

METAFISICA E ARCHEOLOGIA

(Estratti da Paolo Godani, *Il corpo e il cosmo. Per un'archeologia della persona*, Neri Pozza, Vicenza 2021)

di
Paolo Godani

«*Il corpo e il cosmo* è, come spiega il sottotitolo, una archeologia della nozione di persona. Si inserisce dunque, per metodo e stile, nelle ricerche storiche inaugurate da Michel Foucault. È un testo che illustra come la nostra idea di individualità personale si sia costruita storicamente, nel conflitto con una visione del mondo metafisica che non la prevedeva: la persona, così come la intendiamo oggi, è l'effetto di una perdita delle nostre relazioni con il mondo, l'effetto di un progressivo ripiegamento del cosmo nell'interiorità del corpo». Per gentile concessione dell'autore pubblichiamo di seguito un'estratto dal suo ultimo saggio, P. GODANI, *Il corpo e il cosmo. Per un'archeologia della persona*, Neri Pozza, Vicenza 2021.

* * *

*Nessun "focolaio locale" potrebbe funzionare se non s'iscrivesse in
fin dei conti, con una serie di concatenazioni successive, in una
strategia d'insieme.*

MICHEL FOUCAULT

L'ipotesi che guida questo lavoro è semplice: la nostra esperienza del mondo e di noi stessi non ha potuto iniziare a declinarsi in termini *personali*, se non a partire dal momento in cui è venuta meno una certa attitudine *metafisica*. La nascita della persona e la "fine della metafisica" sono intimamente legate, perché la percezione intransigente ed esclusiva di ciò che si presume stia dentro di noi, cioè di quanto si suppone abbia a che fare con la fragilità e l'intimità del nostro corpo, non è che l'effetto di uno smarrimento, il risultato della sparizione di una consuetudine millenaria: quella di osservare la natura nelle sue manifestazioni infinitamente variate e di considerarci come una tra esse. La metafisica, così intesa, non è né una dottrina né un ambito del sapere, ma una postura che assegna al pensiero il compito di rivolgersi al tutto prima che alla parte, al mondo prima che all'io, alla sostanza prima che al soggetto. C'è metafisica tutte le volte che il corpo viene pensato come espressione del cosmo.

Non è semplice verificare quando, precisamente, questa attitudine abbia iniziato a scomparire e quando il suo posto sia stato occupato dall'abitudine inversa, quella della persona che osserva la natura delle cose come se fosse una sua pertinenza. Il lavoro archeologico ha giusto la funzione di rispondere a questa difficoltà.

Da quando Kant, riducendo la metafisica a "campo di battaglia" di "controversie senza fine" (KANT 2, A VIII) ha posto le basi per la sua ricusazione, cioè da quando, come spiega egli stesso, è stato messo "da parte il sapere, per far posto alla fede" (ivi, B XXX), la filosofia si è per lungo tempo "liberata" dal "dogmatismo", ovvero da ciò che ancora Kant dichiara essere la "vera fonte di quella mancanza di fede che contrasta con la moralità" (*ibidem*). L'ormai secolare litania sulla "chiusura" della metafisica, la metodicità ossessiva con la quale si è tornati ancora e ancora a scongiurarne il ritorno, non ha portato però soltanto al trionfo della morale e della religione, bensì anche al temporaneo abbandono

di una certa maniera radicale di intendere la pratica del pensiero. Il risveglio dal sonno dogmatico – ha ragione Foucault (3, cap. IX, § 8) – ha coinciso con l’inizio di un lungo letargo antropologico. Solo che forse il letargo non ha avuto inizio con il XIX secolo.

Quel che è certo è che il racconto di come *finalmente* la critica abbia permesso di spegnere il fuoco delle controversie metafisiche non è solo apologetico, ma ha l’effetto di rendere quasi impensabili le condizioni di possibilità di quella stessa critica. È per identificare le stratificazioni di questa costituzione, cioè appunto di come, dissolvendosi la postura metafisica, si sia imposta un’antropologia personalistica, che è necessario lo scavo archeologico. Non abbiamo bisogno di una “storia della metafisica”, ma di una archeologia delle condizioni che hanno reso possibile il suo abbandono.

Le caratteristiche che costituiscono la nozione “moderna” dell’individualità personale, e che hanno impiegato molto tempo per concatenarsi le une con le altre, possono essere identificate, almeno sommariamente: l’individuo personale è *un’entità finita*, che viene all’essere nascendo e la cui morte la fa ricadere nel nulla; è *un organismo vivente*, determinato a vivere per lo più al proprio interno, cioè in relativa autonomia rispetto a tutto quanto sta fuori di esso; è un individuo definito dal proprio *carattere*, ovvero da tendenze interne sue proprie che lo differenziano qualitativamente da tutti gli altri; è, infine, un individuo *responsabile* di sé.

