

La lettura dei testi filosofici: questioni di metodo¹

Frédéric Cossutta*

I - CONSIDERAZIONI PRELIMINARI

1) *Vorrei preliminarmente chiarire che il taglio del mio intervento non è affatto di natura didattica, anche se può rivestire un certo interesse didattico: in ogni caso, prima di procedere a una tale trasposizione sul piano didattico, è necessario assumere alcune doverose precauzioni.*

Né il mio progetto di ricerca, né la sua concreta realizzazione si iscrivono direttamente entro una prospettiva didattica concernente l'insegnamento della filosofia. Questo mio programma è stato sviluppato nel quadro di una tesi per il conseguimento dell'abilitazione all'insegnamento universitario e si iscrive, pertanto, entro una riflessione d'ordine del tutto generale, concernente lo statuto delle idealità filosofiche.

Questo programma si sviluppa in una riflessione metodologica concernente la possibilità di comprendere la filosofia nelle forme testuali e discorsive, in una ricerca di un modello generale della discorsività filosofica (anche la filosofia dipende dai vincoli specifici propri di qualunque tradizione discorsiva), nello studio di funzioni olistiche come la concettualizzazione, l'argomentazione, la didacticità, la costruzione dell'universo interno di un'opera, ecc. Tuttavia, non si tratta solamente di comprendere le caratteristiche generali dell'attività filosofica, individuandole attraverso le strutture linguistiche che caratterizzano i testi, ma si deve anche analizzare le opere per comprenderle e avanzarne una nuova comprensione: personalmente parlerei volentieri di una *fecondità euristica* del metodo, prima di parlare di un incremento ermeneutico.

Ho condotto studi di questo tipo su Platone, gli scettici greci, Descartes, Spinoza, Hume, Kierkegaard, Bergson e Wittgenstein. La mia nomina al "Collège International de Philosophie" mi ha permesso di formare un gruppo di ricerca, formato da filosofi e linguisti che si interessano tutti ai discorsi filosofici, senza peraltro condividere una medesima impostazione teorica. Documentano il lavoro di questo gruppo quattro pubblicazioni collettive, direttamente connesse alla nostra attività².

Tuttavia, non è meno vero che sono anche docente di filosofia nell'ambito dell'insegnamento secondario in Francia dove tutti gli allievi dei licei studiano filosofia nella classe terminale (due ore nella sezione tecnica, quattro in quella scientifica o in quella economica e otto in quella letteraria) e che inoltre ho già pubblicato una prima sintesi dei miei lavori (cfr. Cossutta 1989) sotto forma di un manuale didattico nel quale figurano degli esercizi (questo libro sarà tradotto in italiano presso le Edizioni Calderini grazie ad alcuni miei amici della Società Filosofica Italiana, in particolare per interessamento di Mario Trombino, Mario De Pasquale e Livio Rossetti).

Questo libro, originariamente destinato agli studenti, è stato concretamente utilizzato nelle scuole secondarie dai docenti di filosofia per la spiegazione del testo filosofico. Effettivamente nei licei francesi gli studenti devono spiegare alcuni frammenti di testi in rapporto con un programma di nozioni filosofiche illustrate dal docente durante le lezioni e devono poi studiare le opere della tradizione filosofica, giacché uno degli argomenti della maturità può essere, accanto a quello della dissertazione, un commento di un testo filosofico. Nella misura in cui in Francia la filosofia, sempre nel quadro dell'insegnamento secondario, non è affrontata in una prospettiva puramente storica, bensì problematica, sorge allora la necessità di saper leggere i frammenti e le opere, e pertanto si può dire che, da questo punto di vista, il mio lavoro suggerisce alcune indicazioni utili sia per la tecnica della spiegazione dei testi filosofici, sia per presentare le opere dei filosofi.

Vorrei comunque sottolineare un paradosso che invita alla prudenza. La lettura che propongo attribuisce un'importanza preponderante alla *scenografia* che iscrive gli scopi filosofici entro un tono e una voce, come se la presenza di un corpo enunciante fosse indissociabile dall'attività concettuale o dimostrativa. Non si tratta, dunque, di cadere in una nuova scolastica in grado di sterilizzare il rapporto del docente con il testo filosofico attraverso l'affermazione di procedure d'analisi che peraltro presuppongono nell'insegnante una competenza linguistica che la sua stessa formazione non gli ha affatto fornito. Più che per la maestria nell'uso degli strumenti didattici, il docente deve invece rimanere il mediatore tra i testi della tradizione filosofica e gli studenti, onde assumere una qualificata presenza nella classe, tale da consentirgli di mettere in gioco il suo stesso rapporto personale con la filosofia. Ciò non di meno il carisma professionale non potrà esimersi dal possesso di una specifica competenza tecnica, giacché il rigore presuppone, da parte dei docenti, un'attenzione specifica alla natura di un testo, se si ammette che quest'ultimo non è semplicemente uno spazio nel quale un pensiero si è limitato a manifestarsi, ma costituisce, al contrario, il luogo stesso nel quale, entro la sua stessa materialità discorsiva, il pensiero si presenta a se stesso e si manifesta agli altri.

2) Vorrei precisare che il mio approccio ai testi filosofici prende in considerazione la loro testualità interna e non si situa affatto dal punto di vista dello storico della filosofia, né dal punto di vista di uno storico delle idee che cercasse di comprendere come un'opera si iscriva entro un determinato contesto sociale. Sia ben chiaro che una tale lettura deve tuttavia sottomettersi alle prescrizioni che derivano dall'aspetto scientifico di questa disciplina nei suoi aspetti filologici e testuali. Per quanto concerne l'ambito sociale quest'ultimo sarà concettualizzato tramite l'aiuto di categorie come quelle di "discorso costituente" o di "scenografia" elaborati nei lavori di D. Maingueneau³. Mi pare decisivo riflettere sul rapporto esistente tra i vincoli e le strutture dottrinali, da un parte, e i vincoli espressivi o comunicazionali, dall'altra parte. Esiste infatti una tensione, addirittura il rischio di contraddizioni, tra le esigenze generate da questi due ordini di fenomeni. Il discorso filosofico, nella molteplicità delle sue forme (trattato, saggio, meditazione, dialogo, ecc.) costituisce la risultante delle transazioni che ciascun autore deve risolvere per soddisfare questi due tipi di esigenze, nel migliore dei modi e, sia ben chiaro, non mai indipendentemente da queste scelte teoriche di fondo.

3) Vorrei infine precisare che l'approccio che propongo non si iscrive né entro la corrente ermeneutica (Ricoeur), né entro la corrente decostruzionista (Derrida) e che nulla deve pure all'approccio della filosofia analitica inglese, quella stessa che ho studiato tramite le opere di G. Ryle che mi sono sembrate costituire una meta-filosofia. Ma non si può forse affermare che la mia teoria non è filosofica e che esercita pertanto nei confronti della filosofia una funzione simile a quella svolta per le scienze dalla sociologia della conoscenza? Non lo credo, non già perché io reputi che si possa veramente scindere lo studio del discorso filosofico dal suo specifico significato filosofico, ma perché mi sembra invece possibile porre in relazione una parte con l'altra in modo tale che l'una e l'altra godano comunque di una loro autonomia relativa.

Il mio progetto di lettura dei testi filosofici non si iscrive inoltre entro una prospettiva ermeneutica, ma presuppone, invece, un'attitudine critica nei confronti di questo approccio. Illustrerò pertanto quelli che, a mio avviso, costituiscono i limiti dell'ermeneutica, prendendo per oggetto i lavori di Paul Ricoeur che, in Francia, sviluppa un'originale concezione in rapporto alla tradizione ermeneutica d'origine tedesca. In Francia il rinnovamento ermeneutico e la recente influenza esercitata dai lavori di Ricoeur si iscrivono entro un contesto di relativo riflusso di quegli approcci che considerano la filosofia come una scrittura irrimediabilmente prigioniera del carcere metafisico. Per dirla brevemente indico come *decostruttivo* quel metodo che può essere illustrato dall'opera di J. Derrida. Si può del

resto rilevare che nel momento stesso in cui la sua influenza è egemone nell'ambito della più diffusa analisi letteraria negli Stati Uniti, invece in Francia il decostruttivismo è battuto in breccia dalle correnti ermeneutiche ed è surclassato anche dalle filosofie anglosassoni. La prospettiva decostruttivista non costituisce affatto il mio punto di riferimento teorico, giacché sostiene l'impossibilità di un'analisi testuale la quale presuppone un minimo di separatezza tra il metodo e il suo testo, oggetto d'analisi. Per superare questo doppio ostacolo - ad un tempo ermeneutico e decostruttivista - cercherò di mostrare come queste due possibilità, apparentemente antitetiche nel loro rispettivo approccio alla testualità filosofica, in realtà siano solidali l'una con l'altra, al punto che si potrebbero sintetizzare nel seguente nesso logico: *se Ricoeur... allora Derrida, e, di contro, se Derrida... allora Ricoeur*. Questa dimostrazione ci permetterà di rimuovere un ostacolo pregiudiziale a un'effettiva analisi del discorso filosofico.

4) *La prospettiva teorica e pratica di lettura dei testi filosofici che propongo si indica come analisi del discorso filosofico. Con questa denominazione intendo inserire il mio approccio ai testi filosofici entro la prospettiva conosciuta in Francia con il nome di Analisi del discorso⁴, una corrente di pensiero che integra i recenti apporti della linguistica dell'enunciazione e della pragmatica allo studio delle molteplici forme discorsive (religiose, politiche, letterarie, storiche, giuridiche, ecc.).*

L'originalità del mio approccio, in rapporto alle due correnti dalle quali mi differenzio, consiste, da un parte, nel ricollocare il momento interpretativo al di là di una fase, preliminare, di oggettivazione del testo: quest'ultimo lo si considererà come in grado di esibire le tracce d'una attività discorsiva di cui è possibile costruire una rappresentazione con l'aiuto delle tradizionali categorie. D'altra parte esso consiste nel rifiutare di appiattare la filosofia sulla mera letterarietà del testo, con il rischio di cancellare l'opera sotto una riscrittura che la oltrepassa continuamente, come se la lettura non potesse essere che una perpetua riscrittura di un'opera sempre inattingibile.

Al contrario, a mio avviso è possibile conseguire un'intelligibilità del testo oggetto dell'analisi (a condizione di rispettare alcune regole epistemologiche che spiegherò nel corso di questo studio) anche a costo di riconoscere la reinscrizione finale dell'analisi entro un processo indefinito di disseminazione che assegni tuttavia un suo ruolo preciso alla dimensione filosofica.

II - NECESSITA' DI RIMUOVERE GLI OSTACOLI EPISTEMOLOGICI E FILOSOFICI CHE SI OPPONGONO A QUESTA METODOLOGIA DI LETTURA.

1 - NÉ ERMENEUTICA, NÉ DECONSTRUTTIVISMO.

Prima di poter delineare una teoria generale del discorso filosofico, è necessario sgombrare il campo da alcune obiezioni di principio che sembrano ipotecare la possibilità stessa di un tale progetto. Effettivamente ci troviamo di fronte ad una serie d'aporie che possono assumere la forma di un doppio circolo:

- in un caso se prendiamo avvio dalla filosofia-oggetto di studio, muovendo alla ricerca del metodo che ci permetterà di descriverla e spiegarla, qualunque sia la disciplina delle scienze umane che pretenderà di svolgere la funzione esplicativa (la sociologia, la psicanalisi, la scienza del linguaggio e del testo). In tal modo, mancheremo a ciò che è essenziale e che sfugge, per definizione, a questo tipo di approccio. In questo caso, infatti, non sapremo come rendere conto di questo stesso metodo il quale richiede, a sua volta, una spiegazione filosofica. La filosofia diventa allora, ad un tempo, l'oggetto spiegato e, in ultima analisi, anche il punto di vista che spiega. Così facendo spostiamo, dunque, la frontiera tra logica, linguistica e filosofia, col rischio di dissolvere il nostro oggetto di studio;

- nell'altro se tentiamo di precisare le caratteristiche filosofiche della filosofia e rimaniamo allora inseriti nella sua orbita, ma, tuttavia, non possiamo più sperare di produrre uno scarto sufficiente per il pensiero nella sua stessa generalità, giacché lo sforzo filosofico per concettualizzare la filosofia da un punto di vista teorico generale costituisce una caratteristica essenziale di tutte le filosofie. Il tentativo per concettualizzare la generalità inclinerà così a collocarsi all'esterno per "compiere un giro d'orizzonte", il che ci ricondurrà alla prima alternativa. Di contro, i problemi inerenti all'approccio esterno ci condurranno, inevitabilmente, a reintrodurre la filosofia.

Il primo paradosso costituisce una sorta di *paradosso dell'esteriorità*: si tratta di un circolo epistemologico tra la filosofia e le discipline che potrebbero assumerla per oggetto, quelle stesse che oscillano, senza soluzione, tra una posizione inglobata e una inglobante. Il che sottolinea, nuovamente, che la filosofia non tollera alcuna esteriorità.

Il secondo costituisce invece un *paradosso dell'interiorità*: il circolo filosofico tra una filosofia e un'altra, e tutte le altre, che conduce inevitabilmente al solipsismo teorico, il quale, a sua volta, frammenta la filosofia in monadi irriducibili l'una con l'altra, conducendo all'integrazione sintetica, o eclettica, entro una filosofia totalizzante. Anche il tentativo di Martial Gueroult di costruire una "*dianoématique*" [dianoematica]⁵ non sfugge a questa aporia.

Di fatto queste due circolarità sono, a loro volta, connesse da una relazione circolare: una circolarità concernente il rapporto tra il testo filosofico e il suo studio metodico. Si va dalla tautologia (i metodi non significano che se stessi, oppure la filosofia non può che auto-commentarsi) a uno scarto generato da uno iato incontrollabile. Si tratta, dunque, di un *circolo metodologico* che connette i paradossi dell'esteriorità e dell'interiorità.

Ermeneutica o decostruttivismo?

E' possibile sfuggire a una tale aporia pregiudiziale? Si potrebbe cercare di dilatare sufficientemente i momenti della circolarità dilemmatica onde spezzarne la concatenazione, oppure, al contrario, si potrebbe cercare di contrarre la serie delle circolarità attraverso un movimento di condensazione, allo scopo di evitare la ripetizione e un movimento perpetuo? Il primo tentativo cercherebbe di sciogliere il paradosso dell'esteriorità, il secondo quello dell'interiorità, col rischio, per ciascuno dei due, di cadere dall'uno all'altro.

Occorre analizzare questi tentativi rappresentati, rispettivamente, dall'ermeneutica di P. Ricoeur e dalla teoria del decostruttivismo delineato da J. Derrida. Attualmente in Francia questi sono le due principali concezioni che consentono di rispondere alla seguente questione: "come leggere un testo filosofico?". Esse si distinguono tanto dai tradizionali approcci di storia della filosofia, quanto dai tentativi avanzati dal positivismo logico, da Wittgenstein o dalla filosofia analitica per spiegare gli enunciati filosofici. Di conseguenza, né l'una, né l'altra, permettono veramente di precisare come il lavoro del pensiero si costituisca come opera entro il testo, giacché l'una riduce l'attività filosofica al piano della scrittura, mentre l'altra lo inserisce entro la dipendenza da un discorso speculativo al quale l'ermeneutica, in ultima analisi, si ricollega. Ciascuna alternativa illustra una delle due possibilità per mezzo delle quali si può tentare di spezzare la circolarità aporetica alla quale ci sembra condannata la relazione circolare tra testo e metodo. Una propone un'ermeneutica sempre superata da una filosofia ermeneutica che implica, essa stessa, una filosofia *dell'*ermeneutica. L'altra ci invita invece alla decostruzione della metafisica, superata da una nuova pratica della scrittura filosofica che deve tuttavia trovare il principio della sua stessa legittimazione.

A ben considerare le cose si scopre, tuttavia, un nesso più stretto di quanto potrebbe sembrare, giacché le aporie di un approccio ci sembrano condurre necessariamente ad adottare il punto di vista dell'altro. Ma in quest'ultimo, nuovamente, una nuova aporia ci riconduce al primo, giacché la loro relazione si svolge sempre entro un medesimo modello circolare confrontabile con quello che noi pensiamo di poter evitare grazie ad essi. Ricoeur, svolto fino alle sue ultime con-

seguenze, conduce alla metafisica (alla metafisica del senso) la quale ci riporta alla sua critica sviluppata da Derrida, mentre la prospettiva di quest'ultimo, enucleata fino alle sue ultime conseguenze, si qualifica, a sua volta, come un'ermeneutica (un'ermeneutica peraltro preclusa dalla sua stessa concezione esplicita) la quale ci riporta a Ricoeur. *Se Ricoeur, allora Derrida, se Derrida, allora Ricoeur... l'impasse* sembra dunque definitivo. Naturalmente, in questa sede, non si tratta di delineare uno studio sistematico e comparato di queste due impostazioni, giacché, per i nostri scopi, sarà sufficiente sviluppare una semplice analisi della loro concezione del rapporto che sussiste tra la metafora e la filosofia.

Se Derrida... allora Ricoeur.

Jacques Derrida, ne *La mythologie blanche [La mitologia bianca]* (in Id., *Marges de la philosophie [Margini della filosofia]*, Editions de Minuit, Paris 1972, pp. 247-324)⁶ dimostra l'impossibilità, di diritto e di fatto, di una ricerca che cerchi di elaborare un metodo di analisi delle metafore presenti in un testo: "Invece di avventurarsi qui nei prolegomeni a qualche metafisica futura, cercheremo, piuttosto, di riconoscere, nel suo principio, la condizione di un tale progetto" (p. 261)⁷. Derrida non si accontenta di passare in rassegna alcuni tentativi che in questo senso sono stati tentati in relazione a Platone o Descartes, onde metterne in evidenza i limiti, ma scredita anche i tentativi ideali che non sono stati realizzati, ma che avrebbero meritato di essere realizzati: "non si è mai data risposta a questa domanda con un trattato sistematico [...]" (*ibid*), o quelli che possono essere tentati entro l'ambito della storia della filosofia: "Nel migliore dei casi ciò avrebbe potuto dar luogo ad uno studio strutturale immanente, che trasponesse all'interno della retorica (ma è possibile in via di principio?) il metodo di M. Gueroult, o, più esattamente, il programma di V. Goldschmidt esposto nell'opera *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne [Il Paradigma della dialettica platonica]*" (ivi, p. 266)⁸.

Se si considera che la dimostrazione di Derrida può essere applicata a tutte le funzioni della discorsività filosofica (argomentazione, esempi, concetti, esposizione), si comprende come ad essere invalidata sia la stessa idea di un approccio testuale metodico.

L'argomento principale di Derrida consiste nel mostrare che tutti i tentativi per costruire una classificazione delle metafore filosofiche presuppongono, a loro volta, un principio di classificazione, una definizione di che cosa sia la metafora, la quale dipende, necessariamente, da una problematizzazione filosofica: "Una metaforologia si troverebbe perciò ad essere derivata nei confronti del discorso che essa pretenderebbe di dominare [...]" (ivi, p. 272)¹⁰. Lo stesso ragionamento

vale per la retorica (analizzata nelle sezioni II e III)¹¹ e per un approccio meta-filosofico. Pertanto la filosofia è cieca a proposito delle sue proprie regioni costitutive, mentre le discipline che apparentemente le sono esterne, non sono affatto meno sottomesse alla sua dipendenza.

Che fare dopo questa constatazione? Possiamo accontentarci di affermare che “il campo non sarà mai saturato?”. Derrida, dopo aver sviluppato nei dettagli questo problema e sulla base di esempi di analisi che pongono in evidenza la circolarità, percorre questo campo per mettere in evidenza i principi di una archeologia del metaforico che “anima” dall’interno la storia della filosofia e per porre, al contempo, la questione di una differenza originaria la quale sarebbe all’origine di tutte le differenziazioni tra metafora e concetto e in virtù della quale la scrittura offrirebbe al campo d’indagine un suo spazio specifico. Ma quale disciplina concettualizza la natura di questo percorso e ne pone in evidenza la “traccia”, il “supplemento”, la “differenza” tale da rendere impossibile la delimitazione e la saturazione del campo d’indagine, se non la grammatologia, che Derrida, nell’opera omonima, qualifica come sua speranza?

Questa grammatologia va al di là della scienza, ma non invita a un ritorno al di qua di essa: “La costituzione di una scienza o di una filosofia della scrittura costituisce un compito necessario e difficile. Ma giunto a questi limiti e ripetendoli senza tregua, un pensiero della traccia, della differenza o della riserva, deve anche puntare al di là dell’*episteme*” (*De la grammatologie [Della grammatologia]*, Editions de Minuit, Paris 1967, p. 142)¹². Una scienza, non più che la filosofia, non saprebbe sfuggire agli effetti di sovversione che il suo “oggetto” induce su di lei. Essa rimane prigioniera entro i confini di un ambito che non potrà dunque mai dominare. Non a caso, questo passo *Della Grammatologia* costituisce la pagina finale del capitolo intitolato: *Della grammatologia come scienza positiva*¹³. Se si tratta di una scienza positiva, come mettere in evidenza i limiti di questa *episteme*? Qual è allora lo statuto del discorso per mezzo del quale l’autore pensa di invalidare gli approcci retorici o linguistici alla metafora? Per porre in luce la circolarità che dalla metaforologia conduce alla filosofia e poi, da quest’ultima alla metaforologia originaria, come evitare il ricorso alla metafora e, se questo è impossibile, come giungere a una metafora di secondo grado? Il testo che produce questo percorso come potrà sfuggire lui stesso alla metafisica o alla metaforicità? Quando Derrida, a proposito dell’impossibile metafora della metafora, scrive: “questa metafora in più, restando fuori del campo che essa permette di circoscrivere, estrae o astrae da sé questo ambito, dunque, gli si sottrae come metafora in meno” (*Marges de la philosophie [Margine della filosofia]*, op. cit., p. 261)¹⁴, qualifica obliquamente lo statuto della propria enunciazione della metafora, in connessione diretta e, al tempo stesso, senza collegamento, con ciò che essa enuncia, prigioniera dell’impossibilità costitutiva che essa stessa denuncia. Infatti il

“raddoppio” [“*relève*”] non può essere operato attraverso un discorso grammatologico posto in connessione diretta con il discorso-oggetto, ma presuppone invece un sovvertimento linguistico operato all’interno stesso del discorso filosofico attraverso un’opera parassitaria, o di riscrittura, che definisce il lavoro della decostruzione.

