, for example, the mountain exists simultaneously within multiple worlds: those of Quechua communities (Nazario, Mariano), the modern state, mining corporations, environmentalists and NGOs, tourism and rural economies, and even Catholic ritual practice. Each brings the mountain into being in a different way. What is at stake is, therefore, not a mere conflict of interests, but an ontological conflict⁵³.

⁴⁸ “A pluriverse: heterogeneous worldings coming together as a political ecology of practices, negotiating their difficult being together in heterogeneity”. M. Blaser, M. de la Cadena, *Pluriverse. Proposals for a World of Many Worlds*, in *A World of Many Worlds*, a cura di M. de la Cadena, M. Blaser, Duke University Press, Durham-London 2018, p. 4.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ Ivi, p. 6. See also I. Stengers, *The Challenge of Ontological Politics*, in M. de la Cadena, M. Blaser (a cura di), *A World of Many Worlds*, Duke University Press, Durham-London 2018, pp. 83-111.

⁵¹ M. Blaser, *Is Another Cosmopolitics Possible?*, in “Cultural Anthropology”, vol. 31, n. 4, 2016, pp. 545-570.

⁵² M. de la Cadena, *Indigenous Cosmopolitics in the Andes: Conceptual Reflections beyond “Politics”*, in “Cultural Anthropology”, vol. 25, n. 2, 2010, pp. 334-370.

⁵³ Ivi, p. 358.

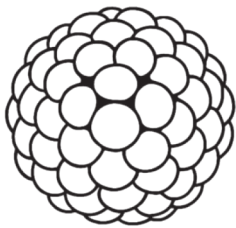
A traditional epistemological politics is unable to respond adequately to such heterogeneity, as it subsumes divergent worlds into a single framework. Only an ontological politics can move beyond the limits of Modernity, recognising the reality of a pluriverse and regulating coexistence among heterogeneous worlds. This is not a matter of pacification, but of accepting an atavistic state of conflict arising from the impossibility of total agreement among worlds – what de la Cadena, drawing on Viveiros de Castro⁵⁴, describes as learning to *inhabit equivocation*⁵⁵.

These ethnographies matter because they do not speculate about a universal cosmopolitics yet to come, but rather document concrete cosmopolitical construction sites that are already in progress. Their situated and partial character is not a weakness, any more than the regional character of ontology itself – after all, the Andean mountain pluriverse is not interchangeable with that of the icy Canadian lands. Treating the pluriverse as an ethnographic analytic tool thus makes it possible – locally and provisionally – to actualise Latour's cosmopolitical project. Far from being a paradox or a betrayal, this move remains fully faithful to the intuition of modal ontology: attention to the ways of existing that inhabit conflict frees the pluriverse from the veil of abstraction in which it risked becoming trapped.

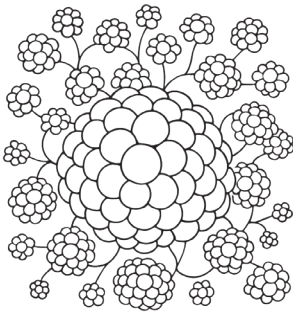
More importantly, these ethnographies allow us to formulate a philosophical criterion. Cosmopolitics names a situated practice whose legitimacy depends on its capacity to remain bound to the worlds it seeks to compose. A cosmopolitical practice exists only insofar as it is locally instantiated, attentive to ontological conflict, and resistant to any form of universal equivalence. Where plurality is translated into commensurability, cosmopolitics risk collapsing into a renewed form of colonialism. Conversely, only when political negotiation remains exposed to the incommensurability of modes of existence can the pluriverse be said to take shape. From this perspective, ethnography functions as a necessary condition for any non-universalist cosmopolitical practice. This is where philosophical mannerism leads when taken in its full radicality. Attention to the heterogeneity of modes is not a conceptual ornament, but the condition for realising situated cosmopolitics and, with it, the de-modernisation of Modernity.

⁵⁴ E. Viveiros de Castro, *Perspectival Anthropology and the Method of Controlled Equivocation*, in "Tipiti: Journal for the Society of Anthropology of Lowland South America", vol. 2, n. 1, 2004, pp. 3-22.

⁵⁵ M. de la Cadena, *Uncommoning Nature: Stories from the Anthro-Not-Seen*, in *Anthropological Theory*, 2018.



IDEAL PLURIVERSE



ACTUAL PLURIVERSE

Il manierismo latouriano. Dai modi dell'esistenza alla cosmopolitica situata

L'articolo propone una lettura dell'ontologia modale di Bruno Latour a partire dalla nozione di manierismo ontologico, inteso come una radicale affermazione della pluralità metafisica al livello stesso dell'esistenza. Letti attraverso Souriau e il suo pensiero estetico-metafisico, i modi d'esistenza di Latour non designano variazioni interne a un unico essere, ma forme ontologiche autonome e irriducibili. Pur mettendo in questione l'eredità universalista della metafisica europea, questa ontologia manierista lascia tuttavia emergere una tensione tra pluralità metafisica e pratica cosmopolitica. Se alla radicalità ontologica non corrisponde una forma altrettanto situata di composizione politica, l'ontologia modale rischia di perdere la propria forza critica e di trasformarsi in un pluralismo addomesticato, puramente formale. Per affrontare questa tensione interna, il saggio si rivolge all'antropologia contemporanea e sostiene che solo pratiche etnografiche situate possono rendere effettiva la cosmopolitica senza neutralizzare la posta metafisica del pluralismo. L'antropologia appare così come una condizione necessaria della coerenza filosofica dell'ontologia modale.

PAROLE CHIAVE: ontologia modale; manierismo ontologico; pluriverso; cosmopolitiche; antropologia situata.

Latourian Mannerism. From Modes of Existence to Situated Cosmopolitics

This article develops an interpretation of Bruno Latour's modal ontology through the notion of *ontological mannerism*, understood as a radical commitment to metaphysical plurality at the level of existence itself. Read in dialogue with Étienne Souriau's aesthetic-metaphysical thought, Latour's modes of existence are approached as irreducible ontological forms rather than variations of a single being. While this mannerist ontology displaces the universalist legacy of European metaphysics, the article argues that a tension persists between metaphysical plurality and cosmopolitical practice. When ontological radicality is not matched by an equally situated form of political composition, modal ontology risks losing its critical force and reverting to a domesticated, formalised pluralism. To address this internal tension, the essay turns to contemporary anthropology, arguing that only situated ethnographic practices can actualise cosmopolitics without undermining the metaphysical stakes of pluralism. Anthropology thus emerges as a necessary condition for the philosophical consistency of modal ontology.

KEYWORDS: Modal Ontology; Ontological Mannerism; Pluriverse; Cosmopolitics; Situated Anthropology.

Filippo Domenicali

Uno strano pluralista.

Sulla “metaontologia” di Étienne Souriau

1. Pluralismi

Il problema della modalità, in particolare la questione del pluralismo dei “modi” d’esistenza degli enti, sembra essere tornato prepotentemente alla ribalta della scena filosofica internazionale, analitica e continentale¹. Secondo autori diversi e di diversa estrazione, infatti, le caratteristiche ontologiche di un ente non sarebbero deducibili linearmente da quelle che un tempo venivano definite le sue caratteristiche “essenziali”, e tale considerazione costringe in un certo senso a ridefinire il rapporto tra forma e contenuto (forma e materia, forma e sostanza) così come è stato elaborato dagli autori della tradizione. In vari settori dell’ontologia contemporanea, in effetti, l’affermarsi della nozione di “modo d’esistenza” sembrerebbe dover condurre all’esigenza storico-filosofica (sempre presente) di un *ritorno all’antico* nell’ottica di una re-interrogazione critica dei classici rispetto alla fondamentale questione ontologica: in particolare il tema Aristotelico secondo cui l’essere non solo *si dice* in molti modi, ma *si presenta* o *si dà* anche secondo differenti “generi” (regimi, piani o livelli) di esistenza, merita di essere esaminato più nel dettaglio.

D’altra parte, l’attuale dibattito ontologico tra difensori dell’univocità dell’essere e fautori del pluralismo esistenziale (o pluralismo dei modi d’esistenza) ha senz’altro ricevuto uno stimolo importante dalla riscoperta di un autore a lungo dimenticato – Étienne Souriau² – operata da parte di Bruno Latour e del Groupe d’études constructivistes (GECO) attivo presso l’Université Libre de Bruxelles (I. Stengers, F. Courtois, D. Debaise, A. Wiame). Questi autori hanno riproposto alcu-

¹ Cfr. Turner J., *Ontological pluralism*, in “Journal of Philosophy”, CVII, n. 1 (2010), pp. 5-34; van Tuinen S., *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022; Frigerio C., *Existential ontology: towards a first philosophy of modes of existence*, in “Cosmos and History”, vol. XX, n. 1 (2024), pp. 96-132.

² Per una biografia cfr. F. Domenicali, F. Le Tinnier, *Étienne Souriau: fragments pour une biographie intellectuelle*, in “Nouvelle Revue d’esthétique”, vol. XVIII, n. 1, 2017, pp. 151-196).

ne riflessioni ontologiche di Souriau, debitamente emendate e corrette, come possibile *via di fuga* dalle *impasses* in cui la discussione sull'essere sembrava essersi arenata³. Come sappiamo, fin dai suoi esordi, Latour non ha mai fatto mistero di voler regolare i conti con quella che definisce la "parentesi modernista" (la moderna ontologia della Rappresentazione con tutti i suoi dualismi), e negli anni, per svincolarsi da queste obsolete coordinate, ha tentato un'operazione di recupero, tra i "possibili" laterali della storia della filosofia, di una stirpe di pensatori "inattuali" e/o inclassificabili che potessero aiutare a fuoriuscirne: A.N. Whitehead, J. Dewey, W. James, G. Tarde, e da ultimo Étienne Souriau. Tutti questi pensatori, pur da punti di vista diversi, si sono posti seriamente una questione che Latour enuncia in maniera ironica: "si può ottenere dalla filosofia che finalmente si metta a contare al di là di uno, di due – soggetto e oggetto – o anche di tre – soggetto, oggetto, superamento del soggetto e dell'oggetto?"⁴. Souriau sembrerebbe aver colto precocemente la crisi dell'ontologia sostanzialista, rispondendo *antelitteram* alla sfida enunciata da Latour con un'originale teoria dei modi d'esistenza: *multirealismo* e *pluriverso*. Certo, la nozione di "modo d'esistenza" così come è stata elaborata da Souriau, è forse affetta da una parziale ambiguità di statuto, che contribuisce a farne un riferimento ancora troppo vago per essere inserito proficuamente negli odierni dibattiti filosofici. Eppure, proprio per questo ci appare tanto più necessario analizzarne attentamente lo *status* ontologico, con l'obiettivo di farne uno strumento d'indagine più operativo ed efficace.

Come si sa, l'ontologia coincide con quel particolare ramo della filosofia che si pone la domanda: *Che cosa esiste?* E in genere – ha osservato Achille Varzi – quando i filosofi si pongono questa domanda mirano "a fornire una caratterizzazione dettagliata [...] ossia a specificare quali entità [...] o almeno quali tipi di entità" potrebbero rientrare in un "«inventario completo» del tutto"⁵. A seconda dell'impostazione adottata si aprono un ventaglio di possibilità teoriche: "Per un filosofo di orientamento nominalista, ad esempio, il tutto includerà soltanto entità concrete, localizzate nel tempo e nello spazio, mentre un platonista vi includerà anche entità astratte, come le proprietà o le proposizioni. Un

³ Cfr. il collettivo: F. Courtois-l'Heureux, A. Wiame (éd.), *Étienne Souriau: une ontologie de l'instauration*, Vrin, Paris 2015.

⁴ B. Latour, *Sur un livre d'Étienne Souriau: Les différents modes d'existence*, in F. Courtois-l'Heureux, A. Wiame (éd.), *Étienne Souriau*, cit., p. 21. Cfr. anche B. Latour, I. Stengers, *Le sphinx de l'oeuvre*, in E. Souriau, *Les différents modes d'existence*, Puf, Paris 2009, pp. 1-75; B. Latour, *Enquête sur les modes d'existence: une anthropologie des modernes*, La Découverte, Paris 2012. Per una lettura critica: F. Fruteau de Laclos, *Les voies de l'instauration: Souriau chez le contemporains*, in "Critique", n. 775 (2012), pp. 931-948.

⁵ A. Varzi, *Ontologia*, Laterza, Roma-Bari 2005, pp. 3-4.

filosofo pluralista penserà al tutto come a una struttura stratificata in vari “livelli di realtà” (le persone e i loro corpi, i tavoli e le particelle subatomiche che li costituiscono); un monista riconoscerà l’esistenza di entità in qualche modo paritetiche (per esempio soltanto le particelle subatomiche), impegnandosi a ridurre ogni asserzione sul mondo a un’asserzione vertente su quelle entità”⁶. Di qui altrettante “famiglie” filosofiche, modelli di classificazione della realtà che corrispondono ad altrettanti inventari più o meno completi del “tutto”. Nello specifico l’autore identifica il pluralismo ontologico con le concezioni “à la Hartmann”, che presuppongono cioè “un’ontologia stratificata in “livelli di realtà” (fisico-materiale, organico, psichico e spirituale), ciascuno governato da leggi e da principi propri”⁷.

Nel contesto di Souriau, che è quello della filosofia francese tra le due guerre, la rinascita del pluralismo è legata soprattutto all’opera di Jean Wahl. Nel celebre volume *Les philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique* (1920) Wahl individuava nel pensiero di William James la quintessenza del “pragmatismo pluralista” anglo-americano⁸. L’ontologia di James, il mondo da lui descritto, è un mondo radicalmente plurale. Infatti nell’esperienza si danno una molteplicità di cose distinte che sono soggette a leggi diverse, a “regimi” ontologici differenti, nell’ambito di un mondo aperto ed incompleto, che continuamente si dispiega facendosi, in cui l’uomo può intervenire efficacemente. Questo “pragmatismo pluralista”, si richiama a un’intera cosmologia che comprende, oltre al tema metafisico, anche una morale e una religione pluralista (o politeista). Come direbbe Deleuze, l’universo dell’empirismo radicale si presenta come un mondo in cui *le relazioni sono esterne ai loro termini*, un “mondo di fantascienza *ante-litteram*”, dall’aspetto artificiale, vero e proprio “mantello di Arlecchino” nel quale tutte le antiche distribuzioni sono sovvertite: mondo di esteriorità “in cui esistono termini che sono veri e propri atomi e relazioni che sono veri

⁶ Ivi, p. 4.

⁷ Ivi, pp. 24-25.

⁸ Rifacendosi a una definizione coniata da Julius Goldstein, Wahl fornisce un singolare “ritratto” del filosofo pragmatista e del suo *credo* pluralista: “Se oltre che sull’unità insisto anche sulla pluralità e la distinzione delle cose date nell’esperienza, se penso che sia impossibile far valere una sola legge in tutte le diverse regioni dell’essere, se non credo all’unità assolutamente finita e al carattere chiuso della realtà, se credo a un mondo in parte ancora incompleto, e che si può cogliere solo nel suo divenire, a un mondo che l’uomo (entro certi limiti che soltanto l’esperienza potrà stabilire) può modellare sulla base delle sue idee e ideali, se mi mantengo sempre in una sfera di realtà in cui ci sono degli “a fianco” e dei “con”, così da vedere il mondo [...] come se fosse una società per azioni, allora sono pluralista” (J. Goldstein, cit. in J. Wahl, *Les philosophies pluralistes d’Angleterre et d’Amérique* [1920], Les Empêcheurs de penser en rond, Paris 2005, p. 350).

passaggi esterni, mondo in cui la congiunzione ‘e’ spodesta l’interiorità del verbo ‘è’⁹.

2. Cartografare l’essere

Souriau intende riproporre un problema capitale della storia del pensiero: *l’essere è uno o molti?*¹⁰. I filosofi si sono sempre interrogati se il termine *esistenza* sia univoco, o se viceversa debba essere ammesso più di un genere di esistenza, dividendosi in monisti e pluralisti. E anche in questo secondo caso si sono ulteriormente suddivisi tra coloro che sostengono la molteplicità degli *esseri* (pluralismo ontico) e coloro che sostengono la molteplicità dei *modi* d’esistenza (pluralismo esistenziale)¹¹. La questione è centrale per almeno quattro ragioni:

1) Si tratta di una questione-chiave nella storia della filosofia: *Quali esseri esistono?*

2) Ha importanti ricadute pratiche: *Qual è il loro modo d’esistenza?*

3) È una questione relativamente limitata: *Il termine esistere ha o no lo stesso senso in tutti i suoi usi? I differenti modi d’esistenza distinti dai filosofi sono reali?*

4) Ed è positiva: Si tratta di *criticare metodicamente alcune proposizioni filosofiche molto precise*.

Il progetto di Souriau è dunque quello di tracciare una *mappa*: “Recensire le principali di queste proposizioni nella storia del pensiero umano; farne il quadro; capire quale critica se ne possa fare”¹² individuando il “punto di vista” da cui provengono. Dalla confusione che regna in questo ambito – che fa dell’ontologia un vero e proprio campo di battaglia – discende “l’urgenza di classificare, di ordinare tutto ciò, di capire se trovi posto in quadri completi, da cui si possa trarre una qualche visione di insieme, un qualche colpo d’occhio sinottico sull’esistenza nella sua totalità”¹³. Souriau sottolinea che si tratta di considerazioni che hanno un

⁹ G. Deleuze, *Hume* (1972), trad. it. di D. Borca, in *L’isola deserta e altri scritti. Testi e interviste 1953-1974*, Einaudi, Torino 2007, pp. 103-104. Sul tema: C. Frigerio, *Ricomporre un cosmo in frammenti. Il dibattito sulle relazioni interne ed esterne*, Mimesis, Milano 2023.

¹⁰ “Ci sono diverse maniere d’esistere? L’esistere non è forse multiplo, non negli esseri in cui si attualizza e s’investe, ma nelle sue specie?” (É. Souriau, *I differenti modi d’esistenza* [1943], trad. it. di F. Domenicali, Mimesis, Milano 2017, p. 51. Da ora in avanti DME).

¹¹ Christian Frigerio ha individuato tre tradizioni di “pluralismo esistenziale” nel pensiero contemporaneo: l’ontologia analitica (a partire dal dibattito primo-novecentesco tra Russell e Meinong); la fenomenologia (scuola di Brentano, Husserl, Ingarden); e una linea antifenomenologica di cui fanno parte B. Latour, G. Deleuze, G. Simondon ed É. Souriau. (C. Frigerio, *Existential Ontology: Towards a First Philosophy of Modes of Existence*, cit., pp. 99-101).

¹² DME, p. 58.

¹³ DME, p. 60.

evidente aspetto *critico* in quanto “comunicano con il problema di una filosofia generale delle filosofie”¹⁴. Se in effetti il programma de *L'Instauration philosophique* (1939) era di elaborare una *metafilosofia* (filosofia delle filosofie), nei *Differenti modi d'esistenza* (1943) si tratta di tentare una *metaontologia*, cioè un'*ontologia comparata*¹⁵. Questa metaontologia è *modale* in quanto l'autore prende espressamente partito per le tesi del “pluralismo esistenziale”.

Ricapitoliamo. Alle domande: 1) “*Esiste più di un genere d'esistenza*”, o, *inversamente*, “*il termine esistenza è univoco*”? 2) “*esiste più di un essere*”, o “*l'essere è unico*”¹⁶? storicamente sono state date le risposte più diverse. Souriau propone una possibile classificazione a sei posizioni distinguendo tre varianti del *monismo* e tre del *pluralismo*, *ontico* ed *esistenziale*, secondo il seguente schema:

Monismo	Pluralismo
Monismo ontico: unicità della sostanza, univocità dell'essere (Duns Scoto, Spinoza)	Pluralismo ontico: molteplicità di esseri indipendenti (Leibniz?)
Monismo esistenziale: un solo genere d'esistenza per tutti gli esseri (compatibile con il pluralismo ontico: atomisti, Epicuro, Gassendi, Leibniz?)	Pluralismo esistenziale: molteplicità dei modi d'esistenza (Aristotele, Plotino, Dionigi Areopagita, Tommaso, Meister Eckhart, G. Bruno, Bradley, Marvin, Krause, Lotze, Meinong, Baldwin, scuole fenomenologiche e esistenzialiste...)
Monismo integrale: unità dell'essere e unicità dell'esistenza; negano il divenire, cioè il passaggio dal nulla all'esistenza (Eleati, Megarici)	Pluralismo integrale (Polirealismo): molteplicità di modi d'esistenza indipendenti, sfere (Schleiermacher)

Una volta delineate le possibili posizioni di *default* rispetto al problema ontologico, restano tre questioni fondamentali:

- 1) Questione dell'*intensità*: *Si può esistere più o meno?*
- 2) Questione della *specificità*: *Quali e quanti modi d'esistenza possono essere individuati precisamente?*
- 3) Questione della possibile unificazione: *è possibile riunire differenti modi d'esistenza in un solo essere (sovraesistenziale) senza perdita, ma anzi con guadagno di realtà?*

¹⁴ DME, p. 169.

¹⁵ Per alcuni recenti tentativi in questo senso cfr. F. Berto, M. Plebani (eds), *Ontology and Metaontology, A Contemporary Guide*, Bloomsbury, 2015; K. McDaniel, *Metaontology*, Cambridge University Press, 2025.

¹⁶ DME, p. 55 (corsivo nostro).

Qui ci concentreremo sulle prime due questioni. Rispetto alla seconda, in particolare, Souriau intende sviluppare (almeno) *due metodologie* ugualmente legittime – che per comodità riferisce alla differenza in linguistica (Vendriès) tra *semantemi* (aggettivo, sostantivo) e *morfemi* (congiunzioni, preposizioni, articoli, verbo). Qui si tratta di semantemi e morfemi dell'esistenza, una sorta di “grammatica dell'esistenza”¹⁷. Gli (almeno) “due cicli esistenziali” istituiti da Souriau costituiscono altrettanti *tragitti* di esplorazione del tenore ontologico della realtà, che hanno un differente punto di attacco:

a) A partire dal *fenomeno* (semantema), mondo dell'ontico, in due sensi: prima esaminando i modi attuali (*aseità*: fenomeno, cosa, corpo, anima), poi i non-attuali (*abalità*: immaginario, possibile, virtuale, noumenale);

b) A partire dall'*evento* (morfema), mondo del sinaptico. Questo ciclo è solo abbozzato e comprende i modi dell'evento e dell'azione.

c) Vi sarebbe poi un *terzo ciclo* dedicato alla *sovraesistenza*, che non approfondiremo.

Se si comincia lo studio dell'essere dal fenomeno bisognerà “prendere in carico tutto il contenuto ontico della rappresentazione, ripartirlo, suddividerlo in modi esistenziali”; mentre se si comincia dall'evento si potrà “partire da un ontico qualsiasi, unico, e cercare attraverso quali attacchi esso si “moduli” [...] verso altre tonalità esistenziali”¹⁸. Studiando l'esistenza a partire dal fenomeno si procede dal modo d'esistenza più pratico e immediato ai modi più tecnici (esseri microfisici, noumenali), spingendosi sempre più lontano, verso i confini dell'essere. Studiando l'esistenza a partire dall'evento ci si pone negli “intermondi” tra un modo (ontico) e l'altro.

È necessario inoltre spiegare il principio del passaggio, cioè la “struttura di richiamo” all'interno di ogni concatenamento, che certamente *non è logico*. Non si tratta di “dedurre” i modi gli uni dagli altri. Souriau dichiara che dobbiamo “resistere tenacemente alla tentazione di spiegare (o di dedurre) i modi d'esistenza che abbiamo individuato” attraverso una sola “dialettica dell'esistenza” che pretenda di spiegare tutto. Caratteristica di questa originale classificazione – che in effetti non ha eguali nella storia del pensiero contemporaneo¹⁹ – è un principio di *simmetria*, il fatto cioè che non vi sia un *modo d'esistenza privilegiato*, ma ciascuno possa essere subordinato all'altro nell'ambito di differenti ordini strutturali (differenti ontologie). Souriau sostiene che “preso ciascuno in se stesso, *tutti sono uguali*; e anche tutti gli altri modi che non conosciamo, di numero indefi-

¹⁷ DME, p. 135.

¹⁸ DME, p. 138.

¹⁹ Cfr. B. Latour, *Sur un livre d'Étienne Souriau*: Les différents modes d'existence, cit., p. 28: l'autore non riconosce “né predecessore né successore” all'impresa di Souriau.

nito, potrebbero rivendicare gli stessi diritti”. E così l’Essere non solo ha molti modi, ma anche *molte entrate*: “*I modi dell’essere sono contingenti*. Ciascuno di essi, assunto come punto di partenza, ne può richiamare dialetticamente un altro. Ma il fatto di prenderne uno come punto di partenza è sempre arbitrario. Gratuito”²⁰. Nell’ambito di questa ontologia *contingentista* “L’esistenza sono tutte le esistenze; è ogni singolo modo dell’esistere. In tutti e in ciascuno, l’esistenza risiede integralmente e si compie”²¹. Ciascuna esistenza può essere perfetta nel suo genere. Il principio che consente il passaggio da un modo all’altro è il *bisogno* ontologico, poiché – scrive Souriau – “ogni modalità d’esistenza porta con sé il bisogno dell’altro, di un esistere in una modalità differente”²², *tende* cioè spontaneamente verso l’Altro e l’altrove per trovare una maggiore perfezione. Questo schema consente infine di *escludere* alcune modalità esistenziali abitualmente considerate reali: l’ideale, il probabile, la trascendenza, secondo Souriau non sono veri modi d’esistenza, in quanto fuoriescono dal “primo grado”.

3. Due cicli esistenziali, tre gradi d’intensità

Le sole distinzioni esistenziali che contino sono tra i generi scolastici dell’*aseità* e dell’*abalità*, e tra l’esistenza *pura* e l’esistenza *comparata*. *Aseità* significa “una potenza più o meno forte di sostenersi nell’essere e d’esistere in sé e da sé”²³; per un ente significa avere un’esistenza propria, indipendente, a suo modo assoluta. *Abalità* significa “essere in e attraverso qualche altra cosa”; si tratta perciò di un’esistenza riferita ad altro (all’uomo, a Dio), che necessita di un aiuto esterno per esistere. E ancora: un’esistenza *pura* è un’esistenza in un solo genere, mentre un’esistenza *comparata* è sempre relativa ad altro. Per valutare l’intensità esistenziale occorre esaminare ogni modo d’esistenza nella sua purezza esistenziale, nel suo tenore specifico, il che richiede una difficile ascesi di pensiero. La prospettiva migliore è forse offerta da Giordano Bruno che cercava di cogliere l’oscillazione di un essere tra un *maximum* e un *minimum* di presenza attuale²⁴.

²⁰ DME, p. 144.

²¹ DME, p. 147.

²² DME, p. 165.

²³ DME, p. 71.

²⁴ Bisogna inoltre distinguere tra esistenza e realtà. L’esistenza è sempre da prendere per quella che è, contingente e non analizzabile (anche se ha i propri “fattori”). Lo stesso dicasi per i modi dell’essere “Bisogna prenderli per come sono: *arbitrari*. [...] Da un dato iniziale, contingente, [il filosofo] trae forse per necessità le sue modulazioni sull’*altro* in rapporto a questo dato. Ma il dato iniziale resta comunque arbitrario” (DME, p. 143). La *realtà* invece concerne

I gradi dell'intensità esistenziale postulati da Souriau sono tre. Vi è un *primo grado*, occupato dalle esistenze specifiche pure messe a punto su un solo piano, in un solo genere (fenomeno, cosa, corpo, anima). Souriau osserva che il primo grado è il "dominio dell'esistenza perfettamente pronunciata", nel quale "l'istanza eleatica è perfettamente valida"²⁵: o si è nell'essere o non lo si è. Souriau scrive che "il "primo grado" dell'esistenza [...] costituisce certamente il primo piano; non soltanto il piano di base, ma quello diretto, esatto e preciso, dell'esistenza. È qui che si trova l'esistenza. Essa ha sede, o risiede, qui. Ed è molto esigente"²⁶ – ha cioè i suoi fattori e le sue condizioni di realtà. In ogni caso "l'universo n° 2" [...] resta sospeso all'universo n° 1"²⁷.

L'universo n° 2 è il *secondo grado* chiamato in causa dalla teoria della sovraesistenza. Souriau intende dimostrare che "un essere può rimanere lo stesso e corrispondersi attraverso i differenti modi d'esistenza, i differenti piani, su cui, per esistere, è necessario che sia messo a punto e realizzato". Il secondo grado d'esistenza è quindi "la combinazione complessa che mette in rapporto differenti modi distinti d'esistenza". Essa si fonda sul principio che se "ogni unità definisce un'esistenza [...] ogni unità tra due esistenze definisce un'esistenza di ordine superiore"²⁸ in senso gerarchico e architettonico. Tuttavia i problemi relativi al secondo grado sono situati per definizione al di fuori dell'esistenza, in quanto "sporgono" al di là del suo piano. Perciò la sovraesistenza può essere posta solo *problematicamente*, e, in ogni caso, "Il secondo grado presuppone il primo"²⁹.

Infine viene posta problematicamente anche l'esistenza di un *terzo grado* dell'essere, ancora più lontano dall'esistenza attuale, attraverso un'ipotetica "unificazione delle unificazioni"³⁰, cioè delle sovraesistenze. Si tratta dell'"unificazione di tutti i possibili modi di unificazione. Significa porre una sovraesistenza di un genere ancora più lontano dall'esistenza, e quindi un problema di terzo grado, senza dubbio l'ultimo che il nostro pensiero possa affrontare"³¹. Il terzo grado infatti "potrebbe comunicare con l'esistenziale soltanto grazie all'imprescindibile mediazione delle sovraesistenze, in base all'ordine del loro Pleroma"³² consentendo il "superamento dell'eterogeneità esistenziale plurimodale"³³.

gli "elementi" dell'esistenza, che hanno anch'essi i loro fattori. Bisogna quindi distinguere il piano degli elementi integranti da quello dell'integrazione (la sola che possieda l'esistenza).

²⁵ DME, p. 86.

²⁶ DME, p. 140.

²⁷ DME, pp. 103-104.

²⁸ DME, p. 160.

²⁹ DME, p. 87.

³⁰ DME, p. 167.

³¹ DME, p. 168.

³² DME, p. 171.

³³ Per un'analisi dell'intensità ispirata a Souriau, cfr. N. Plé, *Trajectoires intensives. Penser les circonstances du réel avec Étienne Souriau*, Éditions de l'Université de Bruxelles, Bruxelles 2021.

L'ontologia di Souriau è un'ontologia sperimentale, empirica. Si tratta di tentare differenti cicli di esplorazione a partire da un "dato" esistenziale quanto più provato³⁴. Il primo ciclo comincia dal fenomeno poiché si tratta del modo di esistenza più comune, sul quale tutte le filosofie sono generalmente d'accordo. Souriau definisce l'esistenza fenomenica come "l'esistenza in *patuità*, l'esistenza allo stato lucido, splendente o manifesto"³⁵. Il fenomeno basta veramente a se stesso, è autonomo, auto-sufficiente. Contro *fenomenisti* e *fenomenalisti* (Hume, Renouvier) – ma anche contro la *fenomenologia* (Husserl) – Souriau sostiene che il fenomeno deve essere colto nella sua *aseità* compiendo una "riduzione esistenziale" che è l'esatta antitesi della "riduzione fenomenologica", viziata da *logicismo* e *psicologismo*³⁶. Così individuato, il fenomeno è veramente un "campione d'esistenza". Dal fenomeno si passa successivamente alla "*cosa*", cioè al modo d'esistenza *reico*. Le cose sono anch'esse caratterizzate da una loro aseità garantita dall'identità numerica e dalla *Remote presence* (esistono anche quando nessuno le percepisce). Ma hanno le loro condizioni e i loro fattori d'esistenza: non possiedono l'ubiquità spaziale e sono soggette all'ordine "cronale" semplice. Anche il *corpo* è una cosa tra le cose, "è solidamente incastonato come cosa fisica nel cosmo delle cose"³⁷. Eppure, mentre le cose sono *stabili*, il corpo è *solido*. La solidità del corpo è garantita dal suo "ruolo privilegiato [di] intermedio necessario tra il mondo e noi": noi ci poniamo necessariamente "nel" corpo nel nostro rapporto con il mondo poiché i fenomeni rimandano a un *Ichpunkt*, a una segnatura prospettica che fa del corpo una "*testa di ponte*". Infine, anche l'*anima* per Souriau possiede un modo d'esistenza reico e fa parte del regno ontico (che quindi conviene sia ai *reismi* sia agli *psichismi*). L'anima è un'entità ontica di pensiero dotata di una struttura e di un'architetonica, di una "monumentalità" fatta di armonie interiori, anche se deve essere conquistata attraverso una difficile ascesi³⁸. Con l'a-

³⁴ Per una rassegna dei modi, cfr. L. de Vitrtty-Maubrey, *La pensée cosmologique d'Étienne Souriau*, Klincksieck, Paris 1974, pp. 127-160; B. Latour, *Sur un livre d'Étienne Souriau: Les différents modes d'existence*, cit., pp. 32-47; D. Lapoujade, *Le esistenze minori* (2017), trad. it. di F. Fogliotti, Moretti & Vitali, Bergamo 2020, pp. 29-41.

³⁵ Sul concetto di *patuità* e sul vocabolario di Souriau, cfr. D. Chateau, *Étienne Souriau: une ontologie singulière*, in "Nouvelle Revue d'esthétique", vol. XIX, n. 1 (2017), pp. 35-38.

³⁶ Sul rapporto con la fenomenologia, cfr. A. Dondi, *Una critica poco nota alla fenomenologia: i modi di esistenza di Etienne Souriau tra ontologia ed etica*, in "Dianoia", a. XXIV, n. 28 (2019), pp. 269-283.

³⁷ DME, p. 109.

³⁸ Sul concetto di anima si veda anche É. Souriau, *Avoir une âme: essai sur les existences virtuelles*, Annales de l'Université de Lyon, Les Belles Lettres, Lyon-Paris 1938. Per una lettura critica, cfr. D. Debaïse, A. Wiame, *Les âmes du monde*, in F. Courtois-l'Heureux, A. Wiame (éd.), *Étienne Souriau*, cit., pp. 111-129.

nima Souriau esaurisce la prima parte del ciclo di esplorazione del regno ontico nella sua aseità.

Attraverso lo studio degli *immaginari* Souriau affronta una nuova regione dell'ontico, quella degli esseri in *abalietà*, che hanno bisogno di un sostegno esterno per esistere. Gli *immaginari* (fantasmi, chimere, morgane, mostri, angeli, personaggi, romanzeschi, esseri di sogno) possiedono uno "statuto esistenziale puramente psicologico", perciò non costituiscono nessun pleroma o cosmo strutturato: totale *acosmicità*³⁹. Eppure non si può dire che siano nulla. Infatti appartengono a un "universo del discorso" letterario o artistico nel quale si ripetono con regolarità. Souriau definisce *sollecitudinaria* l'esistenza di questi esseri, poiché si fonda sulle emozioni (desiderio, paura, speranza ecc.), che così ne sono la condizione di realtà. Anche il *possibile* (come in Bergson)⁴⁰ non sarebbe che una "sotto-varietà dell'immaginario" priva di realtà sostanziale. Che si tratti della *non-impossibilità* o della *possibilità assoluta*, si tratta sempre di una certa "stilistica dell'immaginario" priva di autonomia. Differente è il caso del *virtuale*⁴¹. Mentre l'immaginario e il possibile hanno una base psicologica, il virtuale sembra avere un fondamento ontologico, nella struttura stessa dell'essere. Souriau lo definisce un'esistenza *sospesa*: si tratta di "abbozzi [...] inizi [...] indicazioni interrotte" che attendono una realizzazione. In tale prospettiva, noi tutti "viviamo quotidianamente immersi in una foresta di virtuali sconosciuti". Qual è dunque il discrimine tra il mero possibile e la realtà del virtuale? Secondo Souriau si tratta della possibilità o dell'impossibilità di compimento, perciò definisce il virtuale come una "purificazione dell'immaginario", da cui viene espunto tutto ciò che non può essere realizzato. Souriau scrive che "Se assumiamo il termine virtualità in un senso severo, preciso, parlare di un *totum potestativum* come se esistesse virtualmente, significa postulare che c'è una soluzione precostituita, pienamente soddisfacente, del problema; che deve essere soltanto trasposta dal modo virtuale a un certo altro modo da determinare"⁴². I virtuali non sono vaghi come gli immaginari o i possibili, ma si tratta di esseri ben definiti, "preliminariamente o ipoteticamente condizionati, talvolta perfino determinati con precisione assoluta, nella loro stoffa fatta di nulla"⁴³. Il punto più lontano dal fenomeno è naturalmente il *noumeno*, l'esistenza noumenica (esseri

³⁹ Sugli esseri di finzione cfr. R.-S. Sanli, *L'abaliété et le problème de la connaissance du singulier: les procédés romanesques*, in "Nouvelle Revue d'esthétique", vol. XIX, n. 1 (2017), pp. 43-53.

⁴⁰ Cfr. H. Bergson, *Il possibile e il reale* (1938), in *Pensiero e movimento*, trad. it. di F. Sforza, Bompiani, Milano 2000, p. 92.

⁴¹ C. Frigerio, *Accudire il virtuale. Souriau lettore di Bergson*, in "In Circolo", n. 19 (2025), pp. 67-91.

⁴² DME, pp. 165-166.

⁴³ DME, p. 116.

di ragione, enti microfisici). Contrariamente all'“*altolà kantiano*” che vieta di parlare di questi sconosciuti, nell'ambito scientifico esistono tecnologie (a partire dal microscopio) in grado di farli “abboccare” al fenomeno, per cui bisogna che rientrano in qualche modo nell'inventario del mondo. Ma si tratta di esistenze quasi astratte situate ai limiti del mondo ontico.

D'altro lato il *sinaptico*, con i modi del divenire. Souriau sottolinea che analizzare i “morfemi” dell'esistenza comporta uno sconvolgimento generale nell'equilibrio dell'essere a cui non siamo abituati. Anche le metafisiche più innovative (Bergson, Whitehead) continuano a concepire i nuovi enti sulla base del tipo ontico, mentre bisognerebbe partire da “una concezione che separi l'essere da ogni statuto ontico determinato, e lo trasponga volta per volta in modi differenti, di livello differente”⁴⁴. In questo quadro non ci si concentrerà più sugli esseri, ma sui *passaggi* da un modo all'altro, sull'*interontico*, sull'istante “tra” un modo d'esistenza e l'altro, facendo valere la contrapposizione tra Essere ed Evento (Whitehead, Alexander) come universi irriducibili. Il mondo del sinaptico – come quello descritto da W. James – è “un mondo in cui gli *oppure*, o gli *a causa di*, i *per* e prima di tutto gli *allora* e gli *e poi*, sarebbero le vere esistenze”⁴⁵, cioè un “universo dell'esistenza in cui i soli enti sarebbero questi dinamismi o transizioni”⁴⁶. Un mondo di relazioni esterne in cui il soggetto e l'oggetto sono dislocati. Ma è chiaro che “da un mondo di relazioni sarebbe impossibile far derivare una realtà ontica” qualsiasi; perciò si tratta “di due mondi differenti, o di due interpretazioni esistenziali di uno stesso mondo”⁴⁷. Quello che conta, ai fini del progetto di Souriau, è che “l'evento è un assoluto d'esperienza, indubitabile e *sui-generis*, con cui si potrebbe costruire alla bisogna tutto un universo, lo stesso, forse, dell'ontico, ma con un equilibrio esistenziale completamente diverso; e a cui sarebbe sospeso (così come l'ontico è sospeso al fenomeno) un regno delle transizioni, delle connessioni – del sinaptico [...] in opposizione all'ontico”. Perciò “l'evento, l'avvenire (*das Geschehen*, *the event*, o *occurrence*)” è il *fatto* per antonomasia, è l'efficacia, il “ciò che ha luogo”, un “dato esistenziale che può bastare a se stesso” ed è in grado di dare “appoggio e consistenza a ogni altra realtà da esso introdotta”. *Wirklichkeit* che fuoriesce dal dominio della *Realität*, espressa solo dalla *verbalità* del verbo. Il “tema più tipico” del secondo ciclo di esplorazione a questo punto dovrebbe essere l'Azione, ma Souriau

⁴⁴ DME, p. 131.

⁴⁵ DME, p. 134.

⁴⁶ DME, p. 132. Per il paragone con W. James, cfr. I. Stengers, *Que vas-tu faire de moi?*, in F. Courtois-l'Heureux, A. Wiame (éd.), *Étienne Souriau*, cit., pp. 77-81.

⁴⁷ DME, p. 136.

interrompe la sua ricerca per passare allo studio del sovraesistenziale (di cui in questa sede non ci occupiamo).

Per riassumere, tentiamo di schematizzare la *tavola dei modi d'esistenza* abbozzata da Souriau (con l'avvertenza che potrebbe anche essere rovesciata e avere la forma di una piramide a tre dimensioni):

Grado d'esistenza	Ontico	Sinaptico
1°	Aseità	Abalietà
	Fenomeno	Immaginario
	Cosa	Possibile
	Corpo	Virtuale
	Anima	Noumeno?
2°		Sovraesistenza
3°		Unificazione delle Unificazioni

4. Un'ontologia aperta e problematica

Secondo Souriau non è indispensabile arrivare a definire una “tavola completa” dei modi, poiché caratteristica di questa tavola è che *gli ingressi sono molteplici* e non può essere esaurita da un solo attraversamento. Non c’è infine una visione “sinottica” dell’esistenza, perché ogni prospettiva non può che essere situata, instaurata a partire da un determinato modo. Assumendo come “punto di attacco” il fenomeno si può istituire un “ciclo” esistenziale che esplori prima il regno dell’ontico (in aseità e in abalietà) e poi quello del sinaptico (l’evento, l’azione...), ma Souriau insiste sul carattere di *tentativo* (*Tentanda via est...*) della sua impresa e mette in guardia il lettore: “dobbiamo diffidare dell’apparente completezza di questa tavola [...] la tavola è aperta. Entrambi i regni da noi empiricamente inventariati nei loro modi, comprendono senza dubbio un numero indefinito di altri modi”⁴⁸ da scoprire. Tutto dipende dal modo che si sceglie come “campione d’esistenza” a partire dal quale strutturare l’asse

⁴⁸ DME, p. 141.

della ricerca: “la struttura ottenuta dipende soprattutto dall’ordine adottato per questa ricerca, o percorso; che non è affatto necessario”, ma basato sul dualismo metodologico tra semantemi e morfemi. Souriau non avanza nessuna pretesa di avere colto “il vero ordine degli elementi, dei modi dell’essere”⁴⁹. Il fatto è che è l’esistenza stessa a non ricomporsi uniformemente, ad essere intrinsecamente *plurale*. Souriau scrive che “L’esistenza è frammentaria perché prende forma contemporaneamente in molti punti, restando così fundamentalmente discontinua e lacunosa”. Ognuna – ogni esistenza in un certo modo – costituisce “il successo locale di un tentativo nell’arte di esistere”, per cui bisogna sempre trovare un modo adeguato per l’essere che si pone o suppone. Questi modi possono essere tanti o pochi. Se ce ne sono così pochi, ciò è dovuto alla pigrizia di un’immaginazione ontologica che si accontenta dei cicli fondati sulla sostanza. Quello che conta è non pregiudicare, limitando *a priori* la gamma dell’essere: “la tavola delle specificità esistenziali è e deve rimanere aperta, incompleta, per lasciare spazio all’ignoto e a ciò che non è stato ancora inventato e realizzato...”⁵⁰. Così il mondo potrà apparire molto più grande di quello che conosciamo: quello cartografato dai filosofi lascia aperte “lacune propizie, che aprono il loro vuoto su nuove vie da tentare”, facendo spazio “all’invenzione, alla novità di modi inediti d’esistenza”⁵¹.

Ma si dovrebbe anche sottolineare tutto quello che non funziona, cioè le *lacune* presenti nello sviluppo dello stesso progetto ontologico di Souriau, lacune *teoretiche* e *metodologiche*, tutta una serie di *incongruenze*. Da un lato Souriau sembra confondere i gradi d’intensità dei modi con i gradi d’esistenza. In effetti ogni modo singolare può essere più o meno intenso, e la massima intensità dovrebbe coincidere con la massima perfezione; perciò ogni modo d’esistenza “può ricevere il sublime”. Eppure d’altra parte egli sembra ammettere che un’esistenza plurimodale sia più intensa di un’esistenza instaurata in un solo modo. Ma la questione rimane comunque irrisolta. Altra ambiguità: il secondo e il terzo grado d’esistenza sono posti da Souriau a titolo *problematico*, in quanto “non c’è esistenza trascendente”. La trascendenza non è un modo d’esistenza poiché l’esistenza risiede unicamente nel primo grado, ontico e sinaptico. Eppure Souriau sembra fare di tutto per “salvare” o giustificare la sovraesistenza come esperienza di secondo grado individuabile in movimenti di *trascendentalizzazione* a partire dall’esistenza. Per non parlare delle innumerevoli difficoltà interne alla caratterizzazione dei modi specifici, o del fatto che il regno del sinaptico non

⁴⁹ DME, p. 142.

⁵⁰ DME, p. 145.

⁵¹ DME, p. 146.

sia veramente inventariato in quanto tale. In fondo L'analisi di Souriau approfondisce soltanto le modalità più comuni del primo grado, cioè quelle generalmente discusse dai filosofi. Vi è poi la questione del passaggio, o del concatenamento tra i diversi modi nei due cicli esistenziali: se non è dialetticamente che si passa da un modo all'altro, se i modi non si deducono logicamente, rispondere, come fa Souriau, facendo appello al bisogno ontologico, è solo un palliativo. Che cosa significa infatti sostenere che ogni modo d'esistenza "appetisce" l'Altro? Non è chiaro il principio che consente di collegare i modi, così da permettere di dispiegarne il ventaglio. Il fatto è che nell'architettura e nella stessa sistematica del progetto di Souriau sembrerebbe esserci un vizio di forma, una sorta di "carattere letale" che ne impedisce il completo dispiegamento. Lacune, ambiguità, indecisioni, ripensamenti... Egli stesso ha confessato che i *Differenti modi d'esistenza* è l'unico libro che non lo ha soddisfatto, e di essersi pentito di averlo dato alle stampe troppo in presto, certo sollecitato dall'"affettuosa insistenza di É. Bréhier"⁵². E in effetti in seguito non mancheranno rettifiche e messe a punto⁵³.

Eppure l'*idea direttrice* dell'impresa di Souriau è apparsa ancora oggi meritevole di attenzione in quanto tentativo originale (la si è definita *un unicum* nella letteratura filosofica contemporanea) in grado, più che di fornire risposte definitive, di indicare una via utile a inaugurare un campo di problematizzazione. Lo "schema" elaborato da Souriau, in effetti, pur al netto delle lacune e dei vicoli ciechi in cui si imbatte, si presta ad essere ripreso e perfezionato, tanto che oggi (nell'epoca dell'*iper-reale* e della realtà *aumentata*) se ne possono intravedere meglio le potenzialità. Non stupisce perciò che l'essenziale del suo progetto abbia potuto essere *rilanciato* da diversi autori contemporanei (Latour, van Tuinen, Frigerio – pur da prospettive diverse e con le indispensabili correzioni), i quali mostrano efficacemente come possa costituire una griglia di intelligibilità applicabile al dibattito attuale, quasi un esempio di metodo. Si tratta di "usi" assolutamente legittimi dell'autore, resi possibili dalla costitutiva *apertura* della sua impresa, efficace proprio perché incompleta, e che così si presta tanto meglio ad essere "tradita" (*sovra-* o *sotto-*interpretata) inserendosi

⁵² "Il grande difetto del libro è che si percepisce che discuto *per conto mio* le difficoltà del problema invece di esporre *per il lettore* dei risultati già definitivamente acquisiti attraverso una meditazione preliminare" (É. Souriau, *Étienne Souriau (né en 1892)*, in D. Huisman, D. Deledalle (éd.), *Les philosophes français d'aujourd'hui par eux-mêmes*, CDU, Paris 1963, p. 91).

⁵³ Se ne trova traccia in É. Souriau, *La corrispondenza delle arti* (1947), trad. it. di R. Milani, Alinea, Firenze 1988; *L'ombre de Dieu*, Puf, Paris 1955; *Del modo d'esistenza dell'opera da fare* (1956), trad. it. di F. Domenicali, in *I differenti modi d'esistenza e altri testi sull'ontologia dell'arte*, cit., pp. 179-228.

nelle lacune del sistema⁵⁴. L'originalità di Souriau sembrerebbe risiedere non nella classificazione proposta, ma nel progetto stesso di una tale classificazione – nell'idea, cioè, di una “tavola” generale dei modi quanto più comprensiva, che possa diventare essa stessa strumento di indagine dell'attualità, dei “nuovi” modi d'esistenza messi a punto dalla civiltà tecnologica. Si tratta quindi di uno strumento che può senza dubbio contribuire a fare chiarezza in un campo attraversato da sempre da feroci conflittualità. È quindi la stessa funzione *critica* della proposta di Souriau a dover essere rivalutata: non un'ontologia “fondamentale” ma un pleroma di “ontologie regionali”⁵⁵ *sotto condizione di apertura*.

⁵⁴ Sul “tradimento” operato da Latour, cfr. A. Wiame, *About a Fruitful Misunderstanding: From Souriau's Modes of Existence to Latour's Ecologizing Inquiries*, in “Aisthesis”, vol. XV, n. 2 (2022), pp. 61-70.

⁵⁵ DME, p. 103.

Uno strano pluralista. Sulla “metaontologia” di Étienne Souriau

Il dibattito concernente l'ontologia, la natura dell'essere e la modalità è sempre stato caratterizzato da un'aspra contrapposizione. Fin dagli albori del pensiero filosofico, monisti e pluralisti si sono scontrati: da una parte coloro che sostengono l'univocità dell'essere, dall'altra coloro che sostengono la pluralità delle entità o dei modi di esistenza. Questo «campo di battaglia» di lunga data ha costantemente evidenziato la necessità di una classificazione chiara e funzionale delle posizioni contrapposte. Il problema risiede nel fatto che esistono pochi modelli per una tale indagine “metaontologica”. Non sorprende quindi che il tentativo di Etienne Souriau del 1943 con *I differenti modi dell'esistenza* (1943) abbia potuto godere di una certa fortuna negli ultimi anni, aiutato dal recupero del suo lavoro da parte di Bruno Latour, cosicché la questione ontologica relativa alla pluralità dei modi di esistenza è tornata ad essere centrale nel dibattito internazionale. Date queste circostanze, sembra opportuno – ed è questo l'obiettivo del presente contributo – condurre un'analisi più approfondita del pensiero di Souriau iuxta propria principia, esaminando la sua teoria dall'interno al fine di proporre alcuni possibili quadri di intelligibilità. Dopo aver presentato la struttura generale del sistema, ci concentreremo sulle lacune e le incongruenze della posizione di Souriau, considerandoli come opportunità per nuove esplorazioni più coerenti, in particolare alla luce dei cambiamenti avvenuti nel mondo contemporaneo.

PAROLE-CHIAVE: Étienne Souriau, Metaontologia, Metafilosofia, Ontologia, Pluralismo, Modi di esistenza

A peculiar pluralist. On Étienne Souriau's 'metaontology'

The debate on ontology, the nature of being, and its modalities has always been marked by fierce opposition. Since the dawn of philosophical thought, monists and pluralists have clashed – those advocating for the univocity of being and those supporting the plurality of entities or modes of existence. This long-standing “battlefield” has consistently highlighted the need for a clear and functional classification of the competing positions. The issue lies in the fact that there are few models for such a “meta-ontological” inquiry. Thus, it is not surprising that Etienne Souriau's attempt in 1943 with *The Different Modes of Existence* (1943) has enjoyed a certain resurgence in recent years, aided by Bruno Latour's revival of his work. Consequently, the ontological question regarding the

plurality of modes of existence has once again become central to international debate. Given these circumstances, it seems appropriate – and it is the aim of this contribution – to conduct a deeper analysis of Souriau's thought *iuxta propria principia*, examining his theory from within in order to propose some possible frameworks of intelligibility. After presenting the general structure of the system, we will focus on the gaps and inconsistencies in Souriau's position, viewing them as opportunities for new, more coherent explorations, particularly in light of the changes that have occurred in the contemporary world.

KEYWORDS: Étienne Souriau, Metaontology, Metaphilosophy, Ontology, Pluralism, Modes of Existence

Christian Frigerio

Étienne Souriau and the Overturning of Spinozism

Introduction: a turning point for modes of existence

Ontology has long been defined as the study of being *qua* being, the study of being in itself, independent of its many possible qualifications and attributes. Ontology therefore rests on the assumption that being *can* be considered in such a way: in brief, most modern ontology rests on the assumption of the *univocity* of being, closely associated with the name of Duns Scotus¹. Taking up Scotus' univocal ontology famously led Gilles Deleuze to claim that "there has only ever been one ontological proposition: Being is univocal"².

However, it is impossible to point out one philosopher who has really been able to theorize being as such without implicitly committing to a plurality of ways of being. The view that existence comes in many flavors was suggested by Aristotle's dictum that "being is said in many ways" (*Met.* 1003a32), and despite the underlying requirements of ontology, it has been so popular that Scotus can be considered "the only significant dissidence" within the "unanimous consent in favor of an extreme plurality of modes of existence" in the Middle Ages³. In recent years this concept, that of "mode of existence", has become central to debates in continental philosophy as a result of the rediscovery of Étienne Souriau's book *The Different Modes of Existence*, originally published in 1943⁴, as well as the publication in 2012 by Bruno Latour of *An Inquiry into Modes of Existence*⁵, to the point of becoming a codeword to indicate that being is only in the different ways in which it occurs.

Is being univocal or equivocal? Are modes of existence ontologically

¹ O. Boulnois, *Être et représentation: une généalogie de la métaphysique moderne à l'époque de Duns Scot*, PUF, Paris 1999.

² G. Deleuze, *Difference and repetition*, trans. P. Patton, Columbia UP, New York 1994, p. 35.

³ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, trans. E. Beranek & T. Howles, Univocal, Minneapolis 2015, p. 104.

⁴ B. Latour, I. Stengers, *The Sphinx of the Work*, trans. T. Howles, in É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., pp. 11-90.

⁵ B. Latour, *An Inquiry into Modes of Existence*, trans. C. Porter, Harvard UP, Cambridge 2013.

significant? Should we cling to univocity or to the pluralism of modes of existence? In this paper, we suggest that the philosophy of Baruch Spinoza could have been a crucial turning point in the debate on modes of existence. This claim probably sounds curious, as “monism” is the first word that comes to mind when thinking about Spinoza. However, Souriau distinguished two forms of the monism-pluralism opposition: *ontic* monism vs. pluralism, the question of whether there is a single all-encompassing substance or there are multiple substances; and *existential* monism vs. pluralism, the question of whether being is univocal or there are many modes of existence. The two forms of monism can be defended together, as in Eleatic monism, which postulates a single substance with a homogeneous mode of being, and the same goes for the two pluralisms, as in the “polyrealism” that Souriau exemplifies with Schleiermacher’s fideism, which admits many substances with different modal connotations. But these associations are not necessary: “As pantheism shows, ontic monism can accommodate itself to an existential pluralism. And ontic pluralism can endeavor to enhance the value of an existential monism, as in the case of the atomists”⁶.

Now, while the champions of the pluralism of modes of existence (Souriau, Latour, etc.) also tend to be ontic pluralists, there can be no doubt that Spinoza is the quintessential ontic monist. However, the interesting aspect here is Spinoza’s peculiar relation with existential pluralism. Projected back to Spinoza’s system, the question that today we convey by speaking of “modes” refers less to the *modi*, the individual entities that Spinoza considers as “affections” of the only substance, than to the infinite *attributes* that characterize the substance. Extension and thought are the two attributes – today we would say: the two modes of existence – that Spinoza takes from Descartes to connote his substance. Does this amount to a pluralism of modes of existence? Was Spinoza the first conscious existential pluralist?

This would be an exaggeration, but contemporary existential pluralists do consider Spinoza as an ally. In 2016, Latour devoted a conference to a “portrait of Spinoza as a co-inquirer” of modes of existence, focusing on the “regimes of enunciation” (the prophetic and the philosophical) distinguished in the *Tractatus Theologico-Politicus*⁷. More interestingly from a metaphysical point of view, Souriau claimed that Spinoza was the philosopher who came nearer to his own existential pluralism, while stopping one step before reaching the goal. This paper will focus on the way in which Souriau presented his own doctrine as a “corrected Spinozism”, that endorses the extreme pluralism of “attributes” or modes of existence, but gives up the menda-

⁶ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., pp. 99-100.

⁷ See <http://modesofexistence.org/portrait-de-spinoza-en-co-enqueteur-du-projet-eme/> (accessed 6/4/2024).

cious “parallelism” that Spinoza established between them in order to reaffirm the univocity of the substance. The first section provides a cursory presentation of the metaphysics that Spinoza lays down in the *Ethics* and draws on Gilles Deleuze’s reading of it to explain how Spinoza used parallelism to conciliate his pluralism of attributes with a univocal ontology. The second section shows how this is precisely the aspect that Souriau contests, presenting his existential pluralism as an accomplished Spinozism and constantly using Spinoza’s system as a touchstone to clarify the stakes of his own project. The final section establishes a theoretical comparison between Spinozism and existential pluralism.

The reason why Deleuze will play such a role is that he is also an adept of Spinozism, but one who tried to bring Spinoza’s univocity to the extreme. The thesis that Spinoza’s ontology must be considered as a development of univocity in the wake of Duns Scotus is as old as Pierre Bayle and was defended by none other than Étienne Gilson⁸, but probably no one insisted as much on Spinoza’s role in the genealogy of univocity as Deleuze did. Souriau and Deleuze, the relationship between whom is difficult to construct⁹, thus show two possible outcomes of Spinozism as a sliding door in the debate on modes of existence: both see Spinoza’s system as an almost perfect foreshadowing of their own, and both believe that the ontological monism implied by Spinoza’s uniqueness of substance is the final obstacle to be removed. But this modification points in two opposite directions: for Deleuze, substance monism subordinated the univocity of being to a residue of transcendence, represented by substance, which, in Spinoza, “is prior by nature to its affections”¹⁰, in a way that is too reminiscent of the Christian God or the Neoplatonic One; for Souriau, substance monism prevented Spinoza from accessing the authentic pluralism of modes of existence¹¹. A small step further would have been enough to shift the destiny of ontology towards existential pluralism or towards univocity.

⁸ É. Gilson, *Jean Duns Scot: Introduction à ses positions fondamentales*, Vrin, Paris 1952, p. 273.

⁹ A. Wiame, *La dramatisation entre Gilles Deleuze et Souriau*, in D. Adnen (ed.), *Politiques de la philosophie chez Gilles Deleuze*, Metispresses, Genève 2015.

¹⁰ B. Spinoza, *Ethics*, trans. M. Silverthorne and M. Kisner, Cambridge UP, Cambridge 2018, p. 4 (part I, prop. 1).

¹¹ A similar path from modern philosophy to existential pluralism could have been made starting from Leibniz, who is also a source for Souriau (C. D’Aurizio, *L’«étrange monadologie» du plérôme: Remarques sur L’instauration philosophique d’Étienne Souriau*, in “Aisthesis”, 15(2), pp. 71-81) and who is identically pushed towards univocity by Deleuze in *The Fold: Leibniz and the Baroque*, trans. Tom Conley, Minnesota UP, Minneapolis 1992.

Spinozism *sive* univocity

Since this paper does not aim at a philological account, the simplistic presentation of Spinoza's thought that follows should be forgiven. Spinoza defines the substance as "that which is in itself and is conceived through itself, i.e. no concept of any other thing is needed for forming a concept of it"¹². Modes, those which we normally consider to be separate "entities" or "bodies", are just "affections" of the only substance: "By mode I mean affections of a substance or that which is in another thing through which it is also conceived"¹³. Following Descartes, all modes are composed of a body and a mind, extension and thought being the two "attributes" of the infinite substance: "By attribute I mean that which an intellect perceives of a substance as constituting its essence"¹⁴.

However, compared to Descartes, Spinoza makes two crucial shifts. The first is that extension and thought are not the only two attributes of the substance, but only those that our limited intellect can grasp. Substance, being infinite, has infinite attributes: "By God I mean absolutely infinite being, i.e. substance consisting of infinite attributes, each one of which expresses eternal and infinite essence"¹⁵. From this point of view, Spinoza's universe is much more pluralistic than Descartes's. There are many more attributes in the substance than are dreamt of in any single philosophy.

The second shift, however, makes this extreme plurality of attributes collapse back into the single substance. Differently from Descartes, Spinoza holds that extension and thought are not two different "substances" because, in fact, substance is unique; attributes are parallel "expressions" of this same substance, at the same time identical and absolutely different, like two sides of the same sheet of paper. This is what Spinoza means when he writes that "the order and connection of ideas is the same as the order and connection of things"¹⁶. The same, *idem est*. In his complementary doctoral thesis, *Spinoza et le problème de l'expression* (1968), Deleuze describes this coincidence of attributes with a term taken not from Spinoza but from Leibniz, that of "parallelism". Extension and thought are two parallel manifestations of the only substance, coinciding point by point, body by idea.

This historiographical license is the culmination of an interpretative *tour de force* in which Deleuze presents Spinoza as an heir to the univocity of being established by Duns Scotus. The limit of Scotus's univocity was his *neutral* conception of being, that could distill being as being only by re-

¹² B. Spinoza, *Ethics*, cit., p. 3 (part I, def. 3).

¹³ *Ibidem* (part I, def. 5).

¹⁴ *Ibidem* (part I, def. 4).

¹⁵ *Ibidem* (part I, def. 6).

¹⁶ *Ivi*, p. 45 (part II, prop. 7).

ducing metaphysics to logic¹⁷. Only in Spinoza does univocity become a thoroughly ontological proposition, thanks to his *affirmative* conception of being. It is being itself, not merely its concept, that is univocal: “Univocity is the keystone of Spinoza’s entire philosophy”¹⁸. The tools through which Spinoza attains this result, however, are drawn from Scotus himself. In particular, a crucial role is played by the concept of *formal distinction*, which allows Spinoza to maintain both the *absolute difference* between attributes, which have nothing in common and cannot limit each other, and their *absolute identity* as different expressions of the same substance:

The new status of real distinction is fundamental: as purely qualitative, quidditative or formal, real distinction excludes any division... Detached from all numerical distinction, real distinction is carried into the absolute, and becomes capable of expressing difference within Being... *Real and yet not numerical*, such is the status of formal distinction... There are here as it were two orders, that of formal reason and that of being, with the plurality in one perfectly according with the simplicity of the other... to the formal distinction between attributes there corresponds no division of being. Substance is not a genus, nor are attributes specific differences.¹⁹

Formal difference is difference “carried into the absolute”: two things that are formally different have nothing in common and cannot limit each other. Yet this difference is not numerical, which means that formal difference occurs *within the same being*, the substance. “Ontologically one, formally diverse”²⁰, such is the status of the attributes. Extension and thought are absolutely identical because they express the same Being, and at the same time they are absolutely different, deployed on ontological dimensions that have nothing in common. What is formally different *differs absolutely but ONLY formally*, so that absolute difference rejoins absolute identity (a mechanism that Deleuze clarifies by rephrasing Spinoza’s formal difference between attributes in terms of Frege’s distinction between *Sinn* and *Bedeutung*). In short, being is univocal thanks to the very difference between its attributes, that prevents them from interacting as if they were different modes:

By his strict parallelism Spinoza refuses any analogy, any eminence, any kind of superiority of one series over another, and any ideal action that presupposes a preeminence: there is no more any superiority of soul over

¹⁷ F. Di Maio, *Univocità e individuazione: Gilles Deleuze lettore di Giovanni Duns Scoto*, Ventura, Senigallia 2023.

¹⁸ G. Deleuze, *Spinoza: Practical Philosophy*, trans. R. Hurley, City Lights, San Francisco 1988, p. 63.

¹⁹ G. Deleuze, *Expressionism in Philosophy: Spinoza*, trans. Martin Joughin, Zone, New York 1992, pp. 38-9, 64-5.

²⁰ Ivi, p. 66.

body, than of the attribute of Thought over that of Extension... Spinoza's doctrine is rightly named "parallelism", but this because it excludes any analogy, any eminence, any transcendence.²¹

In summary, the cornerstone of Spinozism is the combination between an extreme plurality of attributes and an extreme monism of the substance. Parallelism can be described as the *seal* placed on Spinoza's philosophical edifice that locks in the existential pluralism he almost established within the monism of the only substance.

Deleuze himself will try to break this seal in order to overcome the last limitation of Spinozism: substance monism, which must be replaced by a univocity that is said of difference itself. While Deleuze's philosophy of difference is a bold *existential* monism, his appeal to univocity is meant to counter *ontic* monism, the postulation of a single, absolute substance. All the differences that make up being share the same metaphysical or modal structure; Deleuze is one of those philosophers described by Souriau who "recognize a multitude of really substantial beings. But the more these latter become a multitude, the more their existential status becomes identical and unique"²². Univocal Being is said of the differences themselves: "All that Spinozism needed to do for the univocal to become an object of pure affirmation was to make substance turn around the modes"²³. The actual diversity of ways in which being comes is dismissed by Deleuze through a strategy that combines his Spinozism with his insistence on difference: the different "systems" (as he calls the attributes in *Difference and Repetition*) do not interact with one another, not because they run parallel, but because they *diverge* and create different, incommensurable worlds. Deleuze's concept of univocity replaces Spinoza's parallelism based on the only substance with a "divergentism" that turns around internal differences.

Both parallelism and divergentism *prevent modes of existence from relating to each other* and making a difference; from the point of view of the debate around modes of existence, it makes little difference whether they are parallel expressions of the self-identical substance or divergent affirmations of the virtual plane of immanence. They are the two forms of the "*non-rapport*", as Deleuze says with Blanchot, between modes of existence, which are thereby reduced to secondary expressions of the

²¹ Ivi, p. 109. Of course, Deleuze's reading is not the only possible one: a reading of Spinozism as based on analogy can be found in P. Di Vona, *L'analogia del concetto di res in spinoza*, in "Rivista Critica di Storia della Filosofia", 16(1), 1961, pp. 48-78; the continuity established by Deleuze between Scotus and Spinoza is explicitly challenged by A. Nannini, *Univocità metafisica dell'ens e individuazione mediante intensità di potenza in Duns Scoto*, in "Rivista di Filosofia Neo-Scolastica", 103(3), pp. 389-423.

²² E. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 98.

²³ G. Deleuze, *Difference and Repetition*, cit., p. 304.

univocal Being, unable to escape the original expressive relation and thus deprived of ontological ultimacy.

Deleuze describes the result of his operation as a “chaosmos”. However, in so doing he dismisses the great *rigor* that his divergentism requires. If attributes are to be pushed to the point of absolute divergence, their actualization must be regulated so that no interactions occur. Absolute chaos is no less demanding than Spinozian substance, and divergence has no less stringent criteria than parallelism. Compared to Deleuze’s, the world that Souriau draws by reconceptualizing Spinoza’s system looks much more “chaotic”. Souriau does not break the seal of parallelism in order to replace it with strict divergence, but in order to release modes of existence from their subjection to substance monism.

Attributes out of joint: portrait of Spinoza as an existential pluralist

Perhaps no philosopher in history has ever really managed to avoid admitting a plurality of modes of being. However, no one had ever tackled the problem of different modes of existence head-on as Souriau did in the 1940s. Souriau’s name is still tied to aesthetics – curiously, in his attempt to define aesthetics in scientific terms, he described it as close to Spinoza’s third kind of knowledge, the intuition that puts the knower in touch with the whole of the substance, “the only knowledge which can give us the possession of the Other”²⁴. But it is his contribution to ontology through the pluralism of modes of existence that makes him a point of reference for contemporary debates on pluralism and has motivated his rediscovery.

In the growing literature devoted to Souriau, he is never portrayed as a Spinozist. This is not surprising considering Spinoza’s monism and some obvious differences in their “philosophical temperaments”: to mention only one, against the robustness of Spinoza’s substance, whose essence coincides with its power and the *modi* of which are characterized by a *conatus* that strives to maintain them into existence, Souriau’s metaphysics is centered upon “solicitude”, an affect which is required to maintain into existence those entities that “are present and exist for us with an existence based in desire, concern, fear, or hope, or even fancy and diversion. We could say of these beings that they exist in proportion to the importance they hold for us – whether many things take part in our mind’s disquiet, or whether one alone is enough”.²⁵ Souriau develops a

²⁴ É. Souriau, *L’avenir de l’esthétique*, PUF, Paris 1929, p. 393.

²⁵ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 153.

cosmology of fragility in which “a substantialist ontology is replaced by an ontology of amplifications, enrichments or intensifications”²⁶.

Still, Souriau’s generous ontology, that recognizes to every mode of existence its due, is an attempt to conform to the “rigorous immanent justice that places a being in the exact place it deserves, between an existential minimum and maximum”²⁷. Souriau presents the vindication of the ontological dignity of fragile beings as a reprise of Spinoza’s insight – “By reality and perfection I mean the same thing”²⁸ – that every moment of being can be considered as a cosmic *aboutissement*, “the equal right of individuals to represent the universal”²⁹. Moreover, according to Filippo Domenicali, the occurrence of the second congress of the Sociétés de Philosophie françaises, held in Lyon in 1939 and dedicated to Spinoza, that was supposed to have Souriau as its president (he apparently could not participate due to a last minute inconvenience), should not be underestimated while reconstructing the circumstances in which *The Different Modes of Existence* was born³⁰.

Above all, it is Souriau’s presentation of his own system as a “corrected Spinozism”³¹ that should push us to compare their philosophies. According to Souriau’s instaurative perspectivism, each philosophical system depends on a point of view, but every point of view is also an engineering *mise au point* of the cosmos from a particular perspective which implies selection and elimination because of “thetic impossibilities”³². The substance is the concept on which Spinoza’s *mise au point* occurs³³. It is true that every point of view implies some unity, excluding entities that should have been brought into existence, but Spinoza’s *mise au point* is particularly pernicious because it hypostatizes the unity of the point of view into an ontic totality³⁴. In order to establish the substance into existence, Spinoza sacrifices the being of the separate *modi*.

In *The Different Modes*, Souriau goes so far as to claim that “Spinoza is

²⁶ D. Debaise, A. Wiame, *Les âmes du monde*, in F. Courtois-l’Heureux, A. Wiame (eds.), *Étienne Souriau: Une ontologie de l’instauration*, Paris, Vrin 2015, p. 111; on the topic of intensity, see N. Plé, *Trajectoires intensives: Penser les circonstances du réel avec Étienne Souriau*, Université de Bruxelles, Bruxelles 2021.

²⁷ É. Souriau, *Via pulchritudinis*, in « Les Etudes Philosophiques », 1959, p. 340.

²⁸ B. Spinoza, *Ethics*, cit., p. 44 (part II, def. 6).

²⁹ É. Souriau, *L’instauration philosophique*, Alcan, Paris 1939, p. 158. On this, see D. Lapoujade, *Les existences moindres*, PUF, Paris 2017; I. Stengers, *Que vas-tu faire de moi ?*, in F. Courtois-l’Heureux, A. Wiame (eds.), *Étienne Souriau*, cit., pp. 63-86.

³⁰ F. Domenicali, *Il pluralismo esistenziale di Étienne Souriau*, in “Philosophy Kitchen”, 4, 2016.

³¹ É. Souriau, *Avoir une âme: Essai sur les existences virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris 1938, p. 45.

³² É. Souriau, *L’instauration philosophique*, cit., p. 334; see F. Courtois-l’Heureux, *Le philosophème et ses lois d’instauration: Entre embrassement et embrasement*, in F. Courtois-l’Heureux, A. Wiame (eds.), *Étienne Souriau*, cit., pp. 87-110.

³³ É. Souriau, *Avoir une âme*, cit., p. 23.

³⁴ É. Souriau, *L’instauration philosophique*, cit., p. 262.

‘intoxicated’ by the unicity of substance”³⁵. From William James, another forerunner of existential pluralism, Souriau takes the attention to *prepositions* as the portions of language that reflect the implicit assumptions of a philosophical system; when considering modes of existence from the point of view of their mutual relations, “we would be in a world where the *or* rather or the *because of*, the *for* and, above all, the *and so*, and *then*, would be the true existences”³⁶. Now, “the meaning of the little word *in*”, as it is found in the phrase *esse in alio*, “is the key to all of Spinozism, that effort not to go beyond, but to annul the existential specificities with an apparatus borrowed entirely from, and only effective in, the ontic order”.³⁷ Rather than the *in* of Spinozism (or the *from* of Neoplatonism, another system he describes as an ancestor to his³⁸), Souriau could be seen as clinging to the preposition *to*. Rather than as a given totality *in* which things are, *in* which the harmonization of attributes is imposed by metaphysical unity, the substance should be conceived as a goal to be achieved; what is given at the outset it is the pure indeterminacy of *Bathos*, the Gnostic term through which Souriau denotes the void from which the trajectories of instauration emerge. When describing his system as a “corrected Spinozism”, Souriau means that the totality of being is not given in advance; rather, “the divine becomes the hypothetical sphere of the architectonic synthesis of all beings, in their radiant and total fulfillment”³⁹.

However, the aspect of Spinozism that Souriau disputes more often is not the unity of the substance, but the way it subordinates the multiplicity of attributes. In *Avoir une âme* (1938), we find the first comparison between modes of existence and Spinoza’s attributes, and also the first description of the parallelism between attributes as “an absurd, arbitrary supposition”⁴⁰. This idea becomes more systematic in *L’instauration philosophique* (1939), where he explains how the ideal “pleroma” that realizes all ontological possibilities resembles Spinoza’s substance with its infinite attributes: “in this cosmicity of the pleroma, every form of thought, every moment of thought, all the great philosophical cosmos that we discuss... represents something like an attribute”⁴¹. What must

³⁵ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 98.

³⁶ Ivi, p. 174.

³⁷ Ivi, p. 191.

³⁸ This is interesting also because one of the most remarkable aspects of Deleuze’s reading is that he considers Spinozism as a modification of the Neoplatonic view of emanation from the transcendent One, through the concept of “expression” *within* substance. We cannot expand on this, but Souriau himself presents his instauration cosmology as a reversed Neoplatonism in which the One is not given in advance but must be instaurated.

³⁹ É. Souriau, *Avoir une âme*, cit., p. 45.

⁴⁰ Ivi, p. 42.

⁴¹ É. Souriau, *L’instauration philosophique*, cit., p. 395.

be amended, however, is the “great error” of Spinoza: “the error of correspondence, term by term, of modes through their every attribute”. In fact, “these attributes of the supposedly accomplished Pleroma diversify the world in different modes, which do not correspond to each other: each assembles and disassembles entities otherwise, and each realizes different existences”⁴².

The “great error” of Spinozism is parallelism, the seal through which Spinoza tames the infinite pluralism of attributes. This is not a transient insight. In *L'Ombre de Dieu* (1955), his last major book, Souriau still considers modes of existence “to a certain extent comparable to what Spinoza’s attributes of substance are, but without the complete parallelism between them that the philosopher so unduly asserted”⁴³. The clearest presentation comes in the brief intervention published as *Of the Mode of Existence of the Work to Be Made* (1956), when Souriau uses Spinozism to convey the “richness of the real in those various planes of existence”:

it is not a matter of a simple, harmonic correspondence of each being with itself, such that it is either fully present or else deficient across those various planes – a correspondence that I ask you to think of somewhat along the lines of the Spinozist attributes, in which the modes correspond to one another. We must realize, rather, that there are not only correspondences, echoes, but also actions and events through which these correspondences are made or unmade, are intensified as in the resonance of a harmony with many parts, or are undone and unmade. There, where a human soul has taken charge of the work to-be-made with all its might, there, upon a poignant point, two beings, which are only one, exiled from one another across the plurality of the modes of existence, regard one another nostalgically and take a step, the one toward the other, through that soul.⁴⁴

Using Frédéric Lordon’s terms, causality in Spinoza is exclusively “intra-attributive”: modes of extension can only act on modes of extension; there is no causality from thought to extension; no one was ever bitten by the idea of a dog⁴⁵. The last passage we quoted shows that, once the seal of parallelism is broken, the different modes of existence are no longer doomed to incommunicability or mutual “exile”, but can move towards one another. Through the agency of imagination, the idea of a dog could really bite. All modes of existence are reabsorbed into a plane of immanence where they can interact with one another on an equal footing. Harmony between modes can be composed, of course; but this is the result of a long and difficult operation of *mise au point*, not an ontological starting point.

⁴² Ivi, pp. 395-6.

⁴³ É. Souriau, *L'Ombre de Dieu*, PUF, Paris 1955, p. 331.

⁴⁴ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 238.

⁴⁵ F. Lordon, *Les affects de la politique*, Seuil, Paris 2016, p. 21.

This non-parallelism between attributes has relevant consequences in the aesthetic field, particularly for the problem of *La correspondance des arts* (1947): “Far from accepting that all art forms correspond to each other through their common translatability into poetry, the universal artistic language, we must take each art form in its own idiom and patiently and carefully establish a lexicon of translations. And note: ‘untranslatable’ where the artistic essence of the work effectively vanishes in any translation into another art form”⁴⁶. There is no “aesthetic substance” of which the different arts would be like the step-by-step correspondent expressions: “*The different arts are like different languages*, between which imitation requires translation, rethinking in a completely different expressive medium, inventing parallel artistic effects rather than literally similar ones”⁴⁷.

However, it is mainly in the consequences for ontology that we are interested in. In *The Different Modes*, Spinoza is engaged on the plane of the ontology of modes of existence twice. Firstly, at the very beginning of the book, when he poses the problem he’s going to confront:

Spinoza is “intoxicated” by the unicity of substance. But he immediately splits it apart and demonstrates an order, a connection of things, according to the attribute of extension; an order which is redoubled according to the attribute of thought, and then according to an infinity of other attributes, each attribute being eternal and infinite in its kind... Eliminate the keystone, take away the pantheistic unity of substance, and it is not the world that is divided into a plurality of parts (since, according to Spinoza, the modes correspond to one another, from one attribute to another), but the “to exist” that irremediably divides into a multiplicity of types.⁴⁸

This passage could almost be taken as the manifesto of the book: it shows that the plurality obtained by dismantling the unicity of the substance is not a plurality of existent beings, but *a plurality of existence itself*. It is, in Filippo Domenicali’s words, a *meta-ontological pluralism*, for which the rest of the book will try to account⁴⁹.

The second, equally decisive passage is in a long note where Souriau uses Spinozism as an example of the vain attempt to reabsorb the plurality of being in a single entity. In Spinozism, Souriau observes

the attenuation of the existential character of the attributes (only substance and the modes exist, properly speaking), on the one hand, and the preservation

⁴⁶ É. Souriau, *La correspondance des arts*, Flammarion, Paris 1967, p. 12.

⁴⁷ Ivi, p. 16.

⁴⁸ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 98.

⁴⁹ F. Domenicali, *Uno strano pluralista: sulla “metaontologia” di Étienne Souriau*, in “Scenari”, this issue.

of an architectonic relation between the modes and substance, despite a thousand inconveniences, on the other – all of which is mainly accomplished with the help of the theory of expression, in opposition to relations of causal dependence, of part to whole.⁵⁰

Three elements emerge here. Firstly, strictly speaking, *attributes in Spinoza do not exist*. They are the *ways* in which the substance expresses itself and takes form in different *modi*. Secondly, the centrality of the very concept of *expression*, and the way in which it sustains univocity, is grasped by Souriau before Deleuze did. Finally, the “architectonic relation” between these *modi* and the substance is deemed to be rife with “inconveniences”. In particular, Souriau is referring to the fact that, despite Spinoza’s univocal ontology, the distinction between the substance and its affections leads him to adopt the traditional *distinction between essence and existence*. It is only in the substance that the *modi* find their true essence; the substance is the only entity whose existence coincides with its essence, whose essence *involves* existence: “In calling something ‘cause of itself’ I mean that its essence involves existence, i.e. that its nature can’t be conceived except as existing”⁵¹. Now, the rift between essence and existence contradicts Spinoza’s generous equation between existence and perfection; it breaks the interior of entities and the univocal ontology that Spinoza sought to establish. It is not compatible with genuine univocity; but it is not compatible with existential pluralism either. Souriau considers the dualism between essence and existence to be “very poorly done and unworthy of a truly lucid mind”⁵², and suggests replacing essence with the “virtual” mode of existence. This is something he shares with most existential pluralists: committing to a plurality of modes of existence is also a way of claiming that entities are only in the different ways in which they come to be, that there is no univocal essence they have to realize from the start, that being is manneristic modulation rather than realization of a logical essence⁵³. Beings do not have to realize an essence given a priori but to compose their fragile unity through the plurality of modes in which they exist.