Nelle opere posteriori al testo al quale ci siamo riferiti si ritrova questa oscillazione tra un’impostazione che tende a rimuovere le distinzioni tra il discorso-oggetto e il discorso-tematizzante, e un’impostazione che mantiene invece lo scarto e la connessione diretta alla sua propria enunciazione. Di conseguenza, la scrittura è sempre meta-metaforica, eccetto quando rinuncia a una determinata distinzione tra letteratura e filosofia e in questo caso lo slittamento dello spazio stesso della metafora, il raddoppiamento compiuto tramite il suo “doppio” concettuale, richiede, allora, di essere ricompreso entro un registro che non può che essere ermeneutico. Ma questo momento come potrà sfuggire alla necessità del suo proprio sovvertimento? In questo caso la necessità di un’ermeneutica si fa nuovamente avvertire e prende l’aspetto della decostruzione. Così la nuova scrittura, determinata grazie al lavoro del sovvertimento delle categorie della metafisica, non può essere ricompresa tramite un discorso “in parole chiare” che lo spiegherà e in questo caso essa raddoppia [*relève*] un modo di autolegittimazione performativa e, per principio, non sarà mai falsificabile, non più di un romanzo o di un poema. Questa scrittura implicherà, pertanto, le condizioni della sua propria intellegibilità, ma non secondo una regola ermeneutica. In questo caso essa si propone come Opera, al punto che non importa quale opera letteraria inserisca le condizioni della sua decriptazione entro la sua stessa forma, e non attende altra legittimazione che quella di un giudizio di gusto. Pertanto la questione del senso non sarà più risolta in termini ermeneutici, ma in termini estetici. Anche per ottenere dei criteri di valutazione filosofica sarà quindi necessario sviluppare un’analisi del giudizio del gusto filosofico. Naturalmente Derrida obietterebbe che anche questa distinzione tra filosofia e arte non può essere compiuta che tramite una concezione che egli, precisamente, si prefigge di rifiutare.

L’articolo *Y-a-t-il une langue philosophique? [Esiste una lingua filosofica?]*, pubblicato sulla rivista «Autrement» (*A quoi pensent les philosophes? [A cosa pensano i filosofi?]*, novembre 1988, pp. 30-37), pone bene in evidenza questa difficoltà. Derrida si mostra preoccupato di rispondere agli attacchi di “coloro che [l’]accusano di ridurre la filosofia a letteratura” (p. 30). Interrogato sulla specificità della scrittura filosofica, si oppone alla tendenza dei suoi avversari a ridurla sul piano letterario: “Nei miei testi la forma della scrittura, per non essere né puramente letteraria, né puramente filosofica, cerca di non sacrificare né l’attenzione alla dimostrazione o ai testi, né la funzionalità o la poeticità del linguaggio” (pp. 31-32). Più oltre si difende dal facile gioco sui significanti del nome proprio

e sui significanti in generale, e insiste sul suo sforzo per rinforzare le sue analisi: “Il che non vuol dire, perlomeno spero, che [i miei testi] rinuncino alla necessità di *dimostrare*, tanto rigorosamente quanto possibile, anche se le regole della dimostrazione non sono più in grado di farlo, neppure soprattutto e costantemente, quelle stesse indicate come ‘un discorso filosofico’” (p. 31).

Si potrebbe allora pensare che Derrida propone un approccio oggettivo ai filosofi, in contraddizione con la proposta della *Mitologia bianca*: “il che non vuol dire ridurre ‘il discorso filosofico’ alla letteratura, che analizza entro la sua forma, i suoi modi di composizione, la sua retorica, le sue metafore, la sua lingua, le sue finzioni, tutto ciò che resiste alla traduzione, ecc.” (p. 31). Il che è nuovamente confermato alla fine dell’articolo dove Derrida insiste: “non ho mai ridotto il concetto alla metafora o, come mi accusa recentemente Habermas, la logica alla retorica”. Ma l’ambiguità permane, perlomeno nella misura in cui questo studio non saprebbe cosa fare né entro i termini di una logica, né entro quelli di una retorica, né nell’ambito di un’analisi del discorso o di una scienza dei testi. Prendiamo atto che Derrida non riduce affatto la filosofia alla letteratura, e riconosciamo parimenti alla sua opera uno statuto autenticamente filosofico, ma non possiamo tuttavia fugare del tutto l’idea di una tensione intrinseca non risolta, come se gli fosse veramente impossibile adottare una posizione, tanto la sua “posizione” è indifendibile.

Se Ricoeur...allora Derrida.

Mentre Derrida inserisce la filosofia nel registro della metaforicità, Paul Ricoeur, ne *La métaphore vive* [*La metafora viva*] (Editions du Seuil, Paris 1975)¹⁵, fa, al contrario, della filosofia il momento di una sostituzione [*relève*] della metafora. Se Derrida riduce l’insieme dei tentativi d’approccio oggettivo al fenomeno metaforico, Ricoeur, al contrario, comincia col lasciare svolgere ai diversi approcci che tematizzano la metafora il loro ruolo, al loro proprio livello. I primi due saggi del suo libro delimitano gli apporti della retorica tradizionale, mentre i tre seguenti analizzano i contributi della prospettiva semantica. Infine gli ambiti studiati dalla semantica e dalla retorica si trovano retrospettivamente ricollocati grazie alla loro reciproca integrazione entro un’ermeneutica la quale non deve la sua consistenza che al dover essere rapportata a un discorso speculativo. Mentre Derrida decapita tutti gli strati della comprensione del senso, Ricoeur, invece, più li illustra fino alle loro ultime virtualità, più li coinvolge in un superiore livello che li relativizza.

Questa conclusione costituisce l’origine della nostra perplessità a proposito della traduzione in pratica del progetto di Ricoeur: bisogna infatti dilatare talmente,

su tutta un’opera, questo brillante percorso dalla retorica verso l’ermeneutica, per connettere, infine, a sua volta, l’ermeneutica a una funzione riflessiva che costituisce “il sapere che accompagna la stessa funzione referenziale, il sapere del suo essere rapportato all’essere” (*op. cit.*, p. 385)? Perché, allora, non esplicitare lo statuto del discorso speculativo, che assomiglia molto a quello che caratterizza la metafisica secondo Aristotele o la fenomenologia secondo Husserl, ma di cui non si vede più se è primario o secondario in rapporto all’ermeneutica? E’esso stesso l’oggetto di una lettura ermeneutica, mentre sembra essere, al contempo, la condizione della sua possibilità? Si può immaginare che la filosofia espliciti queste strutture narrative o metaforiche attraverso un’ermeneutica informata alle discipline testuali, mentre il discorso speculativo, in ultima istanza, è quello che riduce l’ermeneutica allo statuto di semplice scienza positiva.

Derrida, nel momento stesso in cui sembra rendere il proseguimento completamente improbabile, fa implodere la discorsività filosofica e pertanto ne assicura immediatamente la perpetuazione, se si vuole ammettere che la sua opera appartiene a pieno diritto alla filosofia. Paradossalmente, e al contrario, Ricoeur sembra ricollocare sempre più lontano il momento della filosofia, all’interno dell’immenso sforzo da lui dispiegato per legittimare l’appello alle scienze del linguaggio nel seno stesso d’una ermeneutica ben temperata. Ma l’ermeneutica come potrà rinnovare la filosofia se, in definitiva, il discorso che la solleva al suo orizzonte ontologico chiarificante non è, a sua volta, che la ripetizione del gesto più tradizionale della filosofia, la cui eccessiva pretesa è precisamente rifiutata dall’ermeneutica? Qual è l’effettivo rapporto tra ermeneutica e discorso speculativo? Se la prima è autonoma si pone allora la questione della sua propria legittimità, se è vero che non può rintracciarla tra le pieghe del senso, che pone come oggetto, né entro le metodologie, che gerarchizza e collega. Se, invece, dipende da un discorso speculativo il quale, a sua volta, non potrebbe essere l’oggetto di un’ermeneutica, a meno di non cadere in una regressione infinita, è allora inevitabile che questo discorso, che determina i fondamenti e lo spazio entro il quale si dispiegano i concetti, trovi, in sé medesimo, la sua propria legittimazione, in modo che possa spiegare esaustivamente le regole della sua stessa costituzione. Diviene allora impellente lasciare ai margini l’analisi ermeneutica a vantaggio di un chiarimento definitivo. In tal modo la relazione tra ermeneutica e discorso speculativo è perfettamente circolare, giacché l’uno e l’altro si fondano reciprocamente: o il discorso speculativo esige, a sua volta, un’ermeneutica di rango superiore, e vi è quindi regressione all’infinito, oppure esiste, infine, un punto nel quale i due aspetti si intersecano in un momento unico e auto-fondante. Ma in questo caso noi ritroviamo il punto che tutti i sistemi filosofici tradizionali cercano, quello di una evidenza originaria nel quale l’essere e il pensiero dell’essere, l’essere e il senso si porrebbero in contatto diretto. Il fatto che Ricoeur riferisca questo con-

tatto ad un movimento di ritorno su di sé del pensiero, indica abbastanza bene come il suo pensiero si inserisca entro la tradizione di Descartes e Husserl, al punto che ci si può domandare se “il discorso speculativo” non costituisca il prodotto di una nostalgia fenomenologica. Conseguentemente ciò che si profila all’orizzonte dell’ermeneutica è, in realtà, il suo retro-orizzonte sul cui fondo essa si costituisce, al quale essa, tuttavia, non può ritornare, ma che, d’altra parte, non ha più la forza di rinnovare.

Tutto si sviluppa come se il suo tentativo, che presuppone la svolta dall’esteriorità da integrarsi coraggiosamente con i dati e i metodi messi a disposizione dalle scienze del linguaggio, rischi, in realtà, di essere minato dai paradossi dell’interiorità, giacché i criteri di gerarchizzazione e di scelta dei metodi concorrenti per l’interpretazione dipendono, in ultima analisi, da un livello nel quale il discorso si auto-chiarifica come se avesse potuto neutralizzare ogni presupposizione.

E’ un altro rischio al quale Ricoeur non fa allusione, tanto è occupato nel soppesare accuratamente l’articolazione tra poesia e filosofia. Considera attentamente una possibile contaminazione delle categorie concettuali, con il rischio di una proliferazione o disseminazione metaforica insidiosa, incoraggiato da un’ermeneutica volta a cogliere l’ontologia sostanzializzata nascosta sotto il riferimento metaforico. Ma i metodi posti in essere per spiegare la struttura della poetica, nella misura in cui non possono essere stati elaborati che entro l’ambito filosofico, rischiano ugualmente di produrre un effetto di contagio, nel seno della stessa ermeneutica la quale tutelerà certamente uno statuto di sintesi, ma d’altra parte resterà sotto la dipendenza della linguistica, di una nuova retorica o di una scienza dei testi. In questo caso il progetto sarà così sottomesso ai paradossi dell’esteriorità.

Pertanto il tentativo di Ricoeur oscilla tra due rischi, l’uno che possiamo indicare come il *contagio derridiano*, che vede l’ambito ermeneutico sovvertito dall’interno tramite gli oggetti che manipola, l’altro, che possiamo indicare come la *tentazione speculativa*, che indica un discorso continuamente differito il quale assicurerà un accumulo di senso a una riflessività auto-chiarificatrice. In mancanza di un tale accumulo, l’ermeneutica si dispiegherà senza fine, scindendosi essa stessa in una serie infinita di livelli interpretativi.

Né ermeneutica, né decostruzione.

Al termine di questo sintetico esame ritroviamo, dunque, al contempo, la circolarità dell’esteriorità (dequalificazione dell’ermeneutica a vantaggio di una scienza del testo, oppure a vantaggio di una filosofia pienamente assunta come tale) e la circolarità dell’interiorità (impossibilità di pensare per una filosofia e impossi-

bilità che sia pensata tramite un’altra disciplina), così come la relazione circolare che le unisce, poiché anche l’ermeneutica oscilla tra scienza e filosofia. Per sfuggire a questo rischio si può cercare di spezzare il cerchio, tentando la scommessa della prossimità al posto di quella della distanza; la filosofia sarà rigenerata dall’interno, grazie alla metaforicità, senza che precipiti, tramite un perenne porsi nell’abisso il quale, se le impedisce di perdersi, tuttavia le impedisce anche di ritrovarsi. Ma questa non è la scommessa di Jacques Derrida per il quale decostruzione e creazione filosofica procedono da un unico gesto? Abbiamo già visto che questa volta l’incontrollabile oscillazione conduce al rapporto tra filosofia e poetica, al punto che l’opera filosofica, come una produzione estetica, non trova la sua giustificazione o suoi titoli di legittimità che alla condizione d’essere pensata entro le categorie di un’analitica del bello.

Questa svolta critica sarà dunque inutile? Curiosamente la problematica di Ricoeur sembra legittimare il progetto di una teoria del discorso filosofico, ma, di fatto, il modo con il quale mette in opera la sua ermeneutica l’invalida. Al contrario, quello di Derrida invalida invece *di diritto* questo progetto, anche se, in fondo, *di fatto*, sembra incoraggiarlo. Da questo punto di vista i tentativi di Ricoeur e di Derrida non sono forse simmetrici? Questi due approcci alla filosofia sono infatti incompatibili e invalidano una tale impressione solo se li si considera separatamente l’uno dall’altro. Ma, considerati insieme, entro il loro specifico movimento di richiamo reciproco, illustrano invece un percorso che potrà ben permettere di uscire dal carcere aporetico al quale sembra condannato il nesso circolare tra testo e metodo. L’originalità di un approccio concepito come analisi del discorso consiste nel riposizionare il momento interpretativo al di là di una fase preliminare d’oggettivazione del testo: si considererà come in grado di offrire le tracce d’una attività discorsiva di cui è possibile costruire una rappresentazione con l’aiuto di categorie rilevanti di una teoria pragmatica degli atti del discorso. Gli strumenti per un approccio metodico al testo filosofico saranno così collocati sotto la vigilanza di uno sguardo epistemologicamente e filosoficamente informato il quale ridurrà le pretese di un tale approccio a valere come scienza del filosofico. Pertanto si rifiuterà di ridurre la filosofia sul piano della pura letterarietà, col rischio di cancellare l’opera sotto una riscrittura che la travalica continuamente. Questo programma non è solamente descrittivo, ma mira ad una fecondità euristica, nella misura in cui permette di accrescere l’intelligibilità dei grandi testi cui si applica. In effetti è possibile acquisire un’intelligibilità del testo-oggetto, a condizione di rispettare determinate regole epistemologiche, anche a costo di riconoscere come possibile e auspicabile la riscrittura finale dell’analisi entro un processo interpretativo.

Condizioni di possibilità e limiti di un'analisi del discorso filosofico.

E' indispensabile prendere atto del fatto che, dal punto di vista della filosofia, non si potrà mai fondare sulla filosofia alcun sapere che non sia filosofico. Ma, simultaneamente, occorre anche prendere atto che, da un punto di vista esterno alla filosofia, quest'ultimo non saprà essere garante del sapere che la filosofia ha su se stessa. Il che significa l'impossibilità della filosofia e di una analisi del discorso filosofico? Al contrario, scorgiamo un incoraggiamento e un modo di risoluzione dei paradossi che permetterà, contemporaneamente, di sviluppare un'analisi del discorso la quale sfuggirà tanto al relativismo quanto al positivismo e all'inibizione del dogmatismo, consentendo di assumere un esercizio di pensiero che non esiterà a qualificarsi come filosofico.

Se la filosofia non può realizzarsi se non sulla base di una chiusura metafisica, se ella non può più annullarsi senza riferirsi immediatamente al suo gesto originario, diventa allora legittimo prenderla per oggetto. In effetti, questo significa che essa non può mai concludere il suo movimento di auto-costituzione, non solamente perché dei paradossi strutturali ostacolano i suoi tentativi di costruzione sistematica, che lo scetticismo mette puntualmente in evidenza, ma anche perché ciascuna dottrina è continuamente minacciata di decostituzione da parte delle sue avversarie. Ma proprio questo è ciò che costituisce l'essenza della filosofia. Vale a dire che il suo progetto di spiegazione del suo proprio modo di costituzione discorsiva lascia sempre sussistere uno scarto [*reste*], un punto cieco, che conduce direttamente a questa questione. Questo "scarto" discorsivo che non può essere colmato dalla filosofia, può trasformarsi nell'obiettivo privilegiato di una investigazione per il cui tramite si disporrà di un sapere sull'elaborazione discorsiva.

La condizione che consente ad un sapere di conseguire validità è il riconoscimento dei propri limiti, pertanto un'analisi del discorso filosofico dovrà definirli accuratamente. In effetti, ogni tentativo di costruire un sapere non filosofico che voglia sviscerare l'essenza della filosofia urterà contro la propria impossibilità e il rischio dell'inganno, giacché pretenderà di fare ciò che la filosofia non può fare per se stessa. Questo condanna tutto il positivismo epistemologico o naturale all'insuccesso, poiché la filosofia potrà sempre interrogarsi sui suoi fondamenti e illustrare la dipendenza delle scienze del linguaggio dai postulati che rinviano, indirettamente, a delle scelte filosofiche. Una teoria del discorso filosofico (o ogni approccio che utilizza dei mezzi non filosofici, per l'occasione linguistici o di analisi testuale) non saprebbe dunque analizzare la filosofia come discorso, che alla condizione di rinunciare alla propria auto-costituzione, vale a dire alla possibilità di una spiegazione esaustiva delle proprie condizioni di

possibilità. In mancanza di ciò essa stessa si costituirà come filosofia incomben-
te [*surplombante*].

Una riflessione teorica concernente l'analisi del discorso filosofico deve dunque esplicitare la natura della dipendenza che essa deve riconoscere nonché dei limiti di cui essa deve dotarsi se vuol ambire allo statuto di un sapere. Essa deve insomma accettare una doppia dipendenza: una stretta dipendenza nei confronti di una riflessione epistemologica e una dipendenza flebile nei confronti di un orizzonte filosofico. Non è necessario che essa esplori sistematicamente questa dipendenza flebile che non ostacola per nulla il suo tentativo di spiegazione. In caso contrario essa differirà continuamente la realizzazione del suo programma, inaridendosi nel tentativo di convalidare la possibilità, oppure diventerà una filosofia reticente.

Di contro, la dipendenza diretta nei confronti di una riflessione epistemologica deve essere costantemente mantenuta come una possibilità e non come un rischio. Il primo dovere di un'analisi del discorso consiste, in effetti, nel pensare la costituzione del suo oggetto come dominio di osservabili: a partire dal testo-oggetto come separare delle sequenze significanti, come gerarchizzare dei livelli di operatività, come passare da un sofisticato indice delle operazioni linguistiche alla complessità delle operazioni propriamente discorsive? Questo compito si sviluppa in parallelo con la costruzione delle categorie metadiscorsive, che consentono di rendere comprensibili i fenomeni studiati, e dei modelli che permettono di schematizzare i processi di costituzione o di recezione del senso degli enunciati filosofici. Una tal riflessione non può dispensarsi dal prendere in considerazione le teorie elaborate per altri tipi di discorso, non solamente perché sarebbe vano costruire *ad hoc* una definizione del discorso che valga unicamente per la filosofia, ma anche perché è necessario, se si vuol pensare alla sua specificità, confrontarla con altri modelli discorsivi. Essa dovrà ugualmente scegliere tra diverse opzioni e procedere alla critica preliminare di alcune di loro, collocandosi, per esempio, di fronte alle prospettive di una lessicologia o di una stilistica. Si potrà pertanto determinare quali sono le caratteristiche specifiche dell'oggetto-filosofia. A questo scopo è necessario ricollocarla dentro il contesto dei discorsi costituenti, la cui pretesa è quella di auto-costituirsi e di svolgere un ruolo costitutivo rispetto agli altri modelli discorsivi (cfr. MAINGUENEAU-COSSUTTA, *L'analyse des discours constitutants [L'analisi dei discorsi costituenti]* in D. Maingueneau (a cura di), «Langages», n. 177, 1995, p. 112). Il discorso filosofico pretende di esplicitare le condizioni di possibilità di ogni discorso. In effetti il suo oggetto non è solamente la sua propria costituzione, ma la costituzione discorsiva in generale. Certamente un'opera letteraria costruisce anche le condizioni della sua propria legittimità delineando un universo, ma lo fa in modo indiretto. Al contrario la filosofia, invece di costruirlo sotto forme di figure e di finzioni, opera sotto forma concettuale e categoriale.

Se l'analisi del discorso vuole definire il suo oggetto deve dunque spiegare la natura del rapporto che la filosofia intrattiene con la lingua e con i vincoli generali che rendono possibile un discorso. In questo caso il compito è molto più difficile che per gli altri tipi di discorso, poiché il discorso filosofico applica a se stesso le sue proprie categorie; in questo caso le forme dell'espressione sono in permanenza riassorbite e tematizzate esplicitamente o indirettamente al livello dei suoi contenuti tramite le categorie teoretiche. La filosofia costituisce infatti quel discorso che, costruito a partire dai vincoli che sono la condizione di ogni traduzione discorsiva, li rielabora tuttavia entro il proprio ambito e li categorizza entro i termini stessi della sua teoresi. Il che le conferisce la proprietà, o, se si preferisce, la pretesa, di svolgere un ruolo fondativo rispetto agli altri tipi di discorso e di pretendere di fondare il modo della costituzione, garantendolo o delegittimandolo: nel determinare, al più alto grado di generalità, le condizioni di legittimazione della sua propria enunciazione, la filosofia pretende di detenere anche i criteri generali di legittimazione per ogni enunciazione.

Il che significa che la filosofia può valersi di una totale padronanza dei suoi mezzi espressivi, come se la costruzione di una lingua ideale offrisse una pura trasparenza dei contenuti filosofici? Certo, in determinati casi prende le mosse dalle nozioni offerte dal linguaggio popolare per elaborare un ambito concettuale le cui strutture semantiche sono regolate attraverso delle procedure di definizione e obbediscono ai vincoli inerenti a una logica esplicita del senso (pensiamo a Descartes o a Spinoza). Ma in altri casi arriva ugualmente a rielaborare una lingua popolare di cui sollecita le stratificazioni semantiche ed etimologiche, gli usi, le dimensioni metaforiche, al fine di dare visibilità al movimento di costituzione del senso degli enunciati (questo è il caso dei differenti registri di Hegel rispetto alla lingua tedesca o di Bergson nei confronti di quella francese). Che il risultato sfoci nella codificazione di un lessico o nella valorizzazione di un modo di dire, nei due casi la filosofia assume comunque una posizione di padronanza nel controllo dei processi di cui custodisce determinate tracce al fine di favorire una migliore recezione della sua teoresi. La filosofia non presenterà, dunque, alcun residuo espressivo, o alcuna scoria comunicazionale, che infiora le conversazioni e non lascerà che poco spazio all'analisi, come se i mezzi espressivi non giocassero che un ruolo meramente contingente.

Tuttavia, questi elementi discorsivi o espressivi, lontano dall'essere accessori o occasionali, sono invece doppiamente connessi ai contenuti: da una parte determinano la loro possibilità d'emergere, offrendo loro più che un supporto, giacché delineano la trama stessa della loro iscrizione entro l'ordine del dicibile, d'altra parte sono invece determinati in modo retroattivo attraverso i contenuti e pertanto ciascuna dottrina deve trovare il modo adeguato di presentazione dei suoi schemi.

Come abbiamo visto, le grandi filosofie esplicitano il proprio modo di costituzione e, di conseguenza, tematizzano, necessariamente, la questione della loro scelta della lingua, dei loro modi espressivi e d'esposizione. Le forme espressive di una dottrina e delle sue tesi non sono dunque dissociabili, perlomeno nella misura in cui il processo d'analisi e di dimostrazione che permette loro di fornire una legittimità è esso stesso dipendente dalle tesi che si presume consenta di esplicitare. Pertanto la scelta di un genere e quello di una forma espositiva non dipendono dal caso, ma devono essere adatti alla forma procedurale che sviluppa la concettualità specifica di una filosofia.

Così la metafisica cartesiana individua il suo modo appropriato di espressione entro un'esposizione narrativa, derivando le sue caratteristiche generiche da un esercizio spirituale di tipo meditativo. Non si tratta per nulla di un prestito meccanico, giacché il tempo meditativo costituisce la dimensione espressiva dell'ordine analitico che esplicita e che, al contempo, rende possibile e accessibile allo stesso lettore. Descartes ricava i tratti caratteristici di un genere e li adatta alla modalità con la quale si realizza il processo del suo pensiero (metodo) [cfr. COSSUTTA1996]. Analogamente, nell'ambito dei dialoghi platonici, i personaggi esplicitano costantemente le condizioni del loro colloquio, al punto che facendo uno studio sistematico delle proprietà meta-dialogiche dell'attività interlocutoria, si possono ricostruire i postulati generali propri dell'opera entro i *Dialoghi* (cfr. COSSUTTA1998a). Il che potrà far ritenere che la filosofia padroneggi totalmente le sue proprie condizioni d'espressione, perlomeno nella misura in cui si osserverà la più grande congruenza possibile tra gli schemi dottrinali e gli schemi espressivi. Il che corrisponde, effettivamente, alla vocazione delle grandi filosofie sistematiche.

Ma se è normale che la filosofia, a cose fatte, cancelli le tracce della sua elaborazione, con la quale fornisce una versione pubblica edulcorata o ricostruita, per permettere invece al lettore di ripercorrere il suo cammino, non si è giustificati nel ridurla alla sua dimensione puramente concettuale o dimostrativa. Al contrario, l'analisi del discorso filosofico deve osservare come sono stati effettuati i montaggi, le messe in scena per mezzo delle quali la teoresi si svolge o si mima entro un preciso spazio rappresentativo che utilizza tutte le risorse della scrittura. Esso ha la tendenza a mettere in evidenza il lavoro grazie al quale questo tentativo di congruenza si realizza, a valutare i gradi di coerenza o di eterogeneità che questo presuppone, essendo meno interessata a screditare la pretesa della filosofia che ad illustrare come anche questo paziente lavoro d'elaborazione del senso, con i suoi fuorviamenti e le sue riuscite, caratterizzi l'attività concettuale. Così la padronanza espressiva costituisce più un ideale, che talvolta certe grandi opere conseguono con esito felice, che una realtà effettiva. L'attività filosofica è intessuta da un pensiero che si cerca e si addomestica da lui stesso entro il gioco del

discorso, entro la pura libertà creativa che recide idealmente il suo oggetto e le formalità compromesse richieste dalla sua stessa destinazione teoretica. Per rispondere a questa doppia necessità la filosofia deve padroneggiare numerose esigenze che generano delle tensioni all'interno del suo stesso testo. È pertanto necessario transigere tra la forma che realizzerà l'espressione più rigorosa e più pura della struttura delle idealità filosofiche e ciò che dovrebbe essere invece preso in considerazione per confutare gli avversari, per formare un discepolo, per spiegare ciò che si è voluto dire. Talvolta si tenta di integrare, nel modo più sintetico possibile, il massimo dei vincoli discorsivi e allora si tende verso un'opera canonica, talaltra, invece, si accetta il rischio di una prolissità testuale per riesporre o rielaborare la dottrina ad un livello di forme espressive le quali, attraverso la scelta di un genere o di un modo di esposizione, soddisfino in modo privilegiato l'uno o l'altro dei vincoli comunicazionali (convertire, convincere, confutare,...).

Ogni filosofia, qualunque sia la modalità filosofica con la quale risolve il problema della sua propria espressività, deve comunque soddisfare alle esigenze inerenti alla comunicazione, deve stipulare un rapporto con il suo pubblico, con le istituzioni sociali ed istituzionali che disciplinano la suddivisione delle parole. Un filosofo deve sviluppare delle strategie per essere riconosciuto, deve, insomma, stipulare delle alleanze, indirizzarsi agli specialisti, essere accettato dai suoi simili, deve cercare di ufficializzare la sua teoresi. Con D. Maingueneau si può allora parlare dell'"enunciazione filosofica come istituzione discorsiva". Per sfuggire a un sociologismo riduzionista che considererebbe meccanicamente il rapporto del testo al contesto, si deve allora, nuovamente, privilegiare la ricchezza delle componenti discorsive della filosofia, senza dimenticare le *prefazioni*, studiando le note che rinviano a dei sistemi consimili oppure obliati con una rimozione, considerando tutto ciò che all'interno del testo contribuisce a legittimare le sue proprie condizioni di elaborazione.

Grazie allo studio delle proprietà discorsive conosciute nella loro complessità e ricchezza, l'analisi del discorso filosofico porrà dunque in evidenza il doppio aspetto della sua costituzione: le condizioni della sua *istituzione* e quelle della sua *instaurazione* discorsiva. La sua istituzione discorsiva media il rapporto tra l'opera e il contesto, mentre la sua instaurazione discorsiva media il rapporto tra le forme espressive e gli schemi speculativi (cfr. F. COSSUTTA, *Descartes et l'argumentation philosophique [Descartes e l'argomentazione filosofica]*, PUF, Paris 1996, p. 114 e sgg.).

3 - ATTI DEL DISCORSO E SCENA FILOSOFICA.

Queste considerazioni inclinano verso una metodologia che consentirà di presentare una filosofia come un sistema d'atti, un insieme di espressioni del pensiero compiuti attraverso i discorsi e le cui tracce permangono attraverso le cifre linguistiche stratificate che si depositano nella scrittura. Il testo filosofico non è che il deposito immobile di un pensiero cristallizzato entro la monumentalità di una dottrina conclusa, ma, molto opportunamente, esibisce la distinzione della modalità per mezzo della quale costituisce come oggetti di senso i suoi contenuti e le sue tesi. Certo, il pensiero si deposita nelle proposizioni, offre dei risultati, ma è molto più importante comprendere il movimento per mezzo del quale i significati sono stati depositati piuttosto che riferirsi a un catechismo dogmatico. Non si scinderanno più, dunque, i corpi, la biografia, l'esistenza dal pensiero, quando si sarà compresa la modalità, non meccanica, della loro reciproco nesso. Una filosofia non traduce un'esistenza, ma la media, attraverso i suoi atti, in una modalità e in una forma di pensiero. Si potrà così dilatare la concezione sviluppata da P. Hadot a proposito dei filosofi antichi, fino ai sistemi che sembreranno più chiusi nelle loro astrazioni (cfr. HADOT 1981). Per questo è necessario rintracciare entro i testi speculativi gli atti del discorso che costituiscono altrettante modalità di mediazione di una trasformazione dei propri propositi al lettore. Una linguistica delle operazioni, associate a un approccio pragmatico al discorso, è indispensabile, se si vuole ricostruire questa dimensione espressiva della filosofia e conservare al suo testo la caratteristica di un'opera viva.

Illustrazione dei riferimenti enunciativi.

Il primo compito consiste nel determinare quali sono i costituenti e le regole di funzionamento dell'attività enunciativa che pone i riferimenti fondamentali intorno ai quali si articolano le operazioni concettuali. Come abbiamo visto, contrariamente all'impressione generale che concepisce i testi filosofici in modo disincarnato, come se i concetti, i ragionamenti e le tesi si generassero le une dalle altre, secondo una legge puramente immanente, siamo invece in presenza di una molteplicità e complessità dell'attività enunciativa, documentata tramite le numerose e diverse tracce che essa lascia nel testo. Nel raggruppare queste tracce, si vede configurarsi la trama testuale, poiché questa lascia apparire nettamente l'articolazione del processo di pensiero attraverso i vincoli richiesti per la realizzazione del senso. Lo studio delle operazioni enunciative permette di comprendere in che modo un testo filosofico determini la forma della rappresentazione del processo speculativo che vuole condividere o che si presume che voglia svolgere o ricostruire. Così, indipendentemente dalla sua forma specifica, sembrerà che ogni

discorso filosofico, secondo differenti modalità, rappresenti, entro il codice del discorso, il suo peculiare procedimento sotto forma figurativa o narrativa. Chiamiamo *scena filosofica* [*scène philosophique*] questo modo della rappresentazione mediante la quale il processo del pensiero risulta iscritto entro l'ordine del discorso. Questa scena è costruita a partire da una matrice enunciativa che ne forma l'ossatura. Per parafrasare una formulazione di Benvéniste¹⁶, si potrà così cercare di determinare le caratteristiche di un apparato formale per l'enunciazione filosofica. In effetti, per determinare i costituenti di questa scena, si può utilizzare il sistema dei riferimenti enunciativi offerti dalla lingua, analizzando sistematicamente ciascun segno (così come l'insieme dei contrassegni che sono loro associati: pronomi, desinenze verbali, pronomi e aggettivi possessivi, modalizzazioni, valore della struttura verbale). In francese i contrassegni sintattici come *io, tu, egli, loro*, si costituiscono non tanto come *item* morfologici dotati di un valore fisso, ma come elementi suscettibili di essere resi significanti secondo differenti valori che sono loro assegnati entro ciascun processo di pensiero.

Con una semplificazione del tutto propedeutica, si può rappresentare questa matrice come un triangolo i cui tre vertici sono rispettivamente occupati dall'Enunciatore indicato, dal Destinatario e dal Coenunciatore: ogni estremità costituisce uno spazio vuoto, che può essere sostanziato attraverso delle posizioni talvolta discrete, talaltra disposte in un continuo. Analogamente i lati del triangolo non rappresentano affatto un'unica relazione, ma una serie di relazioni possibili (opposizione, indifferenza, identificazione, ecc.). Lo studio delle varie combinazioni e delle regole di composizione svolto astrattamente per far funzionare, a vuoto, lo schema e, concretamente, per analizzare i dispositivi testuali specifici, conduce a determinare, in seno a ciascun testo, delle forme di unità e di coerenza che si possono definire, delimitare e classificare in modo analogo all'ordinamento delle proposizioni enunciative (cfr. il capitolo primo dell'opera di F. Cossutta, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques* [*Elementi per una lettura dei testi filosofici*], Dunod, Paris 1989)¹⁷.

Individuazione dei vincoli discorsivi del filosofare.

Questo modello consente, se si accetta di intenderne la portata al livello trasfrastico, di definire le proprietà generali della filosofia comprendendola come attività discorsiva, tali da definire i principali vincoli che la strutturano a partire dai loro sostrati linguistici.

In effetti, si possono distinguere alcuni modelli di operazioni e di vincoli che attraversano le scuole e le epoche giocando un ruolo fondamentale nel quadro dell'elaborazione teorica. Questi ultimi si possono classificare secondo un grado di complessità crescente: a) individuazione dell'ambito teorico; b) individuazione

degli atti e degli schemi narrativi; c) individuazione delle operazioni connesse alle principali finalità del discorso; d) individuazione dell'universo di riferimento interno; e) individuazione degli aspetti generali entro l'espressività filosofica.

Per semplificare la presentazione si può delineare il seguente quadro riepilogativo:

MODELLO GENERALE DELLA DISCORSIVITÀ FILOSOFICA

Apparato formale dell'enunciazione filosofica

- A) *Delimitazione della scena discorsiva*
Sistema di individuazione degli enunciativi;
Rappresentazione della scena filosofica.
- B) *Operazioni costruite sulla matrice enunciativa*
 - 1) operazioni costruite sulle coordinate enunciative:
 - attribuzioni: strutturazione dell'ambito;
 - modellizzazione: variazione d'intensità entro l'ambito;
 - delimitazione dell'ambito;
 - 2) costruzione sulle sostanzializzazioni:
 - Attanti, attori e personaggi;
 - Schemi attanziali;
 - 3) Variazioni sulle relazioni della matrice enunciativa:
 - a) enunciatore/destinatario:
 - Funzioni di destinazione e persuasione, Funzione pedagogica, Funzione didattica, Funzione argomentativa;
 - b) enunciatore/coenunciatore:
 - Funzione interdiscorsiva, Funzione di affiliazione, Funzione polemica.
- C) *Costruzione dell'universo interno del discorso*
 - 1) Regolazione dell'organizzazione interna;
 - 2) Strutturazione e localizzazione interne (anafora testuale):
 - Suddivisione e anafora;
 - Riferimento e destinazione;
 - 3) Tematizzazione, gerarchizzazioni enunciative e metadiscorsi;
 - 4) Costruzione di un dominio referenziale interno.
- D) *Forme generali dell'espressione filosofica*
 - Funzione riflessiva;
 - Genesi e Riformulazione;
 - Funzione metodica;
 - Sistematizzazione.

A) Le variazioni apportate sugli spazi del modello testé indicato contribuiscono alla strutturazione dello spazio discorsivo, permettendogli di definire il suo ambito, i suoi limiti, le sue configurazioni interne, grazie alle operazioni di Identificazione (riferendo gli enunciati a degli enunciatori identificati), di Modellizzazione (valutando il loro valore attraverso gli enunciatori), di Delimitazione (circo-scrivendo le frontiere). L'enunciato è così iscritto entro un dominio discorsivo definito in rapporto a degli orizzonti situazionali multipli.

B) I riferimenti enunciativi arricchiscono e costituiscono il supporto delle rappresentazioni figurative più complesse degli enunciatori entro gli enunciati. Questi contrassegni, indicati dai pronomi personali come dall'insieme degli operatori sintattici associati, costituiscono un punto di riferimento per l'elaborazione dei personaggi che animano la scena filosofica. In effetti, ciascun ambito del modello enunciativo, al posto d'essere occupato da un pronome, se vuole può sostenere dei nomi propri, delle descrizioni definite, delle parafrasi, dei sinonimi, approssimative classi d'equivalenza, trasposizioni metaforiche o glosse, per mezzo delle quali la filosofia costruisce, attraverso il discorso, un'immagine più o meno elaborata di se stessa e degli altri personaggi che convoca e mette in scena. Questo approccio consentirà di fornire una consistenza metodologica alla nozione di "personaggio concettuale" elaborata da G. Deleuze.

Se si considera che le variazioni interne di una serie sono connesse con delle regole, a ciascuna serie di variazione degli altri due spazi del modello enunciativo, si vede che si sviluppa molto velocemente una combinatoria complessa e dai tratti alquanto diversificati. Ciascun nesso contribuisce alla caratterizzazione di una forma specifica della discorsività filosofica.

Esempio: così una lettura attenta delle due prime *Méditations Métaphysiques* [*Meditazioni metafisiche*] di Descartes permette di assegnare a un contrassegno enunciativo-primario (in latino, la desinenza della prima persona verbale, in francese, il pronome personale) che costituisce il contrassegno fondamentale di ogni proposizione, una serie di valori che si modificano nella misura in cui si avanza nel percorso meditativo: all'"io" che si riferisce al locutore Descartes, responsabile bio-giuridico del suo testo, iscritto entro uno spazio/tempo esterno al discorso, si sovrappone un io-Autore, quello dell'enunciatore contrassegnato, che domina il dispositivo globale dell'ordinamento dello spazio/tempo interno del discorso: questi interviene per ricapitolare lo sviluppo, per incoraggiare il lettore, per modellizzare gli enunciati, per introdurre le obiezioni. E' indispensabile tenere ugualmente conto dell'"io" che apre l'interiorità singolare di un soggetto pensante, che condivide un processo di coscienza intimo e ci associa, infine, alla prima persona che si dilata per estensione progressiva del suo dominio di referenza, al punto da includere ogni enunciato, anche se l'"io" che dice "io" entro la ver-

sione francese delle *Meditazioni* non è Descartes, né il lettore di Descartes, ma un enunciatore "universale". Il percorso orientato operato sui valori referenziali e di personificazione della prima persona non è dunque aleatorio, ma costituisce il fondamento linguistico di un capovolgimento filosofico.

C) Analogamente, al livello interno degli enunciati, le lingue pongono in essere un complesso gioco nel mettere in relazione, al medesimo livello del discorso, l'enunciazione e la predicazione, in un gioco incessante che determina delle configurazioni nelle quali gli enunciati filosofici si strutturano secondo un reticolo di operazioni discorsive e di operazioni logico-concettuali. Le relazioni predicative, d'ordine concettuale e filosofico, le stesse che sembrano sostenersi tramite se stesse, attraverso un loro incastro all'interno di una rete di relazioni logiche, sono sempre ispirate da una sostanzializzazione che le articola su un piano enunciativo, né ci sarebbe quest'ultimo, in questi limiti, che per difetto. E' allora indispensabile definire la natura delle grandi operazioni discorsive articolate sulle relazioni tra i vertici del triangolo. In questo caso si tratta di mettere in relazione tra di loro gli enunciatori attraverso la mediazione degli enunciati, oppure di mettere in relazione gli enunciati (per esempio una serie di tesi) attraverso la mediazione degli enunciatori. Lungo l'asse che congiunge l'enunciato-primario ai suoi destinatari, si distinguono le operazioni di Indirizzo, quelle Pedagogiche, Didattiche e Argomentative. Lungo l'asse che le collega ai coenunciatori iscritti entro il dominio esterno sono invece costruite le operazioni Interdiscorsive (o Intratestuali), Polemiche, Refutatorie o di Affiliazione. Sull'asse che collega tra loro i destinatari e i coenunciatori, si collocano delle operazioni (per esempio quelle che consentono di indurre un lettore a cambiare di campo) che, in effetti, quando si situano all'interno di uno spazio discorsivo, identificato in modo stabile, sono sempre individuate in rapporto a questa identificazione iniziale e sono dunque da considerare in collegamento con gli altri due tipi.

D) Le operazioni di Localizzazione consentono di situare gli enunciati, o gruppi di enunciati, gli uni in rapporto agli altri. Quantunque questi non siano i soli a intervenire, in questo ambito i contrassegni enunciativi svolgono un ruolo considerevole. Richiami, anticipazioni, sintesi, rimandi, riprese, tematizzazioni esplicite dell'ordine continuo o a seguire, danno luogo, costantemente, a molteplici assunzioni. L'Enunciato-primario ricostruisce in permanenza l'organizzazione interna del discorso, disponendo le localizzazioni dello spazio e del tempo che forniscono un dominio referenziale all'intera parte. Tale ordinamento discorsivo gioca un ruolo, contemporaneamente, sia entro l'ordine della successione (collegamento anaforico...), sia entro la messa in relazione simultanea delle parti disgiunte (sistemi di rinvio testuale). Essa opera micro-contestualmente, contri-

buendo a fare di ciascun segmento (paragrafo, serie di paragrafi, sezioni, ecc.) un elemento integrato entro una continuità di senso, concatenandoli tutti con degli elementi disgiunti (sostituzione sulla catena e collocazione di frecce segnaletiche). Ma essa opera ugualmente macro-contestualmente, giacché non interessa né quale elemento, né quale parte, o sotto-insieme testuale, possano essere messi in rapporto con non importa quale altro elemento, favorendo delle relazioni all'interno dell'espressività generalizzata nell'ambito di un'opera.

E) Gli scopi referenziali degli enunciati filosofici si organizzano direttamente sulla predicazione che costruisce l'universo denotativo, mentre anche le coordinate enunciative delimitano, secondo una modalità obliqua, un dominio referenziale interno. Le operazioni che forniscono le proprie dimensioni all'architettura interna dell'universo del discorso s'appoggiano sulle precedenti operazioni, presupponendo tutte un livello di complessità di rango superiore. Esse concernono la forma generale dell'espressione filosofica e definiscono le proprietà meta-discorsive come le più specifiche. Si possono pertanto distinguere le operazioni concernenti i vincoli Riflessivi, Metodici, Fondatrici e Sistemici, d'Esposizione e di Riformulazione.

Forme del contenuto e forme dell'espressione.