Conclusion: from substance to prism

Preparing his “overturning of Platonism”, Deleuze admitted: “That this overturning should conserve many Platonic characteristics is not

⁵⁰ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 190.

⁵¹ B. Spinoza, *Ethics*, cit., p. 1 (part I, def. 1).

⁵² É. Souriau, *L'ombre de Dieu*, cit., p. 297.

⁵³ S. van Tuinen, *Logical Modalities and Modes of Existence*, in “Scenari”, this issue.

only inevitable but desirable”⁵⁴. The same is true of Souriau’s overturning of Spinozism through the abandonment of parallelism. Deleuze himself tried to overturn Spinoza in his own way, and it is interesting that, since the end of the 70s, his reading of Spinoza was less and less centered on univocity and more akin to a “mannerist” style of thought centered on the intensive modulations within the substance, which is far from incompatible with a pluralism of modes of existence⁵⁵. What to do with Spinoza is the question that a comparison between different ways of overturning him should raise.

From the point of view of Deleuze’s genealogy of univocity, Souriau makes a regressive movement that takes him from Spinoza back to Descartes, to equivocity or analogy. For the genealogy of existential pluralism, however, this is actually a step forward in that equivocity is no longer treated as a difference between substances given in advance, between which it becomes impossible to establish a relationship, but as a mannerist modulation between different ways of being, which blend into one another, which overlap and admit mutual transcendence at most as an effect, as an achievement to be accomplished with effort and dedication, and not as a primary given.

If we combine the insights collected in the previous section, we are presented with one of Souriau’s deepest intuitions: *modal differences are real only if they give rise to something new, if they are not equivalent “expressions” of a univocal Being that presides over their development. Modes of existence must express themselves and only themselves, or they are not modes of existence at all.* If differences between modes of existence are to be ontologically significant, they must be free to interact and communicate on a plane of ontological equality. *Modal difference cannot be merely formal difference*, for the latter is an absolute difference that rejoins absolute identity. Entities are knots of modes of existence, that do not correspond point to point, that are unequally distributed, that must be assembled or instaurated properly if the ontic unity we are considering is not to break up. Souriau shows how the rigor of parallelism (but also that of Deleuze’s divergentism) is not a given or an ontological ultimate, but something that can only be achieved with an enormous expenditure of energy, with the effort that every instauration entails and that must be continually maintained.

For Deleuze, to correct Spinozism was to “make substance turn

⁵⁴ G. Deleuze, *Difference and Repetition*, cit., p. 59.

⁵⁵ G. Deleuze, *Sur Spinoza: Cours novembre 1980 – mars 1981*, Minuit, Paris 2024. See S. van Tuinen, *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022; C. D’Aurizio, *Dalla maniera al modo, dal modo al manierismo: Deleuze e lo stile tra Spinoza e la pittura*, in “Scenari”, this issue.

around the modes”⁵⁶. For Souriau, on the contrary, we should make *both substance and its modes turn around attributes* – that is, modes of existence. The modal multifariousness of being is the primary datum. The entities are individuated starting from this modal dispersion. Each entity divides through the different existential planes “as if through a prism”⁵⁷. Souriau’s plane of immanence should be thought of as a giant prism that takes the place of Spinoza’s substance. Filtered through Souriau’s prism, every entity reveals its fragile multimodal composition and the vanity of the attempts at realizing all its possible modes of existence at once.

It is true, however, that even Souriau does not seem immune to the prejudice that considers heterogeneity to be a defect and purity to be an ideal. Instead of being a sign of the modal richness of the world or as a problematic empirical given that should impel inquiry, “multimodal dispersion” is defined as the “original wound” in identity, a mere “*coacervatio*”. The question then becomes how to “recover from plurimodality”⁵⁸. But existence is so inherently plurimodal that the only cure is to *escape from existence itself*. The last part of *The Different Modes* is devoted to *surexistence*, which is *amodal*, or better, *surmodal*, because *it results from the convergence of modes of existence and removes them all*. The univocal substance is not overturned by the revolt of its attributes; rather, it is postponed as a result to be achieved. If the cosmos is in reality a modally fragmented *kakosmos*, all that remains is to recompose it, overcoming this dispersion towards a new form of univocity.

Despite its ethical and political potential⁵⁹, surexistence is arguably Souriau’s main shortcoming as an existential pluralist. Rather than accepting the cancellation of existential pluralism in this eschatological univocity, let us conclude this article by appealing to the way in which, in 1938, Souriau claimed that the intensification of one’s existence on one existential plane comes at the expense of the different life possibilities that could have been instaured for oneself, and that it is precisely this differential instauration of ourselves that breaks down the strict parallelism between modes of existence: “let us suppose that a being has risen to a high point of determination and lucid presence in a particular kind of existence. Then it necessarily becomes even more

⁵⁶ G. Deleuze, *Difference and Repetition*, cit., p. 304.

⁵⁷ É. Souriau, *La correspondance des arts*, cit., p. 109.

⁵⁸ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 196.

⁵⁹ F. Domenicali, *La vie comme œuvre d'art: Sur l'esthétique de l'existence d'Étienne Souriau*, in « Nouvelle Revue d'Esthétique », 19(1), pp. 23-31; S. van Tuinen, *The Use of Souls: Souriau and Political Spirituality*, in “Aisthesis”, 15(2), pp. 103-13.

difficult to construct in another mode a being that corresponds to it, that resembles it profoundly in essential truth. It is a new creation to be made, not from scratch, but at least from a particular basis that can be taken as a starting point”⁶⁰.

⁶⁰ É. Souriau, *Avoir une âme*, cit., p. 42.

Étienne Souriau and the Overturning of Spinozism

This article will present Baruch Spinoza as a possible turning point in the debate on modes of existence, which is central to the contemporary philosophical landscape. It will do so, on the one hand, by following Gilles Deleuze's reading and presenting Spinozism as a radicalization of the univocity of being, established by Duns Scotus; on the other hand, by showing how Étienne Souriau, one of the leading exponents of the pluralism of modes of existence, presented his own system as a "correct Spinozism" and his modes of existence as corresponding to Spinoza's attributes once freed from the parallelism that subjected them to the unity of substance. The consequences of this slight modification will prove to be decisive and will allow us to discover some crucial points in the debate on modes of existence.

Keywords: Spinoza, Deleuze, Souriau, modes of existence, univocity

Étienne Souriau e il capovolgimento dello spinozismo

Questo articolo presenterà la filosofia di Baruch Spinoza come un possibile punto di svolta nel dibattito sui modi d'esistenza, centrale per il panorama filosofico contemporaneo. Lo farà, da un lato, seguendo la lettura di Gilles Deleuze e presentando lo spinozismo come una radicalizzazione dell'univocità dell'essere, stabilita da Duns Scoto; dall'altra, mostrando come Étienne Souriau, tra i maggiori esponenti del pluralismo dei modi d'esistenza, abbia presentato il proprio sistema come uno "spinozismo corretto" e i suoi modi d'esistenza come corrispondenti agli attributi di Spinoza una volta liberati dal parallelismo che li sottometteva all'unità della sostanza. Le conseguenze di questa leggera modifica si mostreranno essere decisive e permetteranno di scoprire alcuni snodi cruciali del dibattito sui modi d'esistenza.

Keywords: Spinoza, Deleuze, Souriau, modi di esistenza, univocità

Sjoerd van Tuinen

Logical Modalities and Modes of Existence

Modes of Existence

The notion of mode of existence has recently experienced a great diffusion in the critical humanities and social sciences associated with the “ontological turn”, such as science and technology studies or multinaturalist anthropology. However, not much attention has been paid to the concept of mode of existence itself. By way of Étienne Souriau’s *The Different Modes of Existence* (1943), the aim here is to make some forays into a relatively new branch of modal metaphysics, or rather modal ontology, that seeks to clarify and develop the use of such a concept – a project that contributes to what I call “continental modal metaphysics”.

Following Leibniz and Hegel, continental modal metaphysics focuses on real potentiality (modes of existence) rather than formal possibility (or the merely logical modalities of possibility, contingency, necessity). Contrary to these ancestors, however, it reverses the traditional prioritization of actuality over potentiality. Accordingly, philosophers such as Heidegger, Adorno or Deleuze seek an understanding of potentiality not as deficient and indeterminate vis-à-vis actuality but as something positive and inexhaustible within the actual. What is at issue for them is the ontological difference of the possible within the actual rather than the derivation of its identity from actuality. Their critical gestures all converge on the reactivation of this difference in order to problematize the metaphysical and political tendencies towards its neutralization¹.

However, we must be aware of overgeneralization – not only in terms of the vastly interpretations of possibility among these philosophers, but first of all in terms of a notion of possibility that remains too abstract. After all, the mode of existence, or potentiality, of a revolution is not quite the same as that of, say a god or a commodity or a digital object. To put it in classical terms, what is at stake is the singularity of existences.

¹ See S. van Tuinen, *Continental Modal Metaphysics: From Leibniz to Agamben*, in “Itinerari” (forthcoming).

For perhaps the most sophisticated account of the autonomy and difference of modes vis-à-vis the actual, one can turn to Souriau, that *doctor subtilis* of the 20th century. Inspired by Bergson's reversal of the Aristotelian apparatus of the possible and the real, Souriau objects against essentialist and actualist philosophies that the categories of the possible, the potential, the ready-to-emerge are set "beside the actual, the real, and seen through it, as in rear projection", because they presuppose what they modalize². Instead, he proposes an ontological pluralism with special advocacy for the "virtual" modes of existence, that is, those possible worlds that make themselves felt without ever being fully present and that for this reason are vulnerable to the reductionist judgment of those who resist the desire for creation and imagination that they incite and require.

Although not an exhaustive account of Souriau's modal metaphysics, I will situate it in five steps. First, I sketch two problems in the dominant form of modal metaphysics, namely analytical modal logic and its Aristotelian antecedents: the problems of the indeterminacy of the possible and its exhaustion by the actual. Second, I argue that the shift in emphasis from identity to difference requires us to revisit what Christian Frigerio has identified as the "ontological tension" in Aristotle between the unity of being-qua-being and the multiplicity of ways of existence. In shifting the emphasis from the former to the latter, thirdly, I follow a lead from Souriau (and Agamben) to Leibniz, who sways between an ontic pluralism, posing a multiplicity of ultimate realities (monads), and an existential pluralism, posing the multiplicity of interrelating modes of existence (striving possibles). Fourth, by tracing Souriau's problematization of the cogito, I unpack his understanding of the concept of mode of existence inasmuch as it revolves around the difference between being and existence, and fifth, I show how it culminates in a theory of transmodal individuation that Souriau calls "surexistence".

The Problems of Indeterminacy and Exhaustion

My main hypothesis is that the requirements of modal logic currently tend to block an adequate development of the ontological approach to the pluralism of modes of existence. This blockage is twofold:

1. *The flattening of existence onto essence*: In analytical philosophy, the modal categories (actual/real, possible, contingent, impossible) are quantifiers of the existence of essence. They are predicated on the primordial logical modality of identity, which means that that of which they are predi-

² É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, trans. E. Beranek and T. Howles, Minnesota UP, Minneapolis 2015, p. 112.

cated is not itself modified by them. The amodal mode of existence of essence then tends to be seen as possessing a varying degree of reality on a scale from potency to act: certain things or statements (God, mathematical truths) exist necessarily, others (God's creatures, human thinking) only contingently. Or to put it in the words of Thomas Aquinas: "Each thing is perfect according as it is in act, and imperfect as it is in potency"³. Yet as Nahum Brown has shown, the use of the theological notion of perfection comes at the price of *the problem of modal indeterminacy*: in what way does a possible or imperfect essence exist? Traditionally, the mode of existence of the possible is qualified either by being separate from actuality according to modal priority (the actual stands higher than the possible), or by separating the multiplicity of possibles through the conceptual scaffolding of possible worlds. In Aristotle and most of his Western inheritors, actuality is for the most part prior to potentiality; for the ancient atomists or someone like David Lewis today, each world is actual to itself and possible to all others. Either way, only one world exists, the rest merely subsists. In both cases, the neat separation of possibility and actuality renders mysterious the mode of existence of the possible, or indeed of any essence considered beyond actuality. Either actuality functions as the measure of the other modes, or all modes are just modes of something else, the ontological status of which remains abstract and unclear⁴. The customary obsession with the reality of "fiction" (Meinong, Ingarden), a category already neatly separated from reality, is symptomatic of this indeterminacy more than that it identifies its paradigmatic case.

2. *The flattening of essence onto existence*: The usual way of containing the problem of modal indeterminacy is to conceive of possibility exclusively in the image of what already exists. Aristotle argues that potentiality must exist in one way beyond actuality and in another as actuality. That is to say, while potentiality does exist separately from and in excess of the actual⁵, it only exists for actuality, such that the actual still stands higher than the possible⁶. At stake in this solution to the problem of modal indeterminacy is the relation between essence and becoming. While the Megarians rule out any form of becoming by blocking the actuality of unactualized potentiality, Aristotle does allow for potentiality to remain between the actual and its becoming, but on the condition that its mode of existence is fully covered in terms of the actual. Possibility and

³ Thomas Aquinas, *Summa contra Gentiles. Book One: God*, trans. A.C. Pegis, Notre Dame Press, Notre Dame 1975, I, 28, 6.

⁴ For a more in-depth discussion of the problem of modal indeterminacy, as well as of a critique of this distinction and separation, see N. Brown, *Hegel on Possibility: Dialectics, Contradiction, and Modality*, Bloomsbury, London 2021.

⁵ Aristotle, *Metaphysics* 9.3.

⁶ Aristotle, *Metaphysics* 9.8.

contingency are thus conceived of as subordinate terms that are identified, limited, and consummated by the actual, in which essence and existence coincide. This limit is circumscribed by the difference between the accidents encompassed by essence and the contradictories it excludes. Socrates can be young or old, but since he is essentially a rational animal he cannot become irrational or inanimate without ceasing to be Socrates. Following the lineage of Frege-Russell-Quine, in our time this reduction is articulated in an exemplary way in what Jaakko Hintikka has called the “principle of plenitude”, which holds that no possibility remains unfulfilled through an infinity of time and only what is self-contradictory is not realized⁷. From this follows *the problem of modal exhaustion*: the priority of the actual means that the possible is not allowed to really exceed the actual. The very separation of essence and existence is bound to what Giorgio Agamben calls the “ontological apparatus”, in which essence does not rest in itself but only exists to the extent that it is “made to exist”, that is, to the extent that it is fully operationalized⁸. This gravitational necessity of actualization as a prerequisite for considering the possible and the contingent we can call *actualism*, or the metaphysics of presence. It overcomes the problem of modal indeterminacy only by re-binding modal essence to existence and re-presenting the possible in terms of its realization. In this way, potentiality is reduced to a fully given, stable, self-identical, and available thing.

In short, the reductions of existence to essence and of essence to existence to the point of *identity* block an understanding of what existence and its different modes are. They block, firstly, the very notion of a possibility that is real yet remains upstream of actuality (e.g. utopia, faith, hope, anything that has traction as object of a belief in the world’s transformability). In conceiving the relation between essence and existence in terms of a transition from potentiality to actuality, secondly, they also block an understanding of the (potentially infinite) differences qua modes of existence as opposed to the logical identity of the concept of being. What is at stake here, then, is a concept of *modal difference* that actualism tends to block but that in fact holds the key to the relation between essence and existence insofar as it offers an alternative solution to the problem of modal indeterminacy, one that does not need to pass through modal exhaustion. It is the reality of the possible not as essence resembling existence, but as a modification of existence.

⁷ J. Hintikka, *Time and Necessity: Studies in Aristotle’s Theory of Modality*, Oxford UP, Oxford 1973, pp. 93-113.

⁸ G. Agamben, *What is an Apparatus? And Other Essays*, trans. D. Kishik and S. Pedatella, Stanford UP, Stanford 2009.

Univocity and Equivocity of Being

This ontological difference of the possible within actuality, as opposed to the derivation of its identity at a distance from actuality, is perhaps best understood through a return to the Aristotelean distinction between kinds of being and ways of existence. So far we have criticized the idea of modal categories as quantifications of a being deemed homogenous. The analytical modalities are predicated of a single and same *kind* of being. Of course, there are other types of categories that also make qualitative distinctions between different kinds of being (ontic pluralism). Yet insofar as the possible exists beyond the actual, we must also distinguish different *ways* of existence (existential pluralism)⁹.

Contrary to most of his analytical disciples and despite his demand for a first philosophy addressing being-qua-being (being as self-identity), Aristotle famously defended the equivocity of being: “being is said in many ways”¹⁰. This is generally understood to mean that being cannot be a genus; it is not an ontological category of which the modes are mere particularizations. However, the formulation being-qua-being can be read as not only about being but also about the *qua*¹¹: the mode of existence of being, which does not coincide with ontic self-identity and remains irreducible to it. Although potentiality and actuality can pertain to the same kinds of being, they are themselves different ways of being¹². As Nahum Brown argues, any conversion of potentiality to actuality distorts the quality or style of potential, which has a different moment, solidity and rhythm. There is a “stylistic excess” or rhythmic imbalance of potentiality insofar as it always lags behind or runs ahead of its articulation. “Actuality is too heavy and explicit, and potentiality is too vaporous and subtle, to hold together the precise expression of the one as the other”¹³.

Frigerio has pointed out that there nevertheless remains an “ontological tension”¹⁴ between the identity of being and existential difference in Aristotle, which traditionally tends to get resolved in favor of identity: a reduction, based on a principle of parsimony, of existence to

⁹ I borrow the distinction between ontic pluralism and existential pluralism from Souriau, *The Different Modes of Existence*, 99. In Aristotle, the distinction is between the ten categories of being and the different meanings of being in *Metaphysics* 4 and 5.

¹⁰ Aristotle, *Metaphysics*, 1003a32.

¹¹ G. Agamben, *The Use of Bodies*, trans. A. Kotsko, Stanford UP, Stanford 2016, p. 172.

¹² C. Witt, *Ways of Being: Potentiality and Actuality in Aristotle's Metaphysics*, Cornell UP, Ithaca 2003.

¹³ N. Brown, *Aristotle and Heidegger: Potentiality in Excess of Actuality*, in “Idealistic Studies” 46(2), 2016, p. 208.

¹⁴ C. Frigerio, *Existential ontology: Towards a First Philosophy of Modes of Existence*, in “Cosmos and History” 20(1), 2024, pp. 96-13.

logical essence and vice versa. This is called *pros hen* equivocity, which relates a diversity of meanings to a focal meaning (for Aristotle, substance as primary referent), thereby making metaphysics as a unified science of being possible¹⁵. As Frigerio shows, this tendency to prioritize the identity of being over equivocity is radicalized in Scotus' demand for the intelligibility of God beyond analogy, i.e. the univocity of being whether this is the being of humans or of God. It returns in Occam's razor, modern scientific claims to the mathematical knowability and availability of being as "nature", the arguments of Quine against Meinong (as well as Husserl/Ingarden), and perhaps we can say that it is one of the defining gestures of skepticism in general. In each case, being is argued to be unitary, quantifiable, and identical with existence. What then remains of existential difference is a series of hierarchic divisions with which we are all too familiar, such as those between univocal being and multifarious appearance, being versus non-being, objective versus subjective, or indeed, essence and existence.

Why Existence is Not a Predicate

The price for the essentialist neutralization of the ontological tension between kinds and ways is the reduction of existence to conceptual demarcations, in relation to which existence can only appear as something accidental. Immanuel Kant, for example, famously argues that existence and modality are not predicates that make any relevant difference to the entity of which they are predicated – there is no substantial or qualitative difference between the concept and existence of a hundred thalers. But this presupposes an extreme idealization, according to which existence is no longer a determination of a thing but a judgment of thought, and the thought of the possible itself is reduced to the concept of its actual accomplishment. "The actual", Kant writes, "contains nothing more than the merely possible. A hundred actual dollars do not contain the least bit more than a hundred possible ones"¹⁶. Only this complete internalization of existence to the homogeneity of the concept allows for its quantitative reproduction. Only then does existence not qualify or alter the concept in any way. But once achieved, the ontological break between the thing and thought, between the existential and the predicative, seems irreparable.

Interestingly, another version of this argument can be found in Gottfried Wilhelm Leibniz, who reduces to absurdity the notion of existence

¹⁵ For a critique, see for example K. McDaniel, *The Fragmentation of Being*, Oxford UP, Oxford 2017, pp. 15-17.

¹⁶ I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. P. Guyer, Cambridge UP, Cambridge 1999, p. 567.

as predicate: “if existence were anything other than what is demanded by essence (*essentiae exigentia*), it would follow that it itself would have a certain essence, or would add something new to things, concerning which it might be asked, whether this essence exists, and why it and not another”¹⁷. In making exigency the defining attribute of possibility (“everything that is possible demands to exist”¹⁸ [*omne possibile exigit existere*]), Leibniz establishes a direct connection between possibility and reality. Necessity is stripped of its otherness to contingency just as being or existence is stripped of its otherness vis-à-vis essence. The point is not yet the Kantian one that existence does not make any qualitative difference to logical essence, but that essence itself, conceived as ontological demand (exigency) rather than as concept, is already a qualitatively and ontologically unique mode of existence, no matter its quantity of reality. Existence is not a predicate because it is contingent. It is contingent not because it doesn’t add anything to essence but because essence holds its own possibility. For if existence were to be one of the essential predicates of the complete concept of individuals (monads), God’s choice to create them would have been redundant, as such individuals would have to exist regardless of God’s choice. Likewise, Leibniz’s central thesis that the actual world is contingent upon God’s choice to create this rather than another possible world would be vacuous, for creation would leave no room for rational deliberation. Of course, the real world wouldn’t exist without God’s creative involvement; still even from this point of view God is more a necessary and decentered condition than an origin of creation. It is because of this noise of the possible in the background of the monads that populate the world, moreover, that monads are ‘inclined but not necessitated’ to actualize one world rather than another. As possible-being, the modal essences that make up a world have their own irreducible tendency to exist.

The thrust of Leibniz’s argument is that existence cannot be contained in the individual beings in which it is actualized and invested. Existence is not a predicate, firstly, because there is no existence in itself. Whatever is, is only insofar as it exists in a particular way: it is always this or that, or better still, “such” or “thus” or “in some respect”. To state that something is something or does not exist means nothing if it is not specified in what way or in what sense. While it makes little sense to say that sinning sins, it is the mode of existence of the sinner that constitutes the real Adam rather than the other way around. Secondly, existence is not a predicate, because suchness is not

¹⁷ G.W. Leibniz, *Dissertatio de principio individui* (1684), A 6.4 1443, see also 762-3. Leibniz here reiterates Thomas Aquinas, who ironically wrote that “just as we cannot say that running runs, so we cannot say that existence exists” (cited in Giorgio Agamben, *What is Philosophy?*, trans.L. Chiesa, Stanford UP, Stanford 2017, p. 30).

¹⁸ G.W. Leibniz, *Die philosophische Schriften*, ed. C.J. Gerhardt, Olms, Berlin 1875-90, VII 194.

simple but composite, open-ended and incomplete – indeed it is indeterminate in a non-exhaustible way. The disjunction of possibles guarantees that they are more than their compossible conjunction in clearly delineated possible world. Their compositional capacity is infinite in principle and exceeds any form of pre-established harmony or necessary relation. God did not create Adam and then the world in which Adam sins; rather, he first chose this particular combination of essences, a consequence of which is the creation of the real Adam, whose existence remains perpetually colored with shades of non-sinful. Both God and created individuals are merely the beings between which the unfolding of possibility occurs, whereas existence is a multiplicity, a pre-predicative field of demands for existence that unfold and refold in infinite differentiation and integration.

Leibniz's existential pluralism opens the path to a non-Heideggerian way of articulating the question of being. Ontological difference is reconceived as existential difference, as a world of many worlds. The central problem of (com)possibility, of the immanent dissonance and resonance of modes of existence, makes it immediately ethical and political, in the sense of what Bruno Latour and Isabelle Stengers call "cosmopolitics". As their common inspiration Souriau puts it, being comprises an "original anarchy" in which "every being posits itself in proportion to and because of its intrinsic right to be" while also being limited by "cosmic requirements" entailed by their relational and combinatory nature¹⁹. In this ecological context, we encounter a philosophical ethos of adhering to the plenitude of modes of existence, especially those excluded from the economical constraints of perfection.

Being and Existence

Contrary to Kant, for Leibniz essence itself already contains something more than its realization. This leads us back to the ontological tension in Aristotle between the identity and the multivocity of being. Following Frigerio, we must ask: What if the solution to this tension tended towards difference rather than identity? What if there were no such thing as being qua being or bare existence to which a mode would then be added? What if we reconceived of the univocity of being itself in a Deleuzian way, according to which being is univocal but not its concept, such that being is said equally only of modal differences?²⁰ Indeed, what if there are far more modes of existence than just those of potentiality and actuality?

If, in the title of his book *The Different Modes of Existence*, the emphasis is

¹⁹ É. Souriau, *L'Instauration Philosophique*, PUF, Paris 1955, p. 40; *The Different Modes of Existence*, cit., p. 103.

²⁰ G. Deleuze, *Difference and Repetition*, trans. P. Patton, Continuum, London 1994, pp. 36, 304.

on the “different” quality of each mode, it is because, for Souriau, ontological difference means that we should never conflate the ontic and the existential, even if there is a constant coming and going between the two. Modes exist only in and through their ontogenetic effects – they do not exist in their turn. Vice versa, what comes about is not of the same order as the mode, or modes, in which it comes about. A mode of existence does not constitute a reality all by itself; rather, it is a way of realizing something. It is not a mode of determination of substance or being, but a “means of existence, specific conditions of existence, routes traveled or to be traveled in order to obtain access to being, modes of constitutive intentionality”²¹. As such, a mode must not be identified with what is realized. It is a differential that modifies or modulates what becomes actual. Things can become more or less real, but no matter their degree of realization, the modes in which they become won’t come to exist more or less. The latter are all both equally perfect in themselves, insofar as they are not lacking anything, and incomplete insofar as they exist differentially. By contrast, the vacillation between degrees or intensities pertains to real beings. Reality, the ontic, is a matter of presence, while existence, the existential, is a matter of modality²².

In order to explore the practical consequences of the ontological difference between being and existence, as well as the relationality of modes and the metastability of things, we can take our cues from Souriau’s recurrent discussion of the cogito. The initial problem, however, can be formulated by way of one of his most obvious intellectual inheritors, Gilbert Simondon²³. As a propositional relation, the statement “I think, therefore I am” derives from a cutting up of the (“pre-individual”) field of modes existence into separate substances or ontic “terms”: being, thought, and subject. However, if being is first of all relational or virtual, the individual subject’s condition of existence is only relative as a “phase” of existence and therefore richer than unity. Neither being nor the subject can be grasped as pure terms, which is only the way in which thought, itself an individuation that is “not necessarily capable of thinking being in its totality”, substantializes itself in the form of a logical reduction, so as to witness the genesis and justification of itself as a self-contained and autonomous – i.e. fully individuated – mode of existence²⁴. Yet “logical possibility”, as Simondon reminds us, “is only the weakened reflection of the true virtuality”²⁵.

²¹ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 105.

²² Ivi, p. 127.

²³ S. van Tuinen, *Simondon’s Modal Metaphysics*, in R. Mendoza-Canales (ed.), *Individuating Simondon: Between Life and Technology*, Springer, Berlin 2026.

²⁴ G. Simondon, *Individuation in Light of Notions of Form and Information*, trans. T. Adkins, Minnesota UP, Minneapolis 2020, vol. 1, p. 362.

²⁵ G. Simondon, *On the Mode of Existence of Technical Objects*, trans. C. Malaspina and J. Rogove, Univocal, Minneapolis 2017, p. 213.

In Simondon, it is precisely the term “mode of existence” that serves as a strategy of philosophical problematization in an “ethics” of “perpetuated individuation”²⁶. The same goes for Souriau. I think, therefore I am? On the contrary. I think but, precisely because of this, I am not an individuated self; I am only on my way to real presence. The reason for this is that the being of the subject is not logical (to be or not to be) but ontological (more or less). I am a thinking being only to the extent that I think and establish myself in this mode of existence²⁷. Even if what Descartes calls “good sense” forbids him to go in this direction, I can also think of my own nothingness. It is this distance between my being and the thought that serves as its evidence that introduces the perplexity of a more real doubt than Descartes allows for: “am I?” Inversely, while the intensity of my presence in thought may vary, this does not affect the activity of thinking itself, which remains a fully self-sufficient and pre-individual mode²⁸. At best, it is therefore as an impersonal power that thought constitutes my personal being. It defines me not clearly and distinctly, i.e. substantially, but in a nascent, penumbral and confused state²⁹.

Souriau’s principle of the “existential incompletion of everything [*toute chose*]” implies not only an infinity of degrees between being and nothingness, it also implies the pluralism of modes. This is because incompletion does not mean imperfect but more than perfect. The virtual is more than the actual. Besides a thinking being and a self, I am also a feeling being, a breathing being, a communal being, a dreaming being, as well as a being that exists in many other, still more minor modes. To each of these modes of existence in turn may correspond other beings and each of these modes presupposes other modes. Different beings correspond with different modes insofar as each mode of existence, when considered in its purity, obtains its own type of being: the thinking thing is not a feeling thing etcetera. Yet the different modes also presuppose other modes insofar as, taken for themselves, thinking, feeling and breathing “are” not substantial or thing-like but relational. Modes do not exist as being-qua-being, but, as Bruno Latour stresses, as being-qua other³⁰. They cannot

²⁶ G. Simondon, *Individuation*, cit., p. 380.

²⁷ C. Frigerio, *The Pluralism of Modes of Existence: Ontology and Genealogy*, PhD dissertation, Università degli Studi di Milano, 2026, p. 49: “The reduction of non-being to being-other, the transformation of what is excluded from being into a source of variation into it, is the common source of all philosophies of modes of existence”.

²⁸ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., pp. 114, 121.

²⁹ For a further, Leibnizian development of this critique of Descartes as well as an account of Souriau’s notion of instauration, see S. van Tuinen, *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics*, Bloomsbury, London 2022, pp. 63-82 and 105-30.

³⁰ B. Latour, *An Inquiry Into Modes of Existence*, trans. C. Porter, Harvard UP, Cambridge 2013, pp. 62-3: “In order to exist, a being must not only pass by way of another but also in another manner, by exploring other ways, as it were, of altering itself”.

obtain existence or persist in existence except by way of what they are not, and for this reason, the multiple modes always function interactively rather than comparatively. Sometimes I am a bit of a thinking thing while often I am more of a feeling thing (or perhaps even a dead thing). Yet this intensive variation occurs only at the level of my being (or another's), which, in order to exist at all, must consolidate its passages between all sorts of modalities in an intricate existential "architectonic"³¹ (Souriau) or "structure of individuation"³² (Simondon) in which the many different modes support and harmonize each other in radical co-originary.

In sum, the distance between presence and existence means two things: 1) That, instead of one mode of existence or even a single "world" for all beings, things exist in several modes at once and no thing is bound to a single mode. Or to use another of Souriau's examples: Hamlet is a persona in Shakespeare, a presence on stage, a reference in discourse, a hero in a film, and so on. In each mode, Hamlet envelops a different "plane of existence" or material world³³. But from this impurity of beings it also follows 2) that there is no foundational unity or model of being that sustains this plurimodality. Ontic monism is just as little an option as existential monism. Instead, we have an "ontology" of an infinite variety of modes of existence distinguished by the way in which each of them inhabits, and thus selects its distinct form of alterity through, a "network determined by constitutive relations"³⁴. "Hamleticity" is the structuration of the various modes that ingress in it, and as a transmodal structuring it remains open to being subsumed in different figures – to transubstantiation and transformation.

Surexistence

This double pluralism of beings and modes of existence not only defines the richness of a world multiplied by its modes, it also separates a modern or mannerist ontology from a fundamental ontology. This separation can be articulated as the difference between 'manners of *being*' and "*manners of being*"³⁵. Deleuze famously defines the modern as

³¹ É. Souriau, *Avoir une âme. Essai sur les existence virtuelles*, Les Belles Lettres, Paris 1938, prop. XXII; *The Different Modes of Existence*, cit., pp. 147-8.

³² G. Simondon, *Individuation*, cit., p. 221.

³³ E. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 130.

³⁴ Ivi, p. 101.

³⁵ As David Lapoujade explains, it is not a matter of reducing the different modes to a common ground (Being) conceived as indeterminate plenitude, but of how the modes take off from that which grounds them, of how they produce being as a fully determined plurality: D. Lapoujade, *The Lesser Existences: Étienne Souriau, an Aesthetics for the Virtual*, trans. E. Beranek, Minnesota UP, Minneapolis 2021, p. 7.

a Copernican revolution in which the modes no longer revolve around substance but substance around the modes³⁶. This means that instead of a substance that is perfect in its unity and imperfect modalities we get a substantiality of modes: an incomplete substance diversified by modes that, in their interaction, produce ever new variations in/of substance itself³⁷. Kant accomplished only half of the revolution when he posited human thought as the condition of the objective world. For what if thought is a *sui generis* mode of existence of which the human subject is only the occasional cause, not unlike the way in which, according to Simondon, humans are the combustion engine's instrument for the emergence of the mode of existence of the carburetor? Modes found things not in their functioning but in their genesis, which in turn is almost always the result of a passage between two or several modes. Instead of a synthesis that remains conditional on a subject that remains unaffected by it, modality thus becomes the basic building block of a superdiverse world populated not with subjects and objects but with those existential achievements perhaps best called "events": mutual appropriations or reciprocal causalities of possibilities that endlessly combine, separate, support, endure, overlap, transfer, and fuse into one another – for example, in the resonant form of a revolution.

The consequences of this Copernican revolution are immense. If there lies no ultimate identity at the basis of the different modes of existence, then there is no external plane of reference or ideal existence with respect to which this or that existence would be more or less perfect, more or less strong. For Descartes, I am a thing that thinks, to the extent that I imperfectly resemble God's infinite intelligence. This shows how much he was still a man of the Renaissance. Existence is measured against the transcendent being of God in terms of finite degrees. In a truly modern ontology, by contrast, the self can be a bit of a thinking thing and a bit of a feeling or breathing thing, and remain a work in progress all the while not lacking in any way. In the absence of a unified model, the challenge is to conceive of these modes not as all revolving around the same substantial subject, but to conceive of the subject itself as itself revolving around its modes of substantiation. It is only by expanding our horizon

³⁶ G. Deleuze, *Difference and Repetition*, cit., pp. 40-1.

³⁷ See also A.N. Whitehead, *Process and Reality*, Prentice Hall, Englewood Cliffs 1979, p. 7: "The philosophy of organism is closely allied to Spinoza's scheme of thought. But it differs by the abandonment of the subject-predicate forms of thought, so far as concerns the presupposition that this form is a direct embodiment of the most ultimate characterization of fact. The result is that the 'substance-quality' concept is avoided; and that morphological description is replaced by description of dynamic process. Also Spinoza's 'modes' now become the sheer actualities; so that, though analysis of them increases our understanding, it does not lead us to the discovery of any higher grade of reality".

of compossible attachments and by taking care of the interplay at work between them that we can fully concretize our potentials. The precarious mode of existence of the cogito must therefore be rethought as a “surexistential” drama³⁸.

The key to this is to insist that modes are not models. While the convergence of modes appears to result in a mode of existence of the second degree, what Souriau calls the “purism” of the modes of the first degree does not disprove the novelty of this convergence³⁹. On the contrary, modal mutation and recombination is what defines the passage from possible to compossible, making transmodal passage an inherent condition of reality. I think, feel, breathe, and so on, and it is only through the singular way of transmodal intersection that my being is individuated (or not) and distinguished from yours. Things generally come about as surexistential unifications: individuations of a positivity that “surpasses” and “adjoins” the diversity of the modes “without, however, subverting or annihilating their specific existences”⁴⁰. Insofar as their unique combination refers to nothing but itself, the various intrinsic strengths and weaknesses of the self qua thinking, feeling, and breathing co-invent an irreducibly new mode of existence. They

are no longer strengths and weakness of existence, they are existing strengths or weaknesses, and are so at the interior of an existence, which they accomplish or perfect for what it is. As integral or analysable elements of this existence, they [the different modes of existence] do not divide existence, which only results from their assemblage in a single presence.⁴¹

Zigzagging between becoming and being – or what comes down to the same, between the many and the one – individuation is an event that posits itself. A new-born is the object of love not because of some insipid generality or because of a particular property, but because of the growing charm or strength with which it integrates its modes beyond the referential planes they define by themselves.⁴² More than just a summation or ontic combination of existential specifications into a substance, a surexistence accomplishes a ‘synapsis’ among modes, some more achieved than oth-

³⁸ On Souriau’s Leibnizianism and the instauration of subjectivity, see S. van Tuinen, *The Use of Souls: Souriau and Political Spirituality*, in “*Aisthesis*” 15(2), 2022, pp. 103-113.

³⁹ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, pp. 130, 187-90.

⁴⁰ Ivi, p. 190.

⁴¹ Ivi, p. 125.

⁴² Cf. Agamben’s discussion of the *quodlibet ens*, the coming being, as the whatever being, meaning not exactly “being, little matter which” but “being, which matters in every way”: G. Agamben, *The Coming Community*, trans. M. Hardt, Minnesota UP, Minneapolis 2007, p. 1.

ers, interior to its own being. Considered for themselves, every mode is of 'equal dignity' and contains its 'indubitable and sui generis' haecceity (or 'pauity,' as Souriau calls it). Yet the very existence of intensive variation attests to the inexhaustible variety of the modes of individuation, and to the eventual indiscernibility of first and second degree.⁴³ Insofar as it marks the really existing sedimentation of a variety of modes of existence in convergence with that of thought, and despite all its subjectivist inheritances, even the cogito contains the undispersed positivity of a surexistence that surpasses the modes that it brings together: 'The Cogito is not only proof of the existence of the self and of thought, it is an event that declares itself through itself and bursts forth like shattering glass.'⁴⁴

At the same time, the distinction between presence and existence does not disappear with that between first and second degree. For the new understanding of the cogito as an event or surexistence rather than as subjective experience implies that nothing actually guarantees that this event takes place or endures. The being of the cogito is 'work to-be-made.' For something to exist, for a transmodal passage to be successful and for being to be 'conquered,' it takes the work (*oeuvre*, *opera*) of what Souriau refers to as 'instauration.'⁴⁵ There is no creative accomplishment that does not involve work and conquest, as well as the risks of failure. As emphasized by Isabelle Stengers and Bruno Latour, it is this pervasive sense of the existential fragility of things that sets Souriau – but the same could be said of modal pluralism or Continental modal metaphysics in general – apart from all kinds of actualism⁴⁶.

Conclusion

The concept of mode was created first of all in order to make sense of the relationship between essence and existence. Here lie the common

⁴³ É. Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., p. 131.

⁴⁴ Ivi, pp. 172-73, 114-18. Cf. Deleuze on the Cartesian cogito and its plane of immanence as example of philosophical creation: G. Deleuze and F. Guattari, *What is Philosophy?*, trans. H. Tomlinson and G. Burchill, Verso, London 1994, pp. 25-7.

⁴⁵ Souriau also speaks of "anaphoric variation", but it is not entirely clear if he refers to repetition in rhetorics or the prayer through which the bread and wine are consecrated in Christian liturgy. Instauration refers to "every process, abstract or concrete, of creative, constructive, ordering, evolutive operations, that brings to the position of a being in its pauity, that is to say, with a sufficient glow of reality" (Souriau, *L'Instauration Philosophique*, cit., p. 10n).

⁴⁶ See their introduction to Souriau, *The Different Modes of Existence*, cit., pp. 11-87. Or as Christian Frigerio puts it: "A 'robust sense of reality beyond the actual' must also be an oxymoronic *robust* sense of the *fragility* of things" (C. Frigerio, *The Pluralism of Modes of Existence*, cit., p. 125).

roots of both the notion of mode of existence and traditional modalities, even if the latter are traditionally associated with the categories of judgment and the former with creative work. Both notions are expressions of the demand that ontology is repopulated with beings excluded by a strictly actualist or identitarian approach. Yet this doesn't alleviate their differences. The key difference is that possibility, no matter whether we conceive of it as logical category or real potentiality, is a too limited and limiting way of giving non-actual beings full consideration. Essence itself must now be reconsidered in excess over any form of identity. Modality is not extrinsic but intrinsic to essence yet independent of any selfsame object. In order to jam the ontological apparatus, we must modalize the relation itself between potential and actual. What passes from potential to actual is not an essence mirroring existence to varying degrees of perfection, but the modality or sense in which existence, inherently incomplete, alters itself: a possible world, or surexistence, in the making. Modal essences are like attractors in dynamic systems. They are contemporary with processes of realization and in no way precede them. Since modes are not quantities of essence-existence but mutant potentialities, moreover, quantity can tip over into quality as much as the other way around. Perhaps there is no limit to the number of modes of existence. Instead of the four logical modalities of being, or the Aristotelian categories of being and ways of existence including those of potentiality and actuality, or the Heideggerian difference between being and beings, there are just as many modes of existence as there are possible becomings.

Modalità logiche e modi di esistenza

Il concetto di «modo di esistenza» ha recentemente conosciuto una grande diffusione nelle discipline critiche delle scienze umane e sociali legate alla «svolta ontologica», quali gli studi su scienza e tecnologia o l'antropologia multinaturalista. Tuttavia, non è stata prestata molta attenzione al concetto stesso di «modo di esistenza». Ispirandomi all'opera di Souriau *I differenti modi di esistenza*, l'obiettivo è quello di compiere alcune incursioni in un ramo relativamente nuovo della metafisica modale, o meglio dell'ontologia modale, che cerca di chiarire e sviluppare l'uso di tale concetto – un progetto che contribuisce a quella che chiamo «metafisica modale continentale». In primo luogo, abbozzo due problemi nella forma dominante della metafisica modale, vale a dire la logica modale analitica e i suoi antecedenti aristotelici: i problemi dell'indeterminatezza del possibile e del suo esaurimento nell'attuale. In secondo luogo, sostengo che lo spostamento dell'enfasi dall'identità alla differenza ci impone di riesaminare la tensione ontologica in Aristotele tra l'unità dell'essere in quanto essere e la molteplicità dei modi di esistenza. Spostando l'enfasi dalla prima alla seconda, in terzo luogo, seguo un suggerimento di Leibniz, che oscilla tra un pluralismo ontico, che postula una molteplicità di realtà ultime (monadi), e un pluralismo esistenziale, che postula la molteplicità di modi di esistenza interrelati (possibili in divenire). In quarto luogo, ripercorrendo la problematizzazione del cogito da parte di Souriau, analizzo la sua comprensione del concetto di modo di esistenza nella misura in cui ruota attorno alla differenza tra essere ed esistenza, e in quinto luogo, mostro come essa culmini in una teoria dell'individuazione transmodale che Souriau chiama «sovraesistenza».

PAROLE CHIAVE: metafisica modale continentale, Étienne Souriau, equivocità dell'essere, essere ed esistenza, cogito

Logical Modalities and Modes of Existence

The notion of mode of existence has recently experienced a great diffusion in the critical humanities and social sciences associated with the 'ontological turn', such as science and technology studies or multinaturalist anthropology. However, not much attention has been paid to the concept of mode of existence itself. By way of Souriau's *The Different Modes of Existence*, the aim here is to make some forays into a relatively new branch of modal metaphysics, or rather modal ontology, that seeks to clarify and develop the use of such a concept – a project that contributes to what I call 'continental modal metaphysics.' First, I sketch

two problems in the dominant form of modal metaphysics, namely analytical modal logic and its Aristotelian antecedents: the problems of the indeterminacy of the possible and its exhaustion by the actual. Second, I argue that the shift in emphasis from identity to difference requires us to revisit the ontological tension in Aristotle between the unity of being-qua-being and the multiplicity of ways of existence. In shifting the emphasis from the former to the latter, thirdly, I follow a lead from Leibniz, who sways between an ontic pluralism, posing a multiplicity of ultimate realities (monads), and an existential pluralism, posing the multiplicity of interrelating modes of existence (striving possibles). Fourth, by tracing Souriau's problematization of the cogito, I unpack his understanding of the concept of mode of existence inasmuch as it revolves around the difference between being and existence, and fifth, I show how it culminates in a theory of transmodal individuation that Souriau calls "surexistence".

KEYWORDS: continental modal metaphysics, Étienne Souriau, equivocity of being, being and existence, cogito

Giovanni Bottirolì

I modi non sono i molti: per un paradigma del conflitto e della flessibilità

1. Stile, modo, modalità: primi chiarimenti – Che cos'è la rivoluzione modale

“Chi pensa deve rendersi conto delle sue categorie”: così scrive Kierkegaard.¹ Quali categorie sono implicite nel termine *modo* se consideriamo sia il linguaggio quotidiano sia la tradizione filosofica? Il modo può venire associato allo *stile* in quanto espressione individuale oppure collettiva: nel secondo caso si accentua l'importanza degli stilemi, cioè di quei tratti ripetuti e comuni grazie ai quali un'opera d'arte, per esempio una chiesa romanica, diventa quasi immediatamente riconoscibile, e distinguibile da una chiesa gotica o barocca. In un'accezione non molto diversa, conservando questa duplicità, il modo può venir riferito all'*esistenza*, ai modi di vita. Sembra necessario compiere un vero e proprio salto per accedere alla dimensione delle categorie modali, riunite da Kant in un gruppo autonomo, il quarto, che si contrappone agli altri tre: le categorie della Quantità, della Qualità, della Relazione governano la sfera del *dictum*, e si riferiscono alla *res* come spazio identitario, come insieme coerente di caratteristiche, mentre quelle del quarto gruppo compongono la sfera del *modus*. Dal punto di vista della composizione non vi sono novità: questo gruppo contiene le tre coppie tradizionali “possibilità – impossibilità; esistenza – inesistenza; necessità – contingenza”. Tuttavia una novità si fa strada, nell'autonomia che le modalità acquisiscono sottraendosi all'elenco rapsodico di Aristotele: ma in che consiste la loro peculiarità? Diversamente dalle categorie di Quantità, Qualità, Relazione, le modalità non sono predicati veri e propri. Kant attribuisce ad esse “una funzione tutta particolare, che ha questo carattere distintivo: che non contribuisce per niente al contenuto del giudizio”.² Egli aggiunge in seguito: “Le categorie della modalità hanno questo di particolare, che non accrescono mini-

¹ S. Kierkegaard, *Stadi sul cammino della vita* (1845), trad. it. Rizzoli, Milano 2001, p. 130.

² I. Kant, *Critica della ragion pura* (1787), trad. it. Laterza 1969, p. 110.

mamente, come determinazione dell'oggetto, il concetto al quale sono unite come predicati, ma esprimono soltanto il rapporto con la facoltà conoscitiva. Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale (*möglich oder auch wirklich*) e, in questo caso, se sia anche necessario".³ Dunque le modalità sono categorie "vuote" almeno per quanto riguarda la determinazione della *res*: è il progresso compiuto da Kant nel riconoscere la loro peculiarità e l'autonomia. Kant non va oltre, ma tale progresso appare decisivo in quanto può suggerire l'ipotesi di una *rivoluzione modale* come prosecuzione di quella copernicana.

Questa è una delle espressioni con cui indico il mio programma di ricerca.⁴ Cercherò adesso di definire la rivoluzione modale in rapporto alla dottrina classica, ma con estrema sinteticità perché ritengo più opportuno in questa sede sviluppare altre direzioni, soffermandomi sugli stili di pensiero e il pluralismo logico. Ritengo però che un'assenza completa del riferimento alle categorie modali rappresenti una lacuna non giustificabile nella mia prospettiva, e ne penalizzi la comprensione. Chiedo dunque ai lettori di accettare questa breve presentazione nella sua inevitabile schematicità.

La possibilità di una rivoluzione modale è nata da un esercizio "alethico" con cui ho provato a sviluppare quello già intrapreso da Heidegger nei riguardi di Kant. *Esercizio alethico*: trarre le cose, e i concetti, dal nascondimento, per usare il linguaggio di Heidegger nella sua ridefinizione della verità. Nascondimento, latenza: l'implicito – e anche l'inconscio (Lacan) – può giacere in superficie. Nelle tre coppie che formano la dottrina classica delle modalità l'implicito è celato dall'apparenza di univocità, e dall'ovvietà apparente di una progressione. Sembra che non si possa aggiungere niente al ragionamento (appena menzionato) di Kant: "Quando il concetto di una cosa è già del tutto completo, io posso tuttavia chiedermi sempre, se questo oggetto sia solamente possibile o reale (*möglich oder auch wirklich*) e, in questo caso, se sia anche necessario". Due passi da compiere, eventualmente, dal possibile al necessario: ma quello fondamentale è il primo. E non soltanto perché l'altro passo non è obbligato, ma perché la gerarchia implicita nella dottrina classica decreta l'inferiorità del possibile. Perciò Heidegger, in quella che è forse la tesi più importante di *Sein und Zeit*, afferma, rovesciando tale gerarchia, "Più

³ *Ibid.*, p. 224.

⁴ Mi permetto di rinviare a quella che considero una trilogia: G. Bottirolì, *La ragione flessibile. Modi d'essere e stili di pensiero*, Bollati Boringhieri, Torino 2013 (nuova edizione Mimesis, 2024); *La prova non-ontologica. Per una teoria del Nulla e del "non"*, Mimesis, Milano-Udine 2020; *Jacques Lacan. Oltre la scolastica lacaniana*, Ombre corte, Verona 2023. Cercherò in seguito di ridurre al minimo le autocitazioni.

in alto della *realtà effettuale* (*Wirklichkeit*) si trova la *possibilità*".⁵ Questa tesi non viene giustificata subito, e per comprenderla dobbiamo proseguire fino al par. 31, là dove si chiarisce il "non detto" della dottrina classica: "Come categoria modale della semplice-presenza (*Vorhandenheit*), la possibilità significa il *non ancora* reale e il *non mai* necessario. Essa definisce ciò che è *soltanto* possibile, ed è quindi a un livello ontologicamente inferiore alla realtà e alla necessità".⁶ In queste pagine Heidegger smentisce l'apparente univocità delle categorie modali. La possibilità si dice in due modi: (a) come il *soltanto possibile*, in due varianti: la possibilità nel campo logico (il non-impossibile) e la possibilità/contingenza nella realtà effettuale, ma questa è comunque la possibilità confinata nella semplice-presenza; (b) come *possibilità che si è già*, cioè una possibilità che potremmo definire *oltrepassante*. Si tratta evidentemente di un paradosso relativo all'Esserci: "ciò che nel suo poter-essere esso *ancora non è*, esistenzialmente lo è già". Così va compreso l'imperativo "Divieni ciò che sei!".⁷

Prima di proseguire, bisogna respingere un equivoco. Secondo alcuni, la distinzione tra l'Esserci e l'ente intramondano ripropone quella tra le persone e le cose. L'equivoco è grossolano, e persistente, ma non dovrebbe più sussistere non appena si considera che la nozione di "persona" indica un *ente proprietario*, la cui differenza rispetto alle cose deriva dall'associazione tra la *res cogitans* (lo spirito, l'anima, ecc.) e la *res extensa*. Invece il *Dasein* è un *ente modale*. Anzitutto, e fin qui seguo Heidegger, perché l'Esserci è definito da possibilità e non da proprietà; ma anche perché la sua definizione richiede altre dimensioni del *modus*, che riguardano il linguaggio e la logica. C'è ancora qualcosa di importante da aggiungere: per Heidegger, proprietà e possibilità non sono soltanto determinazioni degli enti, ma anche *prospettive*, nell'accezione più ampia. Tra le possibilità dell'Esserci vi è quella di non pensare a stesso come possibilità, cioè dal punto di vista del possibile; niente gli vieta di definirsi a partire dalla semplice-presenza. Questa precisazione può sembrare astratta, ma acquisterà la sua piena risonanza quando verrà riformulata in altri orizzonti; come vedremo, il linguaggio-pensiero è la possibilità di stili diversi: al loro insieme appartiene, però, anche lo stile che rifiuta la legittimità di altri stili. Chiamerò *zerostilismo* questa posizione, che ammette una sola logica, quella *separativa* (o *disgiuntiva*).

Quasi inavvertitamente sono state introdotte, o esplicitate, altre novità. La prima riguarda il problema del senso. Heidegger ha introdotto la polisemia nella dottrina classica delle modalità. Nondimeno sarebbe ridut-

⁵ M. Heidegger, *Essere e tempo* (1927), trad. it. Longanesi 2005, p. 54.

⁶ *Ibid.*, pp. 177-178.

⁷ *Ibid.*, p. 180.

tivo credere che la polisemia debba inevitabilmente assumere la forma di una molteplicità, riportabile all'unità. In molti casi potrà essere così, ma non in questo. Nella dimensione delle categorie modali, ma anche, come vedremo, in quella delle relazioni oppositive, la polisemia va compresa come una *polemosemia*, un conflitto tra significati. Anche nella semantica filosofica si combattono lotte paragonabili a una *ghigantomachia*.

Come valutare, a questo punto il debito rispetto a Heidegger? Il concetto-guida del suo pensiero è davvero la differenza ontologica? Come trascurare altre affermazioni, per esempio: "*Polemos* e *logos* sono la stessa cosa"?⁸ Tornando a *Essere e tempo* l'ente modale, l'ente che noi stessi siamo non dovrà venire definito anche come l'ente *conflittuale* per eccellenza? Come abbiamo appena visto, in esso si svolgono lotte tra prospettive, ciascuna delle quali vorrebbe signoreggiare. È difficile non evocare affinità con Nietzsche e con Dostoevskij.

L'esercizio alethico mediante cui ho cercato di espandere quello di Heidegger non è ancora concluso. Nella dottrina classica la prima coppia era articolata in "possibile – impossibile". Ma in questo spazio è ormai penetrata la *polemosemia*, e dunque la lotta tra possibilità. Che cosa c'è di implicito nella seconda coppia? La risposta non può essere di ordine etico, e tantomeno sociologico; senza dubbio esistono diversi modi di esistenza, differenti stili di vita. Ma in una risposta di questo genere le nozioni di modo e di stile mantengono il tradizionale significato "espressivo", il più vicino al senso comune, e soprattutto il più aderente alla coppia "uno – molteplice". Tuttavia l'equivalenza tra i modi e i molti corrisponde a una vecchia abitudine di pensiero, inaccettabile nella mia prospettiva: tale coppia è uno dei maggiori ostacoli alla nascita di una teoria degli stili, e alla rivoluzione modale.

Questa anticipazione è probabilmente utile. Se torniamo a esaminare la nozione di esistenza, non possiamo non trovarci nuovamente di fronte al suo apparente carattere primitivo. Anche Kant lo ha considerato inaggrirabile. Una strana fascinazione sembra provenire dall'esistenza: non tutto ciò che esiste (ed è esistito) reca l'impronta del necessario, e tuttavia rimane indiscutibile che il necessario sia un sottoinsieme dell'esistente – almeno nella dottrina classica. Bisogna ipotizzare un qualche vincolo comune? C'è almeno una proprietà dell'esistenza che è stata sottolineata più volte nell'ambito della filosofia, vale a dire l'irreversibilità. Nessuno – neanche Dio – può far sì che un esistente (oggetto, evento) non sia esistito. Perciò l'esistenza è caratterizzata quantomeno da questa "proprietà", ammettendo provvisoriamente che sia una proprietà: il *rigido*.

⁸ M. Heidegger, *Introduzione alla metafisica* (1935); trad. it. Mursia, Milano 1968, p. 72.

Quanto alla necessità, essa non corrisponde forse alla rigidità per eccellenza? Da Aristotele in poi, il necessario è stato definito come “ciò che non può essere altrimenti”. Adesso ci sembra di scorgere la zona di comunicazione, se così si può dire, tra esistenza e necessità. Meglio ancora, i suoi due volti: la necessità (ontologica e logica) è la rigidità a priori, l'esistenza è la rigidità a posteriori. Mentre la rigidità dell'esistente, della *Wirklichkeit*, consegue dal suo ‘essere accaduto’, quella del necessario è implicata nel suo ‘non poter essere altrimenti’.

Che la rigidità sia una categoria empirica, di cui si può constatare l'utilità dal punto di vista tassonomico nei contesti in cui essa risulta pertinente, su ciò non vi sono dubbi. Ma potremmo, e dovremmo, considerarla una categoria modale? L'abbiamo vista emergere dalla sua latenza: possiamo ancora dubitare della sua funzione costitutiva nella dottrina classica? Certamente no, a meno di non voler cancellare dall'esistente e dal necessario il tratto semantico-concettuale dell'irreversibilità. Un'impresa impossibile: di ciò che esiste non si potrà mai dire che non è mai esistito, a ciò che è necessario non si potrà mai sottrarre la necessità. Ma se la *rigidità* è una categoria modale – che potremmo decidere di porre in piena evidenza –, non lo sarà forse anche il suo opposto, cioè la *flessibilità*? L'organizzazione in coppie della dottrina classica non appare criticabile sotto quest'aspetto, dunque lo manterremo.

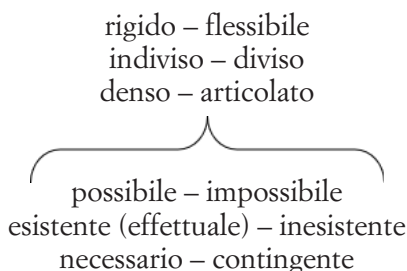
Può darsi che l'esercizio di disvelamento dell'implicito fin qui condotto appaia troppo astratto; ma quando ne verranno mostrate le ricadute, il lettore scettico potrà ricredersi. Vedremo come il principio di rigidità abbia governato da sempre la concezione dell'*identità* nel *modo* della coincidenza con se stessi; vedremo inoltre come tale principio abbia esercitato il proprio dominio nel campo della logica, ammettendo la legittimità unicamente dello stile separativo. Solo agli inizi del XIX secolo ci si è ribellati alla sua dittatura.

Ritengo di aver indicato i motivi per cui si può progettare una *rivoluzione modale* in analogia e in continuità con quella copernicana. Essa prevede due gesti, più immediatamente comprensibili in riferimento al gruppo delle modalità secondo Kant: il primo gesto consiste nel far ruotare le categorie “cosali”, o del *dictum*, intorno a quelle del *modus*; il secondo nell'ampliare l'elenco delle categorie che formano la dottrina classica.

Dall'analisi di tale dottrina sono emerse tre nuove coppie: (i) il rigido e il flessibile; (ii) l'indiviso e il diviso (il non-conflittuale e il conflittuale); (iii) il denso e l'articolato. Quest'ultima coppia corrisponde a “implicito – esplicito”, e dovrà essere ulteriormente precisata; non meno forte è l'esigenza di esplicitare la polisemia del conflitto, e dunque delle relazioni oppositive. Naturalmente le nuove coppie non sopprimono quelle

precedenti, e tuttavia rivendicano una posizione di comando: senza le distinzioni che hanno il potere di introdurre, la teoria delle modalità retrocederebbe nella sua versione anteriore.

Ecco la nuova organizzazione delle categorie modali:



2. La modernità: tre paradigmi contro lo stile separativo

L'implicito nella dottrina classica delle modalità era semplicemente *difficile da pensare*? Dovremmo essere così ingenui da credere che la condizione di latenza in cui sono rimaste imprigionate le nuove categorie è stata determinata da cause accidentali? Oppure, più verisimilmente, dobbiamo ritenere che a impedire la loro ascesa sia stata la forma di pensiero che siamo abituati a chiamare *metafisica*, e di cui fa parte – evitiamo un'altra ingenuità – l'empirismo? Senza dubbio è questa la direzione che rende comprensibile l'assenza di visibilità delle nuove categorie. Ma un'assenza di visibilità non implica un'assenza di forza, bensì unicamente uno stato di sottomissione – o di rimozione. Ciò che è rimosso, afferma Freud, non smette di esistere: anzi, continua a premere lungo la frontiera che ne interdice l'emersione, e richiede un costante contro-investimento di energie. La metafisica recava per Nietzsche l'impronta del dualismo tra mondo intelligibile e mondo sensibile, e per superarla occorrerebbe rovesciare il platonismo; Heidegger ha indicato nell'oblio della differenza ontologica il tratto determinante della tradizione occidentale. Le cause della rimozione – con il termine *oblio* Heidegger si avvicina a Freud – andrebbero dunque indagate sul versante dell'ontologia? Ma l'ontologia non si dà mai senza una logica: Nietzsche e Heidegger ne erano consapevoli. Anche nella mia diagnosi relativa al trionfo, e alla lunga permanenza della metafisica, logica e ontologia sono strettamente collegate, come vedremo. I rapporti tra le nuove categorie, a partire dal rigido e dal flessibile, vanno pensati *agonisticamente* in tutte le variazioni che un rapporto agonistico può assumere.

La diagnosi nietzscheana è parziale in quanto la metafisica non implica necessariamente il dualismo. Quella di Heidegger invece appare piena-

mente valida, a condizione di pensare la differenza ontologica come conflitto tra coincidenza e non-coincidenza. Tornerò su questo, naturalmente. Nella mia diagnosi balza in primo piano la *rigidità*. Come abbiamo visto, è la rigidità a determinare l'intera organizzazione delle categorie modali nella dottrina classica. È nella rigidità che va riconosciuto un regime di governo, diciamo così, imperniato sulla realtà effettuale.

Dunque, l'implicito nella dottrina classica delle modalità non era semplicemente difficile – era *impossibile* da pensare in quanto da esso scaturisce lo stile di pensiero che caratterizza contemporaneamente ontologia e logica, e ne costituisce il fondamento sul piano “formale”. Di ciò l'epoca moderna ha avuto una decisa intuizione. Agli inizi del XIX secolo si manifesta una radicale insofferenza verso ogni forma di pensiero rigido, e dunque verso la logica tradizionale, il cui intrinseco legame con la rigidità viene finalmente percepito. Ci si ribella in nome della vita, che non si lascia più giudicare da forme inadeguate: *la vita appare più che mai come l'anti-separativo*.

Fino a quel momento la logica era intesa come una macchina che produce inferenze, la cui validità va giudicata su un piano puramente formale. Veniva considerata una disciplina neutra: in essa non veniva percepito nessun implicito. Di colpo, essa non appare più neutra bensì concettualmente orientata: “la” logica regna in uno spazio popolato da elementi ben separati (cioè privi di ogni possibilità di sconfinamento) e prevede soltanto relazioni separative (o disgiuntive).⁹ Se ne può trovare una conferma decisiva in una zona strategicamente cruciale, la teoria degli opposti, illustrata dal quadrato logico.

All'alba del XIX secolo avviene dunque una ribellione contro ogni forma di pensiero considerata meccanicistica e arida; ma i ribelli tendono subito a dividersi. Da un lato, coloro che considerano ogni forma di logica condannata alla rigidità, e repressiva dello slancio vitale: nasce così il *paradigma energetista*, che troverà un grande interprete in Bergson, e che è tuttora rappresentato da Deleuze; dall'altro lato, il progetto di una “logica della vita”: il *pensiero dialettico*, Hegel e poi l'hegelo-marxismo. La zona di convergenza va individuata in due aspetti che rovesciano la tradizione separativa: (i) agli *elementi* viene attribuita la possibilità di sconfinamento; (ii) gli elementi non preesistono alle relazioni in cui trovano la loro identità, in quanto vengono ammesse anche *relazioni congiuntive*. Tuttavia, e in questo consiste la divergenza, per gli energetisti “tutto è flu-

⁹ G. Frege: “per i concetti vi è il requisito che abbiano confini netti (*wir haben für Begriffe die Forderung ihrer scharfen Begrenzung*), senza il cui soddisfacimento sarebbe impossibile formulare le leggi logiche che li riguardano” (*Funzione e concetto*, 1891); trad. it. in *Senso, funzione, concetto. Scritti filosofici 1891-1897*, a cura di C. Penco e E. Picardi, Laterza, p. 17.

idità”, e le separazioni, destituite di un autentico valore ontologico, vengono spiegate con necessità di ordine pragmatico, con le esigenze della vita pratica; invece, per il paradigma dialettico, “tutto è contraddizione”.

Silenziosamente, e con una pluralità di motivazioni e direzioni, tra la fine del XIX e la prima parte del XX secolo nasce un terzo paradigma anti-separativo: la *ragione flessibile*. Nietzsche, Freud, Heidegger, Bachtin – ecco i nomi degli artefici principali. L’eterogeneità tra questi autori appare evidente, e ha determinato incomprensioni che non sorprendono. E tuttavia nelle loro differenze e divergenze si può scorgere una convergenza fondamentale: ciascuno di questi pensatori riconosce *il primato del conflitto*, e nessuno di loro si lascia ammaestrare dalla coppia “uno – molteplice”, privilegiata invece dagli energetisti. Per sostenere queste tesi sarà necessario mettere in discussione alcune delle letture più diffuse, mostrando, ad esempio, che il vitalismo non è la posizione di Nietzsche, se non come una strumentale *pars destruens* e come l’aspetto più datato della sua filosofia; e che Bachtin non è il teorico del dialogismo.

Ma non basta asserire il primato del conflitto; l’esclusione di Hegel dal gruppo dei pensatori sopra indicati deriva da una teoria del conflitto che non può accogliere quella elaborata nella *Scienza della logica*, e in ogni caso nell’hegelismo standard. Il caso Hegel rimane difficile e complesso: si dovrà riesaminarlo, in quanto occorre comprendere perché Hegel sia un’occasione mancata, diciamo così, per il pensiero della flessibilità, a cui nondimeno egli ha reso più volte omaggio. Quanto a Heidegger, egli non si è confrontato apertamente con Hegel sul piano della logica; però ha colto il punto fondamentale, vale a dire: una logica dei legami – la chiamerò talvolta *logica congiuntiva* – non deve necessariamente seguire la via della sintesi. La *Zusammengehörigkeit* è una relazione tra opposti interdipendenti ma non sintetizzabili. Perciò la polisemia delle relazioni oppositive appare indispensabile per comprendere che cos’è uno stile di pensiero, e che cos’è il pluralismo logico.

3. Polisemia degli opposti – L’eliminazione dei correlativi dalla “logica” (disgiuntiva)

Ci troviamo a dover riproporre le riflessioni iniziali: *stile* e *modo* sono nozioni che si declinano inevitabilmente al plurale, ma occorre chiarire se per *pluralità* vada intesa una molteplicità, un insieme di variazioni, in cui prevale la convergenza dal punto di vista concettuale oppure una divergenza tra prospettive in uno spazio comune. Non ci possiamo accontentare di una critica all’essenzialismo a partire da somiglianze di famiglia: bisogna andare oltre Wittgenstein e ipotizzare *differenze di famiglia*. Per

molti studiosi esiste *una sola logica*, quella inaugurata da Aristotele e profondamente rinnovata da Frege; e chi si serve del termine *logica* senza riferirsi a questo ambito disciplinare proporrebbe solo delle metafore. Inoltre “la” logica si presenta come una famiglia; a comporla sono tante logiche: vi sono le logiche non-classiche, temporali, modali, ecc. Da parecchio tempo all’articolo singolare sarebbe subentrato quello plurale per designare lo spazio logico. Se le cose fossero così semplici, ogni vera alternativa sarebbe da considerarsi illusoria, se non delirante.

Tuttavia la grande ribellione iniziata nel XIX secolo non si è affatto conclusa. L’insoddisfazione verso la logica della rigidità, in tutte le sue varianti, ha suggerito una via diversa da quelle della dialettica e del vitalismo; ma i grandi pensatori che hanno esplorato questa via non erano consapevoli delle loro affinità. In effetti, per accostare autori così diversi come Nietzsche, Freud, Heidegger, Bachtin, è necessario elaborare una prospettiva che non privilegi gli aspetti tematici, bensì lo stile di pensiero: è una *logica del conflitto e della flessibilità* a riunire questi autori in uno stesso paradigma. Cercherò adesso di mostrarlo, ancora una volta in maniera rapida e concisa:

(a) esaminiamo anzitutto la polisemia degli opposti in Aristotele, la cui tipologia rimane il miglior punto di partenza possibile. Aristotele distingue quattro tipi di relazioni oppositive: (a) i contraddittori; (b) privazione e possesso; (c) i contrari; (d) i correlativi.¹⁰

La relazione di *contraddittorietà* riguarda opposti incompatibili: “Socrate è seduto” e “Socrate non è seduto” sono proposizioni che si escludono a vicenda in quanto riferite contemporaneamente a un medesimo soggetto. Per Aristotele, questa è l’opposizione più radicale. La *privazione* e il *possesso* hanno in comune il genere, nel cui ambito stabiliscono un’alternativa completa, tale cioè da escludere termini intermedi. I *contrari*, oltre ad avere in comune il genere, ammettono la formazione di casi intermedi (ad esempio, il bianco e il nero possono mescolarsi nel grigio). Infine, i *correlativi* sono gli opposti che si implicano reciprocamente, sia sul piano della definizione sia su quello dell’esistenza. Tra gli esempi di Aristotele, “metà/intero” e “padrone /servo”; non si può pensare a un padrone che sia tale senza essere in rapporto a un servo, e viceversa.

(b) la rielaborazione medievale è il risultato di una selezione: il quadrato logico prevede soltanto le relazioni di contraddittorietà e di contrarietà (oltre a quella di sub-contrarietà, che non aggiunge nulla sul piano concettuale). Sono state soppresse la relazione di “privazione – possesso” e quella tra correlativi. La prima elisione non crea alcun danno rilevante. Una valutazione del tutto diversa merita la cancellazione dei correlativi.

¹⁰ Cfr. *Metafisica*, cap. 10 e *Categorie*, cap. 7.

Quale motivo ha reso plausibile la loro assenza dal quadrato degli opposti? Si presti attenzione al criterio che ispira la tipologia aristotelica, cioè *il grado di incompatibilità decrescente*: da quello massimo (i contraddittori) a quello minimo, i correlativi, “i meno incompatibili”, tant’è vero che si implicano reciprocamente. Per definizione, gli opposti non dovrebbero opporsi? E l’esclusione reciproca non rappresenta forse, almeno in prima istanza, e ammettendo i compromessi solo come forme derivate, il tratto eminente di ogni opposizione? La “buona separazione”, cioè la separazione rigida (almeno in prima istanza, va ribadito), non è forse la miglior garanzia contro il sorgere di confusioni, di annodamenti logicamente mostruosi, di aporie? I paradossi (nell’accezione della logica disgiuntiva) non sono forse violazioni del principio di non-contraddizione, il principio supremo, eludendo il quale diventa letteralmente impossibile tenere un discorso sensato?

Non tutte le reciprocità, tuttavia, generano contraddizioni: basti pensare a relazioni come “sopra – sotto” oppure “sorella di”. Che i correlativi debbano condurre inevitabilmente a violare il principio di non-contraddizione è un timore esagerato, e il pensiero separativo se ne è reso conto (1690, p. 315).¹¹

(c) la *logica separativa* non considera i termini nel loro isolamento, ignorando i nessi mediante cui li si può combinare. Un’idea del genere sarebbe caricaturale e ridicola. Questa logica dispone ovviamente di connettivi (la “e”, la “o”, l’implicazione, la negazione). *Ciò che essa rifiuta è la possibilità che l’identità si dia nel modo della non-coincidenza di un ente con se stesso*. La logica disgiuntiva non ammette né sconfinamenti né scissioni per quanto concerne l’identità.

Ma a questo punto occorre indicare il difetto principale della tipologia aristotelica, il presupposto non dichiarato che la governa, e cioè la *presunzione di omogeneità*: se gli opposti devono opporsi, coerentemente con la loro definizione, e senza inquinarla, saranno i contraddittori a dover essere riconosciuti come il caso eminente, mentre i correlativi rappresenteranno l’opposizione più debole.

Obiezioni: perché dovremmo credere a un’omogeneità, suggerita da abitudini grammaticali, e lasciarci guidare dalle somiglianze di famiglia tra le relazioni oppositive? Perché la polisemia dovrebbe esprimersi unicamente in una forma irenica? Che cosa accade se introduciamo il conflitto nella tipologia aristotelica? O meglio, se ci accorgiamo che essa contiene implicitamente un conflitto, e tenta di smorzarlo in una rassicurante gradazione? Ma per scorgere il conflitto occorre far emergere il dogma principale a cui la tradizione logica dominante – “la” logica – è subordinata: *non esiste logica senza rigidità*.

¹¹ Cfr. J. Locke, *Saggio sull’intelligenza umana*, 1690; trad. it. Laterza, Libro secondo, p. 315.

È soprattutto per questo motivo che i correlativi sono stati marginalizzati. Essi non rappresentano l'opposizione più debole, ma *la più flessibile*. E la flessibilità non è rigidità indebolita, bensì un altro stile di pensiero. Ecco perché è necessario riscrivere la tipologia aristotelica, e scinderla:

<i>relazioni disgiuntive</i>	vs	<i>relazioni congiuntive</i>
contraddittori		correlativi
privazione – possesso		
contrari		

d) questa scissione è sufficiente? Il regime dell'*inseparativo* (potremmo chiamarlo così) non si rivelerà a sua volta eterogeneo? Dobbiamo esaminare le relazioni congiuntive nella loro varietà, anzitutto riprendendo gli esempi di Aristotele: la differenza tra “metà/intero” e “padrone/servo” non può venire minimizzata. In un caso si ha una relazione semplice e rigida, nell'altro una relazione complessa e instabile, e potenzialmente sempre agonistica. Prima distinzione, dunque: *correlativi senza conflitto* oppure *conflittuali*. A sua volta il conflitto può venire inteso in vari modi, in base agli esiti a cui può condurre. Da un lato, la possibilità di una distruzione reciproca o di una paralisi reciproca (nella logica le antinomie, dal paradosso del mentitore a quello di Russell); dall'altro, l'emergere (anche solo temporaneo) di un vincitore, come nella lotta tra autocoscienze secondo Hegel, ma anche la possibilità che due forze opposte giungano a superare l'ostilità iniziale e stabiliscano un rapporto di intensificazione reciproca: così accade tra apollineo e dionisiaco in Nietzsche.

e) abbiamo compiuto un passo in avanti decisivo: a caratterizzare i correlativi è *l'assenza di sintesi in una relazione di legame*. I correlativi somigliano ai contrari in quanto opposti compatibili nella realtà, e tuttavia mostrano un'affinità con i contraddittori proprio per l'impossibilità di sintesi. Ma nei contraddittori tale impossibilità significa semplicemente l'incompatibilità reciproca e il non accesso alla realtà (non ci sono contraddizioni nella realtà, ma più precisamente tensioni, scontri, conflitti);¹² nei correlativi, invece, la non-sintesi *può essere* la condizione della crescita, da entrambi i lati. Si tratta, per l'appunto, di una possibilità che è

¹² Naturalmente, niente vieta di utilizzare *contraddizione* come termine generico e pre-teorico per indicare i conflitti. È inaccettabile, invece, parlare di contraddizioni “nella realtà”, come accade in Hegel: “Tutte le cose sono in stesse contraddittorie” (*Scienza della logica*, 1812-16; trad. it. Laterza, II, p. 490).

vietata ai correlativi rigidi o grammaticali. Non tutte le correlazioni sono manifestazioni di flessibilità: tuttavia, *non esiste flessibilità se non grazie ai correlativi*.

(f) è indispensabile un'altra distinzione. Ci sono *interdipendenze senza sconfinamento*,¹³ come quella tra padrone e servo in Hegel: il padrone rimane padrone e il servo rimane servo, il che non esclude possibilità di inversione. Ma esistono anche *relazioni sconfinanti*, nella quali l'identità di un termine non è solo vincolata costitutivamente a quella di un altro termine, ma viene determinata da processi di introiezione, con effetti tali da autorizzare una nuova formula dell'identità: " $A = A$ e non- A ". In base a questi processi che vanno chiamati *identificazioni* (e non vanno ridotti all'empatia),¹⁴ un individuo esiste nel modo della *non-coincidenza con se stesso*. È stato Freud a descrivere per primo in maniera rigorosa queste relazioni.

4. Il problema dell'identità e la rivoluzione di Freud – L'identificazione e i suoi modi

Come va definita la rivoluzione di Freud? Neanche gli psicoanalisti hanno saputo comprenderla adeguatamente. Cercherò adesso di chiarire quest'affermazione, che può apparire paradossale. Senza dubbio va attribuita a Freud la scoperta dell'inconscio in una nuova accezione, che si impone a partire dall'*Interpretazione dei sogni*, e che Lacan ha precisato con la formula "l'inconscio è strutturato come un linguaggio". Ma guardare alla psicoanalisi soltanto, o prevalentemente, da questo punto di vista risulta assai riduttivo. Si dimentica che l'inconscio è il linguaggio dell'Es, e l'Es non è soltanto il gioco dei significanti, ma il luogo delle pulsioni. E che cos'è una pulsione? Non è facile rispondere, perché si tratta di uno dei concetti più complessi della psicoanalisi, e indica il montaggio di quattro fattori (fonte, spinta, oggetto, meta): ma bisogna anzitutto comprendere il suo statuto. *La pulsione (Trieb) è conflitto tra flessibilità e rigidità*. È incredibilmente flessibile e terribilmente rigida. Per indicare questa duplicità possiamo riprendere il termine *deinós* dalla tragedia greca, in particolare dal primo Coro dell'*Antigone*: "sono molte le cose designabili come *tà deinà*, ma niente è più *deinós* dell'uomo" (vv. 332-333). Vale a dire, il più meraviglioso e il più terribile: straordinariamente versatile e creativo, e nello

¹³ Non va esclusa però la possibilità, esemplificata nel film di Tarantino *Django unchained* (2012), che uno dei due termini (il servo, qui interpretato da Samuel Jackson) si identifichi confusivamente con l'altro (il padrone). In casi di questo genere c'è una sovrapposizione tra interdipendenza "esterna" e sconfinamento.

¹⁴ Nell'empatia "Io rimango Io", nell'identificazione "Io divento *alter*": questa distinzione risulta incompresa o elusa da gran parte della psicologia contemporanea.

stesso tempo attratto dalla rigidità, costruttore delle proprie catene. Questa è l'eredità greca della psicoanalisi, e non soltanto il complesso di Edipo che peraltro Freud non limitava al contenuto narrativo (parricidio e incesto), ma ammirava come processo di indagine: non semplicemente al mito si riferiva Freud, ma all'*Edipo re*, la versione di Sofocle, il grande *flashback*.¹⁵

Dunque, per Freud gli esseri umani sono conflittuali, oscillanti tra gli estremi, privi di essenza. In che consiste la loro identità? Com'è noto Freud diffidava della filosofia, a cui attribuita la tendenza a una saturazione semantica della vita umana, se non dell'intero universo. Non dovrebbe sorprendere che egli non abbia percepito quanto fosse nuova la concezione dell'identità introdotta in *Psicologia delle masse e analisi dell'Io*, nel 1921. Più sorprendente apparirà il regresso che egli compie un anno dopo, con *L'io e l'Es*.

Sino a Freud – e anche dopo di lui, per la maggioranza degli studiosi – erano dominanti due concezioni dell'identità, che chiamerò *propriitaria* e *mereologica*: proprietaria è per esempio la definizione di Aristotele (l'uomo come “animale razionale”), mereologica è sia quella di Platone (con la ripartizione in tre zone dell'anima) sia quella di Hume (dove le parti compongono una molteplicità in transizione). Ebbene, la cosiddetta “seconda topica” di Freud, articolata in Io, Es e Super-io, nel saggio del 1922, non è ancora una concezione mereologica? In prevalenza, se vogliamo essere precisi, perché il Super-Io si forma tramite introiezione. Ma, nella vulgata psicoanalitica e anti-psicoanalitica, questa è la concezione che si ritiene canonica. Viene dimenticata completamente la tesi enunciata un anno prima, secondo cui *l'identità del soggetto consiste in una serie di identificazioni*.

Soltanto in questa prospettiva si può affermare una teoria del *soggetto diviso*. Infatti un soggetto articolato tramite proprietà o parti rimane *indiviso*; e lo rimane anche in una concezione interazionale, nella misura in cui i soggetti preesistono alle relazioni. Che cos'è dunque l'identificazione? Niente di più errato che confonderla con l'empatia dei cognitivisti, e con l'individuazione, proposta da Deleuze.

Vediamo quali sono i tratti decisivi. *L'identificazione* è un processo in cui un soggetto viene trasformato a causa dell'attrazione esercitata da un *alter*. Sono indispensabili alcune rapidissime precisazioni:

(a) con *alter* (o *alterità*) si può intendere un modello, un oggetto (nel senso della persona amata) oppure la Cosa (*das Ding*), nell'accezione di

¹⁵ S. Freud: “L'azione della tragedia non consiste in altro che nella rivelazione gradualmente approfondita e ritardata ad arte – *paragonabile al lavoro di una psicoanalisi* [corsivo mio] – che Edipo stesso è l'assassino di Laio, ma anche il figlio dell'assassinato e di Giocasta” (*L'interpretazione dei sogni*, 1899; trad. it. in *Opere*, vol. 3, Bollati Boringhieri, p. 243).

Lacan, *Seminario VII*. Mi limiterò al caso intuitivamente più accessibile, cioè l'identificazione del soggetto con un altro soggetto, che suscita ammirazione ed eventualmente emulazione, cioè un *modello*;

(b) Ci sono due modalità della libido, per Freud (1921); l'identificazione e l'investimento oggettuale. In un linguaggio non tecnico, desiderio di essere e desiderio di avere. Chiedo ai lettori di non conformarsi ai fraintendimenti più abituali relativamente al verbo *essere*, che molti si ostinano a contrapporre al divenire. Qui si parla di "trasformazioni", dunque l'essere include il divenire. Ma, nella speranza di eliminare i soliti insulsi equivoci, alimentati peraltro dagli energetisti, invito a intendere *desiderio di essere* come "desiderio di identità".

Come si è detto, l'identità esiste solo nei suoi modi: *nessuna identità senza un modo di identità*. I due modi fondamentali sono *la coincidenza e la non-coincidenza con se stessi*. Criticare l'identità a partire da proprietà sottintese (o introdotte surrettiziamente, se si preferisce) come la staticità, la rigidità e la chiusura, dunque continuare a porre l'equivalenza tra *identità* e "modo della coincidenza", significa non saper affrontare la polisemia dell'identità. È la posizione dogmatica e arretrata di Deleuze, Derrida, Foucault: la "buona" differenza contro la "cattiva" identità.

(c) perché l'identificazione è un concetto rivoluzionario? Lo è in quanto implica la scissione del soggetto: nell'identificazione il soggetto desiderante è se stesso e l'altro ($A = A$ e non- A). Dunque, egli non coincide più con se stesso, non trova più il proprio baricentro all'interno dei suoi confini, nell'insieme delle proprietà o delle parti (anche quando esse corrispondono a una massa molecolare instabile).

Dunque l'identificazione – almeno come rapporto tra soggetto e modello – è una *relazione tra soggetti*, e non un divenire anonimo. Grazie a Freud, siamo passati a una concezione relazionale (in senso forte, che non si limita alle interazioni).¹⁶

(d) soltanto i processi di identificazione giustificano la definizione di *soggetto diviso*. Ma *diviso* significa "conflittuale", perché la non-coincidenza non è un debordamento di carattere energetista, bensì una lotta con il modello. Almeno potenzialmente, perché il soggetto vi può rinunciare, e in tal caso il desiderio di essere sfocia nel *desiderio mimetico*, come descritto da René Girard, e la cui pertinenza appare indiscutibile nella società degli *influencer*.

Dunque, nel processo di formazione del soggetto la non-coincidenza lotta contro "la stupida coincidenza con se stessi" (Bachtin).¹⁷ Ma quando la seduzione esercitata dal modello è troppo forte (o viceversa, il soggetto

¹⁶ Come avviene invece per Ricoeur, dove l'alterità non prevede sconfinamenti (*Sé come un altro*, 1990; trad. it. Jaca Book, 1993).

¹⁷ M. Bachtin, *L'opera di Rabelais e la cultura popolare* (1965), trad. it. Einaudi 1979, p. 47.

desiderante è troppo debole), la spinta a non coincidere va a naufragare nel suo opposto, cioè nella coincidenza con *alter*. Soltanto in questi casi, però, si può parlare di “alienazione”.

La letteratura, specialmente nel romanzo moderno, mostra le variazioni del desiderio di essere: le identificazioni *confusive* assorbono il soggetto completamente o quasi (cfr. Don Chisciotte e Madame Bovary, in diversa misura); invece nelle identificazioni *distintive*, cioè *flessibili*, il soggetto non è aspirato mimeticamente dal modello. Il modello non viene imitato bensì interpretato (cfr. Julien Sorel e Raskol'nikov, oppure il Narratore della *Recherche* nei riguardi di Elstir).

(e) la fascinazione emanata da un modello mantiene sempre qualcosa di enigmatico, e l'identificazione rimane un processo in larga misura inconscio;

(f) le identificazioni in senso eminente sono processi di grande complessità: non è verosimile, perciò, che il loro numero sia elevato nella vita di un individuo. Nondimeno Freud afferma che le identificazioni sono più di una (“Ogni singolo è partecipe di molte anime collettive”; 1921, p. 316). Non si può proibire l'uso del termine *identificazione* per indicare *immedesimazioni* effimere (usa e getta, potremmo dire), che sono assai frequenti. Ma bisogna saper distinguere.

(g) la flessibilità inferiore è una capacità adattiva e pragmatica. La flessibilità superiore è la capacità di scindersi: dunque, con l'espressione *soggetto diviso* si indica un soggetto *flessibilmente diviso*.

5. I progressi e il regresso di Lacan – Come scindere il soggetto negli stili

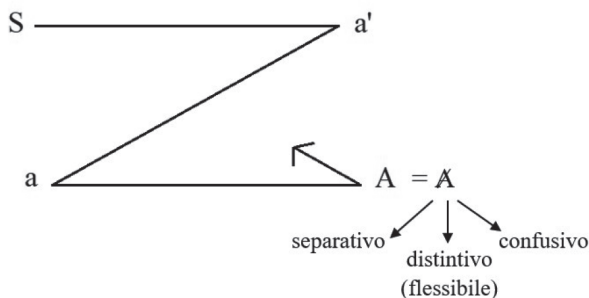
A un primo sguardo, sembra che Lacan abbia compiuto soltanto progressi rispetto a Freud: la teoria dei registri, con cui egli ridefinisce il soggetto, è una straordinaria innovazione. I tre registri, l'Immaginario, il Simbolico, il Reale, sono *modi dell'esperienza* e *modi di costruzione dell'identità*. Due di essi, l'Immaginario e il Simbolico, funzionano in base a stili di pensiero differenti. In questa sede non posso offrire che definizioni estremamente concise. La dimensione dell'Immaginario è governata da una logica *confusiva*, cioè da relazioni in cui sono dominanti la reciprocità, l'inversione e l'identificazione estrema. Il fenomeno psichico in grado di offrire la miglior porta d'ingresso all'Immaginario è il narcisismo, che per Lacan non è soltanto l'amore di sé: lo è, ma nello stesso tempo è rivalità con la propria immagine, con il proprio doppio. Si pensi al *Ritratto di Dorian Gray* (non è un esempio di Lacan).

Il Simbolico va inteso come il registro della cultura, del linguaggio, della Legge. Era già presente in Freud, però Lacan ne esplicita e ne espande l'importanza: la funzione essenziale del linguaggio è il dono, diciamo

così, che egli riceve negli anni '50 dallo strutturalismo. Tuttavia si tratta di un dono che esaurirà abbastanza rapidamente la propria fecondità: Lacan stipula un'alleanza con la linguistica nella versione di Jakobson, e più precisamente con una concezione basata su "codice/messaggio" e "metafora/metonimia". Ma il linguaggio non è riportabile a queste coppie.

Perché Lacan propone, e mantiene sempre, un Simbolico *indiviso*? Perché non lo scinde in stili di pensiero? Una metà della risposta è stata già anticipata: perché Lacan assume da Jakobson la nozione di lingua-codice, che va a saldarsi con una concezione del desiderio imperniata sulla Legge (anzitutto, il divieto edipico dell'incesto). Inoltre, e questa è la seconda metà della risposta, perché mette il desiderio in relazione a un *manque-à-être*, che viene però orientato fondamentalmente in direzione dell'oggetto. La mancanza, nozione irrinunciabile per la psicoanalisi, è mancanza d'oggetto – nella versione raffinata dell'*oggetto piccolo (a)*. Dunque Lacan trascura, quando non lo semplifica, il desiderio di essere come *desiderio di identità*: ho suggerito ai lacaniani l'espressione *soggetto piccolo (a)* per indicare ciò che si desidera nel desiderio di identità in rapporto ai modelli da cui si è affascinati.

Dunque Lacan fa un passo indietro rispetto alla *Psicologia delle masse* di Freud. Devo però essere più preciso: naturalmente Lacan si serve del concetto di identificazione, ma la intende sempre come una forma di alienazione. Egli non contempla – ecco la grande lacuna – *la possibilità di identificazioni creative nel Simbolico*. Identificazioni che non hanno lo statuto dell'imitazione, bensì dell'interpretazione: così avviene in maniera esemplare per ogni artista che s'ispira a un maestro per trasformarne l'eredità. Bisogna dunque scindere il Simbolico (il Grande Altro, indicato con la lettera *A* maiuscola) negli stili. Ripropongo lo schema L nella mia riformulazione:



6. L'incompletezza del "linguistic turn" – La differenza tra la logica dei correlativi e la "coincidentia oppositorum"

Tra i fenomeni principali del XX secolo vi è senza dubbio il *linguistic turn*: tuttavia questo progetto di trasformazione è rimasto incompleta. Dogmaticamente incompleta. La superstizione dell'articolo determinativo non è stata percepita: "il" linguaggio è rimasto *indiviso*.

Ma questo resoconto non è forse troppo severo? Non stiamo dimenticando la ribellione alla logica separativa, introdotta già da Hegel con la distinzione tra intelletto e ragione? Una differenza tra stili di pensiero è stata in seguito affermata da Bergson, secondo cui, al di là delle divergenze apparenti, i filosofi concordano "nel distinguere due modi profondamente diversi di conoscere una cosa. Il primo implica che si giri intorno alla cosa; il secondo che si entri in essa. Il primo dipende dal punto di vista in cui ci si pone e dai simboli con cui ci si esprime; il secondo non si rifà ad alcun punto di vista e non si serve di alcun simbolo".¹⁸ L'uso dei simboli linguistici conduce inevitabilmente a quello che ho chiamato *pensiero separativo*, un modo di pensare che caratterizza la metafisica tradizionale; invece la filosofia di Bergson trova la sua ragion d'essere "proprio nella rottura con i simboli".¹⁹ L'antitesi nei confronti dello stile separativo viene enunciata nella sua radicalità. Un pensiero che mira alla fissità, a un'utopia del *solido*, diciamo così, non è in grado di cogliere la realtà. Bergson lo ripete continuamente: la realtà è *fluida*. E il pensiero che vuole coglierla, al di là dei limiti in cui rimane circoscritta la scienza, deve rifondere "senza tregua le sue categorie. Esso giungerà così a concetti fluidi (*concepts fluides*) capaci di seguire la realtà in tutte le sue curve (*sinuosités*) e di adottare il movimento stesso della vita interna delle cose".²⁰ Si ricordi inoltre il contrasto, per Heidegger, tra pensiero calcolante e pensiero meditante. Dunque, negli ultimi due secoli la dimensione del pensiero e della logica non risulta più monostilistica; o meglio, non lo è più nella prospettiva di alcune filosofie continentali, mentre lo rimane nella filosofia analitica.

Non è sufficiente però contrapporre la famiglia delle logiche disgiuntive e quella delle logiche congiuntive. La seconda è assai più variegata, tanto da esigere altre distinzioni: le abbiamo già introdotte indicando tre diversi paradigmi, radicalmente diversi. Tra il paradigma dialettico, quello energetista e quello flessibile-conflittuale esistono enormi divergenze che non sono state messe a fuoco adeguatamente.

¹⁸ H. Bergson, *Introduzione alla metafisica* (1902), trad. it. in *Pensiero e movimento*, Bompiani, Milano 2010, p. 149.

¹⁹ *Ibid.*, p. 183.

²⁰ *Ibid.*, p. 179.

Bisogna mirare al cuore del problema. Il cuore, o la zona cruciale della dimensione logica, lo si riconosca o meno, è l'insieme delle relazioni oppositive. Come si è già visto, per la tradizione, che privilegia lo stile separativo, e trova la sua illustrazione nel quadrato degli opposti, sono due e soltanto due le relazioni fondamentali: i contraddittori e i contrari. In che consistono le obiezioni dei tre paradigmi che affermano il pluralismo logico? Fino a che punto mettono in discussione l'unicità del pensiero disgiuntivo? Per la dialettica, la rigidità delle separazioni va superata; ma l'operazione di *Aufhebung* si svolge sull'asse dei contrari, generando un termine medio: ad esempio, nella prima triade hegeliana, l'essere e il nulla trovano la sintesi nel divenire.

Quando si esamina il paradigma energetista senza lasciarsi condizionare dagli intenti dichiarati, ci si trova di fronte a una sorpresa: anche le filosofie della differenza, da Bergson a Deleuze, si muovono sull'asse dei contrari. Diversamente dall'hegelo-marxismo, però, esse non puntano alla genesi di un terzo termine, bensì all'unità immediata. Quale "unità"? Possiamo indicarla con un nome già presente nella tradizione occidentale, vale a dire la *coincidentia oppositorum*. È questa la verità inconfessata della logica energetista. Una concezione che sembra esaltare la molteplicità nella sua versione centrifuga, e quindi la dispersione, il nomadismo, il proliferare delle differenze, è governata dalla relazione "più sintetica" che possa stabilirsi tra gli opposti: essi coincidono. *La logica energetista è totalmente congiuntiva*. Il suo postulato è l'espulsione del negativo – più precisamente, la forclusione (in senso lacaniano) del negativo, con esiti che descriverò più avanti. Soltanto a questa condizione l'energetismo approda alla meta dell'indiviso. Occorre riconoscere allora *due modi dell'indiviso*: il *separativo* e il *soltanto-congiuntivo*.

7. Che cosa può un soggetto flessibile? – Tre direzioni di ricerca: identità, politica, estetica

Deleuze si chiedeva: *cosa può un corpo?* Bisogna invece chiedersi: *che cosa può un soggetto flessibile?* Quali sono le sue possibilità superiori, e quindi le direzioni in cui la sua vocazione mira ad affermarsi e a espandersi, dopo che è stata delineata la prospettiva conflittuale-modale nell'ontologia e nella logica? Indicherò tre direzioni di ricerca:

(i) la prima è anche la più scissionale, e riguarda la costruzione dell'identità. Dovrebbe essere chiara ormai la differenza tra la flessibilità *ontica*, adattiva, pragmatica, e la flessibilità *ontologica*. A questo secondo modo si riferisce la definizione di *flessibile* come "capace di scindersi". Ma, lo si deve aggiungere, l'identità viene costruita non solo in rappor-

to a modelli ma anche in contrasto con *anti-modelli*, cioè con altri soggetti, che chiedono approvazione e complicità sulla base di ingannevoli somiglianze. Vorrei introdurre adesso il concetto di “sosia parodiante”, definito da Bachtin nel suo magnifico saggio su Dostoevskij, che non è solo un’indagine sullo scrittore russo, ma una prospettiva sull’intera letteratura. Bachtin osserva che “quasi ognuno dei personaggi principali dei suoi romanzi ha alcuni sosia che lo parodizzano variamente (Svidrigajlov, Lužin, Lebezjatnikov per Raskol’nikov; Pëtr Verchovenskij, Šatov, Kirillov per Stavrogin; Smerdjakov, il diavolo, Rakitin per Ivan Karamazov”.²¹ C’è forse soltanto un autore che ha percepito questo problema con attenzione pari, se non superiore, a quella di Dostoevskij, e si tratta di Nietzsche: *Così parlò Zarathustra* non consiste forse in una incessante serie di incontri con sosia parodianti?²² E la deformazione non inizia forse già con i suoi animali, nel momento in cui essi gli restituiscono una versione banalizzata dell’Eterno ritorno? Cito dal capitolo “Il convalescente”:

“O voi, maliziosi burloni e organetti cantastorie! Rispose Zarathustra tornando a sorridere, come sapete bene ciò che ha dovuto adempiersi in sette giorni: – e come la bestiaccia mi è strisciata dentro le fauci per strozzarmi! Ma io ne ho morso il capo e l’ho sputato lontano da me.

E voi, – voi ne avete già ricavato una canzone da organetto?”.²³

Non meno pericolosa e deviante è la risonanza dei discorsi di Zarathustra negli uomini superiori (*die höheren Menschen*), che non sono l’*Übermensch* ma la sua caricatura.

(ii) la seconda direzione di ricerca riguarda il campo della politica, nei suoi due grandi versanti, le istituzioni e le strategie. Non mi è possibile in questa sede definire che cos’è il pensiero strategico se non con estrema sobrietà; ma senza dubbio il paradigma della flessibilità ambisce ad essere il luogo privilegiato per questa forma di pensiero. Nelle prime pagine dei saggi dedicati alla strategia, nel senso di *arte politica* e *arte militare*, si incontrano talvolta, e soprattutto nelle prime pagine, definizioni generiche. Sembra che esistano difficoltà peculiari nel definire rigorosamente il concetto di “strategia”. Perciò Clausewitz fa osservare che le manifestazioni del genio guerriero non vanno cercate in quei mezzi, in quelle forme così semplici e note per il loro continuo ripetersi “che il buon senso non può fare a meno di trovare ridicola l’enfasi che la critica spesso impiega

²¹ M. Bachtin, *Dostoevskij. Poetica e stilistica*, 1963; trad. it. Einaudi, Torino 1968, p. 167.

²² Con una sola eccezione, tragica: l’acrobata.

²³ F. Nietzsche, *Così parlò Zarathustra* (1883-1885); trad. it. in *Opere*, vol. VI, t. I, Adelphi, p. 266.

nel trattarne”.²⁴ Non è, per esempio, una manovra aggirante, azione ripetuta mille volte, quanto piuttosto la capacità di *vincere gli attriti* che rivela il grande condottiero.

Invito quindi i lettori a tener conto di questa difficoltà di esposizione, tanto più che potrò dedicare uno spazio minimo al pensiero strategico poiché ritengo più necessario in questa sede fornire maggiori chiarimenti sul soggetto diviso e sul campo estetico. Comunque, il mio obiettivo principale riguarda la dimensione logico-filosofica in cui si iscrive l'intelligenza che i greci chiamavano *metis*.

Un'introduzione minima può essere facilitata dalle metafore. Scelgo quelle proposte da Isaiah Berlin, e già riprese da Gaddis nelle sue *Lezioni di strategia*. Non è casuale che Berlin menzioni un verso di Archiloco, perché la cultura greca è ancora più ricca di quanto ci abbiamo fatto comprendere Nietzsche e Heidegger. Il punto di partenza di Berlin è questo verso: “La volpe sa molte cose, ma il riccio ne sa una grande”.²⁵ In altri termini, i ricci “riferiscono tutto a una visione centrale”, grazie a cui possono dare un significato a tutto ciò che essi sono e dicono. Le volpi, invece “perseguono molti fini, spesso disgiunti e contraddittori, magari collegati soltanto genericamente, *de facto*”. Valutando questa coppia la logica separativa, che si limita ai contraddittori e ai contrari, non vede alcuna possibile unità, salvo produrre un'incoerenza. Invece la *logica dei correlativi* intuisce la possibilità di un legame, non-sintetico, e tuttavia fecondo: i due opposti sono chiamati a correggersi a vicenda e, grazie alle reciproche correzioni, a intensificarsi. È questa la grande virtù dei correlativi, su cui tornerò tra poco ridefinendo il rapporto tra apollineo e dionisiaco. Che sia questa l'idea di Gaddis è confermato da come egli valorizza un passo di Fitzgerald, considerandolo un test per riconoscere un'intelligenza di prim'ordine: “La capacità di tenere due idee opposte in mente nello stesso tempo e insieme la capacità di funzionare”.²⁶ Interpretare e far funzionare come correlativi gli opposti che la logica della rigidità – e “la” logica non è mai stata nient'altro – considera solamente nella loro opposizione. Considerare la flessibilità non semplicemente come l'opposto della rigidità, ma come l'intelligenza che permette, quando e dove è possibile, di includere la rigidità e farla lavorare a proprio vantaggio. Qui la rigidità viene “conservata” in quanto non-sintesi, ma inclusa nel legame: così la flessibilità inferiore, che tenderebbe a un eccesso di duttilità, può salire alla forma superiore.

Il riccio e la volpe sono *ways of thinking* (Gaddis), la cui duplice

²⁴ K. Von Clausewitz, *Della guerra* (1832-34); trad. it, Mondadori, Milano 1970, p. 174.

²⁵ Cfr. I. Berlin, *Il riccio e la volpe* (1953); trad. it. Adelphi, Milano 1986.

²⁶ F.S. Fitzgerald, *L'incrinatura* in *L'età del jazz*, p. 67). Il passo è citato in J.L. Gaddis, *Lezioni di strategia* (2018), trad. it. Mondadori, Milano 2019, p. 20.

unilateralità va superata in una *Aufhebung* non hegeliana. Ciò implica il saper evitare che la virtù maggiore, la flessibilità, si degradi. Vanno dunque riconosciuti i pregi del riccio, perfezionando la lettura proposta da Berlin per questa metafora: non bisogna lasciarsi sedurre da una duttilità eccessivamente pragmatica, e restia ad esaminare le conseguenze di lunga durata. È drammaticamente attuale, per esempio, la cedevolezza dell'Europa nei confronti della Russia, dopo l'invasione della Crimea nel 2014: Putin si sarebbe accontentato di quella regione – come si è potuto pensarlo? L'inerzia della Unione Europea negli otto anni successivi, alimentata dalla convinzione di poter usufruire a tempo indeterminato della protezione offerta dagli Stati Uniti, appare oggi come una cecità imperdonabile. Forse si tende a sottovalutare l'essenzialità della strategia perché la colossaltà di certi errori induce a ritenere che per evitarli sarebbe bastato il buon senso. Ma nel campo delle relazioni agonistiche il buon senso arriva quasi sempre in ritardo. Il mondo è cambiato, e per indicarlo si può scegliere simbolicamente l'anno 2022, con l'invasione dell'Ucraina. Tuttavia il mondo stava già cambiando da tempo, e a non percepirlo è stata la cecità occidentale. E il pensiero politico? Si tratta di una domanda ineludibile.

Richiamare la situazione politica e culturale nell'ultima parte del XX secolo è indispensabile per capire i consensi ricevuti, per esempio, dalla concezione del potere in Foucault: quella che era un'utile integrazione alle ricerche esistenti è stata presentata come una svolta. Era legittimo, senza dubbio, allargare l'indagine al di là degli apparati statali, esortare a una visione non strettamente giuridica della legge: non si scorgevano però gli enormi limiti di tale proposta, e per motivi che oggi balzano agli occhi. Trionfava in quel periodo la *pax americana*; con il collasso dell'Unione Sovietica, non si vedevano più nemici; la superiorità economica e militare dell'Occidente, unita alla fascinazione del *way of life*, appariva definitiva. Sul piano culturale si registrava, dopo l'ultimo sussulto del '68, il declino del paradigma hegeliano-maxista e il successo delle filosofie anti-dialettiche: "Noi siamo differenze", poteva affermare Foucault.²⁷ Garantiti dall'ombrello americano e dall'inesistenza di un qualunque nemico credibile, si poteva dimenticare la dimensione dei rapporti internazionali, svalutare l'apparato statale, impadronirsi con facile astuzia persino del termine *strategia* per indicare quelli che sono in realtà i dispositivi, i procedimenti, le tecniche. Tuttavia il mondo è cambiato, e le ambizioni della micropolitica a rinnovare la concettualità del "politico" risultano del tutto velleitarie. Giudicata complessivamente, la filosofia politica della differenza appare oggi ampiamente anacronistica.

²⁷ M. Foucault, *L'archeologia del sapere* (1969); trad. it. Rizzoli, Milano, p. 176.

(iii) nella terza direzione di ricerca il paradigma della flessibilità indaga il campo estetico. Dobbiamo ricominciare dal *linguistic turn* e dalla sua incompletezza. Che l'arte sia linguaggio, è difficilmente contestabile: ma che cosa si deve intendere per *linguaggio*? Il problema rimane aperto, e appare decisivo nel momento in cui si affronta una domanda difficile: *l'arte è un modo di pensare?* Senza dubbio ogni espressione linguistica veicola un contenuto, dunque un pensiero per quanto elementare. Ma non è questo il punto: poiché l'arte è la dimensione in cui si percepiscono con più evidenza i fenomeni stilistici, bisogna chiedersi se lo stile contribuisca alla "messa in forma" del pensiero oppure se svolga solo un ruolo opzionale e ornamentale.

Il riduttivismo è inevitabile finché si mantiene la superstizione dell'articolo determinativo, finché "il" linguaggio non viene scisso dalla potenza degli stili. Perché ciò avvenga è però necessaria una nuova concezione, in base a cui lo stile viene determinato come *stile di pensiero*, e gli stili *compongono uno spazio agonistico nella prospettiva della rivoluzione modale*.

Dunque, a rigore non si può parlare di una teoria degli stili se si mantiene il primato della coppia "uno – molteplice", come nel paradigma energetista, e la pluralità conflittuale viene dissolta nell'enfatica molteplicità. Ma solo se si comprende che *gli stili sono i modi e non i molti* è finalmente possibile lasciarsi alle spalle un equivoco di lunga durata, ed esplorare una nuova via.

Il primato di "uno – molteplice" risulta perfettamente compatibile con le concezioni dell'indiviso. Si apre dunque una divergenza radicale tra energetismo e paradigma del soggetto *modalmente diviso*. Gli stili di pensiero scindono lo spazio logico in tre famiglie. Ebbene, che cosa aggiunge l'arte a questa tesi? Non solo una conferma alle tre grandi possibilità, ma una vastissima fonte di ispirazione. Mi limito a una variazione terminologica: invece di "soltanto-congiuntivo" si potrà dire *confusivo*, specificando la distanza tra il confusivo inferiore (le semplici, banali confusioni) e il confusivo superiore, in grado di produrre effetti di sconfinamento con rilevanza estetica (dallo sfumato di Leonardo ai *pun* di Joyce).

In parallelo alla rivoluzione modale si è configurata, a partire dalla fine del Settecento, una nuova visione dell'arte, in cui convergono le *estetiche conflittuali*: Nietzsche, l'apollineo e il dionisiaco; Heidegger, la lotta tra il Mondo e la Terra (*L'Origine dell'opera d'arte*); la psicoanalisi, il conflitto tra sistemi e tra registri; Bachtin, il romanzo polifonico contro il romanzo monologico, ma non solo. Dunque l'arte vive del conflitto.

Il dionisiaco e l'apollineo, la forza e la forma. Per quanto contrastata da Heidegger,²⁸ la lettura vitalista dell'estetica nietzscheana si è imposta,

²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche* (1961), in particolare il corso del 1936/37, intitolato "La volontà di potenza come arte" (trad. it. Adelphi, Milano 1994).

e rimane probabilmente la più diffusa. Com'è ovvio, ogni valorizzazione della forma va apprezzata, però non basta. Si dice sovente che la dialettica sia imperniata sul principio "l'uno si divide in due". Ma il pensiero flessibile concepisce diversamente il diviso, non si piega alla sintesi, e non dà mai per scontato che i concetti da cui è composta una coppia possiedano il medesimo grado di complessità; perciò in alcuni casi rende operativo il principio "il due si divide in tre". Ovvero, bisogna scindere il termine più complesso: ecco perché nella famiglia delle logiche congiuntive è stata riconosciuta la divergenza tra energetismo e flessibilità. Consideriamo adesso la forza e la forma; il termine più complesso è il secondo, e lo si può già capire grazie alla lucidità del giovane Nietzsche, che distingueva due atteggiamenti della greicità di fronte agli eccitamenti febbrili del dionisiaco. Il primo è puramente difensivo, e viene descritto con una metafora: i Greci seppero opporre la testa di Medusa alla pericolosa potenza della nuova divinità. "È stata l'arte dorica a immortalare Apollo in questo suo atteggiamento maestoso di difesa".²⁹ Ma una difesa rigida e passiva non è sufficiente: a precisarlo, per quanto riguarda l'arte militare, è Clausewitz, quando afferma la superiorità della difensiva. Estendendo questa tesi a tutte le arti, dobbiamo ipotizzare che i Greci sarebbero stati prima o poi travolti da un'energia che appariva incontenibile. Adottarono però un secondo atteggiamento, che permise di includere l'avversario: la difesa attiva. Implicitamente, Nietzsche distingue un *apollineo 1*, la forma rigida, e un *apollineo 2*, la forma flessibile. La civiltà greca fu in grado di elaborare forme abbastanza duttili per non farsi schiantare da una forza estranea, e per ricevere da tale forza un impulso a nuove creazioni. Dal rapporto tra contrari si passò al rapporto tra correlativi: e gli opposti seppero stimolarsi vicendevolmente. Non è forse questa la lezione di estetica che Nietzsche accoglie dalla tragedia attica?

8. La de-soggettivazione, l'altro modo dell'indivisione

A questo punto bisogna definire nei suoi tratti essenziali il paradigma energetista, evocato più volte e sempre criticato. In che consiste il dissidio insuperabile rispetto al pensiero flessibile, al di là di somiglianze tanto innegabili quanto fuorvianti? Entrambi i paradigmi appartengono all'ambito delle logiche congiuntive; tuttavia, a prevalere è stato il vitalismo: e non solo inizialmente. Nel corso del XIX secolo una corrente vitalista, o energetista, si è resa sempre più visibile e riconoscibile fino a trovare la propria migliore elaborazione in Bergson: e in seguito è stato

²⁹ F. Nietzsche, *La nascita della tragedia* (1872); trad. it. Einaudi, Torino 2009, p. 36.

un erede di Bergson a dichiarare schiettamente la propria adesione al paradigma: “Tutto quello che ho scritto è vitalista, o almeno lo spero”.³⁰ Focalizzerò la mia attenzione prevalentemente sugli aspetti filosofici, senza peraltro rinunciare a uno sguardo sulla società attuale e sulla vita degli individui. Propongo di ripartire dalle tesi già enunciate: (a) il paradigma energetista corrisponde a una filosofia dell’indiviso; (b) la sua logica è la *coincidentia oppositorum*.

Indiviso non equivale a “inarticolato”. Ma bisogna distinguere due modi dell’indiviso, il solido e il fluido. Deleuze non ha fatto che ripeterlo: bisogna sostituire la copula “è” con la congiunzione “e”. Bisogna dunque rifiutare la forma tradizione della proposizione “soggetto – copula – predicato”, passando per esempio da “l’albero è verde” a “verdeggia (e quest’albero lo mostra)”. Ogni ente esemplifica un processo. Il mondo è fatto di processi e di eventi impersonali: ad agire è la terza persona, non la prima. Non è quanto affermato da Nietzsche? “è una *falsificazione* dello stato dei fatti dire: il soggetto “io” è la condizione del predicato “penso”. Esso pensa (*Es denkt*) (...) E infine, già in questo “esso pensa” si è fatto anche troppo: giacché questo “esso” contiene un’*interpretazione* del processo e non rientra nel processo stesso”.³¹ Alla lettura abituale, affrettata e de-soggettivante, ho contrapposto un punto di vista conflittuale e flessibile: “Io sono – che cosa? Una *res cogitans*? No, io sono uno *stile di pensiero*, o meglio una pluralità di stili di pensiero, che si intrecciano, si alternano e si combattono nella mia testa”.³² Nella mia testa, e nella testa di ciascuno, nello spazio pubblico, nel linguaggio, a partire dalla straordinaria definizione che ne ha dato Heidegger: “il rapporto di tutti i rapporti”.³³ L’energetismo si limita alla contrapposizione tra una concezione proprietaria del soggetto (imperniata sulla “è”) e una concezione mereologica (la “e”).

Ciò non basta, naturalmente, perché bisogna saper distinguere, con Bergson, la mereologia separativa (*partes extra partes*) e quella congiuntiva, soltanto-congiuntiva: è questa la condizione perché il soggetto venga de-soggettivato, e possa venire descritto alla terza persona: “Si parla, si vede, si muore. Sì, ci sono dei soggetti, ma sono dei granelli che danzano nella polvere del visibile e degli interstizi mobili in un mormorio anonimo (*ivi*, p. 144). E ancora: “Il linguaggio è un immenso “c’è”, alla terza persona” (*ivi*, p. 154). Mi pare necessaria qualche osservazione:

(a) la volontà di de-soggettivazione si basa sull’equivalenza, cioè sulla confusione, se osservata dal punto di vista della psicoanalisi, tra soggetto e Io.

³⁰ G. Deleuze, *Pourparler* (1990); trad. it. Quodlibet, Macerata 2019, p. 190.

³¹ F. Nietzsche, *Al di là del bene e del male* (1886) trad. it. in *Opere*, vol. VI, t. II, p. 21.

³² G. Bottirolì, *La ragione flessibile. Modi d’essere e stili di pensiero*, 2024, p. XVIII.

³³ M. Heidegger, *In cammino verso il linguaggio* (1954); trad.it. Mursia, Milano, 1999, p. 169.

(b) il presupposto implicito, e dogmatico, che spinge a rifiutare l'identità in nome della differenza e del gioco delle differenze, è che il concetto di "identità" sia univoco. Ciò è palesemente falso dal punto di vista del pensiero flessibile, che si riconosce nel principio: *nessuna identità senza un modo di identità*. E l'identità è sempre un conflitto tra la coincidenza (separativa o fluida, si rammentino i due tipi) e la non-coincidenza.

(c) la spinta all'indiviso, al divenire anonimo, non proibisce di studiare i processi di de-soggettivazione e di esaminare le forme di soggettività. Questo punto va chiarito per evitare polemiche spicciole e sterili. Le ricerche di Foucault nel suo ultimo periodo erano state giudicate incoerenti con la sua abolizione del soggetto, estremizzata nella morte dell'Uomo. Ma ci sarebbe stata davvero una svolta? No, ha risposto correttamente Deleuze, non c'è nessuna riabilitazione del soggetto nell'ultimo Foucault. Semmai, si tratta di "un soggetto senza identità".³⁴ Foucault ha descritto solo "processi di soggettivazione".

(d) vale a dire, forme di produzione dei soggetti o forme di *individuazione*. È questo il concetto-chiave nel paradigma energetista. Come viene precisato da Deleuze, "Ci sono molti tipi di individuazione. Ci sono individuazioni del tipo "soggetto" (sei tu ...sono io), ma ci sono anche individuazioni del tipo "evento", senza soggetto: un vento, un'atmosfera, un'ora del giorno, una battaglia (Deleuze 1990, p. 154).

(e) che rapporto c'è tra indivisione e molteplicità? Niente vieta di pensare l'indiviso dinamicamente, processualmente: lo possiamo designare con un verbo, *individersi*, e non con un sostantivo. Ma se tutto si individe, come definire la "cattiva molteplicità", l'esteriorità mereologica, la vita indubitabilmente separativa? Non come una mera illusione. E tuttavia ciò che ferma lo slancio vitale, la pausa che interrompe il processo, rimane priva di un fondamento ontologico. Noi esistiamo, le cose esistono, perché la Vita rallenta, perché smette di procedere a velocità infinita. Il separativo è un regime della vita, ma non smentisce la vita. La molteplicità non smentisce l'Uno, lo conferma e lo esprime.

(f) come si è già detto, non esiste ontologia senza una logica, e l'energetismo non può servirsi che della *coincidentia oppositorum*. Non è forse questa la sola logica compatibile con l'indiviso? Una logica che espelle la negazione perché la negazione, comunque intesa – l'energetismo non prova alcun interesse per la polisemia del "non" –, negherebbe l'Uno *inseparativo*, più "uno" di qualunque unità. Deleuze e Guattari lo affermano esplicitamente: "Non invochiamo un dualismo che per rifiutarne un altro ... Arrivare alla formula magica che cerchiamo tutti:

³⁴ G. Deleuze, *Pourparler* (1990), trad. it. Quodlibet 2000, p. 154.

PLURALISMO = MONISMO, passando per tutti i dualismi che sono il nemico, ma il nemico assolutamente necessario, il mobile che non cessiamo di spostare”.³⁵

Il due rinasce continuamente.³⁶ Bisogna continuare a opporre il Divenire all’Essere, la produzione al prodotto, lo schizofrenico al paranoico, il molecolare al molare, ecc. Un’incoerenza? Anche se lo fosse, non sarebbe insuperabile ricorrendo alla coincidenza degli opposti: il due è *sempre già* l’uno. Insuperabili appaiono piuttosto le insufficienze concettuali dell’energetismo. Dal pluralismo monistico, e dunque “non conflittuale”, deriva l’incapacità di pensare il pluralismo logico nella sua ampiezza; per gli energetisti, gli stili di pensiero *sono soltanto due*. Il congiuntivo non si scinde, e di qui nasce l’impossibilità di sperimentare la via della flessibilità. In effetti, la coppia di concetti che governa l’energetismo è “solido – fluido”, e non “flessibile – rigido”.

Le due coppie si somigliano? Sì, ma solo dal punto di vista semplicistico a cui l’energetismo non sa sfuggire. *Il fluido è solo un altro nome per l’indiviso*.

La vera “maledizione del Due”, e di cui gli energetisti non si accorgono, non deriva dall’impossibilità di abolire definitivamente il regime separativo, ma dalla fede nella de-soggettivazione come unica alternativa. Questa fede nasce da quello che Nietzsche chiamerebbe un grande errore, uno dei grandi errori che egli non è riuscito a mettere in luce, e che sono stati adottati dai sosia parodianti: gioiosamente, affermativamente, come se “dire sì alla vita” potesse compensare il declino di potenza e di creatività causato dall’assenza del “non”. Oltre alla formula magica, vi è una parola magica che assorbe ogni sinonimo, cioè il Divenire, anonimo e desoggettivante: ma questo processo sarebbe vitale e liberatorio solo se il soggetto fosse equivalente all’Io – ecco il grande errore.

Una breve considerazione. Nel loro reciproco incensamento, capita che Deleuze e Foucault si smascherino a vicenda, indicando senza rendersene conto i limiti delle loro ricerche; esemplare, da questo punto di vista, la Prefazione all’edizione americana dell’*Anti-Edipo*, scritta da Foucault. Questo l’elogio maggiore: *L’anti-Edipo* “è un libro di etica”.³⁷ Non è sorprendente? Foucault mostra di ignorare l’azione invasiva esercitata dall’etica nei confronti dell’ontologia ma anche della politica; e in effetti è così nel caso di Deleuze, la cui filosofia, per lo più indifferente verso la logica e la teoria del linguaggio, presenta un orientamento a dominanza

³⁵ G. Deleuze – F. Guattari, *Mille piani* (1980) trad. it. Orthotes 2017, p. 60.

³⁶ Questa è stata una delle principali obiezioni di S. Žižek, *Organi senza corpi. Deleuze e le sue implicazioni* (1994); trad. it. La Scuola di Pitagora, Napoli 2012 pp. 151-152).

³⁷ M. Foucault, *Prefazione all’Anti-Edipo* (1977); trad. it. in *Introduzione alla vita non fascista*, Feltrinelli, Milano 2025, p. 22.

etica.³⁸ Questa è la prima differenza fondamentale rispetto alla psicoanalisi, che in Freud e Lacan, e in altri autori, conferisce invece il primato alla conoscenza. L'altra differenza fondamentale riguarda la concezione del soggetto, che nell'energetismo rimane indiviso, e sia pure "indiviso fluido". Non c'è peggior abbaglio di quello espresso da Foucault quando afferma: "L'individuo è il prodotto del potere".³⁹ No, è *il soggetto indiviso*, compresa la sua forma de-soggettivata e fluida, a essere se non il prodotto quantomeno il suddito del potere.

9. L'estetica della "e"

Non si può pensare un soggetto diviso senza il linguaggio diviso: "il" linguaggio esiste solo negli stili, e gli stili sono una conflittualità, e non semplicemente una molteplicità. La fallacia a cui induce l'articolo determinativo non viene percepita né dalla concezione grammaticale (la linguistica "scientifica") né da quella vitalista. Comunque, in entrambi i casi si conferma la circolarità tra soggetto e linguaggio: al soggetto "indiviso solido" corrisponde un linguaggio solidamente articolato (si pensi al ruolo della sintassi in Chomsky), al soggetto "indiviso fluido" un linguaggio in cui scorre – e bisogna lasciar scorrere – l'energia.

Ricapitoliamo i caratteri dell'indiviso fluido: (a) esso si forma tramite l'*individuazione*, e non tramite i processi di identificazione, che implicherebbero la possibilità e la capacità di scindersi; (b) l'individuazione non esclude la possibilità di una deterritorializzazione, di un "oltre" dissolutivo: anzi, questo è l'incessante auspicio; (c) l'oltre della differenza è il Divenire vita, e la vita è il "senza-soggetto", il divenire anonimo: "Si diviene universo. Divenire animale, vegetale, molecolare, divenire zero".⁴⁰

La spinta verso la desoggettivazione non va attenuata, equivocando le espressioni "il divenire-cagna di Penthesilea", il divenire balena di Achab". Penthesilea non si identifica con una cagna, né Achab con Moby Dick. Va osservato, tra l'altro, che mentre la prima espressione avrebbe una certa plausibilità attribuendo alla cagna una funzione modellizzante sul piano comportamentale, la seconda risulterebbe del tutto bizzarra e incomprensibile. Si tratta comunque, in Deleuze, del passaggio in un campo di intensità. A questo punto si potrebbe pensare che il divenire-vita – l'u-

³⁸ L'invasività dell'etica è stata indicata da Nietzsche: "Il potere dei pregiudizi morali è penetrato a fondo nel mondo più intellettuale, in apparenza più freddo e più scevro di presupposti – e, come è facile comprendere, in maniera nociva, inibitoria, accecante e distortrice" (*Al di là del bene e del male*, 1886; trad. it. in *Opere*, vol. VI, t. II, p. 28).

³⁹ *Ibid.*, p. 24.

⁴⁰ Deleuze – Guattari, *Che cos'è la filosofia* (1991), trad.it. Einaudi 1996, p. 174.

nico autentico divenire – corrisponda a una completa perdita di forma: ma i deleuziani protesterebbero. E se ascoltiamo le loro proteste, come è giusto che sia, perché non bisogna mai accontentarsi di critiche che colpiscono solo in parte il bersaglio, non rifiuteremo questa precisazione: il divenire-vita non è semplicemente l'informe, bensì il concatenamento, la forma della "e". Il che riguarda sia l'individuo sia l'opera d'arte. E naturalmente anche lo stile: uno stile è "un concatenamento (*agencement*), un concatenamento di enunciazioni. Uno stile significa riuscire a balbettare nella propria lingua".⁴¹

Questa concezione deriva con la più grande coerenza dall'espulsione del "non", cioè del conflitto: una volta esclusa la negazione, diventa inevitabile proporre un'estetica della "e", vale a dire un pensiero che privilegia ed enfatizza le serie, gli aggregati. Il paradigma estetico di Deleuze è un muro a secco, senza cemento tra le pietre o i mattoni. La "e" rifiuta le saldature. Le composizioni elogiate da Deleuze e Guattari sono mereologiche, ma anche *metonimiche*, cioè prodotte dalla contiguità: per esempio, "il mondo come insieme di parti eterogenee: patchwork infinito o muro illimitato di pietre a secco".⁴² Se il muro fosse cementato, ricomporrebbero una totalità. E ancora, in Deleuze vi è l'esaltazione di ogni scrittura in frammenti, sino a giustificare l'opposizione tra americani ed europei: "Se il frammento è l'innato americano, è perché l'America è fatta di stati federati e di popoli diversi immigranti".⁴³

La povertà di questa estetica dovrebbe essere evidente, e viene confermata dall'incapacità ad analizzare i testi – in un'accezione non indecente di "analisi". Le letture di Deleuze sono sempre tangenziali: nessuna analisi, ma solo la proposta di nessi *immediati* tra concetti ed esempi. Così nei due libri sul cinema Deleuze presenta una teoria che in realtà è soltanto una tassonomia: centinaia di esempi, nessuno dei quali viene sviluppato. Ma anche i saggi su Proust e Kafka offrono letture unicamente "di sorvolo".⁴⁴

10. L'uno e il molteplice, ostacolo permanente a una teoria degli stili

Nella famiglia del pensiero anti-separativo esistono senza dubbio somiglianze di famiglia, ma quello che più importa è saper indicare le *differenze di famiglia*. La nozione di stile rimane generica ed equivoca

⁴¹ G. Deleuze, *Conversazioni* (1977), trad. it. Feltrinelli 1980, p. 8.

⁴² G. Deleuze, *Critica e clinica*, 1993, trad. it. Cortina 1996, p. 80.

⁴³ Ivi, p. 79.

⁴⁴ Non sarei così perentorio se non avessi elaborato letture del tutto alternative nel mio saggio *Marcel Proust* (Feltrinelli, Milano 2022) e nei miei articoli su Kafka.

fino a quando non viene collegata alle differenze tra teorie: ho indicato nel primo paragrafo le categorie del paradigma flessibile-conflittuale; quelle del paradigma energetista sono invece “solido – fluido” e “uno – molteplice”. Esaminando questo contrasto, si può ancora dubitare della divergenza che li separa? Vorrei soffermarmi ancora un istante sulla seconda coppia, al cui primato la tradizione metafisica e le filosofie della differenza non hanno mai smesso di rendere omaggio. Perché manca questa consapevolezza? Per molti motivi, naturalmente, e tra di essi la confusione tra molteplicità e pluralismo. Le due nozioni risultano equivalenti solo se si intende il pluralismo a partire dal molteplice; nella mia prospettiva il *pluralismo modale*, cioè *conflittuale*, respinge questa semplificazione.

Diventa allora comprensibile un'affermazione che nell'ottica tradizionale sarebbe bizzarra, vale a dire: *il molteplice è ostile al pluralismo non meno di quanto lo sia l'Uno*. D'altronde, come si è visto, il molteplice è talmente compatibile con l'Uno da potersi sovrapporre ad esso nella *coincidentia oppositorum*. Perciò non vi potrà essere reale novità in una concezione dello stile che continua a enfatizzare il molteplice.⁴⁵

Lo stile è linguaggio-pensiero *diviso*.

⁴⁵ Una concezione dello stile fondata sul primato di “uno – molteplice” può rivelarsi adatta per le scienze naturali: nella natura sono riscontrabili lotte, ma non conflitti (in un'accezione non riduttiva e banalizzata, ovviamente). Il conflitto è un'invenzione degli esseri umani.

I modi non sono i molti: per un paradigma del conflitto e della flessibilità

Questo articolo delinea un'indagine sullo stile non come espressione individuale oppure collettiva, bensì come “modo di pensare”. Perciò non segue la via enfaticamente della molteplicità; al contrario, l'insistenza unilaterale sul molteplice è probabilmente l'ostacolo più grande da affrontare. Bisogna dunque procedere verso le *differenze di famiglia*, così da scindere la dimensione degli stili nel disgiuntivo, nel “soltanto congiuntivo” e nel flessibile. Non si auspica alcuna sintesi tra di essi: il pluralismo logico, cioè il conflitto e il possibile intreccio tra gli stili (che sono “modi” della logica), è permanente. Vengono invece indicate tre vie per la flessibilità come categoria filosofica eminente: le estetiche conflittuali, il soggetto diviso, il pensiero strategico.

PAROLE-CHIAVE: flessibilità – relazioni oppositive – soggetto – modi di identità – *polemos*

There are not many ways: towards a paradigm of conflict and flexibility

This article outlines an investigation of style not as an individual or collective expression, but rather as a “mode of thinking.” It therefore does not follow the emphatic path of multiplicity; on the contrary, the unilateral insistence on multiplicity is probably the greatest obstacle to be confronted. One must move toward family differences, in order to articulate the dimension of styles through the disjunctive, the “merely conjunctive,” and the flexible. No synthesis among these dimensions is envisaged: logical pluralism—that is, the conflict and possible intertwining among styles (understood as “modes” of logic)—is permanent. The article instead identifies three paths toward flexibility as an eminent philosophical category: conflictual aesthetics, the divided subject, and strategic thought.

Keywords: flexibility – relations of opposites – subject – modes of identity – *polemos*

Logiche dei confini. Intrecci e scontri

Raquel Bouso, Francesca Greco

Introduzione

Logiche dei confini: intrecci e scontri

I confini sono entità polivalenti e spesso paradossali dei quali sarebbe riduttivo e parziale parlare al singolare. Essi, inoltre, seguono logiche proprie che si accordano strettamente con ciò che mettono in relazione. In seguito a tale relazionalità sia essi stessi che ciò che grazie ad essi si rapporta, anche in senso negativo ed escludente, risultano altamente dinamici e malleabili. In questo senso i confini non sono altro che *relazioni*, ovvero azioni che correlano anche quando sembrano separare. È per la loro natura altamente relazionale che la qualità ontologica dei confini va trattata di pari passo con i suoi aspetti fenomenologici che via via la incarnano in complesse trame dinamiche in cui le linee si curvano e le sostanze si ammorbidiscono.

Considerati, per necessità analitica, come entità a sé stante i confini tendono in realtà a dissolversi nelle loro parti nell'atto stesso del *de-finire*, che è per essi allo stesso tempo finire e iniziare, così come nel movimento del passare, del transitare. Questo attraversamento lo si può immaginare come un passare da una sponda all'altra dello stesso identico fiume, considerando inoltre il fiume come tipico luogo di confine geografico. I confini in questo senso risultano essere luogo di transizione e trasformazione nel cui esercizio di tracciamento il pensiero incontra limiti che non semplicemente arrestano e trattengono, bensì ne sollecitano l'oltrepassamento aprendo a nuove configurazioni in formula dinamica. Anche quando un confine concreto sembra essere dunque fisso e stabile, e in questo senso certo nella sua determinazione logica o per nostra esperienza, esso rimane un luogo aperto e dinamico il cui raggio di azione si espande contemporaneamente in più direzioni e a più lunghezze, anche opposte e contrarie. Più li si osserva da vicino più la sostanzialità dei confini si rarefa ed essi si spostano al di là delle possibilità del nostro sguardo, mutando o addirittura espandendosi attorno a noi fino ad inglobarci. Le linee che essi formano si frammentano e scompaiono e con esse anche le entità che esse pretendevano contenere.

Geometricamente i confini vengono localizzati all'estremità (Euclide, *Elementi*; Aristotele, *Metafisica V*) di un qualcosa che a sua volta viene definito proprio tramite i suoi confini. I confini aprono la cosa al mondo nel quale essa è presente e allo stesso tempo la rinchiudono in sé stessa separando la sua presunta essenza da ciò che ne è ritenuto esterno. In questo modo i confini mettono in crisi i concetti di continuità e discontinuità (Aristotele, *Fisica VI*) e diventano luogo di creatività e trasformazione (Nishida, *Basho*). I confini possiedono dunque una funzione schiettamente ontologica ma allo stesso tempo si prestano alle più disparate analisi fenomenologiche di confini concretamente materiali (Simmel, *Brücke und Tür*), confini corporei (Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*), confini etici (Levinas, *Totalité et Infini*), confini linguistici (Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*), confini culturali (Anzaldúa, *Borderlands / La Frontera: The New Mestiza*), confini di genere (Oyèrónké Oyèwùmí, *The Invention of Women: Making an African Sense of Western Gender Discourses*), confini razziali (Fanon, *Peau noire, masques blancs*), confini coloniali (Gayatri Chakravorty Spivak, *Can the Subaltern Speak?*), e così via. I confini, dunque, sono entità altamente dinamiche e relazionali che si conoscono o riconoscono soprattutto attraversandoli, dunque superando loro e con essi se stessi. Seguendo il tracciato di tali soglie si possono scoprire nei loro solchi irregolari diverse 'logiche' che ne regolano le pratiche di interazione.

Il rischio di fissare le parti astratte come un'entità permanente è già stato messo in evidenza nella parabola del caos de lo *Zhuangzi* (capitolo 7): una volta introdotte le distinzioni, cioè una volta imposti i limiti e la logica sulla realtà, si perde la complessità propria dello stato naturale delle cose. Di fronte a una logica binaria, è proprio il pensiero taoista a sviluppare quella tendenza, presente anche in altre tradizioni di pensiero dell'Asia orientale, di pensare in modo non dualistico o esclusivo agli opposti, ma come correlati complementari, come una polarità in relazione di reciprocità e alternanza. Al contrario, una conseguenza generalizzata della divisione è la tendenza a sfociare nell'opposizione e nell'esclusione, e a forgiare identità per contrasto, come accade spesso tra popolazioni confinanti o tra culture distanti nello spazio e nel tempo. È in questo senso che si è dimostrata fruttuosa l'esplorazione della nozione di confine e di altre affini, per decostruire la tendenza a naturalizzare la logica binaria come l'unica possibile e neutralizzare così la sua suscettibilità ad essere strumentalizzata per instaurare relazioni di potere e dominio. In campi come l'antropologia, la storia delle religioni e la sociologia, la nozione di "liminalità" introdotta da Victor Turner e ispirata allo studio sui riti di passaggio di Arnold van Gennep, ad esempio, ha mostrato le fessure che si aprono nelle strutture la cui rigidità omogeneizza e sclerotizza la vita in società: "Communitas breaks in through the interstices of structure, in

liminality; in liminality; at the edges of structure, in marginality; and from beneath structure, in inferiority.» (*The Ritual Process*, 1969: 129). Un altro esempio potrebbe essere la fortuna del concetto di «orizzonte» (dal greco *horizein*, delimitare, tagliare), che si riferisce al limite del campo visivo, nella fenomenologia e nell'ermeneutica come strumento di mediazione dialogica per facilitare la comprensione. Di fronte all'orizzonte come confine tra due mondi, come ha sottolineato Ueda Shizuteru, l'orizzonte implica sempre un oltre l'orizzonte (*Horizon and the Other Side of Horizon*, 2019). Situando il mondo in un'apertura infinita, Ueda punta non solo a quell'eccesso di senso che impedisce di isolare, circoscrivere, afferrare un evento della realtà e fissarlo in un unico significato, ma al necessario transitare "tra" gli ambiti provvisoriamente delimitati. La sfida della logica del confine è pensare quello spazio intermedio, una sorta di soglia o membrana, una separazione che tuttavia comunica e permette il passaggio; pensare la negazione come elemento di contraddizione che mantenga la tensione del carattere dinamico e processuale della realtà di fronte alla stabilità di un'identità assoluta, fissa e immutabile; pensare l'esperienza del limite come possibilità espressiva, come capacità inesauribile di generare significati.

La questione di fondo che guida questo numero monografico della rivista *Scenari* è proprio quella riguardante tali "logiche dei confini". L'attenzione per i confini e le loro logiche così, lungi dall'essere un esercizio puramente descrittivo, diventa un modo per interrogare le condizioni stesse attraverso cui interpretiamo, abitiamo e cambiamo il mondo. La stessa domanda aveva già ispirato una tavola rotonda organizzata dalle curatrici di questo numero di *Scenari* nel contesto del XXV Congresso Mondiale di Filosofia tenutosi a Roma nel 2024 e intitolato "Philosophy across Borders". Dai molti interrogativi e stimolanti discussioni suscitate durante la tavola rotonda abbiamo ritenuto opportuno ampliare la nostra indagine e aprirla a nuove prospettive, oltre che offrire spunti di riflessione a partire da essa. Il presente numero di *Scenari* si propone di esplorare questi spazi di tensione produttiva e differenza aggregante in diversi ambiti filosofici e di far emergere così le logiche che li attraversano e li rendono operativi. **Silvia Capodivacca** interpreta l'opera di Kafka come una radicale messa in discussione delle strutture narrative tradizionali, fondate su un ordine chiuso e concluso, e presenta il confine come un limite sfuggente e destabilizzante, che produce spaesamento nel lettore e mette in crisi il bisogno umano di ordine e controllo. **Camille Hervé** interpreta con Nishida Kitarō i confini come articolazioni relazionali all'interno di campi dinamici di interazione tra identità e alterità che rendono il confine un prodotto di processi di co-determinazione aprendo ad una concezione etica e politica più fluida e reciproca. **Giovani Tidona** sviluppa una teoria spa-

ziale del confine distinguendo tra *limes* in quanto linea di separazione e *limen* come soglia e criticando l'organizzazione dello spazio in compartimenti separati in favore di una visione nella quale il confine come luogo di esposizione all'altro e di costituzione della comunità assume una funzione fenomenologica ed etica. **Emile Alexandrov** indaga il confine come contorno dinamico del conoscere e dell'esperienza incarnata nel contesto dell'anima mettendo a confronto la tradizione platonica e quella daoista. **Denise Ee Ting Ho** analizza le identità di genere non normative come esperienze di attraversamento dei confini del sistema dominante del binarismo di genere mostrando come essi siano continuamente trasgrediti e negoziati e rendendo il confine un luogo di conflitto sociale e spazio di possibilità esistenziale. **Federica Dalla Costa** esplora il confine come dispositivo biopolitico che può naturalizzare disuguaglianze e responsabilità in ambito geopolitico ed ecologico contemporaneo. Il saggio propone infine una rilettura critica che trasformi il confine da limite fatalistico a soglia di possibilità per nuove forme di giustizia ambientale. **Maddalena Borsato** analizza il confine attraverso l'atto del mangiare come condizione aporetica dell'ospitalità per la quale il confine necessariamente distingue ma viene sempre ecceduto e si caratterizza per la sua instabilità. **Francesca Villani** indaga il confine inteso come margine mobile e spazio di ibridazione culturale nel contesto delle identità diasporiche e della pratica musicale nell'esperienza caraibica della ridefinizione di identità, linguaggi e rapporti di potere. **Masaru Yoneyama** articola il confine come luogo di una polifonia irriducibile nel contesto delle relazioni interculturali, con particolare attenzione alla dimensione mediterranea come interfaccia e luogo di incontro tra culture differenti promuovendo una visione dinamica e plurale della cultura.

La nostra analisi delle logiche dei confini ci ha permesso di accedere a un'intera costellazione di termini (limite, *limen*, *limes*, *peras*, soglia, *Grenze*, *Shranke*, frontiera, muro, membrana, ecc.) e concetti (autoidentità contraddittoria, incrocio); ci ha permesso di riflettere su questioni di genere, ecologia, politica, epistemologia, ontologia o estetica, di ripercorrere tradizioni di pensiero come quella platonica e daoista, la fenomenologia o la decostruzione, nonché discipline, approcci teorici ed esempi di pratiche concrete. Ciò non esaurisce affatto l'argomento, ma ci ha permesso di esplorarne la complessità e il potenziale critico per proporre forme di pensiero alternative. Come scrive Claudio Magris in *Dall'altra parte. Considerazioni di frontiera*:

La frontiera è duplice, ambigua: talora è un ponte per incontrare l'altro, talora una barriera per respingerlo. Spesso è l'ossessione di situare qualcuno o qualcosa dall'altra parte; la letteratura, fra le altre cose, è pure un viaggio alla

ricerca di sfatare questo mito dall'altra parte, per comprendere che ognuno, come in un mistero medievale, è l'Altro. (1992, p. 52)

Lungi dall'esaurire l'argomento, questi approcci mettono in luce diversi aspetti che consentono di concepire il concetto di "logica del limite". Sebbene il gesto del tracciare un limite rimandi alla spazialità, e da lì a una demarcazione territoriale o un elemento geopolitico, i confini così come le loro logiche si estendono in tutti gli ambiti che cerchiamo di delimitare al fine di circoscriverli e analizzarli per comprenderli. Questo è un lavoro che va svolto sempre daccapo se si vuole tenere fede alla paradossalità del fenomeno del confine e alle logiche che lo informano.

Silvia Capodivacca*

Le logiche del confine nella letteratura di Kafka

I.

Aristotele ci ha lasciato una pesante eredità, trasmessaci attraverso le pagine della *Poetica*, che concerne la composizione dei racconti e che può venire così sintetizzata: la struttura delle azioni e degli eventi deve essere ordinata affinché, con essa, sia adeguatamente messa in forma la trama (il *mythos*), che egli considera «il principio e come l'anima della tragedia».² Vale la pena di riprendere il suo ragionamento, perché, anche se ha come oggetto la rappresentazione tragica, implicitamente sembra aver condizionato, o quantomeno previsto, gran parte della letteratura occidentale che, attraverso i secoli e i millenni, si è sviluppata fino ai giorni nostri. Sostiene il filosofo:

È proprio di tutte le tragedie avere nodo [*désis*] e scioglimento [*lysis*]; il nodo <riguarda> i fatti fuori <dalla tragedia> e spesso taluni di quelli interni <ad essa>, lo scioglimento il resto. Chiamo nodo ciò che va dall'inizio fino a quella parte a muovere dalla quale, da ultimo, si passa nella buona o nella cattiva sorte; scioglimento ciò che va dall'inizio del mutamento fino alla fine. [...] Molti di coloro che realizzano un buon <intrigo>, poi lo sciolgono in modo errato; invece bisogna saper sempre padroneggiare entrambi gli aspetti.³

Diversamente da quanto succede in ambito psicoanalitico, dove l'*analysis* non corrisponde alla ricomposizione dell'Io ma piuttosto a una sua profonda messa in discussione, nel contesto teatrale e più in generale in quello narrativo, con la fase conclusiva della storia, in cui i nodi si slacciano, si assiste a un riordino degli elementi apparsi sulla scena fino a quel momento. In altri termini, si può dire che è proprio la conclusione della

*¹ silvia.capodivacca@uniroma5.it

² Aristotele *Poet.* 6, 1450a, 35. Per la versione italiana del testo ci basiamo sull'edizione a cura di D. Guastini, con introduzione e commento, Carocci, Roma 2010, p. 61.

³ Ivi, 18, 1455b, 25-1456a, 10, tr. it. p. 85.

vicenda che, anche quando è imprevedibile, illumina e rende sensati i vari momenti che la precedono e che in qualche modo ne hanno costituito il necessario preludio.

Questo schema è tutt'altro che minoritario, tant'è che ancora oggi viene ampiamente applicato ai molti campi dove in gioco vi è il racconto di qualcosa: dalla storia alla letteratura, dal cinema al teatro, fino alle nuove forme di intrattenimento, quali la televisione, le *graphic novel*, i videogiochi ma anche i podcast, pare che l'espressività sia spesso associata all'esigenza di rintracciare e descrivere una sequenza di atti che si articolano e si susseguono secondo un impianto teleologico, tendendo cioè alla loro conclusione come a ciò che a posteriori è in grado di giustificarli. È comune, per esempio, la sensazione di sollievo che proviamo all'uscita della sala cinematografica, quando l'*excipit* della sceneggiatura di una pellicola ci ha particolarmente convinto; viceversa, è insoddisfacente e ci lascia l'amaro in bocca l'esperienza di visione di un film nel quale i fili narrativi, intrecciati nel corso della vicenda, vengono tuttavia lasciati in sospeso, appesi a mezz'aria a una storia che non ne chiarisce l'apparizione.

Con la sua opera, Kafka ribalta drasticamente questa acquisizione. È noto che una porzione non trascurabile dei suoi lavori è rimasta incompiuta ovvero non ha ricevuto l'*imprimatur* dell'autore e, quindi, è da reputare ancora in fase di abbozzo o comunque incompleta. In questi casi, è evidente che il finale delle storie narrate risulta mozzato e che molti dei fili narrativi intrecciati non vengono districati. La disamina che si arresta a questo livello rischia però di essere parziale, anche perché dalla lettura dei racconti e dei romanzi interrotti si ricava un sentimento invero molto familiare a chi si approssima all'opera kafkiana *tout court* – e che ha a che fare con la sensazione di venire trasportati in un territorio alieno, non necessariamente ostile, purtuttavia estraneo e lontano dai discorsi, situazioni, tempi e spazi che costituiscono le fondamenta della maggior parte degli altri mondi letterari. Ci si trova altrove, senza comprendere bene come si è arrivati fin lì, e l'incompiutezza di alcune storie, più che un accidente, può essere interpretata come un elemento strutturale della poetica dell'autore boemo.

Senza avere la possibilità di soffermarci sui singoli testi che concorrono a corroborare questa ipotesi, consideriamo, per tutti, il caso macroscopico ed eclatante del *Castello*, uno degli indiscussi capolavori di Kafka, in cui l'incompletezza della trama si estende ben al di là della chiusa-non-chiusa del libro. Certo, è un dato di fatto che, dopo centinaia di pagine, la vicenda viene abbandonata a se stessa, senza che nemmeno si concluda l'ultima frase che ci è pervenuta. Queste in effetti le righe finali del romanzo a noi note:

La stanza nella capanna di Gerstäcker era fiocamente illuminata dalla fiamma del focolare e da un moccio di candela alla cui luce una persona,

curva in una nicchia sotto un trave inclinato e sporgente, leggeva un libro. Era la madre di Gerstäcker. Ella porse a K. la mano tremula e se lo fece sedere accanto, parlava a stento, si faticava a capirla, ma quel che diceva [aber was sie sagte]⁴

Per quanto si sia preparati al celebre non-epilogo, è difficile non rimanere frustrati quando si giunge a questo punto, e la delusione di non sapere come vanno a finire le cose sembra legare il piacere estetico al bisogno innato dell'essere umano di ordine e controllo sul caos del divenire, almeno quando si tratta di immergersi nell'universo dell'immaginazione. Il caso del *Castello* è ancor più grave se si riconosce che non è solo al limite estremo del testo che la narrazione sovverte clamorosamente il dettato aristotelico: lungo tutto il corso della storia il lettore si trova coinvolto in un movimento di fuga, degno dei più riusciti contrappunti musicali. Di capitolo in capitolo, a essere inseguita è la logica di un discorso in cui ogni nuova voce del coro fugge dalla precedente, senza alcuna apparente ragione superiore. Nonostante K. si collochi, senza incertezze, al centro della scena, egli viene attorniato da una pletora di personaggi. Più che assestare la narrazione attorno a un baricentro, essi configurano di volta in volta un diversivo rispetto al nucleo della storia, ovvero l'assunzione di K. al ruolo di agrimensore, e tracciano con ciò una continua e non consequenziale processualità letteraria.

K. arriva al villaggio con la ferma intenzione di onorare l'incarico che gli è stato conferito, ma ben presto si trova bidello della scuola, promesso sposo alla cameriera Frieda, *competitor* sentimentale del suo stesso sottoposto, quindi intimo confidente della sorella del messaggero del castello (Olga) e del segretario di collegamento Bürgel; lo lasciamo, infine, pronto ad accogliere anche le parole della madre di Gerstäcker, un carrettiere comparso soltanto all'inizio, se non come aperto nemico, nemmeno come personaggio di supporto al protagonista. Per quanto ossessivamente presente al livello esplicito dei discorsi, è evidente che il focus della narrazione si scolla ben presto dall'impiego di K., generando nel lettore una sensazione di spaesamento,⁵ per cui l'attesa nei confronti dello scioglimento della trama resta inappagata. Kafka sembra anzi volontariamente prendersi gioco del naturale desiderio di ciascuno di mettere ordine nella vicenda, moltiplicando, oltre ogni ragionevolezza, i diversivi che traccia-

⁴ F. Kafka, *Il Castello*, in *Romanzi*, a cura di E. Pocar, Mondadori, Milano 1994, XII ed., p. 904. Per il tedesco si veda Id., *Das Schloß*, in *Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe*, a cura di J. Born, G. Neumann, M. Pasley, J. Schillemeit, in 15 voll., Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1982 sgg., vol. 5, p. 495.

⁵ Alludiamo con questo termine all'*Unheimliche* freudiano, di cui recentemente abbiamo proposto una nuova traduzione. Cfr. S. Freud, *Das Unheimliche*, «Imago» 1919, tr. it. a cura di S. Capodivacca, *Lo spaesante*, Mimesis, Milano-Udine 2023.

no sentieri puntualmente lasciati interrotti nella struttura narrativa.⁶ Nel racconto *Una relazione per un'Accademia*, è il protagonista a dar voce a questo impulso kafkiano, ripetendo compulsivamente che quello che cercava, nel divenire-uomo, non era tanto l'imitazione degli esseri umani, né men che meno un romantico desiderio di libertà:

Non avevo una via d'uscita, ma dovevo procurarmela, perché non avrei potuto viver senza. [...] Temo che non si comprenda bene cosa intenda per via d'uscita. Uso la parola nel senso più comune e più completo. E di proposito non dico libertà. Non voglio parlare del grandioso senso di libertà che si irradia in ogni direzione. Quando ero una scimmia forse lo conoscevo e ho conosciuto uomini che vi anelavano. Quanto a me, però, non ho mai aspirato alla libertà allora, né oggi. Tra parentesi: troppo spesso gli uomini si ingannano tra loro con la libertà.⁷

Rotpeter distingue la via d'uscita dalla libertà e la sua posizione è compatibile con il punto di vista che conduce Kafka lontano dai romanzi di formazione, costantemente impegnato in una corsa senza traguardo: pare infatti che per entrambi, autore e personaggio, la libertà sia un concetto sovrastimato, che nasconde insidie per coloro, gli esseri umani *in primis*, che vogliono riguadagnarla, come se si trattasse di un obiettivo da raggiungere. Di fronte all'*impasse* che si configura rispetto ad essa e alle pesanti implicazioni morali e sociali che si trascina (sembra sempre che

⁶ Per una più accurata contestualizzazione delle vicissitudini legate alla stesura del romanzo, rimandiamo a F. Kafka, *Tutti i romanzi, tutti i racconti e i testi pubblicati in vita* (sulla base dell'ed. critica tedesca *Schriften Tagebücher. Kritische Ausgabe*, cit.), a cura di M. Nervi, Bompiani, Milano 2023, pp. 875-876. Viene qui esplicitato che, al netto delle ripetute interruzioni, l'autore si dedica all'opera tra la fine di gennaio del 1922 (appena dopo essersi riavuto da un collasso nervoso) e l'autunno dello stesso anno. Nonostante l'entusiasmo mostrato da Brod nei confronti delle prime parti dell'opera, in una lettera datata 11 settembre 1922, Kafka liquida la faccenda della stesura del romanzo in un inciso, il cui tono fin troppo sbrigativo lascia trasparire in filigrana la necessità psichica di mettere da parte quel lavoro: «Questa settimana non l'ho passata in modo molto allegro (infatti ho dovuto accantonare evidentemente per sempre la storia del *Castello*; dopo il "crollo", che iniziò una settimana prima del viaggio a Praga, non ho potuto ricominciarla, nonostante ciò che avevo scritto a Planá non sia poi così male come ciò che tu conosci)», M. Brod, F. Kafka, *Eine Freundschaft. Briefwechsel*, Frankfurt am Main, 1989, tr. it. a cura di M. Rispoli e L. Zenobi, *Un altro scrivere. Lettere 1904-1924*, Neri Pozza, Vicenza 2018, 2a ed., pp. 408-409. Lapidario, forse per eccesso, il giudizio di Benjamin riguardo l'incompiutezza delle opere kafkiane: «egli considerava i propri sforzi come mancati [...] e si considerava fra coloro che sono destinati a fallire», W. Benjamin, *Franz Kafka*, in *Schriften*, Frankfurt am Main 1955, tr. it. a cura di R. Solmi, *Angelus Novus. Saggi e frammenti*, Einaudi, Torino 1995, 2a ed., p. 294. Abbiamo recentemente ritradotto questo scritto assieme ad altri dedicati allo scrittore in W. Benjamin, T.W. Adorno, *Kafka senza chiavi*, a cura di S. Capodivacca, Mimesis, Milano-Udine 2024.

⁷ F. Kafka, *Una relazione per un'Accademia*, in *Erählungen und kleine Prosa*, Berlin 1935 sgg., tr. it. a cura di E. Pocar, *Racconti*, Mondadori, Milano 1990, 9a ed., p. 270.

essere liberi sia un'impresa colossale e sensazionale), meglio esercitare la sottile arte della via di fuga, più sicura perché meno carica di attenzioni e aspettative che rischiano di riportare i personaggi o il lettore sempre di nuovo al punto di partenza. Andare «via di qua» è anche l'inequivocabile ed esplicita impellenza del protagonista del breve racconto intitolato *La partenza*:

«Dove vai, signore?».

«Non lo so» risposi. «Pur che sia via di qua, via di qua, sempre via di qua, soltanto così posso raggiungere la mèta.»

«Dunque sai quale è la tua mèta» osservò.

«Sì» risposi. «Te l'ho detto. Via-di-qua; ecco la mia mèta.»⁸

In termini filosofici, la via d'uscita di Rotpeter e la meta che coincide con il «via-di-qua» nella *Partenza* dispiegano il palinsesto di una teleologia negativa: il fine è l'atto stesso di sottrarsi, di restare in movimento senza promessa di compimento. Qui la soglia comincia a profilarsi come logica di confine, luogo in cui il passaggio viene sospeso e diventa, paradossalmente, il vero contenuto dell'esperienza. «Via di qua» è l'orizzonte stesso di questo movimento: un fuggire che nel suo stesso procedere apre spazi di possibilità che nessun finale potrebbe racchiudere o esaurire. In questo senso, la scrittura kafkiana realizza una paradossale fedeltà all'incompiutezza come condizione strutturale dell'esistenza, dove l'unica conclusione possibile è l'impossibilità stessa di giungere a un termine ultimo e definitivo.

II.

Il fatto che l'autore prediliga la semiretta alla perfetta circolarità, tipica dei modi più tradizionali di costruire il racconto, non vuol dire che le sue opere siano prive di punti di svolta, o, più precisamente, di luoghi narrativi significativi i quali, più che di ribaltare la situazione, ottengono l'effetto di espandere smisuratamente uno spazio letterario apparentemente

⁸ Id., *La partenza*, in *Racconti*, cit., p. 454. Chiosa Umberto Curi, in un volume omonimo all'adagio kafkiano: «La meta non è dunque un luogo verso il quale si vada. Coincide piuttosto con un *andare via*, con un allontanarsi. Con un non essere più qui, senza che si possa dire dove si stia andando», *Via di qua. Imparare a morire*, Bollati Boringhieri, Torino 2011, p. 188. Un altro racconto kafkiano che traccia un continuo disorientamento del baricentro narrativo è *Blumfeld, uno scapolo anzianotto* in *Racconti*, cit., pp. 338-363. Per una carrellata dei diversi significati della fuga in Kafka si suggerisce L. Salza, «*Darsi alla fuga generale*». *Kafka e i disertori*, in Id. (a cura di), *Sconfinamenti. Kafka cento anni dopo*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2024, pp. 93-109.

inconsistente. Le storie kafkiane da un lato tratteggiano una linea di perenne fuga in avanti, ma d'altro canto rintracciano nelle *zone di soglia* il posto in cui la narrazione si fa più densa. Si tratta di punti di intensità che Deleuze e Guattari collocherebbero sul piano di consistenza,⁹ a formare le increspature dell'immanenza letteraria, zone di accumulazione e tensione in cui la materia narrativa giunge a condensazione. Se la linea di fuga è continua e senza fine, questi punti rappresentano i luoghi in cui il senso, anziché dispiegarsi secondo una logica consequenziale, si addensa in una molteplicità di direzioni simultanee. L'essere del racconto coincide in Kafka nel suo farsi, nella sua consistenza interna, dove la potenza del senso si sovrappone con la sua espressività più immanente.

Kafka, detto in termini più espliciti, manifesta un'ossessività nei confronti di porte, portoni, cancelli, corridoi, ponti, finestrelle, muraglie, vestiboli, che compaiono, in varie forme, sostanzialmente in ogni suo scritto: varchi di ingresso, d'uscita, di passaggio ovvero di protezione, si tratta pur sempre di elementi che non appartengono a ciò a cui si applicano, di cui nondimeno indicano l'accesso. Egli non nasconde quindi la sua predilezione nei confronti degli interstizi, che nelle sue storie non rappresentano delle frontiere nel senso classico del termine, non determinano cioè un limite oltrepassato il quale viene a dischiudersi un livello ulteriore della narrazione, diverso e in un certo senso trascendente rispetto a quanto lo precede. «Esistono a Parigi [...] case che hanno soltanto la porta?»¹⁰ è dunque una domanda meno peregrina di quanto può in primo luogo apparire e, assieme a molti altri luoghi testuali,¹¹

⁹ Il riferimento è a G. Deleuze, F. Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris 1991, tr. it. a cura di C. Arcuri, *Che cos'è la filosofia?*, Einaudi, Torino 2002, 3a ed., dove, a p. 10, si trova scritto: «Queste zone, zone di soglia o di divenire, questa inseparabilità, definiscono la consistenza interna del concetto». Gli autori qualche anno prima avevano dedicato un altro scritto, redatto congiuntamente, all'opera di Kafka: Ei., *Kafka. Pour une littérature mineure*, Paris 1975, tr. it. di A. Serra, *Kafka. Per una letteratura minore*, Quodlibet, Macerata 2021, 2a ed. In questa sede, del secondo volume menzionato ci interessa particolarmente l'abbrivio che essi scelgono per avvicinarsi all'opera di Kafka, poiché decidono di evadere la ricerca, tra le righe della sua opera, dell'immagine archetipica, ma anche della chiave ermeneutica esplicativa: «Crediamo solo a una *sperimentazione* di Kafka: non interpretazione o significanza, ma protocolli d'esperienza», p. 14. Anche Adorno rileva che nulla si adatta meno all'opera di Kafka del concetto di simbolo, poiché in lui «tutto è duro, determinato, staccato il più possibile [...]. Ogni proposizione è letterale, ogni proposizione è significante», T.W. Adorno, *Appunti su Kafka*, in *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Frankfurt am Main 1955, tr. it. di C. Mainoldi, M. Bertolini Peruzzi, E. Zolla, E. Filippini, G. Manzoni, A. Burger Coli, *Prismi. Saggi sulla critica della cultura*, Einaudi, Torino 2018, 2a ed., p. 231. Noi stessi ci soffermiamo sulle *soglie*, proprio per evitare di parlare di Kafka in termini moraleggianti, o anche solo edificanti.

¹⁰ F. Kafka, *Descrizione di una battaglia*, in *Racconti*, cit., p. 43.

¹¹ Alcuni verranno citati nel corso dell'esposizione, mentre qui ci limitiamo a ricordarne un paio per il carattere didascalico rispetto a quanto stiamo tentando di dimostrare. Il racconto *Ritorno*, nella sua brevità, convoca in effetti molti luoghi di soglia: l'ingresso, il

fa emergere in superficie l'ambizione kafkiana a comprimere la narrazione sulla soglia, come se essa soltanto fosse davvero significativa. Le intercapedini a cui Kafka fa riferimento si costituiscono in effetti come spazi in sé determinanti, all'interno dei quali i personaggi fanno esperienza dell'assurda condizione di sospensione della logica, delle leggi della causalità e della linearità consequenziale normalmente acquisite. Nelle soglie, la trama si arriccia e gli individui vengono invischiati in un irragionevole sistema di azioni e di pensieri, senza che nemmeno ne siano consapevoli. Non si attesta il passaggio dal reale al surreale, perché la seconda ambientazione si colloca nel passaggio medesimo, anomala forma di *stand-by* ontologico, in cui tutto diventa possibile e impossibile allo stesso tempo.