Tutte queste operazioni contribuiscono direttamente a stabilire un'interfaccia tra gli atti del pensiero, così come sono rappresentati idealmente entro l'ordine del linguaggio, e i loro correlati enunciativi, che sono costruiti entro l'ordine effettivo del discorso. Questi sono vincoli che, simultaneamente, possono contribuire alla rispettiva integrazione, o a mantenere uno scarto, oppure, ancora, un gioco tra *forma del contenuto* e *forma dell'espressione* filosofica. Per forma del contenuto si deve intendere la rappresentazione della forma del processo del pensiero e degli schemi dottrinali. Per forma dell'espressione si deve intendere la forma del processo discorsivo che consente di illustrare la rappresentazione del processo di pensiero. Questa distinzione è funzionale e non deve lasciar supporre una reificazione dualista del filosofico tra due ordini ontologicamente stabiliti. Al contrario, si tratta di comprendere il movimento per mezzo del quale contenuto ed espressione, forma e sostanza, interagiscono e si convertono l'uno nell'altro, nella misura in cui si genera il senso. Le idealità filosofiche non preesistono al discorso attraverso il quale sono costruite, ma esse sono poi presentate *come se* fossero realmente indipendenti, dunque attraverso un lavoro di ri-presentazione, attraverso quello che abbiamo chiamato la scena filosofica, connessa con l'apparato enunciativo. Questa traspone la forma ideale del contenuto e riproduce o trasfor-

ma la sua modalità di realizzazione, tenendo conto dei vincoli temporali e dello spazio inerenti alla traduzione discorsiva, come vincoli imposti dalle finalità esterne alle quali deve obbedire. Convincere o persuadere, dimostrare o argomentare, spiegare o apprendere e altrettante modalità differenti determinano o modificano l'ordine d'esposizione o la struttura complessiva della presentazione. La messa in evidenza di tutte queste modalità di interazione, con i loro raddoppiamenti, i loro rispecchiamenti e i loro vari intrecci, manifesti o nascosti, costituisce uno dei compiti essenziali, per chi vuole comprendere la logica interna dei sistemi filosofici, come anche di tutte quelle filosofie caratterizzate dal rifiuto della sistematicità.

Qualsiasi vincolo o le operazioni discorsive testé definite, non possono essere comprese rigorosamente in modo isolato, giacché il compito di un'analisi del discorso filosofico consiste nel mostrare come esse si intreccino entro una determinata opera. Di conseguenza, per le esigenze dell'analisi, si possono porre in evidenza determinati vincoli globali che concorrono all'organizzazione discorsiva del processo del pensiero, individuando quelli che costituiscono i loro sotto-insieme funzionali. Si comprende così, intuitivamente, che per una filosofia il dimostrare, il persuadere, il convincere, costituiscono ciò che si potrà indicare come un vincolo generale di sostegno che si riferisce tanto alla convalida delle tesi che al lavoro delle definizioni entro il quale si collocano le scelte espressive che la filosofia è spesso indotta a motivare. Ma si avverte, parimenti, la necessità di distinguere tra un sostegno che tende a convalidare una proposizione per se stessa e che dipenderà dall'iscrizione della verità entro l'ordine del linguaggio e un sostegno che si riferisce invece al rapporto che la proposizione intrattiene con i suoi destinatari i quali costituiscono l'obiettivo concreto della sua universalità astratta: la dimostrazione possiede valore persuasivo in quanto tale, ma numerosi mezzi che consentono di ottenere l'adesione saranno messi in opera, come ben documenta l'arsenale argomentativo che la storia della filosofia ci ha tramandato. Ottenere la convinzione tramite un'azione persuasiva orientata verso un interlocutore privilegiato non è la medesima cosa che polemizzare contro degli avversari che si cerca di confutare o le cui obiezioni si vogliono confutare, allo scopo di ottenere una legittimazione istituzionale della propria dottrina (per una presentazione delle categorie decisive per questa questione cfr. F. COSSUTTA, *Descartes et l'argumentation philosophique [Descartes e l'argomentazione filosofica]*, op. cit., pp. 11-123). Peraltro farsi comprendere, spiegare o esplicitare una dottrina non è esattamente la stessa cosa che farla accettare, insegnarla o convertire ad essa. Tutte le grandi filosofie hanno costruito una scenografia appropriata, entro la quale l'espressione dottrinale e i vincoli comunicazionali ai quali esse dovevano necessariamente sottostarsi, sono interamente basati sugli schemi filosofici che fondano la loro singolarità. Il dialogo platonico, l'ipotiposi scettica, la meditazione cartesiana, la presentazione *more geometrico* di Spinoza, la ricerca di Hume, l'afo-

risma nietzschiano, costituiscono altrettante forme espressive fondate direttamente sulle forme del contenuto teorico. Il compito principale dell'analisi del discorso filosofico consiste allora non solo nel comprendere per quali mezzi una dottrina opera una tale integrazione entro una forma espositiva canonica (nel valutarne il grado di compattezza e nel riconoscere egualmente la presenza di eterogeneità), ma anche nel mostrare come essa si apre verso serie di riformulazioni che integrano le evoluzioni dottrinali e tengono conto delle circostanze e del pubblico al quale l'opera è diretta.

III - UN ESEMPIO D'APPLICAZIONE: LA QUESTIONE DEI GENERI E LO STATUTO DELLA FORMA DIALOGICA NELLA FILOSOFIA.

Il metodo che ho descritto deve ora mostrare la sua fecondità:

1) *L'analisi dei testi filosofici non riposa più su una distinzione semplicemente empirica, ma presuppone una teoria generale della testualità che implica delle modellizzazioni e delle categorizzazioni in grado di offrire la garanzia di una rappresentazione oggettiva del discorso. Di conseguenza, questa teoria della discorsività sfugge ai rischi di un positivismo ingenuo (che vorrebbe una scienza del discorso filosofico), giacché si deve continuamente interrogare sui suoi stessi presupposti filosofici o epistemologici (scelta linguistica, scelta filosofica: e se non si tratta né di un'ermeneutica, né di una decostruzione del filosofico, non siamo forse in presenza di una teoria scettica della filosofia? Accetto eventualmente questa determinazione scettica, a condizione di riferirmi ad uno scetticismo pirroniano riabilitato e criticamente controllato - cfr. i miei studi sullo scetticismo antico: Cossutta 1994).*

2) *Questa concezione consente di liberare dalla loro generalità alcune funzioni discorsive fondamentali che ogni filosofia, se vuole soddisfare a delle esigenze elementari della comunicazione, deve realizzare. Abbiamo suggerito una nomenclatura di queste funzioni e abbiamo mostrato come un certo numero di generi siano costruiti o ripresi dall'ambito religioso, letterario per offrire all'esposizione dottrinale una formalizzazione appropriata (scena filosofica, modelli espositivi, regole di taglio e di concatenamento delle sequenze argomentative, ruolo e funzione delle immagini o metafore).*

3) *Questo metodo non solo è descrittivo (nella misura in cui consente di obiettivizzare i fenomeni discorsivi), ma è anche euristico (nella misura in cui dischiude la possibilità di una rinnovata interpretazione – in senso non-ermeneutico – del testo). Di conseguenza, un momento interpretativo diviene legittimo. E questo a tutti i livelli dell'elaborazione testuale:*

a) al livello micro-testuale del frammento o della lettura dettagliata e continua di un'opera;

b) al livello macro-contestuale che consente di mettere in evidenza dei fenomeni di sequenzialità o di individuare quelli che non possono divenire visibili che a un determinato grado (così ho condotto uno studio delle metafore del femminile nelle opere di Kierkegaard che mi ha molto insegnato sulla sua scrittura filosofica; altro esempio: ho studiato le sequenze finali dei testi: come una filosofia costruisce la fine, la conclusione di un'opera, come è scritta l'ultima pagina: si è così indotti a ritenere di poter partire da lì per ogni questione concernente la composizione d'insieme di un testo e di abordare, da quel particolare punto prospettico, il problema stesso della costruzione globale dell'opera filosofica).

c) al livello dell'opera filosofica globale. In effetti questo approccio permette di comprendere come si elabora, entro un gioco di tensione o di armonia, una filosofia appresa come dottrina e la medesima filosofia appresa come opera: ho cercato di mostrare, con riferimento a Descartes, Bergson e Wittgenstein, che l'elaborazione dell'opera non è stata solamente contingente, ma che ha avuto alcuni rapporti con gli schemi dottrinali e che pertanto occorrerà studiare i fenomeni di riformulazione, di rielaborazione degli schemi espressivi (pensiamo al modo con il quale Wittgenstein procede per "levigatura" [tuilage], Descartes per la costante ripresa della narrazione in prima persona, Bergson per una sorta di "zampillamento" a partire da uno stesso punto d'emergenza teorica, ecc.).

Allo scopo di fornire un'idea meno astratta dei miei studi propongo di esaminare lo statuto di un genere filosofico, il dialogo, e di saggiarlo con lo scopo di vedere quale ruolo giochi questa forma espressiva nei confronti della costruzione globale di un'opera filosofica, per comprendere quali funzioni discorsive sono particolarmente utilizzate in virtù di questa scelta: si tratta di una scelta determinata dall'interno, dalla natura della dottrina (per Platone questo è evidente), oppure di una semplice concessione didattica o di iniziazione?

I lavori che a questo proposito ho condotto ai fini di uno studio dettagliato di diversi dialoghi platonici del periodo della giovinezza o della maturità mi inducono a distinguere tre livelli di elaborazione testuale e tre tipi di atti del discorso entro il dialogo platonico: 1) l'interazione argomentativa, maieutico-dialettica, che fa avanzare il dialogo sulla sua tematica in vista della risoluzione di una questione: la giustizia che cosa può insegnare alla virtù, che cosa alla pietà, ecc.; 2) le interazioni colloquiali, in virtù delle quali i personaggi concordano, applicano o trasgrediscono le regole dialogiche: non si tratta solamente di brevi momenti, ma talvolta di effettive transazioni lungamente concordate: ho fatto uno spoglio assai esaustivo di tutti questi postulati dialogici; 3) le interazioni atanziali: quelle che sotto la diversità dei personaggi definiscono i ruoli degli sta-

tuti delle diverse attitudini: discepolo, maestro, anti-filosofo, accusatore, ecc. La combinazione degli elementi atanziali definiscono le strutture narrative o dei diversi scenari che sottintendono lo sviluppo intero di un dialogo (scenario erotico-iniziativo o, al contrario, giuridico-sacrificale).

In Platone la dimensione dialogica “satura” l’intero spazio dottrinale, ma questo non avviene sempre in altri autori che usano la forma dialogica. Vorrei mostrare come la dimensione dialogica si strutturi in Descartes che ha scritto un dialogo non concluso: La ricerca della verità mediante il lume naturale.

1) Perché Descartes ha scritto un dialogo, La ricerca della verità mediante il lume naturale, e non l’ha mai terminato?

Come testimonia abbondantemente la corrispondenza, Descartes ha passato la sua vita a giustificare l’esposizione della sua dottrina in funzione di complesse strategie di coinvolgimento dell’ambiente sociale ed istituzionale. Se inoltre si tiene presente che il dispiegamento nel tempo dell’edificio dottrinale richiede anche di tematizzare il rapporto esistente tra la logica immanente della sua genesi e i rischi connessi con le circostanze biografiche ed editoriali, si misura allora la difficoltà del compito per chi vorrà analizzare il grado di necessità o di contingenza della forma dell’opera cartesiana. Tra il rimaneggiamento o la riorganizzazione della struttura dottrinale che lo sviluppo della trattazione di questa o quella “materia” richiede e le rettifiche imposte dalla diversità dei destinatari, sussiste una specifica tensione, uno scarto che talvolta mira ad essere ridotto, talaltra può svilupparsi con maggiore libertà: ridurre lo scarto condurrà a supporre una forma unica, nella quale il dispiegamento della *struttura dottrinale* con i suoi schemi architettonici e dinamici sarà isomorfa alla *struttura dell’esposizione*, nel qual caso parlo di un’*opera canonica* o di un modo *canonico* di presentazione dottrinale. Inversamente, il lasciare aperto il gioco autorizzerà la moltiplicazione delle forme d’esposizione, la loro variazione in funzione degli elementi della dottrina tematizzati o delle strategie d’investimento del campo filosofico, ciò che chiamo *reformulazione dottrinale*. Il che presuppone che tra la *forma del contenuto* di una filosofia e la sua *forma d’espressione*, esista un algoritmo che sintetizza la loro relazione: tra i modi d’espressione possibili e i modi realizzatisi sussiste una differenza di cui forniscono testimonianza gli abbozzi e le opere non concluse. Determinate filosofie mirano alla concentrazione verso un’unica opera, come è il caso di Spinoza, altre, al contrario, moltiplicano gli *investimenti generici*, utilizzano i generi esistenti e creano nuove forme più adatte. Ma, oltre i limiti inerenti alle proprietà intrinseche del discorso e della lingua, si urta anche contro alcune difficoltà radicate sul piano della flessibilità dei dispositivi dottrinali che non possono tollerare tutte le forme espositive.

In Descartes la sorgente della tensione è duplice: in primo luogo risiede in

un’ambiguità strategica che talvolta lo conduce a *Ricercare* una legittimazione istituzionale della sua dottrina, mirando all’adesione dei corpi costituiti (scuola, chiesa, congregazioni religiose...) e dell’Europa dei dotti, talvolta alla *Ricerca* di una legittimazione tramite l’universalizzazione del suo uditorio, concepito sotto la categoria dell’“onest’uomo”: si conoscono le oscillazioni tra l’uso del francese e del latino, il gioco tra le “pre-pubblicazioni” e il ripensamento delle obiezioni tramite le lettere della corrispondenza, si ricorda il ruolo delle prefazioni, delle dediche mirate per conciliarsi le buone grazie di un determinato partito. Questo duplice scopo si traduce in una doppia esigenza: quella di una presa in considerazione dell’ambito filosofico in rapporto al quale instaura la sovranità della sua dottrina, distinguendola e trasformandola, al costo di un intenso lavoro di posizionamento e, dunque, ad un forte investimento polemico, e quella di una presa in considerazione di uno spirito guidato dal solo lume della ragione che, una volta superati gli ostacoli dell’opinione e dell’attaccamento ai sensi, deve poter accedere da se stesso, grado per grado, fino alle verità più alte, quelle che inducono Descartes a porre in essere i dispositivi didattici o iniziatici che consentono al lettore di operare, tramite la lettura, una conversione interiore.

La seconda ambiguità risiede nel rapporto tra gli schemi dottrinali e il loro dispiegamento entro l’ordine del *Discorso*: come fare coincidere l’ordine delle ragioni “che consiste in questo solamente, che le cose presentate come primarie devono essere conosciute senza l’aiuto di quelle che seguono, e che quelle che seguono devono essere conseguentemente disposte in modo tale che siano dimostrate attraverso quelle che le precedono” e l’ordine dell’esposizione o ordine del discorso? (ALQ, II, 581 e AT, VII, 155)¹⁸. Gli sono offerte due possibilità: illustrare la dottrina secondo una modalità sintetica di presentazione (secondo un ordine tematico analogo alla modalità deduttiva della geometria), oppure proporre uno sviluppo analitico che consenta di intendere l’articolata catena delle ragioni, conformemente al loro processo di approfondimento speculativo¹⁹. Si sa che egli, per delle ragioni di fondo, opta per la presentazione analitica, senza che questa riesca tuttavia a soddisfare simultaneamente le esigenze comunicazionali precedentemente definite. Così la presentazione geometrica, messa alla prova nella seconda risposta, gli offre questo vantaggio: “[...] che immediatamente i lettori possono comprendere” (ALQ, II, 581) e, soprattutto, “essa apporta il consenso del lettore, per quanto egli possa essere ostinato e testardo” (ALQ, II, 583). Essa costituisce dunque un vincolo dimostrativo estremamente forte, senza peraltro permettere di confutare veramente un avversario, giacché si tratta di una presentazione diretta della dottrina. Essa è soprattutto molto inferiore poiché “[...] non dona affatto, come l’altra, una soddisfazione piena agli spiriti di coloro che desiderano apprendere, giacché non insegna il metodo per mezzo del quale la cosa è stata trovata” (ALQ, II, 583 e AT, VII, 156)²⁰.

La scelta fondamentale operata da Descartes nel *Discours de la méthode* [*Discorso sul metodo*] (parlo del *Discorso* in generale e non solamente della parte consacrata all'esposizione della metafisica) e soprattutto nelle *Meditations métaphysiques* [*Meditazioni metafisiche*], consiste nel far coincidere genesi speculativa, processo dimostrativo e "considerazioni delle ragioni che [la] persuadono" (ALQ, II, 585). Si può dunque considerare il testo delle *Meditazioni* come la forma d'esposizione canonica della metafisica cartesiana giacché l'associazione tra uno schema speculativo (l'analiticità) e uno schema discorsivo (la narrazione al presente e in prima persona si ricollega al genere meditativo) realizza, al meglio, l'adequazione tra forma del contenuto e forma dell'espressione della dottrina.

Tuttavia Descartes, non appagato da questa esposizione, ha voluto procedere e proseguire con altri modelli espositivi, giacché quello che agli occhi dell'autore si mostra come il metodo migliore, non è tuttavia privo di difetti. Se in effetti consente una progressiva iniziazione nel collocare il lettore entro una posizione di identificazione mimetica col soggetto che medita ("non ho scritto che per coloro i quali vorranno assumersi l'onere di meditare con me seriamente per considerare con attenzione le cose" ALQ, II, 585), se lascia tempo allo spazio della meditazione e regola la configurazione delle riprese e delle pause, esige, tuttavia, una tale concentrazione che si rivela inaccessibile per il non-filosofo come per il filosofo di professione: "poiché questo tipo di dimostrazione non è adatta a convincere i lettori ostinati o poco attenti". In effetti il primo [il non-filosofo, *NdT.*], non possedendo percezione sintetica, si perde entro l'ordine "poiché si lascia sfuggire, senza prendere cura delle minime cose che essa propone, la necessità delle sue conclusioni che non dimostra per nulla, se non ha consuetudine di spiegare molto dettagliatamente le cose che di per sé sono assai chiare, quantunque ordinariamente siano proprio quelle cui è necessario prestare più attenzione" (ivi, 152). Il secondo [il filosofo di professione, *NdT.*], in quanto a lui, aristotelico o tomista, fine dialettico formato coi metodi scolastici della divisione e dell'uso del sillogismo, abituato all'esposizione tramite *disputatio*, non saprà né comprendere le proposizioni, né essere convinto dalla forza delle dimostrazioni: "poiché, per il fatto stesso che qualcuno si predispose ad impugnare la verità, si rende meno adatto a comprenderla in quanto distoglie il suo spirito dal considerare le ragioni che ce ne fanno persuasi per applicarlo alla ricerca di quelle che la distruggono" (AT, VII, 157, ALQ, II, 585)²¹.

Ma come tutelare un ordine dimostrativo di tipo analitico, il quale, mentre facilita una comprensione e una persuasione, consenta anche di superare l'ostacolo del pregiudizio, siano quelli comuni o dei dotti? Queste esigenze, come constateremo, appariranno contraddittorie agli occhi dello stesso Descartes, quando considererà le incomprensioni suscitate presso i dotti dalle *Meditazioni*. Per superare queste difficoltà è necessario uscire dal carcere del monologismo e, dun-

que, dal confinamento nello spazio del tempo meditativo. La mia ipotesi è che la comprensione della necessità del genere dialogico si iscrive precisamente entro questo contesto.

2) Dal dialogico al dialogo.

Descartes, dopo aver scoperto gli effetti della sua meravigliosa regola e aver compreso tutta la fecondità del suo metodo, successivamente, lungo il corso della sua vita, ha saggiato differenti generi d'esposizione. La sua opera si caratterizza per la modalità con la quale gioca su registri comunicazionali tutti diversi nel privilegiare un modo determinato, illustrato, per l'occorrenza, con il dittico *Discorsi/Meditazioni*. Allo stato attuale occorre comprendere perché in seno al *corpus* delle opere cartesiane, a latere o in concorrenza con questo dispositivo monologico (narrazione della vita/meditazione intima), si sviluppino anche delle forme d'esposizione dialogiche. In particolare, vorrei interrogarmi sullo statuto di un'opera incompiuta, sviluppata sotto forma dialogica: *La ricerca della verità mediante il lume naturale*. Questa incompiutezza è contingente, giacché il lavoro è stato interrotto per altri impegni o per altre ragioni non volute dall'autore oppure, ancora, per la sua morte? Oppure si deve attribuire l'interruzione a delle necessità intrinseche, formulando l'ipotesi di una non adeguatezza di questo modo espressivo, come fa esplicitamente Descartes, che si mostra dichiaratamente stanco di utilizzare un modo di esposizione *more geometrico* già provato nelle *Réponses aux secondes objections* [*Risposte alle seconde obiezioni*]? Sempre che la realizzazione del progetto non abbia poi mostrato la sua impossibilità pratica, per esempio a causa di imprevedibili ragioni di proporzione.

Relativizzare la questione della datazione.

Con qualche eccezione, i commentatori, peraltro poco numerosi, di quest'opera incompiuta si sono concentrati sul problema di una datazione che nessun criterio esterno o interno permette tuttavia di fissare con certezza. Ettore Lojacono, che sta predisponendo un'edizione rigorosa del testo, inclina per il 1634 (per le sue argomentazioni, unitamente ad altre preziose indicazioni bibliografiche, cfr. LOJACONO 1999. Purtroppo nel presente scritto non ho potuto tener presenti i suggerimenti di questo scritto di Lojacono e neppure i fruttuosi scambi di opinione che a questo proposito ho avuto con lo stesso Lojacono, J. M. Beyssade e J. P. Cavallé). In generale si fa dipendere la valutazione della sua portata filosofica dalla scelta dell'ipotesi concernente questa datazione. Senza entrare qui nei dettagli della controversia è tuttavia necessario indicare che sono state proposte tre date: l'ipotesi "bassa", avanzata da Cantecor e, più recentemente, da Popkin e Borto-

lotti, fa di questo abbozzo un saggio della giovinezza (intorno al 1625-28, lo stesso periodo della redazione delle *Regulae ad directionem ingenii* e del *Petit traité [Piccolo trattato]*). L'ipotesi "mediana", sostenuta da Adam e Alquié gli conferisce lo statuto di un'opera della maturità, contemporanea alle *Meditazioni*, giacché sarebbe stata redatta, secondo questi autori, nel 1641 al castello di Endegeest in Olanda. Infine, Cassirer e G. Rodis Lewis (così come Baillet e Gouhier), la collocano verso il 1648-49. In questo caso sarebbe pertanto l'ultimo testo di filosofia, scritto nel contesto del soggiorno presso la corte di Cristina di Svezia²². Naturalmente non si può evitare di trovare strana l'ampiezza di queste diverse datazioni, ma è comunque vero che ad una prima lettura si è colpiti da certi tratti arcaici del testo, mentre si ritrova un percorso espositivo familiare al lettore del *Discorso* o delle *Meditazioni*, anche se lo scritto possiede delle particolarità agevolmente individuabili.