Talvolta le soglie sono ciò che fuoriesce appena da uno spazio uterino e quasi claustrofobico, in cui i vari personaggi si sentono al sicuro: arduo non citare, a questo proposito, il caso eclatante della *Tana*, un racconto nel quale il protagonista, di cui si ignora la specificità entomologica, sviluppa manie e paranoie connesse al proprio rifugio. La storia è tutta incentrata sull'elevato investimento emotivo del protagonista verso il suo amato nascondiglio, che, tuttavia, da oasi di pace muta in un inferno a causa di un lieve ma persistente sibilo, indice di una qualche entità estranea non ulteriormente identificabile: la casa (*heimlich*) diviene così teatro di un inquietante esercizio di alienazione del soggetto, costretto suo malgrado a mettere in discussione la sicurezza e l'inviolabilità del suo rifugio.¹² Quella che nella *Tana* si consuma è una paradossale esperienza dell'inquietudine che germina dal cuore stesso del familiare. Fedele alla tradizione freudiana, il sibilo che minaccia la sicurezza del rifugio non proviene da un altrove radicalmente altro, ma abita la soglia tra il dentro e il fuori, rendendo indistinguibile ciò che è proprio da ciò che è estraneo. *L'unheimlich* si configura quindi come la verità più intima (e scabrosa) dell'*heimlich* – del familiare che, ripiegandosi su se stesso, rivela la propria intrinseca estraneità. La tana cessa di essere luogo di protezione perché il suo essere-rifugio genera la paranoia che la abita. In

passaggio alla scala, la ringhiera sulla quale sta in agguato il gatto e, soprattutto, la porta della cucina, che custodisce il segreto di chi vi è all'interno, tanto quanto quello di chi ne sta fuori, suggerendo con ciò l'idea che segreta sia la porta stessa., Cfr. F. Kafka, *Ritorno*, in *Racconti*, cit., p. 453. Che la porta custodisca un segreto è un presupposto che dobbiamo ammettere per spiegarci anche un'altra storia breve, *Il colpo contro il portone* (ivi, pp. 418-419), dove accade che colpire con un colpo il portone di un cortile, o addirittura fare soltanto il gesto, causa una serie drammatica di eventi giudiziari che portano all'arresto del protagonista.

¹² M. Recalcati, in *La tentazione del muro. Lezioni brevi per un lessico civile*, Feltrinelli, Milano 2020 parla del muro come malattia e tentazione securitaria proprio a partire dall'opera di Kafka.

questa prospettiva, la soglia non separa due spazi ontologicamente distinti – il sicuro e il minaccioso, il noto e l'ignoto – ma costituisce il luogo in cui ciascun termine si scopre già da sempre abitato dall'altro.

In questo scenario, l'ingresso della tana è un luogo di gallerie zigzaglianti e di false aperture. Più che i tunnel e addirittura le piazze cui dà accesso, è l'entrata che viene osservata per giorni e giorni quando il suo abitante ne fuoriesce e che, più di ogni altro spazio, riceve l'attenzione del proprietario, il quale si ingegna architetto per contornare l'area di soglia tra interno ed esterno. Al termine della narrazione, il personaggio (che rimane senza nome e senza identità) scopre che solo nel labirinto di ingresso regna ancora la calma che nel resto dello spazio è stata promessa:

Silenzio profondo. Come è bello qui, nessuno si cura della mia tana, ognuno va per i fatti suoi che non mi riguardano punto: come ho fatto ad ottenere tutto ciò? Qui sotto il musco è forse l'unico posto dove posso origliare per ore e ore inutilmente.

La situazione interna si è capovolta, quello che finora era il punto più pericoloso, è diventato un'oasi di pace [...].¹³

Il faticoso percorso che compie il protagonista lo porta a risignificare la soglia come la zona più pacifica: lì la paranoia viene meno e il contatto con l'altro da sé, da allucinato, torna ad essere innocuo, cioè soltanto possibile.

L'altro racconto fortemente caratterizzato dalla soglia come paratia perimetrale dello spazio più viscerale è senza dubbio *La metamorfosi*.¹⁴ Gregor Samsa si sveglia trasformato in un insetto mentre è rinchiuso nella sua stanza, nonostante essa presenti diverse porte che aprono agli altri ambienti dell'appartamento. Dopo il disorientamento iniziale, sarà proprio la sua camera a definirsi come luogo sicuro, non tanto dai pericoli esterni che possono incombere, ma dai pesi psichici che lo insidiano: soltanto nella completa solitudine della stanza da letto non si deve vergognare di questa inattesa seconda natura e non viene investito dai sensi di colpa nei confronti dei suoi familiari. La soglia, chiusa, definisce così uno spazio

¹³ F. Kafka, *La tana*, in *Racconti*, cit., p. 539. Su questa storia ha scritto pagine memorabili Roberto Calasso in *L'animale della foresta* (Adelphi, Milano 2023): fin dalla quarta di copertina si ipotizza che, qui come in altri racconti, Kafka sia «voluto scendere in uno strato più largo di ciò che è». Dello stesso autore si consiglia altresì la lettura del suo *K.*, Adelphi, Milano 2005, nuova ed.

¹⁴ Anche V. Nabokov riconosce nell'«apertura e chiusura di porte che percorre tutto il racconto» una delle principali linee tematiche dello stesso; cfr. V. Nabokov, *Lectures on Literature*, London 1980, tr. it. di F. Pece, *Lezioni di letteratura*, Adelphi, Milano 2018, p. 393.

nel quale Samsa si può finalmente lasciar andare a uno stato di «distrazione quasi felice»,¹⁵ zampettando sulle pareti verticali, prediligendo gli avanzi di cibo alle pietanze più fresche, ovvero aderendo a una realtà che non ha senso, senza più sforzarsi di ricondurla alla ragionevolezza che ormai appartiene a coloro che si trovano ancora dietro le porte.

Alla nozione, complessa e variegata, di spazio interno Peter Sloterdijk dedica il primo libro della trilogia sulle *Sfere*, icasticamente sottotitolato *Bolle*. In questo contesto, quello che abbiamo nominato nei termini di ambiente uterino viene presentato attraverso il richiamo alla morfologia dell'uovo:

Con la sua magica simmetria e la sua forma quintessenziale, l'uovo, dal giorno delle creazioni neolitiche dell'immagine del mondo, è servito da simbolo primario della creazione del cosmo a partire dal caos. Grazie a esso, si potrebbe presentare con un tipo di evidenza da pensiero elementare il fatto che le creazioni attraverso la nascita costituiscono sempre una *pièce* in due atti: prima la produzione dell'uovo da parte di una potenza materna, poi la liberazione della creatura vivente da sé, a partire dai suoi involucri o scorze iniziali. L'uovo è anche il simbolo che impara, a partire da sé, a pensare al contempo alla forma che protegge e alla sua esplosione.¹⁶

La membrana che esplode appare, in questa visione, come una necessità dell'uovo: come uovo, infatti, esso costituisce solo la prima fase della sua evoluzione, la quale prevede in seguito una rottura dell'involucro a favore della liberazione dell'individuo che incuba. Peculiare della letteratura kafkiana è, al contrario, il fatto che, attraverso le sue pagine, l'evoluzione (del personaggio o della storia) non avviene a scapito del perimetro che la contorna, bensì, come nel caso della *Tana*, sulla soglia medesima. In altri termini, più che infrangersi, l'uovo si ispessisce e assurdamente coltiva la (meta)morfogenesi dell'individuo all'interno del suo stesso limite. Questa linea di lettura ha il vantaggio di rendere almeno in parte coerente la storiella raccontata dal sacerdote del *Processo*, che narra dell'uomo seduto presso la soglia della legge che, dopo anni di estenuante attesa, ormai prossimo alla morte, si decide a domandare al guardiano:

“Tutti tendono verso la legge, come mai in tutti questi anni nessun altro ha chiesto di entrare?”. Il guardiano si rende conto che l'uomo è giunto alla fine e [...] grida: “Nessun altro poteva entrare qui perché questo ingresso era destinato soltanto a te. Ora vado a chiuderlo”.¹⁷

¹⁵ Id., *La metamorfosi*, in *Racconti*, cit., p. 190.

¹⁶ P. Sloterdijk, *Sphären I. Blasen*, Frankfurt am Main 1998, tr. it. di G. Bonaiuti, *Sfere I. Bolle. Microsferologia*, Raffaello Cortina, Milano 2014, p. 302.

¹⁷ F. Kafka, *Il processo*, in *Romanzi*, cit., pp. 519-520. Non a caso, un personaggio che

Diversamente da quanto aveva creduto il personaggio, il custode non controlla che egli non entri nella legge, bensì si fa garante del fatto che persista sulla sua soglia. L'ingresso era destinato a quell'individuo in quanto ingresso, come intermezzo esistenziale che, grazie al suo permanervi, viene finalmente valorizzato. La porta, d'altro canto, è aperta e l'individuo che vi sta innanzi non la transita, come se un impulso occulto (già buñueliano) dissuadesse dal percorrerla.

III.

Con il termine 'soglia' abbiamo delineato lo spazio di mezzo che si frappone tra due configurazioni narrative, unendole e differenziandole allo stesso tempo. Recuperando un vocabolo dal lessico platonico, la si può descrivere anche come *metaxy*, ovvero come la condizione persistente, ma altrettanto precaria, di chi si trova a vivere contemporaneamente più stati, potenzialmente anche contraddittori. L'importanza che vi abbiamo attribuito nella strutturazione generale della letteratura kafkiana, tuttavia, rende prevedibile che il concetto vada ben al di là della sua comparsa in circostanze architettoniche oppure urbanistiche.¹⁸ In altri termini, crediamo che l'autore convochi la nozione di soglia anche in alcuni casi in cui non fa esplicito riferimento a porte, portoni e muraglie, che abbiamo fin qui preso in considerazione come segni emblematici della sua presenza. Ci sono almeno altre tre tipologie di interstizi che vale la pena di elencare, poiché aiutano a mettere in forma l'universo semantico entro cui ci stiamo muovendo:

- 1) soglia antropo-zoologica;
- 2) soglia biotico-inanimata;
- 3) soglia interspecifica.

(1) Al primo spazio appartengono i personaggi che presentano una na-

invece supera la soglia è il protagonista, fortemente connotato sotto il profilo psicoanalitico, del racconto *La condanna* (in *Racconti*, cit., pp. 139-154): sopraffatto dalla presenza schiacciante e oppressiva della figura paterna, egli «superò con uno slancio» la ringhiera di un sovrappasso pedonale con ciò togliendosi la vita, senza che la soglia possa più valere nulla per lui. Abbiamo scelto di non avventurarci in un'interpretazione psicologica dell'autore; per un approfondimento in questa direzione, si consiglia, tra i molti, il recente M. Bellumori A. Sartini, A. Zino (a cura di), *Derrida, Blanchot, Kafka tra psicanalisi e filosofia*, ETS, Pisa 2016.

¹⁸ Ci concediamo un ultimo riferimento a questo aspetto, citando la riduzione cinematografica del *Processo* ad opera di Orson Welles: significativamente, almeno per noi, il regista opta per un disallineamento tra le riprese degli interni (girate presso la Gare d'Orsay) e le scene degli esterni (il 'Palazzaccio' romano) del tribunale nei cui meandri K. si incunea, evidenziando con ciò implicitamente la discontinuità anche architettonica che la soglia produce. Cfr. O. Welles, *Le Procès*, 1962.

tura al contempo umana e animale: si tratta, per esempio, di Rotpeter, scimmia latrice della già citata *Relazione per un'Accademia*, la quale individua nel divenire-uomo una via di fuga dalla condizione di cattività in cui si viene a trovare. Anche Gregor Samsa va evidentemente inserito in questa categoria: giovane uomo, membro di un nucleo familiare che nulla ha di straordinario, «svegliandosi una mattina da sogni agitati, si trovò trasformato, nel suo letto, in un enorme insetto immondo».¹⁹ Terzo a venire convocato nel gruppo è un animale che resta tale, cioè cavallo, e che tuttavia acquisisce una seconda natura di giurista: sappiamo infatti che nel distorto epilogo kafkiano dell'epopea di Alessandro Magno, il fedele destriero Bucefalo si dedica alla giurisprudenza, dopo aver constatato la sconsolata assenza di imprese colossali all'orizzonte. In questi personaggi, l'ibridazione si racchiude nell'abitazione stabile di uno spazio intermedio in cui le determinazioni perdono i loro confini. Rotpeter non è più scimmia né ancora uomo, Gregor non è del tutto umano né interamente insetto, Bucefalo non cessa di essere cavallo nell'esercitare la giurisprudenza: la loro condizione è quella di un essere-di-mezzo che non aspira a una risoluzione. La soglia antropo-zoologica si rivela così come il luogo in cui l'identità, invece di definirsi per appartenenze esclusive, si costituisce proprio attraverso la sospensione dei predicati, una modalità d'essere che trova nella propria indefinitezza la forma specifica di consistenza.

(2) La soglia biotico-inanimata è occupata da oggetti a prima vista inerti, che cionondimeno mostrano di avere una volontà, capacità agitive, determinazione, autonomia e persino resilienza. Sono gli Odradek, ma anche le palline di celluloidi che perseguitano lo «scapolo anzianotto» Blumfeld. Di queste ultime vale la pena di evidenziare che esse, cittadine del mondo della soglia, non si lasciano facilmente spingere oltre il bordo dell'armadio in cui Blumfeld desidera rinchiuderle. Sarà necessario l'espedito della camminata in retromarcia per trarle in inganno e «convincerle» a compiere quel passo (salto, in questo caso) che ne determina spazialmente la circoscrizione e che le destina dunque all'estinzione.²⁰

¹⁹ F. Kafka, *La metamorfosi*, in *Racconti*, cit., p. 157.

²⁰ Cfr. F. Kafka, *Blumfeld, uno scapolo anzianotto* in *Racconti*, cit., pp. 338-363. In questa storia è interessante, tra i vari, almeno un altro dettaglio. Il protagonista, coinvolto in diverse elucubrazioni circa la natura di quelle sfere, a un certo punto «respinge l'obiezione che anche i pezzi potrebbero saltare. No, no, anche l'insolito ha un limite [...] frammenti di palle non balzano mai», p. 345. Kafka sembra dirci che in questo ambiente – che noi denominiamo soglia – le leggi fisiche tengono, mentre è il buon senso a farne le spese. Ma licenziare il buon senso ha come conseguenza che si determini in modo del tutto arbitrario che alcune norme reputate universali restino valide, mentre altre ugualmente assiomatiche saltino, tanto quanto le palline al cospetto di Blumfeld. Ma se non c'è certezza o prevedibilità rispetto al sistema di riferimento, è evidente che anche le leggi fisiche che restano in piedi appaiono inspiegabili quanto quelle venute meno. Paradossalmente, quindi, l'affermazione per cui «anche l'insolito ha un limite» finisce per corroborare l'idea che non vi sia più alcun punto di riferimento davvero affidabile.

Quanto a Odradek, molto si è scritto per provare ad approssimare l'innaturale essenza di questo MacGuffin letterario, eccedente rispetto a ogni tentativo di significazione. Non abbiamo l'ambizione di dirimere la questione una volta per tutte, sebbene sostengano la nostra ipotesi le risposte che Odradek fornisce a un paio di interrogativi:

«E dove abiti?» «Non ho fissa dimora» [...]

E mi domando invano cosa avverrà di lui. Può morire? Tutto quel che muore ha avuto una volta una specie di meta, di attività e in conseguenza di ciò si è logorato; ma non è questo il caso di Odradek.²¹

Odradek non abita un luogo geograficamente connotato, perché anche lui, come altri esseri kafkiani, sta sulla soglia del reale, in quel punto liminare dove non si ha un obiettivo a cui tendere, non si produce un moto lineare di sviluppo, e dove quindi non si muore e neppure propriamente si è vivi.²² Le palline di Blumfeld manifestano una volontà senza soggetto, una resistenza senza intenzionalità, una capacità di eludere che non procede da alcuna coscienza. Odradek persiste in un'esistenza che non conosce logoramento perché ignora anche lo scopo: la sua immortalità risiede nella paradossale durata di ciò che non è mai veramente nato. In questi esseri, la soglia risulta condizione ontologica di abitazione stabile tra due regni, rendendoli indiscernibili. La loro consistenza deriva pertanto dalla loro stessa persistenza nel non essere pienamente né una cosa né l'altra.

(3) Con soglia interspecifica intendiamo, infine, quella popolata da animali (non umani) che congiungono diverse classi di individui, anatomie ibride di una zoologia a dir poco fantastica che richiama il parco faunistico di Hieronymus Bosch, depurato dall'irriverenza maliziosa che trapela dal suo *Trittico*, o, più recentemente, il bioparco *weird* delle *Povere creature!* di Lanthimos, senza tuttavia la vena scientifica che incoraggia il loro demiurgo nei suoi capricciosi esperimenti. Per restare a Kafka, l'esempio principe di questa serie è senza dubbio il gatto-agnello al centro del racconto *Un incrocio*, in cui l'autore attribuisce ai bambini, che hanno a che fare con la strana bestia, le domande di chiunque (prima fra tutte: «perché esiste?») e che tuttavia vengono liquidate come questioni strampalate, alle quali, confessa placidamente l'autore, nessuno è in grado di rispondere. Nuovamente, la soglia si

²¹ F. Kafka, *Odradek*, in *Racconti*, cit., p. 253.

²² Anche il ponte del racconto omonimo è un essere biotico-inanimato poiché gli vengono attribuite coscienza e volontà, che lo portano a precipitare, edilizio Orfeo, mentre si volta a guardare chi lo percuote con un bastone. Comunque non muore, anche perché è ancora lui, in prima 'persona', a narrarci la storia del suo passato, rimembrando nel racconto, anche questa drammatica vicenda. Cfr. F. Kafka, *Il ponte*, in *Racconti*, cit., pp. 381-382.

caratterizza come spazio mediano di sospensione della regola comune e di cui sarebbe bislacco voler rintracciare la tassonomia: quell'animale è tanto gatto quanto agnello, e qualche volta, «pare quasi che voglia essere anche cane».²³ La sua natura è dunque inclassificabile e metamorfica, irraggiungibile da ogni tentativo di definizione. Ciò è reso possibile dal fatto che lo spazio che occupa non è contornabile, bensì è il contorno stesso. Qualunque altra collocazione ne consentirebbe l'inquadramento, per quanto inconsueto, mentre l'abitare la soglia scioglie dal vincolo definitorio perché si tratta di un luogo di passaggio entro cui le cose divengono, ma nel momento di massima sfocatura della loro essenza. La soglia interspecifica ospita esseri la cui natura sta nella costante oscillazione tra tratti differenti. Il gatto-agnello non è né la somma di due animali né un terzo ibrido stabilizzato: la sua consistenza risiede nella possibilità di essere di volta in volta l'uno o l'altro, e talvolta una inclassificabile terzietà. Abitare il contorno significa qui esistere nella pura potenza della trasformazione e anche l'impossibilità di rispondere alla domanda dei bambini, piuttosto che segnare un limite della conoscenza, determina la struttura stessa di un essere la cui verità è un come più che un che cosa, un modo di stare sulla soglia che colloca ogni definizione sempre in ritardo e sulla difensiva rispetto a ciò che esso è nel momento in cui appare.



Collage di alcuni fotogrammi del film diretto da Y. Lanthimos, *Poor Things*, 2023.

²³ F. Kafka, *Un incrocio*, in *Racconti*, cit., p. 422.

Gli esseri interstiziali che abbiamo nominato sono affaticati, esclusi, emarginati, tutti i «minori»²⁴ che occupano quello spazio non più come tali, ma finalmente sospendendo lo stigma sociale che di solito li accompagna, perdendo quindi l'identità, per guadagnare uno statuto intermedio e continuamente esposto a imprevedibili flussi metamorfici. Di due possibilità parla invero l'autore rispetto agli «infinitamente piccoli»: ci si può fare infimi, oppure lo si può essere. Se il secondo caso rappresenta un compimento e dunque un'attività, il primo è inizio, azione²⁵ – che occorre sulla soglia.

IV.

In questo habitat placentare, possiamo domandarci che fine fanno le categorie dello spazio e del tempo, ascissa e ordinata del nostro più comune istinto a ricomporre i frammenti di caos nell'universo del buon senso. Borges ci fornisce un'importante chiave di accesso, identificando in Zenone uno dei precursori di Kafka, anche se l'argentino si limita ad applicare l'analogia al *Castello*:

Un mobile che sta in A [...] non potrà raggiungere il punto B, perché prima dovrà percorrere la metà della strada che è tra i due punti, e prima, la metà della metà, e prima, la metà della metà della metà, e così all'infinito; la forma di questo illustre problema è, esattamente, quella del *Castello*, e il mobile e la freccia e Achille sono i primi personaggi kafkiani della letteratura.²⁶

In realtà ciò che accade alle due forme a priori della nostra conoscenza è un destino zenoniano che si espande ben oltre l'odissea di K. nei pressi del Castello. K. procede sempre, senza mai giungere, perché il suo cammino si svolge interamente nella dimensione degli intervalli. Lo spazio e il tempo si curvano nel racconto in una topologia paradossale dove l'avvicinamento non riduce la distanza e il trascorrere non conduce ad alcun esito. Le forme a priori dell'intuizione subiscono così una significativa torsione, divenendo esse stesse materia incerta, intervallo puro che si moltiplica all'infinito

²⁴ Per W. Benjamin «Odradek è la forma che le cose assumono nell'oblio. Esse sono deformate e irricognoscibili [...] questi personaggi di Kafka si ricollegano, attraverso una lunga serie di figure, al prototipo della deformità, al gobbo», *Franz Kafka*, cit., p. 298.

²⁵ Cfr. F. Kafka, *Aforismi e frammenti*, a cura di G. Schiavoni, Rizzoli, Milano 2021, 5a ed. p. 67.

²⁶ J.L. Borges, *Kafka e i suoi precursori*, in *Obras completas*, Buenos Aires 1974, tr. it. a cura di D. Porzio, *Tutte le opere*, in 2 voll., Mondadori, Milano 2005, 2a ed., vol. 1, p. 1007. Per un'analisi di tempo e spazio in Kafka si veda anche S. Spampinato, *La scrittura della percezione. Per un'ermeneutica dell'assenza nell'opera di Franz Kafka*, Mimesis, Sesto San Giovanni 2022, pp. 83-88.

senza mai risolversi in presenza piena. In questo universo, tempo e spazio si dispiegano come pura mediazione. A riprova di ciò, diversi racconti (*Il prossimo villaggio*; *Un messaggio dell'imperatore*; *Un fatto d'ogni giorno*; *La supplica respinta*) testimoniano che, in Kafka, il punto tende a farsi linea e poi superficie, a dispiegare cioè l'attimo oppure la distanza in momenti e luoghi immensi, in cui si perdono le tracce e di cui si sfaldano le coordinate:

Non riesco quasi a comprendere come un giovane possa decidersi ad andare a cavallo sino al prossimo villaggio senza temere (prescindendo da una disgrazia) che perfino lo spazio di tempo, in cui si svolge felicemente e comunemente una vita, possa bastar anche lontanamente a una simile cavalcata.²⁷

Non è l'accidente fortuito a determinare l'impossibilità di arrivare a destinazione – da quello, anzi, precauzionalmente si prescinde subito. Si sta infatti trattando della condizione molto più generica, ma non per questo meno insidiosa, di voler procedere al di là – di un certo tempo o, come in questo caso, dei confini, per quanto contigui, che distinguono un borgo da un altro. Ancora una volta, viene rimarcata l'inammissibilità di varcare la soglia, oppure di fare tesoro del passato in vista della costruzione del proprio futuro: non è credibile che gli eventi si susseguano in modo lineare, e così accade che «battaglie della nostra storia antica sono combattute soltanto ora»,²⁸ oppure che il messaggio dell'imperatore in nessun modo potrà mai venire recapitato al suo destinatario. Ingenuo ridurre il tempo ai fatti significativi, snocciolandoli in una trama coerente di eventi: il reale resiste alla simbolizzazione e alla sua semplificazione, quindi l'unico racconto che si può fare di esso è brachilogico, segmentato, ovvero, come mostrato in apertura, in costante via di fuga dalla congruenza coercitiva del senso unico.

La conseguenza di queste opinioni è una vita, diremo così, [...] senza padroni. Non già immorale, poiché nei miei viaggi posso dire di non aver mai trovato una purezza di costumi come nel mio luogo natio. Una vita però, che non sottostà ad alcuna legge presente e obbedisce soltanto agli ordini ed ai moniti che ci vengono dai tempi antichi.²⁹

Anche Kafka ci consegna un'importante eredità, invitandoci, con le sue storie, a sbarazzarci della nostalgia nei confronti del significato,³⁰ a di-

²⁷ F. Kafka, *Il prossimo villaggio*, in *Racconti*, cit., p. 249.

²⁸ F. Kafka, *Durante la costruzione della muraglia cinese*, in *Racconti*, cit., p. 409.

²⁹ Ivi, p. 411.

³⁰ Adorno descrive come «decapitati» i significati in Kafka; cfr. T.W. Adorno, *Tentativo di capire il "Finale di partita"*, in *Noten zur Literatur*, in 2 voll., Frankfurt am Main 1958, tr. it. di A. Frioli, *Note per la letteratura*, in 2 voll., Einaudi, Torino 1979, vol. 1, p. 279.

simpegnarci dall'attaccamento che coltiviamo, più o meno coscientemente, nei confronti dell'ovvio e del garantito. Abbiamo un bisogno ansioso di conferme, di essere sicuri che se una mattina ci mettiamo dieci minuti ad arrivare da A a B il giorno dopo lo stesso percorso non sarà di dieci ore;³¹ ma quanto reale siamo così costretti a non tenere in considerazione, affannati soltanto ad arrivare al risultato? La letteratura di Kafka è un caleidoscopio: apre e moltiplica il dettaglio, dischiudendo, nelle fenditure microscopiche, interi mondi nei quali non avevamo previsto di poter alloggiare. La soglia connette gli impossibili di leibniziana memoria, ma *sulla* soglia si fa esperienza dei con-impossibili, situazioni che non sono soltanto contraddittorie, poiché mettono in scena, ciascuna, configurazioni d'essere assolutamente irregolari, ma per ciò stesso forse più aderenti alla concreta consistenza del reale.

³¹ Cfr. F. Kafka, *Un fatto d'ogni giorno*, in *Racconti*, cit., pp. 425-426.

Le logiche del confine nella letteratura di Kafka

Il saggio analizza la logica della soglia nell'opera di Franz Kafka, mostrando come essa sovverta il modello narrativo aristotelico fondato su unità, sviluppo e scioglimento. Attraverso una lettura di testi quali *Il castello*, *La tana* e *La metamorfosi*, si evidenzia come la scrittura kafkiana privilegi strutture aperte, incomplete e orientate a una "teleologia negativa", in cui il movimento non conduce a un fine ma coincide con il suo stesso sottrarsi. La soglia emerge come spazio privilegiato della narrazione, dimensione in cui si sospendono le categorie di identità, causalità e linearità temporale. Il contributo individua diverse tipologie di soglia (architettonica, antro-po-zoologica, biotico-inanimata e interspecifica), mostrando come esse definiscano un'ontologia dell'interstizio in cui gli esseri e gli eventi si collocano in uno stato di indeterminazione permanente.

Parole chiave: Kafka, Metamorfosi, Incompiutezza, Teleologia negativa, Interstizio

The Logic of the Border in Kafka's Literature

This essay investigates the logic of the threshold in the work of Franz Kafka, showing how it subverts the Aristotelian narrative model based on unity, development, and resolution. Through an analysis of texts such as *The Castle*, *The Burrow*, and *The Metamorphosis*, Kafka's writing is interpreted as privileging open, incomplete structures shaped by a form of "negative teleology," in which movement does not lead to an end but coincides with its own ongoing withdrawal. The threshold emerges as a central narrative space, a dimension in which identity, causality, and temporal linearity are suspended. The essay identifies multiple forms of thresholds (architectural, anthropo-zoological, biotic-inanimate, and interspecific), demonstrating how they articulate an ontology of the in-between, where beings and events exist in a state of permanent indeterminacy.

Keywords: Kafka, Metamorphosis, Incompleteness, Negative Teleology, Interstice

Camille Hervé*

Absolute alterity and the ethics of mutable boundaries: Nishida Kitarō's ontology of creative negation.

Introduction

Across contemporary debates, borders have become sites of conceptual and political tension. They mark the limits of territories, identities, and bodies, yet they increasingly reveal themselves as unstable, porous, and contested. The classical image of the border as a fixed line separating pre-existing entities no longer captures the dynamics of a world where relations continually reshape the contours of belonging. What is needed is not a new political slogan but a re-examination of the metaphysical assumptions that make borders appear natural, self-evident, or necessary. This article argues that Nishida Kitarō's non-dualistic dialectic offers a rigorous conceptual framework for such a re-examination.

This must be stated carefully. Nishida is not a political thinker, and his work cannot be uncritically mobilised as if it were detached from its historical conditions. His late writings – particularly those composed during the Asia-Pacific War – have been the subject of extensive critical scrutiny. Scholars such as James Heisig, John Maraldo, Yoko Arisaka, and contributors to *Rude Awakenings* have documented the ways in which Nishida's metaphysical vocabulary was entangled with, and at times susceptible to, discourses of Japanese cultural identity and state ideology.¹ While there remains debate about the extent and nature of Nishida's involvement, this ambivalent legacy cannot be ignored. Far from avoiding this difficulty, the present article acknowledges it explicitly: the aim is neither to rehabilitate Nishida as a political philosopher nor to deny the problematic uses to which his thought has been put.

Instead, the approach adopted here is strictly conceptual and critical. What this paper seeks to examine is how certain structural features of Nishida's non-dualistic dialectic – especially his analyses of spatial-

* camille_fanny@hotmail.fr

¹ Arisaka, Yoko, and James W. Heisig, eds. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, and the Question of Nationalism*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 1995.

ity, relational determination, and the mutual constitution of self and world – can clarify the ontological presuppositions that underlie dominant conceptions of borders. The goal is not to derive political content from Nishida's writings, but to use his logic as a tool for interrogating the metaphysics that supports rigid border-thinking. In this sense, the paper operates at a level prior to political application: it engages Nishida not as a source of normative prescriptions, but as a thinker whose conceptual apparatus can illuminate why certain ways of imagining borders become available, and why others remain foreclosed.

From his early analyses of sensation to his late logic of place (*basho*)² and absolute contradictory self-identity (*zettai mujun-teki jiko dōitsu*)³, Nishida consistently challenges the metaphysics of substance that treats individuals, nations, or cultures as self-contained units with stable essences. In his account, existence is inseparable from the field of relations that expresses it. Identity is not a sealed interiority, but a dynamic process of self-determination through alterity. A self, an organism, or a collective exists only by negating and exceeding itself, by becoming what it is through its encounter with what is other. Crucially, this dialectic has a spatial form: distinctions such as “inside” and “outside” are not primordial givens but emergent inflections within a shared field of mutual expression. A boundary is therefore not a line separating substance but the trace of a relational process through which identities co-form one another.

Approaching borders through this logic does not imply erasing them. It means understanding them as historical, situated, and creative inflections of relational life rather than as natural partitions between isolated entities. The ambition of this article is thus twofold: to show how Nishida's dialectical ontology exposes the metaphysical fragility of rigid borders, and to suggest that borders, when understood as dynamic co-determinations, can become sites of transformative encounter rather than exclusion. By clarifying these structural insights, without idealising or sanitising Nishida's political context, the article aims to contribute to a broader rethinking of boundaries in contemporary philosophical, social, and ecological debates.

In order to avoid terminological ambiguity, a distinction will be maintained throughout the article: “boundary” refers to ontological articulation within a relational field, whereas “border” designates its socio-historical and political crystallization. While the two remain structurally continuous, their levels of determination differ.

² Early analyses refer primarily to “Zen no Kenkyū” (善の研究 NKZ1), while the logic of place is elaborated in essays such as “Basho” (場所, NKZ4).

³ Developed most explicitly in “The World as Dialectical Universal” (辯證法的一般者としての世界; NKZ7).

I. The Metaphysics of Borders: From Substance to Self-Forming Field

Western metaphysics has frequently presupposed that reality is composed of discrete substances, each endowed with its own essence and defined by clear boundaries. This assumption lies behind many of the dualisms that structure philosophical discourse: subject and object, mind and body, self and world, interior and exterior. Substance ontology treats each pole of such dualisms as self-sufficient, and relations as secondary or accidental. Boundaries, in this view, express the natural limits of self-identical units. Yet the persistence of these dualisms, and the conceptual difficulties they generate, show that substance ontology cannot account for the dynamic processes by which experience, embodiment, and social life actually unfold.

Nishida's entire philosophical trajectory can be read as an attempt to confront this problem at its roots. His work calls for a re-examination of the historical and logical conditions that allowed substance ontology to appear self-evident in the first place. As he writes in one of his later reflections:

Today, we must return to the origins and analyze the socio-historical world logically and ontologically. I believe we must reconsider Greek philosophy from its beginnings from this standpoint. The epistemological standpoint of the subject-object opposition must also be examined once again. Knowing is also an event in the socio-historical world. I am not trying to return to an old metaphysics.

(NKZ9, 155, trans. Steve G. Lofs and Sova P. K. Cerda)

Rather than beginning with substances or with already-constituted dualities, Nishida seeks the ontological ground from which such distinctions arise. His critique is not a simple rejection of substance; it is a systematic effort to expose the logical presuppositions that make substance-thinking possible, and to articulate an alternative framework capable of explaining why dualisms appear and how they can be overcome without collapsing difference. In this sense, Nishida's work does not merely dissolve the boundaries that sustain classical metaphysics; it reinterprets their meaning by relocating them within a more fundamental field of determination.

The point of departure for this project is the analysis of experience⁴. For Nishida, experience does not begin with a subject confronting an external world; it begins as a non-dual field in which distinctions between

⁴ Nishida's analysis of pure experience is first articulated in "Zen no kenkyū" (善の研究 NKZ1).

inner and outer, perceiver and perceived, have not yet taken form. Sensation is not the passive reception of impressions but the activity through which the world begins to differentiate itself. The supposed boundary between self and world emerges only as a result of this activity. The logic of substance, which treats such a boundary as given, therefore mistakes a product of experiential differentiation for a metaphysical starting point. By returning to the pre-differentiated field of experience, Nishida uncovers an ontological layer beneath the dualisms of subject and object.

This move underlies Nishida's turn to the concept of *basho*, or "place."⁵ Place is not a spatial container but the ground of self-determination; it is the field in which beings arise by mutually negating and limiting one another. To speak of place is to speak of a relational context that precedes any individuated entity. In this context, determination is always relational: for something to be what it is, it must differentiate itself from what it is not, yet this differentiation takes place within a unified field that sustains both. A boundary, therefore, does not mark the edge of an isolated substance but the locus of a self-determining relation. The logic of place reverses the order of conceptual priority assumed by substance ontology: relation is primary, and identity is posterior and derivative.

Nishida's development of the notion of absolute contradictory self-identity⁶ renders this reversal explicit. Contradiction, in his logic, is not a failure of coherence but the structural condition of any determination. A being is identical with itself only by negating itself – only by standing in relation to what it is not. This negation does not occur outside the being but within the field that constitutes it. Thus, dualisms such as self/other or mind/body are not two independent substances but expressions of a deeper logic in which unity and difference are inseparable. The contradiction is not between two substances but within the dynamic process of determination itself. This structure cannot be captured by a metaphysics of fixed essences; it requires a logic in which identity is constituted through relation and relation is constitutive of identity.

From this perspective, dualisms are not fundamental features of reality but crystallised outcomes of an ongoing dialectical activity. The boundary between subject and world, for example, is neither a metaphysical wall nor a simple illusion; it is the articulation of a self-determining process within experience. The same applies to other classical oppositions. The

⁵ The concept of *basho* is introduced in the mid-1920s, particularly in the essay "Basho" (場所, NKZ4), and further developed in "Kōiteki chokkan to hanseishiteki jikaku" (行為の直観と反省的自覚, NKZ4), translated as "From the Acting to the Seeing Self."

⁶ Elaborated in the 1930s, particularly in "The World as Dialectical Universal" (辯證法的一般者としての世界; NKZ7) the notion of absolute contradictory self-identity reaches its most explicit systematic formulation in the later essay "Zettai mujun-teki jiko dōitsu" (絶対矛盾的自己同一, NKZ9)

boundary between body and mind, between individual and community, even between form and matter, is not an absolute partition but a tension internal to the process of self-expression. By grounding dualisms in a deeper field of relations, Nishida shows that they are neither absolute nor arbitrary; they are intelligible as the ways in which the world differentiates itself through reciprocal limitation.

This shift has far-reaching consequences for how boundaries themselves must be conceptualised. If boundaries arise from relational determination rather than delimiting pre-existing substances, then they cannot be treated as fixed. Their apparent stability reflects only the relative persistence of the relations that sustain them. Boundaries are dynamic articulations of a field in which identities are continually negotiated. They are not mere lines drawn between self-enclosed units but the traces of processes whereby beings form and transform themselves. In this sense, the logic of place provides a conceptual account of why boundaries are simultaneously necessary and mutable: they are required for determinate existence, yet they change as the relations that constitute them shift.

Nishida's attempt to move beyond substance ontology thus opens a way to think boundaries as both ontologically grounded and historically contingent. They are grounded because they arise from the dialectical structure of determination; they are contingent because this structure is itself dynamic and responsive to context. By tracing dualisms back to the relational field that precedes them, Nishida offers a framework that neither absolutises boundaries nor erases them. Instead, it reveals the logic through which boundaries come to be, change, and acquire meaning. This framework allows for a critical rethinking of the metaphysical underpinnings of boundary-thinking and prepares the ground for examining how such boundaries operate in interpersonal, biological, and social domains.

II. I-Thou and Interpersonal Curvatures

The metaphysical reconfiguration of boundaries outlined above finds one of its most precise and consequential formulations in Nishida's analysis of the relation between I and Thou⁷. Here, the inadequacy of substance ontology becomes unmistakable. If self and other were self-contained entities, their relation would necessarily require mediation by a higher-order universal concept capable of encompassing both. Such

⁷ The expression "I – Thou" designates Nishida's analysis of interpersonal relationality and does not carry theological implications; capitalization indicates structural singularity rather than religious personhood.

mediation would position the relation between I and Thou as external, derivable from a common genus under which both are subsumed. Nishida explicitly rejects this model. In the interpersonal domain, no universal concept can mediate without neutralising the singularity of each person.

Nishida insists that the I does not know the interior life of the Thou, nor does the Thou have transparent access to the I. Their mutual irreducibility is not accidental but constitutive. Yet this absolute difference does not render their relation impossible; on the contrary, it is the very condition of its reality. If mediation depended on a universal that objectively encompassed both, the relation would become one between objects rather than between persons. Recognition would be replaced by classification, and alterity would be reduced to a conceptual determination. As he indicates here in an essay entitled *I and Thou*:

But in the dialectic of absolute negation – which is the concomitance of absolute death and life – there must be no medium between the self and the other. (...) It is not through the mediation of a third element that the self becomes other and the other becomes the self.

(NKZ5, 297, translation mine)

The rejection of universal mediation thus exposes a decisive ontological shift. The relation between I and Thou does not unfold across a neutral conceptual space but arises within a field where no external standpoint is available. There is nothing outside the relation that could determine it from above. This absence of an external mediator does not result in isolation but requires that determination take place internally, through reciprocal engagement. The border between I and Thou is therefore not drawn by conceptual abstraction but emerges from the dynamics of recognition itself.

This point is crucial for rethinking boundaries more generally. When borders are conceived as externally imposed divisions – whether juridical, cultural, or epistemic – they reproduce the logic of universal mediation that Nishida critiques. Such borders assume that distinct entities can be defined prior to their relation and subsequently aligned or separated through overarching norms. Nishida's analysis suggests instead that relational determination precedes any such abstraction, and that boundaries are formed immanently within the encounter itself.

Nishida's account of interpersonal relation introduces a spatial logic that departs radically from linear models of separation. The I and the Thou are absolutely distinct, yet they are not related by distance in the geometric sense. They do not stand opposite one another across a neutral gap. Rather, they "touch" one another directly and reciprocally, not by collapsing into identity but by being internally related through what

Nishida describes as a unity of contradictory elements. This touching does not eliminate difference; it intensifies it.

The boundary that separates I and Thou must therefore be understood neither as a line nor as a wall. It is a curvature – a bending of relational space generated by the encounter itself. Unlike a straight line, which presupposes two pre-existing sides, a curve arises from tension within a field. It marks neither pure separation nor fusion, but the inflection through which relation becomes possible without subsumption. Recognition does not cross a boundary; it occurs at the boundary as a dynamic site of articulation. Nishida begins to spatialize the logic of I – Thou in a very concrete way in an essay entitled “Self-love, Love of the Other, and Dialectic”. As we can read here:

It thus becomes apparent that the essence of the I and the Thou is not limited to their face-to-face relation or to their mutual understanding. (...) The Thou must become the condition of the I's existence, while the I must become the condition of the Thou's existence.

(NKZ6, 212, translation mine)

This notion of curvature allows us to clarify how absolute alterity and immediate relation coexist. The I becomes fully an I only by recognising the Thou as a Thou, and this recognition simultaneously differentiates the self from objects. In this sense, the boundary between persons is the condition of personal existence itself. Yet because this boundary is produced through reciprocal recognition, it cannot be fixed once and for all. It is continually reshaped by the living relation that sustains it.

Seen from this perspective, interpersonal boundaries are neither arbitrary nor merely conventional. They are ontologically necessary, but their necessity lies in their mutability rather than in their rigidity. The border curves because it is sustained by a relation that cannot be stabilised into a static form. Any attempt to straighten this curvature – to reduce the relation to predefined roles, identities, or categories – amounts to a denial of the interpersonal field in which recognition actually occurs.

This insight extends beyond face-to-face relations. Whenever identities are reified and borders are treated as impermeable, the curved logic of recognition is replaced by a linear logic of exclusion. Nishida's analysis shows that such linearisation is not simply ethically questionable but ontologically incoherent: it misconstrues the nature of relational determination by mistaking the temporary stabilisation of a boundary for its essential form.

The ethical significance of Nishida's analysis does not lie in moral prescriptions but in the transformation of how responsibility itself is un-

derstood. If the I and the Thou are internally related through a curved boundary of recognition, then ethical life cannot be grounded in the application of universal norms from an external standpoint. Responsibility arises from the fact that the self is always already implicated in the relational field that constitutes it.

This implication undermines the idea that ethical judgment can be exercised from a position of neutrality or mastery. There is no external vantage point from which the relation between self and other can be fully grasped or controlled. Ethical responsiveness begins not with rules but with exposure: the self finds itself addressed by the other within the very structure of its existence. The boundary that separates I and Thou is thus also the site where obligation emerges, not as coercion but as responsiveness to alterity.

This obligation does not take the form of an externally applied rule, but arises from the fact that the self is constituted at the point of its exposure to the other. To relate to the Thou is not to confront a limit from the outside, but to be internally determined by a relation one does not master. Responsiveness thus names the mode of existence of a self that cannot withdraw from the relational field through which it is formed.

Understanding boundaries as curvatures helps clarify why rigid borders so often generate ethical pathologies. When interpersonal or collective boundaries are treated as fixed lines, responsibility is displaced onto abstract principles or institutional frameworks. The living relation is obscured, and ethical engagement is replaced by compliance or exclusion. Nishida's logic suggests that such rigidification is not merely politically problematic but ethically evasive, insofar as it denies the self's implication in the relational field that sustains it.

By contrast, curved boundaries preserve both difference and responsiveness. They do not demand the erasure of identity, but they resist its absolutisation. In this sense, Nishida's analysis offers a way to think ethics beyond both relativism and universalism. Responsibility is neither imposed from outside nor dissolved into subjective preference; it arises from the internal tension of a relation that cannot be finalised. The I is responsible not because it subsumes the other under a shared norm, but because it cannot exist as an I without the other.

This non-mediational structure of relation has been emphasised in recent interpretations of Nishida's thought that seek to clarify the experiential dimension of radical relationality without reintroducing a reflective subject standing apart from the field of relation. As Francesca Greco has argued, drawing on Nishida's later writings, relationality is not constituted through acts of attention directed toward an object, but through a mode of involvement in which distinction emerges from within participation rather than being imposed from without (Greco 2024). What

is at stake is not a moral or psychological attitude, but an ontological structure in which self and other co-arise within a shared field that precedes their differentiation. Read in this way, the I-Thou relation does not require mediation by a universal concept or a reflexive stance in order to be intelligible. It is grounded instead in what Nishida describes as a relational field in which recognition occurs through exposure rather than representation.

This conception of interpersonal boundaries prepares the ground for a broader ethical rethinking of borders in social and ecological contexts. If boundaries are understood as curved inflections within a shared field rather than as fixed partitions between independent units, then ethical life demands attentiveness to the relations that sustain them. The task is not to abolish borders, but to remain responsive to their ongoing formation – and deformation – within the living world.

III. Biological and Ecological Curvatures: Symbiogenesis and World-Formation

At this point, the argument requires a shift in scale rather than a change of topic. What was articulated at the level of interpersonal relation must now be examined at the level of life itself. The question is whether the dialectical structure disclosed in the I – Thou encounter is confined to human relational experience, or whether it can be traced in the broader field within which living beings emerge and sustain themselves. While the analysis of the I – Thou relation belongs to Nishida's dialectical writings of the early 1930s, its extension beyond the interpersonal sphere becomes more explicit in his later essays of the late 1930s and early 1940s. In the essays entitled "Experimental science" (經驗科學, NKZ9), and "Life" (生命, NKZ11), where Nishida engages contemporary biological and quantum physics thought, the logic of contradictory self-determination is no longer confined to intersubjectivity but is articulated at the level of life itself. While Nishida distinguishes between the material, biological, and historical worlds – reserving the latter for specifically human modes of self-determination – the following analysis proposes to foreground life as a broader field in which relational structures can be examined. What was articulated at the level of interpersonal relation will thus be reconsidered at the level of living processes, not in order to attribute this extension directly to Nishida, but to explore how the ontological structure he describes may also illuminate the way living beings emerge and sustain themselves within relational fields. The logic of interpersonal curvature developed in the analysis of the I-Thou relation does not constitute a local or exclusively human phenomenon. Rather, it signals a more general

ontological structure that extends beyond intersubjectivity and into the biological and ecological constitution of life itself. Just as the relation between I and Thou cannot be mediated by an external universal without neutralising alterity, the relation between organism and milieu cannot be adequately understood through the conceptual framework of self-contained individuality confronting an external environment.

Classical biology has largely inherited the metaphysics of substance by conceiving organisms as bounded units whose identity is secured through internal organisation and defensive separation from what lies outside. Life appears as an interior process, while the environment remains an external domain of influence or constraint. Even when interaction is acknowledged, it is typically framed as secondary to the organism's primary self-maintenance. Boundaries thus function as stabilising limits that guarantee identity by exclusion.

The concept of autopoiesis, introduced by Maturana and Varela⁸, marked an important departure from mechanistic models by defining life in terms of self-production rather than external causation. Living systems were no longer described as machines responding to inputs, but as networks that continuously produce and maintain their own components. Yet despite this shift, autopoiesis retains a residual logic of closure. The organism remains operationally self-referential, while the environment appears mainly as a source of perturbation. The boundary, though permeable in practice, remains conceptually straight: it continues to separate an inside defined as essential from an outside defined as contingent.

Recent developments in biology and ecology have profoundly challenged this framework. The concepts of sympoiesis, introduced in systems theory by Beth Dempster (Dempster 1998) and later extended by Donna Haraway⁹, and of symbiogenesis¹⁰, developed in evolutionary biology by Lynn Margulis, reject the idea that living beings are fundamentally self-producing individuals. Instead, they describe life as a historically layered process of collective formation. Evolutionary novelty emerges not primarily from competition between autonomous units, but from long-term processes of cohabitation, incorporation, and mutual transformation. The organism is no longer the starting

⁸ The concept of autopoiesis was introduced by Humberto Maturana and Francisco Varela in *Autopoiesis and Cognition* (1980), where living systems are described as self-producing networks.

⁹ The term sympoiesis was first articulated by Beth Dempster (1998) and later developed by Donna Haraway in works such as *When Species Meet* (2008) and *Staying with the Trouble* (2016).

¹⁰ Lynn Margulis's theory of symbiogenesis, presented in *Symbiotic Planet* (1998), argues that evolutionary novelty emerges through long-term symbiotic incorporation rather than competitive isolation.

point of analysis; it is the provisional outcome of relational processes that exceed it.

From this perspective, biological boundaries can no longer be conceived as lines securing identity against alterity. Cellular membranes, immune systems, and ecological niches function not as defensive walls but as dynamic interfaces that regulate exchange. Distinction is maintained only through constant permeability and negotiation. The border does not precede relation; it emerges from it. This is precisely why the biological boundary curves: it bends in response to the forces that traverse it, expressing a tension between differentiation and exposure rather than a clean separation between inside and outside.

This convergence is not merely retrospective. In his later writings, Nishida himself increasingly turns toward biological thought in order to clarify the concrete structure of life. In the essay "Life" (生命; NKZ 11), where Nishida engages contemporary biological thought, particularly that of J.B. S. Haldane, life is described as a dynamic field of internal differentiation rather than as a collection of self-enclosed individuals. What draws Nishida's attention is not biology as a specialised science, but its capacity to reveal that living beings exist only through relational determination and internal differentiation. Although Nishida neither formulates nor anticipates later notions such as symbiogenesis or sympoiesis, his insistence that life unfolds as a self-differentiating field rather than as a set of isolated units finds a striking resonance in these contemporary frameworks. The affinity lies not at the level of empirical prediction, but at the level of ontological insight: both reject the idea that biological identity precedes relation, and both understand living boundaries as historically and dynamically constituted rather than fixed in advance.

The continuity with the I-Thou relation should now be clear. In both cases, individuality is constituted through relation without being dissolved by it. The organism, like the self, exists only by being internally related to what is other. Biological curvature thus extends the interpersonal logic of non-mediated relation into the material processes of life itself.

Nishida's dialectical ontology provides the conceptual means to articulate this biological shift without reducing it to empirical description. As in the interpersonal domain, his point of departure is the rejection of external mediation. Just as the relation between I and Thou cannot be grounded in a higher-order universal, the relation between organism and milieu cannot be explained through abstract frameworks that would encompass both from an external standpoint. Determination occurs only from within the relational field itself.

In Nishida's logic of absolute contradictory self-identity, to be is to negate oneself. Existence is not grounded in the preservation of an internal essence, but in exposure to what exceeds and transforms it. Identity is

not prior to relation; it arises through it. This structure maps with remarkable precision onto the biological logic articulated by symbiogenesis. The incorporation of alterity is not a secondary modification imposed upon an already constituted being; it is the very condition under which individuation occurs.

Nishida's concept of *basho* is decisive here. *Basho* does not designate a container in which beings are placed, but the dynamic place in which beings emerge by mutually limiting and determining one another. The organism does not occupy the world as an external environment; it is a local articulation of the world's own self-expression. Interior and exterior are not ontologically distinct regions but moments generated within a single process of differentiation. What biology describes as organism – environment interaction, Nishida articulates as world-formation (*sekai keisei*).

This allows Nishida's thought to be read as a metaphysics of symbiosis. Existence is always already co-existence. Yet this symbiosis does not imply harmony or fusion. Nishida insists on contradiction as the structure of life itself. To exist is to sustain tension with what negates and conditions one's existence. Biological identity, like personal identity, persists only insofar as it remains exposed to this tension.

The curvature of biological boundaries thus mirrors the curvature of interpersonal recognition. In both cases, distinction is preserved not by exclusion but by relation. The boundary does not disappear; it becomes the site of ongoing articulation. Vulnerability, rather than autonomy, appears as the fundamental condition of life.

Extending this logic beyond the human domain requires a fundamental reconfiguration of ethical boundaries. Anthropocentrism presupposes straight borders between humans and non-humans, culture and nature, agency and matter. Nature appears as an external field subjected to human intervention, management, or control. These borders function precisely as straight lines: they secure human identity by projecting alterity outward.

Dean Anthony Brink¹¹ has shown that Nishida's late philosophy undermines this framework by articulating a post-anthropocentric ontology in which human consciousness no longer occupies a privileged external position with respect to the world. In Nishida's essay "Life", Brink argues, the human appears not as the sovereign center of meaning but as a modality through which the world expresses itself. The living world is not given to humans from the outside; it determines them from within (Brink 2022).

From this standpoint, ecological borders cannot be conceived as limits separating human activity from a passive environment. The environment

¹¹ See Dean Anthony Brink (2022) for an interpretation of Nishida's essay "Life" as articulating a post-anthropocentric ontology.

is not what surrounds life; it is an internal condition of life. To act upon it is always already to act upon oneself. Ecological destruction thus appears not as damage inflicted upon an external Other, but as a form of self-negation that undermines the conditions of action itself.

A post-anthropocentric ethics of borders does not call for the abolition of distinctions between human and non-human life. Such distinctions remain necessary for articulation and responsibility. What changes is their ontological status. Boundaries must be understood as curved: historically formed, biologically enacted, and continually reshaped by relational processes. They are neither arbitrary nor absolute.

Within this framework, responsibility arises not from mastery but from participation. Ethical action consists in remaining responsive to the relational fields one inhabits, rather than attempting to secure identity through rigid separation. Straight ecological borders – those that isolate humanity from the living world – constitute both metaphysical abstraction and ethical violence. They deny symbiosis while depending upon it.

Seen through Nishida's dialectic, the ecological crisis appears¹² as the consequence of straightening boundaries that are inherently curved. Life persists through co-determination, not through isolation. An ethics adequate to this condition must therefore abandon the fantasy of external control and acknowledge shared vulnerability as the ground of coexistence.

IV. Historical, Social, and Political Borders

The shift to historical and political borders does not introduce a new domain but articulates the same ontological structure at the level of collective world-formation. What appears biologically as co-determination becomes historically enacted through embodied and institutional practices. The logic of curved boundaries developed in the preceding chapters reaches a decisive level of complexity in Nishida's conception of the historical world (*rekishibiteki sekai*). History, for Nishida, is not an external framework within which already constituted subjects, cultures, or political entities evolve. Nor is it a linear sequence of events unfolding according to a homogeneous temporal order. The historical world is itself an active process of self-formation: a field in which time and space are produced through concrete acts of determination.

This implies a radical departure from linear models of historical space. The present does not function as a point dividing a completed past from

¹² By "ecological crisis," I refer specifically to anthropogenic climate change and large-scale biodiversity collapse characteristic of what Earth system science has termed the Anthropocene.

an open future. Rather, it is the locus where multiple temporal dimensions intersect and are reconfigured. The past remains operative within the present, not as a static heritage but as a force that continues to shape action, while the future exerts pressure as a field of possibility that calls for determination. Historical space is therefore elliptical rather than linear: it is constituted by overlapping trajectories without a single center or unified direction.

Within such a space, borders cannot be conceived as stable demarcations separating self-identical historical units. Cultural, social, and political boundaries emerge at points of tension where heterogeneous historical trajectories encounter one another. A border does not mark the end of one history and the beginning of another; it marks a zone of interference where histories are mutually implicated. What appears as a fixed boundary is thus a provisional crystallisation of relations whose deeper structure remains dynamic.

This understanding challenges the metaphysical assumptions that underpin many political conceptions of borders. When borders are treated as natural or timeless, history is implicitly reduced to the unfolding of pre-defined identities. Nishida's historical ontology exposes this reduction as untenable. Historical reality is constituted through acts of self-negation and reinterpretation that continually reshape the field in which identities emerge. Borders belong to this movement; they have no meaning outside it.

To insist on rigid historical borders, then, is to impose linear separations onto a field whose logic is internally folded and relational. Such imposition obscures the elliptic structure of historical becoming and transforms contingent articulations into absolute limits. The historical world resists this flattening precisely because it is never given as a totality. It must constantly be formed anew through action.

The historical world does not exist independently of embodied life. Nishida's notion of the expressive (*hyōgen-teki*) or historical body (*rekishiteki shintai*) is therefore central to understanding how borders are enacted at the social and political level. The body is not a biological substrate subsequently shaped by culture or power; it is the site where the world becomes concrete through action and expression. History is not something that happens to bodies; it happens through them.

In this sense, the body itself functions as a curved boundary. It differentiates inside and outside, self and world, while remaining constantly traversed by forces that exceed it: sensation, affect, language, labor, and social norms. Bodily boundaries are neither purely natural nor purely symbolic. They are relational articulations sustained by practices that are themselves historical, as he indicates in an essay entitled "Human Existence" (人間の存在, NKZ9):

In the self of the human being who sustains contradiction, mutually contradictory elements are joined together. Even the universality of judgmental logic, as well as the objective universality of science, confronts us only as an objective expression of the historical world of life to which we are connected bodily and productively.

(NKZ9, p.26, translation mine)

Social and political borders acquire their force precisely through this embodied dimension. They are not only legal or conceptual demarcations; they are lived realities enacted through movement and restriction, recognition and exclusion, vulnerability and protection. Borders are inscribed in bodies through racialisation, gendering, labor regimes, ecological exposure, and differential access to space. Their apparent abstraction conceals the fact that they operate through concrete bodily effects.

At the same time, embodiment introduces an irreducible instability into border-making. Because borders exist only insofar as they are enacted, they cannot be fully closed. Every repetition of a border also exposes it to variation. The expressive body does not merely reproduce the world it inhabits; it participates in its transformation. Gestures, practices, and modes of inhabiting space can reaffirm borders, but they can also bend them, displace them, or render them porous.

This dynamic reveals why borders are never purely structural. They depend on forms of life that sustain them. Political authority may attempt to stabilise borders through institutions and norms, but their persistence relies on embodied participation. Nishida's conception of the expressive body thus provides a non-reductive account of social power: one that avoids both voluntarism and determinism by situating agency within a relational field that both enables and constrains action.

From this perspective, the violence of rigid borders can be understood at a deeper level. Such violence is not only empirical, manifesting in exclusion, domination, or displacement. It is also metaphysical. Rigid borders presuppose a logic of substance that treats identities – individual, collective, territorial – as self-contained and prior to relation. They impose straight lines onto a world whose structure is intrinsically curved. Here, the logic of substance should not be understood as an independent ontological principle coexisting with a relational one. It emerges instead as a derivative abstraction produced when relational determinations are stabilised and reified into self-contained identities. Rigid borders do not presuppose substance as their ground; rather, they retroactively generate the appearance of substantial entities by fixing what are in fact dynamic and internally differentiated relations.

This metaphysical error has ethical consequences. When borders are conceived as absolute separations, responsibility is externalised. Ethical

judgment is displaced onto abstract systems of rule – sovereignty, legality, security – that claim legitimacy from outside the relations they organise. The agents who draw or enforce borders imagine themselves as standing apart from the relational field they shape. Violence becomes administrable; exclusion becomes procedural; implication is obscured.

Nishida's ontology exposes the incoherence of this stance. There is no external standpoint from which borders can be drawn without participation. Every boundary is drawn from within the historical world and contributes to its ongoing configuration. To deny this implication is to deny the relational conditions of one's own existence. Rigid borders thus enact a double negation: they negate those whom they exclude, and they negate the world-forming relations that sustain those who impose them.

An ethics adequate to Nishida's ontology does not take the form of an external moral framework applied after the fact. It emerges immanently from the structure of historical existence itself. Because borders are necessary for articulation, responsibility does not consist in their abolition. It consists in resisting their reification. Curved borders acknowledge distinction while remaining open to transformation; rigid borders convert distinction into exclusion.

Ethical responsibility, in this sense, is inseparable from world-formation. To act historically is always already to participate in the drawing of boundaries. The ethical question is therefore not whether borders will exist, but how they will be inhabited: as fixed lines that deny co-determination, or as dynamic articulations that remain responsive to the relational fields they shape.

Rather than introducing ethics as a distinct normative domain, Nishida's dialectic destabilises the very conditions under which such a separation could be maintained. The question is not whether ethical norms should be added to the ontology of the historical world, but whether abstraction from its relational structure can coherently ground action at all. What appears as ethical failure is not a deviation from an otherwise neutral order, but the effect of a conceptual abstraction that treats historically and bodily constituted relations as fixed and self-contained. To impose straight lines upon a world whose structure is internally relational is therefore not simply a matter of political risk or moral error; it is a misunderstanding of the mode of existence through which historical reality takes form.

Conclusion

The argument has moved from ontological foundations to biological articulation and finally to historical enactment in order to demonstrate

the structural continuity of relational determination across domains. This article has approached borders not as fixed lines separating pre-existing entities, but as variable articulations emerging from relational fields of determination. Drawing on Nishida Kitarō's non-dualistic dialectic, it has argued that boundaries – whether interpersonal, biological, ecological, or historical – do not delimit substances but express the dynamic processes through which identities take form. The logic of place (*basho*) and of contradictory self-identity reveals that distinction is inseparable from relation, and that separation without co-determination is an abstraction rather than an ontological given.

Reinterpreting borders through this framework does not entail their elimination. On the contrary, it clarifies why boundaries are necessary for articulation, action, and intelligibility, while remaining intrinsically mutable. A border is not an external limit imposed upon a field of relations; it is the local curvature through which a relational field differentiates itself. When borders are treated as straight – grounded in self-contained identities or abstract universals – their apparent stability depends on a metaphysical simplification that conceals the historical, embodied, and expressive processes sustaining them.

By tracing the continuity between interpersonal recognition, biological co-formation, and historical world-making, the analysis has shown that the same ontological structure governs domains often treated as discontinuous. The I/Thou relation, the organism – milieu dynamic, and the expressive body embedded in the historical world are not analogues but variations of a single relational logic. In each case, identity emerges through exposure to alterity, and boundaries function as sites of tension rather than as protective enclosures.

The relevance of Nishida's thought in this context lies not in its capacity to provide political prescriptions, but in its ability to unsettle the metaphysical assumptions that render rigid borders intelligible in the first place. To think boundaries as curved is to recognise that they belong to processes of self-negation and formation that cannot be suspended without distorting the structure of existence itself. From this perspective, the critical task is not to replace existing borders with new norms, but to attend to the conditions under which borders are formed, sustained, and transformed within the historical world.

In this sense, Nishida's ontology offers neither a moral doctrine nor a political theory, but a conceptual reorientation. It invites a shift away from models of identity grounded in exclusion toward an understanding of existence as inherently co-constitutive. Borders appear not as the antithesis of relation, but as its most fragile and expressive inflections – sites where the world differentiates itself while remaining irreducibly shared.

Bibliography

- Haraway, Donna J. *Staying with the Trouble: Making Kin in the Chthulucene*. Duke University Press: Durham, NC, 2016.
- Haraway, Donna J. *When Species Meet*. University of Minnesota Press: Minneapolis, 2008.
- Heisig, James W., and John C. Maraldo, eds. *Rude Awakenings: Zen, the Kyoto School, & the Question of Nationalism*. University of Hawai'i Press: Honolulu, 1995.
- Ingold, Tim. *Being Alive: Essays on Movement, Knowledge and Description*. Routledge: London, 2011.
- Kasulis, Thomas P. *Intimacy or Integrity: Philosophy and Cultural Difference*. University of Hawai'i Press: Honolulu, 2002.
- Lefebvre, Henri. *The Production of Space*. Blackwell: Oxford, 1991.
- Margulis, Lynn. *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*. Basic Books: New York, 1998.
- Massey, Doreen. *For Space*. Sage Publications: London, 2005.
- Maturana, Humberto R., and Francisco J. Varela. *Autopoiesis and Cognition: The Realization of the Living*. D. Reidel Publishing Company: Dordrecht, 1980.
- Nakamura, Yūjirō. *Le lieu chez Nishida Kitarō et l'espace*. Éditions du Cerf: Paris, 2000.
- NKZ (Nishida Kitarō zenshū / Nishida Collective Works), vol. 5. "Watashi to Nanji" (私と汝, "I and Thou"). Tokyo: Iwanami Shoten.
- NKZ (Nishida Kitarō zenshū / Nishida Collective Works), vol. 6. "Jiai to taai oyobi beshōhō" (自愛と他愛及び弁証法, "Self-love, Love of the Other, and Dialectic"). Tokyo: Iwanami Shoten.
- NKZ (Nishida Kitarō zenshū / Nishida Collective Works), vol. 9. "Zettai mujunteki jikodōitsu" (絶対矛盾の自己同一, "Absolute Contradictory Self-Identity"). Tokyo: Iwanami Shoten.
- NKZ (Nishida Kitarō zenshū / Nishida Collective Works), vol. 9. "Ningen-teki sonzai" (人間存在, "Human Existence"). Tokyo: Iwanami Shoten.
- NKZ (Nishida Kitarō zenshū / Nishida Collective Works), vol. 9. "Keiken Kagaku" (経験科学, "Experimental Science"). Tokyo: Iwanami Shoten.
- NKZ (Nishida Kitarō zenshū / Nishida Collective Works), vol. 11. "Seimei" (生命, "Life"). Tokyo: Iwanami Shoten.
- Yuasa, Yasuo. *The Body: Toward an Eastern Mind – Body Theory*. State University of New York Press: Albany, NY, 1987.

Absolute alterity and the ethics of mutable boundaries: Nishida Kitarō's ontology of creative negation

Il presente articolo propone un ripensamento dei confini attraverso la dialettica non dualistica di Nishida Kitarō. Anziché considerare i confini come linee fisse che separano entità preesistenti, il contributo li affronta come articolazioni relazionali che emergono da campi dinamici di auto-determinazione. Attingendo alla logica del luogo (*basho*) di Nishida e alla sua nozione di autoidentità contraddittoria, l'articolo sostiene che la distinzione e la separazione sorgono solo all'interno di un campo condiviso di relazioni e non possono fondarsi su un'ontologia sostanziale. Dopo aver esaminato la struttura interpersonale della relazione io/tu e l'impossibilità di una mediazione da parte di universali astratti, l'analisi si estende ai contesti biologici ed ecologici, dove le recenti teorie della simbiogenesi e della simpoiesi risuonano con la concezione di Nishida della vita come co-formazione. Le sezioni finali si concentrano sul mondo storico e sul corpo espressivo, mostrando come i confini sociali e politici siano attuati attraverso pratiche incarnate piuttosto che imposti dall'esterno del campo relazionale. L'articolo non propone una teoria politica tratta da Nishida, ma chiarisce i presupposti ontologici che rendono comprensibili i confini rigidi. In tal modo, il presente contributo suggerisce che considerare i confini come curvature mutevoli e storicamente situate consenta una comprensione più adeguata dell'identità, dell'alterità e della formazione del mondo all'interno dei dibattiti contemporanei.

PAROLE CHIAVE: Nishida Kitarō; confini; ontologia relazionale; incarnazione/embodiment; formazione del mondo.

L'alterità assoluta e l'etica dei confini mobili: l'ontologia della negazione creativa di Nishida Kitarō

This article proposes a rethinking of borders through the non-dualistic dialectic of Nishida Kitarō. Rather than treating borders as fixed lines separating pre-existing entities, it approaches them as relational articulations emerging from dynamic fields of self-determination. Drawing on Nishida's logic of place (*basho*) and his notion of contradictory self-identity, the article argues that distinction and separation arise only within a shared field of relations and cannot be grounded in substance ontology. After examining the interpersonal structure of the I/Thou relation and the impossibility of mediation by abstract universals, the analysis extends to biological and ecological contexts, where recent theories of symbiogenesis and sympoiesis resonate with Nishida's account of life as co-formation. The final sections focus on the historical world and the

expressive body, showing how social and political borders are enacted through embodied practices rather than imposed from outside the relational field. The article does not advance a political theory derived from Nishida but clarifies the ontological assumptions that render rigid borders intelligible. In doing so, it suggests that treating borders as mutable, historically situated curvatures allows for a more adequate understanding of identity, alterity, and world-formation in contemporary debates.

KEYWORDS: Nishida Kitarō; borders; relational ontology; embodiment; world-formation.

Giovanni Tidona*

From the *limes* to the *limen*. Space-theoretical Remarks on the Concept of Boundary.

Life is a Train Journey

The international proverb “life is a train journey,” which appears in several languages, metaphorically points to the uncertainty of the destination, the coming and going of fellow travelers/life encounters, and the importance of the journey itself rather than the arrival. However, the metaphorical potential of this expression is not fully exhausted: following the parallel to life, a train journey also provides insight into *how* passengers share an existential journey and *under what conditions* they travel in the same train.

“Sitting in the same carriage” may have a different meaning from “sitting in the same boat,” because a train has *compartments*. Through these compartments, people are brought into a semantic relationship both *in terms of possessing certain characteristics and in terms of being situated in distinct, separated spaces*. The metaphorical figure of the train compartment thus metaphorizes a very particular concept of community.

Let us, as a brief thought experiment, assume that in a hypothetical train, people with the attribute “first-class passenger” are separated and distinguished from second-class passengers by spatial boundaries (like doors, walls). Moreover, these two groups of people, each endowed with two different attributes, are also separated from all other groups of people outside the train by yet another boundary – the one that physically constitutes the train and its body. A first-class passenger is, so to speak, “internally” separated from a second-class passenger (since the train’s compartments differentiate all passengers from one another), while all passengers are at the same time separated from the set of “externally located,” non-passengers. Such a trivially described principle of compartmentalization suggests the metaphor of a community enclave within which classifications of attributes are made valid and visible through spatial partitions. In addition, further differentiations could be addressed

* giotidona@googlemail.com

that follow a similar logic – such as the separation of driver and conductor compartments, or dining cars or service compartments, and so forth. These forms of compartmentalization would follow the same principle described above. Finally, outside the train and its respective property-based divisions remain all those other, unspecified people who stand as an opaque, thematically irrelevant mass beyond these considerations.

A dynamic of inclusion and exclusion such as the one described through the metaphorical figure of the train compartment is evidently based on a particular *concept of space* – namely, *space as a container*. A train compartment is also a bounded, enclosed space that contains and houses people. This conception of space can, in many respects, be subjected to critique, for example in a critical analysis of space as a container in contemporary spatial theory (Dünne/Günzel 2006). The inadequacy and obsolescence of the container concept of space within spatial theory may provide yet another indication for adopting a critical perspective on the related notion of community. Compartments, after all, concern communities understood as groups of people endowed with different attributes and situated within spatial containers.

Jean-Luc Nancy hints at the inadequacy of such a concept of community – and not coincidentally does so by drawing on the metaphor of the train compartment:

To begin with, the logic of being-with corresponds to nothing other than what we could call the banal phenomenology of unorganized groups of people. Passengers in the same train compartment are simply seated next to each other in an accidental, arbitrary, and completely exterior manner. They are not linked. But they are also quite together inasmuch as they are travelers on this train, in this same space and for this same period of time. They are between the disintegration of the “crowd” and the aggregation of the group, both extremes remaining possible, virtual, and near at every moment. This suspension is what makes “being-with”: a relation without relation, or rather, being exposed simultaneously to relationship and to absence of relationship (Nancy 1991, 7).

Communities that are constituted by boundaries such as train compartments and the spatial logic associated with them would, in this respect, amount merely to a being-alongside one another – people who are situated only “accidentally” within the possibility of a relation (in the present example, for the purpose of traveling). Train-compartment passengers could thus be understood as strangers situated in the same enclosed place yet isolated from one another (and not as actors of community). Even on a real train, one sits among strangers, each staring autologically at their iPhone or another device.

Although Nancy uses the metaphor of the train compartment as an example of such an inauthentic being-with (a being-alongside in the same

enclosed space), he does not, however, offer a more detailed phenomenological analysis of that. For this reason, the figure will be examined more closely here, for it concerns nothing less than a boundary.

Walls and Boundaries

Let us begin with a concrete exposition of the figures which are involved by Nancy's short text. A train compartment is firmly structured by walls. A wall – and this also applies to the partition wall between compartments – is generally conceived, in a privative and partly misleading way, as a boundary (between two compartments).

Interestingly, the term “boundary” was also used in the context of certain military units that were designated precisely as “border divisions”. Among the most important historical prototypes of boundaries that also fulfilled a military function was the Roman *limes*. A cursory look at depictions of the *limes* – such as that from the time of Emperor Hadrian – reveals, beyond the grandiose power of an empire that through its expansionist ambitions was able to conquer a territory comparable to present-day Europe, North Africa, and the Near East, a boundary functioning as a relatively clear line of distinction. On this side of the boundary lies the red-marked, heterogeneous “Roman sphere,” consisting of Rome, the empire, the provinces, and military zones, while the grey-marked area depicts an undifferentiated “non-Roman sphere”:

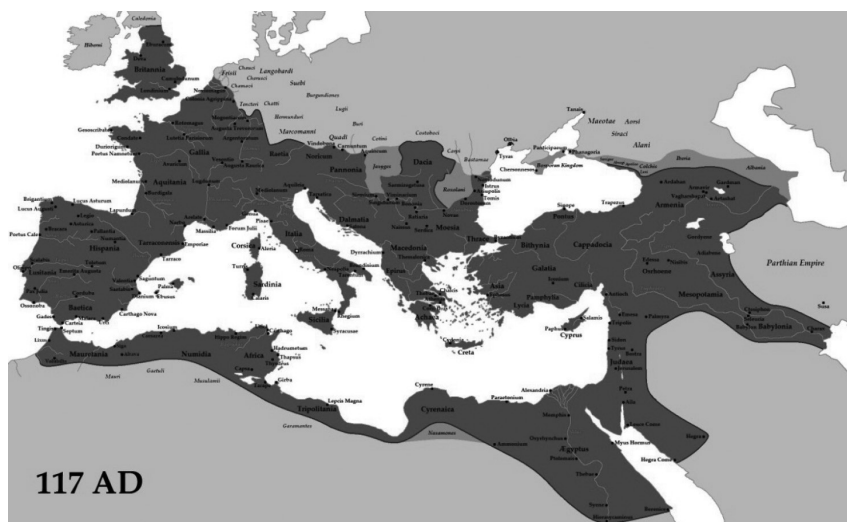


Figure 1: Roman *limes* in the year 117 A.D., in https://it.wikipedia.org/wiki/Limes_romano

The image represents a snapshot of the Roman Empire. At this historical peak, however, the Roman Empire was in fact confronted with a great diversity of peoples who were categorized as non-Roman by means of the *limes*. What we see here is evidently a form of subsumption that obscured the differences within the non-Roman sphere, for the various non-Roman populations were not perceived in terms of their respective, differentiated specific characteristics; rather, the boundary produced the unified and leveling attribute of the enemy to be conquered. Only after the conquest of a particular people did Roman policy initiate the process of incorporating the foreigners – a process that involved, among other things, recognition and, in certain cases, even the preservation of particular characteristics of the conquered population. But before non-Roman territories were annexed by the Roman Empire, the *limes* functioned as a frontier – a demarcation line at which Romans and non-Romans stood opposite one another in an asymmetrical relation (Koselleck 2004, 155-191). In this respect, the Roman *limes* designated what stands opposite (*frons*) by means of an unequal, binary, and asymmetrical differentiation, in a manner similar to the way in which the internally differentiated passengers of a train are separated from an indeterminate totality of non-train-traveling people. The *limes*, in this regard, was thus permeated by an asymmetrical logic of binary opposition.

Yet an interesting additional dynamic becomes visible in the case of the *limes* – one that constitutes the essential difference between a boundary and a mere compartment wall. The *limes* is, of course, a *cum-finis* (Italian *confine*: boundary), that is, a *shared end*. Beyond this – and this is not immediately apparent in the visual depictions of the *limes* – there is the mobility of the *limes* itself, or what can be defined as the extension potential of a boundary: the *limes* was a boundary capable of expansion, for it belonged to its very nature that it was continually pushed forward. Boundary and transgression stand in a close relation: “The latent temptation toward transgression thus becomes the boundary’s constant companion. [...] To repeatedly reach the limits of one’s own potential for expansion belongs to the fate of the human being” (Mayer-Tasch 2013, 44; translated by the author).

Such an extension potential of the boundary always goes hand in hand with its function of *connection*. By being displaced, the boundary turns what was previously beyond the boundary into what lies on this side of it. This becomes clearer when one focuses on a segment of the *limes*, the Upper German-Rhaetian *limes*:

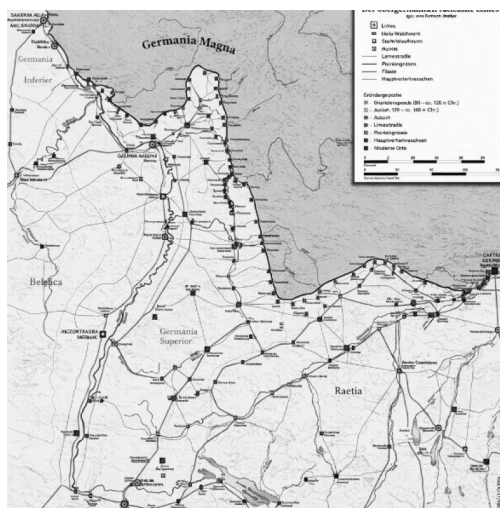


Figure 2: Upper Germanic – Raetian Limes (ORL), in https://de.wikipedia.org/wiki/Obergermanisch-Raetischer_Limes

The legend illustrates different degrees and stages of annexation: several territories that were previously non-Roman are transformed into Roman territory by a movable boundary line that pushes forward, including through regular Roman city foundations. Such a frontier therefore is not limited to functioning merely as a demarcation line between the heterogeneous and the homogeneous (from the decidedly Roman, one-sided perspective), for the concept of the boundary as a *frontier* also entails a vectorial element in the form of mobile expansion. Such an asymmetry is furthermore both spatial and conceptual. Bernhard Waldenfels speaks of the “asymmetry of inside and outside”:

The relation of inside and outside, which emerges from processes of inclusion and exclusion, is in its concrete initial form asymmetrical and irreversible. [...] Waking and dreaming, health and illness, youth and old age, life and death, feudal and bourgeois society, the expeller and the expelled are not simply excluded *from one another* like two rooms separated by a wall, or two fields divided by a ditch – and this is so because, for someone standing on both sides, the threshold would become meaningless.

This asymmetry entails that an instance which excludes the foreign also simultaneously excludes everything that it itself signifies for foreign instances (Waldenfels 1990, 33; translated by the author).

The comparison of the train compartment wall with the *limes* highlights the clear difference between a movable boundary and a

rigid barrier. Both boundaries and barriers, first, separate groups of people with different attributes from one another (first-class passengers are distinguished from second-class passengers, just as imperial Romans were distinguished from Hispania within the empire); and second, people endowed with different attributes are differentiated from undifferentiated, attribute-less people (tariff-differentiated passengers vs. the rest of the non-traveling population, heterogeneous Romans vs. mere non-Romans). However, the nature of the boundary goes beyond the nature of the barrier insofar as the boundary, in its expansion, creates new territories and thus new groups with specific attributes – e.g., Roman provinces. To invoke an established political-philosophical conceptual pair, the boundary is a displacing structure of *order/orientation* (Schmitt 2006): it annexes new spatial territories in which human groups are endowed with new inclusionary attributes. Historically, the *limes* should also be understood less as a single continuous wall than as a complex frontier system consisting of fortifications, watchtowers, roads, and military settlements. In many regions it functioned as a zone of interaction rather than a purely impermeable barrier, facilitating trade, cultural exchange, and controlled mobility between Roman and non-Roman populations. This historical complexity further illustrates the ambivalent character of boundaries, which simultaneously separate and connect different political and cultural domains.

The *limes*, however, remains an inadequate example of a communally understood boundary, precisely because it represents a unilateral political-military boundary, where the imposition of new attributes occurs through one-sided external enforcement and often causes the destruction of numerous identity attributes of the subjugated populations (primarily freedoms). Nevertheless, the example of the *limes* initially serves to illustrate a first significant distinguishing feature between a boundary and a barrier – the former's mutability and capacity for inclusion. In defining the phenomenon of the boundary and for the purpose of semantically clarifying its authentically communal essence, it is worth lingering briefly on this topic.

Demarcation, Inclusion, and Exclusion

A first, fundamental misunderstanding regarding the concept of the boundary can be traced to the coarse semantic reduction of this term to the idea of a barrier and the concomitant act of delimitation. In this private understanding, a boundary is conceived as an insurmountable limit, as something that blocks access. In everyday usage, people tend to under-

stand “boundary” in the sense of a barrier, blockade, or insurmountable wall, thereby fundamentally reducing the concept of the boundary to the idea of separation.

The idea of separation is indeed contained in certain etymological and spatially related facets of the concept of the boundary:

The German word “*Grenze*” is borrowed from the Polish *granica* and gradually replaced the older term “*Mark*” over the course of the early modern period. But even for “*Mark*”, what initially also remained characteristic of “*Grenze*” applied: namely, that it refers both to a boundary and to the broader territory within which people distinguish themselves from one another. [...] The *frontières* of a state are the borders that must be defended. In the 17th century, the new term displaced the old ones (*fin*, *confin*), though *limites*, likewise formed from Latin, survived and in turn displaced *limitaciones*. [...] Accordingly, Italian has *frontiera* – formerly also *confin* – for the border territory, and *confin* – formerly also *fine* – for the demarcation line, as well as *termini*; Spanish has *limite* and *confin* (Zill 2014, 138-139; translated by the author).

However, this aspect by no means exhausts the complex, medial nature of the concept of the boundary. Immanuel Kant, for example, outlines a distinction between boundary (*Grenze*) and limit (*Schranke*), in which he characterizes the limit as *something negative*: a limit merely negates, it is a simple *limitation*, whereas the boundary is understood as positive, since it possesses a “linking function” and thus serves a mediating role:

for in all boundaries there is something positive (e.g., a surface is the boundary of corporeal space, yet is nonetheless itself a space; a line is a space, which is the boundary of a surface; a point is the boundary of a line, yet is nonetheless a locus in space), whereas limits contain mere negations (Kant 1997/2004, 105).

The boundary is also identity-forming, because a boundary initially determines a *quality*. Hegel highlights this aspect in the context of the problem of change (which cannot be addressed here) through an illustrative distinction between qualitative and quantitative boundaries:

In Being-there-and-then, the negation is still directly one with the Being, and this negation is what we call a Limit (Boundary). A thing is what it is, only in and by reason of its limit. We cannot therefore regard the limit as only paternal to being which is then and there. It rather goes through and through the whole of such existence. The view of limit, as merely an external characteristic of being-there-and-then, arises from a confusion of quantitative with qualitative limit. Here we are speaking primarily of the qualitative limit. If, for example, we observe a piece of ground, three acres

large, that circumstance is its quantitative limit. But, in addition, the ground is, it may be, a meadow, not a wood or a pond. This is its qualitative limit (Hegel 1892, § 92, 173).

At this point it should be emphasized that the present comparison between Kant and Hegel does not imply a strict conceptual continuity between their respective philosophies. Kant's distinction between *Grenze* and *Schranke* operates within a transcendental framework concerned with the limits of cognition, whereas Hegel's treatment of limit belongs to the dialectical logic of being and determination. The juxtaposition here therefore serves only to highlight structural analogies in the way both thinkers attribute a constitutive role to boundary, while their systematic contexts remain fundamentally different.

Numerous motifs resonate within this understanding of the boundary, including the *ὁρίσμός*:

Only things that are locations in this manner allow for spaces. What the word for space, *Raum*, *Rum*, designates is said by its ancient meaning. *Raum* means a place cleared or freed for settlement and lodging. A space is something that has been made room for, something that is cleared and free, namely within a boundary, Greek *peras*. A boundary is not that at which something stops but, as the Greeks recognized, the boundary is that from which something *begins its presencing*. That is why the concept is that of *horismos*, that is, the horizon, the boundary. Space is in essence that for which room has been made, that which is let into its bounds (Heidegger 1972, 152).

It should be noted, however, that the Greek conceptual pair *peras* / *horismos* and the Roman notion of *limes* belong to different historical and cultural horizons. While the Greek understanding of boundary often refers to an ontological determination of beings within a cosmos structured by form and limit, the Roman concept of *limes* primarily emerges within a geopolitical and administrative context. The present discussion therefore does not aim to collapse these semantic traditions into a unified concept but rather to juxtapose them heuristically in order to illuminate different dimensions of the phenomenon of boundary.

What matters in our historical-philosophical excursus on the concept of boundary is the fact that the boundary that determines the essence (the "being") of a property through qualitative negation is thus not an attribute of being; rather, the limitation imposed by the boundary constitutes the determination of the essence itself, where the term designates not merely the external end of being, but the property itself. In other words, an object – however this term may be understood – is constituted only through its boundaries. The essence of an object is defined by its boundary.

Boundary as Threshold

Another indication of the identity-forming nature of the boundary is the fact that it also reveals gradations of identity within domains of objects, provided the corresponding boundaries are unstable. In this sense, the term “boundary” acquires a semantic refinement as “threshold”: boundary or threshold experiences cannot be clearly understood or categorized, because their limits cannot be precisely determined:

Yet beyond this there are boundaries one *crosses* by entering another order and thereby altering oneself, as though leaping over one’s own shadow. These are thresholds that do not shift with us like the boundary-lines of our horizons. They are border zones in which we linger, at which we hesitate, from which we shrink back, or which we overstep. Exclusion gives rise to a distinction between this side and the beyond. What beckons and frightens on the far side of the threshold no longer belongs to the play of one’s own possibilities, but signifies a challenge to one’s freedom by something alien, something that finds no place within the order presently in force. We are dealing with *heterotopias* and *atopias* whose “elsewhere”, as something extraordinary, slips away from the ordinary nature of our respective order.

Already included here are those recurring experiences of transition such as parting and reunion, falling asleep and awakening, falling ill and becoming well, which perforate the fabric of our everyday life. One does not *go* into sleep but *falls* into sleep, as in *to fall in love* or *tomber malade*. The inbreak of the alien and extraordinary occurs all the more in irrevocable caesuras of life such as sexual maturity, entry into a profession, or the failures of old age; in incisive personal experiences such as the metamorphoses of love or the reversals of religious and political conversion; in upheaving public events such as natural disaster, the outbreak of war, or revolution; and finally in limit-experiences such as birth trauma and the expectation of death (Waldenfels 1990, 31-32; translated by the author).

The concept of the threshold will be revisited below. It should be noted that a boundary understood in this way proves to be an aporetic “instrument of knowledge”, whose application extends far beyond the spatial realm:

In this sense, the idea of the boundary is more than merely a stroke or a line that separates (and thereby at the same time connects) two places or spaces; it is rather a genuine instrument of insight, a concept without which the world cannot be intellectually disclosed (Mayer-Tasch 2013, 42; translated by the author).

Boundaries are in this respect “ambivalent phenomena, and by no means only in the world of states and politics” (Meyer-Tasch 2013, 59;

translated by the author). A boundary is a transition, an opaque transit that “gives contour,” whose contour is simultaneously shaded – not entirely classifiable, deferrable. In this paradoxical way, the boundary produces identity. A boundary is also the phenomenon connected with ὅρμη, with the drive to act:

The concept of the boundary plays a significant role not only in political theory but also in the anthropology and ethics of Aristotle. It is the boundary that moves human beings to act: “No one would undertake anything, were he not intending to arrive at a boundary” (Meyer-Tasch 2013, 48; translated by the author).

Finally, experiences of boundaries are everyday experiences:

Limit-situations are often situations of distress, in any case situations of exception. Boundaries and boundary-experiences, however, are something everyday. Everywhere, over the course of their lives, human beings come up against boundaries: the limits of their abilities, limits of understanding, of insight, of patience, limits of what is permitted, of what can be expected, of what can be borne. Over the course of their lives, people learn to live with such boundaries and with the experiences of distress that are not seldom bound up with them. Yet they also learn that not all boundaries are to be heeded: whoever draws boundaries for others must justify the act, must give reasons for the boundary. Those upon whom boundaries are imposed have a right to know why this is happening, and at times – out of their own distress – also the right to ignore, to overstep, or even to destroy boundaries that are unnecessary or unjust (Meyer-Tasch 2013, 56-57; translated by the author).

“Boundary” thus emerges as a superordinate category of experience. Far from merely addressing the political or spatial, this conceptual category pertains to the most diverse phenomena of human existence. It is no coincidence that the τιμή, the domain of Hermes, the god of boundaries, is the broadest among the gods. On one side, Hermes is

the lord of the ways. Along the paths lay the cairns (ἑρμαῖον) from which he received his name. [...] The “herms” too stood chiefly along the roads, at the entrances of cities and houses, at market boundaries and the frontiers of the land. A series of epithets honors Hermes as the god of ways and entrances, as guide and signpost (Otto 1987, 145-146; translated by the author).

But on the other hand, he is also a “versatile one” and the “most benevolent of the gods” (Otto 1987, 132; translated by the author). The god of boundaries and transit is also the most versatile of gods. From this, one can recognize that the category of the boundary is extremely comprehensive for human life. It touches upon numerous, diverse funda-

mental dimensions of human existence as a transversal figure. Boundaries, thresholds, transit, transition, and their related phenomena gradually acquire, upon closer examination, a significant and complex existential-philosophical importance, to which the authentically communal nature of the boundary is connected. It is this aspect that we shall now pursue further.

Boundary as Medium

So far, it has seemed clear that the boundary functions as an (albeit problematic) identity-forming element. However, the question of identity involves two elements, much like two states at a geographical boundary. For example, the geopolitical territory of the Federal Republic of Germany is distinguished from that of Austria by the boundary, while the two territories nonetheless adjoin one another – that is, in a certain sense, they are connected through their separation, in a manner similar to the bridge banks discussed by Heidegger – for an analysis of such a medial character of the “thing” in Martin Heidegger, see Tidona 2014.

The boundary thus produces identity through its medial function of separation and connection. The boundary is a medium in a similar way to a window, which separates the interior from the exterior of a dwelling, or like our skin, which separates the internal body tissues from the environment.

Yet even the skin does not separate the body tissues from all elements of the “outside” environment: for example, oxygen penetrates the skin barrier, a biological fact that is essential for life. We want to further explore this separation/connection dynamic.

Let us assume that two flatmates share a wall. Two rooms (and thus two private spaces, with their own furnishings, etc.) are thereby separated from one another. In this case, as in the case of train compartments, one would speak of demarcation and/or inclusion and exclusion of living spaces.

The same flatmates also share a kitchen table. However, in the case of the table, strictly speaking, one would not speak of demarcation, because the flatmates sitting at the same table are, in some sense, *together* (not isolated in rooms separated by walls).

The flatmates sit together (communarily) at the table, yet each has their own place. Seats at the table are allocated according to a division procedure (especially since a table cannot accommodate an infinite number of guests). Each person constitutes their identity – separated from the others – by sharing not so much the table itself but the possibility of sitting at the table. *In separating, the “table” is divided; in connect-*

ing, it is shared. Making explicit this complex logic of the communal object “table” as a boundary concept represents a meaningful extension of Hegelian differentiation.

In the same apartment there are also some windows. A window is a medial boundary between the inside and outside of a dwelling. The outside is separated from the inside and at the same time connected to it, at the location of the glass pane – without the glass, there would be neither inside nor outside; everything would be inside or everything outside. Interestingly, the inside and outside are connected or separated because the transparent glass lets light in from the outside while keeping out the cold. The “apartment” constitutes its identity – which is that of a warm and bright, not cold and dark dwelling – precisely by admitting one element of the outside (light) and refusing another element of the outside (cold). A boundary conceived in this way thus functions like a filter.

In the case of the window, however, such an identity-constituting filter is still one-sided: a window already constitutes the inside, making a living space an authentic, warm, and bright room, but it does not constitute the outside. The outside – the cold and sunny winter street – does not require a window to exist as an outside. Even if the apartment and its windows did not exist, the exterior space would remain an outside, unaffected in its identity. From the perspective of identity formation of the two involved elements or domains, the separating and connecting window is therefore still a one-sided filtering boundary. Georg Simmel also emphasizes this phenomenological point in his comparison of window and door:

On the one hand, the elements of separateness and relatedness meet in the bridge in such a fashion that the former appears to be more a matter of nature and the latter more a matter of humans; on the other hand, both enter human achievement – as human achievement – in more equal proportions through the door. On this rests the richer and livelier significance of the door as compared to the bridge. It manifests itself in the fact that it does not make any difference in meaning in which direction you walk across a bridge, whereas the door with its going-in and going-out function signals a totally different intention. In this respect the door also differs from the window, which in a way is similar to the door – both are a connection of the interior space with the world outside. But the teleological feeling vis à vis the window exclusively goes from the inside to the outside – it is only meant for looking-out-of and not for looking into. The window establishes the relation between the inside and the outside. Because of its transparency it does so – so to speak – necessarily [chronisch] and continuously; but because of the one-way manner in which this relating works, and because of the limitation of the window to being only a path for the eye, the window is granted only a fraction of the deep significance that the door has in principle (Simmel 1994, 410).

At this point, one arrives at a potentially more comprehensive definition of the boundary: a boundary is a separating and connecting filter through which two dimensions assume their identity. The boundary appears to function as a medium for dividing and connecting. This also relates to the existential-philosophical aspect of the boundary, for human beings are primarily the beings that separate and connect:

Because man is the relating being who must go on separating, but cannot relate without separating, therefore we must grasp the mere indifferent being-there of two river banks with our mind as being separate in order to unify them by a bridge. Similarly, the human being is the being with limits who has no limits. The seclusion of his being-at-home achieved by the door means that man severs a piece from the uninterrupted unity-of-being in nature. But just as amorphous limitation finds a shape, so man's being limited finds its meaning and its dignity in what is signified by the door – the possibility of at any moment stepping into freedom and out-of being limited (Simmel 1994, 412).

Humans and Gods

The boundary definition just developed, however, does not fall from the sky; it can be traced back to an old, venerable understanding of the boundary.

Among the many sights that the city of Berlin offers is the Pergamon Museum on Museum Island. In the museum, alongside other historical and architectural artworks of ancient Near Eastern and Islamic art and culture, one finds the world-famous Pergamon Altar:



Figure 3: Pergamon Altar, Berlin, in <https://www.thousandwonders.net/photo/20617>

A discussion of the medial nature of the boundary proves insightful when one looks at the terrace of the Pergamon Altar. In the center of the terrace, there is a closed-off area where the sacrificial offerings took place:

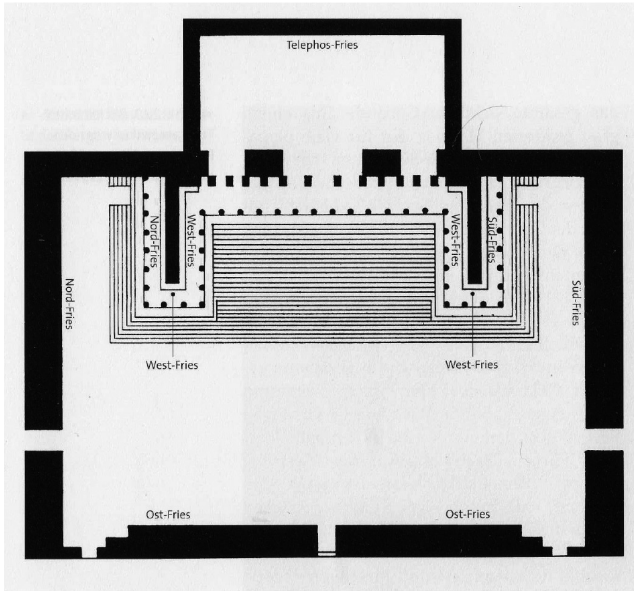


Figure 4: Pergamon Altar, floor plan, in <https://commons.wikimedia.org/wiki/File:Grundriss-Aufstellung-Pergamonaltar.jpg>

The area designated for the sacrificial offering can be considered a boundary in many medial respects. First, only priests have access to this enclosed sacrificial area; that is, this space is sacred in the sense of being separated and denied to the other participants in the cult. Belonging to the boundary is the figure of the priest, a communication medium between humans and gods. The priest connects two worlds that would otherwise be irreducible, much like a translator enables speakers of two languages to communicate because he participates in both language systems. This corresponds to the figure of the daemon as “in between mortal and immortal” (Platon 2025, 202 d-e) who can connect humans and gods precisely because he is partly human and partly divine, following a dynamic that will be clarified in what follows.

The sacrificed animal of the offering also plays a similar, medial role. Parts of the animal are burned during the sacrifice. The concrete action assumes a symbolic character, creating identity and differentiation: the flesh of the animal is eaten by humans, while the smoke of the fire is for

the veneration of the gods. Unlike humans, the gods are not bound to the necessities of earthly life, including sustenance, and can thus be honored with the pleasing aroma of the smoke. The necessity of food, which characterizes the transient and corruptible life of humans, is signaled by the need to transform raw flesh into edible meat through fire. An essential distinction emerges in the shared nature of the same offering, which is nevertheless divided into two elements (the edible and the ethereal) (for such classical accounts of the structure and symbolism of Greek sacrificial practice, see Burkert 1985).

The elements of the boundary – the boundary itself as a sacred, separated space, the priest as an ambiguous, daemonic figure, and the divided, twofold sacrificial offering – thus configure themselves as medial figures operating under the sign of polyvalent ambiguity.

The concept of the boundary, however, goes beyond this duality, since its logic is more accurately described as a complex four-value ambiguity dynamic. To illustrate this, one final example of a boundary is presented here:

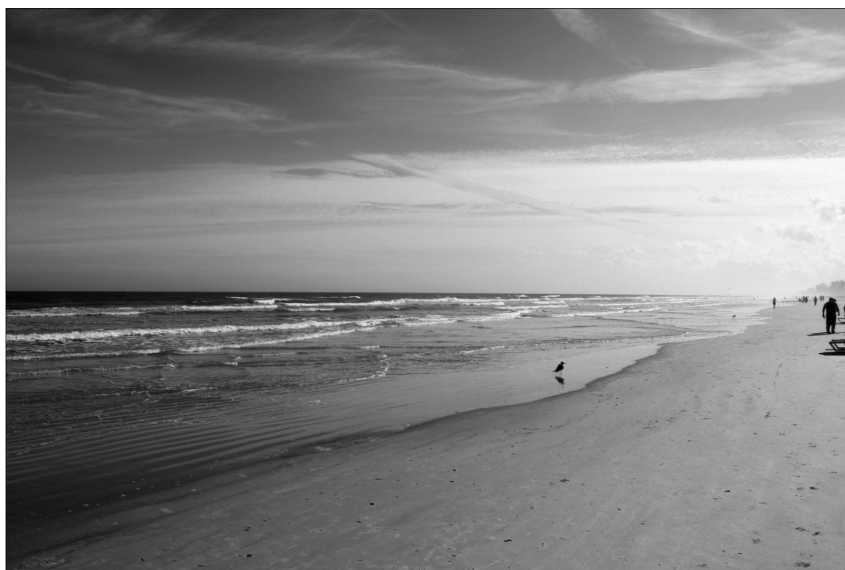


Figure 5: Beach, by Andrew Stack, in <https://www.pinterest.de/pin/393713192405157243/>

This illustration, by contrast, shows a natural phenomenon that can be considered a boundary. It is the middle area on a beach, between water and sand. In German, this area is somewhat imprecisely referred to as

the *Litoral* or *Uferlinie*. In English, it is similarly, and probably also imprecisely, called the “water’s edge.” The Italian terms for such a natural boundary provide a more nuanced understanding, as this area is called both *battigia* and *bagnasciuga*, the latter being an oxymoron, meaning something like “dry-wetness”.

The oxymoronic designation of the water’s edge reveals the aporetic nature of the *battigia* boundary, which, however, is not exhausted by a dual, ambiguous logic. Upon closer inspection, a *battigia* is not merely “dry” and simultaneously “wet”, but exhibits a paraconsistent logic: on the one hand, it participates in both the water and the sand (it is part of both “territories”); on the other hand, due to its partial involvement with both water and sand, it is neither entirely the one nor the other. In this sense, the *battigia* boundary is simultaneously water and sand, and in another sense, neither water nor sand. The four-valued “paraconsistent” logic of *neither-nor-as-well-as*, invoked here metaphorically, constitutes the essence of this boundary. Thus, the *battigia* boundary is not merely ambiguous but, in this sense, a fourfold intermediary space – even with a pronounced *communal function*, since bathers do not usually meet on the hot sand or on the high seas (in other words, where the natural elements are clear), but on the paraconsistent central strip of the *battigia*.

The boundary is not simply a line separating and connecting two areas, but is *eo ipso* a complex, structured zone – like a line that itself has breadth – whose shifting gradations cannot be subdivided, as the different determinations (sometimes wet, sometimes dry, sometimes dry-wet, sometimes wet-dry) continuously transition into one another. In such a play of determinations alternating within the boundary zone, a clear spatial-conceptual classification of properties is, in principle, impossible.

Limen

It is high time to turn to a new understanding of the boundary: it should no longer be conceived communally as a *limes*, but rather as a *limen*. This is only a change of a single letter, yet it reveals a decisive perspective: in Latin, *limen* is the (door)threshold, the transitional zone that relativizes and shades a mechanically strict inclusion-exclusion dynamic. *Limen* is both inside and outside, separates and connects, brings qualitative differences and commonalities (gods and humans) into relief, and is ultimately shared.

The boundary as *limen* thus configures itself as a particular form of division. The forms of community that develop at the *limen* boundary are communities of sharing, not of partitioning. *Cum-finis*, a shared end. Boundary, offering, and chalk have this in common: they separate and connect.

In the *limen* – and not the *limes* – resides the prototype of communal boundaries, which are therefore not to be abolished but to be realized in their medial nature:

Our ideal should therefore not be a world without boundaries, but a world in which all boundaries are acknowledged and respected, and yet remain permeable. A world in which respect for differences would consist in recognizing that within every enduringly established community, the individuals who constitute that community are respected, regardless of their origin or gender, and in which the intimacy of each individual is respected without requiring them to have a fixed place of residence. This could be the ideal of any education worthy of that name. Two obstacles stand in the way of this ideal. Either the notion of the boundaries becomes hardened and is turned into an insurmountable barrier; or, conversely, it becomes diluted, erased, or denied (Augé 2010, 13; translated by the author).

A necessary prerequisite for understanding the communal is therefore a more precise comprehension of the boundary as *limen*. This is achieved only when, beyond a compartment paradigm of community, one fully apprehends the complexity and existential-philosophical density of the category of the boundary.

Bibliography

- Augé, Marc, *La communauté illusoire*. Rivages: Paris, 2010.
- Burkert, Walter, *Greek Religion: Archaic and Classical*. Harvard University Press: Cambridge MA, 1985.
- Dünne, Jörg, Günzel Stephan (eds.), *Raumtheorie. Grundlagen aus Philosophie und Kulturwissenschaften*. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 2006.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Science of Logic*. Translated by William Wallace, Oxford University Press, 1892.
- Hegel, Georg Wilhelm Friedrich, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse (1830)*. Erster Teil: *Die Wissenschaft der Logik. Mit den mündlichen Zusätzen, Werke*, Bd. VIII, Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1970.
- Heidegger, Martin, “Building Dwelling Thinking”, in *Poetry, Language, Thought*. Translated by Albert Hofstadter, Harper Colophon Books: New York, 1971.
- Heidegger, Martin, “Bauen Wohnen Denken“, in *Vorträge und Aufsätze*. Klett-Cotta: Stuttgart 2009, pp. 139-156.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena to Any Future Metaphysics*. Cambridge University Press, 1997, 2004.
- Kant, Immanuel, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*. Meiner: Hamburg, 2001.
- Koselleck, Reinhart, *Futures Past: On the Semantics of Historical Time*. Columbia University Press: New York, 2004.

- Koselleck, Reinhart, *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Suhrkamp: Frankfurt a.M.: 1988.
- Mayer-Tasch, Peter Cornelius, *Raum und Grenze*. Springer: Wiesbaden, 2013.
- Nancy, Jean-Luc, "Of Being-in-Common", in *Community at Loose End*. University of Minnesota Press: Minneapolis/Oxford, 1991.
- Otto, Walter F., *Die Götter Griechenlands*. Klostermann: Frankfurt a. M., 1987.
- Platon, *Symposion*. Translated by David Horan, in Foundation for Platonic Studies, 2025, <https://www.platonicfoundation.org/translation/symposium/>
- Schmitt, Carl, *The Nomos of the Earth in the International Law of the Jus Publicum Europaeum*. Telos Press Publishing: New York, 2006.
- Simmel, Georg, *The Bridge and the Door*. Translate by Michael Kaern, in *Qualitative Sociology*, Vol. 17, No. 4, 1994.
- Simmel, Georg, *Brücke und Tür. Essays des Philosophen zur Geschichte, Religion, Kunst und Gesellschaft*. K. F. Koehler Verlag: Stuttgart, 1957.
- Tidona, Giovanni, *Ding und Begegnung. Sprach- und Dingauffassung im dialogischen und existenzialen Denken*. Alber: Freiburg, 2014.
- Waldenfels, Bernhard, *Der Stachel des Fremden*. Suhrkamp: Frankfurt a. M., 1990.
- Zill, Rüdiger, "Grenze", in: *Wörterbuch der philosophischen Metaphern*. WBG: Darmstadt, 2014, pp. 138-139.

Dal limes al limen. Note di teoria dello spazio sul concetto di confine

Prendendo spunto dalla metafora dello scompartimento ferroviario, questo articolo esplora la logica spazio-teorica, filosofica e fenomenologica del confine inteso come limes e il suo ulteriore sviluppo in limen. Centrali in questa discussione sono le figure del confine e della soglia e la loro complessa e intrecciata relazione nella storia del pensiero.

Attraverso riflessioni filosofiche sui confini con riferimento a loci della tradizione nonché mediante concreti esempi interdisciplinari e distinzioni terminologiche, si dimostra che il fenomeno confine/soglia presenta una profondità storico-semanticamente nella reciproca differenziazione e nell'interazione dinamica dei due concetti. Esso svolge funzioni culturali e mediali ed è caratterizzato da una logica paraconsistente a quattro valori. In questo quadro, il confine emerge come un autentico limen che opera come una cifra in differenti ambiti culturali fino ad assumere un significato etico in rapporto ai paradigmi della comunità.

PAROLE CHIAVE: confine, soglia, teoria dello spazio, limen, medium

From the limes to the limen.

Space-theoretical Remarks on the Concept of Boundary.

Drawing on the metaphor of the train compartment, this paper explores the space-theoretical, philosophical, and phenomenological logic of the boundary as a *limes* and its further development into a *limen*. Central to this discussion are the figures of *boundary* and *threshold* and their complex and intertwined relationship in the history of thought.

Through relevant, tradition-informed philosophical reflections on boundaries, as well as concrete interdisciplinary examples and terminological distinctions, it is demonstrated that the phenomenon of *boundary/threshold* exhibits historical-semantic depth in the mutual differentiation and dynamic interplay of the two concepts. It performs cultural and media-related functions and is characterized by a paraconsistent four-valued logic. In this framework, the boundary emerges as a true *limen*, which, beyond its space-theoretical dimension, operates as a cipher for broader cultural domains and ultimately carries ethical significance regarding community paradigms.

KEYWORDS: *boundary*, *threshold*, spatial theory, *limen*, medium

*Emile Alexandrov**

The Platonic Boundaries of Soul and a Daoist Counterpoise

It goes without saying that any discourse on soul in conventional Western thought is almost invariably presented in entity-like terms.¹ Soul is commonly understood as an incorporeal substance housed within the body, largely indebted to Judeo-Christian interpretations of Plato's dialogues, in which soul travels toward an 'end' beyond embodied life, aligning with Abrahamic eschatologies. The aim, in short, is to preserve the immortality of personal identity, accountable for choices made and lives led in corporeality. From the early Church Fathers through the Scholastics, this outlook endures even in secular thought. Not merely theological, soul here also recalibrated how reason is conceived. So attending to this legacy clarifies how the very structure of thinking is organised around a relational centre, whether named 'soul' or 'subject,' functioning as the origin-point from which both reasoning and experience proceed.

In this picture, intentionality represents the privileged locus of intelligibility, a reflexive centre that becomes teleologically positioned for salvation and meaning alike. Consequently, knowledge and insight become authenticated by reference to what the centre can ground, warrant, or survey. Even where overt theology recedes, this architecture persists in secular guises; the subject displaces soul, but the inner workings of agency and intentionality remain. Through this inheritance, we can observe how reason and contemplation more generally continue to presuppose a non-predicable origin in the self, an origin that establishes its own boundary by ordering experience and projecting it toward ends.

Historically, this construal of soul as partially extricated from the phenomenal world developed in tandem with the notion of 'intentionality' (*intentio*). The term underwent a decisive reshaping in the passage from Arabic into Latin. For earlier thinkers such as al-Fārābī, the cognate *ma'nā*

* w.iac25205@kurenai.waseda.jp / emile931@gmail.com

¹ We avoid the definite article 'the' when referring to 'soul' to prevent its nominalisation into a discrete entity; an anarthrous usage to keep soul's boundaries processual rather than thing-like. We adopt the same practice for 'form,' which we later treat meontologically, likewise to avoid objectification.

(to intend or to mean) denoted a non-objective operation of the intellect within the Neoplatonic system they inherited, one that presupposed an intelligible order transcending any relational centre.² Rather than a phenomenological program, al-Fārābī spoke of a ‘methodic experience’ that generates universals through the deliberate regulation of particulars by the senses.³ From the Latin reception onward, chiefly perhaps Albertus Magnus and Aquinas, *intentio* was retuned as a volitional ‘tending toward’ an end (*intentio finis*), shifting the centre of gravity from intellect to will (*voluntas*), even while the latter remained informed by the former. Aquinas explicitly located *intentio* in the will and articulated its relation to absolute willing (*volumus*) and to the directedness of intention toward its end (*intentio respicit finem*).⁴

It is this reframing that transformed intentionality from a feature of an intellectual order into a will-centred process, paving the way for subject-centred epistemologies later consolidated in Franz Brentano’s descriptive psychology and ultimately 20th-century phenomenology proper, where soul is re-secured by boundaries set within a self-posit-

² As Hacker notes, *intentio* entered Latin discussions as a rendering of al-Fārābī’s *ma‘qul* and Avicenna’s *ma’nā*, signifying what is before the mind in thought, which Aquinas reworks by treating *intentio* as the intellect’s non-pictorial formal likeness of the thing, such that the object of thought has *esse intentionale* in the intellect, whether or not it enjoys *esse naturale* in reality. The Thomistic shift, therefore, lies in construing intentionality less as a merely intelligible item and more as the mode of being proper to the object as known (Hacker 2013, 60-63). Lisska adds further complexity here, explaining that, for Aquinas, *esse intentionale* captures the cognitive content through which an object is known, not the object itself, and that such cognition depends on the real powers of the knower. The form known therefore exists in two modes, *esse naturale* in the thing and *esse intentionale* in the cognitive act, which secures Aquinas’s realism while avoiding both Cartesian dualism and crude representationalism (Lisska 2016, 32-43). For an early scholarly exploration of this connection in more explicit form, see Hammond (1947), who links al-Fārābī and Aquinas on universals, being, negative theology, intellect, causality, contingency, and essence – existence.

³ For a fuller discussion of al-Fārābī’s and Avicenna’s accounts of ‘methodic experience,’ where the emphasis is more on cognitive intentionality and causal cognition, see (Lammer 2018, 45-51). Essentially, both distinguish experience (*tajriba*) from simple induction (*istiqrāʾ*), but whereas al-Fārābī allows it to issue in a universal judgement extending beyond examined cases, Avicenna treats it more cautiously as repeated observation ordered into a causal syllogism, producing only conditionally universal knowledge under determinate circumstances, with absolute first principles deriving from a separate source of certainty.

⁴ See, for example, *ST I-II*, q.12, a.1, where Aquinas presents the will as the power ordered to an end and, through that end, to the means. Although reason orders and presents the means, it remains the will that tends towards and intends the good to be attained. An early exposition of this Thomistic account of the will may be found in (Alexander 1898, 127-142). For a modern scholarly discussion contrasting Aquinas with the Arabic tradition, especially the Alexandrian-Averroist tendency to externalise intellect and thereby attenuate the individuality of the human soul, see (Tropia 2022, 1433-34).

ing subject.⁵ By contrast, Oriental traditions for the most part did not posit an incorporeal entity that anchors a relational centre; the sharp Cartesian subject-object divide is, at the very least, not taken as basic. This orientation persists into 20th-century East Asian philosophy, i.e., Kyoto School and New Confucianism, whose principal critique of Western thought targets inquiries that begin from a subjective centre. Much of this is underwritten by the legacies of Daoism, Buddhism, and Confucianism, among other systems they inherit; what is called 'soul' is understood as a construct of desire and willing rather than a permanent, factual aspect of existence. Hence, Daoist cultivation aims at a release into things as they already are, toward a boundlessness that recognises no boundary as ever having existed, whether 'within' soul or 'without.'⁶

Accordingly, our discussion centres on boundaries, particularly those that contour contemplation and embodiment, guided chiefly by Platonist and Daoist accounts. For the Platonists, we see two factors at work. First, the contemplative, above all in mathematical figures, geometry, and abstraction, i.e., the movement of thought itself; second, the bodily faculties, whose indispensable operations provide the background for such thinking. Turning to the Daoists, we find a comparable programme of bodily regulation, though within a different contemplative vantage. Emphasis falls on discerning the world's patterns of movement, which at once guide bodily regulation and enable releasement. Despite a similar level of rigour, both subject thought to a rectificatory programme in tandem with bodily cultivation. In each case, a holism is evident. Boundaries prove neither purely inner nor purely outer; they function as the co-constitutive limit of thought and embodiment.

⁵ In Hacker, Brentano is the key nineteenth-century figure who brings the medieval notion of intentionality back into prominence and famously defines it as the mark of the mental. While Hacker traces the term's earlier background through Avicenna, al-Farabi, and Aquinas, it is Brentano's role to restate and redirect the problem in modern philosophy rather than mediate the original medieval transmission (Hacker 2013, 60-63).

⁶ As Pregadio explains in his *Encyclopedia of Taoism*, Daoist thought does not construe 'soul' as a single immaterial substance separable from the human being, but as part of an integrated psychosomatic whole in which body, spirit, vital forces, and inner deities are interwoven, in marked contrast to Western models that posit firmer boundaries between body and soul. In this view, the person (*shen*) includes both material and non-material dimensions, while *hun* and *po* designate complementary *Yang* and *Yin* soul-aspects that reside in the viscera and participate in the body's cosmological, spiritual, and administrative order (Pregadio 2008a, 75-80).

There is, in Platonism, a distinctive ‘logic of soul’ whereby mathematics maps and regulates the bounds of cognition, experience, and the broader cosmology. Here, the intellect, as primordial ground of metaphysics, functions in a primarily mathematical manner, but up to a point. Beyond that limit lie the Platonic forms or *ideas*. Hence, it is through mathematics and its self-imposed boundaries that the movement of thought enters metaphysics proper.⁷ This perspective renders any strict definition of ‘soul’ difficult and unsettles conventional talk of ‘boundaries.’ By soul, then, we are not positing a discrete entity, nor ascribing it an ontologically fixed status. In this connection, Schopenhauer’s observation is apt. The contrast between the two fundamental pillars of judgement, first adumbrated in Aristotle, receives its clearest articulation in Proclus; *epagōgē*, an inductive ascent from particular to universal, traces what is to be proved back to an acknowledged first principle, while *apagōgē*, a reductive or refutational reasoning, often by way of contradiction, derives consequences from such a principle.⁸

For Schopenhauer, Proclus’ Greek terms prefigure the modern distinction between inductive ‘analysis’ and deductive ‘synthesis,’ *epagōgē* and *apagōgē* respectively (*WWR II*, 130). Hence, Schopenhauer accepted Plato’s view of geometry as the intermediary between eternal *ideas* and particular things, with its mathematical precision serving as a penultimate bridge that prepares the intellect to apprehend the incorporeality of forms (*WWR II*, 140).⁹ In this sense, geometry and mathematics

⁷ See, for example, *Tim.* 27d-29d on the intelligible model, 34b-37c on the mathematically proportioned world-soul and cognition, and 47a – c on number and astronomy as pathways to understanding. As for where mathematics reaches a limit and yields to metaphysics proper, see the ‘Divided Line’ in *Rep.* 509d-511e, and 522c-531d, for where arithmetic, geometry, astronomy, and harmonics prepare soul for dialectic.

⁸ In Proclus, the intelligible triad *ousia* – *zōē* – *nous* is based on the primary noetic structure of reality as Being, Life, and Intellect. Soul is not itself a member of this highest intelligible triad, but its lower participated image, receiving being, life, and intellection from the noetic order and mediating their unfolding within the psychic and sensible realms. Read through the late-antique dynamic of remaining, procession, and reversion, soul’s place is therefore intermediate and derivative. Oosthout’s recent work shows that, according to Proclus’ ‘rule,’ higher intelligible principles extend their causal power further into the sensible world than lower ones. Soul thus remains a genuine generative cause, but one whose reach is more limited than Intellect’s, which helps explain why even lowly sensibles may reflect higher intelligible causes more directly than soul alone. See (Turner 2014 53-59); (Oosthout 2025, 55-6, 64-70).

⁹ Despite Schopenhauer’s Platonism here, the filtration of that Platonic background through Indian thought is unmistakable. Soul in his philosophy is not a separate substance but an individual appearance of the one World-Will, a view that invites comparison with Advaita Vedānta’s non-dualism, even though Schopenhauer described the ultimate as blind striving rather than pure consciousness, see Pradhan (2017, 21-33, esp. 24). All of this is then reread through an aestheticised vision of beauty and the sublime, in which the Platonic Ideas explain their metaphysical function; yet soul, even here, remains

more generally function as a middle discipline; it begins from empirical ‘reminders,’ such as drawn figures and diagrams, only to proceed analytically by reducing the particular to the universal, tracing back to principles, hence the analytic route – *epagōgē*. More importantly, this ‘middle’ position is closely tied to soul’s inner workings, for the empirical ground of geometry, though methodically analytic in leading the mind from the sensibly given figure to the principle, is also preparatory for synthetic deduction. This shows that mathematical procedure remains a discursive motion, not the ‘motionless’ *noēsis* of the *ideas*, whereby the intellect’s ‘activity-at-rest’ is non-processual.

Furthermore, since these mathematical horizons are self-imposed and intrinsically provisional, meaning that they are prefigured by a given soul’s capacity for judgement, soul itself resists any entity-like definition. From here, we reach a central defining feature of soul: *nous* as a self-unfolding activity of thought that manifests corporeality and incorporeality within a single, continuous horizon. This activity, at once intellectual and demiurgic, creates and sets before itself both world and self-reflection in one particular field of view. We are, of course, adumbrating from the outset a thorough conflation of epistemology and ontology; precisely why soul’s metaphysics resists any phenomenological grounding. All judgment must operate, in principle, with universals and particulars, a mereological operation that is ‘intuitively given’ rather than experientially ascertained, indeed very much in line with what Schopenhauer calls the *principium individuationis*, albeit unrestricted even by the space-time continuum that the German posited. Put differently, this understanding of soul presupposes a universal, intuitive givenness in the intellect’s rudimentary operations.

For example, Euclid’s first postulate, that a straight line can be drawn through any two distinct points, is taken as self-evident and not peculiar to Euclidean geometry. This axiomatic proof displays how the intellect proceeds irrespective of phenomenological derivations, so that mathematics best discloses the horizon of thought. For Proclus, however, exactly this type of self-evidence simultaneously indicates how mathematics at once directs thought beyond itself toward the *ideas*. This orientation toward the ideal of forms through soul’s operations rests on the principled impossibility of absolute empirical demonstrations of geometrical and mathematical entities; a perfect straight line or circle remains forever

boundaryless, just as it does in the Indian perspective. The broader Indian dimensions of Schopenhauer’s metaphysics, including his understanding of soul, continue to attract scholarly attention (Barua 2008; 2013), while his engagement with the *Bhagavad Gītā* and the *Upanek’hat* further reinforced the idea that the true self lies beyond empirical individuality and bodily action (Cross 2013, 23-32).

imaginative rather than experientially given. Hence, every mathematical construction is a copy measured against its imaginative paradigm; indeed, all ‘mathematicals’ are imaginative derivations of forms, with the latter functioning as symbols of the intellect’s navigational orientation, whence their resistance to complete description.

This attests to Proclus’ point that if intellect is all things in the mode of intellect, soul is all things in the mode of soul; if *nous* is exemplar, soul is copy; if *nous* contains things in concentrated unity, soul contains them discursively (*Euc. Comm.* VI.16). Mathematics here acts as a hinge, its figures and limits articulate the conditions of knowing while at the same time disclosing the ascent beyond them. Accordingly, Plato fashions soul from mathematical forms, dividing it by numbers, binding it with proportions and harmonious ratios, including the first principles of figure, the straight line and the circle, and setting all in intelligible motion (*Tim.* 35a-36c). Therefore, all ‘mathematicals’ are present in soul from the beginning, before ordinary numbers, the self-moving numbers; before visible figures, the living figures; before harmonised parts, the ratios of harmony; before bodies revolving in space, the invisible circles already inscribed (*Euc. Comm.* VI.17).¹⁰

These points further attest to a characterisation of soul as a second world-order proceeding from its native principle. Animated by the intellect’s demiurgic power, though without body or extension, it manifests the sciences and the virtues by sustaining thought’s own motion. Number, as ‘in-souled,’ is neither reducible to a plurality nor to motion tied to corporeal extension; it proceeds from living forms, the intelligible archetypes of visible numbers, figures, ratios, and motions. Indeed, self-moving are these mathematical ideas that complete soul; as understanding discloses them, the plurality of the sciences is begotten. Accordingly, all discursive inquiry is, in principle, fundamentally mathematical, owing to the relevant concepts already inhering in soul as originating causes (*Euc. Comm.* VI.18).¹¹ We can hitherto make the case that mathematics

¹⁰ Modern scholarship has increasingly turned to Proclus’ *Euclid Commentary* as a key witness to his emphasis on foundational mathematics, showing that geometry mediates between discursive soul and intelligible unity. Netz, for instance, notes that Proclus privileges elementary mathematics because its proximity to first principles gives it greater philosophical weight than advanced technical work or observational astronomy (Netz 2022, 423-25).

¹¹ As Grieg adds, for Proclus, soul is ordered mathematically within the ontological series as a mediating and proportionate cause between Intellect and Nature. Since higher principles possess more universal and comprehensive powers, while lower principles receive and transmit these only partially, soul occupies an intermediate rank whose causality is real yet limited, extending intelligible order into the lower cosmos without comprehending the full universality of Intellect. Grieg’s exposition thus shows how Proclus arranges divine and ontological orders through relations of remaining, procession, and reversion,

is thought-in-motion, soul's highest-grade derivative of *nous*, which from the outset abides in perfection.

More precisely, soul, finite in its receptivity to intelligible paradigms, realises its distinctive activity principally through mathematical operation, whereas forms exceed mathematics altogether, serving as the *telos* that orients thought beyond calculative precision. For however precise they become, mathematical projections are posterior to and dependent on forms. As both formal and final causes, forms precede and exceed all; for although soul's noblest thinking-in-motion, mathematics only participates in and images what forms ultimately represent, namely, *nous*. We must also add that forms forever evade union with thinking, while mathematics proceeds as their discursive imprint, demonstrative of soul's reversion towards them through its inquiries. Forms are, at base, meontological; the mathematical are merely the measured derivatives of an endless seeking after that which resists all ontological determination.

By 'meontological,' we mean forms allow the imagination of stable measures (*metra*) and limits (*perata*), by which things are what they are. In this sense, they remain 'immobile,' a meontological blueprint that is traceless in any self-projection of their ideals; effects defined solely by the way beings measure up to them. Further, as exemplars (*paradeegmata*) in *nous*, they give shape through participation (*methexis*) not because they emerge or step out, but because beings perpetually look up to them. Indeed, as 'intelligible reasons,' they are the *logoi* that inform becoming; the *logos* of trianglehood does not change, while triangles only ever approximate it. Soul's repeated grasp of triangles in understanding is bounded by the limits that outline trianglehood's horizon; whenever thought presses beyond them, it shows that forms exert an unattainable causality beyond the formal and final.

For Proclus, this reaching is precisely the orientation beyond the mathematical that forms effectuate; they 'cause' by transcendence and priority, not by temporal propulsion. Hence, in Proclus' programme, forms remain in themselves while being aimed at by souls, an order of dependence rather than temporal-spatial motion, hereby positioning the intellect as the direct, self-sufficient vision and knowledge of forms. Perfect, unmoving, and not in need of inquiry, intellect is already filled with and converged upon truth itself. By contrast, soul's mathematical orientation

with intermediate terms binding one level to another. Soul fits as a mediating order whose causality is neither maximal nor minimal; it does not comprehend the full powers of Intellect, but surpasses Nature by retaining a more universal and self-reflexive causal activity. This is why soul can function as an ordering and vivifying principle without being identical with the highest intelligible causes. Its position is 'mathematical' in the Neoplatonic sense of ordered proportion, hierarchical derivation, and mediated continuity. See (Greig 2021, 197-202).

is discursive (*dianoia*) and step-by-step; from symbols in sense-experience it turns inward to *ideas*, moving between principles and conclusions, advancing through inquiry, correcting itself, and progressing from ignorance to knowledge (*Euc. Comm.* VII.18-20).

To put simply, intellect retains forms immediately and perfectly, without inquiry; mathematics approaches them by discursive reasoning. This very discursivity marks soul's boundary, as our Platonic sketch shows; soul is confined to thinking-in-motion, and further still, soul is the stepwise passage from premises to conclusions. By contrast, *nous* in act qua *noēsis* differs in kind as well as degree. The motion that implies change of place, coming-to-be, or any sequential traversal is a pattern that *noēsis* never exhibits. Unmoved and non-inferential, it therefore lies beyond soul's boundary even as it orients soul's mathematical activity toward forms. Since *nous* is complete activity-at-rest, knower and known coincide; *noēsis* and forms are one act beyond soul's boundary, intellect's ground is boundless.¹²

Schopenhauer offers a useful analogue to this Platonist insight in his account of aesthetic contemplation. In contrast to the status quo, where-in reason is perpetually caught in the *principium individuationis*, fixed in the total distinction between self and others and bent towards its own well-being, the aesthetic state involves a momentary silencing of all willing that "begins as soon as we give ourselves up to aesthetic contemplation as the pure, will-less subject of cognition – the correlate of the Idea," so that, with individuality dropping away, "nothing is left but the will-less cognition of the Idea" (*WWR I*, 390).

The status of intellect, and insofar as it is juxtaposed from within the vantage point of soul's boundaries, is ontologically consistent in both Schopenhauer and the Platonists; there can be no step-by-step search, for the intelligible field is present all at once. Hence, soul recognises eternity to be the all-together-at-once, while time is "an eternal image, moving according to number, of eternity remaining in unity [...] number, of course, is what we now call 'time'" (*Tim.* 37c).¹³ Forms belong to

¹² Here Lankila invokes 'hyperintellection' to show that, for Proclus, soul contains more than discursive reason alone. It bears not only rational principles (*noeroi logoi*) that image the intelligible forms, but also divine symbols (*synthēmata, symbola*) implanted within it by higher divine realities. These symbols enable soul to rise beyond ordinary thought. Hyperintellection, in this sense, characterises soul's supra-intellectual activation of these divine traces within itself (Lankila 2010, 155-163).

¹³ The Platonic conception of time as the 'moving image of eternity' proved immensely influential historically, though space allows only a brief indication here. As Heller notes in his *Philosophy in Science: An Historical Introduction*, this influence was chiefly based on the understanding that eternity belongs to the immutable realm of Ideas, while time belongs to the cosmos of becoming, with soul mediating between them by transmitting intelligible order into cosmic motion and thus linking eternal being with temporal life, change, and movement (Heller 2011, 14-17).

this eternal order; their ‘operation’ is unchanging ideals. This operation means that forms cannot be ontologically disclosed from within *dianoia*, for any such operating on the part of forms is itself uncharacterisable by the thought-in-motion that shuttles between principles and conclusions. Only in *noēsis*, as the act of *nous*, is all that is thinkable dissolved in the perfect stillness of intellect; at that point, forms are no longer posited but dissipate into the intellect.

Nevertheless, we ultimately learn here that mathematics in the Platonic paradigm disciplines and articulates the ascent from changing diagrams to unchanging ratios supplied by the *ideas*. By marking its own limits with utmost clarity, it guides soul to the threshold beyond which forms are apprehended without the motion of inference; soul must relinquish itself to cross that boundary, becoming, as it were, beyond soul in intellect. While soul recognises these limits from within *dianoia*, it also learns that boundary and mathematical projection trace the same itinerary: self-abolition is imperative. But even at this apex of delimitation, soul’s mathematical prowess can only imagine what such abolition entails; it can only picture what *noēsis* sees without mediation. In effect, mathematical cognition is propaedeutic and participatory, whereas intellectual intuition is definitive and self-sufficient; the ultimate *telos* toward which the former continually strives and in which the latter eternally abides.

To trace soul’s boundary through thinking-in-motion is to set it alongside embodiment, the corporeal ground of said boundary. We can gain another Neoplatonic perspective into these boundaries from Plotinus’ partially descended soul, where entwinement with the body marks the limit-line along which intelligible activity is guided by corporeal condition. In his undescended soul doctrine (which Proclus contested), Plotinus maintained that the aspect of soul which remains ‘above’ is not bound by discursive or calculative motion. There is a pre-calculative register in which “before calculative reasoning takes place one does want to eat or drink,” for bodily appetite can be stirred prior to deliberation, and “the appetite extends to a certain point, to the extent that it is in the body so qualified.” Here, “nature does not join in or attach itself ... as if it were not in accordance with nature,” since embodiment exposes soul to change, and with the rise of desire comes the movement of discursive thought (*Enn.* IV.[28] 21:12-14).

In the relatable Buddhist or Schopenhauerian terms, this is representational willing or clinging with the body’s operations co-arising alongside *dianoia*; bodily desire and the contemplative movement between means and ends co-emerge. Despite Proclus’ later contestations of the unde-

scended soul theory, Plotinus' point is that calculative reason is a secondary, derivative motion of the ensouled composite, whereas the soul's highest part, remaining 'above,' is free of such motion and orients the ascent back toward *noēsis*. But to push the ensouled-composite character of soul further, Plotinus' analysis of sensation betrays a hierarchy of soul. The body here bears the affection; the perceptual faculty (*aisthēsis*) cognises it without being affected, reporting upward to soul's calculative faculty (*logismos*).¹⁴ This architecture makes calculative reason secondary, an instrument of embodiment for managing affections.

Furthermore, pleasure and pain are bodily affections with a cognitive relay; pain is perceptual soul's cognition of the qualified body's privation of soul's *logos*, and pleasure is soul's cognition of restoring *logos*. Consequently, affection lies 'there' in the corporeal body, while the perceptual soul, positioned adjacent to it, cognises without being affected and reports upward. Only then can the unaffected perceptual operation serve as a 'messenger' and deliver a sound report; for were soul itself affected as a whole, it could not locate the pain 'there' but would suffer indiscriminately (*Enn.* IV.[28] 19). Calculative reason, therefore, belongs to this derivative circuitry of affection – cognition – report, whereas soul's undescended aspect remains eternally impassible, merely 'localising' the *pathos* without undergoing it. It is within this middle band of cognition that mathematics functions consistently with Proclus' metaphysic, training soul away from mutable affections toward invariant ratios in preparing its ascent.

Again, the activity of *dianoia* remains a mediated report, forever distinct from *noēsis*, which, unlike any 'messenger,' is the immediate, simultaneous identity of knower and known. Effectively, the boundaries of soul reflect these limits within cognition itself, more precisely, of intellection in its graded modes, i.e., pre-calculative, calculative, intuitive and so on, with *noēsis* naming transcendence; all-at-once intellection of the intelligible forms. These cognitive limits prove inseparable from soul's corporeal con-

¹⁴ The theme of non-discursive or non-propositional thought in Plotinus and Neoplatonism more generally has become increasingly prominent in modern scholarship. Lloyd was an early example who claimed that, for Plotinus, soul's highest cognition surpasses discursive and propositional thought in favour of a non-representational intellection in which intelligible reality is grasped all at once rather than through sequential judgement (Lloyd 1970, 261-69; 1986, 258-65). More recent discussion has refined this picture by arguing that the Plotinian intelligible is non-discursive without being simply ineffable. As Harter shows, discursive philosophy may still articulate the intelligible's objective constitution, even if it cannot reproduce its proper mode of presentation. Harter's comparison of Plotinus and Bhāviveka is especially illuminating here, since both preserve the necessity of discourse while denying its adequacy to ultimate reality, and the volume as a whole is a valuable contribution to Platonist-Buddhist comparative philosophy (Harter 2024, 142-166).

dition, namely, the body. Accordingly, the hierarchy of soul appears both as a scale of a given soul's capacity and, more holistically, a shared horizon disclosed by inconsistencies evident to all bodies. Ultimately, *aisthēsis* is ordered teleologically for the utility of soul-composite and cannot belong to the cosmic whole, for "parts would have sense-perception in relation to other parts which are also subject to affections, but what sense-perception could there be for the Whole in respect of itself, when it is, in all parts of itself, unaffected in respect of itself?" (*Enn.* IV.[28].24:14-17).¹⁵

By this reasoning, we see that the inner workings of bodily desire and discursive thought must be studied together to understand soul, tracing how both promulgate themselves through number, theory, mathematics, concept, and so on. For where number strains against antinomies such as infinitude, indivisibility, and incommensurables, or where geometry lays bare paradoxes of continuity such as Democritus' cone puzzle, those are where the limits are most legible. As Plutarch explains Democritus' cone puzzle, if a plane cuts a cone parallel to its base, are the two circular faces equal or unequal? If unequal, the cone would be notched in steps; if equal, it would collapse into a cylinder (*Mora.* 1079e-1080c). Ancient solutions typically generated fresh contradictions and left the paradox of continuity intact. But what modern mathematics does here is not explain what is immediately visible so much as articulate the intelligible structure that escapes the senses.

In other words, it is not self-evident that there are 'step-like notches,' for perception has a finite resolution incapable of observing such notches directly. Meanwhile, modern geometry shows there is no 'next slice' in a continuum; the underlying order is dense and gapless. Between any two levels, there are always others strictly between; any 'adjacent' slices therefore arise from the limits of perception, not from geometry itself. Cross-sections vary continuously, any two distinct sections are unequal, and a cone is smooth without implying cylindricity. In essence,

¹⁵ Consider also Plotinus' distinction between soul's unaffected higher activity and the embodied circuitry of appetite, sensation, and report, in which desire begins in the qualified body before deliberation and can 'reach a certain point' there, while soul cognises bodily affection without itself undergoing *pathos* (*Enn.* IV.4 [28].19.12-13, 26-27; 20.14-18, 25-36; III.6 [26].1.1-4). For the view that Plotinus does not sever 'us' from 'ours', and that Intellect remains 'ours without being ours' as 'our king,' see Mortley 2013, 68-78. Emilsson similarly suggests a qualified non-severance, though cast more cautiously as hierarchical inclusion, since bodily and composite functions belong to us without being identical with the soul's highest self (Emilsson 2017, 144-184). The more important case, though too large to treat here, is Plotinus' own view of soul. Without denying individual soul, Plotinus distinguishes higher soul from soul 'from the world as a whole' (IV.3 [27].1.1-3), affirms a 'unity of soul' (IV.9 [8].3:10-12), says that something of 'soul of the universe' is in us (IV.9 [8].1:10-12), and maintains that 'we are not cut off' from intelligible whole (VI.4 [22].14:18-21)."

the deficiency of the senses discloses soul's limited capacity to apprehend true order without recourse to calculation and proof. Although soul participates in an infinite order, its finite reasoning can never fully embody the unchanging absolute it intimates. Since antiquity, such empirically intractable cases have shown this incapacity; where perception under-determines structure, discursive analysis must supply the ratios and limits that appearances cannot reveal.

To this end, Schopenhauer was remarkably prescient; what we consider epistemic limits here are nothing over and above the organism's own physiognomic form, the body as the will objectified, so that intellect, being a tool the will has fashioned, cannot exceed the observational bounds that ground it. Limits, therefore, coincide with character just as it does soul; cognition tracks the body's mixture (*krâsis*), as Schopenhauer's citation of Parmenides (via Aristotle) attests (*WWR I*, 133-34; *Met.* [5].1009b21):

For as each man has a union of the much-wandering limbs,
So is mind present to men; for it is the same thing
Which the constitution of the limbs thinks,
Both in each and every man; for the full is thought (Fr. 16)

This graded economy of knowledge was articulated with utmost clarity by al-Fārābī, who located the senses at a comparably necessary albeit limited threshold.

The senses deliver singulars entangled with the variable accidents of time, place, and circumstance, and are therefore prone to said under-determination: "Things perceived by the intellect are as such free from the states and accidents [they have] outside the [thinking] soul" (*KS* 59). Consequently, perception cannot disclose intelligibles *as such*; in existing outside soul, intelligibles are joined to accidents, whereas the intellect alone grasps the species ('Man,' for instance) as a unified whole despite its variable instantiations. Hence, when defining 'secondary intelligibles,' al-Fārābī explains that once sensibles are received by soul as intelligibles, they acquire "attachments" (*lawāḥiq*) that belong to them precisely insofar as they are in soul. Some become genus or species because they are "predicated of many;" some stand in relations of "more general" and "more specific;" some render others known. Even their being "known" (*ma'lūma*) or "intellectually perceived" (*ma'qūla*) is itself an attachment of this in-soul mode. These are, in short, intelligibles *about* intelligibles, not intelligibles of things outside soul (*KH I. IV.7*).¹⁶

¹⁶ As Janos shows in his exemplary study of al-Fārābī's cosmology, al-Fārābī sharply distinguishes sensation, induction, and *tajribah* (experience). Repeated sensation yields par-

Further insight can be gained from distinguishing the sciences, which shows how each remains bound to its ‘attachments,’ that is, to the categories (*al-maqūlāt*). Mathematics interrogates its objects purged of designated ‘thisness’ (*hādihā al-mushār ilayh*), restricting itself to the ‘what-it-is’ (*mādhā huwa*). Natural science, by contrast, considers those same natures as embodied species and therefore asks not only ‘what it is’ (*mādhā huwa*) but also ‘from what’ (*ammādhā/‘an mādhā*), ‘by what’ (*bi-mādhā*), and ‘for what’ (*li-mādhā*). Within these discursive procedures, both remain within the categories. But when natural science presses each ‘whatness’ to its ultimate articulation, it is driven upward to the ‘agent of the agent’ and the ‘end of the end’, thereby encroaching upon intelligibles that transcend (*mufāriqa*) the categories and yet still belong to the very ‘whatness’ (*māhiyya*) of categorical things (KH I. V.16).¹⁷

Evidently, in al-Fārābī’s ladder from sensation to mathematics to natural science to metaphysics, though claiming the highest exactitude, mathematics lacks explanatory reach and therefore ranks below that which confers meaning upon intelligibles; calculation confined to abstraction is without direction.¹⁸ Natural science outstrips mathematics in causal scope, while mathematics surpasses natural science in precision. Nevertheless, the completion of both lies in metaphysics.¹⁹ The bodily faculties,

particulars, but certainty arises only when the intellect forms a universal judgement from them. This confirms that sensibles, once received in soul, become available for specifically intelligible determinations that are not present in them merely as external particulars (Janos 2012, 60-63).

¹⁷ See also al-Fārābī’s *Short Commentary on Aristotle’s Prior Analytics*, where sensory evidence serves as the basis from which intellect secures universal premisses through ‘transfer’ and syllogistic inquiry, so that once a given ‘matter’ is recognised as standing for a universal, judgement can be extended beyond the immediately given case to other particulars falling under it (AQ 117); and his *Commentary and Short Treatise on Aristotle’s De Interpretatione*, where utterances signify through thoughts, and traces in soul function as likenesses or representations of what exists outside soul, so that affirmation and negation arise in soul as acts of signification rather than as opposites existing outside it (AB 52-53).

¹⁸ As Janos shows, where mathematics considers objects abstracted from matter only in the mind, natural philosophy considers material bodies and therefore what falls within the categories, while metaphysics alone reaches the immaterial causes not encompassed by the categories. Hence, inquiry into the whatness of categorical things ultimately points beyond the categories to separate intelligibles, as he writes: “al-Fārābī regarded mathematics as a useful tool to investigate the world around us and as a science possessing its own method and subject matter, he did not, on the other hand, endow mathematical objects with a special metaphysical status or value” (Janos 2012, 65; 64-66).

¹⁹ This line of thought helps explain how al-Fārābī’s logical and epistemological programme could support later doctrines of the unity of souls in Islamic philosophy. If intellect rises from repeated sensibles to universal judgement, then its highest object is not isolated particulars but what is common and intelligible. As Hawi shows, Ibn Ṭufayl extends this tendency into psychology and mysticism; observation already moves thought beyond bodily plurality towards unity, while mystical experience confirms subjectively what abstraction reaches rationally. Ibn Ṭufayl’s vision of souls as many yet one may thus

heretofore, propound an under-determined base that mathematics and natural science progressively rectify; still, their very completeness intimates a consummation beyond discursive bounds. Hence, intellect must both abstract the first intelligibles and supply the second-order architecture (genus, species) that completes knowledge.²⁰

Al-Fārābī, however, offers more than a negative verdict on sensation. As the chief Islamic Platonist, or ‘Father of Islamic Neoplatonism,’ he prescribes a rigorous pedagogy for perfecting soul and embodiment alike.²¹ The senses are to be trained by bodily regimen, habituation of the appetites, and the exact arts. The aspirant must, among other traits, possess “a good memory and be able to endure the toil of study ... not be gluttonous for food and drink ... by natural disposition disdain the appetites” (KS 60). Complementing this physical programme, mathematics and the natural sciences function as a crucial propaedeutic, accustoming soul to non-sensible precision and demonstrative order, training perception’s deliverances into measured ratios, while logic purifies inference. Under such discipline, imagination is stabilised and *dianoia* refined, rendering it ready for *noēsis*. To this end, the senses serve as a proximate cause of intellectual perfection; they are disciplined, not dismissed, so that soul may ultimately apprehend intelligible truths that they themselves cannot disclose.²²

be read as developing a Fārābian impulse, namely that intellect most truly grasps not sensible dispersion but higher unity (Hawi 2023, 154-56).

²⁰ The imaginative or poetic syllogism in al-Fārābī and Avicenna, though too large a topic to pursue here, has drawn renewed scholarly attention. In both, poetic premises aim less at *taḍīq* (assent or affirmation) than at *takhyīl* (imaginative representation or evocation), producing images that move soul toward desire or aversion, and evoke wonder, exaltation, diminishment, grief, or delight. Al-Fārābī treats this power as practical and affective, since poetic discourse can prompt pursuit or flight without assent. Avicenna heightens the point by distinguishing it from assent-based reasoning and denying that its force depends on literal truth. As Black, Kemal, and Schoeler show, poetic syllogism is thus to be taken seriously as a mode of discourse mediating cognition and action through imagination, working through figurative likeness rather than explicit argument (Black 1989, 245-47, 253-54; Kemal 2001, 393-95; Schoeler 2013, 1-4). Owen usefully extends this discussion by treating poetic syllogism as both a medieval logical doctrine and a modern interpretive tool for tracing the inferential structure of figurative discourse, showing how formal analysis can clarify the production of imaginative and affective states even where no fully explicit or deductively valid syllogism appears (Owen 2016, 240-247).

²¹ As Fakhry adds, al-Fārābī was the first Muslim philosopher to develop a full emanationist metaphysics, cosmology, and psychology from Plotinian and Proclean themes, thereby becoming the chief transmitter and architect of Islamic Neoplatonism (Fakhry 2002, 1-9).

²² Although Netton’s discussion in *Allah Transcendent* centres on al-Fārābī’s doctrine of the First, it is an important resource for clarifying the setting in which soul must be placed. Soul is not self-subsistent, since absolute simplicity, eternity, and independence belong to the First alone. Rather, it is a derived mediating principle through which divine order is communicated into life, motion, and cognition, while its perfection lies

The idea that bodily faculties can obstruct insight into reality, dimming higher modes of being and thereby marking soul's limits, aligns with several classical Asian metaphysical programmes, from Vedānta to Buddhist and Daoist traditions. Soul in these paradigms, broadly speaking, is nothing over and above the boundaries that structure our knowing, i.e., the horizons of cognition and perception granted by the bodily faculties. More precisely, one's soul is considered the limit of one's world, in something like Wittgenstein's sense. Still, care is needed in using the term 'soul' here, especially with respect to Buddhism, where the doctrine of *anattā* (non-self) is central.²³ Even so, these traditions converge on the conviction that knowledge requires intellectual rectification together with various forms of regulating the senses. The *Bhagavad Gītā* for instance, praises the one "free from desire and motive, whose action is burned in the fire of knowledge (*jñānāgni*); the wise call him 'learned' (*budhāḥ*)," for "though engaged in right action, does not act; with self and thought restrained (*yata-cittātmā*), having abandoned possessions and acting only with the body, he incurs no guilt" (*BG* 4.19-21).

But our focus remains on the Daoist perspective, which rests on the famously elusive corpus, the 'Three Mysteries' (*Sanxuan*) – *Dao de jing*, *Zhuangzi*, and *Liezi*, ideas found therein some scholars trace to Shang-period shamanism.²⁴ Though often obscure and inviting ongoing hermeneutic work, these texts are just as explicit about bodily regulation as the *Gītā*. Already by the fourth century BCE, drawing on this inheritance, Daoists set out a regimen of inner cultivation, nourishing *qi* (vital energy), preserving *jing* (essence), and consolidating *de* (potency/efficacy), thereby treating bodily regulation as the condition of clear

in purification from material entanglement and reorientation towards intellect and ultimate felicity. This also helps explain the wider logical and epistemological programme, since soul is defined by an intermediate status between intellect and matter, its relation to matter marking the incompleteness that distinguishes it from intellect proper (Netton 1994, 99-109).

²³ Recent scholarship reassesses the strict *anātman* narrative in Buddhism. Some maintain that *tathāgatagarbha* can be read as a precursor concept to 'self,' housing the potential for enlightenment that persists across countless lives. The seemingly categorical denial of self may also have been, in part, a strategic polemic against competing Brahmanical (especially Vedāntic) claims rather than a dogma attributed to the Buddha himself, for example, see Jones 2021; Sutton 1991.

²⁴ Some replace the *Leizi* with the *Yijin*, and a few even opt for the *Guanzi* on the strength of its *Neiye*, a short Warring States manual of inner cultivation (breath, posture, sensory restraint, stillness). In his landmark study *Sufism and Taoism*, Toshihiko Izutsu maintains that the *Dao de jing* was shaped in the Zhou Bronze-Age milieu, exhibiting the 'spirit of Chu,' that is, a shamanic tendency of mind or shamanic mode of thinking (Izutsu 1984, 290).

knowing.²⁵ As the Daoists were prone to insisting, reducing desire, and harmonising the breath, clarity and steadiness followed, and *de* was ‘settled’ and ‘retained.’²⁶

For example, in the *Zhuangzi*’s “Great Honoured Master” (*Dazongshi*) chapter, bodily existence is treated as in some sense superfluous, an adjunct or excrescence: “When the body of man comes from its special mould [...] there is even then occasion for joy; but this body undergoes a myriad transformations (*wanhua*) and does not immediately reach its perfection (*wei shi you ji*); [...] the sage enjoys that from which there is no possibility of separation, and by which all things are preserved” (ZZ VI.6). Here, *ji* (極) leans toward ‘finality,’ ‘limit’ or ‘endpoint’ rather than ‘perfection’ as James Legge translates.²⁷ Because *ji* underpins the central Daoist principle of ceaseless transformation (*bianhua*), a process without consummation, the *Dao de jing* can say: “Those who preserve this method of the Dao do not wish to be full (of themselves) (*bu yu ying*)” (DDJ 15). Hence, for *Zhuangzi*, true joy lies in attunement to the ‘myriad transformations,’ a boundless, factual existence without end.²⁸

As such, *Zhuangzi* relocates ‘regulation’ from volitional control to alignment via non-action (*wuwei*). The ‘True Person’ (*zhenren*) here re-centres life by de-centring the body’s compulsions, whereby “breathing

²⁵ Later Daoist sources codify an inner discipline centred on the body’s three *dantian* and the preservation of *jing*, *qi*, and *shen*, presenting bodily purity, energetic balance, and internal divine governance as prerequisites of vitality and higher realisation. See (Kohn 2008, 854-856; Robinet 2008, 856).

²⁶ Pregadio confirms the pattern, dating the *Dao de jing* to the mid-fourth century BCE, and characterises *de* as efficacy or potency. He also defines *qingjing* as purification through removing desires and passions, cites the maxim “when desires do not arise, that is true quiescence,” and consistently links cultivation to gathering *jing*, nourishing *qi*, and the *jing – qi – shen* triad to be discussed shortly (Pregadio 2025, 125).

²⁷ Ziporyn translates the passage as “never stopping for an instant,” highlighting the same sense of finality or extremity at stake in *ji* (Ziporyn 2020, 56). Wu similarly writes that “human forms are undergoing endless changes,” so that bodily existence is understood not as fixed substance but as ongoing transformation (Wu 2008, 96-97). The body is thus not the stable centre of the self, but a mutable form within a larger cosmic process, and clear knowing requires a loosening of attachment to bodily permanence, security, and preference.

²⁸ ‘Myriad transformations’ captures the Daoist conviction that beings are not fixed substances but mutable forms, capable of passing from one state or category into another. As the *bianhua* entry in the *Encyclopedia of Taoism* shows, this idea runs from the *Zhuangzi* onward and treats human bodily formation as part of the same transformative processes that govern the natural world, later extending to the adept’s cultivated metamorphosis (Csikszentmihalyi 2008, 229-30). The same view underlies *bianzhen*, ‘transformation of the body’ or ‘transformation of the spirit’, where the body is understood as a mutable site of identification with the cosmos and the gods. Andersen likewise emphasises the Daoist parallelism between body and universe, through which bodily transformation becomes both cosmological fact and ritual discipline (Andersen 2008, 230-31). Both concepts are important for the boundless perspective of soul advanced here.

of the true man comes (even) from his heels,” sleeps without dreams, and does not use the mind to “oppose the Tao,” nor the “Human to assist the Heavenly” (ZZ VI.2). In other words, bodily ‘regulation’ becomes subtractive, ‘sitting and forgetting all things’ (*zuowang*), wherein life and death alternate like day and night; the “connexion with the body and its parts is dissolved ... [the] perceptive organs are discarded” (ZZ VI.9). Daoist self-cultivation this way advances a loosening that lets ‘things as they are’ (*ziran*) and one’s vital energy (*qi*) settle of themselves. Regulation is, in different wording, not abolishing will but relaxing into a non-coercive, ‘not-forcing’ attunement to emergence.²⁹

This attunement goes together with recognising the Dao’s ungraspable nature, for as the *Zhuangzi* records, the Dao may be handed down but cannot be received; it is self-rooted, prior to Heaven and Earth. Those who ‘get it’ from sun and moon to ancient sages do so without ‘eccentric movement,’ for “it does nothing and has no bodily form” (*wuxing*) (ZZ VI.3). In effect, the rationale for this releasement and the regulation of bodily functions rests in the Dao’s mysterious ground; self-cultivation and world-ordering are a single, coextensive project. Releasement is not a mere surrender to desire or pleasure, but a letting-go of whatever maintains a rigid divide between the heavenly and the human. Therefore, to speak of soul’s ‘boundaries’ in the Daoist sense is to outline a twofold tension, on the one hand, grasping ends by sheer volition (*yi*); on the other, letting aims dissipate into all that makes up Heaven and Earth. Boundaries, in short, are a matter of willing (*youwei*) and non-willing (*wuwei*).³⁰

²⁹ In Daoism, *ziran* is fundamental to the attainment of sagehood and spiritual consummation, a mode of ‘sitting to forget’ that moves in harmony with things as they are. *Ziran* is not impulsiveness, but the condition of being ‘so of itself,’ free from artificial imposition and subjective intention, so that life may operate through one spontaneously and without contrivance (Robinet 2008, 1302-03). Wu’s commentary on this passage shows that such forgetting involves relinquishing both external attachments, including body and form, and internal attachments, including intelligence, knowledge, *ren*, and justice, in order to unite with Dao (Wu 2008, 107-8). Self-cultivation, and the loosening of perspective that it entails, therefore, do not reject the body. Rather, they release it from being treated as a fixed and independent centre of selfhood, restoring it to its deeper naturalness within Dao’s transformations.

³⁰ According to Pregadio, *you wei* (有為) and *wu wei* (無為) are complementary concepts in both Daoism and *neidan*. *Wu wei* is a primary attribute of the Dao, denoting spontaneous, non-interfering action and serving as the sage’s model. But in *neidan*, these terms also mark the two main stages of alchemical practice. Where *you wei* defines es the initial, intentional stage of cultivation, directed towards one’s embodied existence (*ming*) and providing the necessary foundation (*genji*) for later practice, *wu wei* designates the higher, spontaneous stage aligned with *ziran*, oriented towards the realisation of one’s inner Nature (*xing*). It marks the culmination of the process, when deliberate effort falls away (Pregadio 2025, 284-85, 343).

The *Zhuangzi* adds further clarity by distinguishing between the ‘great knowledge’ (*da zhi*), which is wide and comprehensive, and ‘small knowledge’ (*xiao zhi*), which is partial and restricted.³¹ These mirror the contrast between sleep when the ‘soul’ (*hun*) communes with what is outside, and waking, when the body is set free (ZZ 2.2). Any step beyond the *Zhuangzi*’s explicit claims on bodily regulation would demand philological as well as philosophical study, which lies beyond our present scope. That said, we can turn to where the pattern takes a more explicit form in Liu Yiming, an eleventh-generation Longmen *neidan* master, who is venerated for combining inner alchemy with Yijing cosmology, Confucian thought, and Chan Buddhist interpretation.³² By Yiming’s time, *neidan* had already synthesised a Daoist cosmology with meditation, breath practice, bodily discipline, and techniques of nourishing life, all ordered towards immortality or union with Dao. At its core lies the premise that the human being is composed of the aforementioned triad of *jing*, *qi*, and *shen*, and that spiritual realisation unfolds through their progressive refinement, from ‘refining essence into *qi*,’ to ‘refining *qi* into spirit,’ and finally to ‘refining spirit and reverting to Emptiness.’³³

In *Awakening to the Dao* (*Wudao lu*), Yiming writes that once one has grasped the Way (*Dao*) of escaping the ‘great affliction’ (*da huan*), one sees that the body above and below, within and without, contains not a single element that is not like “evil spirits and ghosts.”³⁴ Outwardly, “the

³¹ Coutinho sees in *Zhuangzi*’s contrast between the petty and the vast an “ever-expanding frame of reference” and a “cultivation of breadth of perspective,” so that the sage lives “from the perspective of the whole.” He likewise interprets the butterfly dream not primarily as an epistemological problem, but as an ontological and existential image of the “processive nature of things,” in which waking and dreaming figure as cycles of transformation and the discontinuity of knowledge across stages of change. This supports our reading of bodily knowing and perspectival loosening (Coutinho 2014, 92-97).

³² For an encyclopaedic overview of Yiming’s biography, see Baldrian-Hussein 2008, 690-91.

³³ While some of the techniques later incorporated into *neidan* go back to pre-imperial China, inner alchemy emerged as a distinct Daoist tradition only relatively late. The *Encyclopedia of Taoism* links its mature formation especially to the Tang and Song dynasties, while noting that earlier occurrences of the term in fifth- and sixth-century materials are textually uncertain. Its widespread use and systematic development belong to the early Song. In this mature form, *neidan* understands the body as an alchemical field in which microcosm and macrocosm correspond, and through which the adept reverses ordinary decline, returns to origin, and undergoes voluntary metamorphosis (Baldrian-Hussein 2008, 762-66).

³⁴ Yiming’s remark in the *Wudao lu* belongs to a broader Qing effort to clarify *neidan* within the post-Song horizon of the Three Teachings (*sanjiao*). Pregadio presents him as a major commentator, especially through the *Wuzhen zhibi* of 1799, and cites his warning against becoming ‘mired in the words and stuck in the images’ (Pregadio 2025, preface). His language about the body is therefore best read symbolically. His bodily language is therefore symbolic, targeting not embodiment itself but the postcelestial configuration of *hun*, *po*, yin essences, conscious spirit, and errant intention, all of which must be re-

eyes, ears, mouth, tongue, and body form cliques” to “beckon external evils” (*kexie*); inwardly, “the heart, liver, spleen, lungs, and kidneys link up to produce errant thoughts” (*wangnian*). Such inner – outer depredations “hew away” one’s “innate authenticity” (*tianzhen*) until they imperil “nature-and-life” (*xingming*) (WL 17). Yiming even stresses that the extent of the ‘harm and delusion inflicted on people’ is impossible to put into words. Accordingly, he cites the *Dao de jing*: “What makes me liable to great calamity (*huan*) is my having the body (*shen*) (which I call myself); if I had not the body, what great calamity could come to me?” (DDJ 13). From this, Yiming concludes: “We therefore know that this body is our great affliction. If we can escape (*tuo*) this affliction, then that which is unafflicted (*wú huàn*) will remain. Only what is unafflicted is the true self (*zhen wo*)” (WL 17). Yiming accordingly makes the theme of regulating bodily perception imperative by itemising (much like Proclus’ analyses of soul’s cognitive thresholds, though not in mathematical form) the streams of perceptual input to which the *hun* is exposed and the disciplines by which they are governed.

As mentioned earlier, we must recall here that Yiming’s programme arose in response to Qīng-dynasty predecessors, when Daoism had become entangled with herbology and external alchemy (*waidan*). Yiming sought to return Daoist metaphysics to *neidan* as the authentic path to realisation.³⁵ The human being here is a microcosm of the macrocosm; this intrinsic interconnection calls for a symbolic, ontological-hermeneutic reading of the world of experience as correspondences rather than clinging to conceptual fixities, i.e., herbological fixes and the like. Hence, his emphasis on overcoming ‘discrimination’ (*bian*) by way of disciplined discernment in practice and understanding, which naturally culminates in the dissolution of boundaries and complete realisation. To speak of

integrated until the ‘mind of the Dao’ governs the ‘human mind’ and practice yields to *ziran*. Cleary similarly portrays Liu as a major early modern Daoist writer whose simple, explicit, and pedagogical style made the symbolism of inner alchemy newly legible for later readers. Cleary emphasises Yiming’s mastery of Daoist, Confucian, and Buddhist learning, his major commentaries on the *Wuzhen pian* and *Cantongqi*, and that the *Wu-dao lu* condenses a lifetime of reflection and practice, see his introduction in the present translation being used here (WZP, xiii – xv). Both Cleary and Pregadio deserve credit for bringing Liu Yiming to an English-language readership. For the textual background to Liu’s standing as a major Longmen *neidan* author and commentator, whose writings circulated separately in his lifetime before being gathered in the nineteen-text *Daoshu shi’er zhong* (1819), see Baldrian-Hussein 2008, 690–91, and Pregadio 2008b, 331–32.

³⁵ As Pregadio shows, Yiming understands the path to realisation not in moral terms, but through inner-chemical cultivation. In this context, ‘superior virtue’ names the way of non-doing and the cultivation of *xing*, while ‘inferior virtue’ names the way of doing and the cultivation of *ming*; yet the latter, when fully completed, leads to the same realisation as the former. For Pregadio’s important study of this distinction, see (Pregadio 2014, 460–98).

soul's boundaries for Yiming, then, is to understand the rigid ontological fixations the mind imposes on the world, constructs akin to Schopenhauer's *principium individuationis*, itself refracted through Kant's transcendental subject. Realisation, for Yiming, is simply recognising the boundarylessness already at work.