Per risolvere il problema mi sembra che sia meglio muoversi in modo inverso e determinare la sua portata filosofica procedendo ad un suo studio interno, e successivamente comparativo, per assegnargli, infine, eventualmente, una precisa collocazione entro la costruzione della dottrina cartesiana. In modo analogo azzarderei affermare che, di necessità, il problema della datazione non può essere risolto se nessun dato oggettivo incontestabile non consente di farlo. A mio avviso è allora importante situare questo testo, in considerazione delle sue particolarità generiche, in relazione alle *Meditazioni*, se si concorda nel riconoscere a queste ultime, il ruolo canonico che gli ho attribuito. In effetti, se la *Ricerca* è collocata a monte delle *Meditazioni*, costituisce un generico tentativo sperimentale e preparatorio, che è stato poi abbandonato per delle ragioni che la composizione stessa del testo meditativo ci deve consentire di comprendere *a posteriori*: è allora necessario spiegare il passaggio dal dialogico al monologico. Inversamente, se la *Ricerca* è posteriore (che lo sia in modo immediato o più lontano non mi sembra fondamentale dal punto di vista dottrinale) è allora doveroso spiegare la sua necessità *a posteriori* attraverso i difetti o le insufficienze proprie della narrazione in prima persona. Abbiamo dunque la scelta di poter conferire a questo testo lo statuto di una sperimentazione espressiva o di una riscrittura. Qualunque sia l'ipotesi condivisa, nei due casi le ragioni di fondo che rendono questo modo espositivo interessante per la strategia cartesiana della ricerca di una legittimità e di una universalizzazione sono identiche, o, perlomeno, connesse, come lo sono, senza dubbio e in misura uguale, le ragioni che conducono allo scacco.

Le proprietà del genere.

Una volta rimossa questa ipotesi pregiudiziale della datazione, conviene riformulare il problema in termini discorsivi, interrogandosi sull'interesse presente per

le proprietà del genere dialogato. Il genere, dopo una rinascita durante il Rinascimento, è praticamente caduto in disuso tra il 1580 e il 1630, con la sola eccezione della tipologia del dialogo dei morti²³. Nel 1630 Galileo è autorizzato a pubblicare il *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo* e, soprattutto, nella medesima data La Mothe le Vayer, uno dei più illustri rappresentanti del movimento libertino, fa apparire, sotto lo pseudonimo di Orazio Tubero, i suoi *Quatre Dialogues faits à l'imitation des anciens [Quattro dialoghi fatti ad imitazione degli antichi]*, tra i quali figura un *Dialogue sur la philosophie sceptique [Dialogo sulla filosofia scettica]*²⁴ i cui due personaggi sono Efestione e Eudosso. Si ritrova questo ultimo nome nel dialogo di Descartes, il che conduce Popkin, (*The History of Scepticism from Erasmus to Spinoza*, University of California Press, Berkeley 1979, NdT.)²⁵, p. 233, n. 2) a considerare di situare la redazione della *Ricerca* entro il contesto di una lettura dell'opera di La Mothe: "i passaggi delle *Ricerca* potrebbero aver ispirato Descartes attraverso questi *Dialoghi* che Descartes ha probabilmente letto nel 1630. In effetti, si rassomigliano per i loro nomi e per le loro posizioni". Per numerose ragioni che ora non potrei sviluppare, questa ipotesi mi pare poco plausibile. Di contro, non è escluso che Descartes abbia rintracciato in una tale lettura l'idea di riprendere, a imitazione di Cicerone e di Platone, questa nobile forma filosofica. Ma mentre anche Cicerone si riferisce a un genere introdotto da Platone deformandolo poiché lo considera come un semplice prototipo generico, Descartes introduce, invece, la struttura dialogica entro una nuova riconfigurazione del dispositivo della scena filosofica, definita tramite i parametri specifici del genere.

La scena così strutturata è qualificata dal marchio dell'intrattenimento mondano tra "onest'uomini": "Così mi sono sforzato di rendere [queste verità] ugualmente utili a tutti gli uomini; per questa ragione non ho potuto individuare uno stile più adatto di quello di queste oneste conversazioni, nelle quali ciascuno manifesta in modo familiare ai propri amici ciò che di meglio vi è nei suoi pensieri" (ALQ, II, 1108 e AT, X, 498)²⁶. In effetti, non è sufficiente destinare l'opera a "tutti gli uomini", giacché la portata di questa designazione è ambigua, tanto che non si distingue affatto da un generico "ogni uomo", per mezzo del quale si designa un uditorio universale, di un'estensione quantitativa che configura, precisamente, quel pubblico cui è rivolto il libro. Questa volta l'onesta conversazione tra onest'uomini, qui proposta entro il quadro dello spazio scenico-dialogico, è destinata al piano comunicazionale esterno, all'onest'uomo contemporaneo di Descartes. Il che è indicato di primo acchito all'apertura del preambolo: "Un onest'uomo non ha l'obbligo d'aver letto tutti i libri [...] di conseguenza necessita di una notevole disposizione naturale o delle istruzioni di qualche saggio, tanto per liberarsi delle cattive dottrine da cui è dominato, quanto per gettare i primi fondamenti di una scienza stabile e scoprire tutte le vie attraverso le quali può elevare la sua cono-

scenza fino al più alto grado che possa raggiungere” (ALQ, II, 1105-6 e AT, X, 495-6)²⁷. Il dispositivo dialogico ha dunque la funzione di proporre al lettore non-filosofo un polo di identificazione qui personificato da Poliandro collocato entro una relazione con un saggio che gli permetterà di sfuggire alle cattive dottrine trasmesse da Epistemone, il rappresentante dell’erudizione scolastica²⁸.

La conversazione mondana non è affatto un colloquio discontinuo, bensì un dialogo filosofico (all’occorrenza trilogico [“*trilogue*”]) che instaura le sue proprie regole attraverso la mediazione di un personaggio centrale (Eudosso) il quale, contemporaneamente, attribuisce i ruoli, la parola e guida lo sviluppo entro la *Ricerca della verità*, assumendo successivamente gli altri due partecipanti come interlocutori privilegiati. Uno studio dettagliato permette allora, effettivamente, di porre in evidenza la pregnanza dello schema platonico della conversazione iniziatica istituita grazie alla costituzione di una relazione privilegiata tra maestro e discepolo dotato di una buona disposizione (relazione Eudosso-Poliandro). Il dialogo ci mostra come dopo un rapido apprendimento, caratterizzato da tentennamenti e insuccessi, Poliandro sia capace di sostituirsi al suo maestro e di dedurre di per sé la catena dei ragionamenti. Ma, una volta rifiutati i pregiudizi radicati nell’attaccamento al senso e all’opinione comune, è ancora necessario distruggere le pretese dei falsi saggi che avanzano le obiezioni della scuola, prima di smascherarli come autentici ignoranti (relazione Eudosso-Epistemone). Il tempo dialogico e il suo modo di costruzione attraverso sequenze argomentative permette dunque al lettore una flessibilità e una adattabilità ben maggiore di quella concessa dal tempo meditativo, giacché può seguire le fluttuazioni dell’incomprensione e lasciare libero corso allo spirito polemico: Poliandro deve riprendersi tre volte prima di trovare, una volta stabilita la certezza dell’esistenza, quale sia la sua natura. Il gioco di interazione è dunque sufficientemente complesso per autorizzare una concatenazione di sequenze connesse con lo sviluppo dell’ordine analitico delle ragioni, mentre tutela la possibilità di prendere tempo per ribattere alle obiezioni e ai pregiudizi, per formare ed imparare a filosofare da se stessi. Peraltro i personaggi esplicitano degli attanti filosofici in modo relativamente ricco. In tal modo, in effetti, vi è un personaggio presente-assente, quello dello scettico, contro il quale s’abbatte ogni dispositivo che Epistemone, in più occasioni, agita come uno spettro cacciato dall’ombra di Eudosso. Solo la forma dialogica permette di trasfigurare, personificandoli, gli attori istituzionali del dibattito filosofico contemporaneo a Descartes. Li può così trasfigurare su uno spazio scenico plasmando, alla luce delle norme interne della sua dottrina, lo spazio filosofico in seno al quale dispiega la sua strategia di legittimazione: così facendo trasforma, grazie alle prospettive di questi lettori, la configurazione del campo, marginalizzando la filosofia ufficiale e lottando contro la sovversione libertina.

La forma dialogica consente, insomma, di soddisfare agli scopi polemico-ini-

ziatici, prendendo il pubblico così com’è e senza idealizzare un lettore la cui interiorità sarà sufficientemente profonda per calarsi nell’intimità di una coscienza che si sviluppa entro il percorso meditativo. Inoltre, altro vantaggio fondamentale, la forma dialogica consente di approvare i vincoli dell’ordine della ragione ma senza obbligare, come invece fa la presentazione sintetica dell’ordine dimostrativo, a esplicitare i nessi costitutivi di una dottrina completamente delineata (*expositio*), le cui concatenazioni sono semplicemente esibite. Come la meditazione consente di sviluppare il movimento genetico della costituzione filosofica, analogamente il dialogo, per riprendere un’espressione che concerneva le *Meditazioni* “[...] mostra la via per la quale una cosa è stata inventata” (ALQ, II, 582). Il nostro testo riprende peraltro la medesima formulazione: “sempre si dovrebbe avere più tempo per leggerli [i libri] di quanto ne abbiamo per vivere e più ingegno per scegliere le cose utili *che per inventarle da sé*” (AT, X, 497; ALQ, II, 1107, il corsivo è mio)²⁹. Mentre il genere meditativo conduce lo spirito a confrontarsi con se stesso, qui il mediatore consente invece al discepolo di atteggiarsi in modo da trovare da sé il cammino della verità. Numerosi passi d’esortazione protrettica o di meraviglia del maestro nei confronti dei progressi del discepolo pongono in evidenza questo punto: “ma crederò tuttavia di aver sufficientemente soddisfatto alla mia promessa se, mostrandovi le verità che si possono ricavare dalle cose comuni e conosciute da ciascuno, vi renderò capaci di trovare da voi stessi tutte le altre, quando vi piacerà prendervi la pena di cercarle” (AT, X, 503; ALQ, II, 1112)³⁰, poi soprattutto entro il passaggio dialogicamente fondamentale di rovesciamento nel quale lo stesso discepolo può proseguire la deduzione: “Lo vedo, dopo che vi ho condotto sulla strada non vi è più alcun bisogno che voi non confidiate interamente che su voi stesso [...]. Continuate dunque a dedurre da voi stesso le conseguenze da questo primo principio”. (ALQ, II, 1128).

Mentre il *Discorso* mostra il cammino personale di Descartes che si mette in scena, ma invita tuttavia il lettore a fare nello stesso modo, senza però indicargli come farlo e mentre ancora le *Meditazioni*, sia pur al prezzo di una imitazione mimetica per identificazione, consentono di passare dalla singolarità di un *ego* all’universalità di un *cogito*, riducendo lo scarto con il lettore, col rischio di rendere troppo angusto il suo bersaglio, al contrario il dialogo *La ricerca della verità* costruisce un complesso spazio di confronto che distrugge le resistenze, generalizza il dubbio, ma vuole anche scrupolosamente fornire i mezzi per superarlo, integrando, fin dall’esordio, l’uditorio più ampio. Non si tratta più di un romanzo d’iniziazione, né di un esercizio spirituale, ma di un processo didattico (fare comprendere) e pedagogico (fare apprendere), rafforzato da un dispositivo polemico (confutare l’avversario e anticipare le obiezioni). Mentre la narrazione meditativa restringe il campo della persuasione e la narrazione autobiografica lo dilata all’eccesso, il processo dialogico sembra invece situarsi alla

giusta distanza disponendo in modo armonioso tutti gli elementi costitutivi della discorsività filosofica.

Il dialogo non è la sola forma “dialogica” utilizzata da Descartes, come dimostra l’esistenza della corrispondenza, ossia quella diretta alla comunità erudita, nella quale si instaura una relazione privilegiata, sul modello della direzione di coscienza (lettere a Elisabetta), o quella dove si realizza un rafforzamento polemico del testo monologico, come dimostra il procedimento consistente nell’associare le *Objections et Réponses* [*Obiezioni e risposte*] col testo meditativo. Ma si vede bene come il dialogo, come genere filosofico, modifica profondamente le proprietà di questa dialogicità. Le interazioni effettive mettono in luce degli interlocutori reali che tessono uno spazio d’interlocuzione all’interno dello spazio sociale attraverso il rischio di una comunicazione reale, nella quale regna il fraintendimento, la cattiva fede, i pensieri arretrati, ecc. Il dispositivo “responsoriale” delle *Obiezioni e risposte* è pesante, spesso ridondante, in rapporto al testo meditativo, senza il quale non possiede peraltro alcuna autonomia. Non genera un proprio ordine (*Les Provinciales* [*Le provinciali*] di Pascal mostreranno che i rischi polemici, in determinate circostanze, possono “produrre un’opera”). Al contrario, la corrispondenza privata (con la principessa Elisabetta) aderisce ai meandri di un percorso nel quale Descartes si configura, in qualche modo, come direttore di coscienza, ma dovendo adattare le sue intenzioni all’idiosincrasia del suo interlocutore (nella fattispecie, con la malinconia della principessa) depotenzia la generalità dei suoi propositi. In questo contesto, in tutti e due i casi, la distanza, ancora, non è positiva, l’avversità o la vicinanza saranno eccessive, il processo è instabile, incontrollabile, incapace di tradurre l’analicità dimostrativa. Una posizione da maestro suppone di poter riassorbire il campo dell’interlocutore effettivo, integrandolo in uno spazio dialogico unificante la diversità delle voci. E’ sufficiente stilizzare il dispositivo polifonico delineando dei personaggi che manifestino delle categorie attanziali (il filosofo, l’onest’uomo, l’erudito, lo scettico, il teologo) e delineare uno scenario dialogico-drammatico che consenta di attualizzare le regole interattanziali. La temporalità dialogica diviene omogenea giacché la sua flessibilità consente di meglio integrare i differenti ritmi della confutazione e dell’iniziazione con lo sviluppo regolare, il quale coordina le ragioni secondo le regole dello sviluppo metodico. Si può così integrare, all’interno del medesimo movimento, l’avversione polemica e la prossimità pedagogica, giacché il dialogo con tre interlocutori consente di costruire una triangolazione costituente un’asse polemico entro due avversari di cui il vincitore ri-propone la posizione dell’autore e due assi lo collegano, rispettivamente, a un personaggio-testimone e alla sfida della cattura persuasiva, ri-presentata dal lettore non prevenuto (proponendo un’analisi più dettagliata si potrebbe ordinare questo schema sul “modello attanziale” greimassiano³¹). La diversificazione delle possibili identificazioni of-

ferte al lettore dal testo (identificazione del lettore non specialista dotato del suo buon senso con Poliandro, dell’avversario del cartesianesimo con Epistemone, o del lettore già convinto con Eudosso) autorizza così una molteplicità di percorsi che donano al dialogo filosofico la sua piena efficacia.

I limiti del genere.

Ma se la forma dialogata possiede tali virtù, come spiegare l’incompiutezza, se non è contingente? E come spiegare il fatto che la forma meditativa rimane, comunque, la forma d’esposizione canonica del cartesianesimo?

Si possono suggerire tre ragioni che spiegano altrettanto difetti o fragilità del dialogo configurato come genere filosofico, debolezze che lo qualificano tanto in rapporto alle forme monologiche che a quelle forme dialogiche inserite in comunicazioni esterne.

1) *Distorsione della proporzione e decomposizione.* La *Ricerca* così come è ben abbozzata può, di per sé, aver scoraggiato Descartes per l’ampiezza delle sue proporzioni, tanto più se ci si riferisce ai differenti piani di organizzazione proposti esplicitamente nei frammenti di cui disponiamo. Descartes deve aver avuto l’impressione che non sarebbe mai pervenuto alla fine. Altrove ho mostrato come l’interesse e l’ordine analitico-meditativo consentì all’autore di dosare, secondo un ottimale rapporto d’economia, la quantità di materie e il grado di rigore dei vincoli dimostrativi. Certo, e Descartes lo spiega nelle *Obiezioni e risposte*, questo avviene al prezzo di determinati sacrifici, giacché certi temi non sono stati trattati e altri si trovano elaborati secondo la regola d’ordine entro altri “luoghi”, diversi da quelli che assegnano loro l’ordine spontaneo del concatenamento tematico degli argomenti. Del resto questa legge di composizione interna non svolge un ruolo solo all’interno del dialogo, il quale, per il suo doppio intento polemico e pedagogico, rischia di dilatarsi al punto da rendersi formalmente sproporzionato: voler tutto dire e tutto spiegare diverrà impossibile, spezzerà la linearità del concatenamento delle ragioni e distruggerà infine l’opera. A meno di trascurare alcuni argomenti, col rischio, inverso, di una povertà inaccettabile dei contenuti. Si osservi che la quarta parte del *Discorso*, pur senza introdurre l’ipotesi del dio ingannatore, non omette tuttavia di mettere in dubbio le matematiche, il che è cruciale per conferire a questo dubbio la sua radicalità. Al contrario, la *Ricerca* cortocircuita questo momento e brucia alcune tappe entro l’esplicitazione del *cogito*. Ma, inversamente, s’appesantisce su una confutazione assai superficiale dei procedimenti scolastici (critica dell’albero di Porfirio, ecc.) o insiste lungamente sui balzanti tentativi di Poliandro debuttante.

Due indizi, uno interno e uno esterno, attestano la plausibilità di questa prima ipotesi: lo stesso Descartes tematizza, all’interno del dialogo, questo proble-

ma della proporzione che si traduce “soggettivamente”, per i personaggi, in una impressione di stagnazione; tuttavia è questo ciò che per due volte esprime Epistemone alla fine del dialogo (“tuttavia, non vedo che egli [Poliandro] abbia molto progredito dopo le due ore che abbiamo passato a ragionare tra noi. [...] Quante parole per una cosuccia da poco” ALQ, II, 1138; AT, X, 525 e - rivolgendosi a Eudosso - “mi sembrate simile a quei saltimbanchi che cadono sempre in piedi; ritornate sempre al vostro punto di partenza. Se continuate in questo modo, non andrete lontano, né speditamente”, ALQ, II, 1140 e AT, X, 526)³². Sia ben chiaro, si comprende come queste affermazioni siano dovute all’incomprensione totale da parte di Epistemone delle caratteristiche del progetto di rifondazione intrapreso da Eudosso, tuttavia, non si può evitare di presumere, proprio nel considerare la relativa pesantezza del dispositivo espositivo, che in questi rilievi vi sia una certa percezione della stasi.

Il secondo indizio mi è suggerito da un’indicazione di Baillet, uno dei primi biografi di Descartes, collocato in appendice al testo della *Ricerca* da Charles Adam: “E il Signor Cleirselier aveva promesso a Padre Poissons di completare quest’opera. Ma il timore di non poter rispettare nella continuazione tutta la giustezza e le proporzioni necessarie con l’inizio, l’hanno infine dissuaso” (AT, X, 529). Certamente non si tratta di attribuire gli scrupoli o la reticenza di Cleirselier a Descartes, tuttavia, essi indicano che i primi attenti lettori del testo erano stati sensibili ai problemi della sua composizione.

2) *Inautenticità monologica del dialogo filosofico*. Abbiamo mostrato che il genere dialogico conserva la sua superiorità per la ragione che si costruisce entro le forme della dialogicità effettiva che arricchisce la pratica filosofica di Descartes superando i suoi limiti. Ma, in questo caso, ci si potrà interrogare sui limiti di un genere che ricostruisce un’interazione dialogica a partire da uno spazio letterario normato da un autore, un locutore unico che è, al contempo, al-di-fuori e al-di-dentro del suo testo (sempre se Eudosso lo rappresenta). Per riprendere le distinzioni di C. Kerbrat Orecchioni, si può dire che entro i due tipi di testo si sviluppa un’opposizione tra l’aspetto dialogico (l’interlocuzione implica dei locutori differenti, un’interazione effettiva entro la quale esiste un posto per le sorprese, gli inganni, gli scacchi o le battute conversazionali) e la dialogicità (un locutore, ma con una polifonia enunciativa) nella quale l’interazione, totalmente controllata dallo scrittore, non possiede che l’apparenza del vero dialogo. L’origine dell’insuccesso sarà da individuare entro l’artificio di una modalità espositiva che imita la parola vivente unicamente per meglio contrabbandarne l’autenticità. I dati sono truccati e il lettore è vittima prescelta di un’insidiosa *captatio*. Questo rilievo ci riporta ad un vizio originale del dialogo filosofico sviluppato sul modello dell’intrattenimento socratico, anche se si deve poi considerare che solo questo

mezzo aveva consentito a Platone di superare la sua diffidenza nei confronti della scrittura. Le *Meditazioni* non possono soffrire di un analogo rimprovero. Certamente, costituiscono una ricostruzione di una modalità meditativa, ma non sarebbero inautentiche nella misura in cui locutore ed enunciatore sono identificati tramite la posizione di un riferimento comune.