For instance, in his discussion of 'Lead and Quicksilver,' Yiming treats the pair as symbolic rather than literal.³⁶ In Yiming's own symbolic vocabulary, quicksilver is 'flowing and unstable' and pertains to *Yin*, representing the conscious knowledge of the human mind, while lead signifies True *Yang* hidden within *Yin*.³⁷ Their conjunction thus figures the alchemical reordering of the unstable human mind through the recovery of its latent *Yang* principle, that is, the return from postcelestial division to precelestial unity. The *renxin*, in its frailty, is mercurial, stirred by appearances and confused by externals, whereas the *daoxin*, by remaining continuously aligned with Dao, leaves no room for that reactive instability to arise. The task, therefore, is a disciplined 'increase and decrease' (*zengjian*), adding to the *yangqi* of *daoxin* while reducing the *yingqi* of *renxin*; that is, "increasing and reducing until no more increase or reduction is possible, then the human mind dies and the mind of Tao is stable." At this point, the "foundation of essence and life" is established, enabling the "advanced work." Hence, the "seed of realisation" is already in hand, for the capacity to become "a sage, an immortal, a buddha" abides from the start (WL 9-10).

Yiming's interplay of opposites is integral to his symbolic reading of phenomena, where they serve as gateways to realisation. Our Platonists, by contrast, delineate with high rigour the geometrical patterns of phenomena, often tending toward ever-higher abstraction. Yiming's project is to read reality as symbolically charged and transformatively potent, albeit fundamentally ordinary.³⁸ This discipline is rigorous but remains

³⁶ Pregadio notes that *neidan* repeatedly uses Lead and Mercury as metaphors but also as familiar alchemical images for the conjunction of *Yin* and *Yang* (Pregadio 2025, 280; 2014, 472, 496).

³⁷ The earliest uses of *yin* and *yang* are more concrete than the later cosmological pair familiar from Daoist thought. The graphs first appear on Shang oracle bones, around the fourteenth century BCE, but not yet as fully developed cosmogenic principles. An early textual occurrence appears in the *Shijing* (*Greater Odes*, 'Decade of Sheng Min'), where Legge translates the line as '... he surveyed the light (*yang*) and the shade (*yin*) ...' Here, *yang* denotes the sunny slope and *yin* the shaded slope, with the movement of sunlight defining their relation (Legge 1960, 487-88). By the time of the *Yijing* and the *Dao de jing*, however, the pair had been elevated into primordial principles of cosmic generation. By the time of the *Yijing* and the *Dao de jing*, these terms had come to function as primordial cosmogenic principles.

³⁸ Part and parcel of this view is a distinctly Daoist understanding of nature, one in which there is no hard split between nature and value. As Miller explains, "Nature, then, is uni-

symbolic since the primordial, wondrous Dao is already present and evident; the deepest truth is “not strange” (*dao wu qi*). Hence, Yiming exalts the “Normal Tao,”

There is nothing strange in the Tao. People with a liking for the strange have already missed the road. The colourful symbolism of Taoist texts is just that – symbolism. Common sayings and proverbs accord with the Tao of sages. The foundation of wizardry exists in daily and nightly activities. The mysterious, marvellous Inner Design is perfectly obvious, but the ignorant do not contemplate it carefully (WL 87-88).

In essence, Yiming aims to demystify symbolic attachment, recognise the Dao’s ordinariness, and cultivate *daoxin* through attentive reading of phenomena as they appear.

Herein lies Yiming’s brilliance, his repeated symbolic reading of bare facts as conduits to realisation, from dung beetles’ mating to the plum’s fruiting, and even to lore about carp turning into dragons and foxes (WL 11-12, 9, 22-23). In this, he brings the *neidan* project to bear to show boundaries as prefigured by conceptual attachment, though ramified through every minute detail of reality, from organs and mind to the motions of moon and stars.³⁹ For there is a unified pattern of movement always ongoing, within which the mercurial posture of *renxin* proves not only inadequate but self-defeating. Whereas in *daoxin* all boundaries dissolve and one becomes the ‘immortal,’ figured in Yiming’s cryptic images as “merging into reality with the Tao,” transforming beyond mere “appearance,” bearing an “indestructible body,” becoming one with the “light of sun and moon,” and when practice reaches consummation being able to “break through space and have a body outside your body. Walking on the sun and moon without form, penetrating metal and stone without hindrance, you transcend creation” (WL 23,77, 4, 9).

tary in that it is comprised ultimately of one energy matter, Qi,” while “Viewing the body, and by extension nature, as a dynamic system that tends toward an overall equilibrium” remains central to the Daoist outlook (Miller 2009, 227-230). See page 228 for Miller’s particularly clear account of how the “principle is the same at the micro and macro levels,” with the various dimensions of reality understood to “function interdependently with each other” via a diagram of organs, seasons, directions, colours, and phases on page 228.

³⁹ Hall offers a notably philosophical and abstract perspective in his chapter here, which he titles “From Reference to Deference.” In a world where fixed objects oppose a subject, Hall discusses “natural parity” as “the denial of ontological privilege to any object, event, or state of affairs,” and later mentions that in Daoism “the self is forgotten to the extent that discriminated objects, or persons-as-objects, no longer form the world of the self.” The *wu*-forms for Hall “seek to allow the processes of the world to unfold spontaneously, each on its own terms,” thereby providing a clear, aesthetic explanation of how Daoism dissolves strict subject-object boundaries (Hall 2001, 227-28).

Much of Yiming's method requires close reading of the Chinese in Daoist texts; *wu* here is not a nihilistic 'nothing' but a philosophical operator preventing the Dao from being reified as any *you* (i.e., having or grasping). Hence, the recurring *wu* prefix in *wuwei*, *wuxing*, *wuxian*, etc, all signal disciplined, language-aware ways of thinking and practising without fixation.⁴⁰ Since this extends down to the bare use of names, themselves responsible for carving boundaries, Daoist namelessness functions as a method of de-limiting, eliminating the very boundaries that define 'soul' as soul. This tendency also belongs to the broader legacy of Daoist-Chinese thought, as LaFargue shows; Daoists do not merely value nature; the familiar Western opposition between nature and culture does not fit with Daoist material. Where "modern Western thought tends to conceive of nature in contrast to all human culture, but the corresponding Daoist ideas are clearly and straightforwardly conceived of as parts of a human cultural ideal," Daoism also exposes how "categories like 'nature' that seem to us simple, obvious, and universal are actually quite particular when set beside the categories other cultural communities have used" (LaFargue 2001, 52-54).

From the Chinese-Daoist context, then, humans are not imagined as standing outside the world and confronting it as an external object.⁴¹ Rather, the human ideal is itself formed within a larger pattern of attunement, one in which the distinction between self and world becomes increasingly difficult to sustain. It is with this commitment in mind that the *Dao de jing* shows the movement between contraries as fundamental:

The movement of the Tao
By contraries proceeds;
And weakness marks the course
Of Tao's mighty deeds.
All things under heaven sprang from It as existing (and named);
that existence sprang from It as non-existent (and not named) (DDJ 40).

⁴⁰ As Mou explains, reference is an 'aboutness' relation in which language picks out determinate aspects or identities rather than merely attaching labels. This clarifies the Daoist insistence that what can be named never exhausts *dao*, so that namelessness is not the abolition of language but a refusal to let finite distinctions harden into ultimate realities (Mou 2020, 38-49, 54-59). From this semantic standpoint, soul cannot be an ultimate metaphysical given, but as an effect of naming's delimiting operation.

⁴¹ For further discussion, see Chi-tim Lai on the *Taiping jing*, where "the world of nature and the world of humans are intimately connected" and where, when "the qi of Central Harmony gains, the ten thousand beings will flourish; people will live harmoniously." Also refer to Miller's view that "the dichotomy of nature/culture is here subverted and transcended" and that "we are implicated within our environment." Together, these chapters give a relatively comprehensive account of the issue (Lai 2001, 95-112; Miller, Wang, and Davis 2001, 149-52).

Yiming's symbols work this exact anti-reifying cue with opposites in mind, reducing the reactivity of the *renxin* as boundary until conceptual and affective fixations fall away. In the Daoist counterpoise, then, what we call the 'boundaries of soul' are boundaries prefigured by naming and desire alike; realisation is the recognition of the Dao's boundarylessness already present in the ordinary.⁴²

Strictly speaking, modern philosophy, especially phenomenology, avows that it has moved beyond a metaphysics of soul inherited from medieval thought, but it nevertheless proceeds with this relational centre as the background to any account of knowing. In practice, epistemology remains anchored in intentionality. We cannot here trace the full genealogy from soul as transcendent intellect within a rational cosmic order to the Scholastic figure of the willing subject; still, it is enough to keep this background in mind to see how soul continues to prefigure the boundaries of knowing in contemporary thought. It is also important to note that boundaries as such differ markedly between East and West. In modern East Asian philosophy, one seldom encounters the radical anthropocentrism that characterises much contemporary European thought, a point we have sought to show in our discussion of Daoism. Analogues of soul are framed within broader ethical and communal programmes that extend beyond Daoism to encompass Confucian and Buddhist legacies, *pace* the Western – medieval inheritance culminating in a willed, intentional subject.

As also alluded to in our introduction, a range of East Asian philosophers, Nishida, his student Nishitani Keiji, and other Kyoto-School figures such as Watsuji Tetsurō, and New Confucians from Xiong Shili to second-

⁴² It is worth commenting on Girardot's seminal *Myth and Meaning in Early Taoism* in conclusion, where his study of Daoism illustrates how Dao was perceived as the "hidden order of the Tao ... something which is neither being nor non-being," and the primordial "chaosmos" where "chaos, cosmos, becoming, time, and Tao are synonymous." Girardot showed that opposites are not ultimately solidified into fixed metaphysical entities but are maintained in relation through the reconciling "third term or central gap," making return to the Dao less about fleeing the world and more about freeing oneself from the civilisational rigidity caused by language, naming, and social "face." Accordingly, Girardot states that "face" and "name" are "the fatally deceptive characteristics of a fallen human nature," while Daoist practice aims at forgetting personal history to recover "the 'great image' of the Tao" and achieve a "more authentic human existence." Reinforcing our thesis here, then, soul's boundaries are not ultimate ontological limits but culturally layered distinctions. Realisation involves a return to the more primal whole, in Girardot's words, "the healing reidentification of man with the greater life of the universe," a return that necessitates "a necessary cosmological interrelation of body and spirit," thereby re-positioning humans within rather than above the world (Girardot 1983, 2-4, 43, 67, 98, 139, 258-59).

generation thinkers Mou Zongsan, Tang Junyi, and Xu Fuguan, carry this approach into the present. Despite being among the first of their generations to come under Kant's prevailing influence, they worked to assimilate post-Enlightenment advances into intellectual traditions that are largely non-subjectivist. Nor was the traffic one-way, from Schopenhauer and Schelling through Wittgenstein and Heidegger; European thinkers also drew on Asian thought. Indebted as we are to advances in digital technology, this inter-traditional exchange has encouraged and perhaps even legitimised the further broadening of philosophical discourse, offering some warrant for this present, albeit modest, contribution.

To conclude, we have sought to show that boundaries are best understood as an amalgam of embodiment and contemplative overreach, ever-persistent self-generating limits. So long as subjectivism is maintained as the relational centre-point from which meaning is conferred, boundaries follow of necessity. Consideration of problems at the highest levels of mathematical abstraction reveals the limits of discursive thought, perhaps limits made most clear by the paradoxes that accompanied the continued advances in the sciences, leading to the advent of quantum physics. In this respect, the Platonists and the Daoists were strikingly prescient, for boundaries arise only insofar as one pursues knowledge while retaining a fixed epistemic origin. The Daoists' appeal to *wuwei* over *youwei* invokes *wu* to resist the reification of any *you* parallels the Platonist contrast between motionless *noēsis* and the discriminative, discursive *dianoia* of the intentional subject. What we call the boundaries of soul mark vantage points of knowing, not ontological barriers but indices of epistemic perspectives.

Bibliography

- Alexander, Archibald Browning Drysdale. *Theories of the Will in the History of Philosophy*. New York: Scribner, 1898.
- Al-Fārābī. [KH] – *Book of Letters (Kitāb al-Ḥurūf)*. English translation with introduction, interpretive essay, and annotations; with Muhsin Mahdi's revised edition of the Arabic text. Translated and edited by Charles E. Butterworth. Foreword by Hamza Yusuf. Berkeley, CA: Zaytuna College, in conjunction with Sandala, Inc., 2024.
- Al-Fārābī. [KS] – "The Attainment of Happiness." Translated by Muhsin Mahdi. In *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook*. 2nd ed. Edited by Joshua Parens and Joseph C. Macfarland, 56-71. Ithaca and London: Cornell University Press, 2011.
- Al-Fārābī. [AQ] – *Short Commentary on Aristotle's Prior Analytics*. Translated, with an introduction and notes, by Nicholas Rescher. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1963.

- Al-Fārābī. [AB] – *Commentary and Short Treatise on Aristotle's De Interpretatione*. Translated with an introduction and notes by F. W. Zimmermann. London: Published for the British Academy by Oxford University Press, 1981.
- Andersen, Poul. "Bianshen." In *Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 1:230-31. London and New York: Routledge, 2008.
- Aquinas, Thomas. [ST I-II] – *Summa Theologiae. Secunda Secundae*, 92-189. Translated by Fr. Laurence Shapcote, OP. Latin/English Edition of the Works of St. Thomas Aquinas. Green Bay: Aquinas Institute, Inc., 2018.
- Aristotle. *The Complete Works of Aristotle: The Revised Oxford Translation*. Edited by Jonathan Barnes. 2 vols. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1984.
- Baldrian-Hussein, Farzeen. "Liu Yiming." In *The Encyclopedia of Taoism*, vol. 1, edited by Fabrizio Pregadio, 690-91. London, Routledge, 2008.
- Baldrian-Hussein, Farzeen. "Neidan." In *Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 2:762-66. London and New York: Routledge, 2008.
- Barua, Arati, ed. *Schopenhauer and Indian Philosophy: A Dialogue between India and Germany*. New Delhi: Northern Book Centre, 2008.
- Barua, Arati, ed. *Schopenhauer on Self, World and Morality: Vedantic and Non-Vedantic Perspectives*. Singapore: Springer Nature Singapore, 2017.
- Barua, Arati, Michael Gerhard, and Matthias Kofler, eds. *Understanding Schopenhauer through the Prism of Indian Culture: Philosophy, Religion and Sanskrit Literature*. Berlin/Boston: De Gruyter, 2013.
- Black, Deborah L. "The 'Imaginative Syllogism' in Arabic Philosophy: A Medieval Contribution to the Philosophical Study of Metaphor." *Mediaeval Studies* 51, no. 1 (1989): 242-267.
- Bo Mou. "Naming, Reference and Truth." In *Dao Companion to Chinese Philosophy of Logic*, edited by Yiu-ming Fung, 33-71. Cham: Springer, 2020.
- Coutinho, Steve. *An Introduction to Daoist Philosophies*. New York: Columbia University Press, 2014.
- Cross, Stephen. *Schopenhauer's Encounter with Indian Thought: Representation and Will and Their Indian Parallels*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2013.
- Csikszentmihalyi, Mark. "Bianhua." In *Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 1:229-30. London and New York: Routledge, 2008.
- Emilsson, Eyjólfur K. *Plotinus*. New York, NY, and Abingdon, Oxon: Routledge, 2017.
- Fakhry, Majid. 2002. *Al-Fārābī, Founder of Islamic Neoplatonism: His Life, Works and Influence*. Oxford: Oneworld Publications.
- Girardot, N. J. *Myth and Meaning in Early Taoism*. Berkeley, University of California Press, 1983.
- Greig, Jonathan. *The First Principle in Late Neoplatonism: A Study of the One's Causality in Proclus and Damascius*. Leiden: Brill, 2021.
- Hall, David L. "From Reference to Deference: Daoism and the Natural World." In *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, edited by N. J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan, 245-264. Cambridge, MA: Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2001.

- Harter, Pierre-Julien. "Paradox, Not Contradiction. Discursive Accounts of the Non-Discursive in Plotinus and Bhāviveka." In *Crossing the Stream, Leaving the Cave. Buddhist-Platonist Philosophical Inquiries*, edited by Amber D. Carpenter and Pierre-Julien Harter, 142-166. Oxford, Oxford University Press, 2024.
- Hacker, P. M. S. *The Intellectual Powers: A Study of Human Nature*. Chichester: Wiley-Blackwell, 2013.
- Hawi, Sami S. *Islamic Naturalism and Mysticism: A Philosophic Study of Ibn Tufayl's Ḥayy Bin Yaqzān*. Germany: Brill, 2023.
- Hammond, Robert. *The Philosophy of Alfarabi and Its Influence on Medieval Thought*. New York: The Hobson Book Press, 1947.
- Heller, Michael. *Philosophy in Science: An Historical Introduction*. Germany: Springer Berlin Heidelberg, 2011.
- Izutsu, Toshihiko. *Sufism and Taoism: A Comparative Study of Key Philosophical Concepts*. Revised ed. Berkeley, Los Angeles, and London: University of California Press, 1984.
- Janos, Damien. *Method, Structure, and Development in al-Fārābī's Cosmology*. Islamic Philosophy, Theology and Science, Texts and Studies 85. Leiden and Boston, Brill, 2012.
- Jones, C. V. *The Buddhist Self: On Tathāgatarbha and Ātman*. Honolulu: University of Hawai'i Press, 2021.
- Kemal, Salim. 'Aristotle's *Poetics*, the Poetic Syllogism, and Philosophical Truth in Averroës's Commentary.' *The Journal of Value Inquiry* 35, 391-412, 2001.
- Kohn, Livia. "Sanyi." In *Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 2:854-55. London and New York Routledge, 2008.
- LaFargue, Michael. "'Nature' as Part of Human Culture in Daoism." In *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, edited by N. J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan. Cambridge, MA: Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2001.
- Lai, Chi-tim. "The Daoist Concept of Central Harmony in the Scripture of Great Peace: Human Responsibility for the Maladies of Nature." In *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, edited by N. J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan, 95-112. Cambridge, MA: Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2001.
- Lammer, Andreas. *The Elements of Avicenna's Physics: Greek Sources and Arabic Innovations*. Germany: De Gruyter, 2018.
- Lankila, Tuomo. "Hypernoetic Cognition and the Scope of Theurgy in Proclus." *Arctos: Acta Philologica Fennica* 44 (2010): 147-170.
- Laozi [DDJ] and Zhuangzi. [ZZ] – *The Texts of Taoism*, Parts I – II, *The Sacred Books of the East*, vols. XXXIX – XL. Translated by James Legge; edited by F. Max Müller. New York: Dover Publications, 1962. Also available online: Donald Sturgeon (ed.), Chinese Text Project, accessed 20 July 2025, <https://ctext.org/dao-de-jing>; <https://ctext.org/zhuangzi>.
- Legge, James, trans. *The Chinese Classics*. Vol. 4, *The She King, or The Book of Poetry*. 2nd ed., with minor text corrections and a table of concordances. Hong Kong: Hong Kong University Press, 1960.

- Liu I-ming. [WL] – *Awakening to the Tao*. Translated by Thomas Cleary. Boston & London: Shambhala, 1988. Also available as the Chinese original: Liu Yi-ming 劉一明, 《悟道錄》 (*Wudao lu*), *Chinese Text Project*, ed. Donald Sturgeon, accessed 20 July 2025, <https://ctext.org/wiki.pl?if=gb&res=773633>.
- Lisska, Anthony J. *Aquinas's Theory of Perception. An Analytic Reconstruction*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- Lloyd, A. C. "Non-Discursive Thought: An Enigma of Greek Philosophy." *Proceedings of the Aristotelian Society* 70 (1969-70): 261-74.
- Lloyd, A. C. "Non-Propositional Thought in Plotinus." *Phronesis* 31, no. 1-3 (1986) 258-65.
- Ludescher, Tanyss. 'The Islamic Roots of the Poetic Syllogism.' *College Literature* 23, no. 1, 93-99, 1996.
- Miller, James, Richard G. Wang, and Edward Davis. "Sectional Discussion: What Ecological Themes Are Found in Daoist Texts?" In *Daoism and Ecology: Ways within a Cosmic Landscape*, edited by N. J. Girardot, James Miller, and Liu Xiaogan, 149-153. Cambridge, MA: Harvard University Press for the Center for the Study of World Religions, Harvard Divinity School, 2001.
- Miller, James. "Daoism and Nature." In *The Oxford Handbook of Religion and Ecology*, edited by Roger S. Gottlieb, 220-235. Oxford University Press, 2009. DOI 10.1093/oxfordhb/9780195178722.003.0010.
- Mortley, Raoul. *Plotinus, Self and the World*. Cambridge: Cambridge University Press, 2013.
- Netton, Ian Richard. *Allah Transcendent: Studies in the Structure and Semiotics of Islamic Philosophy, Theology and Cosmology*. London and New York: Routledge, 1994.
- Netz, Reviel. *A New History of Greek Mathematics*. Singapore: Cambridge University Press, 2022.
- Oosthout, Arthur. *Proclus on Whole and Part: A Reappraisal of Mereology in Neoplatonic Metaphysics*. Leiden and Boston, Brill, 2025.
- Owen, A. David K. "The Poetic Syllogism: Foray into an Inductive Research Proposal." In *Essays in Islamic Philology, History, and Philosophy*, edited by Alireza Korangy, Wheeler M. Thackston, Roy P. Mottahedeh, and William Granara, 240-247. Berlin/Boston, De Gruyter, 2016.
- Parmenides of Elea. [FR] – *Fragments*. Edited and translated by David Gallop. *Supplementary Volume 18, Phoenix*. University of Toronto Press, 1984. Reprinted 2000.
- Plato. *Complete Works*. Edited by John M. Cooper; associate editor D.S. Hutchinson. Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1997.
- Plotinus. [Enn.] – *The Enneads*. Edited by Lloyd P. Gerson. Translated by George Boys-Stones, John M. Dillon, Lloyd P. Gerson, R. A.H. King, Andrew Smith, and James Wilberding. Cambridge University Press, 2018.
- Plutarch. [Mora.] – *Moralia*. Translated by Harold Cherniss. Edited by Jeffrey Henderson. Volume XIII Part II. Loeb Classical Library 470. Cambridge: Harvard University Press, 1976.
- Pradhan, Ramesh Chandra. "Self, World, and Morality: Schopenhauer, Wittgenstein, and Vedanta." In *Schopenhauer on Self, World and Morality: Vedan-*

- tic and Non-Vedantic Perspectives*, edited by Arati Barua, 21-33. Singapore: Springer Nature Singapore, 2017.
- Pregadio, Fabrizio. "Human Being." In *Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 1:75-80. London and New York: Routledge, 2008a.
- Pregadio, Fabrizio. "Superior Virtue, Inferior Virtue: A Doctrinal Theme in the Works of the Daoist Master Liu Yiming (1734-1821)." *T'oung Pao* 100, nos. 4-5 (2014): 460-98.
- Pregadio, Fabrizio. 2008b. 'Daoshu shi'er zhong 道書十二種 (Twelve Books on the Dao).' In *The Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 1:331-33. Abingdon, Oxon, Routledge.
- Pregadio, Fabrizio. *Dictionary of Taoist Internal Alchemy*. Handbook of Oriental Studies, Section 4, China, vol. 38. Leiden and Boston Brill, 2025.
- Proclus. [Euc. Comm.] – *A Commentary on the First Book of Euclid's Elements*. Translated with introduction and notes by Glenn R. Morrow. Foreword by Ian Mueller. Princeton University Press, 1992.
- Robinet, Isabelle. "Sanyuan." In *Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 2:856. London and New York: Routledge, 2008.
- Robinet, Isabelle. "Ziran." In *Encyclopedia of Taoism*, edited by Fabrizio Pregadio, 2:1302-3. London and New York: Routledge, 2008.
- Schoeler, Gregor. "The 'Poetic Syllogism' Revisited." *Oriens* 41, nos. 1-2, 1-26, 2013.
- Schopenhauer, Arthur. [WWR I] – *The World as Will and Representation*. Vol. 1. Edited by Christopher Janaway. Translated by Judith Norman and Alistair Welchman. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.
- Schopenhauer, Arthur. [WWR II] – *The World as Will and Representation*. Vol. 2. Edited by Christopher Janaway. Translated by Judith Norman and Alistair Welchman. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.
- Sutton, Florin Giripescu. *Existence and Enlightenment in the Laṅkāvatāra-sūtra: A Study in the Ontology and Epistemology of the Yogācāra School of Mahāyāna Buddhism*. Albany, NY: State University of New York Press, 1991.
- The Bhagavad-Gītā: A New Translation*. [BG] – Translated by Georg Feuerstein with Brenda Feuerstein. Boston and London: Shambhala Publications, 2011.
- Tropia, Anna. "Nature and Immortality of the Soul." In *Encyclopedia of Early Modern Philosophy and the Sciences*, edited by Dana Jalobeanu and Charles T. Wolfe, 1433-1437. Cham: Springer, 2022.
- Turner, John D. "Plotinus and the Gnostics." In *The Routledge Handbook of Neoplatonism*, edited by Pauliina Remes and Svetla Slaveva-Griffin, 52-76. Abingdon and New York, Routledge, 2014.
- Wu, Chung, trans. *The Wisdom of Zhuang Zi on Daoism: Zhuang Zi*. New York: Peter Lang Publishing, 2008.
- Zhuangzi. The Complete Writings*. Translated, with introduction and notes, by Brook Ziporyn. Indianapolis/Cambridge: Hackett Publishing Company, 2020.

I confini platonici dell'anima e un controbilanciamento taoista

Il presente articolo si interroga sul significato dei «confini» nel contesto dell'anima, attingendo alla metafisica tardo-platonica in contrapposizione al taoismo. Dal punto di vista platonico, dimostriamo che la matematica delimita l'orizzonte della contemplazione e i limiti del pensiero discorsivo segnano le soglie epistemiche che, a loro volta, determinano l'anima in quanto tale. In questo sistema, la matematica disciplina l'ascesa dai diagrammi sensibili ai rapporti intelligibili e, tracciando i propri limiti all'interno del paradigma platonico, punta oltre la *dianoia* verso la *noësis* immobile, dove le forme vengono colte in modo non inferenziale. Proprio su quel confine, l'anima supera tutte le condizioni limite, ovvero non è più anima in quanto tale. Estendendo questo discorso, la funzione spesso trascurata della regolazione corporea si rivela coestensiva alla disciplina contemplativa, cosicché l'anima appare non come un'entità, ma come il contorno entro il quale il pensiero e l'incarnazione coabitano. Dal punto di vista taoista, i programmi di coltivazione corporea e il *wuwei* dimostrano che i «confini» postulati dallo *youwei* non sono mai esistiti. Di conseguenza, il programma taoista allenta la morsa illusoria dei limiti epistemic, allenta la fissazione volitiva e tratta i confini come artefatti della denominazione e del desiderio. Il distacco rivela un'assenza di confini immanente già presente nell'ordinario. Alla fine, definiamo i confini dell'anima come contorni della conoscenza piuttosto che come limiti rigidi; come punti di vista epistemic, non come barriere ontologiche.

PAROLE CHIAVE: Forme; platonismo; *noësis*/*dianoia*; taoismo; *wuwei*/*youwei*.

The Platonic Boundaries of Soul and a Daoist Counterpoise

This paper asks what 'boundaries' mean in the context of soul, drawing on late-Platonist metaphysics in counterpoise with Daoism. On the Platonic side, we show that mathematics polices contemplation's horizon; the limits of discursive thinking mark epistemic thresholds that, in turn, determine soul as soul. In this system, mathematics disciplines the ascent from sensible diagrams to intelligible ratios and, by tracing its own limits within the Platonic paradigm, points beyond *dianoia* toward motionless *noësis*, where forms are grasped non-inferentially. At that precise brink, soul exceeds all boundary conditions, that is, no longer soul as such. Extending this discourse, the oft-neglected work of bodily regulation proves coextensive with contemplative discipline, such that soul appears not as an entity but as the contour within which thinking and

embodiment cohabit. From the Daoist side, programmes of bodily cultivation and *wuwei* show that the ‘boundaries’ posited by *youwei* were never there to begin with. Accordingly, the Daoist programme loosens the illusory grip of epistemic limits, relaxes volitional fixation, and treats boundaries as artefacts of naming and desire. Releasement discloses an immanent boundarylessness already present within the ordinary. In the end, we define soul’s boundaries as contours of knowing rather than strict edges, epistemic vantage points, not ontological barriers.

KEYWORDS: Forms; Platonist, *noēsis/dianoia*, Daoist, *wuwei/youwei*.

Denise Ee Ting Ho [夏依廷]*

The Decadence of Becoming Oneself: The Bounding Rebellion of Moving-Gender

Once upon a time someone drew a line in the sands of a culture and proclaimed with great self-importance: On this side, you are a man; on the other side, you are a woman.

– Gender Outlaw, Bornstein 1994

‘Gender’ is, structurally and functionally, a designation – an organisational framework that categorises identifying appearances and compartments, through which the individual is comprehended (GenIUSS 2014). In the contemporary West, this is taken as establishing a binary in which the bounds of the feminine and the masculine stand in opposition (Costello 2020). For normative gender-expressing individuals, the binary is *one’s* place of intelligible belonging, wherein the self *dwells* in its assigned category. However, for non-normative gender-expressing (NGE) individuals, regularly reported is an experience of the binary – not as home – but as region of homelessness.¹ On an individual level, NGE is often explained as motivated by an overwhelming and profound sense of dissonance; a “never really quite fit[ing]” in the material and existential domains assigned by the normative ontology (Darwin 2020, p. 194). On a societal scale, attempts of NGE are frequently described as met with antagonism; whether through outright condemnation or micro-aggressions, NGE individuals are made to feel as though their mere existence constitutes a violation of some sacred “boundary” (Darwin 2020, p. 199; Cashore and Tuason 2009; Fiani and Han 2019; Costello 2020).

For many NGE individuals, what underlies their experience of the gender binary is the view most dominant and entrenched within the public consciousness: essentialism, which holds biological sex as the reality

* University of Edinburgh, denise.e.t.ho@gmail.com

¹ Hereafter, ‘non-normative gender expression/-expressing’ will be abbreviated to ‘NGE’. In this paper, NGE refers to modes of gendered expression that move outside, across, between, or even without the boundaries of the contemporary Western gender binary – i.e. involve boundary-movement – in such a way that the individual becomes unintelligible to normative ontology.

of the self, as the determinant of gender designation. Under this, the binary is assumed to be comprised of ‘man’ and ‘woman’, as two static and mutually exclusive spaces divided by impassable boundaries (Costello 2020). Consequently, despite the innocuous and unintrusive nature of an individual’s experience of gender, NGE is judged by a large majority of the Western public as, at minimum, an abnormality, and at worst, a malicious encroachment – a *decadent* self-indulgence that, not just causes a decay in the moral fabric of society, but transgresses its foundational ontological structure, entirely (see Peterson 2018). Although, at first instance, this reaction appears to be solely provoked by nonconformity – the presence of the non-normative within the bounds of the norm – the broader pattern of hostility suggests an additional point of disagreement: the fact of movement, itself. Take for example, the sentiment held against NGE individuals who ‘pass’: the more they conform to the gender binary, the greater the sense of deception once their NGE status is revealed. This anger is reflective of an ethos which, irrespective of the very structure by which gender is nominally sorted, treats all NGE individuals as trespassers who have insidiously snuck into a space pre-assumed to which they do not belong (Billard 2019). In the contemporary West, due to the belief of necessary alignment between sex and gender, it is the standard to automatically assign an individual their position within the binary immediately at birth; thus, any future movement outside of these coordinates are regarded as simply unnatural – NGE is judged to *be* a departure away from oneself (Costello 2020). Therefore, the issue at hand seems to be neither boundaries nor movement, alone, but boundary-movement: existential movement carried across ontological boundaries.

Hence, rather than extending existing debates about the structure of the gender binary – i.e. the question of if its boundaries should be maintained or abolished – this paper will address the phenomenology of NGE, itself, as an ontologico-existential mode of being. To do so, I explore NGE through, what I term, ‘moving-gender’. Here, moving-gender refers to the phenomenological structure of NGE: the lived experience of navigating and negotiating gendered boundaries, as they exist (whether unfortunate or not) in the context of the contemporary West; that is, the lived experience of boundary-movement through which NGE is enacted and unfolds. To guide our exploration, I turn to the philosophy of Saka-guchi Ango (坂口安吾 1906-1955), a provocative and influential 20th century Japanese author who was a prominent member of the *Buraiha* (無頼派) literary circle; and who, through his body of works, cultivates a practice of authenticity that – refusing to settle for realisation alone – holds the self’s authentic mode of being as a continuous process of *becoming* oneself. With that said, it must be acknowledged that, due to the anachronistic distance between Ango’s time of writing and present-day gen-

der discourse, application of his philosophy will necessarily be based on my own reconstructive interpretation.² This, however, should not imply that relevance is merely tangential. When Ango's theories of the tangible-intangible self and its mode of *daraku* (墮落) or 'decadence' are taken together, articulated is an account: of being not as a fixed essence but a perpetual process of becoming that unfolds in a pre-reflective reciprocity between self and world; of existential possibilities as the very necessities of the body; and of decadence as a means of turning social exile into individual belonging – all without denying the validity of normative modes of dwelling. In this way, we find a becoming that – existential and material; individual and social – is not only open to, but distinctively configured for, movement towards oneself in relation to gendered boundaries in a manner able to accommodate diverse expressions without privileging any one experience.

In this paper, my aim is to offer a phenomenological account of NGE as a rebellious pursuit of authenticity through which both self and world are cleared for authentic dwelling. The purpose of this is: (1) to provide an alternative way of attending to the complex interpenetration between becoming and belonging at the ontologico-existential ground of NGE; (2) to suggest that it may be productive to give further attention to the phenomenology of boundary-movement within the contemporary context of NGE. To do so, I will interpret moving-gender within the framework of Ango's practice of authenticity. In the first half, I turn to Ango's theory of the self, whose tangible-intangible structure clarifies how moving-gender is possible and why it may be necessary. Then, bridging the two halves, I rearticulate becoming as belonging by bringing movement and decadence into relation. In the second half, I turn to Ango's concept of decadence, which in its description of movement as a fallenness – away from the social and into the individual – offers an understanding of how moving-gender and gendered boundaries interact within different regions of being. In light of this, I will argue that NGE may be illuminated as an existential movement of becoming oneself that boundingly moves to belong through the ontological migration of regions.

² While originally formulated within a historical and cultural context that predates the vocabulary of contemporary Western gender discourse, Ango was also not entirely unaware of phenomena that resemble what we would later come to describe as 'NGE'. In particular, he wrote favourably of *Nō* and *Kyōgen*, which are interrelated forms of Japanese theatre dating back to the 14th century wherein staged is always a "double identity" inclusive of age, time-period, social status, and most importantly, gender – gender-fluidity, androgyny, and non-binary expressions are often incorporated as significant aspects of these performance (Yamanaka et al. 2024, p. 726; Yokota 2019). For examples of Ango's writings on this see 1990, p. 17-32; p. 323-331.

1. The Intangible Self and the Possibility of Movement

Ango's theory of the intangible self, in being grounded in temporality, reveals moving-gender as a possibility authentic to it. To Ango, the self persists in intangibility – it is unfixed and mutable; being is always *becoming* something else. This conception draws on the Buddhist understanding of the self as impermanent: a temporal being that, in virtue of its temporality, appears “in an infinity of alternate forms and causal chains” (Ziporyn 2016, p. 232).³ Articulating this most explicitly in “*Dis-course on Decadence, Part II*” (続墮落論), Ango describes time as “the unyielding flux of the endless cycle...[within which] a single lifetime of ours is but as fleeting as a dewdrop” (1990, p. 594). Within the eddying flow of time, its constant advance negates the consistency of all existent beings – this is, however, not just that all existence eventually comes to an end, but also that nothing may endure unchangingly moving forwards. *Who* we are in the present cannot be said to be *who* we were yesterday or *who* we will be tomorrow. With time: a new encounter, a reconsideration of beliefs, a sudden realisation – each change of mind brings with it a new iteration of the self; each moment of existence is an actuality for but one dissipating instance. Being advances towards its point of termination, not as a single constant entity, but as a continuous succession of transient existences, each as ephemeral as the totality of life, itself (Sakaguchi 1990, p. 583-594). As such, Ango states, “whether it be progress or regression, all is in constant change” – all lack fixed essence; all is intangibly being (1990, p. 38).

In this sense, there is always movement; even within the bounds of the normative, from one stage of life to the next, all beings exist in a dynamic movement composed of the perpetual ceasing and rebirths of physical states and self-identity. What this implies, however, is not just the fact of movement, but also an openness to this moving – a pure potentiality inclusive of boundary-movement. While the fact of termination is certain, the *when* of it remains uncertain: impermanent being always proceeds into uncertainty. As we shall see later, change is subject to the unstable state of the self's material manifestation, alongside the material conditions of the shifting world within which it finds itself manifested (Sakaguchi 1990, p. 38-9; p. 352-384). Therefore, the future of the self unfolds, not as a linear and patterned continuation of ‘what-is’ previously actualised, but as an open expanse of ‘what-ifs’ that stretches indeterminately and unpredictably towards an unknown horizon – an unbounded bounding field, wherein nothing is predetermined, and so everything (within rea-

³ Although drawing on Buddhism, Ango does not explicitly align himself with any particular doctrine; references to impermanence will remain in general terms.

son) is possible (Sakaguchi 1991a, p. 53-55). As such, although the temporal flow of the self moves in accord with its own situatedness, it is also precisely because of this accordance that it is, not only bifurcated into a myriad of streams – each branching off into further trajectories – but also free to sail down anyone of these near-limitless avenues. In the absolute negation of fixed essence and certain directionality, the self is being in an indeterminacy of absolute potential for self-determination: not-man and/or not-woman, the intangible self may be man, woman, both, or neither. Its movements are open to all possible orientations of moving-gender – from one boundary to the next; from the interstices to beyond. Hence, far from being unnatural, movement is the fundamental mode of the self, of which moving-gender is a natural path upon the terrain of self-nature. Accordingly, when NGE is understood with respect to its proper temporal intangibility, it is shown to be, not a turning away from oneself, but an attunement with one's authentic movement towards the distant shore on the far-end of existence.

2. The Bodily Becoming of the Tangible Self

However, if taken on its own as the full extent of Ango's theory of the self, this conception of intangibility risks inviting a voluntarist interpretation of gender – one that would hold NGE as a mere choice, freely acted upon, and ungrounded from the individual's material context. This, for the vast majority of NGE individuals, is a gross reduction of the bodily experiences of gender which motivate their moving-gender, in particular, their struggles with dysphoria (see Cashore and Tuason 2009; Fiani and Han 2019; Costello 2020). The significance of Ango's theory of the tangible self comes from its ability to capture this complex nuance: in recognising tangible existence as an integral constituent of lived experience, Ango allows moving-gender to be understood, not as voluntary self-determination, but as a necessity that is communicated through the body – specifically, a pre-reflective dissonance that compels action. But, before proceeding, it must be made clear that the introduction of Ango's notion of necessities is not intended to endorse a transmedical view nor biologically pathologize the self; thus, as opposed to grounding dysphoria in the body, my objective is to provide an account of dysphoria as bodily experienced.

To Ango, the self exists tangibly – a bodily existence through which the intangible possibilities of impermanence are experienced as the tangible “necessities of life” (1990, p. 356). He writes: “the undying man, the immutable ego” survives only as a construct of metaphysical abstraction; but, for all existent beings, the self dies with its body

(1990, p. 38-9). There is ceasing, not because time passes, but because in the passing of time, there is hunger and there is thirst; gathering around the self are fluctuating material conditions, each bearing existential affectivity on the self. Yet, at the same time, there is also the possibility for rebirth – we hunger, we thirst; and, in their satisfaction, we live – in meeting these material conditions, the self may secure its continued persistence (Sakaguchi 1990, p. 352-384). Impermanence, as both nothingness and potentiality, finds its ultimate expression in the tangible. For Ango, however, what makes something necessary is, not the bodily need for mere survival, but rather, the ontologico-existential necessity to further the “vitality of living” (1990, p. 120). In “Discourse on Decadence” (続墮落), Ango recounts how, the same faceless soldiers who had resigned themselves to die for their country, directly following Japan’s surrender, abandoned their patriotic codes and turned into “black-marketeers” (1990, p. 511). This, he attributes to the end of the Second World War. As the immediate threat of “great destruction” receded, the holistic totality of their situatedness was unfettered; released from a shared end and returned towards a future that is open to *becoming* their own (1990, p. 518). In this way, “human beings were born” – each soldier was returned to being: at once, individuals with their own ambitions and dreams, as well as husbands and fathers upon which others depended (Sakaguchi 1990, p. 520). The point being, it is only when living – material and existential; individual yet social – is a meaningful possibility that the self is seized by the necessity to live. Accordingly, necessities arise, not from the simple desperation to secure one’s existence, but from the pressing urgency to sustain the conditions under which the possibilities of the self, as both tangible-intangible, remains bounding. In this sense, what may become necessary pertains, not only to the body, but possibly every encounter in the world and every individual action.

Thus, the body is not the sole point of origination for the necessities of life. Instead, its significance lies in its being the exclusive site through which what is necessary is given affectivity through experience, and so, felt as a compulsion – that is, as necessity, itself. Within Ango’s theory of the tangible self, the body is the translator of possibilities to necessities, a ‘thinking flesh’ that “itself thinks and is able to speak” (1990, p. 577). This, however, should not be taken to imply that the body is somehow capable of conscious reasoning; rather, for Ango, its announcements are made in a register unmediated by intelligible thought. The possibility of nourishment does not make itself known as the necessity of food, but is *felt* as a pure hunger; similarly, the possibility of providing for one’s family does not make itself known as the necessity of money, but is *felt* when the possibility is put at stake – say in a job interview – through

sweaty palms, a racing heartbeat, and a shortness of breath. As such, although the body is capable of intentionality and communication, the self's necessities are, less so disclosed, and more so experienced. More specifically, through these "suprarational emotions" the reverberations between life as it is actually lived and the still dormant, but immediate possibilities of life find embodiment within the self's material being; the body – in its hunger, in its anxiety – *is* dissonant (Sakaguchi 1990, p. 34). Accordingly, while innumerable directions, nevertheless, remain open to the self, when confronted by impermanence, there effected is a pre-reflective bodily seizure that affects the directionality of its living movement – the self acts on its necessities, not by choice, but because it is moved.

Although many NGE individuals would already characterise their experience of being within the normative bounds of the gender binary as "a lot of feeling uncomfortable", in a study conducted by Fiani and Han, participants reported this discomfort becoming most pronounced during adolescence and early adulthood, during which the changes of puberty manifest as physical reminders of the seemingly insurmountable distance between internal experience and external presentation (2019, p. 85). As described by one participant:

When I had puberty, stuff was happening and I was having like panic attacks and freaking out, binding down my chest, I had no idea what was going on (Fiani and Han 2019, p. 186).

Accordingly, moving-gender appears to be driven by a profound desperation to right something that is not fully within one's control. For NGE individuals, the body is, not a flexible medium of gender expression, but the unmastered site within which gender is lived – visceral and immediate, the moment this distance is experienced, it demands that it is closed (see Cashore and Tuason 2009; Fiani and Han 2019; Costello 2020; Darwin 2020). In this sense, when NGE is considered in light of Ango's theory of the tangible self, moving-gender looks a lot like a necessity: that which is compelled by the pre-reflective bodily experience of the dissonance between the body materially manifested and socially positioned in the normative world and the reality of their living body which, in its vitality, exceeds what one has been assigned. That is, the dissonance between the actual and the possible. Therefore, it is not just in spite of the bounds of gender binary, but precisely because of it that NGE individuals *feel* need to move. In this sense, much in the same way all humans need air – while the timing of a breath and the manner in which it is taken may be controlled – when a breath is held, at some point one *must* breathe. The mode of movement may be chosen, but moving-

gender, itself, is neither calculated nor deliberate; it is necessitated by the suprarational emotions that speak to a profound need to live one's possibilities. Hence, far from voluntary, NGE is compelled by the individual's own impermanence – it is simply necessary.

3. The Decadence of Becoming Oneself

Attuned to and compelled by impermanence, moving-gender, thereby, reveals itself as existentially significant; it is a movement that belongs to the perpetual becoming oneself of the tangible-intangible self (Sakaguchi 1990, p. 17-32). According to Ango, while the self persists in intangibility, it also distinctly *is* its tangible being. This is because, impermanence addresses each self as an individual positioned within its own specific situatedness; thus, in response to impermanence, each self draws upon the totality of its own historicity (Sakaguchi 1990, p. 352-384). Take for example, the necessity of food: for the self who lives in the city, what is necessary may be as simple as going to a convenience store; but, for the self who lives in the country, it may be necessary for it to resort to the land for its next meal. Though, even within the same context, two selves may, based on their prior experience, turn to differing means – instinctually, the hunter thinks to hunt and the forager to forage. Therefore, while these actions, essentially, enact a mere transition from one state to the next – hungry to not-hungry – when informed by the self's situatedness and historicity, we may understand them as tangible expressions of, not only the self's factual *what*, but also the totality of lived experiences that speak to *who* it is thus far. Accordingly, as the self moves in its necessary direction, it is not the case that what has passed is extinguished through change; but rather, it is given new meaning – each bygone phase builds upon the last in a rearticulation, which collapses all that has come before and all that is possible into the most authentic visage of the present self (Sakaguchi 1990, p. 17-32). Hence, the tangible-intangible self is always moving authentically as itself; its fundamental mode of being a living movement of becoming oneself.

Likewise, moving-gender, as compelled by the need to act on the possibilities of impermanence distinct to the individual, is encompassed within this great movement of becoming oneself. It begins when the individual is left with little choice but to *become*; and through it, the individual is enacted, the individual is moved – all towards an unending pursuit of the authentic oneself. This, however, does not yet capture the full ontologico-existential significance of moving-gender. The process of becoming is intimately entangled with the conditions of belonging: 'I' can only authentically experience my being in the world if the world au-

thetically engages with me as ‘I am’. In this sense, NGE is necessarily a co-creation – it requires, not only the self’s enactment of gender, but also the world to receive the self as such (Cashore and Tuason 2009). This even extends to cases where becoming is precisely a not-belonging: despite their non-participation in the gender binary, non-binary individuals, nevertheless – if not “more heavily” – cite “the importance of a sense of community” (Fiani and Han 2019, p. 188). Therefore, it seems that, irrespective of one’s personal commitments towards gendered boundaries (and even beyond the discussion of boundaries entirely), there is always a quiet desire to be engaged with and understood as one *is*. Hence, Freiwald writes:

[To become is] to create a place to call home; to make oneself at home in the world; to find ways of being at, or when necessary, leaving home – the home that is one’s body, the physical, affective, and social spaces inhabited by that body (2001, p. 38).

To illuminate NGE as this ontologico-existential mode of moving-gender, we must examine where becoming turns ‘decadent’. Though, this does immediately raise the question: how could such a sincere process – incandescent with the vitality of life – possibly be labelled as decadent? For Ango, decadence, at its most basic, signifies the movement of becoming oneself authentic to the tangible-intangible self; but, as suggested by the terminology, it redescribes this movement as a mode of fallenness. Unlike the one-dimensional colloquial meaning – a morally corrupt self-indulgence – within Ango’s practice of authenticity, the word unfurls a multilayered and nuanced concept that provides us with a twofold description of the duality of the self’s movement of becoming: a falling away from the social and a falling into oneself (1990, p. 511-522; p. 583-594). In this sense, decadence reframes the becoming of the self in light of its belonging; it speaks to the intricacies of moving-gender as, not just authentic movement, but one that moves the ontological boundaries of the gender binary, of regions of being.

4. Homelessness: The Fall from Organised Society

The co-existence of any group of people, requires, to some degree, organisation. Even in the absence of a shared goal, all interactions depend on at least a minimal extent of cooperation, which in turn hinges on the immediate intelligibility of self and other. Thus, a functioning society is always founded upon some framework of defining categories and distinguishing boundaries, through which all existent beings are assigned an

identity that articulates their place within this common world (Sakaguchi 1990, p. 36-43). This means that, for an individual to be identifiable, they must first be rationalisable as an arrangement of distinct, non-contradictory descriptors that – as a whole – endures as a stable object capable of being classified within this framework. It is for this reason that NGE may be described as decadent, in the first sense of the word: a mode of falling away from society (Sakaguchi 1990, p. 511-522; p. 583-594). Within this context, however, what fallenness signifies is, not merely the social denouncement of NGE, but a total exile – the movement of becoming oneself as that which moves the self from one region of being to another; a fall into homelessness (Freiwald 2001).

In principle, organisation should require only a momentary coherence of social identity – a role and a function through which the relational meaning of the individual may be grasped and coordinated. While there is a demand for coherence within the present moment, the designations attributed to the individual may change over the span of their life, much in the same way one's job title or citizenship may be altered. However, as Ango observes, this is, more often than not, imposed as some way of condensing the ontologico-existential orientation of the self – that is, the entirety of its factual *what* and existential *who*, the totality of it as a tangible-intangible – into a single identity. Once rendered in this way, the designations of the self are no longer easily shed; for they are taken as its very selfness reified (Sakaguchi 1990, p. 36-43; p. 352-384). While, at first instance, this may appear as a metaphysical issue arising from a logic of substance, Ango argues that it, instead, signals the emergence of an 'organised society', which through the "systemisation of science", fixes not the boundaries of the being nor its orientation, but its very positionality (1990, p. 38). Under this, subjective descriptions of human beliefs and behaviours are regarded as objective empirical evidence, such that recurrent observations – like 'Chinese people are good at math' or 'Conservatives are homophobic' – are afforded the same scientific reliability as the fact that 'spiders have eight legs' and 'the sky is blue'. Thus, in the same way that 'having eight legs' attaches to spiders as a true property, these widely held value judgements and common suppositions are also established as essential characteristics that admit entry into classifications of beings. Consequently, just as it is assumed that whatever has eight legs must be a spider, it is likewise assumed that if one is homophobic, one must be a conservative. Therefore, these descriptors are naturalised – taken as not only markers of an individual's belonging to a particular boundary; but also, as themselves enduring and immutable features of the individual. In this way, taking effect as a 'scientification' of being, they unforgivably anchor the self within a fixed ontologico-existential position (Sakaguchi 1990, p. 36-43). Hence, there is a fixity to the bound-

aries of an organised society, but only in so far as they define the self and the self is first held to be fixed as a constant being.

It is in this sense that the NGE individual appears, from the standpoint of organised society, as decadent – not because moving-gender transgresses established boundaries, but because, the system rejects any and all boundary-movement, entirely – irrespective of if said movement is necessitated by actual change. When the systemisation of science is applied specifically to observations about gender, the result is, as described by Darwin, a “cisgendering of reality” (2020, p. 186). As it is the case that cisgender individuals are the statistical majority, their experiences of gender are that which are taken to define the boundaries of the gender binary – but, unlike with other identities, this results in a particular predetermination. Classifications such as ethnicity or age often contain descriptions drawn from correlations made between observable beliefs and behaviours, and certain features of biology. While such correlations are far from universal, wrought with subjectivity and bias, and come with their own set of serious concerns, they, nevertheless, remain within a single domain: the Chinese individual thought to be good at math *is* biologically Chinese. In contrast to this, gender is heteronomous; it contains, not only descriptions of direct appearances and comportments of gender, but also external descriptions drawn from other classifications, which are often biological: it is, not only that ‘a woman is weak’, but also ‘a woman is a female’ (Darwin 2020). The unfortunate consequence is a paradoxical positionality, as documented by Cashore and Tuason:

Despite their efforts [to announce and explain their gender], others continued to treat them as an identity different from the identity participants felt internally...in addition, [others assumed] that they were, or always had been, either a man or a woman, based on physical characteristics (2019, p. 386).

Thus, the NGE individual is an “exile” in their “own body and in the world” (Freiwald 2001, p. 41). On one hand, due to the scientific classification of being, the gender assigned to the individual at birth is taken as the truth – this is despite the individual ‘passing’ in a way that should, in any other context, determine a different belonging. On the other hand, due to the scientification of social descriptors, the ‘passing’ individual’s presentation is also taken as proof that they were always their present gender, even when this was not the case. In both instances, the system is, not only incapable of properly judging the individual as a ‘bad’ or ‘good’ representative of a particular gender, but also fails to account for the individual as a living whole; it breaks its own rules in an attempt to accommodate them, yet in doing so negates both what the individual has become and what they have been. Therefore, it seems that, because moving-gen-

der is – from the outset – boundary-movement as such, the system simply cannot comprehend the NGE individual without contradiction. As such, although organised society may perceive moving-gender as a fallenness, it cannot adjudicate upon it, precisely because moving-gender falls beyond its bounds. Hence, the NGE individual is excluded from organised society, not as a consequence of an instance of movement, but because moving-gender as a mode of being in boundary-movement simply has no place within its framework. It results in a literal fall away from organised society – it is decadent; it is homelessness.

5. Homecoming: The Fall Towards Oneself

Becoming is always tied up with belonging; yet, belonging also precludes all becoming. This is precisely the cruel contradiction explored by Bornstein in the play, “Hidden: A Gender”, inserted within their critically influential book, *Gender Outlaw*. The play stages the lives of two NGE individuals contending with belonging in a world which denies them their becoming; and arrives at the conclusion that there is only “homecoming in death” (Bornstein 1990; Freiwald 2001, p. 41). For Bornstein, death is understood as the negation of boundaries; the movement of “people and their ideas...beyond their boundaries” before they are negated by them (1994, p. 212). Thus, they write:

The incessant struggle between nature and reason...drags me with great strides toward the tomb...Death is there. Oblivion, there. There without any doubt the poor wretch exiled from the world, shall at last find a homeland (1994, p. 218).

While *Gender Outlaw* provided radical visibility to the lived experiences of NGE individuals and represents a transformative shift in the narrative of gender discourse, it also, in a way, seems to present us with a different kind of binary – one which holds, either, the death of oneself or a death to the world as the only two choices available – wherein still fundamentally negated is the possibility of co-existence. Here, we are still left in the same bleak place of a belonging; within which becoming, nevertheless, remains an impossibility. Curiously, much like Bornstein, Anjo also locates the self – rendered homeless – in the domain of death. For him, however, death refers to the temporal ground at the topology of being: the eddying currents of time from which the tangible-intangible self inherits both its potentiality and the necessity to become. Therefore, he describes it as *furusato* (ふるさと): the ‘birthplace’ of movement, of becoming, of belonging – of the authentic oneself (1990, p. 33-5; p.

323-331). Hence, when put in relation to Ango's practice of authenticity, NGE may also be described as decadent, in the second sense of the word: a falling into oneself; a homecoming (1990, p. 511-522; p. 583-594).

In its exclusion of boundary-movement, organised society always outstrips the self of its capacity to become oneself (Sakaguchi 1990, p. 36-43). Ango observes that this, however, is not in spite of, but in precise awareness of the "heartbreaking nature (suchness) of human beings" (1990, p. 594). Our rootedness in temporality speaks, not only to our infinite potentiality as human beings, but also to the great ineffectuality of humanity: although each existence unfolds through its own distinct movement of ceasing and rebirth, at the far-end, we all arrive at the same distant shore – death. This marks the absolute negation of, not just the states and identities lived by the self, but also all that had been brought to life by its hands – its actions, its creations; any and all impact it had on the world (Sakaguchi 1991b, 244-6). Thus, left behind by the self is: first a life, then a memory – but always with the passing of time – eventually, nothing at all. It is not only that the self moves impermanently, but also that this very movement is itself impermanent; temporality marks becoming oneself with, in equal measure, the possibilities of life and the futility of it, both felt as intimately and vividly as the other. Consequently, it seems that it is exactly because we know how much we are capable of, whilst also understanding how little it all means, that humans turn to the systematic scientification of being (Sakaguchi 1990, p. 352-384). The condensation of being into an objective set of descriptors contained within a self-referential designation generates a loop of self-reinforcement. For the privileged majority, whose beliefs and behaviours establish the descriptors and classifications of this system, this circularity manufactures a permanence that allows their identity to, not only endure through time, but also – over time – be further stabilised through reduction. The hero is remembered by the glory of a won war, and not the sum of lives taken; the genius is remembered by the cleverness of the invention, and not the harm left in its wake – being, thereby, endures as its greatest deeds (Sakaguchi 1991a, p. 407). Therefore, "human beings simply love what is human, and cannot bear to let go": organic community gives way to organised society as a calculated effort to sever the impermanent self's fundamental rootedness in temporality (Sakaguchi 1990, p. 615).

Accordingly, the same moving-gender that exiles the NGE individual from organised society is also their releasement from the fixed ontologico-existential positionality assigned to them by its scientific system. In falling beyond the bounds of the gender binary, all its naturalised descriptors and classificatory identities also fall away – here, self and world are borne bare to their ground of temporality. This is, however, not the creation of a new world without boundaries, but

rather, a return of the self to a region wherein the movement of becoming may bound through the world in search of a belonging. Boundaries may be embedded within the structure of organised society, but they neither belong to nor originate from it; instead, they are the product of the collective attentivity of an aeon of humans concerned with human life (Sakaguchi 1990, p. 352-384). Upon the vast expanse of time, there is only the distance – between death and life; necessities and actions – of the disquieting horizon that stretches towards the unknown. And so, in the beginning, there is only dissonance: the possibilities of life seize the self within an unfamiliar environment, compelling it into an acting that is also the creation of meaning. But, over time, disparate threads of human observations establish the ley lines through which the living movements of humanity may be traced across the landscape of time: ‘the strong hunt’, ‘the weak forage’, ‘humans are...’, ‘people are...’. On one hand, this provides us with a meaningful context of ontologico-existential relations upon which interactions are interpreted and life may be oriented. Yet, on the other hand, these are merely the remnants of the many who walked the same path – observations made about the way in which human beings took necessary action, made only because the impermanent self needs them to make sense of this world to which its material being is dependent – they remain open to situational alteration and future revision. In this way, however messily, boundaries were already drawn; but only because the woven pattern so happens to look like a tapestry (Sakaguchi 1990, p. 323-331). Hence, the emergence of organised society marks the birth of, not boundaries, but order. Homelessness entails exclusion neither from boundaries nor the experience of being articulated through them; instead, it is a homecoming: a departure from a region of not-impermanence that returns the self to one of impermanence, wherein rooted in temporality and drawing from its potentiality, self and world, boundaries and movement, are all open.

It follows that, from an ontologico-existential standpoint, NGE is decadent; for, in homecoming, becoming and belonging are reconciled as an absolute movement towards oneself. Within the region of impermanence there are still boundaries, it is just that they exist pre-scientified, and so, do not impose upon the individual with the force of the truth: they are encountered as they were originally – uncrystallised groupings of beliefs and behaviours, as unfixed and mutable as the selves from which they came (Sakaguchi 1990, p. 323-331). Thus, even if it is still presently the case that the majority of men are male and the majority of women are female, boundaries are no longer governed by *musts* and *shoulds*; entry and exit are, not predicated upon some necessary criteria or prescribed normativity, but compelled by the necessities of life. Here, the NGE in-

dividual may inhabit boundaries in conformity or in defiance, they may defy them whilst still confirming, or they may ignore them altogether – moving-gender simply unfolds within and in accordance to the flux of time in which their tangible-intangible selves are caught. Therefore, rather than a destruction of boundaries, moving-gender merely clears the way for its own boundary-movement. It opens up the possibility of experiencing, not only the boundaries that we are already familiar with, but also ones which, in their overlaps and contradictions, were precluded from organisation – at least within a contemporary Western context – from the very start: the gender fluidity inherent in Ancient Greek and Roman religious practices; the gender blending of the ‘two-spirit’ people found across various Native American nations; the non-gendered enlightenment of Guanyin detailed in Mahayana Buddhist scriptures – this all stands as testament to the long-standing human resistance against the scientification of being; this all speaks to boundaries that designate not mere positionality, but movement, itself (Surtees and Dyer 2020; Jacobs, Thomas, and Lang 1997; Wilf 2020). Within the region of impermanence, there is always a place for the NGE individual, whether it be within, in transition, in between, or even beyond the boundaries – here, there is always somewhere that becoming may belong. Hence, moving-gender turns homelessness into a homecoming: a return of the NGE individual to the temporal ground, upon which their moving *who* may be openly received by the boundaries of the *what* – here, they find themselves re-rooted in their potentiality to belong and become; here, the decadent self comes to dwell as oneself.

6. The Bounding Rebellion of Moving-Gender

When writing this paper, I found myself reminded of the fable of the country mouse and the city mouse: ignorant to the ways of the country, the city mouse returns to the city; fearing the dangers of the city, the country mouse returns to the country. Curiously, this is often taken as a lesson in natural belonging and moralised as an inditement against the decadent lifestyle of the city; yet, between the lines, whispered is also an impulse to explore beyond the pre-determined – a *need* to live that returns life to itself. Perhaps, it is not so much that the country mouse returns because it *is* a country mouse, but because it *is-not* a city mouse – when one finds themselves in another’s land, there is simply no choice but to move. But, for the decadent – for whom return knows no country – where does movement come to rest?

In this paper, I considered moving-gender in light of Ango’s practice of authenticity, and offered a phenomenological account of NGE as a

rebellious pursuit of authenticity through which both self and world are cleared for authentic dwelling. Through his theory of the tangible-intangible self, moving-gender emerged as, not just permissible, but compelled. While all selves are fundamentally in a mode of movement as becoming, moving-gender – insofar as it moves beyond the individual's assigned position within the normatively established boundaries of the contemporary Western gender binary – is unintelligible; however, this does exclude it from being just as fundamental and authentic to oneself. Nevertheless, it is for this precise reason, that moving-gender is also decadent. Though, not as some perverse fetish or contrarian attention grab or whatever other objections the essentialist public may have (see Jeffreys 2014; Peterson 2018). Rather, it is a fall from an organised society within which movement has no place; and thus, a fall into re-rootedness in one's own temporal ground – it is a fall into oneself. Accordingly, moving-gender unfolds, not merely across boundaries, but between regions of being: an existential movement that results in an ontological migration towards a space, wherein becoming may boundingly move to in search of belonging. It is, thereby, “*there...shall the outlaw find a place*” (Bornstein 1994, p. 218).

Therefore, this paper illuminates an alternative way of attending to the existentiality and materiality, individuality and sociality, and – most importantly – becoming and belonging at the ontologico-existential ground of NGE. In moving-gender, the individual is returned to *furusato* – the ubiquitous ground of time, upon which necessities overflow and a life fecund with vitality bears forth worlds. Here, in this region of impermanence, wherein boundaries are, neither essential classifications nor social constructs, but reflective and responsive to authentic necessity, reciprocity is restored: gender is no longer subjugated to the reception of a contradictory system; but becomes part of a reality, co-constituted and co-created between the individual and world – the movement of becoming now sets the bounds within which the individual may belong. In this sense, moving-gender is the liberation of self and world: it unfetters boundaries from the tyranny of scientification, and in doing so, reclaims, not only the individual's full potentiality for movement, but also the very boundaries through which movement is made meaningful. Here, every decadent plays a hand in establishing their own boundaries – boundingly moving with, without, and in-between – the interstices matter as much as the bounds, themselves; here, no longer unlike oneself and all others, the NGE individual is reborn in a becoming oneself that belongs distinctly with others. Hence, it may be productive to give further attention to the phenomenology of moving-gender as boundary-movement; for, it is *here* that the outlaws dwell.

Bibliography

Primary Texts

Sakaguchi, A. [坂口安吾]

1990 *Sakaguchi Ango Zenshū: Vol. 14* [坂口安吾全集14]. Chikuma Bunko, Saitama.

- . *A New Emotional Disposition* [新らしき性格感情], pp. 33-35.
- . *A New Literature* [新らしき文学], pp. 36-43.
- . *A Personal View of Japanese Culture* [日本文化私観], pp. 352-384.
- . *Discourse on Decadence* [続墮落論], pp. 511-522.
- . *Discourse on Decadence, Part II* [続墮落論], pp. 583-594.
- . *My Outlook on Life: (4) Loneliness and Lust* [我が人生観: (四) 孤独と好色], pp. 605-617.
- . *On Farce* [FARCE に就て], pp. 17-32.
- . *The Birthplace of Literature* [文学のふるさと], pp. 323-331.
- . *The Flesh, Itself, Thinks* [肉体自体が思考する], pp. 576-578.

Sakaguchi, A. [坂口安吾]

1991a *Sakaguchi Ango Zenshū: Vol. 15* [坂口安吾全集15], Chikuma Bunko, Saitama.

- . *For the Sake of the Future* [未来のために], pp. 53-55.
- . *Thought and Literature* [思想と文学], pp. 244-246.

Sakaguchi, A. [坂口安吾]

1991b *Ōkuninushi no Mikoto* [大国主命], in *Sakaguchi Ango Zenshū: Vol. 16* [坂口安吾全集16], Chikuma Bunko, Saitama, pp. 407.

Secondary Literature

Billard, T.J.

2019 "Passing" and the Politics of Deception: Transgender Bodies, Cisgender Aesthetics, and the Policing of Inconspicuous Marginal Identities, in T. Docan-Morgan (ed.), *The Palgrave Handbook of Deceptive Communication*, Cham, Springer Nature, pp. 463-477.

Bornstein, K.

1994 *Gender Outlaw: Of Men, Women, and the Rest of Us*. New York, Routledge.

Butler, J.

1990 *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. New York: Routledge.

Cashore, C., Ma. Tuason, T.G.

2009 *Negotiating the Binary: Identity and Social Justice for Bisexual and Transgender Individuals*, "Journal of Gay and Lesbian Social Services", 21, pp. 374-401.

Costello, C.G.

2020 *Beyond Binary Sex and Gender Ideology*, in N. Boero and K. Maso (eds.), *The Oxford Handbook of the Sociology of Body and Embodiment*, Oxford: Oxford University Press, pp. 199-220.

Darwin, H.

2020 *Navigating the Religious Gender Binary*, "Sociology of Religion: A Quarterly Review", 81(2), pp. 185-205.

Fiania, C.N., Han, H.J.

2019 *Navigating identity: Experiences of Binary and Non-Binary Transgender and Gender Non-Conforming (TGNC) Adults*, "International Journal of Transgenderism", 20 (2-3), pp. 181-194.

Freiwald, B.T.

2001 *Becoming and Be/longing: Kate Bornstein's Gender Outlaw and My Gender Workbook*, "Biography", 24(1), pp. 35-56.

Jacobs, S., Thomas, W., Lang, S.

1997 *Two-Spirit People: Native American Gender Identity, Sexuality, and Spirituality*.

Champaign, University of Illinois Press.

Jeffreys, S.

2014 *Gender Hurts: A Feminist Analysis of the Politics of Transgenderism*. London, Routledge.

Peterson, J.

2018 *12 Rules for Life: An Antidote to Chaos*. New York, Penguin Random House.

Surtees, A., Dyer, J.

2020 *Exploring Gender Diversity in the Ancient World*. Edinburgh, Edinburgh University Press.

The GenIUSS Group.

2014 *Best Practices for Asking Questions to Identify Transgender and Other Gender Minority Respondents on Population-Based Surveys*. Los Angeles: The Williams Institute.

Wilf, R.

2020 *The Transition of Guanyin: Reinterpreting Queerness and Buddha Nature in Medieval East Asia*, "Religious Studies Honors Papers", 4.

Yamanaka, R., Bethe, M., Grossmann, E., Hare, T., Pellecchia, D., Watson, M.

2024 *A Companion to Nō and Kyōgen Theatre: Volume 2*, "Handbook of Oriental Studies," 5(19/2). Leiden, Brill.

Yokota, G.

2019 *The Representation of Gender in Nob: Canon, Category, Perception*, “言語文化共同研究プロジェクト,” 2018, pp. 87-99.

Zeami [世阿弥]

2005 *A Modern Translation: The Transmission of the Flower* [現代語訳 風姿花伝]. Translated by MIZUNO Satoshi [水野聡]. Kyoto, PHP Research Institute[PHP研究所].

Ziporyn, B.A.

2016 *Emptiness and Omnipresence: An Essential Introduction to Tiantai Buddhism*. Bloomington, Indiana University Press.

La decadenza del diventare se stessi: la ribellione sconfinata del Moving-Gender

Il presente contributo esplora l'espressione di genere non normativa (NGE) come modalità ontologico-esistenziale dell'essere che si dispiega attraverso il «moving-gender»: l'esperienza vissuta di orientarsi e negoziare i confini del sistema binario di genere nel contesto dell'Occidente contemporaneo. Come linea guida, questo articolo si rivolge a Sakaguchi Ango (坂口安吾, 1906-1955), la cui teoria del sé decadente tangibile-intangibile fornisce un quadro di riferimento che considera l'essere come esistenziale e materiale, individuale e sociale – ovvero un movimento del divenire attraverso l'appartenenza. In una lettura anacronistica e ricostruttiva di Ango, questo articolo illustra il moving-gender come un movimento esistenziale del divenire realizzato attraverso un'appartenenza che si trova nella migrazione delle regioni ontologiche. Offrirà, in tal modo, una descrizione fenomenologica del NGE come modalità di movimento ribelle dei confini che persegue l'autenticità nella sua interezza – ovvero, l'essere e l'abitare.

PAROLE CHIAVE: Espressione di genere non normativa | Sakaguchi Ango [坂口安吾] | Decadenza [墮落] | Fenomenologia queer | Filosofia giapponese

The Decadence of Becoming Oneself: The Bounding Rebellion of Moving-Gender

This paper explores non-normative gender expression (NGE) as an ontologico-existential mode of being that unfolds through 'moving-gender': the lived experience of navigating and negotiating the boundaries of the gender binary in the context of the contemporary West. As its guide, this paper turns to Sakaguchi Ango (坂口安吾 1906-1955), whose theory of the tangible-intangible decadent self provides a framework that attends to being as existential and material, individual and social – a movement of becoming through belonging. In an anachronistic and reconstructive reading of Ango, this paper illuminates moving-gender as an existential movement of becoming enacted through a belonging found in the migration of ontological regions. It will, thereby, offer a phenomenological account of NGE as a mode of rebellious boundary-movement that pursues authenticity in its entirety – that is, being and dwelling.

Keywords: Non-normative Gender Expression | Sakaguchi Ango [坂口安吾] | Decadence [墮落] | Queer Phenomenology | Japanese Philosophy

Federica Dalla Costa*

Sulla soglia della catastrofe: logiche di confine e limite nel pensiero ecologico

La catastrofe ambientale come limite infranto

Nel campo dell'etica e della filosofia ambientale il concetto di *boundaries*, intesi come limiti, confini o margini, si manifesta primariamente come soglia ecologica: un punto critico che circoscrive la capacità di carico o capacità portante (*carrying capacity*) del sistema Terra. Tale nozione è oggi formalizzata in paradigmi tecnico-scientifici rigorosi, quali i *Tipping Points* (punti di non ritorno; IPCC 2014) o i *Planetary Boundaries* (Rockström et al. 2009). Tali sistemi di misurazione definiscono le soglie dei sottosistemi ambientali globali il cui superamento irreversibile, indotto dall'attività antropica intensiva, compromette la resilienza omeostatica del clima e degli ecosistemi. L'attraversamento di tali frontiere conduce a una crisi definita come "catastrofica" (ivi, p. 472).

Oltre che nella sua definizione che deriva dalle *hard sciences*, l'idea di limite assume un'importanza assiologica centrale nel discorso ambientale, fino all'affermazione accademica che il nucleo concettuale dell'ambientalismo risiede proprio nei limiti (Kallis 2019). Le implicazioni di questa tesi e il suo peso normativo si estendono dalla politica economica alla giurisprudenza, stimolando dibattiti sul tema dei vincoli alla crescita economica continua e illimitata, alla produzione, ai consumi. Il confronto sui suddetti aspetti è alimentato dalla percezione di un inesorabile avvicinamento all'irreversibilità ecologica, che trova espressione in "allarmi finali" anche ai vertici delle organizzazioni istituzionali, come nell'appello di António Guterres, Segretario Generale dell'ONU, quando afferma che l'umanità sta marciando "verso la catastrofe" (United Nations 2022). All'interno della policrisi contemporanea, la questione ambientale trova poi totale centralità nello spostare in avanti le lancette del *Doomsday Clock* (Orologio dell'Apocalisse), curato dal *Bulletin of the Atomic Scientists*. Nel gennaio del 2026, ha segnato per la prima volta 85 secondi alla mezzanotte (The Bulletin of the Atomic Scientists 2026), indicando il livello di rischio esistenziale più alto mai raggiunto nella storia umana.

* Federica.DallaCosta@santannapisa.it, federica.dallacosta@iusspavia.it

Nella sua forte associazione al *topos* della catastrofe, il limite non è un mero strumento di misurazione scientifica; si iscrive, piuttosto, in un millenarismo pessimistico che evoca l'inevitabilità di un'ecatombe ecologica qualora la civiltà umana non si conformi alle leggi e alle invalicabilità del sistema naturale. Tra i fili conduttori che, nella vasta produzione letteraria accademica, alimentano le prospettive catastrofiste e sono responsabili della loro infiltrazione nell'immaginario collettivo, emerge la retorica della scarsità (Harrison 2002). Il concetto di scarsità si lega profondamente all'incapacità umana di rientrare nei limiti, definendosi come una sua diretta conseguenza, ed è un aspetto familiare nella proiezione culturale del rapporto tra uomo e natura; si pensi, su questo, a ogni *cli-fi* (*climate-fiction*) che tratti della competizione per l'accesso a risorse idriche, energetiche, alimentari e spaziali sempre più esigue. A loro volta, non è possibile definire la *problematique* dei limiti ambientali e della scarsità delle risorse nella riflessione ecologica senza far riferimento al loro padre concettuale, Thomas Robert Malthus. Come messo in luce dall'ecocritica sul tema (Bate 2001), Malthus fu uno dei primi pensatori moderni a evocare il concetto di catastrofe ambientale, ponendo le basi per l'intera storia intellettuale della teoria ecologica successiva. In particolare, il pensiero ecologico gli deve l'idea di catastrofe malthusiana, dove il significato di limite è strettamente legato alle dinamiche demografiche.

Limiti naturalizzati e ideologizzati

Nell'opera fondamentale *An Essay on the Principle of Population* (Malthus 1798; trad. it. *Saggio sul principio di popolazione*), l'economista e demografo britannico Thomas Robert Malthus consacra al dibattito sociologico, all'economia politica e al pensiero ecologico il principio inesorabile della scarsità materiale, fondato sulla crescita esponenziale della popolazione. Nella sua celebre formulazione, Malthus affermava: "The power of population is indefinitely greater than the power in the earth to produce subsistence for man" (ivi, p. 71). Questa asserzione postula uno squilibrio strutturale tra il tasso di crescita demografica e l'incremento delle risorse alimentari. Nel suo modello, la crescita della popolazione, se non sottoposta a vincoli, procede in progressione geometrica (raddoppiando), mentre i mezzi di sussistenza aumentano unicamente in progressione aritmetica. Il limite ecologico è qui identificato nella frontiera della produttività agricola e dello spazio fisico, la cui violazione avrebbe attivato i "freni repressivi" naturali: conflitti bellici, pestilenze e carestie.

In seguito, e in modo preminente nel pensiero ecologico occidentale post-bellico, il concetto di limite è risultato inscindibilmente coniugato all'idea di vincolo demografico. L'ambientalismo che iniziò a prendere

forma in Nord America a seguito della pubblicazione di *Silent Spring* (Carson 1962) assume intorno agli anni Settanta una marcata connotazione neo-malthusiana, identificando nella potenziale catastrofe della *population bomb* la sua *raison d'être* profetica. Due secoli dopo la pubblicazione del *Saggio*, il pensiero di Malthus (Boyce 2003) si ripropone in chiave moderna, inaugurando il cosiddetto “momento malthusiano” (Robertson 2012). Questo periodo, canonicamente iniziato con l'opera seminale *The Population Bomb* (1968) di Paul R. Ehrlich, e contestualizzato sullo sfondo del *baby boom* del secondo dopoguerra, ha ridato vigore alla minaccia demografica, proiettando il concetto di scarsità su scala globale. A completare la triade, troviamo *The Tragedy of the Commons* (1968) di Garrett Hardin, divenuto uno dei più celebri dilemmi morali sulla gestione delle risorse collettive, e *The Limits to Growth* (1972) del Club di Roma, che diventa un vero e proprio bestseller internazionale. Quest'ultimo, con oltre 30 milioni di copie vendute in 30 lingue, dà all'idea di ‘limite’ una vera e propria consacrazione nell'immaginario occidentale del tempo.

La teoria del limite, che fino al 1972 rimane prevalentemente circoscritta al dibattito accademico e ambientalista *stricto sensu*, acquisisce poi una rilevanza senza precedenti con l'avvento della crisi petrolifera del 1973, innescata dalla Guerra del Yom Kippur. La decisione dell'OPEC di imporre un embargo petrolifero contro le Nazioni occidentali che sostenevano Israele si rivela un momento cruciale nella vita concreta dell'americano medio. La scarsità di risorse (il limite fisico delle riserve di idrocarburi) si manifesta in modo tangibile e immediato nella quotidianità (Lasch 1979, p. xiii), attraverso il razionamento della benzina, il conseguente panico economico e l'esplosione della crisi energetica. Questa realtà è emblematicamente illustrata dalle copertine dei media dell'epoca; ad esempio, quella di *Newsweek* del novembre 1973, che mostra lo Zio Sam con una cornucopia vuota e il testo: “Running out of everything” (*Newsweek* 1973). Un solo anno prima, nel 1972, il mondo aveva assistito alla pubblicazione della fotografia NASA “Blue Marble”, scattata dall'equipaggio dell'Apollo 17, del globo terrestre; quest'ultima era diventata, nell'immaginario collettivo, il simbolo dei *planetary boundaries* e segna in modo definitivo la transizione culturale dall'immaginario della Terra aperta (il cosiddetto paradigma dell'“economia cowboy”; Boulding 1966) a quello della Terra chiusa (l'“economia dell'astronauta”).

Questo contesto funge da iniezione di realtà, dando slancio alla logica neo-malthusiana. La nozione di *ecological boundaries*, fino a questo momento un concetto geometrico astratto, diventa un fatto storico concreto: le risorse del pianeta non sono illimitate. “Limite” diventa la parola d'ordine dei tempi (Basosi 2015, p. 265) e la paura dell'annientamento nucleare, centrale nella Guerra Fredda, viene affiancata dalla paura dell'annientamento per esaurimento delle risorse, in una sorta di apocalisse bioproduttiva.

L'elemento fondamentale del malthusianesimo e del neo-malthusianesimo è la concezione del limite come dato naturale, ossia dovuto a leggi immutabili di natura; questa teoria informa un catastrofismo deterministico che identifica la crescita demografica come la causa di tutte le problematiche ambientali, dal mutamento climatico alla deforestazione. Malthus, schierato come Whig, anti-francese e anti-rivoluzionario, aveva scritto il suo *Saggio* proprio come risposta pessimistica al dibattito settecentesco sulla perfettibilità dell'uomo e della società (in particolare contro il cornucopianesimo ed egualitarismo di Godwin e Condorcet). Come pensatore anti-illuminista e quintessenziale romantico (Kroeber 1994), Malthus poneva i limiti naturali come barriere insormontabili a progetti di progresso sociale e politico. In modo particolare, la sua opera criticava aspramente le *Poor Laws* (leggi proto-welfariste di fine XVIII secolo), volte a mitigare il fenomeno del pauperismo. Malthus sosteneva che tali misure avrebbero soltanto incentivato l'incremento demografico tra le classi meno abbienti, esacerbando il problema generale della scarsità. In questo modo, il concetto di limite viene ideologizzato: si traduce in un confine anche etico e politico. La letteratura critica ha sostenuto la forte strumentalizzazione politica della proiezione malthusiana della riproduzione incontrollata, dove la catastrofe è lo spettro della redistribuzione della ricchezza della nazione, piuttosto che quello della fame globale (Pfau 1997, p. 352). A sua volta, la logica neo-malthusiana, stabilendo il limite come fatto naturale la cui trasgressione è destinata a produrre una catastrofe irreversibile, opera una naturalizzazione delle problematiche sociali e della povertà. Attribuisce a leggi biologiche immodificabili quello che, come ampiamente dimostrato dalla letteratura successiva, sarebbe l'esito di complesse congiunture politiche ed economiche. In tal modo, il discorso sulla catastrofe ecologica viene dominato dall'idea del soprannumero, deviando l'attenzione dalle disuguaglianze di distribuzione e dalle contraddizioni strutturali del modello economico di sovra-consumo occidentale.