3) *Menzogna dialogica e verità monologica*. La terza ragione di questo fallimento del dialogico è prossima alla seconda. In effetti si può riattualizzare un’antica critica rivolta alla forma dialogica. Questa dipende dalle arti imitative che consentono di squalificarla come finzione e menzogna dialogica: si avrà una contraddizione pragmatica, o performativa, tra la necessità di ricorrere a una figurazione narrativa o drammatica e il “contenuto” dottrinale il quale presuppone che la finzione e l’immagine debbano essere rifiutate come modi di accesso al vero. Nel platonismo questo rischio è evitato grazie al ruolo attribuito all’analogia che consente di appoggiarsi entro lo spazio dialogico su dei supporti paradigmatici, mitici o mimetici. D’altra parte gli “attori” (nel senso di Greimas³³) sono incorporati, *idest* sono dotati di una consistenza figurativa e azionale giacché, rappresentando gli attanti, sono forzati dalle categorie dottrinali che definiscono la sfera attanziale. La forma del contenuto e la forma dell’espressione sono situate entro un rapporto di inter-espressione [*entre-expression*].

Questo non è il caso della *Ricerca*, poiché non vi è necessità intrinseca all’espressione dialogata, mentre l’esposizione in prima persona è immanente allo sviluppo concettuale e dimostrativo. Le figurazioni sono molto scarse, i giochi drammatici assai essenziali. La scelta del dialogo risulta da un investimento generico possibile, ma non necessario. Si potrà obiettare che le *Meditazioni* costituiscono anche una finzione narrativa, sotto forma di un dramma di coscienza, ma non si tratta solamente di una finzione letteraria, giacché una coscienza che rappresenta a se stessa la sua indagine non potrà fare economia di un’auto-progettazione figurativa. La figurazione non è dunque affatto estranea al concetto, ma costituisce il progetto schematizzante sul piano del discorso (a questo proposito si vedano le illuminanti tesi di J. F. Bordron³⁴), analogamente alla struttura narrativa che non altera il processo metodico, giacché obbedisce al medesimo schema procedurale. Entro il dialogo la finzione dipende dalla potenza dell’immaginazione, con il suo rischio di ingannarsi, mentre la figurazione monologica non è che l’effetto della rappresentazione stessa del pensiero pensante.

3) *Funzione discorsiva del dialogo e ipotesi di datazione della Ricerca*.

Ho scartato deliberatamente, per mio intento di precauzione metodica, le considerazioni cronologiche, il che mi ha consentito di concentrarmi sullo statuto ge-

nerico della *Ricerca*, collocando la forma dialogica in rapporto agli altri investimenti, prossimi o distanti, che hanno permesso a Descartes di modulare la presentazione della sua dottrina in funzione del suo sviluppo e delle strategie adottate, *idest* delle condizioni di recezione incontrate dalla nuova filosofia. Queste considerazioni apportano degli elementi determinanti a favore di una delle tre ipotesi di datazione? Non ne sono sicuro, giacché, se l'abbandono di quest'opera non è contingente, la mia idea è di rintracciarne le ragioni su un livello formale, mentre le questioni propriamente speculative passano in secondo piano. Ma se si ammette che ciò risponda alla questione delle possibili ragioni che spiegano l'abbandono dell'opera, tuttavia questo non pregiudica affatto l'epoca in cui questo può essere successo.

Ecco perché propongo un'ipotesi in forma di una alternativa:

Prima ipotesi, anteriorità della Ricerca rispetto alle Meditazioni: le Meditazioni risolvono le difficoltà inerenti al genere dialogico.

Se la *Ricerca* è stata composta prima delle *Meditazioni*, si può immaginare che l'abbandono del testo si radichi nelle difficoltà che noi abbiamo precedentemente esposto. I *Discorsi* e le *Meditazioni* rappresenterebbero una soluzione monologica, l'una essendo destinata all'onest'uomo e l'altra ai dotti, dei problemi formali posti dell'esposizione dialogica. Allora Descartes avrebbe deciso di interiorizzare l'ambito della finta alterità, costruita attraverso il dialogo, sviluppando un testo assunto direttamente in prima persona, ribaltando un teatro semi-mondano in un investimento d'altro genere, quello del teatro intimo della coscienza, inaugurato dalla confessione agostiniana.

Si osserverà che l'uso della finzione è utilizzato ugualmente da Descartes sotto la forma della *fabula mundi*, nelle sue prime opere, quelle che rinforzano l'ipotesi di un'opera della giovinezza. Dobbiamo ricordare che una delle prime forme espositive del sistema cartesiano fu la *fabula mundi*. Secondo J. P. Cavaillé «nell'epoca barocca la metafora teatrale diviene l'espressione di questa cancellazione dei privilegi della natura a vantaggio della tecnica e della sostituzione, così operata, della "physis" con la "techné" e della "natura" con l'"arte"» (cfr. J. P. CAVAILLÉ, *Descartes. La fable du monde*, [*Descartes. La favola del mondo*], Vrin-Ehess, Paris 1991, p. 41). Di conseguenza, precisa successivamente l'autore, che Descartes non condivide il nichilismo del contesto barocco, giacché "di primo acchito, la favola cartesiana del mondo sembra radicalmente differente dalle favole barocche. A differenza di queste ultime, la favola cartesiana mira alla verità e, ben lontana dal restare attaccata alle spoglie del vecchio mondo, illustra soprattutto la genesi di un nuovo mondo, completamente meccanizzato, nato da un'istanza metafisica che non è ancora spiegata nel testo, finzione di un mondo interamente disponibile ad essere dominato dalla nuova scienza della meccanica e, per suo tra-

mite, dalla tecnica". Entro questa tematica il ruolo dell'immaginazione o della finzione si può dunque arricchire. Ma si osserverà che esiste una importante differenza tra la scelta della finzione come supporto della costituzione dell'opera e la sua utilizzazione come elemento interno della speculazione fisica o metafisica (l'ipotesi di un genio malvagio). La *Ricerca* ricolloca il modello della *fabula mundi* verso una favola della coscienza, giocata entro uno spazio teatralizzato. Certamente un dialogo non è un lavoro teatrale, ma vi è una sorta di prossimità generica che indicherà una parentela di questa opera con le meraviglie barocche. D'altra parte i limiti di questo collegamento sono evidenti, perlomeno nella misura in cui il dispositivo della *Ricerca* teatralizza i discorsi filosofici, ma senza aver fatto ricorso agli artifici della teatralità barocca. Pertanto l'antico modello, rivisitato alla luce di quello mondano, quello di una solitudine non austera, arricchito con la convivialità, sembra meglio adattarsi allo scopo.

Sul piano formale da questa trasformazione del dispositivo d'esposizione consegue una riduzione delle proporzioni e una integrazione monologica dei vincoli discorsivi prima suddivisi tra i differenti personaggi (didattici, pedagogici, polemici). Attraverso un dialogo della coscienza con se stessa, lo scarto tra le voci è più ridotto, ma questo livello di riduzione è variabile. Così nel testo cartesiano non si trova l'enunciatore che si rivolge a se stesso, grazie all'utilizzazione sistematica della seconda persona, come avviene, per esempio, nei *Pensieri per me stesso*³⁵ di Marco Aurelio. In tal modo la dialogicità interiorizzata fa prevalere la funzione delle domande e consente di assegnare al lettore la posizione di chi è guidato entro la relazione con un direttore spirituale. Questo tipo di dialogicità dualizza le istanze della coscienza all'interno stesso dello spazio monologico. In questo caso, tuttavia, non siamo davvero in presenza di un dialogo della coscienza con se stessa, ma, piuttosto, allo sviluppo del movimento stesso della coscienza verso il pensiero. Di contro, Descartes riduce lo scarto con se stesso e, dunque, con il lettore, al punto d'intimare a quest'ultimo, come unico luogo possibile, il suo, giacché si deve collocare nell'unico spazio assegnato da un "io" che, quasi subito, perde la sua dimensione referenziale auto-biografica. Il lettore si deve pertanto identificare con la coscienza che medita per rifare lui stesso il medesimo cammino proposto. In effetti, le cose non sono semplici e ho già mostrato come sotto l'unità grammaticale dei contrassegni della prima persona si scorgono muoversi molteplici funzioni discorsive, giacché il testo meditativo è arricchito da procedure di orientamento che consentono al lettore di progredire passo dopo passo. Il pensatore-Descartes è pertanto immerso entro lo sviluppo del pensiero in atto, mentre l'autore-Descartes è, contemporaneamente, sopra l'opera nel momento stesso in cui la sta costruendo.

Analogamente sarà ben compresa la dimensione polemica, se si tiene presente che è stata ottenuta grazie al passaggio dal dialogico al monologico, poiché è

impossibile colpire nominalmente l'avversario che rifiuta, di per sé, le sue concezioni. Pertanto la radicalità del dubbio è sufficiente a rifiutare altrettanto bene sia i pregiudizi comuni, sia le pretese scolastiche o il "nichilismo" degli scettici. Peraltro la dimensione "responsoriale", per riprendere l'espressione di J. L. Marion³⁶, è presente in una meditazione sotto la forma delle obiezioni che l'autore si fa da se stesso e che potrebbero anche ben costituire l'anticipazione di quelle di un interlocutore o di un potenziale avversario.

Di fatto, nel testo delle *Meditazioni* si trova costantemente l'introduzione di un punto di vista "sfalzato" il quale, molto agevolmente, avrebbe potuto essere attribuito a un'istanza enunciativa eterogenea ("ma, sebbene qualche volta i sensi ci ingannano, toccando delle cose poco sensibili [...]", AT, IX, 14 e ALQ, II, 405; "tuttavia è già da molto tempo che nella mia mente ho una certa opinione [...]", ALQ, II, 408 e AT, IX, 20) e che, in qualche caso, lo sono effettivamente: "Può essere che ci saranno delle persone che preferiranno negare l'esistenza di un Dio così potente, piuttosto che credere che tutte le altre cose siano incerte. Ma non opponiamoci [...]" (AT, IX, 21 e ALQ, II, 410)³⁷. Le risposte seguono sistematicamente l'introduzione di questi interventi: "Tuttavia, devo qui considerare che sono uomo e di conseguenza [...]" (ALQ, II, 406) risponde all'obiezione circa il carattere stravagante di un dubbio che graverà sulla nostra stessa esistenza. L'argomento del sogno è invece introdotto con un nuovo intervento: "tuttavia si deve certamente ammettere che le cose che vediamo nel sonno sono come quadri ed immagini dipinte che non potevano essere formate che a somiglianza di qualcosa di vero e reale. [...] Per la medesima ragione [...] si deve tuttavia ammettere che vi sono delle cose ancora più semplici e più universali che sono vere e che esistono [...]" (ivi, 407). Il che consente, infine, di terminare con questa obiezione, con la quale è introdotta l'ipotesi del dio ingannatore: "Tuttavia, è già da molto tempo che nella mia mente coltivo una certa idea, che vi è un Dio che può tutto e che [...]" (ivi, 409 e AT, IX, 20)³⁸.

Queste obiezioni e queste risposte sono dunque concatenate e, perlomeno per questa *Prima Meditazione*, costituiscono il supporto del concatenamento. In tal modo lo stile meditativo sarà intrinsecamente dialogico. Si potrà affermare che tutto ciò è conforme all'idea di Bachtin secondo il quale la struttura del discorso è determinata dai vincoli dell'interlocuzione verbale: "naturalmente l'orientazione dialogica del discorso costituisce un fenomeno proprio di ogni discorso. Vi è l'ipostasi naturale di ogni parola vivente. Se tutte si rivolgono verso l'oggetto, in ogni direzione, il discorso, nell'incontrarsi con un altro, 'estraneo', non può evitare di intrattenere con esso un'azione viva ed intensa"³⁹. Analogamente una meditazione inscritta, per definizione, entro la forma interiore, non può non essere concepita come il prodotto di due interlocutori. Alla luce degli esempi ricavati dalla *Prima Meditazione*, si comprende agevolmente che sarà pertanto possibile pro-

porre una presentazione dialogica delle *Meditazioni*, collocando dei trattini davanti a ciascun "intervento".

D'altronde lo stesso Descartes avrà proceduto a una tale impaginazione se si deve credere ad una curiosa indicazione fornita da Baillet nel passo in cui parla della redazione della *Ricerca*: "Aveva iniziato il suo trattato della *Ricerca della verità* in questa forma di Dialogo e noi abbiamo allora rilevato la saggia scelta dei suoi personaggi. Egli li aveva anche disposti (*A margine*: cfr. Ms. POISS.) nella medesima maniera delle sue *Meditazioni* e dei suoi *Principi*, dopo il suo secondo viaggio in Francia" (citato da AT, X, 529, nell'*Appendice alla Ricerca*)⁴⁰. Occorrerebbe uno storico per verificare la precisa allusione di Baillet e per spiegare l'accento registrato in margine. In ogni caso si vede molto bene come i *Principi* avrebbero potuto essere presentati sotto forma di "domande" e "risposte", secondo la tradizione scolastica, perlomeno in funzione del loro essere visti da parte di un pubblico "scolastico" (il che può essere verificato ricavando dal titolo di ciascun paragrafo, mediante alcune modificazioni, la stesura delle domande). Vedremo allora che anche il testo delle *Meditazioni* si presta a una esposizione sotto forma di risposte.

Tuttavia, si tratta sempre di una dialogicità molto povera, sia nel contenuto, sia nell'autenticità, giacché l'alterità virtuale non riesce a svilupparsi come punto di vista autonomo e si trova sempre assoggettata ad un'orientazione argomentativa la quale dipenda dalla voce che controlla il dispositivo, nella fattispecie da quella dell'unico scrittore-locutore ed enunciatore individuato, il quale costruisce uno spazio strutturato secondo delle norme monologiche. Senza cadere in una prospettiva che attribuisce al dialogismo una dimensione trascendentale (a questo proposito si veda la lezione delle *Meditazioni* sviluppata da F. Jacques⁴¹) si può tuttavia concedere una dialogicità implicita nel discorso cartesiano che rende comprensibile il passaggio dal dialogo verso un monologismo ammorbidito. Se è vero che la prima persona è consustanziale allo schema speculativo del cartesianesimo e che l'analiticità mal si adatta al dialogo, nondimeno permane uno spazio per una dialogicità implicita, sussidiaria in rapporto alla manifestazione della scena meditativa la quale si dirà residuale o fondatrice, sorgente d'eterogeneità discorsiva o condizione della sua omogeneità, a seconda della particolare ottica interpretativa adottata.

Del resto questa anteriorità formale della *Ricerca* s'accorderà con le tracce d'arcaismi che si possono rintracciare.

Numerosi indizi mostrano come il testo si origini da quel clima di autentico stupore che Descartes, avendo verificato grazie al colloquio con il cardinale Bérulle⁴², a quale punto il suo metodo stupisse gli spiriti per la sua universalità e la sua efficacia, lo qualifica, infine, come la sua "meravigliosa regola". Nel nostro testo questa fiducia si traduce nell'attitudine di Eudosso che, durante tutto il col-

loquio, rivolgendosi, tramite Epistemone, al lettore, vanta la facilità con la quale ciascuno può superare tutti gli ostacoli che lo separano dalla vera scienza: “Questo non è poi così difficile come pensate; tutte le verità infatti derivano le une dalle altre e sono legate tra loro reciprocamente. Tutto il segreto consiste soltanto nel cominciare prime e dalle più semplici e di procedere poi, a poco a poco e come per gradi, fino alle più lontane e alle più complesse” (ALQ, II, 1140; AT, X, 527)⁴³. Analogamente il riferimento del titolo e di altri passi all’estensione verso domini curiosi o occulti (“penetrare proprio nei segreti delle scienze più curiose”), ci riporta ai tempi nei quali Descartes, ancora affascinato come Mersenne (che lo sarà per tutta la vita), era interessato ai fenomeni bizzarri che poteva incontrare studiando la natura o presso i presentatori di illusioni⁴⁴. Si sa che ogni volta Descartes si proporrà di spiegare questi fenomeni tramite delle teorie fisiche. Ma in questo caso non si tratta più del Metodo, che è necessario presentare per se stesso, come una sorta di “sesamo” universale, come accade nelle *Regulae*, o ne *Il Mondo* o, ancora, sia pur in un senso particolare, nel *Discorso*, considerato globalmente. La *Ricerca*, come le *Meditazioni*, hanno invece interiorizzato le considerazioni del metodo come un elemento del processo che, per effetto del dubbio, conduce alla scoperta di una certezza irrefutabile. E’ chiaro che questo testo riprende una struttura d’esposizione consistente nel presentare il sistema (comprendente la fisica, ecc.) come dedotto dai suoi fondamenti metafisici e non come il frutto di un metodo ammirabile⁴⁵. In questo senso il testo va allora al di là del *Discorso*. S’interrompe precisamente nel momento in cui, dalla certezza del *cogito* si cerca di ricavare una regola che offra l’evidenza come criterio della verità: Epistemone ironizza e avanza l’obiezione sulla possibilità di trasferire l’evidenza lungo la catena analitica: “In effetti, come potremo trovare sempre delle verità di cui possiamo essere sempre certi come della nostra stessa esistenza?” (AT, X, 526)⁴⁶, al che Eudosso risponde: “[...] per non sbagliare in seguito, è necessario stare attenti - e questo è ciò che facciamo - a non riconoscere come vero nulla che sia oggetto al pur minimo dubbio” (AT, X, 527)⁴⁷.

Ci si potrebbe attendere che a questo punto sia introdotto, come in apertura della terza meditazione, il criterio della chiarezza e della distinzione (“sono certo di essere una cosa che pensa: non so dunque anche ciò che si richiede per essere certo di alcunché? [...] E pertanto posso stabilire come regola generale che sono vere tutte le cose che percepisco con estrema chiarezza e distinzione”, AT, VII, 35; ALQ, II, 431)⁴⁸, dato che la regola qui proposta corrisponde alla terza delle *Regulae* e alla prima nell’esposizione del metodo nella seconda sezione del *Discorso*⁴⁹. Nell’esposizione della metafisica (nel *Discorso*, come nelle *Meditazioni*) questa regola costituisce una regola di ottimizzazione o della massimizzazione del dubbio, giacché il criterio della certezza ricavato dal *cogito* si radica, nei due casi, nella chiarezza e nella distinzione. Il che attribuirà alla quarta parte del *Discorso*

una maggiore maturità metafisica. Il che, nuovamente, militerà a favore di un’ anteriorità dei contenuti speculativi della *Ricerca*, ma li collocherà nella prossimità teorica del *Discorso* e delle *Meditazioni*, poiché il concatenamento logico, senza essere identico, non è tuttavia meno simile, senza che si sappia se occorra valutare le prove dell’ anteriorità dei contenuti o se sia invece necessario spiegarle attraverso la diversità dei destinatari. Tali considerazioni inducono così a collocare questo testo nella seconda metà del decennio 1630-1640.

Ma, in apparenza, questa paradossale analogia funzionale dei generi si oppone a ciò che giustifica, indirettamente, l’ipotesi dell’ anteriorità della *Ricerca* come forma sperimentale anticipata di una esposizione dottrinale la quale, se sperimenta e saggia nel moltiplicare i tentativi generici, delinea, simultaneamente, un argomento per la tesi della posteriorità della *Ricerca* in rapporto alle *Meditazioni*.

Seconda ipotesi: la posteriorità della Ricerca in rapporto alle Meditazioni: la Ricerca come risoluzione delle insufficienze del monologismo meditativo.

In effetti, si potrà spiegare la necessità del ricorso a questa forma sulla base della carenza dialogica delle *Meditazioni*, al di là della necessità, riconosciuta da alcuni commentatori, della disillusione conseguita alla recezione della metafisica che si indirizzava unicamente all’onest’uomo. Nel rilevare i rimorsi cartesiani formulati nelle *Risposte* alle *Seconde Obiezioni*, ho mostrato come il modo dell’esposizione meditativa non consenta di persuadere due pubblici peraltro fondamentali: quello dei “testardi”, dominati dai metodi della scolastica e dell’aristotelismo diffuso, sempre intenti a disputare, con “lo spirito indotto a contraddire” prima che a comprendere, e quelli dei “poco attenti”, incapaci di meditare con il rigore e la serietà necessarie. E’ precisamente un uomo di spirito “mediocre”, vale a dire ordinario, Eudosso, che, nelle *Ricerca*, si rivolge a un Poliandro, il quale rappresenta l’onest’uomo senza cultura libresco, e a Epistemone, il quale personifica esattamente l’avversario ostinato di cui parla il testo delle *Risposte*.

Si potranno immaginare sviluppi intermedi tra le *Meditazioni* e la *Ricerca* se si vuole situare quest’ultima a una data più tarda: si è visto come il meccanismo d’integrazione delle *Obiezioni e risposte* riprenda dialogicamente il monologismo meditativo, ma senza conservarne l’ analiticità, invertendo la direzione di coscienza realizzata entro il quadro di una corrispondenza privata la quale permette di stabilire una relazione tra maestro e discepolo, ma che soffre, tuttavia, di un quadro troppo intimista. Nell’utilizzare la finzione del dialogo Descartes avrà quindi potuto integrare le funzioni polemiche e didattico-pedagogiche entro un medesimo spazio/tempo testuale, mentre sviluppava il dialogismo implicito nel genere meditativo.

Pertanto *la Ricerca* combinerà, allo stesso tempo, sia il vantaggio di una delimitazione dello spazio discorsivo che consente di ordinare le ragioni argomentative, sia quello di una polifonia enunciativa che permette, invece, di rivolgersi ad un pubblico più ampio. In tal modo *la Ricerca* avrà permesso di superare gli ostacoli formali tipici del genere meditativo. Queste due ipotesi mettono dunque in buona evidenza le ragioni e i meccanismi di fondo dello slittamento dall'utilizzazione di un genere espositivo ad un altro, ma, tuttavia, non ci forniscono affatto la possibilità di precisare in che senso operi questo stesso genere: dal dialogo verso la meditazione o dalla meditazione verso il dialogo? Naturalmente si può immaginare agevolmente una prima fase del testo, redatta prima delle *Meditazioni*, già messa alla prova nel 1628-29⁵⁰, successivamente abbandonata per essere poi ripresa⁵¹ ed essere infine nuovamente abbandonata per le ragioni formali precedentemente precisate. Questa ipotesi, che presuppone, dunque, due redazioni del testo, avrebbe non solo il merito di conciliare le due ipotesi concernenti le relazioni tra i differenti generi, ma permetterebbe, inoltre, di spiegare anche la presenza simultanea dei tratti caratteristici della prima maniera di Descartes, unitamente ai tratti concernenti il materiale dottrinale elaborato entro il contesto delle *Meditazioni*. Ma, qualunque sia la risposta a questa questione aperta, il dialogo rimane, comunque, incompiuto, pertanto, se accettiamo veramente di scorgere una relazione davvero non-contingente tra il testo e la sua incompletezza, dobbiamo allora spiegarla tramite una inadeguatezza tra questa forma espressiva e gli schemi dottrinali del cartesianesimo.

Conclusione.

Questo studio è eccessivamente rapido e non si potrebbe procedere senza sviluppare un'analisi dettagliata delle strutture dialogiche del dialogo, utilizzando, per esempio, i metodi dell'analisi del discorso filosofico che ho messo a punto e la cui particolarità consiste nel comprendere il testo sulla base delle sue proprietà discorsive, delle occorrenze enunciative e pragmatiche. La scelta della forma dialogica, s'inscrive certamente come una semplice possibilità discorsiva e genericamente astratta. Essa è resa possibile dal meccanismo linguistico dell'interlocuzione, dalle condizioni istituzionali della circolazione della parola nel diciassettesimo secolo, oltre che dall'esistenza delle proprietà discorsive di un genere sedimentate entro l'archivio di un modo espressivo filosofico tipizzato dal platonismo. Ma ciò che può aver conferito un valore agli occhi di Descartes non attiene a una semplice disponibilità di un registro di forme. La filosofia cerca di instaurare la sua propria filosofia entro un registro stilistico e formale unico e singolare, illustrato, secondo me, dalla forma meditata. Ma non si può comunque rinunciare a riformulare la dottrina riesponendola, anche a costo di dover correre

i rischi della ristrutturazione o degli riarrangiamenti che si radicano nelle riformulazioni, secondo vari codici discorsivi. La forma dialogica offre delle interessanti proprietà intrinseche, giacché, in un primo momento, sembra adatta a tradurre espressivamente lo schema dottrinale, offrendo un adeguato supporto al concatenamento analitico. L'opera compiuta avrebbe dato luogo ad un esito confrontabile a quello delle *Meditazioni*, al punto da generare un nuovo modello (analogamente al *Discorso*, divenuto discorso "primo", nel senso di D. Maingue-neau, o delle *Meditazioni* che svolgono un ruolo di forma canonica per una filosofia della coscienza) rivitalizzando dialogicamente una pratica del dialogo che, in ambito filosofico, troppo spesso si accontenta di schematizzare in modo rudimentale e meccanico la pluralità polemica dei vari punti di vista. Ho mostrato come Descartes trasformi il dialogo in uno strumento che favorisce anche la spiegazione della dottrina a un maggior numero di persone suscitando adesione non alle sue tesi, ma alle modalità del processo che le genera.

Come spiegare allora l'interruzione e l'incompletezza? Se essa non si spiega con delle ragioni contingenti, può allora derivare da due ragioni più fondamentali: *sia* da uno scacco *de facto*: Descartes, avendo cominciato l'opera, si sarebbe reso conto che non sarebbe riuscito a dare al lavoro il carattere vivente e ricco che i modelli dell'antichità gli mettevano a disposizione. A meno che non avesse finalmente deciso di rinunciare all'opera, non riuscendo a superare i problemi di composizione e di proporzione che richiedevano di scegliere tra il sacrificare la dottrina o il dialogismo come semplice artificio; *sia* da uno scacco *de jure*, radicato nella scoperta di una inadeguatezza formale del genere dialogico che non riesce a conservare le condizioni di un'analiticità pura. Forse Descartes, per mancanza di talento o di "ispirazione", non ha trovato adeguate risorse di scrittura (stilistiche, retoriche, narrative, drammatiche) le quali gli avrebbero permesso di preservare l'equilibrio tra la proporzione strutturale delle materie trattate secondo l'ordine delle ragioni e le proporzioni temporali, inerenti al ritmo dell'iniziazione e della confutazione. Forse, al contrario, la coscienza di questa inadeguatezza, dovuta all'utilizzazione di un genere illegittimo, troppo poco adatto alla filosofia, gli ha impedito di cercare le risorse letterarie che gli avrebbero permesso di rinnovare il genere. Poco importa, se, allo stato attuale, abbiamo potuto comprendere che le ragioni strutturali a causa delle quali l'elaborazione dell'opera cartesiana doveva ricorrere a questo genere sono anche le medesime ragioni che spiegano la necessità del suo abbandono.

(Traduzione dal francese e note di integrazione al testo – cfr. infra – di Fabio Minazzi)

* Professore di filosofia presso il Liceo “M. Berthelot” di Parigi, già “ancien élève” dell’“École Normale Supérieure” di Parigi, nonché “ancien Directeur de Programme” presso il “Collège International de Philosophie” di Parigi, è stato il fondatore del “Gruppo di ricerca sull’analisi del discorso filosofico”.

¹ Il saggio qui pubblicato (per la cui ottima traduzione - arricchita da un puntuale apparato di riferimenti testuali e critici - desidero vivamente ringraziare il prof. Fabio Minazzi) si basa su alcuni lavori già apparsi in francese (cfr. la bibliografia finale). Il lettore italiano ne può trovare alcuni su internet (COSSUTA 1995b sul sito web *il giardino dei pensieri*, cfr.: www, il giardinodeipensieri.com.). Per un approfondimento delle tematiche affrontate nel testo si rinvia alla traduzione italiana del volume *Éléments pour la lecture des textes philosophiques* [*Elementi per la lettura dei testi filosofici*] in corso di pubblicazione presso le Edizioni Calderini di Bologna (cfr. nella bibliografia finale COSSUTA 1989) e alle note di integrazione fornite da Minazzi (cfr. *infra*).

[Nota del traduttore italiano. In apertura di questa traduzione si segnala che, salvo diversa indicazione, tutte le note al testo sono dell’Autore, mentre quelle del traduttore - unitamente a tutti i suoi eventuali interventi di integrazione nel testo o, più ampiamente, nelle note - sono state sempre inserite *tra parentesi quadre* con l’indicazione esplicita che si tratta di *Note del Traduttore* (indicazione abbreviata con la sigla *NdT*.) che segnala, appunto, un intervento specifico dello scrivente. Le integrazioni del traduttore si limitano, peraltro, a segnalare, ove possibile e proficuo, dei riferimenti alle edizioni italiane dei testi citati, oppure a fornire altre sintetiche indicazioni bibliografiche o di essenziale commento che integrano il testo di Cossutta, agevolando la lettura e offrendo alcune altre indicazioni per un suo ulteriore ed autonomo approfondimento critico. Sul fronte specifico dell’insegnamento secondario della filosofia sia infine lecito rinviare anche a un mio volume *Socrate bevve la maleutica e morì*, Gruppo Editoriale Colonna, Milano 1997 *NdT*].

² Per una presentazione del manifesto di questo gruppo cfr. F. COSSUTA (a cura di), *L’analyse du discours philosophique* [*L’analisi del discorso filosofico*], «Langages», n. 119, (Dider-Larousse, Paris 1995).

³ Cfr. D. MAINGUENEAU, *Le contexte de l’oeuvre littéraire* [*Il contesto dell’opera letteraria*], Dunod, Paris 1993; cfr. inoltre, di MAINGUENEAU e COSSUTA, *L’analyse des discours constitutants* [*L’analisi dei discorsi costituenti*] indicato nella nota seguente.

⁴ Per una presentazione di questi lavori cfr. D. MAINGUENEAU (a cura di), *Les analyses du discours en France*, [*Le analisi del discorso in Francia*], «Langages», n. 117, (Dider-Larousse, Paris 1995).

⁵ [La “dianoématique” (termine che in italiano si potrebbe tradurre col neologismo *dianoematica*) può essere definita come una sorta di *scienza dei sistemi filosofici considerati nella loro concretezza storica*: il suo oggetto privilegiato di studio è pertanto rappresentato dalla “storia della filosofia”, considerata sia dal punto di vista della storia dei diversi sistemi filosofici (e del loro modo di concepire e praticare la storia della filosofia), sia dal punto di vista dell’essenza teoretica di questi stessi sistemi storici. Allo stato attuale la “dianoématique” trova la sua espressione più articolata nei due volumi, postumi, di Gueroult, *Dianoématique: I. Histoire de l’histoire de la philosophie* [1984] e *II. Philosophie de l’histoire de la philosophie* [1979]

apparsi entrambi a Parigi, per i tipi dell’editore Aubier-Montaigne i quali, per l’appunto, approfondiscono la duplice accezione testé indicata. *NdT*].

⁶ [Il saggio di Derrida, *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique* [*La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico*] apparso originariamente nel 1971 sul n. V della rivista parigina «Poétique» (numero monografico dedicato al rapporto tra *Rhétorique et philosophie*), successivamente ripubblicato nel citato volume del 1972 di Derrida, *Marges de la philosophie*, è ora disponibile anche in traduzione italiana, alle pp. 273-49 del volume di Derrida, *Margini della filosofia*, a cura e con traduzione di Manlio Iofrida, Einaudi, Torino 1997. *NdT*].

⁷ [Cfr. J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, trad. it. cit., p. 287, *NdT*].

⁸ [Cfr. VICTOR GOLDSCHMIDT, *Le Paradigme dans la dialectique platonicienne* [*Il paradigma entro la dialettica platonica*], Puf, Paris 1988⁴, in particolare si veda il capitolo terzo dedicato al rapporto tra *Paradigma et métaphore* [*Paradigma e metafora*], alle pp. 104-10. *NdT*].

⁹ [Cfr. J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, trad. it. cit., p. 291, *NdT*].

¹⁰ [Cfr. J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, trad. it. cit., p. 297, *NdT*].

¹¹ [Cfr. J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, trad. it. cit., rispettivamente le pp. 287-99 (sez. II) e le pp. 299-317 (sez. III), *NdT*].

¹² [Cfr. J. DERRIDA, *Della grammatologia*, ed. it. a cura di Gianfranco Dalmaso, Aggiornamento bibliografico di Silvano Facioni, trad. it. di Rodolfo Balzarotti, Francesca Bonicalzi, Giacomo Contri, Gianfranco Dalmaso, Angela Claudia Loaldi, Jaca Book, Milano 1989 (si tratta della seconda e nuova edizione italiana, giacché la prima era apparsa presso il medesimo editore nel 1969), il passo indicato nel testo si trova alla p. 139. *NdT*].

¹³ [Si tratta del terzo capitolo della prima parte che figura alle pp. 109-139 della già citata ed. it. del 1989 *Della grammatologia*, *NdT*].

¹⁴ [Cfr. J. DERRIDA, *Margini della filosofia*, trad. it. cit., p. 287, *NdT*].

¹⁵ [Cfr. P. RICOEUR, *La metafora viva*, trad. it. di Giuseppe Grampa, Jaca Book, Milano 1981, *NdT*].

¹⁶ [Cfr. EMILE BENVENISTE, *Problèmes de linguistique générale*, Gallimard, Paris 1966-1974, 2 tomi (nel primo tomo, apparso nel 1966, sono raccolti gli scritti del 1939-64, mentre nel secondo tomo, edito nel 1974, sono raccolti i saggi apparsi tra il 1965 e il 1972; l’opera è stata successivamente ripubblicata nel 1976 (tomo primo) e nel 1980 (tomo secondo). Ma di Benveniste è da tener presente anche l’ampio e sistematico *Le vocabulaire des institutions indo-européennes*, vol. I, *Economie, parenté, société* e vol. II, *Pouvoir, droit, religion*, Editions de Minuit 1969. Entrambe le opere indicate di Benveniste sono ora disponibili anche in traduzione italiana: cfr. il primo volume dei *Problemi di linguistica generale*, trad. it. di Maria Vittoria Giuliani, il Saggiatore, Milano 1971, cui si affianca il secondo volume *Problemi di linguistica generale II*, ed. it. a cura di Francesco Aspesi, ivi 1985 e il primo volume de *Il vocabolario delle istituzioni indoeuropee, Economia, parentela, società*, ed. it. a cura di M. A. Liborio e il secondo volume *Potere, diritto, religione*, sempre a cura di Liborio, apparsi entrambi a Torino per i tipi di Einaudi nel 1988. *NdT*].

¹⁷ [In relazione a questo testo di Cossutta sarà opportuno segnalare che GILLES DELEUZE e FÉLIX GUATTARI (nel loro volume *Qu’est-ce que la philosophie?*, Éditions de Minuit, Paris 1991, trad. it. di Angela De Lorenzis, *Che cos’è la filosofia*, ed. it. a cura di Carlo Arcuri, Einaudi,

Torino 1996, p. XXI, nota 8) lo giudicano un libro tale da aver proposto “in una forma deliberevolmente scolastica [...] una pedagogia del concetto molto interessante” il che risulta particolarmente rilevante per la prospettiva illustrata da Deleuze e Guattari, perlomeno nella misura in cui questi due autori reputano che invece di inseguire un’improbabile “*enciclopedia* universale del concetto” sarebbe appunto molto più opportuno “darsi un compito più modesto, una *pedagogia* del concetto che [dovrebbe] analizzare le condizioni della creazione come fattori di momenti che restano singolari” (i corsivi sono nel testo). *NdT.*]

¹⁸ [Per i riferimenti alle opere di Descartes richiamate nel testo occorre tener presente, lasciando le raccolte storiche degli scritti cartesiani apparse già a partire dagli ultimi decenni del XVII secolo, oltre alla prima raccolta moderna degli scritti e delle lettere promossa e curata da Victor Cousin (*Oeuvres complètes*, Levrault, Paris 1824-26, 11 voll.), la fondamentale edizione delle opere complete promossa da Louis Liard e curata da Charles Adam e Paul Tannery tra il 1897 e il 1913 in tredici volumi (si noti che il tredicesimo volume contempla gli indici, i volumi ottavo e nono sono editi, rispettivamente, in due tomi, mentre nel dodicesimo volume è pubblicata un’ampia e documentata biografia di Descartes dovuta all’Adam giacché al Tannery, scomparso nel 1904, si deve soprattutto la cura della corrispondenza e la precisazione dei molteplici riferimenti matematici dell’opera cartesiana). Di questa fondamentale edizione esiste una più recente “*nouvelle présentation*” includente il diverso e importante materiale pubblicato dopo il 1913, apparsa in undici volumi (sempre con l’ottavo e il nono in due tomi) presso l’editore Vrin di Parigi tra il 1964 e il 1974. Occorre inoltre segnalare che a partire dal 1936 Charles Adam e Gérard Milhaud iniziarono a pubblicare una nuova edizione della *Correspondance* cartesiana completata dall’integrazione di vario materiale (tra cui l’importante *Correspondance of Descartes and Constantin Huygens* edita a Oxford nel 1926 da L. Roth) che offre molto materiale indispensabile ed è apparsa nuovamente a Parigi, recando sempre il rinvio all’edizione Adam-Tannery, in otto volumi editi in parte dall’editore Alcan (volumi 1 e 2) e in parte dall’editore Puf (volumi 3-8, nell’ottavo ed ultimo volume, apparso nel 1963, sono inclusi gli indici generali). Nel corso degli anni Sessanta e Settanta è stata inoltre pubblicata, presso l’Éditions Garnier di Parigi, un’importante edizione delle *Oeuvres philosophiques* di Descartes curata da Ferdinand Alquié in tre volumi (apparsi, rispettivamente, nel 1963, 1967 e 1973). E’ a queste edizioni di Alquié (ALQ) e di Adam-Tannery (AT) che si fa riferimento esplicito nel testo di Cossutta, indicando, in romano, il volume considerato e, in arabo, la pagina della citazione).

In linea di massima per tutte le citazioni riportate nel testo si è provveduto a predisporre un’apposita traduzione, senza necessariamente riferirsi alle traduzioni italiane già esistenti delle opere cartesiane. A proposito delle edizioni italiane, con particolare riferimento a *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle* (che sarà successivamente ampiamente discusso nel testo da Cossutta), ci si limita a segnalare le seguenti pubblicazioni più rilevanti ed interessanti: quella curata da Eugenio Garin (Cartesio, *Opere filosofiche*, con trad. italiane di E. Garin, Gallo Galli, Maria Garin e Adriano Tilgher, Laterza, Roma-Bari 1986, 4 voll. - in particolare, per il testo cartesiano ricordato, cfr. il vol. I, alle pp. 95-121 -, edizione che in parte riproduce le *Opere* di Cartesio in due volumi apparsa, sempre presso Laterza, nel 1967), quella curata da Bruno Widmar (*Opere filosofiche*, Utet, Torino 1969, nella quale la traduzione de *La Recherche* si trova alle pp. 677-704) e, infine, quella più recente e affidabile - cui si farà comunque riferimento privilegiato, anche se non esclusivo - curata da Ettore Lojacono (*Opere filosofiche*, Utet, Torino 1994, 2 voll., nella quale il testo de *La Recherche* si colloca nel vol. I, alle pp. 313-44). *NdT.*]

¹⁹ [A questo proposito non andrebbe dimenticato un rilievo avanzato da Alquié nella sua introduzione alle già citate *Oeuvres philosophiques* di Descartes (cfr. vol. I, p. 16) nel quale il

curatore francese osserva come “la maggior parte degli errori commessi a proposito di Descartes derivino dal fatto che ci si rifiuta di considerare il suo spirito nel movimento della sua scoperta, mentre lui stesso vuol darci *la storia* del suo pensiero, e della sua metafisica offre una presentazione temporale”, il corsivo è mio, *NdT.*]

²⁰ [Cfr. la trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 767, *NdT.*].

²¹ [Cfr. sia la trad. it. cit. di WIDMAR, p. 310, sia la trad. it. di ADRIANO TILGHER, riveduta da Francesco Adorno nell’edizione delle *Opere filosofiche* di Cartesio curate da Garin e già citata: cfr. vol. II, p. 146; Lojacono omette invece questo passo nella sua traduzione delle *Obiezioni e risposte*: cfr. vol. I, p. 768. *NdT.*].

²² [Come accennato nel testo le ipotesi di datazione di questo scritto cartesiano incompiuto sono molteplici e alquanto divergenti. Tra queste, per completare il quadro accennato da Cossutta, riferendosi all’edizione italiana già citata delle *Opere filosofiche* di Descartes curata da E. Lojacono (cui sono largamente debitore per le indicazioni fornite nella presente nota), mi limito a ricordare che le principali ipotesi di datazione sono le seguenti:

a) Baillet, il quale poté consultare personalmente il testo originale poi andato perso de *La ricerca della verità attraverso il lume naturale*, nella sua *La vie de Descartes*, (D. Horthemels, Paris 1691, 2 voll.), propende nel ritenere che il testo sarebbe stato redatto nel 1648 (cfr. *op. cit.*, vol. II, p. 475; per la sua consultazione diretta del testo cartesiano cfr. invece il vol. II, alla p. 406);

b) Adam pensa invece che l’opera sarebbe stata scritta nel 1641 (cfr. AT, X, 530-2), ipotesi accolta con qualche perplessità, peraltro non esplicitata, anche da Widmar (cfr. la sua già cit. edizione delle *Opere filosofiche*, pp. 41-2 e p. 677);

c) G. CANTECOR (cfr. *A quelle date Descartes a-t-il écrit la «Recherche de la vérité»?*, «Revue d’Histoire de la philosophie», II, 1928, fasc. III, pp. 254-89) scioglie il problema ritenendo che *La Recherche* costituisca un’opera giovanile stesa tra il 1620 e il 1628;

d) H. GOUIER (cfr. *La pensée religieuse de Descartes*, Vrin, Paris 1924, pp. 153-8 e pp. 319-20, unitamente al successivo saggio, pubblicato in polemica con quello già indicato di Cantecor, *Sur la date de la Recherche de la Vérité*, «Revue d’Histoire de la philosophie», III, 1929, fasc. III, pp. 296-320) avanza la data del 1647 come quella più probabile per la realizzazione dell’opera;

e) E. CASSIRER (*R. Descartes, La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, «Lichnos», Uppsala-Stockolm, 1938, testo poi ripubblicato sulla «Revue philosophique», LXIV, fasc. CXXVII, I, 1939, pp. 261-300) sostiene che l’opera cartesiana sarebbe stata composta durante il soggiorno del filosofo francese a Stoccolma, quindi nel 1649. Questa ipotesi è condivisa anche da Geneviève Rodis Lewis (cfr. *L’Oeuvre de Descartes*, Vrin, Paris 1971, 2 voll., vol. I, p. 7 che auspica, tuttavia, un approfondimento informatico del problema da attuarsi studiando in modo comparato gli stili delle opere di Descartes, con particolare riferimento a *La Recherche*, il *Monde* e le *Passions* (cfr. vol. II, p. 420, n. 1);

f) E. GARIN (cfr. la sua cura dell’edizione italiana già cit. delle *Opere* di Cartesio apparsa inizialmente nel 1967, in un’edizione in due volumi e successivamente ripubblicata nel 1986, col titolo *Opere filosofiche*, in un’edizione in quattro volumi (in relazione a quest’ultima più recente edizione, cui si fa diretto riferimento, cfr. il vol. I, pp. XXIV-XXV, ma cfr. anche l’ampia nota introduttiva bio-bibliografica di Garin all’edizione del 1967, successivamente ripubblicata in un volume autonomo intitolato *Vita ed opere di Cartesio*, Laterza, Roma-Bari 1984, in particolare si vedano le pp. 147-52) la colloca negli anni precedenti la partenza di Descartes per l’Olanda, avvenuta nel 1628, tesi proposta e difesa anche da J. L. Marion (nella sua edizione delle *Regulae*

ad directionem ingenii, La Haye, M. Nijhoff 1977, p. 86) e da E. Lojacono (nella sua più recente edizione italiana già citata delle *Opere filosofiche* di Descartes, cfr. vol. I, pp. 315-7);

g) F. ALQUIÉ (cfr. la sua già citata edizione delle *Oeuvres philosophiques*, II, pp. 1102-4) colloca invece l'opera nel 1641;

h) W. RÖD (cfr. Descartes. *Die Genese des cartesianischen Rationalismus*, Beck, Munich 1982, pp. 77-9 e pp. 84-6) inclina a ritenere *La Recherche* un'opera tarda;

i) A. BORTOLOTTI (cfr. *Saggi sulla Formazione del pensiero di Descartes*, S. Olschki, Firenze 1983, pp. 139-92) sostiene, al contrario, che l'opera costituirebbe un testo giovanile, essendo stata probabilmente composta tra il 1623 e il 1627;

l) di contro Cavaillé (cfr. J. P. CAVAILLÉ, *Descartes. La fable du monde*, Vrin-Ehess, Paris 1991) inclina a ritenere che l'opera sia una tarda composizione di Descartes.