Il postulato della scarsità, una volta naturalizzato e storicamente materializzato, si trasforma in una potente logica di esclusione sociale e geopolitica. L'approccio neo-malthusiano che invoca "scelte tragiche" trova il suo esempio più emblematico e cinico nell'Etica della Scialuppa di Salvataggio (*Lifeboat Ethics*, 1974), formulata da Garrett Hardin, che applica la logica del limite alla geopolitica. Hardin, esplicitando un modello socio-darwinista della lotta per l'allocatione delle risorse, sostiene che le nazioni ricche hanno il dovere morale di non accogliere i "naufraghi" (i paesi poveri e ad alta natalità) nella loro scialuppa che, altrimenti, affonderebbe perché sovraccaricata. Questa definizione dei *boundaries* come capacità portante implica un'ideologia conservatrice che incarna una nozione sacrificale del bene collettivo (per Malthus, il "*public good*"). In

particolare, la letteratura ha sottolineato come questi esiti non riflettano solo una questione di ‘quanti’ ma di ‘quali,’ ovvero un controllo specifico della popolazione subalterna; il limite da naturale si rende sociale, laddove l’imperativo presunto ecologico di correggere la crescita demografica si muove attraverso il rinforzo di politiche anti-nataliste coercitive (freno preventivo). In questo scenario, l’uso di misure biopolitiche pro-mortaliste (freno positivo) come strumenti politici di tanatopolitica giustificano normativamente l’uso sistematico di fame e malattia come meccanismi di riequilibrio ecologico. La letteratura ha rintracciato in questa logica l’inesco dell’ambientalismo dell’odio (Hartmann 2010) e perfino derive eco-fasciste, caratterizzate da una retorica eliminazionista e genocida diretta contro gruppi sovranumerosi ritenuti “indesiderabili”, che sovraccaricano la capacità di portata del pianeta.

Limiti e confini dalla geometria alla teurgia

Il concetto di *boundaries*, nel pensiero ecologico occidentale di matrice anti-popolazionista, è sempre stato attraversato da una tensione strutturale e irrisolta. Da un lato, la sua validità è stata rivendicata attraverso il rigore scientifico, la modellazione geometrica e la quantificazione empirica. Dall’altro, l’immaginario della scarsità ha costantemente veicolato un *ethos* quasi pietista di rinuncia e moderazione (si pensi a come il pensiero malthusiano abbia plasmato il moralismo vittoriano, trasformando la riproduzione umana in una questione di moralità sociale e disciplinamento dei vizi delle classi subalterne). Questa contraddizione trova la sua massima espressione quando la parabola neo-malthusiana, a partire dagli anni Ottanta, si intreccia con l’ambiente New Age e le correnti dell’esoterismo occidentale. In questo ambito, la sensibilità ambientalista nei confronti della demografia si allontana dal cosiddetto “gioco dei numeri” e si declina in senso spirituale. La relazione tra popolazione e risorse non viene più percepita come un mero problema di bilancio contabile o di capacità di carico fisica, ma acquisisce una dimensione pseudo-soprannaturalistica. Questo approccio, definito come “malthusianesimo mistico” o *New Age Malthusianism* (Bookchin 1988-1989, p. 8), sposta la frontiera ecologica dalla misurazione scientifica alla sfera del sacro e dell’invio cosmico. Il limite, da soglia fisica e misurabile, diviene una legge spirituale dettata da una Natura quasi deificata (Pike 2004, p. 159).

In questo alveo, il limite cessa di essere una variabile tecnica per farsi oggetto di una vera e propria teurgia ecologica: un insieme di pratiche e visioni in cui l’intervento umano sulla biosfera non è volto al progresso sociale, ma alla ricerca di una riconciliazione rituale con il sacro naturale, nel tentativo di influenzare un ordine cosmico percepito come

giudice severo dell'eccesso antropico. Questa mistificazione opera una raffigurazione dualistica in cui l'umanità è demonizzata come elemento patogeno. L'imperativo, lungi dall'essere la ricerca di soluzioni socio-politiche, è correggere la "colpa" di avere infranto i limiti previsti dall'ordine di Natura.

Questa interpretazione opera su più livelli concettuali, esacerbando le tendenze ideologiche già insite nel neo-malthusianesimo. Innanzitutto, confermerebbe una raffigurazione marcatamente dualistica e oppositiva del rapporto tra Natura e Società. La Natura (con la N maiuscola) è elevata a entità olistica e intrinsecamente armoniosa (un *topos* diffuso soprattutto dall'ipotesi Gaia; Lovelock 1972), mentre l'umanità della civiltà industriale viene demonizzata come elemento patogeno, un "cancro sul pianeta" destinato all'autodistruzione a causa della sua intrinseca tendenza all'eccesso. Tale prospettiva contribuisce a introdurre una visione intrinsecamente antiumanistica e misantropica (Bondi 2015, p. 125), oltre che, ancora una volta, determinista. L'imperativo non è più trovare soluzioni sociali o tecnologiche, ma correggere la "colpa" del genere umano di avere infranto i limiti insiti nell'ordine di Natura.

Il culmine ideologico di questo approccio è la promozione di una prospettiva biocentrica radicale. Il valore intrinseco degli ecosistemi e della Terra nel suo complesso viene messo in risalto rispetto al valore e ai bisogni della specie umana. Il limite spiritualizzato e ideologizzato non funge più da strumento di misurazione, ma da dogma normativo: la catastrofe non è vista unicamente come un fallimento da evitare, ma può essere implicitamente accolta, o giustificata, come un "freno repressivo" cosmico, una necessaria purificazione che dovrebbe riportare l'equilibrio in un sistema snaturato dall'eccesso umano.

Morte al quadrato: Limiti demografici tra sovrappopolazione e sovraffollamento

Nel 1968, mentre la pubblicazione di *The Population Bomb* focalizza l'attenzione globale sui limiti imposti dalla scarsità delle risorse, l'etologo statunitense John B. Calhoun dà inizio a un esperimento noto come Universo 25 o l'"Utopia dei Topi". Calhoun costruisce un habitat controllato, una struttura quadrata di 2,7 metri per lato, idonea a ospitare fino a 3.800 esemplari, progettata per simulare un paradiso teorico: le risorse essenziali (cibo, acqua e materiali per i nidi) sono fornite illimitatamente, eliminando di fatto i vincoli di scarsità; vengono rimosse anche tutte le minacce esterne, come i predatori. In questo ambiente non manca nulla, tranne lo spazio. Dopo un primo anno di crescita demografica sostenuta e in cui i topi svolgono le normali funzioni biologiche – alimen-

tazione, socializzazione, riproduzione –, l'esperimento inizia a entrare in una fase di declino demografico. Dopo poco più di un anno e mezzo, la popolazione raggiunge il picco di circa 2.200 individui, dopodiché la sua crescita si arresta completamente. Segue un periodo di disintegrazione sociale e comportamentale, manifestatosi in episodi di cannibalismo, di pansessualismo e di violenza. Infine, circa quattro anni dopo l'inizio dell'esperimento, la popolazione si estingue e Universo 25 diviene uno spazio completamente vuoto.

La spiegazione di questo collasso sociale viene, allora, attribuita alla densità spaziale eccessiva. I maschi dominanti, resi incapaci di difendere il proprio territorio a causa dell'eccesso di concorrenti, avevano esibito alternativamente iper-aggressività o un totale ritiro sociale e apatia. Le femmine, sottoposte a un livello di stress estremo, avevano smesso di curarsi della prole, arrivando all'infanticidio. Era emersa inoltre una categoria di maschi apatici, soprannominati da Calhoun i "belli", che si erano ritirati completamente dalla vita sociale e riproduttiva: le loro uniche attività erano state mangiare, dormire e curarsi ossessivamente del proprio pelo. Questo fenomeno, che Calhoun aveva classificato nel 1962 come "fogna comportamentale" o "fogna del comportamento" (Calhoun 1962), diventa il centro di una serie di esperimenti condotti tra gli anni Sessanta e Settanta. La ricerca intendeva indagare non il fenomeno della sovrappopolazione (definita come un numero eccessivo di individui in relazione alla disponibilità di risorse), bensì il sovraffollamento (definito come una densità eccessiva in relazione allo spazio sociale disponibile). Calhoun definisce questo esito come Morte al Quadrato (Morte)² (Calhoun 1973), una catastrofe esponenziale in cui la morte sociale precede e determina la morte fisica.

Il lavoro di Calhoun non rimane circoscritto alle riviste scientifiche, ma contamina rapidamente l'immaginario collettivo, grazie all'uso intenzionale di un linguaggio antropomorfizzato (che chiama le dimore dei topi "blocchi di appartamenti", mentre "i belli" vengono apostrofati come i "giovani delinquenti"). La "fogna del comportamento" diviene un tropo popolare. Lo scrittore Tom Wolfe riprende il concetto in *O Rotten Gotham – Sliding Down into the Behavioral Sink* (1968), che analizza la decadenza di New York City attraverso la lente della patologia da sovraffollamento e attribuisce il crimine e la disfunzione urbana non alla povertà o alla disuguaglianza, ma alla mera densità nervosa (il limite sensoriale).

Nonostante l'enorme risonanza mediatica e l'influenza sull'immaginario collettivo e sull'*urban planning* degli anni Settanta (Ramsden & Adams 2009), l'esperimento di Calhoun è tuttavia oggetto di critiche sostanziali. La principale critica metodologica riguarda la struttura chiusa e artificiale di Universo 25: i topi erano isolati non solo dal ri-

schio di predazione, ma anche da meccanismi sociali di *coping* che sono fondamentali per le popolazioni umane e animali (come la migrazione, l'apprendimento sociale e l'istituzione di nuove norme). Nella meccanica applicazione all'uomo, la logica di Calhoun naturalizza il conflitto sociale (Galle et al. 1972). Etichettando la violenza e la disorganizzazione urbana come l'esito biologico ineluttabile del sovraffollamento, fornisce una giustificazione "scientifica" all'ignorare le cause politiche ed economiche della povertà e della segregazione, confondendo il limite fisico con il limite sociale.

In antitesi a tale determinismo etologico, l'urbanistica di Jane Jacobs, a sua volta mediata dall'analisi fenomenologica della densità newyorkese, scardina l'equazione tra densità e patologia elevando il concetto di "complessità organizzata" (Jacobs 1961) a principio ontologico della vitalità urbana. Per Jacobs, il fenomeno demografico non deve essere inteso come un limite, bensì come una risorsa generativa: la concentrazione di individui è il presupposto necessario per attivare quei "regimi di prossimità" (come ad esempio, i celebri *eyes on the street* che garantiscono la sicurezza pubblica informata). In questa prospettiva, la prassi associativa umana non soccombe al conflitto, ma lo trascende attraverso la cooperazione intersoggettiva: l'apatia sociale e la devianza non sarebbero dunque l'esito deterministico del soprannumero, quanto il prodotto di un'atrofia relazionale indotta dalla rigidità dello *zoning* modernista, che frammenta le funzioni urbane e inibisce la spontaneità dei contatti. Il vero discrimine non risiederebbe dunque nella densità fisica, ma piuttosto nell'anomia: la rarefazione di quegli orizzonti normativi e teleologici condivisi che sostengono la polis.

Pur divergendo dal parziale ottimismo jacobsoniano, più recentemente le analisi di Mike Davis (2006) si pongono in una dialettica serrata con il modello deterministico alla Calhoun, interpretando la "fogna comportamentale" delle megalopoli globali non come un destino evolutivo ineluttabile, ma come l'esito di precisi dispositivi di esclusione. Spostando lo sguardo verso il Sud globale di Lagos, Kinshasa o Mumbai, Davis analizza le dinamiche della sovrappopolazione non come un dato biologico, ma come una categoria prodotta dal neoliberismo: nelle megalopoli post-coloniali, lo slum è l'effetto di un'urbanizzazione "senza industrializzazione", che relega masse di "umanità eccedente" (*surplus humanity*) in luoghi privi di infrastrutture. Laddove Calhoun postulava un limite biologico invalicabile, Davis e l'ecologia politica contemporanea rintracciano una soglia di spoliazione: la sofferenza ambientale dei subalterni non deriva dalla loro numerosità, ma dalla mancanza di investimenti pubblici e dalla gestione coloniale delle risorse.

In ultima istanza, l'esperimento di Calhoun si rivela un dispositivo proiettivo: un'architettura speculare in cui l'egemonia culturale ha cri-

stallizzato le proprie inquietudini sull'alterità urbana, come negli anni Settanta nella paura della rivolta sociale, trasfigurando la crisi del contratto sociale in una presunta necessità biopolitica e occultando così le radici strutturali e materiali della catastrofe ecologica.

Limiti e confini dalla geometria all'*aisthesis*

Le ispirazioni culturali degli anni Settanta e Ottanta convergono in un *nexus* scienza-attivismo-media (Olszynko-Gryn & Ellis 2018, p. 19) rispetto al “problema della popolazione,” definendo i momenti genetici dell'ambientalismo contemporaneo. Il tema del soprannumero diventa, per esempio, la preoccupazione assoluta dell'immaginario fantascientifico negli anni Settanta. Si delinea un nuovo genere noto come demodistopia (Domingo 2008), nel cui ambito la scarsità di risorse e la limitata capacità portante dell'ambiente diventano la chiave interpretativa della fantascienza ecologica ancora oggi predominante. Ad esempio, in *Z.P.G.: Zero Population Growth* (Michael Campus, 1972; uscito in Italia come *Un mondo maledetto fatto di bambole*), ispirato a *The Population Bomb*, il governo globale punisce con la morte chi viola il divieto di riproduzione. Similmente, *Soylent Green* (Richard Fleischer, 1973; tradotto come *2022: i sopravvissuti*), adattato dal romanzo *Largo! Largo!* di Harry Harrison (1966; tit. orig. *Make Room! Make Room!*) – da Ehrlich lodato come la più efficace rappresentazione fittizia delle conseguenze dell'esplosione demografica (Harrison 1971, p. 116) –, raffigura il cannibalismo come l'estrema soluzione per nutrire un'umanità pullulante.

Questi prodotti hanno spesso unito, e talvolta confuso, il concetto di limite di risorse (Malthus) con il limite di densità sociale (Calhoun). D'altronde, gli stessi neo-malthusiani sono stati spesso autori di promiscuità concettuale rispetto ai due temi, difendendo le loro tesi di controllo demografico attraverso riflessioni più evocative che scientifiche. Il famoso episodio di apertura de *The Population Bomb*, in modo esemplare, racconta in modo aneddotico una notte “calda e puzzolente” passata dall'autore a Delhi: persone che mangiano, dormono, defecano e urlano. La letteratura critica ha definito tali formulazioni l'espressione massima dell'irrazionalismo del concetto di *Boundaries* alla Malthus. Si tratterebbe di una “percezione (the *feel*) del sovrappopolamento” (Bookchin 1988-1989, p. 14), una *Stimmung* di disgusto per le masse.

Invece che nella geometria, questo argomento qualificerebbe all'opposto il limite nella sfera percettiva e nelle fenomenologie sensoriali dei confini che mediano la cognizione intersoggettiva. Simmel, nella sua sociologia dei sensi, individua precisamente l'incorporazione sociale dell'*aisthesis*. In particolare, nella sua fenomenologia olfattiva, egli sot-

tolinea come la cognizione intersoggettiva sia mediata dal naso verso il dispiacere e la repulsione. Come spiega Barbara Carnevali, l'odore viene tradotto in disposizioni valutative e pratiche che sono irrazionali; irrazionale e atmosferico, l'odore è l'organo per eccellenza dell'antipatia sociale. Non è un caso che sia il razzismo sia la discriminazione di classe attingano agli odori nell'espressione del disgusto (Carnevali 2017, p. 17-20). Come afferma paradigmaticamente Orwell, il vero segreto della discriminazione di classe può essere riassunto in quattro parole: "La gente bassa puzza" (*the lower classes smell*; Orwell 1982). La descrizione fornita da Ehrlich è stata definita come "offensiva, elitaria, arrogante e profondamente radicata in un brutale colonialismo", fino a qualificarsi come un "incubo morale" (Bookchin 1995, p. 61). Questo mostra ulteriori motivazioni in gioco che, lungi dall'essere un'autentica preoccupazione ecologica motivata da un "calcolo statistico" oggettivo, sono invece espressione di una misantropia informata da un sentimento fisico di avversione. Concetti come capacità di carico e limiti, in queste immagini di sovraccarico sensoriale, tendono a perdere il loro fondamento materiale. In queste rappresentazioni, si fa evidente il paradosso strutturale che attraversa il concetto di *boundaries* demografiche. Da un lato, la validità del concetto è rivendicata attraverso l'analisi empirica e quantitativa. Il modello di crescita malthusiano (progressione geometrica della popolazione *vs.* progressione lineare delle risorse) si presenta come una formula statisticamente verificabile, il cui fondamento è un approccio funzionale alla scarsità basato sulla quantificazione e sull'equilibrio matematico. Dall'altro lato, l'immaginario malthusiano emana un *ethos* fortemente umorale. Ancora una volta, l'immaginario ecocatastrofico delle demodistopia evoca esattamente l'opprimente esperienza sensoriale del sovraffollamento: la vista di spazi angusti, la cacofonia incessante, il fetore di discariche straripanti, di fognature, di sudore di milioni di persone che vivono a stretto confine, l'insipidezza del cibo processato, la pressione implacabile dei corpi. Il risultato è un senso palpabile e ineluttabile di claustrofobia boschiana.

Queste suggestioni sono rimaste intessute nei *climate imaginaries* contemporanei e nei rispettivi sistemi socio-semiotici, rivelandosi non solo come prassi di gestione materiale, ma come configurazioni modellate da un'estetica e un'affettività profonda. In tal senso, all'interno del dibattito sull'eco-affettività (Bladow & Ladino 2018), e intersecandosi con le costellazioni teoriche della solastalgia, dell'eco-apatia e del *doomism*, assumono rilevanza quelli che Sianne Ngai (2005, 2020) definisce *ugly feelings*: sentimenti negativi, ambigui e non catartici che scaturiscono da un senso di impotenza (*powerlessness*) dinanzi all'opacità del sistema globale. Tra questi, il disgusto opera come una reazione difensiva e un'avversione fobica nell'epoca del collasso della distanza spaziale volta a stabilire

un confine fisico e morale tra il sé e l'”altro” eccedente. Tuttavia, come rilevato da Heather Houser (2014) nella sua analisi su eco-letteratura e affetti (Ecosickness), tale repulsione somatica non si esaurisce in un mero sintomo di paralisi. Al contrario, il disgusto possiede una peculiare potenzialità di *engagement* politico: la reazione viscerale può agire da catalizzatore critico, trasformando il malessere individuale e la nausea sensoriale in una denuncia esplicita delle tossicità ambientali e delle disuguaglianze strutturali che solcano il paesaggio dell'Antropocene.

Conclusioni. Ovvero: come ho imparato a non preoccuparmi e ad amare la bomba demografica

L'ossessione per la bomba demografica e il conseguente *moral panic* non possono essere disgiunti dal contesto geopolitico e psicologico in cui si è sviluppato l'ambientalismo occidentale post-bellico, specialmente nella sua culla statunitense. L'idea della fine del mondo, o di una catastrofe esistenziale pronta a scoppiare, era già profondamente insita nella paura dell'Armageddon nucleare (alla *Dr. Strangelove – or: How I Learned to Stop Worrying and Love the Bomb*). La metafora della deflagrazione si è innestata perfettamente sull'*idée fixe* dell'epoca: la bomba atomica. Il discorso ecologico e, in particolare, i veicoli semantici ed estetici di cui si è servito il concetto di sovrappopolazione hanno assunto la medesima matrice: quella di bioprodotto cumulativo della *hybris* umana che trasgredisce a limiti naturali, tecnici e morali.

Questa convergenza forniva una cornice concettuale funzionale alla mobilitazione dell'opinione pubblica, e ha fondato le basi del contemporaneo *doomism* ambientalista, dove la catastrofe non è data come probabile, ma appare già decisa e ineluttabile. Nonostante il disinnescamento parziale dell'allarme demografico globale negli ultimi decenni, smentito dalla transizione demografica in molti Paesi e dal timore dell'inverno demografico in Occidente, l'impianto concettuale della scarsità e del limite ha tuttavia dimostrato una straordinaria resilienza, mutando pelle. La logica del limite naturalizzato, in particolare, riaffiora ciclicamente nei momenti di crisi sistemica, come messo in luce dalla retorica misantropica emersa durante la pandemia di COVID-19, quando il virus è stato definito da sacche di ecologisti radicali una “vaccina della Terra” contro il sovrannumero, riattivando il *topos* della natura come forza purificatrice contro l'eccesso umano. Inoltre, la logica di confine neo-malthusiana non è scomparsa, ma si è manifestata in una nuova chiave di esclusione etno-geografica. Il focus sul limite, un tempo rivolto al piano globale, ha cominciato a orientarsi verso il confine nazionale (Mitropoulos 2018). Il limite non sarebbe più la capacità portante del pianeta, ma la capacità di

accoglienza di una Nazione: questa nuova forma di esclusione riattiva il linguaggio del *triage* (proprio della *Lifeboat Ethics* di Hardin), dove l'idea della "scialuppa di salvataggio armata" (*armed lifeboat*; Parenti 2011) può giustificare dal punto di vista ideologico il respingimento di "naufraghi" che minacciano le risorse interne e la stabilità (sul tema, vedi anche Malm 2021).

Rispetto a queste ultime riflessioni, l'ecologia critica contemporanea ha tentato di rielaborare i concetti di limite e scala, trasformandoli in (meta)dispositivi di ipercritica. Per esempio, ciò ha compreso il graduale spostamento di paradigma epistemologico dai *planetary boundaries* alla nozione di planetarietà (*Planetarity*), sostenuta da Spivak (2003, 2012, 2023) e Chakrabarty (2019, 2021). In questa nuova cornice, la Terra smette di essere concepita come un "globale": un semplice contenitore di risorse finite da mappare e gestire. Al contrario, essa emerge come il "planetario": un'alterità radicale che supera ogni tentativo di misurazione o controllo umano. In aggiunta, in Chakrabarty (2021) il limite oggi segnala il collasso delle scale temporali, laddove la storia dell'umanità si scontra e si fonde inestricabilmente con la storia geologica del pianeta (*deep time*).

Il percorso critico svolto ha così rivelato la natura polisemica e spesso paradossale del concetto di *boundaries* nel pensiero ecologico: il limite come soglia tecnico-scientifica; il limite prima naturalizzato e poi reso ideologico; la tensione tra il limite geometrico e la soglia irrazionale, inclusa nella sua dimensione estetica e sensoriale. In conclusione, il concetto di limite demografico, naturale e imposto, è stato a lungo elevato a cuore concettuale della catastrofe e di una sua potenziale panacea, permettendo di eleggere in modo semplicistico un confine dato su cui proiettare i fallimenti strutturali. La vera sfida filosofica del nostro tempo potrebbe però essere calcolare il limite, ma decostruendolo in quanto limite posto all'immaginazione ecologica. Mentre la logica neo-malthusiana ha pensato il confine come freno repressivo e minaccia di annientamento, la sua decostruzione potrebbe essere un'opportunità di liberazione del pensiero dal fatalismo. Questo atto critico di trasformazione della soglia da luogo di chiusura a spazio di creatività etico-politica potrebbe risultare un passo significativo per superare un *doomism* fin troppo comodo e orientare l'azione verso la trasformazione strutturale e la giustizia planetaria.

Bibliografia

- Basosi, D. (2015). I «limiti» di Jimmy Carter e il paradosso dell'«impero tecnologico», 1977-81. In *Nuove questioni di Storia delle relazioni internazionali*. Bari: Editori Laterza, p. 265.

- Bate, J. (2001). *The song of the Earth*. London: Picador.
- Bladow, A., & Ladino, J. (2018). *Affective Ecocriticism: Emotion, Embodiment, Environment*. Lincoln: University of Nebraska Press.
- Bondi, D. (2015). Gaia and the Anthropocene; or, The Return of Teleology. *Telos*, 172.
- Bookchin, M. (1988-89). The Population Myth: Part I, The Population Myth: Part II. *Green Perspectives*. #8 & 15.
- Bookchin, M. (1995). *Re-enchanting Humanity*. London: Cassell.
- Boulding, K.E. (1966). The Economics of the Coming Spaceship Earth. In *Environmental Quality in a Growing Economy*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Boyce, J.K. (2003). The Ghost of Malthus. *Review of Radical Political Economics*, 35(3), 329-334.
- Calhoun, J.B. (1962). "Population Density and Social Pathology." *Scientific American*, 206(2): 139-148.
- Calhoun, J.B. (1973). "Death Squared: The Explosive Growth and Demise of a Mouse Population." *Proceedings of the Royal Society of Medicine*, 66(1): 80-88.
- Carnevali, B. (2017). Social Sensibility. Simmel, the Senses, and the Aesthetics of Recognition. *Simmel Studies*. Vol. 21 (2), p. 17-20.
- Chakrabarty, D. (2019). The Planet: An Emergent Humanist Category. *Critical Inquiry* 46:1-31.
- Chakrabarty, D. (2021). *The Climate of History in a Planetary Age*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Davis, M. (2006). *Planet of Slums*. London: Verso.
- Domingo, A. (2008). "Demodystopias": Prospects of Demographic Hell. *Population and Development Review*. Vol. 34, No. 4.
- Ehrlich, P.R., & Ehrlich, A.H. (1968). *The Population Bomb*. New York: Ballantine Book.
- Galle, O., Gove, W.R., & McPherson, J. M. (1972). Population Density and Pathology: What Are the Relations for Man? *Science*, 176(4030), 23-30.
- Hardin, G. (1968). The Tragedy of the Commons. *Science*, 162(3859), 1243-1248.
- Hardin, G. (1974). Lifeboat Ethics: The Case Against Helping the Poor. *Psychology Today*, 8(4), 38-43.
- Harrison, G. (2002). Ecological Apocalypse: Privation, Alterity, and Catastrophe in the Work of Arthur Young and Thomas Robert Malthus. In Fulford, T. (a cura di), *Romanticism and Millenarianism* (pp. 103-120). New York: Springer.
- Harrison, H. (1966). *Make Room! Make Room!* New York: Doubleday.
- Hartmann, B. (2010). The Greening of Hate. An Environmentalist Essay. In *Greenwash: Nativists, Environmentalism and the Hypocrisy of Hate*. Montgomery: Southern Poverty Law Center (SPLC).
- Houser, H. (2014). *Ecosickness in Contemporary U.S. Fiction: Toxicity and Affect*. New York: Columbia University Press.
- IPCC (Gruppo Intergovernativo sui Cambiamenti Climatici). (2014). *Climate Change 2014: Synthesis Report. Contribution of Working Groups I, II and III to the Fifth Assessment Report of the Intergovernmental Panel on Climate Change* [R.K. Pachauri e L. A. Meyer (a cura di)]. Ginevra, Svizzera: IPCC.

- Jacobs, J. (1961). *The Death and Life of Great American Cities*. New York: Random House.
- Kallis, G. (2019). *Limits. Why Malthus Was Wrong and Why Environmentalists Should Care*. Stanford: Stanford University Press.
- Kroeber, K. (1994). *Ecological Literary Criticism: Romantic Imagining and the Biology of Mind*. New York: Columbia University Press.
- Lasch, C. (1979). *The Culture of Narcissism*. New York: Norton.
- Lovelock, J.E. (1972). Gaia as Seen Through the Atmosphere. *Atmospheric Environment*. Vol. 6 (8).
- Malthus, T.R. (1798). *An Essay on the Principle of Population*. Ristampa: Harmondsworth: Penguin Books, 1982.
- Meadows, D.H., Meadows, D. L., Randers, J., & Behrens III, W. W. (1972). *The Limits to Growth. A Report for the Club of Rome's Project on the Predicament of Mankind*. Washington: Potomac Associates.
- Mitropoulos, A. (2018). Lifeboat capitalism, catastrophism, borders. *Dispatches* 1 (2018): 1-19. Newsweek. (1973, Novembre). Running out of everything. *Newsweek*.
- Ngai, S. (2005). *Ugly Feelings*. Cambridge: Harvard University Press.
- Ngai, S. (2020). *Theory of the Gimmick: Aesthetic Judgment and Capitalist Form*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Olszynko-Gryn, J., Ellis, P. (2018). Malthus at the Movies: Science, Cinema, and Activism around Z.P.G. and Soylent Green. *Cine J.* 2018; 58 (1).
- Orwell, G. (1982). *La strada di Wigan Pier* (G. Monicelli, Trad.). Milano: Mondadori.
- Parenti, C. (2011). *Tropic of chaos: Climate change and the new geography of violence*. Nation Books.
- Pfau, T. (1997). *Wordsworth's Profession: Form, Class, and the Logic of Early Romantic Cultural Production*. Stanford: Stanford University Press.
- Pike, S.M. (2004). *New Age and Neopagan Religions in America*. New York: Columbia University Press.
- Ramsden, E., & Adams, J. (2009). Escaping the Laboratory: The Rodent Experiments of John B. Calhoun & Their Cultural Influence. *Journal of Social History*. 42. 761-792.
- Robertson, T. (2012). *The Malthusian Moment*. New Jersey: Rutgers University Press.
- Rockström, J., Steffen, W., Noone, K., Persson, Å., Chapin, F.S., III, Lambin, E.F., Lenton, T.M., Scheffer, M., Folke, C., Schellnhuber, H.J., & Nykvist, B. (2009). A safe operating space for humanity. *Nature*, 461(7263), 472-475.
- Spivak, G.C. (2003). *Death of a Discipline*. New York: Columbia University Press.
- Spivak, G.C. (2012). *An Aesthetic Education in the Era of Globalization*. Cambridge/London: Harvard University Press.
- The Bulletin of the Atomic Scientists (2026). *It is now 85 seconds to midnight. 2026 Doomsday Clock Statement*. Chicago, IL: Bulletin of the Atomic Scientists.
- United Nations. (2022). UN chief warns against 'sleepwalking to climate catastrophe'. New York, NY: United Nations.
- Wolfe, T. (1968). "O Rotten Gotham – Sliding Down into the Behavioral Sink." *New York Magazine*, 30 dicembre 1968.

Sulla soglia della catastrofe: Logiche di confine e limite nel pensiero ecologico

Il presente contributo esplora la natura polivalente e talvolta contraddittoria del concetto di limite (articolato anche come confine, soglia o margine) all'interno del pensiero ecologico contemporaneo, analizzandone le diverse logiche ontologiche, etiche e politiche. Attraverso una prospettiva interdisciplinare, il saggio rintraccia lo spettro del limite a partire dai parametri tecnico-scientifici per giungere alla sua configurazione come dispositivo ideologico e biopolitico nel concetto di catastrofe ambientale. In particolare, viene analizzata la centralità del limite demografico nell'ambientalismo di matrice malthusiana e nei suoi sviluppi neo-malthusiani. Si evidenzia come tale approccio tenda a naturalizzare il catastrofismo in termini di destino deterministico. Questa ideologizzazione del limite, operando una biologizzazione dei problemi sociali, devia l'attenzione dalle disuguaglianze strutturali e si traduce in logiche di esclusione geopolitica. Il saggio esplora, inoltre, la tensione intrinseca tra la misurazione quantificabile del limite e la sua dimensione irrazionale, radicata nella rappresentazione sensoriale ed estetica che permea le narrative della sovrappopolazione e del sovraffollamento. In conclusione, si propone una decostruzione critica del limite che miri a trasformare il confine da luogo di fatalismo a soglia di possibilità creativa per la giustizia ambientale e planetaria.

Parole chiave: Limiti ecologici, neo-malthusianesimo, sovrappopolazione, biopolitica, *environmental humanities*

On the Brink of Catastrophe: Logics of Boundaries and Limits in Ecological Thought

This paper explores the multifaceted and at times contradictory nature of the concept of the limit (articulated also as boundary, threshold, or margin) within contemporary ecological thought, analyzing its diverse ontological, ethical, and political logics. Adopting an interdisciplinary perspective, the essay traces the spectrum of the limit from technical-scientific parameters to its configuration as an ideological and biopolitical device within the concept of environmental catastrophe. Specifically, the study analyzes the centrality of the demographic limit in Malthusian environmentalism and its neo-Malthusian developments. It highlights how this approach tends to naturalize catastrophism in terms of deterministic destiny. This ideologization of the limit, by biologizing social

issues, shifts attention away from structural inequalities and translates into logics of geopolitical exclusion. Furthermore, the essay explores the intrinsic tension between the quantifiable measurement of the limit and its irrational dimension, rooted in the sensory and aesthetic representations that permeate narratives of overpopulation and overcrowding. In conclusion, it proposes a critical deconstruction of the limit, aiming to transform the boundary from a site of fatalism into a threshold of creative possibility for environmental and planetary justice.

Parole chiave: Limiti ecologici, neo-malthusianesimo, sovrappopolazione, biopolitica, *environmental humanities*

*Maddalena Borsato**

Inhabiting Boundaries: Derrida, Glissant and Convivial Hospitality

Introduction

In recent decades, hospitality has acquired a double and contradictory urgency. On the one hand, mass tourism has transformed it into a global industry, governed by logics of consumption and efficiency. On the other, growing migratory movements across different regions of the world have brought hospitality back into the arena of political conflicts. Between hospitality sold as a commodity and hospitality offered as ethical responsibility, a space opens for rethinking it philosophically.

Indeed, hospitality makes the constitutive tensions embedded in the enduring idea of boundaries particularly visible. Every gesture of welcome implies a threshold: an inside and an outside, a space that belongs to someone and that can be opened – or closed – to whoever arrives. Jacques Derrida famously exposes the aporia at the heart of hospitality through the figure of the door: “for there to be hospitality, there must be a door. But if there is a door, there is no longer hospitality” (Derrida 2000, 14). Without a door there is no hospitality, yet with a door hospitality is always already conditioned. Boundaries are therefore not accidental to hospitality, rather they are its very condition. Yet, they are also its limit. Who draws them, who controls them, and under what conditions they can be crossed are never neutral questions. Hospitality unfolds precisely where questions of identity, sovereignty, and power come into play.

This contribution argues that food and taste offer a privileged terrain for interrogating these tensions. Eating radically unsettles thresholds that are first and foremost ontological: the external becomes internal, an alien substance becomes body, the world is incorporated into the self. At the same time, hospitality enacted through food exposes ethical and political borders: who is invited to enter my home and sit at my table, under what conditions, and according to which norms of recognition and control.

* m.borsato@unisg.it

The table thus becomes a paradigmatic space where demarcation lines between self and other, host and guest, openness and mastery are continuously traced, negotiated, sometimes contested. The encounter with otherness – whether it takes the form of unfamiliar food or of sharing one's table with someone – radically calls into question any ontological claim, revealing its fundamentally relational nature. As Édouard Glissant evocatively argues, relation “is passage, [...] that passes itself off as passage” (1997, 188), thereby conditioning and unsettling the very principles that regulate the laws of hospitality.

Starting from an analysis of eating as a relational and processual practice, this article reconsiders the question of hospitality through a dialogue between Derrida and Glissant. Their theoretical insights are then explored through a concrete case study: *Refettorio Ambrosiano* in Milan, a project of collective social catering interweaving solidarity, art and fine dining. This case brings into focus hospitality as a complex and situated *practice*, traversed by power asymmetries, moments of negotiation, and uneven forms of agency. By examining food, doors, tables, and artworks, the article shows how convivial hospitality emerges as a space crossed by irreducible questions – one that nonetheless opens the possibility of rethinking ethics in pluralistic and relational terms.

The Processual Boundaries of Eating

The word *hospitality* derives from the Latin *hospes* – the Greek ξένος – which designates a reciprocal relation: *hospes* is both host and guest, the one who gives hospitality and the one who receives it. To be guest means to depend on otherness: on the one who offers food, but also on what is actually consumed, eaten, “hosted” within our bodies. This dependence requires trust. Accepting the other lies at the heart of hospitality, which in its most archaic sense involves offering food as an act of participation in a universal community – one that extends even to enemies and strangers¹.

To grasp the relationship between hospitality and food, and to appreciate the inherently convivial nature of this practice, one might begin by reflecting on the very act of eating itself. Food is not merely a medium of welcome; it is a practice that radically challenges every conceivable boundary between body and world. Eating means opening oneself, hosting otherness and thereby becoming transformed: billions of living beings – viruses, bacteria – are incorporated through nourishment. We are constituted by para-

¹ This dynamic persists today in practices known as “Gastrodiplomacy”, cf. Rockower 2012.

sites (Heldke 2026) in a process that is simultaneously vital and potentially dangerous. On evolutionary and epigenetic levels, taste is simultaneously neophobic and neophilic – situated at the fracture point between caution toward the potentially dangerous unknown and the desire for openness as an active discovery of the other. This tension embodies the dynamics between conservative and innovative dimensions present in every food identity, whether individual or collective. Taste always requires incorporation and assimilation, which challenge any possibility of clear demarcation: we eat food while simultaneously merging with it, becoming what we eat. Yet precisely for this reason, tasting is never mere subjugation to self; it also means exposing ourselves to what we cannot fully control.

Building on this foundation, Jean-Paul Sartre defines knowing in the final section of *Being and Nothingness* as a special form of assimilation of the known object, as a mode “to devour it yet without consuming it” (Sartre 1956, 740). Like material consumption, this mode is always implicated: eating means entering into relation with the other, both knowing and consuming it. Emmanuel Lévinas pursued this line of thought by theorizing gustatory incorporation as a relation that is simultaneously active and receptive, originating in the experience of hunger (cf. Lévinas 1961; 1974). In his effort to theorize enjoyment, he links the need for nourishment to the pleasure it provides: the need for food reveals not just the necessity of survival but the satisfaction of desire – of “a hunger”. Through the mingling of eating subject and eaten object, taste becomes the modality of knowing both ourselves and the other. Hunger represents our primordial intentional openness to the world, extending beyond gustatory experience to encompass everything we need: from the very beginning, we nourish ourselves on meaning as much as on food. What makes our appetite significant is its dual nature: never merely passive acceptance, it is simultaneously active search. Following John Dewey, we might say that gustatory sensibility begins as an *impulsion* (Dewey 2005, 60), from which all experience *of* and *with* the world originates. This impulse binds together need and desire, intention and reception. The gustatory system lives exactly in this tension between necessity and pleasure. Though initially understood as insatiable or blind appetite, the sense of taste – through its bivalent nature – bridges the gap between passive, unreflective desire and active pursuit of otherness. These peculiar traits reveal the relational nature of knowing and eating. Recent aesthetic proposals suggest treating our relation with food as a privileged site for developing new models of both knowledge and subjectivity (Perrullo 2018; Heldke 2026). Boundaries between bodies are not rigid but blurred; what we consume, use, and enact holds profound transformative power. On this view, taste functions as a specific perceptual modality of the relation between living beings and their environments.

Within this framework, food and eating call for a deeply relational approach. As suggested, every gustatory identity emerges through a continuous exchange between internal and external – not only because food comes from spaces and times other than the eater's, but because, through eating, the taster's identity itself is revealed as originally relational. Such an approach attends neither to “object” nor to “subject,” since relation precedes both: far from replacing the object as reified base-unit, it reveals an always dynamic polarity between passive feeling and active doing. Between bodies and world, subjects and objects, there prevails a continuous overlapping demanding processual, rather than ontological, frameworks. From this perspective, the body is a body-environment, plastically related to everything surrounding it; consequently, environment is no longer conceived as a mere spatial receptacle for bodies. This positioning locates bodies within ecologies, where perceptions are already actions with the environment (Noë 2005). Significantly, this relational understanding resonates with insights developed within other philosophical traditions. In Hindu philosophy, for instance, the person is conceived as “permeable, composite, partly divisible, and transmissible” (Marriott 1996, 194). Processes commonly assumed to develop inside one's body are “continuous with processes of exchange between and among persons” (*Ibid.*). Without fixed bodily boundaries or delimited entities, “a process which one might think of as *internal* to the person, that of digestion, is externalized in Hindu thought, and imagined to encompass processes of production and exchange *between* persons” (Pinard 1991, 228). Once more, food assimilation exposes the fragility of thresholds between self and other, as well as between body and environment. Yet assimilation is never neutral: in eating, otherness may be transformed to the point of disappearance within the self. If nourishment tends toward full incorporation, hospitality is oriented toward assimilating but simultaneously sustaining the other's irreducibility. In this light, hospitality – deeply embedded in the act of nourishing – becomes a paradigmatic practice for interrogating the difference between guest and host, which remains always opaque, never clear, certainly not distinct.

The Paradoxes of Hospitality

Though hospitality has been decisive in shaping social relations across cultures and historical periods, it has been a virtue largely neglected by the Western philosophical tradition. Raymond Boisvert and Lisa Heldke call it a “food virtue” (2016, 34), as it manifests through

and with food, rooted in the acts of nourishing and sharing the table. Perhaps precisely this material nature has kept philosophical thought at a distance from hospitality².

It is with Lévinas that the topic becomes philosophically salient: neither merely an ethical option nor a codified social practice, he considers hospitality as a *philosophical event* interrogating the very boundaries of identity and responsibility to the Other (Lévinas 1961). Building on his insights, Derrida and Glissant have profoundly reshaped our understanding of hospitality, both from marginal positions: while Derrida, as Algerian-born Jew in France, inhabited the edges of Western philosophy, exposing its internal aporias, Glissant speaks from the Caribbean archipelago, which is for him not only geographical origin but philosophical expression of a different logic of relation – intimately familiar with what it means to be the stranger rendered transparent before the gaze of the host (who is actually the hosted colonizer). Their perspectives, while distinct in origin and emphasis, prove complementary in revealing hospitality constitutive tensions.

Derrida characterizes hospitality as a paradoxical and risky act, situated in the tension between belonging and exclusion. Hospitality is “a self-contradictory concept and experience which can only self-destruct” (Derrida 2000, 5) when put into practice, never yielding clear knowledge of its boundaries. That is because hospitality resists objective knowledge, eluding conceptual grasp precisely in the moment of being practiced (7). For this reason, one must distinguish between the conditional laws of hospitality – those social, juridical, and cultural rules regulating who can enter another’s space – and the absolute, unconditional Law. The first are necessary: without them, there would be no home, no state, no identity. Yet these laws always, in some measure, betray the Law – that “absolute hospitality, *unconditional*, hyperbolic” (Derrida 2021, 103) – which would transgress all particular regulations to welcome or be welcomed (applying to both host and guest). There exists a continuous tension between hospitality’s universal Law and its particular laws – a tension that cannot be resolved but rather must be inhabited. The door’s paradox previously quoted leads to the heart of Derridean hospitality: without a door, there is no inside and outside, no distinction between motherland and foreign country, host and guest; but with the door come control and power. Whoever holds the keys decides who has access and who does not, rendering hospitality always – inevitably – conditioned. This paradox manifests in

² If this holds true for philosophy, it does not apply in the same way to mythology and religion. The myth of Philemon and Baucis is paradigmatic in this respect, portraying hospitality through the offering of food as a gesture that is at once sacred and ordinary (cf. Boisvert and Heldke 2016, 35).

the distinction between hospitality of *invitation* and hospitality of *visitation* (Derrida 2000, 14): if I invite someone, I know who is arriving, their name, identity, and not least their intentions. I can prepare the house, choose what to offer, maintain some control over the situation. But if I accept an unexpected arrival, a visit might transform into an invasion. Unconditional hospitality must remain open, free of expectations, ready to embrace any visit, even the unwanted or dangerous one.

This is why Derrida prefers to speak of *hostipitality*, emphasizing the close etymological relation between hospitality and hostility, both linked to the Latin *hostis* – the stranger, and thus potential enemy. There exists a fundamental degree of hostility in all acts of hospitality, for it reflects the delicate power game between guest and host. The relation is characterized by a subtle confusion of roles: the guest, though welcomed, remains a stranger, while the host always maintains a position of authority. Derrida emphasizes that hospitality is, “necessarily, a right, a duty, an obligation” (4), but only on condition that the host remains master of the place. In this sense, hospitality’s laws also become the laws of a place, a house, and consequently, of a land. Hospitality presupposes property: to offer hospitality, I must possess a house, yet this very mastery is precisely what conditions hospitality, for it introduces the threshold delimited by doors. Nonetheless, this concept serves Derrida in challenging more classical dichotomies: beyond questioning the categories of guest and host, *hostipitality* facilitates critical reevaluation of boundaries between self and other, private and public, inside and outside, individual and collective, personal and political, emotional and rational. It thus becomes a conceptual battleground where fundamental questions of identity, sovereignty, and justice are at stake.

If Derrida exposes the limits and internal contradictions at the heart of hospitality, Glissant offers a complementary vision rooted in his *Poetics of Relation*. The Franco-Caribbean writer develops a reflection on encountering the other that, while not always explicitly using the term “hospitality”, proves particularly fertile for rethinking it, especially through his concepts of relation and opacity. Consonant with the relational aesthetic outlined above, he understands relation not as a simple bond but as a way of existing in the world that resists total transparency, assimilation, reduction of otherness to self. Relation is not simply a link between two separate entities: it is the world’s very fabric, a continuous movement of encounters, exchanges, transformations. Relation “contaminates and sweetens” as it “is the knowledge in motion of beings” (1997, 187). Accordingly, hospitality is not an isolated event but a continuous, reciprocal process in which both host and guest are transformed through encounter.

Central to this reflection is the concept of opacity (*opacité*). Glissant proposes what he calls the “right to opacity” (190) – the right of individu-

als and cultures to exist without being completely reduced to the known, as the “subsistence within an irreducible singularity” (*ibid.*). Opacity is not obscurity – “though it is possible for it to be so” (191) – nor refusal to participate, rather recognition that the other remains, ultimately, unknowable in their totality, and that this irreducibility must be respected, indeed celebrated. Glissant writes: “To feel in solidarity with him or to build with him or to like what he does, it is not necessary for me to *grasp* him” (193, *my italics*). This right to opacity challenges the desire for knowledge and control that often accompanies acts of welcome, for opacity permits coexistence without full comprehension, recognition without assimilation. It is a form of respect that passes not through total transparency but through accepting difference as such. In hospitality’s context, this means welcoming the other without pretending to decode them, without reducing them to familiar categories, without assimilating them to the known world. The host needs not necessarily “grasp” the guest to offer them a place at their table. Indeed, the attempt to comprehension – *cum-prehendere*, to grasp together – can become a form of symbolic violence, a way of denying otherness by reducing it to what is already known. Here his response to the Derridean aporia becomes clear: where Derrida emphasizes the impossibility of unconditional hospitality, Glissant opens hospitality onto a space of possibility, enacted through a different practice. He does so by distinguishing between transparency – the colonial project of Enlightenment and Western modernity, which aims to render everything visible, thus knowable and ultimately controllable – and opacity, which is the right to maintain oneself in a zone of complexity and untranslatability.

In Glissant’s view, opacity is not only a resistance strategy but also a creative, poetic proposal. Hence his connection to the concept of *creolization* – the mixing and interaction of cultures producing new and unpredictable forms, which he prefers to the term *hybridity* (*métissage*), for its value of unforeseeability (2020a, 8)³. This reflection is profoundly linked to the colonial history of the Caribbean and the diasporic condition, as well as to their archipelagic nature. Unlike the continent – image of totality and unique, deep roots – the *archipelago* has rhizomatic roots, consisting of distinct yet connected islands. Each island has its own identity, history, language, yet also relates to others through sea, winds, exchanges.

³ “Because creolization is unforeseeable, whereas one can calculate in advance the effects of hybridity. The effects of a hybridization of plants through grafting or of animals through crossbreeding can be calculated; one can predict that mixing red beans and white beans by grafting will produce a certain result after one generation, a different result after another generation. But creolization is hybridity with an added value, namely unforeseeability” (*ibid.*).

The archipelago is for him a figure of relation, of proximity without homogenization⁴. In terms of hospitality, an archipelagic thinking reflects a model where different identities can coexist and interact without forcing complete fusion, creating space for reciprocal transformation. Identity itself is never proclamatory but always *operational* (*opératoire*) in its expression (2020b, 19), processual rather than ontological. Hospitality thus becomes not a unilateral gesture from host towards guest, but a bilateral – if not multilateral – process in which the encounter transforms every agent involved.

Finally, the question of language – addressed by both – resonates particularly strongly with that of hospitality through the medium of food. Like language, food offering is a way of communicate which always resists full translation. For Derrida, unconditional hospitality represents a suspension of language as a categorizing instrument: we must resist, he explains, the temptation to investigate the guest's origin, for absolute hospitality consists in opening the door to otherness without seeking reciprocity, without requiring the other to validate their identity. In other words, without forcing the other into *monolingualism* as a precondition of hospitality (Derrida 1996). This raises equally pressing difficulties: does hospitality “consist *in*, does it begin *with* the question addressed” as a sign of recognition, or “rather with a welcome without question? [...] Is it more just and more loving to question or not to question?” (Derrida 2021, 84) Is hospitality directed towards a subject, therefore someone possessing a name? The question of hospitality thus evolves into a question about questioning itself. Derrida's analysis here confronts Lévinas' claim that language equals hospitality: “To speak is to make the world common, to create commonplaces” (Lévinas 1979, 76), for it is through speech that one gives space to the other's enjoyment, recognizing the transcendence of otherness. According to Derrida, this position reveals a fundamental one-sidedness. Unconditional hospitality should suspend any kind of language, because language is always already a way of categorizing, and thus reducing the other to the knowable. Derrida invites us to recognize an irresolvable tension. Language is necessary to communicate and identify, yet it simultaneously categorizes and excludes. Hospitality inhabits this tension without ever resolving it.

Glissant's response to this aporia is characteristically concrete and creative: through creolization, he reimagines hospitality's as “languages of compromise” rather than communication – languages shaped through the fertile confusion of poetic orality (1997, 105). Communication lan-

⁴ On the archipelago, see Glissant 2020a, 93; 2023, 148; on the idea of the rhizomatic root, see Glissant 1997, 11; 2020a, 43, where he states: “the single root claims the dimension of depth and the rhizomatic root extends horizontally outwards”; 2020b, 11.

guages – in their “atavistic fluidity” (106) – generate intolerance, while compromise languages maintain space for what escapes translation, being “vernacular or composite or subversive” (117). Because compromise languages emerge from the confusion of relationships rather than from systems of meaning, they find their most adequate expression not in transparent communication but in artistic practices. This is where Glissant’s poetics truly reveals its inseparability from his philosophy of relation. Art is relational, it creates spaces for encounter not through explanation but through evocation and invitation; poetry is that imaginative possibility for knowing the real in its traces, for breaking the link between language and nation, for conceiving the *chaos-world* that is encounter and “clash” with manifold diversities (Glissant 2020b; 2023). Poetry allows flourishing of what Glissant calls thought of the trace (*trace*), which opposes systematic one and, in its wandering (*errance*), guides us by putting us all in relation (2020b, 9). Where Derrida sees irresolvable impasse, Glissant discovers poetic possibility. In any case, both conceive hospitality as a space of productive tension, one that constantly demands negotiation. In food offering, these tensions become even more tangible: they involve not only who asks questions or holds the keys, but also who cooks, what is offered, and who is permitted to eat. Never neutral, these questions invariably express power relations and logics of inclusion and exclusion – a dynamic that becomes particularly visible in the daily practice of collective social catering.

The Door and the Table

At the entrance to Refettorio Ambrosiano stands the *Porta dell'Accoglienza* (Welcome Door) by Italian artist Mimmo Paladino: an enormous sculptural threshold decorated with symbols of life – water, earth, bread – that seems to materialize the Derridean paradox of hospitality. The door welcomes and invites, yet simultaneously separates, monumentally, an inside from an outside.

Refettorio Ambrosiano is a social solidarity project that unites *haute cuisine*, art and design⁵. Conceived by chef Massimo Bottura⁶ and artistic director Davide Rampello during Expo Milano 2015, it

⁵ The project is promoted and managed by *Caritas*, a Catholic charitable organization dedicated to social welfare and the promotion of charity, which oversees a large portion of collective catering and food-assistance programs in Italian urban contexts.

⁶ Massimo Bottura is one of the most renowned Italian chefs worldwide, leading a new generation that blends Italian culinary tradition with the legacy of 1970s-80s French *nouvelle cuisine* and the influence of 1990s Catalan techno-emotional cooking.

was created to provide food to those in need while combining nourishment with artistic values. The Refettorio was meant to utilize Expo 2015 food waste through the renovation of an abandoned theater in Greco, a peripheral Milan neighborhood, with contributions from many prominent figures in Italian design, art, and craftsmanship. It serves approximately 160 registered guests: 60 from a reception center and 100 from other centers.

Here, as in many collective catering projects, hospitality functions as a guiding principle in communication and approach, perceived both as an act of welcome toward society's most vulnerable members and as commitment to a "more hospitable world" through projects against food waste or for environmental sustainability. Moreover, hospitality is always associated with the notion of conviviality. The two seem inseparable: speak of one and you inevitably invoke the other, as if hospitality through food inherently entailed the idea of communal gathering. In this regard, even the name choice is significant: "refettorio" derives from Latin *reficere*, "to restore", drawing inspiration from monastic models. The tables recall Cistercian monks' ones, evoking a consolidated tradition of sharing and community.

In relation to this case study, hospitality will be interpreted through the exploration of three main themes: the code of conduct, the role of artworks, and the ambiguous engagement with food. The Refettorio manifesto describes its approach as follows:

An important indicator of the project's success lies in the climate of familiarity permeating those who live and animate the Refettorio Ambrosiano. Everything stems from the sense of "being expected" that the 96 guests experience – a feeling that ensures everyone is called by name, everyone has their own table, finds the same dining companions, sits in their usual place. This creates a family atmosphere that becomes even more meaningful at a special moment like dinner.⁷

Feeling awaited, called by name, having one's own table and even a habitual seat: the Refettorio promises a form of hospitality offering recognition, continuity, belonging. But what does "calling someone by name" presuppose in this context? And when hospitality creates "family," what roles and what power dynamics are established?

Central to its approach is management of guest information. Guests are pre-registered, but only "good motivations" are required, no official documents (since many guests lack them). There is, therefore, a form of registration that occurs prior to official entry into the Refettorio

⁷ From refettorioambrosiano.it/il-progetto/, accessed December 18, 2025 (trans. mine).

“family.” For Derrida, this very pre-registration constitutes the ethical gesture that situates hospitality within conditional laws. Once inside, however, no personal information is shared with staff or volunteers, in order to foster freer and more open relations. As the priest managing the *Caritas* community states: there is no curiosity about guests’ past lives, and this serves to foster harmonious relations at table (Svatek 2016). Volunteers are even encouraged not to ask anything about personal histories to favor this dynamic. On one hand, this choice reflects an attempt to respect guests’ “right to opacity”: it is not necessary to know their past to welcome them. Curiosity can be invasive, becoming a form of control. On the other, paradoxically, guests should be called by name, have their own table, sit with the same people, as the manifesto states. Calling someone by name means knowing who is arriving: hospitality is offered to subjects with recognized, recognizable identity. This is hospitality of *invitation*, that creates security, familiarity, continuity, yet simultaneously allows the host to maintain mastery over their own space. Moreover, this form of *hostipitality* is presented as a device for producing a sense of familiarity. Indeed, family itself can be the site of mastery par excellence, where the father holds the keys. Creating a sense of family thus also means creating hierarchies, roles, expectations: who is the father and who the children in the Refettorio? What roles is each called to play? The project seeks to create hospitality that is simultaneously conditioned – presupposing registration, a name, a fixed place – and unconditioned. But this unconditionality is not Derrida’s absolute law; rather, it is understood as a form of “willful blindness”: the past is not asked about, thus cannot be judged. As if silence about personal histories could guarantee relations free from prejudice, as if truly unconditional relations were possible simply by abstaining from questions. This operationalization of opacity as strategic ignorance risks neutralizing its political and relational force.

Secondly, Refettorio aims to create a language of hospitality through art. Its space is not neutral but possesses a clear, highly coherent artistic identity that creates certain expectations, perhaps even a kind of reverence. According to the official description, the project is:

a synecdoche in which the kitchen takes the form of a great fireplace where the ritual of food preparation unfolds. The hall’s frescoes, the vestibule with its theme of bread and water, the door of welcome, the waiting benches, the domestic lighting, and the furnishings that invite sitting together – all of this is a sign of compassion but also of redemption. Art makes this community belong to humanity, enveloping it in an inclusive atmosphere.⁸

⁸ *Ibid.*

Art becomes a tool for creating an atmosphere transcending mere bodily nourishment. Paladino's Door is the most evident example, but the entire space is inhabited by art: the 13 designer tables bear evocative names – *Desco*, *Fratino*, *Convivium* – recalling the tradition of sharing meals; photographer Carlo Benvenuto's *Metaphysical Bread* and Enzo Cucchi's fresco *Homo Novus* dialogue with food's sacred and everyday dimensions. As Bottura emphasizes, the aim is offering dignity and beauty, an experience not merely of survival but of elevation. From a Glissantian perspective, art is understood here as a language of hospitality: the Refettorio has sought, through art and design, not to *represent* hospitality, but to *enact* it⁹.

Yet, there is always the risk that art itself may become a means of imposing good taste. Here, art functions both as a relational device – situating guests within a shared experience – and as a normative one, subtly signaling what dignity entails. Some volunteers perceive the artistic atmosphere as a generous gesture of inclusion¹⁰, but some guests might not notice it at all, or might feel uncomfortable, even out of place. Art risks becoming double-edged: a language of hospitality but also its potential barrier. How can art be a space of welcome without becoming one of exclusion for those not sharing its codes? How can aesthetics serve ethics without replacing it? These questions remain open precisely because hospitality is never a guaranteed result but a practice measured in its operativity. After all, if hospitality is always traversed by hostility – if it carries a constitutive dimension of disturbance – perhaps discomfort before art is not so much hospitality's failure as a symptom of its constitutively ambiguous nature. Art itself possesses a disturbing dimension: it does not merely soothe or decorate, but interrogates, unsettles, and calls those who encounter it into a relation of responsibility.

This ambiguity manifests perhaps even more directly in relation to food itself, the third point of this analysis. Alongside the permanent works of art, in fact, are ephemeral ones: dishes created by chefs – from Alain Ducasse to René Redzepi, to name just a couple among the world's

⁹ The present contribution does not engage in detail with the debate on “relational aesthetics/art,” most notably developed by Nicolas Bourriaud, who conceives artistic practice as the production of intersubjective situations and shared social spaces (Bourriaud 1998). He explicitly reflects on hospitality and the shared meal as paradigmatic relational forms, and discusses, among others, the convivial and participatory practices of artist Rirkrit Tiravanija, whose work frequently centers on cooking and eating together as aesthetic events (see Bourriaud 2004). While the present argument develops along a different philosophical path, these approaches constitute an important contemporary articulation of conviviality and the aesthetics of hospitality.

¹⁰ Some of this information was recorded during a personal research visit to the Refettorio Ambrosiano on May 13, 2024.

most celebrated – who, using Expo waste, brought otherwise inaccessible *haute cuisine* to the guests of the Refettorio. In Bottura's vision, this practice is meant to transcend symbolic dimension: it aims to make gastronomic technique and creativity accessible to those habitually excluded, thus redefining the social roles of chef and diner.

Nonetheless, some guests refuse what is offered at the Refettorio, especially when renowned chefs cook. As we have seen, food goes beyond nourishment to become knowledge, communication, culture, memory. The act of eating involves continuous negotiation between incorporation and demarcation. Eating together and sharing food is an affirmation of identity and vehicle of exchange, but can also be a moment of refusal and resistance. Conviviality does not resolve conflict; it organizes a space in which conflict is constitutive rather than accidental. When a starred chef prepares a sophisticated dish from recovered ingredients, they are performing hospitality through their culinary art. But what happens if the guest does not recognize that food, does not desire or like it? Food refusal is an affirmation of irreducible otherness. This refusal is philosophically pregnant, for it reminds us that hospitality is never unilateral and that the guest always maintains a form of agency, even in vulnerability. At the same time, this tension is not symmetrical: refusal has profoundly different material consequences for those who can afford to refuse and those who, by refusing, risk not eating at all. The discomfort of hospitality appears to be never merely symbolic: it is measured in concrete vulnerability and in power asymmetry between who offers and who receives. Like a language of communication – not of compromise – food carries unavoidable values, resisting translation. Transcending nourishment, food functions as a tool for reciprocal recognition, situated in that *hospitality* Derrida invites us to recognize as constitutive of every gesture of welcome – that, rather than canceling power hierarchies, renders them visible. Indeed, when fine dining techniques enter a space of social fragility, tension can arise between performance and presence. This stems from an evolution in cooking's very idea: spectacle and mediatization transformed chefs into celebrities. And when a celebrity enters the kitchen, the risk is that kitchen becomes a stage, shifting attention from relation to recognition. Chefs bring skill and creativity, a way of relating to food that elevates the meal to aesthetic event. Yet guests' food refusal reveals that cooking, even when conceived artistically, should remain in hospitality service, not replace it. Even the most renowned chef is called to occupy the host's position rather than the performer's. Hospitality seems to require, from both sides, willingness to suspend expectations and desires for recognition. The host does not host to be thanked but to respond to a call, to a hunger that – Lévinas insists – is not only physiological but existential.

Refettorio Ambrosiano thus manifests, emblematically, the constitutive tensions of hospitality. Paladino's monumental door materializes the Derridean paradox; the name called, the table assigned, the fixed place trace identificatory lines promising recognition yet maintaining control; art creates an atmosphere of elevation becoming simultaneously an aesthetic threshold excluding those not sharing its codes; food offered by chefs is a vehicle of hospitality that can transform into a Glissantian "language of communication" imposing values. Each element reflects the tension between aspiration to hospitality respecting opacity and the practical necessity of exercising a form of mastery over one's own table.

Inhabiting opaque Boundaries

In light of the reflections offered so far, one might ask: what, and how, can hospitality be preserved? As Lévinas writes: "To recognize the Other is to recognize a hunger. To recognize the Other is to give" (1979, 75). It is hunger that obliges us, that makes us hosts before we even decide to be hosts. Hospitality has appeared not as a deliberate choice, but as a response to a call that precedes us. In the realm of food-based hospitality, these relational dynamics become particularly tangible: the body incorporating food continuously blurs distinctions; the door welcoming the guest traces material separations between inside and outside; a language that calls someone by name establishes thresholds of identification; food, offered or refused, marks cultural and power lines. Yet these separations remain provisional, serving as reference points that allow us to establish rules, organize practices, and delineate duties. In the very act of eating, they reveal themselves as constructs, emerging from a more fundamental relationality in which sharp distinctions between inside and outside, between self and world, begin to dissolve. What occurs instead is a continuous crossing and reciprocal transformation, in which the external becomes internal, and the Other becomes part of the self.

From this perspective, the theoretical reflections of Derrida and Glissant have gained concrete resonance. For Derrida, every hospitable boundary is paradoxical: absolute hospitality remains a regulative ideal towards which to tend but which can never be fully realized. Glissant proposes a slightly different model: between archipelago and continent, between languages of compromise and of communication, he traces a map of boundaries that host without mastering, invite without enclosing. His Relation is not a simple bond between preexisting entities but the meshwork of reality: a continuous movement of encounters and transformations preceding any rigid distinction between separate identities. Boundaries, in this perspective, are membranes: sites of exchange, osmosis, continuous redefinition.

The Refettorio Ambrosiano case has shown how these theoretical tensions translate into concrete practices. After all, where there is a hospitable door, inside there is always someone cooking. The question of convivial hospitality is thus, inevitably, also the question of who – and therefore how – cooks, with all the implications of acceptance or refusal, and the hierarchy inscribed in every gesture of welcome through food. Food too, far from being a universal language of conviviality, is situated at the intersection of hostility and hospitality. And perhaps precisely in this interval resides the possibility of hospitable practice. By recognizing that hospitality is not exhausted in the act of offering but also involves the capacity to welcome refusal, it is possible to keep open the space of relation even when it fails to produce hoped-for harmony. Concrete hospitality is thus marked by an internal tension, which is not a failure but its very condition of possibility. Especially Glissant allows us to read this tension not as lack, but as a relational field.

What emerges is the horizon of a pluralist ethics oriented towards opacity: relational rather than individualist, recognizing boundaries as temporary crystallizations, starting not from isolated identities but from constitutive relation. Practicing hospitality means accepting the risk of encounters that cannot be controlled, of unexpected visits, and of responses that may be withheld or refused. This risk cannot be eliminated without betraying hospitality itself. Acknowledging these tensions requires adopting an ethical posture that does not settle for conciliatory narratives but interrogates concrete practices, both their conditions of possibility and their limits. As Heldke and Boisvert (2016) recall, hospitality summons responses that are never certain or infallible, grounded not in abstract principles but in situated engagement through which one acts. Between the dissolution of boundaries and their continuous re-tracing in acts of occasioned identification lies the most productive site for rethinking the relation with the other as a space of transformation through encounter. A space between door and table, where the possibilities and paradoxes of living together are continuously at play.

References

- Boisvert, R.D., Heldke, L.
2016 *Philosophers at Table: On Food and Being Human*. London: Reaktion Books.
- Bourriaud, N.
1998 *Esthétique relationnelle*. Dijon: Les presses du réel; trans. by S. Pleasance & F. Woods, *Relational Aesthetics*. Dijon: Les presses du réel 2002.
2004 *Postproduction – La culture comme scénario: comment l'art reprogramme le monde contemporain*. Dijon: Les presses du réel; trans. by J. Herman, *Post-*

production. Culture as Screenplay: How Art Reprograms the World. New York: Lukas & Sternberg 2007.

Derrida, J.

1996 *Le Monolinguisme de l'autre, ou la prothèse d'origine.* Paris: Galilée; trans. by P. Mensah, *Monolingualism of the Other; Or, The Prosthesis of Origin.* Redwood (CA): Stanford University Press 1998.

2000 *Hostipitality.* Trans. by B. Stocker, in "Angelaki: Journal of the Theoretical Humanities" n. 5/3, pp. 3-18.

2021 *Hospitalité. Volume I. Séminaire (1995-1996).* Paris: Éditions du Seuil; trans. by E. S. Burt, *Hospitality. Volume I.* Edited by P.-A. Brault and P. Kamuf, Chicago-London: The University of Chicago Press 2023.

Dewey, J.

1934 *Art as Experience.* New York: Perigree 2005.

Heldke, L.

2026 *Parasitic Personhood and the Ontology of Eating.* Oxon-New York: Routledge.

Glissant, É.

1990 *Poétique de la relation (Poétique III).* Paris: Gallimard; trans. by B. Wing, *Poetics of Relation.* Ann Arbor (MI): University of Michigan Press 1997.

1996 *Introduction à une poétique du divers.* Paris: Gallimard; trans. by C. Britton, *Introduction to a Poetics of Diversity.* Liverpool: Liverpool University Press 2020a.

1997 *Traité du tout-monde (Poétique IV).* Paris: Gallimard; trans. By C. Britton, *Treatise on the Whole-World.* Liverpool: Liverpool University Press 2020b.

2006 *Une nouvelle région du monde (Esthétique I).* Paris: Gallimard; trans. by M. Munro, *A New Region of the World: Aesthetics I.* Liverpool: Liverpool University Press 2023.

Lévinas, E.

1961 *Totalité et infini: Essai sur l'extériorité.* The Hague: Martinus Nijhoff; trans. by A. Lingis, *Totality and Infinity: An Essay on Exteriority.* The Hague-Boston-London: Martinus Nijhoff 1979.

1974 *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence.* The Hague: Martinus Nijhoff; trans. by A. Lingis, *Otherwise Than Being: Or Beyond Essence.* Pittsburgh (PA): Duquesne University Press 1998.

Marriott, M.

1996 *Interpreting Indian Society: A Monistic Alternative to Dumont's Dualism.* In "Journal of Asian Studies" 36, pp. 189-95.

Noë, A.

2005 *Action in Perception.* Cambridge (MA)-London: MIT Press.

Perullo, N.

2018 *Haptic Taste as a Task*. In "The Monist" 101(3), pp. 261-276. doi. org/10.1093/monist/ony005

Pinard, S.

1991 *A Taste of India: On the Role of Gustation in the Hindu Sensorium*. In D. Howes (ed.), *The Varieties of sensory Experiences, A Sourcebook in the Anthropology of the Senses*. Toronto: University of Toronto Press.

Rockower, P.

2012 *Recipes for Gastrodiplomacy*. In "Place Branding and Public Diplomacy" n. 8, pp. 235-246.

Sartre, J.P.

1943 *L'Être et le Néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard; trans. by H. E. Barnes, *Being and Nothingness. A Phenomenological Essay on Ontology*. New York: Washington Square Press 1956.

Svatek, P.

2016 *Theater of Life*. Canada: Wanted (Documentary).

Inhabiting Boundaries: Derrida, Glissant and Convivial Hospitality

This contribution explores the topic of convivial hospitality by bringing Jacques Derrida and Édouard Glissant into dialogue. By showing how taste and food unsettle boundaries between bodies and world, it rethinks the grammars of hospitable borders at the intersection of ontology, ethics and politics. These theoretical insights are then explored through the case study of *Refettorio Ambrosiano* in Milan, a project of collective social catering. By examining food, doors, tables and artworks, the article shows how convivial hospitality emerges as a space crossed by irreducible questions – one that nonetheless opens the possibility of rethinking ethics in pluralistic and relational terms.

Keywords: Hospitality; Food; Derrida; Glissant; Refettorio Ambrosiano

Abitare i confini: Derrida, Glissant e l'ospitalità conviviale

L'articolo affronta il tema dell'ospitalità conviviale attraverso un dialogo tra Jacques Derrida ed Édouard Glissant. Mostrando come il gusto e il cibo siano in grado di interrogare i confini tra i corpi e il mondo, si propone un ripensamento della nozione stessa di ospitalità sul piano ontologico, etico e politico. Tali spunti vengono poi messi alla prova attraverso un caso studio specifico: il Refettorio Ambrosiano di Milano, progetto di ristorazione collettiva per il sociale. Attraverso l'analisi di cibo, porte, tavoli e opere d'arte, l'articolo intende mostrare come l'ospitalità conviviale si configuri quale spazio percorso da contraddizioni irriducibili, e tuttavia capace di aprire a una ridefinizione dell'etica in chiave pluralistica e relazionale.

Parole chiave: Ospitalità; cibo, Derrida; Glissant; Refettorio Ambrosiano.

Francesca Maria Villani*

Soggettività diasporiche e politiche del suono: *Indígena* di Tania León tra Glissant e il femminismo decoloniale

Ne nous arrêtons pas à ce lieu commun. Un, qu'une poétique ne nous garantit aucun moyen concret d'agir. Elle nous permet peut-être de mieux comprendre notre action dans le monde. (...) Mettre en Relation. (...) La maîtrise d'une action est donnée dans son acte. Le plein-sens d'une action est donné dans son lieu. Le devenir d'une action est donné dans la Relation.¹

Glissant 1990, p. 215

1 – Poetica della Relazione: re-immaginare il mondo

Nella *Poetica della Relazione* Édouard Glissant riflette sul nesso profondo tra estetica e politica. Come suggerito dall'epigrafe la poetica diviene uno strumento privilegiato per comprendere le modalità del nostro essere-nel-mondo. Essa è il luogo di una *politica instancabile* (Glissant 1990 p. 220) e delinea un andamento del pensiero che si contrappone alla razionalità lineare propria della filosofia classica. In luogo della presunta trasparenza tra soggetto occidentale e mondo, essa propone l'opacità di una realtà composta dal continuo intrecciarsi delle popolazioni. Questa configurazione si riflette nel rapporto con il linguaggio, portando Glissant ad affermare che le lingue occidentali – segnate dalla necessità di un continuo ritorno alla purezza dell'origine – sono monolingue, laddove invece la Relazione, esperita attraverso la poetica, è *multilingue*.

* (Orcid: 0009-0000-1171-8286)

Università degli Studi di Bari "Aldo Moro"

francescamaria1999@gmail.com/francesca.villani@uniba.it

¹ "Smettiamola con questo luogo comune: che la poetica non possa garantire alcun mezzo concreto d'azione. Ma una poetica, forse, ci consente di comprendere meglio le nostre azioni nel mondo (...) Mettere in relazione. Il controllo su un'azione si manifesta nel suo compimento. Il pieno significato di un'azione si manifesta nel suo contesto. Il divenire di un'azione si manifesta nella Relazione". (traduzione mia).

La teorizzazione di Glissant non si limita ad essere una metafora potente, ma è fortemente ancora al reale, perché forgiata a partire dalla dimensione territoriale dei Caraibi. Descritti come “une mer qui diffracte (ivi, p. 46)” le terre che costituiscono l’arcipelago caraibico sono il luogo in cui la Relazione diviene visibile. Attraverso la discontinuità che si esperisce nei Caraibi, Glissant ripensa il rapporto tra identità ed alterità: i margini espressi in questa visione sono polimorfici e cangianti, soggetti a perenne rinegoziazione. Non si tratta di un semplice incontro tra popolazioni ma della capacità di coniugare assieme “une dimension inédite qui permet à chacun d’être là et ailleurs, enraciné et ouvert, perdu dans la montagne et libre sous la mer, en accord et en errance (*ibid.*)²”, superando la contraddizione tra coppie binarie.

Il presente lavoro di ricerca si situa in questa cornice teorica: adottando una metodologia che attinge agli studi decoloniali e femministi, esso intende analizzare in che modo il confine e il rapporto con l’identità vengano teorizzati all’interno del territorio cubano. Per farlo, ci si concentrerà dapprima sulla necessità da parte della filosofia decoloniale di attingere a forme ibride di sapere – mescolate con la letteratura e la poesia – in contrasto con il tradizionale modo di procedere della metafisica occidentale. Tale trattazione è doverosa per comprendere come il margine sia da sempre parte del pensiero occidentale e di come esso reiteri alcune strutture di pensiero (le cui ricadute sono politiche) da cui questi studi cercano di allontanarsi.

Questa riflessione, inoltre, apre la possibilità di integrare la discussione con il contributo offerto dalla produzione musicale: pur esistendo studi sull’impatto della musica caraibica nella costruzione dell’identità (cfr. Vélez-Peña 2020), in questa sede si intende considerare la musica come una forma di pratica filosofica, volta a smantellare categorie coloniali e patriarcali. Pertanto, al fine di coniugare prassi e teoria, si è scelto di completare il testo con l’analisi di un caso studio: *Indígena* di Tania León. Compositrice cubana, León indaga la peculiare commistione di identità che caratterizza l’isola: *Indígena*, in particolare, nasce dalla sorpresa di scoprirsi straniera nella propria terra dopo un periodo trascorso negli Stati Uniti e dalla volontà di celebrare i suoni che animano la vita di Cuba.

Pur facendo riferimento a elementi di ordine tecnico, l’analisi proposta non si configura come un’indagine musicologica in senso stretto, ma come un’operazione filosofico-politica, attraverso la quale è possibile ripensare il concetto di margine e le sue articolazioni. Tale prospettiva consente di far emergere la *poetica della relazione* di Glissant in maniera

² Una dimensione inedita che consente a ciascuno di essere qui e altrove, radicato e aperto, perso tra le montagne e libero sotto il mare, in armonia e alla deriva. (traduzione mia)

sonica, in un movimento che mira a far affiorare le differenze senza poterle ricondurre a una sintesi unitaria.

Indígena, infatti, presenta due livelli di lettura: il primo è il rapporto tra Stati Uniti e Cuba, il secondo è la rappresentazione sonora dell'isola a partire dalla pluralità di etnie che la compongono. La dimensione sonora diviene lo spazio politico in cui non solo i rapporti di potere si manifestano, ma si costituisce anche come il luogo in cui queste dinamiche possono essere decostruite, aprendo attivamente la possibilità di immaginare un futuro differente.

2 – Deformazione del margine: verso un pensiero decoloniale

Attingere alla letteratura e alla poesia, radicandosi nella materialità della lingua e nella sua intraducibilità, è il gesto che delinea un vero e proprio cambio di paradigma nel pensiero del Novecento. A differenza della filosofia classica, che rivendica la possibilità di descrivere il mondo, il testo poetico mantiene una certa ambiguità, rendendo impossibile una assoluta trasparenza del pensiero. Il suono delle parole, così come l'impossibilità di esaurire l'interpretazione e le sfumature generate da questa dinamica sonora, fanno della poesia il veicolo privilegiato del pensiero femminista. Non sorprende, dunque, che Hélène Cixous tragga ispirazione dalle poesie di Marina Cvetaeva, che Audre Lorde adoperi la poesia come strumento della propria militanza, o che Gloria Anzaldúa elabori testi-manifesto in cui la saggistica si intreccia e si fonde con la scrittura poetica.

Questa fuoriuscita dal sistema coloniale e patriarcale si inserisce in una più ampia trattazione che riguarda il concetto di *outside*, ossia della produzione di una voce che provenga dai margini e parli per essi. Come evidenziato da Catherine Malabou, *Philosophy and the Outside: Foucault and Decolonial Thinking* (2022) esistono due modi di intendere questo termine: il primo è interno alla filosofia occidentale stessa e descrive un nuovo spazio di pensiero che non è più possibile chiamare filosofia. Il secondo, invece, attinge agli studi provenienti dall'America Latina, contribuendo ad aprire "an outside of the outside (Malabou 2022, p. 179)". Sebbene la parola rimanga la stessa, le implicazioni delle due forme di *outside* sono radicalmente diverse. Se è vero che Foucault parla dell'esteriorità lo fa, tuttavia, *a partire da* e utilizzando un sistema di pensiero che è quello della filosofia occidentale.

Indagare la nozione di *outside* consente di mettere in luce come le idee possano essere portatori di marchi di violenza e dominazione, occultandoli dietro una coltre di neutralità che nasconde la prospettiva eurocentrica. Mettere in questione tali configurazioni filosofiche significa scan-

dagliare in che modo – e se – i linguaggi della filosofia possano ospitare l'alterità, senza ridurla a un mero oggetto di categorizzazione.

Si tratta, in termini più concreti, di affrontare il problema del margine che, come osserva Derrida è sempre appartenuto alla filosofia, la quale lo “ha riconosciuto, concepito, posto, declinato in tutti i modi possibili; e di conseguenza, nello stesso tempo, per meglio disporne, l'ha trasgredito. Era necessario che il suo proprio limite non gli restasse estraneo (Derrida 1972, p. 5)”. Esso non può rimanere impensato: questo ha comportato un'interazione continua con ciò che, formalmente, non appartiene alla filosofia: pratiche, arti, musica. Attraverso il gesto di includerle nel discorso filosofico queste realtà vengono comprese dall'interno e, al contempo, disciplinate. Da questa tensione nascono espressioni come filosofia della musica o filosofia dell'arte, in cui il genitivo funziona come strumento per delimitare e controllare quell'esteriorità.

Resta da chiedersi se esista un modo per impedire alla filosofia di adoperare le proprie categorie anche per il *logos dell'altro* (*ibid.*), opzione possibile solo a partire da una deformazione del *timpano filosofico* (ivi: p. 10) per far sì che esso possa “sfuggire alle mani del filosofo per fare al fallogocentrismo un'impressione che esso non riconosca, in cui esso non si ritrovi più (...) e senza poter dire “io l'avrò anticipato, con un sapere assoluto” (ivi, p. 21)”.

Nel caso degli studi decoloniali questa deformazione avviene nella lingua in cui scrive: la lingua *mestiza*, infatti, è in primo luogo una lingua *un'aberrazione linguistica* (Anzaldúa 1987; tr. it. 2022, p. 81), usata dalla cultura dominante per separare e categorizzare. Essa è, al contempo, il luogo in cui un nuovo sapere prende forma, consapevole della violenza coloniale e dalla necessità di un pensiero *altro* radicato alle corporeità e ai luoghi in cui esso si forma.

Se la metafisica occidentale non è stata capace di andare oltre sé stessa e se, il pensiero decoloniale utilizza forme ibride per sfuggire ad una dominazione epistemica, allora è legittimo chiedersi se non risieda proprio nelle arti la possibilità di mettere a nudo queste forme di violenza concettuale e di smantellarne i presupposti ideologici.

Più precisamente, se la poesia è il limite della trattazione filosofica per il legame con il suono delle parole, allora ci si può domandare se non si incarni, nella dimensione sonora intesa in senso più ampio, la capacità di articolare il pensiero secondo una modalità diversa da quella determinata dal fallogocentrismo. Come evidenzia Naomi Waltham-Smith (2021) ascoltando la propria voce il soggetto husserliano si presenta a sé stesso come un presente indiviso. Tuttavia se si adotta un approccio più vicino alla decostruzione, la musica diviene una forma di resistenza, perché legata alla relazionalità dell'ascolto. Attraverso questa dinamica il pensiero è proiettato al di fuori dell'idea dell'autosufficienza del soggetto

e orientato verso l'alterità, al punto che Derrida si chiede se la filosofia non abbia inteso soffocare la musica, poiché in essa non vi è possibilità per il canto di risuonare. (Derrida; Weber 1995, 394-395 come citato in Waltham-Smith 2021, p. 405).

Nella prospettiva decoloniale e femminista la pratica musicale non può essere intesa unicamente come una delle possibili forme di produzione culturale. Essa si configura come una forma di pensiero in atto, una pratica teorica incarnata che rende necessario interrogarsi sulle modalità attraverso cui il limite e il margine vengono concettualizzati e performati all'interno della partitura.

Muovendo da queste premesse, nelle sezioni successive si procederà all'analisi di *Indígena* di Tania León, al fine di evidenziare come la scrittura musicale possa incorporare e riflettere una *poetica della relazione*, capace di destabilizzare le categorie interpretative eurocentriche e di favorire l'emergere di forme di soggettività plurali.

3 – Decostruire l'identità

Prima di procedere con l'analisi della partitura è necessario soffermarsi sulla questione dell'identità cubana, ricostruendo le principali linee teoriche che si sono affermate nel pensiero afro-caraibico nel Novecento.

Jorge Duany in *Reconstructing Cubaness: Changing Discourses of National Identity on the Island and in the Diaspora during the Twentieth Century* (Duany 2000, pp. 17-43) ha ripercorso la storia del concetto di *cubaness*: tra gli studiosi citati nell'articolo vi è Fernando Ortiz (1997), il quale si discosta dalle interpretazioni nazionaliste che legano l'identità all'appartenenza territoriale, alla razza o alle tradizioni, per proporre invece una concezione di identità nazionale priva di essenza, concepita come processo in continuo divenire. Ortiz elabora quindi una metafora capace di sostituire quella del *melting pot* statunitense per promuovere un'idea di ibridazione e mescolanza: l'*ajiaco*. Il piatto cubano diviene, in ambito teorico, simbolo dell'intensa mescolanza razziale e culturale che definisce le caratteristiche identitarie dell'isola. Questa formulazione si rivela controversa, poiché assume, senza problematicizzare, la corrispondenza tra la definizione di un carattere nazionale e il territorio. (Duany 2000) Un'impostazione affine è rintracciabile nel pensiero di Vítier (1970) il quale, pur riconoscendo che la *cubaness* non possa essere fissata in un'essenza immutabile, individua nella produzione letteraria – e nella ricorrenza di dieci temi fondamentali – l'espressione privilegiata del carattere del popolo cubano. Il rischio è quello di una visione teleologica dello sviluppo identitario, concependo la *cubaness* come un percorso orientato verso una forma compiuta di realizzazione culturale. Duany scrive:

First, he assumes that literature mirrors the development of an ideological consciousness among Cubans in general, not just the intellectual elite. (Most of the poets cited were white men from privileged social backgrounds.) It remains to be shown to what extent Cuba's popular classes shared or resisted the dominant discourse of the upper classes. Second, Vitier's culturalist and idealist slant overlooks the myriad connections between poetry and politics, broadly conceived as the struggle for power in all forms of social relations, including the power to write and define Cubanness. (...) Finally, *Lo cubano en la poesía* presents an overly disembodied, almost Platonic, portrait of Cubanness (Duany 2000, p. 26)

Tali discussioni sull'identità pur dichiarando la necessità di valorizzare la mescolanza e *polifonia* del tessuto caraibico, finiscono per ricadere in forme di essenzialismo, privilegiando spesso un'idea astratta che non tiene conto dell'intersezione di razza, genere e classe.

In linea con Duany questo lavoro sostiene la necessità di adottare una formulazione diversa per riuscire a comprendere in che modo queste tematiche entrano nei lavori di León. Le partiture di Tania León, infatti, lasciano emergere un forte rifiuto di qualsiasi tipo di etichetta, rendendola più vicina alle posizioni di un soggetto *mestizo* così come teorizzato da Gloria Anzaldúa, capace di rendere conto non soltanto della mescolanza linguistica e culturale ma anche del sostrato sociale e dell'intersecarsi degli assi di discriminazione.

La posizionalità della compositrice non si esprime unicamente nella scrittura musicale, ma affiora anche nelle interviste. In uno di tali contesti, successivamente ampiamente ripreso nella letteratura di settore, ella ha dichiarato: "I'm not a feminist, am not a black conductor, and am not a woman conductor. I am nothing that the people want to call me. They do not know who I am. The fact that I'm using this *physical costume* does not describe my energy, does not describe my entity. My purpose in life is to be a musician, a composer, a conductor. (Lundy, A., DeCoteau, D., León, T., Robinson, J. 1998, p. 219)".

Tali affermazioni sono state percepite, all'interno del mercato musicale, in tensione con il profilo pubblico e il riconoscimento istituzionale della compositrice (cfr. Madrid 2021). Il suo successo, infatti, è stato alimentato anche dalla presenza nelle classifiche discografiche, nei cartelloni delle stagioni concertistiche e nella produzione editoriale e accademica, che hanno alternativamente enfatizzato la sua appartenenza di genere e la sua provenienza afro-cubana, trasformandole in forme di legittimazione e visibilità.

In accordo con Alejandro Madrid (2021), è possibile leggere le critiche mosse alle sue affermazioni come frutto di una generale incomprensione rispetto a un posizionamento che la compositrice adotta e che si riflette nelle sue composizioni. Affermando "I am nothing that the *people want to*

call me”, ciò che viene ad essere rifiutato non è la sua materialità corporea ma ad essere contestata è la necessità *del mondo esterno* di dover inserire questo suo corpo all’interno di categorie. Sebbene le frasi successive, in cui parla di *physical costume* e della necessità di essere riconosciuta *solo* per il suo lavoro come compositrice – quasi fosse un’entità astratta – sembrano replicare una forma di universalismo volta a cancellare i corpi, è necessario contestualizzare le sue dichiarazioni e metterle in risonanza con la sua effettiva produzione. In quest’ottica quello che si realizza non è una cancellazione delle origini ma è una rivendicazione dell’identità così plurale e fluida da dissolvere le etichette stesse.

3.1 – Cosmopolitismo o coscienza mestiza?

Per affrontare criticamente le obiezioni rivolte a León, si rende necessario interrogare la griglia teorica adottata per l’interpretazione dei suoi lavori e per la comprensione delle modalità del suo inserimento nel mercato musicale. In tale prospettiva, occorre chiarire le ragioni per cui le letture di tipo essenzialista, volte a fissare una presunta *cubaness* come principio identitario stabile, si rivelino strutturalmente inadeguate. Al contrario, risulta maggiormente utile l’adozione di dispositivi teorici provenienti dal pensiero chicano e dal femminismo, i quali consentono di articolare una concezione relazionale della soggettività e di restituire la dimensione politica che si estrinseca nei suoi lavori.

Un primo approccio alla questione è quello adottato da Marc Gidal (2010), il quale affronta i concetti di multiculturalismo e universalismo, chiedendosi quale categoria sia più adatta a descrivere il rapporto tra compositori e compositrici provenienti da determinati background territoriali (principalmente America Latina) e la scena musicale americana. Il termine multiculturalismo descrive la celebrazione delle differenze attraverso l’utilizzo di etichette relative a genere, razza o classe mentre l’universalismo, tende ad appianare queste stesse divisioni, a favore di una trascendenza della musica in grado di superare i frazionamenti interni. Analizzando anche i lavori di León, l’autore sostiene che entrambi i concetti siano insufficienti: quello di *cosmopolitismo*, invece, sarebbe in grado di conciliare la complessità tra uno sguardo universale e il particolare (rappresentato dal multiculturalismo) e di evidenziare al contempo la complessità di un certo elitismo nell’accesso al mercato musicale.

Tuttavia, questa dimensione di mediazione non cattura appieno la portata dei lavori di León: integrare tale lettura con il più vasto corpus di studi decoloniali, al contrario, consente di far emergere le dinamiche di potere sottese a queste visioni, contribuendo a mettere in luce la portata innovativa della musica della compositrice.

Si rivela fertile, come anticipato, l'adozione delle teorie di Gloria Anzaldúa, i cui scritti sono radicati nel margine: esso costituisce non solo lo sfondo, ma anche la materia viva dei suoi scritti ed esperienze biografiche. Applicare questa prospettiva teorica al contesto caraibico, e in particolare a quello cubano, richiede tuttavia una precisazione, al fine di evitare sovrapposizioni che trascurino le differenze socio-politiche e storiche. La scelta di adottare tale griglia interpretativa nasce dall'insufficienza delle categorie offerte dal pensiero cubano che non rendono pienamente conto della complessità e pluralità dell'esperienza diasporica (Duany 2000).

Tali critiche sono già emerse nell'ambito della critica letteraria, in particolare negli studi dedicati a *Dreaming in Cuban* di Cristina García (1993), in cui la protagonista, Pilar Puente, incarna la tensione di un'identità sospesa tra due mondi. Studiosi come Anja Mrak (2014, pp. 179-190) e Annabel Cox (2009, pp. 357-377) hanno sottolineato la necessità di oltrepassare le categorie offerte dal pensiero cubano, poiché la nozione di *identità duale* non risulta sufficiente a descrivere la stratificazione simbolica e linguistica della scrittura di García.

Il concetto di *coscienza mestiza* risulta perciò decisivo: con tale termine si intende “uno sradicamento profondo del pensiero dualistico nella coscienza individuale e collettiva (Anzaldúa 1987; tr. it 2022, p. 108)”, il cui potenziale non risiede solo “nella frantumazione di paradigmi (*ibid.*)” ma anche nella possibilità di sostare nella contraddizione e nell'ambiguità. Il pensiero di León si avvicina a quello della pensatrice chicana: nell'affermare “I am tonal, atonal, post-tonal (Gidal 2010, p. 51)” non vi è mitigazione del conflitto tra musica tradizionale e canone eurocentrico all'interno della partitura, ma la formazione di una soggettività fluida, capace di inglobare tutte queste sfaccettature.

Allo stesso tempo, l'universalismo a cui, secondo le dichiarazioni rilasciate alla stampa, sembrerebbe aderire viene decostruito dall'emergere delle soggettività rappresentate nella partitura. Un esempio è l'introduzione di danze popolari all'interno delle sue composizioni. Sebbene non si tratti una novità all'interno del canone musicale occidentale, León stessa evidenzia l'applicazione di un doppio standard critico e culturale: Bach utilizzava musiche popolari all'interno delle partiture ma nella vulgata questo dettaglio è stato rimosso, attribuendo alla musica un carattere sovrasensibile poiché “we don't want to hear those traces [del sostrato popolare] in there (Raymond 1999 come citato in Gidal 2010 p. 51)”. Grazie a questo intervento, l'utilizzo di materiali popolari è considerato legittimo e nobilitante quando appartiene al repertorio europeo; mentre una compositrice donna, nera e cubana si trova nella posizione di giustificare la presenza degli stessi elementi nella propria musica. Dietro la presunta neutralità dell'universalismo si cela l'affermazione di una specifica corporeità conforme agli standard estetici e culturali dominanti, e

che rispecchia l'idea del soggetto maschile ed eurocentrico. Tale neutralità agisce sulla realtà cancellando, escludendo e classificando i corpi *altri* coinvolti, attraverso l'imposizione di etichette, volte a paralizzare coloro che vi sono intrappolati all'interno. León, rivendicando una musica la cui origine è l'ibridazione opera una decostruzione di questo paradigma, mettendone a nudo e smantellandone l'impianto filosofico alla base.

4 – Indígena: l'incubo linguistico

È proprio in *Indígena* (1991), brano per ensemble da camera, che León traduce in suono quel senso di dislocamento che accompagna la sua esperienza diasporica e il suo rifiuto di categorie identitarie rigide. Il progetto iniziale di *Indígena* nasce nel 1979, quando Alain León, nipote della musicista di soli tre anni, la incontra dopo un lungo periodo trascorso a New York. Il suo accento, tuttavia, viene percepito dal bambino come estraneo, mettendo in questione l'identità di donna cubana della compositrice. A partire da questa sensazione di estraniamento, generata dallo sguardo dell'altro/a, il pezzo prende forma. L'intento della compositrice è quello di incapsulare nella partitura le voci e gli accenti del suo vicinato: attraverso la frammentazione del testo musicale, replica uno scenario sonoro estremamente diversificato, in cui gli strumenti hanno un ruolo ben definito, quasi programmatico, sin dall'inizio³.

La precisione di León nell'organizzazione del materiale sonoro ricorda l'attenzione di Glissant per la cartografia del testo scritto. Come evidenziato da Betsy Wing, traduttrice della versione inglese de *Poetica della Relazione* la punteggiatura, gli spazi e le accentuazioni sono inseriti in maniera tale da replicare forme di oralità all'interno del testo scritto, poiché “strategies of orality, present in Creole, continue to mark spoken French in Martinique and lend an oracular tone to Glissant's language. One word will unleash another through association or some deeper, almost subconscious logic into powerfully rhythmic sentences. The discontinuities in the text, the melding of discursive syntax with a language whose beat is punctuated by repetition and improvisation (Wing 2010, p. xix)”.

L'irruzione della parola parlata fa sì che la musica invada il testo filosofico mentre, d'altro canto, l'utilizzo puntuale della strumentazione e la replicazione delle voci del vicinato all'interno della musica di León lascia che la realtà e le soggettività che la abitano si situino nella partitura. È, del resto, la compositrice stessa a rendere chiari l'intento di *Indígena* che, in una intervista condotta da Alejandro Madrid, dichiara:

³ Per una visione chiara della suddivisione degli strumenti e dei temi a loro associati cfr. Madrid 2021, p. 214.

TANIA LEÓN: there is a montuno [m. 21], it is just that it is all disfigured... and then I come out of this world of salsa and into the world of Santería [m. 26]... And all this section [mm. 40-73], it is all conversations *I had with my neighbors. When I talk to someone I hear the rhythmic structure of that person's speech*. [corsivo mio] So, I took that memory from my conversation with people I had not seen in twelve years... this is the entrance to the Havana bay [m. 79] (...)

ALEJANDRO L. MADRID What about the piano in the very end?

T.L. It is a *guajira*. [At the end] is the plane leaving Cuba (Madrid 2021, pp. 213-214)

Ascoltare i ritmi delle parlate locali è espressione di un approccio che integra la differenza all'interno della produzione musicale: le voci non sono mai neutre poiché richiamano una conoscenza situata, radicata ai corpi coinvolti. La riproduzione dello spazio che León propone è perciò molto simile a quello della relazione di Glissant, il quale scrive che un nuovo modo di fare poesia, legata alla dimensione del parlato, sta sorgendo. La *spoken poetry* è, infatti, un modo di intendere e pensare la Relazione che richiede "*toutes les langues du monde. Non pas les connaître ni les méditer, mais savoir (éprouver) qu'elles existent avec nécessité*" (Glissant 1990, p. 231)⁴.

Il *pastiche* creato da Tania León può essere interpretato come *incubo linguistico* (Anzaldúa 1987; tr. it. 2022, p. 81): esso crea problema all'interno del mercato musicale proprio per la difficoltà di inserirlo in una categoria chiara. Trascrivendo nella partitura gli accenti delle persone del vicinato, espressione della singolarità assoluta generata dalla conformazione del proprio apparato vocale, rompe il paradigma eurocentrico che vorrebbe tale intreccio sonoro soggetto a disciplinamento.

All'interno di una struttura che appare atonale, pur ruotando di fatto attorno all'accordo di sol maggiore, l'utilizzo di espedienti come la scala ottatonica chiarificano l'immagine che la compositrice ha del mondo. Tale espediente tecnico, come sottolineato da Madrid (2021) e Spinazzola (2006), consente un continuo fluire dalla musica tradizionale cubana al jazz statunitense, fino a divenire parte della generale struttura riconoscibile nei canoni della musica contemporanea classica. Elemento di continuità e disgiunzione, esso richiama l'idea di quell'articolazione relativa alla definizione di uno spazio politico in continua trasformazione.

In questo continuo alternarsi e susseguirsi di musiche provenienti da sostrati culturali differenti, la scala ottatonica, affidata alla tromba, introduce la *comparsa*, ossia un complesso di ballerini e cantanti che

⁴ "Tutte le lingue del mondo. Non per conoscerle o meditarle, ma per sapere (percepire) che esistono per necessità. Che questa esistenza determini gli accenti di ogni scrittura". (traduzione mia)

accompagnati da trombe e tamburi attraversa le strade di Cuba durante il Carnevale. León vede in questa forma musicale il suo essere *in-between*, raccontando nel corso di un seminario (León 2018) di come le ore di studio al pianoforte venissero interrotte dal suono proveniente dalla strada che annunciava l'arrivo dei musicisti. Nel fluire continuo tra educazione musicale ricevuta in conservatorio e i suoni del suo luogo natio, León elabora la sua personale visione del mondo come un palinsesto di suoni e corpi.

La visione della compositrice è frutto della consapevolezza delle diverse etnie che costituiscono i caraibi, la cui peculiarità è data dalle molteplici ondate migratorie e influenze culturali che, a partire dal XVI secolo, marciano la storia dell'isola. A tal proposito, è opportuno osservare come anche l'impiego della poliritmia – intesa come la compresenza simultanea di differenti strutture ritmiche all'interno di una medesima partitura – si fondi su una specifica concezione della temporalità che accompagna León sin dagli esordi⁵.

Già Maldonado-Torres (2016) ha sostenuto come l'articolazione di ritmi eterogenei sia alla base della capacità trasformativa della musica se intesa nell'ottica dell'estetica decoloniale. Ciò dipende dalla stretta correlazione tra ritmo e temporalità: la sperimentazione ritmica permette di decostruire l'impianto coloniale che tende a vincolare le soggettività minoritarie e razzializzate a un unico ritmo o, più precisamente, a un'unica forma di esistenza imposta dall'esterno. Il corpo rappresentato da León attraverso la poliritmia si configura come un corpo in movimento che assume la dislocazione come atto originario, integrando e rielaborando ritmi provenienti dalle tradizioni africane che hanno contribuito alla formazione culturale di Cuba. Le eredità musicali delle popolazioni Abakuá, Arará e Yoruba (Madrid 2021, p. 229), con le loro intricate strutture ritmiche, si inscrivono nella memoria storica del territorio, divenendo elemento costitutivo di una temporalità diasporica e plurale.

Si può affermare, pertanto, che la musica di León ridefinisce l'idea di margine e con esso il rapporto tra alterità e identità: se il pensiero occidentale, già definito da Glissant monolingue, reitera quella che Anzaldúa chiama *estetica del virtuosismo* (Anzaldúa 1987; tr. it. 2022, p. 94), una concezione mestiza come quella che si estrinseca in *Indígena* sviluppa familiarità con l'opacità e l'ibridazione. La prima ha come asse teorico la gestione delle energie interne al sistema, attraverso il sistema armonico, la ricerca dell'equilibrio e la risoluzione delle dissonanze. Essa è, in definitiva, interna 'al potere' (*ibid.*). La seconda, seguendo le parole della teorica chicana, segue un *pensiero divergente* (ivi, p. 87),

⁵ Cfr. *Tones* (1970-71) in cui la sovrapposizione di ritmi appare già, seppur in forma molto semplice.

sviluppando familiarità con l'opacità e l'ibridazione. Aderente a quello che si può riconoscere come il pensiero della frontiera, i bordi che León mette in musica non sono qualcosa che possono essere addomesticati poiché, al loro interno, si celebra non solo la vitalità della commistione stessa, ma anche la loro funzione di elemento disturbante del discorso di potere. Il marchio della compositrice risiede dunque in questa continuo attingere ad un materiale sonoro estremamente variegato, creando un "larger palimpsestic texture" attraverso cui "[she] speak[s] about resilience and hybridity based on her unique life experiences (Madrid 2021, p. 229)".

5 – Conclusioni

In questo scritto si è dimostrato come la filosofia decoloniale attinga spesso a forme ibride mescolandosi con la poesia e letteratura e sostituendo alla linearità del pensiero occidentale un andamento spesso frammentato, capace di riflettere le specifiche situazioni geopolitiche di un territorio. Il rapporto con il linguaggio rimane fondamentale: la mescolanza tra la lingua del colonizzatore e la parlata locale, così come l'intrusione dei suoni della voce all'interno del testo rappresentano modalità attive di decostruzione che non si limitano solo al prodotto culturale finito, ma contribuiscono attivamente a ridefinire un immaginario e di conseguenza una politica di questi luoghi. Si è cercato di portare alla luce come anche la musica rappresenti una forma epistemica in cui la possibilità di scardinare i rapporti di potere ha luogo. Rileggere *Indigena* di Tania León a partire dal pensiero chicano e femminista ha consentito di cogliere il complesso rapporto che si sviluppa non solo nella relazione tra Cuba e Stati Uniti, ma anche in che modo il concetto di identità prenda forma a partire dal sostrato culturale dell'isola stessa, ampliando le teorizzazioni provenienti dagli studiosi dell'identità cubana. Il brano dà suono alla coscienza *mestiza* di Anzaldúa, aderendo allo stesso tempo, ad una forma di estetica decoloniale intrinsecamente legata alla politica, perché annodato alle soggettività che vi prendono corpo.

Riprendendo dunque la riflessione sull'identità cubana, pensare la musica di Tania León all'interno di questa cornice teorica permette di delineare un terreno epistemologico capace di interrogare criticamente la questione identitaria. Come si è dimostrato in precedenza, le riflessioni di Ortiz, Vitier e Duany mostrano come il concetto di *cubaness* sia stato storicamente catturato da una logica essenzialista. León, al contrario, produce una contro-ontologia, aprendo lo spazio per un'identità plurale, che si realizza attraverso il suono e la relazione.

Come evidenziato da A.J. Madrid

if violence is about the perpetuation of current structures of inequality, as Frantz Fanon has argued, then León's work toward countering the real and symbolic violence against herself, as well as other women, people of color and immigrants, speaks about a radical legacy of love as hermeneutics of social change. León art, work, and love of people is expressed through a "breaking through whatever controls in order to find 'understanding and community' (Madrid 2021, p. 179)

L'intento che emerge dalla musica di León richiama intrinsecamente la poetica della Relazione di Glissant: in questo gesto creativo, la musica diventa prassi di un pensiero politico modificando la percezione del tempo e dello spazio in cui l'identità prende forma. *Indigena* si configura come un autentico manifesto, suggerendo tra le pieghe della partitura che, forse, l'unico modo per essere sé stessi e parlare di identità risiede nel collocarsi sul margine, aprendosi alla contaminazione con l'alterità.

References

Anzaldúa, G.

1987 *Bordelands/La frontera*, Aunt Lute Books, San Francisco; tr. it. *Terre di confine/La frontera. La nuova mestiza*, Edizioni Black Coffee, Firenze 2022 (Ebook version)

Cox, A.

2009 *Cristina García's Dreaming in Cuban: Latina Literature and Beyond?*, in "Latino Studies", vol. 7, no. 3, pp. 357-377.

Derrida, J.

1972 *Tympan* in Id., *Marges de la philosophie*, Les Édition de Minuit, Paris; tr. it. *Timpano*, in *I margini della Filosofia*, Einaudi, Torino 1977.

Duany, J.

2000 *Reconstructing Cubanness: Changing Discourses of National Identity on the Island and in the Diaspora during the Twentieth Century* in (a cura di) D.J. Fernandez e M. Camara Betancourt, *Cuba the elusive nation. Interpretation of national identity*, University Press of Florida, Gainesville, pp. 17-43.

García, C.

1993 *Dreaming in Cuban*, Ballantine Books, New York.

Gidal, M.

2010 "Latin American" composers of Art Music in the United States: cosmopolitans navigating multiculturalism and universalism in "Latin America Music Review", vol. 31 n 1, published by University of Texas Press, pp. 40-78.

Glissant, E.

1990 *Poétique de la relation*, Edition Gallimard, Paris; engl. tr. *Poetics of relation*, The University of Michigan Press, Ann Arbor 2010.

León, T.

2018 *A Composer's Voice in the Cuban Diaspora*, Center for advanced study Millecorm, 21/02/2018 disponibile a questo link.

Lundy, A., DeCoteau, D., León, T., Robinson, J.

1998 *Conversation with three symphonic conductors*. Dennis DeCoteau.; Tania León.; Jon Robinson.; in "The Black Perspective in music", vol. 16, n. 2, pp. 213-226.

Madrid., A.L.

2021 *Tania León's stride. A polyrhythmic life*, University of Illinois press, Urbana-Chicago-Springfield.

Malabou, C.

2022 *Philosophy and the Outside: Foucault and Decolonial Thinking*, in Ead., *Plasticity The Promise of Explosion*, Edinburgh University Press, Edimburgh.

Maldonado-Torres, N.

2016 *Outline of Ten theses on Coloniality and Decoloniality*, in "Fondation Frantz Fanon", <https://fondation-frantzfanon.com/outline-of-ten-theses-on-coloniality-and-decoloniality/>

Mrak, A.

2014 *The Intersections of Magical Realism and Transnational Feminism in Cristina García's Dreaming in Cuban*, in "Interactions", vol. 23, no. 1-2, pp. 179-190.

Ortiz, F.

1991 *Los factores humanos de la cubanidad* in *Ensayos etno- sociologicos* in "Editorial de Ciencias Sociales", pp. 10-31.

Spinazzola, J.

2006 *An introduction to the music of Tania León and a conductor analysis of Indigena*, DMA thesis, Louisiana State University.

Vélez-Peña

2020 *Representaciones mediales de formas de hacer música afrocaribeña en Cuba y Puerto Rico: análisis crítico de los documentales La Rumba y Somos un solo pueblo* in (a cura di) G. Knauer; I. Phaf-Rheinberger, *Caribbean Worlds-Mundos Caribeños-Mondes Caribéens*, Iberoamericana – Vervuert, Madrid – Frankfurt am Main.

Vitier C.

1970 *Lo cubano en la poesia*, Instituto del Libro, Havana.

Waltham-Smith N.

2021 *Deconstruction*, in (a cura di) T. McAuley, N. Nielsen; J. Levinson, *The Oxford Handbook of Western Music and Philosophy*, Oxford University Press, New York, pp. 403-415.

Wing, B.

2010 *Translator's introduction*, in E. Glissant, *Poetics of Relation*, The university of Michigan press, Ann Arbor.

Soggettività diasporiche e politiche del suono: *Indígena* di Tania León tra Glissant e il femminismo decoloniale

Nella *Poetica della Relazione* Glissant riflette sulla poetica, la quale, agendo sull'immaginario, permette di rinegoziare le dinamiche di potere. Al contempo, nel contesto della teoria decoloniale, la filosofia assume spesso una forma ibrida con forti influenze letterarie e poetiche. Il presente lavoro intende indagare il nesso che si instaura tra prassi musicale e studi femministi e decoloniali, sostenendo che la musica costituisca una forma di pensiero del/dal margine, caratterizzato da una continua dislocazione, che consente di *pensare altrimenti*. Tale trattazione è accompagnata dall'analisi di *Indígena* di Tania León, in cui la compositrice indaga il confine tra USA e Cuba e il rapporto tra le varie identità che costituiscono l'isola. Vicina al pensiero di frontiera di Anzaldúa, il rifiuto delle etichette – di genere, musicali, culturali – da parte della compositrice fa sì che il suo lavoro diventi, se letto in chiave intersezionale, un vero e proprio manifesto politico.

Parole chiave: Glissant, *Indígena*, politica della musica, Tania León, soggettività diasporiche

Diasporic subjectivities and sound politics: Tania León's *Indígena* between Glissant and decolonial feminism

In *Poetics of Relation*, Glissant reflects on poetics, which, by acting on the imaginary, allows us to renegotiate power dynamics. At the same time, in the context of decolonial theory, philosophy often takes on a hybrid form with strong literary and poetic influences. This work aims to investigate the link between musical practice and feminist and decolonial studies, arguing that music constitutes a form of thinking from/about the margins, characterised by continuous dislocation, which allows us to *think differently*. This discussion is accompanied by an analysis of Tania León's *Indígena*, in which the composer explores the border between the USA and Cuba and the relationship between the various identities that make up the island. Close to Anzaldúa's frontier thinking, the composer's rejection of labels – gender, musical, cultural – means that her work becomes, when read in an intersectional key, a true political manifesto.

Keywords: Glissant, *Indígena*, politics of music, Tania León, diasporic subjectivities

Yoneyama Masaru

Interculturalità e transculturalità

Si intende affrontare direttamente la questione di distinzione tra i concetti di interculturalità e transculturalità. Sebbene esistano posizioni divergenti – che neghino qualsiasi differenza o, al contrario, ne riconoscano una certa natura – entrambe convergono in un punto fondamentale: l'opposizione all'idea che il cosiddetto “*pensiero moderno*”, *sviluppatosi prevalentemente nell'Europa nord-occidentale*, rappresenti una verità univoca e assoluta. Un osservatore italiano comprenderà immediatamente la necessità di specificare l'espressione “*Europa nord-occidentale*”, in quanto implica una differenza sostanziale nelle prospettive intellettuali tra le popolazioni che abitano le regioni del “*Europa sud-orientale*” – ovvero, le aree confinanti con il Mar Mediterraneo – e quelle dell'Europa nord-occidentale¹.

È possibile individuare una distinzione culturale significativa tra il mondo antico del Mediterraneo e il mondo europeo, in particolare quello interno, privo di accesso diretto al Mare Mediterraneo. Per illustrare questo punto, si procederà citando un'affermazione chiave tratta dall'opera di Franco Cassano, *Il pensiero meridiano*². Cassano argomenta che il “Mediterraneo” può essere interpretato come una prospettiva che trascende la definizione di “prima modernità”, caratterizzata da un approccio “imperioso, settentrionale e atlantico”³. Questa interpretazione si basa sull'affermazione secondo cui il Mediterraneo possiede “*lo spirito della costa e del confine*”⁴. Cassano sottolinea l'importanza contemporanea del Mediterraneo come confine, interfaccia e mediatore tra diverse popolazioni⁵. Il confine, infatti, rappresenta il luogo di incontro e confronto tra differenze, dove ciascuna identità si manifesta

¹ SAKABE Megumi, *Introduzione alla storia intellettuale europea – I riflessi del Rinascimento carolingio*, Iwanami Shoten, Tokyo, 1997, p.7

² Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Editori Laterza, Roma-Bari, 2005

³ *ibid.*, p.xxiii

⁴ *ibid.*, p.33

⁵ *ibid.*, p.xxiii

attraverso l'altra, riconoscendo al contempo i propri limiti⁶. È altresì cruciale evidenziare che il Mediterraneo costituisce un pluriverso irriducibile, incapace di essere ridotto a una singola interpretazione. Il suo valore risiede proprio nella sua inalienabile molteplicità di voci, nessuna delle quali può prevalere sull'altra⁷.

In seguito a questa osservazione, si svilupperà il concetto di “polifonia”, un elemento centrale dell'analisi.

Inizialmente, Cassano argomenta che molte popolazioni mediterranee si caratterizzano intrinsecamente per la loro mancanza di purezza, di integrità e di un'imposizione integristica⁸. Questa condizione implica una pluralità interna, un “noi” mediterraneo composto da altri⁹. In ambito ideologico, questa realtà si traduce in una posizione contraria ai cosiddetti fondamentalismi¹⁰. È importante notare che emerge anche un “fondamentalismo occidentale” legato al pensiero moderno¹¹, assimilabile a un integralismo sociale simile a quello praticato dal cattolicesimo nel tentativo di dominare la società attraverso la religione – un “integralismo sociale (non insulare ma) continentale”. Pertanto, si può sostenere che il ruolo di coloro che operano ai confini sia quello di mitigare tali tendenze¹². Questo implica una rivalutazione dell'ideologia della terra, che tende a sottovalutare l'importanza del mare. *Pensiero meridiano* rappresenta, in contrapposizione, un pensiero che emerge laddove si manifesta il mare stesso¹³. Cassano sostiene che la rottura degli integrismi terrestri – in particolare quelli legati all'economia e allo sviluppo – e la consapevolezza che il confine non costituisce una fine del mondo, ma piuttosto un punto di contatto tra differenti realtà, rende possibile l'emergere di questo pensiero¹⁴. Per facilitare la comprensione della discussione presentata, si richiameranno due passaggi tratti dall'opera del filosofo francese Alain.

Lo spettacolo delle montagne offre una rappresentazione statica, dove le masse da aggirare appaiono immutabili. Tuttavia, questa percezione inganna, poiché l'abitudine ci induce a considerare queste masse come individui solidi e costanti, ignorando la loro composizione dinamica: ogni sassolino e granello di sabbia viene spostato e riposizionato, senza lasciare tracce significative.¹⁵

⁶ *ibid.*, p.46

⁷ *ibid.*, p. xxiv

⁸ *ibid.*, p.xxv

⁹ *ibid.*

¹⁰ *ibid.*

¹¹ *ibid.*

¹² *ibid.*, p.xxvii

¹³ *ibid.*, p.7

¹⁴ *ibid.*

¹⁵ Alain, *Esquisse de l'homme*, 3^e édition, Gallimard, Paris, 1938, pp. 255-256

Chi osserva esclusivamente la terra tende a ricercare un senso in queste forme persistenti, attribuendo loro una natura intrinseca. Analogamente, il corso del fiume appare lineare e immutabile. Per comprendere una concezione di esistenza pura, è necessario considerare il mare. Qui le forme si annullano reciprocamente, gli istanti si sovrappongono, e qualsiasi tentativo di comunicazione con l'onda svanisce immediatamente; tutto ciò si agita incessantemente, privo di un fine ultimo.¹⁶

Analizzando le citazioni fornite, si può presumere che Alain riferisca all'*Oceano Atlantico*, paesaggio familiare alla sua Normandia. Tuttavia, è cruciale evidenziare una caratteristica distintiva del *Mediterraneo*, che va oltre la semplice geografia. Esso genera un dinamismo e un contatto tra i popoli, intrecciando non solo le lingue e le credenze religiose, ma anche le concezioni del tempo e i ritmi di vita propri¹⁷. Questa prospettiva mediterranea apre la strada a una critica dell'idea che la cultura fondata sul cosiddetto "pensiero moderno" dell'Europa nord-occidentale rappresenti l'unica possibilità nel contesto contemporaneo. Lo sviluppo di teorie culturali basate su presupposti simili implica un consenso sulla necessità di superare una mera contrapposizione tra "molti" e "uno". Tale approccio, infatti, rischia di ridurre la complessità culturale a una semplice dicotomia, perpetuando un atteggiamento di chiusura e confinamento. Limitarsi a sostenere una posizione "multi", senza considerare le dinamiche di interazione e scambio, si traduce in una contrapposizione tra localismo e globalizzazione che potrebbe portare a un'istanza di isolamento culturale. Se la "cultura" viene definita come uno "stile di vita collettivo" che trascende l'individuo, le diverse culture rischiano di rimanere confinate a livello locale, isolandosi reciprocamente come "isole" o "sfere", come ha osservato Wolfgang Welsch. Una volta raggiunta tale condizione di isolamento, si sviluppa un'attitudine secondo cui lo stile di vita degli abitanti delle isole diventa irrilevante: "noi siamo noi" e basta. In questo contesto, l'affermazione che "esistono molte culture diverse" assume una connotazione puramente descrittiva, senza implicare alcun movimento verso la creazione di un'unità culturale superiore, emergente da interazioni complesse. È plausibile che, anche in presenza di un mare che abbraccia le isole, queste rimangano intrinsecamente isolate. Pur consentendo la navigazione tra le isole, il mare non genera automaticamente un'interpenetrazione reciproca. Se gli abitanti delle isole mantengono una "mentalità insulare" come fondamento del loro sistema di valori, è improbabile che si verifichi un'integrazione culturale significativa all'interno delle rispettive comunità. In questo senso, si richiama

¹⁶ *ibid.*, p.256

¹⁷ Franco CASSANO, *il pensiero meridiano*, p.xxvii

l'analogia con la teoria atomistica di Democrito, dove gli atomi, rigorosamente delimitati e isolati nello spazio vuoto, interagiscono esclusivamente attraverso collisioni esterne ("partes extra partes")¹⁸. Alain, riflettendo sull'"estensione" di Cartesio, osservò:

La cosa ridotta a se stessa, o l'esistenza nuda, è tale che nessuna delle sue parti è mai qualcosa in sé, ma che al contrario tutto della cosa è esteriore, così che la piccola parte è in ogni momento ciò che è, solo grazie al flusso, all'attrito, alla pressione di tutte le altre cose.¹⁹

La concezione dello "Stato" o della "comunità di persone" come entità atomistica implica l'esistenza di aggregati di individui operanti meccanicamente, analogamente agli atomi in un sistema. In tale prospettiva, la nozione di "interiorità", intesa come fondamento della "cultura", risulta incompatibile. Tuttavia, si potrebbe auspicare una comprensione che riconosca l'"interiorità" di una "cultura veramente globale", capace di affermarsi all'interno di un contesto mondiale caratterizzato dall'interazione tra molteplici "paesi" e "comunità". Pertanto, è necessario superare la rigidità dell'approccio atomistico alla cultura, che rischia di frammentarla in unità isolate. La sfida, pertanto, consiste nell'esaminare come le diverse culture, percepite come dimensioni interiore, possano essere collegate tra loro, superando l'apparente indipendenza delle "isole" o "sfere" culturali in cui operano. Il mare, inteso non solo come elemento geografico ma anche come mediatore di relazioni, può essere interpretato come un "mare di isole" o un "arcipelago", capace di facilitare connessioni che trascendono la mera territorialità. Se ogni cultura possiede una propria specificità interna, si apre la possibilità di definire l'interculturalità come processo di contatto e scambio tra esse. Tuttavia, un aspetto cruciale risiede nel meccanismo attraverso cui tali interazioni si stabiliscono. Inizialmente, è probabile che le relazioni siano mediate da uno scambio commerciale basato sul baratto, caratterizzato da uno scambiamento di beni senza coinvolgimento diretto delle coscienze o dei sentimenti degli individui. Le comunità interagiscono prevalentemente attraverso gli oggetti, dando luogo a un'alternanza di merci tra le diverse

¹⁸ Si considerino le seguenti citazioni:

Anche l'atomo è una bella ipotesi. Questa ipotesi afferma esattamente quanto segue. Non c'è nulla di interno, nulla di aggregato in nessun sistema secondo la vera scienza, tutto è una relazione esterna. (Alain, *Éléments de philosophie*, 13^e édition, Gallimard, Paris, 1941, p. 118). Un atomo è qualcosa che non accade all'interno. Oppure, se qualcosa accade, si tratta solo di una relazione esterna tra elementi, anch'essi privi di proprietà interna. (Alain, *Vigiles de l'esprit*, XCV [5 gennaio. 1933], Gallimard, Paris, 1942, pp.295-296)

¹⁹ Alain, *Idées – Introduction à la philosophie*, Paul Hartmann Éditeur, Paris, 1939, pp.134-135

“isole”. Come sottolineò Marx, “lo scambio di merci inizia dove finisce la comunità, nel punto in cui la comunità entra in contatto con altre comunità o i loro membri”²⁰. Un esempio storico illustrativo è rappresentato dallo scambio tra Cartaginesi e Libici, descritto da Erodoto nelle “*Storie*” (Libro 4, Sezione 196):

Quando i Cartaginesi sbarcavano nel paese, depositavano il carico sulla riva e tornavano alle loro navi, segnalando con un fumo. Gli abitanti locali, vedendo il segnale, si recavano sulla riva per depositare l'oro come pagamento per le merci, ritirandosi poi dal luogo dello scambio. I Cartaginesi, a loro volta, esaminavano le merci e, in caso di corrispondenza tra la quantità d'oro ricevuta e il valore delle merci, procedevano al pagamento e si allontanavano. In assenza di tale corrispondenza, gli abitanti aggiungevano oro fino a quando i Cartaginesi non fossero soddisfatti.²¹

Questo modello evidenzia come le interazioni inizino con uno scambio puramente materiale, privo di una dimensione emotiva o culturale intrinseca²². Questo sistema di scambio, denominato “commercio silenzioso”, si caratterizza per l'assenza di interazione diretta tra le parti coinvolte, limitandosi allo scambio di beni senza alcun elemento verbale o personale. Si tratta, pertanto, di una relazione intrinsecamente anonima, che si instaura tra individui non interessati a stabilire contatti personali²³. Questa dinamica relazionale, come ripetuto, rimane inalterata anche in presenza di un valore mediante come il denaro.

Nella maggior parte dei contesti socio-economici, lo scambio di merci regolato da una relazione di equivalenza – sia essa tra beni e beni o tra beni e valuta – si configura come un'interazione puramente impersonale, che non implica necessariamente un legame sociale tra le parti. Tale relazione, infatti, non richiede l'emergere di una reciprocità basata su principi di solidarietà o affinità.²⁴

Inoltre, nel contesto della globalizzazione contemporanea, è frequente osservare che tra comunità diverse persistano legami commerciali mediati esclusivamente dal denaro. Tale valuta, in quanto rappresentazione astratta di un valore esterno, agisce come un “elemento estraneo” che definisce la relazione tra le comunità²⁵. Si può quindi affermare che queste comunità siano connesse tra loro attraverso una dimensione esterior-

²⁰ Karl MARX, *Das Kapital*, SS. 93-94

²¹ *ibid.*, p. 14.

²² IWAI Katsuhito, “*Il Capitale*” dei Mercanti di Venezia, Chikuma Shobō, Tokyo, 1985, p. 13.

²³ *ibid.*

²⁴ *ibid.*

²⁵ *ibid.*, p. 18.

re, mediate da questa entità astratta²⁶. Riconfermata così la metafora del mare e delle isole, si pone la questione di come considerare il “mare” – inteso come facilitatore della connessione tra le isole – in una situazione simile. L'isolamento delle isole è stato superato grazie al collegamento marittimo? È plausibile che il mare stia svolgendo un ruolo analogo a quello del denaro, fungendo da mediatore esteriore? Pur riconoscendo la persistenza di una connessione tra le isole, si osserva come questa possa essere dominata dall'entità astratta del “denaro”. In questo scenario, il denaro potrebbe essere interpretato non solo come un “mezzo di comunicazione”, ma anche come una forza che rischia di assoggettare lo Stato e la comunità a una relazione di dipendenza, simile all'influenza esercitata dal mare sulle isole.

La presente analisi si propone di collocare questa discussione nel campo della “cultura”. In tale prospettiva, unitamente alla pretesa di “superiorità delle relazioni astratte”, rappresentate dai legami mediati dal denaro, emerge la tendenza a una progressiva omogeneizzazione culturale sotto l'egida della globalizzazione. Il denaro, in questo contesto, si configura come strumento per la “standardizzazione culturale” attraverso le transazioni finanziarie. Tuttavia, è innegabile che Stati e comunità possano essere connessi tra loro. Nonostante ciò, tale connessione rischia di operare a scapito delle specificità e dell'interiorità intrinseca di ciascuna cultura. La cultura, infatti, si definisce come l'espressione dell'identità di uno Stato o di una comunità, mentre i legami mediati dal denaro rimangono intrinsecamente esterni. Da un punto di vista critico, si teme che l'approccio all'interculturalità, volto a comprendere le relazioni tra culture basandosi su questo concetto, possa perpetuare una visione limitata e statica. Si pone quindi la questione se non sia necessario esplorare prospettive alternative. Per chiarire questa problematica, è fondamentale ripartire dalle fondamenta concettuali, esaminando il rapporto tra “uno” e “molti”.

Al fine di approfondire la riflessione sui concetti di “uno” e “molti”, è imprescindibile definire innanzitutto il significato del termine “contare”. Quando si parla di “molti”, si intende effettivamente effettuare un conteggio. Pertanto, è opportuno analizzare le modalità attraverso cui operiamo quando ci troviamo a quantificare qualcosa. Prendendo come esempio il conteggio delle persone, si illustra una situazione in cui l'atto stesso del conteggio risulta impossibile. Ciò deriva dal riconoscimento che ogni individuo possiede una qualità intrinseca – la personalità – che ne determina l'unicità e l'insostituibilità. Tenendo pienamente conto di tale specificità, l'attenzione si concentra inevitabilmente sull'individuali-

²⁶ *ibid.*

tà di ciascuna persona, rendendo impossibile trattare ogni singolo individuo come un'unità omogenea. Figure come i propri genitori, fratelli e sorelle, il proprio partner o coniuge, e i propri figli rappresentano esempi paradigmatici di "esseri insostituibili". Tuttavia, è proprio quando si ignora la personalità e l'insostituibilità, trattando gli individui come equivalenti in termini di umanità, che diventa possibile contarli come uno, due, tre... e così via. L'aritmetica stessa presuppone questa operazione di aggregazione, che implica una sistematica "non valorizzazione" della diversità intrinseca di ciascuna unità²⁷. In sintesi, il conteggio è un processo interpretativo, strettamente legato all'atteggiamento del soggetto percettivo. Per coloro che non riescono a cogliere le differenze qualitative o che si disinteressano di coglierle, tutte le unità appaiono equivalenti. Di conseguenza, un'attività volta a riconoscere al massimo queste differenze implica necessariamente l'adozione di un atteggiamento volto a valorizzare la personalità e le relazioni intrinseche di ciascuna entità.

Al fine di approfondire la questione della distinzione tra "uno" e "molti", si rende necessario analizzare il concetto di "contare" come proposto da Bergson. Nel contesto degli oggetti materiali, l'atto di conteggio è reso possibile dalla percezione immediata e dalla localizzazione spaziale²⁸; pertanto, non sussiste difficoltà nell'identificare e quantificare tali entità. Tuttavia, quando si affronta la problematica della successione di suoni, come nel caso dei rintocchi delle campane, l'esperienza percettiva tende a produrre un'impressione *qualitativa*, piuttosto che una misurazione numerica precisa²⁹. Questa percezione, infatti, coglie i suoni come un'unità vago e indistinta, richiedendo uno sforzo deliberato per separare e individuare singolarmente le componenti della successione sonora³⁰. Tale processo di separazione implica la creazione di un ordine sequenziale, che viene poi proiettato nello spazio³¹, trasformando la successione in simultaneità³². È evidente che questa operazione di spazializzazione del tempo costituisce una caratteristica fondamentale della modernità, fondata sulla calcolabilità e sulla rappresentazione dello spazio come matrice di ordinamento³³. In tale prospettiva, le unità individuali – i "mattoni" della realtà – tendono a configurarsi come entità atomiche, prive di una dimensione qualitativa intrinseca.

Considerando questa cornice teorica, si rende opportuno esaminare

²⁷ Henri BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, 144^è édition, PUF, Paris, p.61

²⁸ *ibid.*, pp. 63-64

²⁹ *ibid.*, p.64

³⁰ *ibid.*, pp. 64-65

³¹ *ibid.*, p. 65

³² *ibid.*, p. 76

³³ Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, p.xviii

il termine “*transculturalità*” all’interno del dibattito teorico contemporaneo. L’approccio alla *interculturalità*, che prevede la semplice collocazione di culture affianchi l’una all’altra, rischia di perpetuare una visione statica e confinata, in cui le singole entità culturali rimangono isolate e interconnesse solo superficialmente tramite un’“*intermediazione*” esterna. Tale modalità di relazione non garantisce una reale apertura delle culture stesse, né la loro capacità di dialogare in modo significativo.

L’esperienza di approcci *interdisciplinari* nel campo accademico ha rivelato una ricorrenza di sfide legate alla “chiusura” disciplinare e all’“apertura” verso collaborazioni. Storicamente, gli sforzi per promuovere la collaborazione tra discipline altamente specializzate – spesso caratterizzate da un’indipendenza funzionale – hanno incontrato, nella maggior parte dei casi, un esito negativo. La dinamica di questa situazione può essere riassunta come segue:

L’idea della ricerca interdisciplinare affonda le sue radici in una critica alla frammentazione e alla specializzazione che sembravano ostacolare una visione olistica del mondo. Il concetto di “*progresso*” scientifico, infatti, era percepito come un fattore di ulteriore divisione dell’umanità. Di conseguenza, la comunità scientifica ha intrapreso tentativi di superare le barriere disciplinari attraverso la collaborazione. Tuttavia, si pone la domanda se tale approccio non rappresentasse una giustificazione per la progressiva frammentazione e specializzazione della scienza stessa. È evidente che gran parte della ricerca definita “interdisciplinare” si concentra prevalentemente sul perfezionamento delle metodologie di ricerca all’interno dei singoli campi specialistici, piuttosto che su un reale superamento delle distinzioni disciplinari. In questo senso, la scienza, nel perseguire una maggiore “interdisciplinarietà”, ha paradossalmente rafforzato la propria autonomia e precisione, liberandosi dall’oggetto di studio e diventando funzionalmente neutra, con conseguente applicabilità in diversi settori industriali.³⁴

L’analisi della collaborazione tra discipline specialistiche, pur portando alla luce nuove prospettive, non necessariamente genera l’emergere di un oggetto di studio unitario. Questa constatazione sottolinea la necessità di promuovere una ricerca interdisciplinare che preservi la centralità dell’oggetto di indagine. Per raggiungere tale obiettivo, è imprescindibile superare le limitazioni intrinseche alle singole discipline, e non semplicemente attenuarle³⁵. Il concetto stesso di transculturalità si configura come un’area di riflessione teorica cruciale per affrontare questa sfida. È pertanto necessario approfondire la comprensione del Mediterraneo,

³⁴ FUKUI Atsushi, *Studi cartesiani*, Sōbunsha, Tokyo, 1997, pp. 70-71

³⁵ *ibid.*, p. 71

inteso non come una mera “*mediazione*” tra culture, ma come un’*interpenetrazione* reciproca e irriducibile.

Tuttavia, persiste la tendenza a concepire una cultura o civiltà superiore, distinta dalle altre, destinata a essere diffusa universalmente. Questa prospettiva implica l’assunto di una dominanza culturale univoca, che rischia di semplificare eccessivamente la complessità delle interazioni interculturali. In particolare, la globalizzazione guidata dagli Stati Uniti, pur manifestando un’omogeneizzazione economica e sociale su scala globale, tende a imporre standard uniformi, trascurando le specificità culturali dei diversi contesti. Analogamente, gli standard globali, spesso radicati nelle tradizioni americane, necessitano di una revisione critica. La limitazione delle relazioni interculturali a meri rapporti esterni rischia di perpetuare un modello di dipendenza culturale, in cui la diversità viene marginalizzata e ridotta a mera replica di modelli predefiniti.

Per superare questa impasse, è fondamentale concepire la transculturalità non come un *accordo armonico*, ma come una *polifonia*, capace di valorizzare le molteplici voci e prospettive che compongono il tessuto culturale globale. Tale approccio richiede una riflessione radicale sulla natura dello spazio, in linea con le intuizioni di Bergson e Leibniz. Come suggerisce Bergson, la realtà si manifesta attraverso una “spazialità perfetta”, caratterizzata dalla completa indipendenza reciproca delle parti³⁶. Le teorie culturali che si basano su questa concezione spaziale continuano a influenzare il nostro modo di comprendere le interazioni interculturali.

Per superare questa limitazione, è necessario andare oltre la mera analisi degli elementi costitutivi dello spazio, privilegiando una comprensione qualitativa e non quantitativa, come suggerito da Leibniz. Per distinguere questo spazio da quello caratterizzato da una visione riduzionista – denominato “*spazio atomistico*”³⁷ – lo definisco “*spazio monadologico*”, in cui gli elementi sono disposti tenendo pienamente conto della loro individualità. Questo tipo di spazio consente di riconoscere la “molteplicità” nel suo senso più autentico.

In realtà, Leibniz, durante la sua formazione giovanile, si mostrò attratto dalle concezioni atomistiche, ma successivamente le superò, sviluppando la monadologia. Leibniz concordava con Cartesio nel riconoscere la funzione pensante, il “cogito”, come sostanza fondamentale. Tuttavia, per Cartesio, l’esistenza di altri “sé” non rappresentava un problema centrale. Leibniz, avendo affrontato direttamente questa questione, riconobbe nel mondo reale, oggetto dell’attività del pensiero, una realtà che non poteva essere ridotta alla sola “estensione” cartesiana. In sostanza, si trattava di una sostanza corporea come sostanza composta. Una sostanza

³⁶ Henri BERGSON, *L'évolution créatrice*, 142^e édition, PUF, Paris, 1969, p. 204

³⁷ Chiamiamo il tutto quando si dice che ciò che esiste veramente è il vuoto e gli atomi.

composta è un “unum per se”, costituita da anima e organismo, e si configura come una “macchina della natura” derivante dalla coesistenza di molte monadi³⁸. La presenza di una sostanza composta è strettamente legata all’interazione tra una monade dominante e un organismo vivente³⁹. È importante sottolineare che la sostanza corporea non si definisce in termini di estensione o divisibilità⁴⁰. In altre parole, le sostanze corporee – o sostanze composite – sono intrinsecamente organismi viventi⁴¹. L’analisi si concentra quindi sul corpo all’interno del dominio degli oggetti fisici. È proprio in questo contesto che emergono le problematiche spaziali legate alle monadi. Una monade, essendo una sostanza semplice, non possiede parti distinte⁴²; pertanto, non si estende nello spazio. Nonostante ciò, essa presenta una specifica posizione (situs) all’interno dell’estensione⁴³, definita da una relazione ordinata di coesistenza con le altre monadi, governata dalla macchina che la monade stessa controlla⁴⁴. Per tematizzare questa *spazialità monadologica*, è necessario interpretare la situazione in cui la monade possiede una posizione, pur non avendo estensione, all’interno della struttura “a incastro” del corpo. È fondamentale evitare di interpretare le “strutture annidate” come una gerarchia inevitabile, ricorrendo a concetti come lo “sviluppo”. In realtà, l’applicazione di questa categoria rischia di imporre un modello normativo di omogeneizzazione e uniformazione, basato su una temporalità lineare, anche nel contesto della teoria culturale⁴⁵. Come evidenziato dall’espressione “paesi in via di sviluppo”, si corre il rischio di cadere nella “assolutizzazione della velocità”, identificando velocità e sviluppo con progresso⁴⁶. Inoltre, fissare l’“Occidente” dell’Europa nord-occidentale come meta finale di ogni progresso determina la svalutazione di tutte le alternative allo stile di vita dominante⁴⁷. Le differenze tra i vari luoghi non rappresentano uno scarto temporale o una gerarchia di valori, ma piuttosto uno scarto spaziale, che non può essere superato attraverso un processo lineare di “sviluppo” o “progresso”⁴⁸. Per superare queste differenze, data la loro natura non temporale, è cruciale considerare l’importanza della sottolineatura

³⁸ *Lettera di Leibniz a Des Bosses*, C.I.Gerhardt, *Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*, Berlin 1875-1890, ii 439 (In seguito abbreviato come Gii 439)

³⁹ Christiane FREMONT, *L’être et la relation avec trente-cinq Lettres de Leibniz au R.P. Des Bosses*, Vrin, Paris, 1981, p.35.

⁴⁰ Leibniz, *Bozza di una lettera per Arnauld*, Gii 71-72

⁴¹ *Lettera di Leibniz a Des Bosses*, Gii 520.

⁴² *Monadologie* § 1

⁴³ *Lettera di Leibniz a De Volder*, Gii 253

⁴⁴ *ibid.*

⁴⁵ Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, p.xiii

⁴⁶ *ibid.*, p.xvi

⁴⁷ *ibid.*

⁴⁸ *ibid.*, p.xxvii

di Cassano riguardo alla *traslazione* – ovvero alla *traduzione*⁴⁹ – come elemento costitutivo di una forma di vita che coesiste con tempi e velocità differenti⁵⁰. Questa condizione è possibile solo nello “*spazio monadologico*” precedentemente descritto.

La realizzazione di tempi e velocità plurali pone una sfida intrinseca alla comprensione delle dinamiche transculturali. Per affrontare questa complessità, si propone la definizione di uno “*spazio polifonico*” come luogo in cui tali molteplici processi si manifestano. Ritengo che questo “*spazio creativo polifonico e monadologico*” rappresenti un’architettura concettuale fondamentale per l’elaborazione di categorie transculturali. Analogamente alla musica polifonica, dove ogni voce opera autonomamente e liberamente, senza una gerarchia dominante che le integri tutte, lo spazio polifonico implica la coesistenza di elementi distinti, ciascuno con la propria autonomia espressiva.

È opportuno ricordare come l’idea di un “*accordo armonico*”, precedentemente evocata, implicasse una concezione di superiorità assoluta e di unità gerarchica. Invece, *l’accordo inteso in relazione alla polifonia* si configura come una convivenza di elementi distinti, senza tuttavia annullare la specificità delle singole voci. Si osserva, ad esempio, come le tecniche armoniche della musica *barocca* spesso privilegiassero il basso continuo o la voce soprano, mentre nella polifonia *rinascimentale*, come nell’esecuzione di brani a quattro parti (soprano, contralto, tenore e basso), si percepisca talvolta una quinta voce, intrinsecamente dipendente dalle quattro voci principali e che scompare al loro declino.

Questa prospettiva polifonica apre la possibilità di concepire *una culture* non come entità singole, “*trascendentalmente fissata*” e dominante, ma *le culture* come elementi coesistenti in modo indipendente. In linea con questa visione, lo spazio qualitativo aperto, che emerge dalla connessione e sovrapposizione di mondi culturali differenti, si configura come un’architettura polifonica, capace di accogliere una pluralità di voci. Analogamente alla monadologia leibniziana, questo spazio implica la valorizzazione della molteplicità e dell’autonomia di ciascun elemento costitutivo. In breve, è necessario “*monadizzare*” la cultura.

Michel Serres probabilmente definirebbe ciò che si verifica in uno “*spazio linguistico in cui tutte le lingue risuonano simultaneamente*” come “*mescolanza*”. Questa interpretazione deriva dalla sua affermazione secondo cui “*la filosofia della mescolanza, destinata a svilupparsi, che unisce pacificamente il globale e il locale, presuppone un’ontologia*

⁴⁹ *ibid.*

⁵⁰ Franco CASSANO, *Il pensiero meridiano*, Intervista a Franco CASSANO di Fabio RAMBELLI, traduttore della traduzione giapponese (inclusa solo nell’edizione giapponese), Kōdansha, Tokyo, 2006, p.231

di tipo diverso”⁵¹. L'utilizzo del termine “mescolanza” in questo contesto suggerisce una concezione dell'interazione linguistica che va oltre la semplice sovrapposizione o coesistenza delle lingue. Si tratta, piuttosto, di un processo dinamico di interpenetrazione e trasformazione reciproca, implicando una ridefinizione dei confini tra i diversi livelli di riferimento linguistico e culturale. La nozione di “spazio linguistico” non si riferisce a una mera collocazione geografica, ma a una dimensione concettuale che permette la simultaneità e l'interconnessione di diverse realtà linguistiche.

L'analisi della comunicazione transculturale conduce inevitabilmente alla considerazione di modelli teorici che ne definiscano le dinamiche. In questo senso, si può individuare un punto di riferimento cruciale negli studi di Mikhail Bakhtin sull'opera di Dostoevskij, in cui egli introduce il concetto di polifonia nel romanzo come strumento per comprendere la pluralità delle voci e dei significati. È proprio da questa riscoperta che l'attenzione all'uso del linguaggio si è spostata verso una problematica centrale nell'epoca contemporanea. Di conseguenza, le successive discussioni si concentreranno sull'“apertura dell'uso del linguaggio”, intesa come la necessità di collocare dinamicamente le parole all'interno di una rete globale, analogamente a una ragnatela (web) o a un rizoma. Tale approccio implica la creazione di un ambiente comunicativo che trascenda *i confini cognitivi individuali e territoriali*. È in questo contesto che può emergere una “nuova civiltà”, che si configuri come superamento del cosmopolitismo, preservando al contempo l'identità individuale e statale. L'assenza di tale equilibrio porterebbe a un'interazione superficiale e alla mancata compenetrazione reciproca tra le culture.

Pertanto, la questione centrale è individuare il metodo per realizzare questa compenetrazione. Propongo che si tratti di “intrecciare con cura le basi testuali”, ovvero di utilizzare il linguaggio in modo da favorire la creazione di una “civiltà *deterritorializzata*” nello “spazio della conoscenza”. Attraverso questo processo, si potrà generare una “polifonia del sapere” all'interno dello stesso spazio, promuovendo nuovi legami sociali che vadano oltre le relazioni puramente commerciali. Un esempio concreto è rappresentato dalla figura del cittadino multilingue, che deve mantenere la competenza linguistica specifica pur coltivando un atteggiamento di apertura verso le altre lingue. Per una persona colta, questa capacità assume un'importanza particolare, poiché implica l'ascolto attivo e la sintesi di molteplici prospettive. Alcuni studiosi hanno definito questa posizione ‘omnifono’:

⁵¹ Michel SERRES, *Les cinq sens – philosophie des corps mêlés*, Bernard Grasset, Paris, 1985, p. 283

Il concetto di “omnifonia” si riferisce a un atteggiamento che va oltre la semplice competenza multilingue. Esso implica la consapevolezza della dimensione temporale e spaziale che risiede dietro l'apparente uniformità di una lingua (ad esempio, l'inglese), e la capacità di percepire le molteplici voci linguistiche che coesistono in quel contesto.⁵²

La necessità di un tale approccio risiede nella sua capacità di favorire la “polifonia del sapere”, un ambiente comunicativo in cui nessuna lingua domina, e che si manifesta come realtà concreta all'interno dello *spazio ipertestuale* offerto da Internet. Come sottolinea Pierre Levy:

Ascoltare, guardare e leggere, in ultima analisi, si riduce a costruirsi. Aprendoci allo sforzo di dare significato proveniente dall'altro, lavorando, sguaiando, ritagliando il testo, incorporandolo, distruggendolo, contribuiamo alla costruzione del paesaggio di significati che ci abita. Il testo funge qui da vettore, supporto o pretesto per l'attualizzazione del nostro spazio mentale.⁵³

In questo contesto, emerge chiaramente che il luogo di formazione della polifonia è uno spazio ipertestuale caratterizzato da connessioni orizzontali e verticali. L'attività intellettuale svolta in tale ambiente si configura come un'*intelligenza collettiva* che trascende l'intelletto individuale moderno, pur rimanendo una realtà *non sostanzializzata*. In altre parole, si può osservare l'inizio di una “*de-territorializzazione del sé*”, un processo attraverso il quale i confini della personalità, precedentemente definiti da strutture univoche, vengono riportati a uno stato di innocenza.

La definizione di intelligenza collettiva assume particolare rilevanza in questo scenario. Essa si configura come un'intelligenza distribuita globalmente, costantemente valorizzata e coordinata in tempo reale, capace di mobilitare efficacemente le competenze. È fondamentale sottolineare che il fondamento e lo scopo di tale intelligenza risiedono nel riconoscimento reciproco e nell'arricchimento delle persone, piuttosto che nel culto di *comunità feticizzate o sostanzializzate*.⁵⁴

L'attenzione alla lingua creola offre ulteriori spunti di riflessione. L'approccio che promuove la “*creolizzazione*” non attribuisce importanza alla “purezza di sangue” o alla “razza mista”, in quanto si concentra sull'“osservare l'emergere di qualcosa di completamente nuovo”⁵⁵. La cre-

⁵² SUGA Keijirō, *Coyote Reading*, Seidosha, Tokyo, 2003, p. 117

⁵³ Pierre LÉVY, *Qu'est-ce que le virtuel?*, Éditions la Découverte, Paris, 1995, p.35

⁵⁴ Pierre LÉVY, *L'intelligence collective – pour une anthropologie du cyberspace*, Les Éditions La Découverte/Poche, Paris, 1997, p.29 (L'enfasi è secondo il quotatore.)

⁵⁵ SUGA Keijirō, *Omniphone*, Iwanami Shoten, Tokyo, 2005, p.20.

azione di una lingua creola, basata su una matrice lessicale europea ma che racconta una diversa tradizione, genera un'inversione dei valori e una dinamica creativa che mette a rischio la propria sopravvivenza. Questa trasformazione è sostenuta dalla memoria degli impatti dell'espansione europea sul mondo. Come ha evidenziato NISHIDA Kitarō, figura pioniera in questo campo, questa "inversione" si manifesta con particolare forza in Giappone.

Interculturalità e transculturalità

Il presente articolo si propone di confrontare e analizzare i concetti di multiculturalità e transculturalità, partendo dal lavoro di Franco Cassano. Entrambi i concetti evidenziano la limitatezza della mera multiculturalità, suggerendo l'adozione di un modello alternativo basato sulla "polifonia". Attraverso un'analisi dei concetti di "uno" e "molti", si argomenta che la polifonia rappresenta una modalità di coesistenza transculturale priva di gerarchie. Tale approccio implica una reciproca penetrazione tra le culture coinvolte. In questo contesto, si distingue nettamente tra armonia e polifonia, quest'ultima intesa come espressione di un dialogo aperto e pluralistico. Si conclude che la creazione di uno spazio "creativo polifonico e monadologico" costituisce l'essenza della transculturalità. Per realizzare tale spazio, è necessaria una "civiltà deterritorializzata", il cui fondamento si rintraccia nella "monadologia creativa" del filosofo giapponese NISHIDA Kitarō.

Parole chiave: Polifonia; Spazio polifonico; Civiltà deterritorializzata; Monadologia creativa; Filosofia giapponese.

Interculturality and transculturality

This article compares and analyzes the two concepts mentioned in the title, taking as its starting point the work of Franco CASSANO. Both concepts demonstrate that multiculturalism is insufficient. Therefore, through an examination of the concepts of "one" and "many," it proposes "polyphony" as the mode in which different cultures can coexist without hierarchies. It considers a form of relationship between cultures that implies mutual penetration. In this context, the distinction between harmony and polyphony is clarified. It concludes that a "creative polyphonic and monadological" space constitutes the transcultural space. To realize it, a "deterritorialized civilization" is necessary, whose foundation can be traced back to the "creative monadology" of the Japanese philosopher NISHIDA Kitarō.

Keywords: polyphony; polyphonic space, deterritorialized civility; creative monadology; Japanese philosophy

Biografie autori

Emile Alexandrov is an Assistant Professor of Philosophy and a visiting scholar at Waseda University, Tokyo. Dr Alexandrov's focus is on metaphysics, primarily the Graeco-Arabic and Buddhist-Daoist traditions. He earned his PhD in Philosophy from the University of Notre Dame Australia, where his postgraduate studies focused on German and Graeco-Arabic philosophy, while his more recent work increasingly focuses on Buddhism and Daoism. Previously, he has held various appointments at the University of Erfurt, Germany; Novosibirsk State University and the University of Tyumen, Russia; and National Taiwan University, Taiwan. He authored *The Other Platonist Beginning: Heidegger and Neoplatonism* and the upcoming *Metaphysics and Ineffable*. With Dr O'Neill, he co-directs the biennial International Symposium on Buddhism & Neoplatonism; alongside Dr Steve Stakland, he co-leads an *American Philosophy* Series at Routledge.

Maddalena Borsato is a post-doc Research Fellow in Aesthetics at the University of Gastronomic Sciences (Pollenzo, Italy). Her research interests encompass gustatory aesthetics and food philosophy, eating disorders, the intersection of cooking, art and design, and everyday aesthetics from an intercultural perspective. On these topics, she is the author of one monograph and various scientific papers. Pastry chef since 2014, she actively participates in various projects – workshops and food design initiatives – that promote food as a tool for art and communication.

Raquel Bouso is a professor of philosophy in the Department of Humanities at Pompeu Fabra University in Barcelona. She specializes in intercultural and Asian philosophy, particularly Japanese philosophy. She earned her Ph.D. with a dissertation on the concept of emptiness in the philosophy of Keiji Nishitani and has published studies and translations, primarily on the Kyoto School and Zen Buddhism. Her research spans various fields, including ontology, hermeneutics, aesthetics, and religion. She is a member of academic networks such as ENOJP and ENBCS and

is affiliated with the CERCCA Research Center, where she is currently participating in the research project “Countermovement: Mysticism Against the Grain” (PRISM-Templeton Foundation).

Giovanni Bottioli served for many years as a full professor of Literary Theory and Rhetoric and Narrative at the University of Bergamo. Among his most important publications are *La ragione flessibile: modi d'essere e stili di pensiero* (Mimesis 2024) and *La prova non-ontologica: Per una teoria del Nulla e del “non”* (Mimesis 2020).

Silvia Capodivacca graduate in Philosophy and History and earned her PhD in Philosophy from the University of Padua. She has been a visiting researcher at Columbia University and CUNY, and her work focuses on contemporary German and French thought; she has authored five monographs, the most recent of which is “A Brief Treatise on Nomadology. A Deleuzian Line of Flight” (2024). Her research intersects Aesthetics and the History of Philosophy, with a focus on topics related to the Philosophy of the Digital. www.silviacapodivacca.com

Claudio D'Aurizio è Ricercatore Tenure-Track (RTT) in Filosofia Teoretica presso il Dipartimento di Studi Umanistici dell'Università della Calabria. Autore di due monografie, *Una filosofia della piega. Saggio su Gilles Deleuze* (Mimesis, 2024) e *Il linguaggio muto. Un percorso di filosofia della letteratura* (Meltemi, 2024), ha tradotto diversi libri dal francese, tra cui i corsi di Gilles Deleuze *Sulla pittura* (Einaudi, 2024) e *Su Spinoza* (Einaudi, 2025).

Federica Dalla Costa is a researcher whose project focuses on sustainability ethics. She earned a bachelor's degree cum laude in Philosophy from the University of Milan and continued her studies, earning a master's degree cum laude in the interdisciplinary program in Politics, Philosophy, and Public Affairs (PPPA), a joint degree offered by the University of Milan and the Vita-Salute San Raffaele University, focusing on the ethics of overpopulation debates and resource scarcity.

Andrea F. de Donato (2002) is a PhD student at the FINO PhD Programme (University of Pavia, Turin, Genoa, Eastern Piedmont), graduated in Philosophy at the Catholic University of Milan. He has been a Visiting Research Student at the Centre d'Analyse et de Mathématiques Sociales at EHESS in Paris. He is a member of SIFiT (Italian Society of Theoretical Philosophy). He is the author of several academic articles and the monographs “Morfogenesi del concetto. Matematica e stile a partire da Gilles Deleuze” (Orthotes 2024) and “Eterogenesi del con-

cetto. Variazioni su matematica e stile a partire da Gilles Deleuze” (Orthotes 2026). He has edited F. Guattari, “L’eterogenesi nella creazione musicale” (Orthotes 2024).

Filippo Domenicali holds a Ph.D. in philosophy and has been a post-doctoral fellow at the universities of Ferrara, Genoa, and Lyon. His work has focused primarily on contemporary French philosophy, with a particular emphasis on the works of Deleuze, Foucault, Tarde, and Souriau.

Denise Ee Ting Ho [夏依廷], is a Philosophy PhD candidate at the University of Edinburgh. Their current research is concerned with the philosophical motifs of loneliness and decadence within the *Buraiha* (無頼派) literature of Sakaguchi Ango (坂口安吾, 1906-1955). Beyond this, they are also engaged with theoretical inquiries of phenomenology, existentialism, aesthetics, and language; and, have an applied interest in discussions of queerness, decolonisation, non-traditional narrative forms and transformative media. Denise also translates Japanese literature and is committed to making untranslated, lesser-known works accessible to anglophone readers.

Christian Frigerio holds a PhD in Philosophy and Human Sciences from the University of Milan, where he has defended a thesis on *The Pluralism of Modes of Existence: Ontology and Genealogy* (2026). He has published several articles on speculative philosophy, aesthetics, ecology and the philosophy of technology. His first monograph, *Ricomporre un cosmo in frammenti: il dibattito sulle relazioni interne ed esterne*, has been published by Mimesis in 2023.

Bennett Gilbert, adjunct Assistant Professor of History and Philosophy at Portland State University, is the author of *Power and Compassion: On Moral Force Ethics and Historical Change* (Amsterdam University Press, 2025), and *A Personalist Philosophy of History* (Routledge, 2019), and numerous papers; and is co-editor of *Ethics and Time in the Philosophy of History* (Bloomsbury, 2023). He studies the intersection of the philosophy of history and moral philosophy, working in the tradition of philosophical personalism. He is also a historian of ideas concerned with the development of idealism.

Francesca Greco is currently PhD student in Philosophy at the University of Hildesheim in the field of intercultural philosophy. Her areas of specialization include Japanese philosophy, ontology, phenomenology, and the history of philosophy from a global perspective and her main interests range from negativity and relationality to everydayness and atmospheric studies. She is the vice president of the ENOJP since 2024 and

has been research member of the DFG Koselleck-Project “Histories of Philosophy in Global Perspective” (2019–2024). She is the author of the monography *Histories of Philosophy and Thought in the Italian Language. A Bibliographical Guide from 1480 to 2024* (Universität Hildesheim, 2024) among her last publications is to mention “Breath and Air (氣) in Martial Arts. A Phenomenological Study of *Ki* (気/氣) and *Aiki* (合氣) in *Aikidō* (合氣道)” (Springer, 2026).

Minna Hagman recently completed her PhD at the University of Tampere, defending her dissertation *Impossibility, Impotentiality, Inoperativity: The comicality of juxtaposing ballet and comedy in Molière’s comédies-ballets interpreted through Giorgio Agamben’s philosophy* (2025). She specialises in the philosophy of Giorgio Agamben, and the theory and practice of comedy. In her doctoral thesis, she examined the relationship between power and comedy in Molière’s comedies-ballets

Camille Hervé is PhD student in aesthetics at Paul-Valéry University Montpellier III, a reviewer for the European Journal of Japanese Philosophy, and a member of the European Network for Japanese Philosophy (ENOJP). Her doctoral research investigates the inability of Western ontology to think nothingness outside the framework of separation from being and she is currently developing an ecopoietic reading of Nishida Kitarō’s non-dualistic dialectic, with a particular focus on the ways in which poetry appears capable of expressing this profound absence of meaning within being itself, without resorting to the language of metaphysics.

Domenico Licciardi ha conseguito nel 2025 il titolo di Dottore di Ricerca all’Università della Calabria. Ha curato per la casa editrice Orthotes la traduzione del saggio *La plasticità al tramonto della scrittura* di Catherine Malabou. Ha pubblicato con le case editrici Springer e Mimesis, e su diverse riviste filosofiche italiane. Si è occupato delle nozioni di inconscio e plasticità in diversi ambiti del sapere e in particolare in estetica, in ontologia, in biologia e neurobiologica, e in psicoanalisi.

Yoneyama Masaru is Professor Emeritus at Nagoya University, Japan. Among others he has published in various languages including Italian *Monadological Aesthetics* (The University of Nagoya Press, 1999), *Fundamentals of Computer Science* (Ōmura Shoten: Tokyo, 2002), *The Development of Computer Science* (Shōwa Dō: Kyoto, 2011), *On Creative Monadology* (Amazon KDP: Tokyo, 2021), *Polyphonic Monadology* (Amazon KDP: Tokyo, 2021), *Philosophical Reflections on Connection* (Chikuma Shobō: Tokyo, 2022), *Philosophical Reflections on Feelings* (Amazon KDP: Tokyo, 2023), *For the Courage to Live – The*

Feeling of Free Will (Amazon KDP: Tokyo, 2025), *To Love – A Dialogue with Koharu-chan* (Amazon KDP: Tokyo, 2025).

Giacomo Pezzano (giacomo.pezzano@unito.it) is an Assistant Professor in Theoretical Philosophy at the University of Turin. His research focuses on media philosophy, philosophical anthropology, and the technologies of thought, with a particular interest in how new media transform conceptual practices. He has served as principal investigator of two research projects on multimodal philosophical writing and expression. Among his recent publications are: “Playable Concepts? For a Critique of Videogame Reason” (Open Philosophy, 2025); “Understanding Philosophical Media” (Philosophy & Technology, 2025); “Philosophy & Media: A Conceptual Typology” (Global Philosophy, 2025); “How to Design Concepts” (Philosophy & Technology, 2025). His experimental philosophical comic “The Media of Thought: A Graphic Essay” is forthcoming with Bloomsbury.

Giovanni Tidona (born 1982 in Scicli) is a philosopher and lecturer in philosophy. He previously taught philosophy and served as an adjunct professor at the University of Koblenz, Johannes Gutenberg University Mainz, and Chemnitz University of Technology. He is the author of numerous books and articles on xenology, social ontology, and philosophy of nature. His most recent publications include *Internatura* (Mimesis, 2023), *Das Fremde. Ein Wegweiser durch die Xenologie* (Königshausen & Neumann, 2024), and *Einführung in das Denken Munasu Duala-M’bedys* (Springer, 2025).

Sjoerd van Tuinen is associate professor of philosophy at Erasmus School of Philosophy. Among his last publications are *The Philosophy of Mannerism: From Aesthetics to Modal Metaphysics* (Bloomsbury 2022) and *The Dialectic of Ressentiment: Pedagogy of a Concept* (Routledge, 2023).

Matteo Vagelli is an Assistant Professor of Logic and Philosophy of Science at Ca’ Foscari University of Venice. His research focuses on historical epistemology and on the philosophy and history of the human and social sciences. He was the recipient of a Marie Skłodowska-Curie Global Fellowship held between Harvard University, the University of Cambridge, and Ca’ Foscari, where he worked on scientific pluralism, with particular attention to the notion of styles of scientific reasoning—a line of inquiry he continues to develop in his current research. Dr. Vagelli is the co-founder and co-coordinator of *Episthist. Research Network on the History and the Methods of Historical Epistemology* (episthist.hy-

pothses.org). He is the author of *Reconsidering Historical Epistemology* (Springer, 2024) and has recently co-edited, with P. Roth, *Perspectives on the Philosophy of Ian Hacking* (The Monist, 2025).

Francesca Maria Villani holds a bachelor's degree in Philosophy from the "Aldo Moro" University of Bari and is currently a doctoral candidate in Gender Studies with a focus on philosophy and political science at the same university. Her research project, *Toward a Decolonial Politics of Listening: Sound Epistemologies and Practices of Resistance in Afro-Diasporic Women Composers*, explores the mechanisms of exclusion present in musical language and the strategies employed to counter them, through the lens of feminist and decolonial studies. A graduate in piano from the "Nino Rota" Conservatory in Monopoli, she regularly performs in concerts for Italian and international associations. She was a visiting researcher at the University of Helsinki (March–June 2025) and at the University of Oslo (October–December 2025).

Camilla Zani is a third-year PhD candidate in Philosophy in a co-tutelle program between the Université libre de Bruxelles and the University of Verona. She is affiliated with the research group *Pragmatique de la territorialité* in Brussels. Her research lies at the intersection of philosophy and anthropology, focusing on cosmopolitics, ontological pluralism, and decolonial thought. She works on authors such as Bruno Latour, Isabelle Stengers, Marisol de la Cadena, Mario Blaser, and Eduardo Viveiros de Castro. During her PhD, she spent seven months in Brazil at the Universidade Federal da Bahia (UFBA), where she joined the NUCLEAR research group and conducted ethnographic fieldwork in two Pataxó Indigenous territories in southern Bahia.

Finito di stampare giugno 2026
da Digital Team – Fano (PU)