[Per altre, più precise indicazioni bibliografiche relative a questa complessa questione di datazione de *La Recherche* cfr., comunque, A. BORTOLOTTI, *Nota bibliografica sulla Recherche de la Verité* in Id., *Saggi sulla Formazione del pensiero di Descartes*, op. cit., pp. 223-26 e G. RODIS LEWIS, *L'Oeuvre de Descartes*, op. cit., vol. II, p. 420. Segnalo infine che G. Schmidt, presentando la sua edizione delle *Recherche* (cfr. R. DESCARTES, *La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*, herausgegeben in der französischen und lateinische Fassung, ins Deutsche übersetzt, Königshausen & Neumann, Würzburg 1989) fornisce un'elenco analitico di pressoché tutte le principali ipotesi di datazione avanzate a proposito di questo scritto incompiuto di Descartes. *NdT.*].

²³ Cfr. SUZANNE GUELLOUZ, *Le dialogue [Il dialogo]*, Puf, Paris 1992, p. 214 e sgg.

²⁴ [La traduzione italiana di questo dialogo si legge nel volume antologico di Gianni Paganini, *Scepsi Moderna. Interpretazioni dello scetticismo da Charron a Hume*, Edizioni Bussento, Cosenza 1991, pp. 229-57 (ma si vedano anche le pp. 60-83 in cui Paganini presenta e discute il pensiero di La Mothe). Sempre in italiano è disponibile il volume di F. La Mothe le Vayer, *Piccolo trattato scettico sul senso comune*, a cura e con una introduzione di Domenico Taranto, Liguori Editore, Napoli 1988 che si segnala anche per l'ampio saggio introduttivo del curatore. *NdT.*].

²⁵ [Si tratta dell'edizione rivista e ampliata del fondamentale studio di Richard H. Popkins, *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes*, Van Gorcum, Assen 1960. Dell'ultima edizione di questo studio, indicata precedentemente nel testo, esiste una traduzione italiana: *Storia dello scetticismo. Da Erasmo a Spinoza*, traduzione di R. Rini, Anabasi, Milano 1995. *NdT.*].

²⁶ [Trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 321, *NdT.*].

²⁷ [Trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 319, *NdT.*].

²⁸ [A tal proposito non sarà forse fuori luogo ricordare che Charles Adam, nel sostenere che la composizione di questo scritto cartesiano risalirebbe intorno al 1641, allorché l'abate Picot e il giovane Desberreaux fecero visita a Descartes (che si trovava allora in Olanda, ad Endegeest), ha anche avanzato la suggestiva ipotesi che i personaggi del dialogo potrebbero rappresentare alcune figure storiche reali: all'abate Picot, conoscitore di molteplici discipline, ma sempre fedele all'impostazione aristotelica, corrisponderebbe così *Epistemone*; al giovane Desberreaux, non-filosofo, ma buon conoscitore del mondo, a causa dei suoi numerosi viaggi, corrisponderebbe invece *Poliandro* e, infine, a Descartes stesso, libero da ogni pregiudizio e sempre guidato dal lume naturale, corrisponderebbe *Eudosso*. *NdT.*].

²⁹ [Cfr. la trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 320, *NdT.*].

³⁰ [Cfr. la trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 324, *NdT.*].

³¹ [Per un'esemplificazione sintetica del modello attanziale di Greimas cfr. ALGIRDAS JULIEN GREIMAS e JOSEPH COURTES, *Sémiotique. Dictionnaire raisonné de la théorie du langage*, Hachette, Paris 1979, trad. it.: *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, ed. it. a cura di Paolo Fabbri con la collaborazione di Angelo Fabbri, Renato Giovannoli, Isabella Pezzini, la casa Usher, Firenze 1979, pp. 40-2, *NdT.*].

³² [Per i due rilievi di Epistemone ricordati nel testo cfr. la trad. it. cit. di Lojacono, vol. I, rispettivamente alla p. 342 e alla p. 343, *NdT.*].

³³ [Cfr. A. J. GREIMAS e J. COURTÉS, *Semiotica. Dizionario ragionato della teoria del linguaggio*, trad. it. cit., pp. 43-44 e, più specificatamente, A. J. Greimas, *Approche générative de l'analyse des actants*, «Word», 23, 1967, n. 1-3, poi ripubblicato nel volume di Greimas, *Du Sens. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris 1970, di cui esiste anche la trad. it. di Stefano Agosti.: *Del senso*, Bompiani, Milano 1974 e 1984. Di Greimas sono pure da tener presenti i seguenti volumi: *Sémantique structurale. Recherche de méthode*, Larousse, Paris 1966 (trad. it.: *Semantica strutturale*, Rizzoli, Milano 1969); *Modelli semiologici*, a cura di Paolo Fabbri e P. Paioni, Argalia, Urbino 1967 e *Du Sens II. Essais sémiotiques*, Seuil, Paris 1983 (trad. it.: *Senso II*, Bompiani, Milano 1985). *NdT.*].

³⁴ [Cfr. JEAN-FRANÇOIS BORDRON, *Descartes. Recherches sur les contraintes sémiotiques de la pensée discursive*, [Ricerche sui vincoli semiotici del pensiero discorsivo] Puf, Paris 1987, *NdT.*].

³⁵ [In realtà Marco Aurelio raccolse le sue meditazioni, stese in greco, in un testo da lui intitolato *Tà eis heautón*, vale a dire *A se stesso* o, se si preferisce, *Colloqui con se stesso* suddiviso in dodici libri. In italiano l'opera è generalmente denominata *Ricordi*. Tra le principali edizioni moderne di quest'opera sono da ricordare quella curata da T. Gatakier (Cambridge 1952), con traduzione latina e ampio commento, unitamente a quella, in due volumi, predisposta da A. S. L. Farquharson, con commento e traduzione in inglese (Oxford 1944). Una buona edizione italiana è stata curata da Carlo Mazzantini (Torino 1948). *NdT.*].

³⁶ [Cfr. JEAN-LUC MARION, *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles et fondements* [Sulla teologia bianca di Descartes. Analogia, creazione delle verità eterne e fondamenti], Puf, Paris 1981 e Id., *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie dans la pensée cartésienne*, [Sul prisma metafisico di Descartes. Costituzione e limiti dell'onto-teo-logia nel pensiero cartesiano], Puf, Paris 1986, *NdT.*].

³⁷ [Cfr. la trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 669, *NdT.*].

³⁸ [Cfr. la trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 668, *NdT.*].

³⁹ [Per il problema della dialogicità o intertestualità in Bacchin cfr., in particolare, il suo volume *Estetika slovesnogo tvorcestva*, Izdatel'stvo «Iskusstvo», Mosca 1979, trad. it. a cura di Clara Strada Janovic, *L'autore e l'eroe. Teoria letteraria e scienze umane*, Einaudi, Torino 1988 unitamente ai rilievi critici di Tzvetan Todorov, *Michail Bakhtine. Le principe dialogique sui ve des Écrits du Cercle de Bakhtine*, Éditions du Seuil, Paris 1981, trad. it. di Anna Maria Marietti, *Michail Bachtin. Il principio dialogico*, Einaudi, Torino 1990, *NdT.*].

⁴⁰ [Per A. BAILLET il riferimento è alla sua fondamentale, e già citata, biografia *Vie de M. Descartes* apparsa in due volumi a Parigi, presso D. Horthemels, nel 1691; nel 1692 Baillet pubblicò anche un *Abrégé* della sua opera. *NdT.*].

⁴¹ [Cfr. FRANCIS JACQUES, *Dialogiques. Recherches logiques sur le dialogue* [Dialogicità.

Ricerche logiche sul dialogo], Puf, Paris 1979 e Id., *L'Espace logique de l'interlocution. Dialogiques II* [Lo spazio logico dell'interlocuzione. Dialogicità II], Puf, Paris 1985. *NdT.*].

⁴² [Il cardinale Pierre Berulle, fondatore della Congregazione dell'Oratorio, aveva incontrato Descartes nel 1627 (o nel 1628), dopo che il filosofo francese era intervenuto ad un incontro, svoltosi nello stesso anno, presso il Nunzio Francesco Guidi di Bagno nel corso del quale aveva confutato le tesi di Chandoux con un'originalità e un'abilità che esercitarono immediatamente una notevole impressione su tutti i presenti (tra i quali vi era, appunto, anche il cardinale Berulle che volle quindi incontrare privatamente Descartes). *NdT.*].

⁴³ [Cfr. trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, pp. 343-4, *NdT.*].

⁴⁴ Si può forse attenuare questa ipotesi d'arcaismo osservando come Descartes, in una lettera a Mersenne del marzo 1636 [cfr. DESCARTES, *Opere filosofiche*, trad. it. cit. di E. LOJACONO, vol. I, pp. 478-80, *NdT.*], utilizzi, nel presente il titolo del *Discorso* e, più precisamente, la *Diottrica*, le *Meteore* e la *Geometria*, il termine di «curiosi argomenti» (AT, I, 339 [trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 479, *NdT.*]). Le prime pagine del *Discorso* evocano nel seguente modo le letture di Descartes a La Flèche: «...non contento delle scienze che ci venivano insegnate, avevo dato una scorsa a tutti i libri capitatimi tra le mani che trattavano delle scienze considerate più rare e curiose» (e cfr. la corrispondente nota di commento di F. Alquié, ALQ, II, 571; AT, VI, 5 [cfr. DESCARTES, *Opere filosofiche*, trad. it. cit. di Lojacono, vol. I, p. 500, *NdT.*]). Il programma di ricerca delineato da Eudosso traccia così il compito di una disillusione alla quale si dovrà infine procedere: «Mostrerò poi qui le opere degli uomini che riguardano le cose corporee: dopo avervi fatto ammirare le macchine più potenti, gli automi più rari, le visioni più appariscenti e le più sottili imposture che l'artificio possa inventare, ve ne svelerò i segreti, che saranno così semplici e così innocenti che avrete ragione di non ammirare assolutamente più nulla in nessuna delle opere delle nostre mani» (ALQ, II, 1114; AT, X, 505 [DESCARTES, *Opere filosofiche*, trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 325, *NdT.*]).

⁴⁵ Certamente il *Discorso* presenta il rapporto tra la Metafisica e la Fisica come una deduzione: cfr. la quinta parte: «sarei molto lieto di proseguire e mostrare qui tutta la catena delle altre verità che ho dedotte da queste prime» (ALQ, II, 613; AT, VI, 40 e la sesta parte, ALQ, II, 647; AT, VI, 76) [cfr. DESCARTES, *Opere filosofiche*, trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, rispettivamente p. 527 e pp. 551-2, *NdT.*], ma precisamente entro il medesimo discorso la catena deduttiva è spezzata proprio per le ragioni di circostanza che si conoscono.

⁴⁶ [Cfr. trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 343, *NdT.*].

⁴⁷ [Cfr. trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 344, *NdT.*].

⁴⁸ [Cfr. trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 680, *NdT.*].

⁴⁹ [Cfr., rispettivamente, per le *Regulae ad directionem ingenii*, AT, X, 366 e segg. (e la corrispondente trad. it. cit. di Lojacono, vol. I, p. 240 e segg.) e, per il *Discours*, AT, IV, 18 (e la corrispondente trad. it. cit. di LOJACONO, vol. I, p. 510). Ma per il *Discours de la méthode* cfr. anche la ormai classica, per quanto parziale e incompleta, edizione commentata da Étienne Gilson, Vrin, Paris 1925¹ e 1987⁶ (sesta ed. da cui si cita), alla p. 18 (unitamente alle pp. 197-204 del commento storico gilsoniano). *NdT.*].

⁵⁰ Il che risulta essere compatibile con la proposta di Lojacono: 1634.

⁵¹ Ma senza che sia poi possibile determinare a quale data posteriore alle *Meditazioni* debba essere riferita (contesto del castello d'Endgeest o molto più tardi, alla corte di Cristina di Svezia).

BIBLIOGRAFIA

BORDRON, J. F., (1987), *Descartes. Recherches sur les contrintes sémiotiques de la pensée discursive* [Descartes. Ricerche sui vincoli semiotici del pensiero discorsivo], Puf, Paris;

CAVAILLÉ, J.P. (1990), *Une histoire, un discours, des méditations: récit, éloquence, et métaphysique dans le Discours de la méthode* in AA. VV., *Descartes: il metodo e i saggi*, Istituto della Enciclopedia Italiana, Roma, Tomo I, pp. 185-200;

- 1991, *Descartes. La fable du monde*, Vrin-Emess, Paris;

- 1994, *Le plus éloquent philosophe des derniers temps. La stratégie d'auteur de René Descartes*, «Annales (histoires, sciences sociales)», n. 2, Mars-avril, 1994, pp. 349-67.

CAHNE, P. A., (1980), *Un autre Descartes: le philosophe et son langage* [Un altro Descartes: il filosofo e il suo linguaggio], Vrin, Paris;

COSSUTTA, F.

- 1989, *Éléments pour la lecture des textes philosophiques* [Elementi per la lettura dei testi filosofici], Bordas-Dunot, Paris (traduzione portoghese, Edicoes ASA, Lisbona 1999; traduzione latino-americana: Martin Fontes, San Paolo, 1997; traduzione greca: Patakis, Atene 1999; traduzione italiana, Calderini, Bologna 1999);

- 1994, *Le Scepticisme* [Lo scetticismo], Puf, Paris;

- 1995a, *L'Analyse des discours constituants* [L'analisi dei discorsi costitutivi] (in collaborazione con D. Maingueneau), «Langages», numero monografico dedicato a *Les Analyses du discours en France* [Le analisi del discorso in Francia], n. 117, marzo 1995 (Larousse, Paris);

- 1995b, *L'Analyse du discours philosophique* [L'analisi del discorso filosofico], curatore responsabile del numero monografico 119 della rivista «Langages», settembre 1995 (Larousse, Parigi), con un saggio specifico di F. Cossutta, intitolato *Pour une analyse du discours philosophique* [Per un'analisi del discorso filosofico], alle pp. 12-39;

- 1996, *Descartes et l'argumentation philosophique* [Descartes e l'argomentazione filosofica], direzione e cura di un'opera collettiva apparsa nella collana *L'interrogation philosophique* [L'interrogazione filosofica], diretta da Michel Meyer, Puf, Paris, nel quale figurano due contributi di Cossutta: la presentazione *A quelles conditions une théorie de l'argumentation philosophique est-elle possible?* [A quali condizioni è possibile una teoria dell'argomentazione filosofica?] (pp. 1-42) e il saggio *Argumentation, ordre des raisons et mode d'exposition dans l'oeuvre cartésienne* [Argomentazione, ordine delle ragioni e modo d'esposizione nell'opera cartesiana] (pp. 111-85);

- 1997, *Catégories discursives et analyse du discours philosophique* [Categorie discorsi ed analisi del discorso filosofico] in Moirand, Ali Bouacha, Collinot, (éditeurs), *Parcours linguistiques des discours spécialisés* [Percorsi linguistici dei discorsi specializzati], Peter Lang, Berna-Berlino-Francoforte sul Meno-New York-Parigi-Vienna;

- 1998a, *Dimensions dialogiques du discours philosophique: les Dialogues de Platon* [Dimensioni dialogiche del discorso filosofico: i Dialoghi di Platone], in J. C. Beacco, D. Luzzati, M. Murat, M. Vivets (éditeurs), *Le Dialogisme* [La dialogicità], Peter Lang, Berna-Berlino-Francoforte sul Meno-New York-Parigi-Vienna;

- 1998b *Une écriture philosophique. Analyses d'une texte de Bergson: le possible et le réel* [Una scrittura filosofica. Analisi di un testo di Bergson: il possibile e il reale], "Gruppo di Ricerca sull'analisi del discorso filosofico", Puf, Paris, in cui figura anche lo studio di Cossutta *L'oeuvre de Bergson, une création continue d'imprévisible nouveauté?* [L'opera di Bergson, una creazione continua di novità imprevedibili?], alle pp. 49-100

- 1998c, *Le discours philosophique [Il discorso filosofico]*, in AA. VV., *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Puf, Paris, Tomo IV, *Le discours philosophique*;

- 1998d, *Les genres en philosophie* in AA. VV., *Encyclopédie Philosophique Universelle*, Puf, Paris, Tomo IV, *Le discours philosophique*;

- 1999a, (in corso di pubblicazione), *Controverse, polémique et polémicité dans le discours philosophique [Controversie, polemiche e polemicità nel discorso filosofico]*, atti del simposio *Polémique et polémicité en philosophie [Polemica e polemicità in filosofia]* che presenta i lavori del “Gruppo di ricerca sull’analisi del discorso filosofico” organizzato presso l’Università di Digione da M. A. Bouacha;

- 2000a, (in corso di pubblicazione), *Anticipations réceptives et reconfigurations doctrinales dans l’oeuvre cartésienne: le cas du dialogue: La recherche de la vérité*, [*Anticipazioni recettive e riconfigurazioni dottrinali nell’opera cartesiana; il caso del dialogo La ricerca della verità*], atti del colloquio internazionale *Descartes: Reception and désenchantement [Descartes: ricezione e disincanto]*, pubblicati a cura di M. Dascal presso l’Università di Tel-Aviv;

- 2000b, (in corso di pubblicazione), *Règles dialogiques et transactions conversationnelles dans le Protogora: l’exégèse du poème de Simonide [Regole dialogiche e transazioni conversazionali nel Protogora: l’esegesi del poema di Simonide]*, atti del colloquio *La Forme-dialogue chez Platon et sa réception [La forma-dialogo in Platone e la sua ricezione]*, J. Millar, Grenoble;

- G. DELEUZE e F. GUATTARI (1991), *Qu’est-ce que la philosophie? [Che cos’è la filosofia?]*, Editions de Minuit, Paris [trad. it. *Che cos’è la filosofia*, a cura di Carlo Arcuri, traduzione di Angela De Lorenzis, Einaudi, Torino 1996, *NdT.*]

DERRIDA J. (1971), *La mythologie blanche. La métaphore dans le texte philosophique [La mitologia bianca. La metafora nel testo filosofico]* apparso in «Rhétorique et philosophie». Poétique”, n. 5, Seuil, Paris (poi ripubblicato alle pp. 274-324 del volume di Derrida, *Marges de la philosophie [Margini della filosofia]*, Edition de Minuit, Paris 1972 [ed. it. a cura di Manlio Ioffrida, *Margini della filosofia*, Einaudi, Torino 1997 il saggio su *La mitologia bianca* si trova alle pp. 273-49, *NdT.*]

DERRIDA J. (1967) *De la Grammatologie*, Edition de Minuit, Paris [*Della grammatologia*, ed. it. a cura di Gianfranco Dalmaso, Aggiornamento bibliografico di Silvano Facioni, trad. it. di Rodolfo Balzarotti, Francesca Bonicalzi, Giacomo Contri, Gianfranco Dalmaso, Angela Claudia Loaldi, Jaca Book, Milano 1989 (si tratta della seconda e nuova edizione italiana, giacché la prima era apparsa presso il medesimo editore nel 1969, *NdT.*]

DERRIDA J. (1988) *Y a-t-il une langue des philosophes? [Esiste una lingua dei filosofi?]* nel numero monografico di AA. VV., *A quoi pensent les philosophes? [A cosa pensano i filosofi?]* «Autrement», n. 102;

GALAY J. L. (1977), *Philosophie et invention textuelle [Filosofia e invenzione testuale]*, Editions Klincksieck, Paris;

GRANGER G. G. (1988), *Pour la connaissance philosophique [Per la conoscenza filosofica]*, Editions Odile Jacob, Paris;

GUEROULT M. (1979), *Philosophie de l’histoire de la philosophie [Filosofia della storia della filosofia]*, Aubier, Paris;

HADOT P. (1981), *Exercices spirituels et philosophie antique [Esercizi spirituali e filosofia antica]*, Editions Augustiniennes, Paris (ripubblicato nel 1993);

MAINGUENEAU D. (1993), *Le contexte de l’oeuvre littéraire [Il contesto dell’opera letteraria]*, Dunod, Paris;

MAINGUENEAU D. e COSSUTTA F. (1995), *L’analyse des discours constituants [L’analisi dei discorsi costitutivi]* nel volume curato da Maingueneau D., *Les analyses du discours en France [Le analisi del discorso in Francia]*, numero monografico di «Languages», n. 117, (Larousse, Paris);

RICOEUR P. (1975), *La Métaphore vive [La metafora viva]*, Seuil, Paris [trad. it. di Giuseppe Grampa: *La metafora viva*, Jaca Book, Milano 1981, *NdT.*];

RICOEUR P. (1989), *Narrativité, phénoménologie et herméneutique [Narratività, fenomenologia ed ermeneutica]* in AA. VV., *Encyclopédie Philosophique Universelle*, volume dirigé par André Jacob, Puf, Paris, Tomo I, pp. 63-71.

«La Nouvelle République des Letters», 1991, 1, *actes d’une sournée d’étude du «Centre d’Etudes Cartésiennes» consacrée à La Recherche*;

LOIACONO E. (1999), «*La Recherche de la vérité par la lumière naturelle*»: *enjeux philosophiques de la datation*, «La Nouvelle République des Letters», 1991, 1.