Ognuna di queste caratteristiche si è imposta in tempi e contesti diversi, ha subito contraccolpi, si è associata transitoriamente alle altre, è stata combattuta in maniera più o meno esplicita e virulenta. Non esiste una storia continua, univoca e gloriosa dell’individualità personale (come quella descritta da chi è capace di dire che “tra Platone e Cartesio si situa Agostino”), perché questa nozione non è che l’integrazione di caratteristiche eterogenee, ognuna delle quali ha una sua genealogia, a sua volta discontinua e conflittuale. Si tratta ogni volta di condizioni locali e diversificate, che emergono all’interno di una molteplicità di focolai di conflitto regionali e storicamente determinati. Per questo, l’archeologia di queste condizioni non potrà che essere un’archeologia di lunga durata.

E tuttavia, per quanto siano disperate, le condizioni dell’abbandono dell’attitudine metafisica danno luogo a sequenze che disegnano una strategia d’insieme. Una strategia che non predetermina certo il contenuto di quei differenti conflitti locali, ma che è immanente ad ognuno di essi come il vettore di una forza che agisce in campi diversi. Parleremo dunque del conflitto globale tra un’istanza antropologica o personalistica e un’istanza metafisica, solo per indicare le strategie globali presenti in ognuno dei conflitti locali che cercheremo di descrivere. Per quanto l’archeologia della persona presenti una molteplicità di dinastie disperate, non manca di manifestare come, in ognuna di esse, agisca un’unica esigenza antropologica astratta. Allo stesso modo, tutte le volte che alle determinazioni concrete di questa astratta istanza antropologica e personalistica vengono opposti dispositivi che tendono ad escluderle, anche in questi altri dispositivi è percepibile un’istanza virtuale unica, di carattere “metafisico”.

Questa duplicità tra la sussistenza virtuale di un’istanza astratta e la discontinuità storica di una molteplicità di serie eterogenee va mantenuta per evitare due errori speculari. Il primo consiste nel legittimare una teleologia, cioè nel far valere degli enunciati concreti come se avessero lo statuto di istanze virtuali; il secondo consiste viceversa nell’assolutizzare gli enunciati storici, perdendo così l’istanza astratta che essi, nonostante la loro eterogeneità, non mancano di rappresentare. Fare della teleologia storica significherebbe, nel nostro caso, leggere a ritroso la formazione dell’individualità personale come se ogni sua caratteristica costitutiva fosse emersa fin da principio in vista della sua integrazione in quella nozione complessa. Viceversa, assolutizzare gli enunciati concreti significherebbe considerarli nella loro autonomia, mancando di percepire la ragione che ne ha permesso la sintesi.

Se la storia delle idee si è da tempo liberata dal vizio teleologico, dall’immagine di una storia volta a costruire passo dopo passo i concetti che finalmente popolano l’orizzonte di verità nel quale pensa

l'uomo contemporaneo, non può dirsi lo stesso di quello che vorremmo chiamare vizio della semplicità concettuale, ovvero l'idea che le nozioni attualmente in uso siano unità semplici di cui è possibile indagare se siano esistite o meno in un certo momento del passato. Per dissolvere la teleologia storica è stato necessario, in primo luogo, smontare l'intreccio di nozioni che costituiva il dogma della *continuità*: tradizione, influenza, sviluppo, evoluzione (cfr. FOUCAULT 4, pp. 29-30). In secondo luogo, si è rivelato necessario sgomberare il terreno da una certa idea dell'implicito, dalla profondità del senso, da tutta un'ermeneutica storica che rimanda ogni enunciato a un'origine segreta, eternamente nascosta ma costantemente sussistente e influente (ivi, p. 34). Si è così aperto un campo per la ricerca delle soglie di discontinuità e dei "punti di insorgenza", dei momenti in cui un "avvenimento vero" fa la propria irruzione o un concetto nuovo emerge all'orizzonte della storia.

L'archeologia foucaultiana era ben consapevole dell'insufficienza di affermare il principio della discontinuità senza affiancargli una logica dell'evento e del concetto intesi come molteplicità frammentarie, cioè senza stabilire con chiarezza il principio secondo cui le condizioni eterogenee che presiedono all'emergenza di un enunciato non sono meno complesse e frammentarie dell'enunciato stesso, con il quale almeno in parte coincidono. L'accento posto sulla sola discontinuità rischia di sottomettere la ricerca storica all'incantesimo del momento assoluto e dell'enunciato semplice.

Negare il miracolo della discontinuità assoluta non significa necessariamente ricadere nel *telos* della continuità. È necessario ribadire l'eterogeneità delle serie storiche e delle collocazioni epistemologiche proprie di ciascuna caratteristica che compone una determinata nozione, per mostrare come essa sia costituita da elementi al contempo disparati e pre-esistenti. L'archeologia non può sottovalutare come il concatenamento di nozioni sorte in epoche differenti possa implicare la ripetizione di conflitti a loro volta differenti, *ma strutturalmente omologhi*. È per rendere ragione di una tale omologia che abbiamo fatto riferimento a istanze virtuali e astratte.

Si dà il caso che l'opposizione tra le istanze virtuali che abbiamo chiamato rispettivamente antropologica e metafisica porti con sé non solo due concezioni dell'etica e del pensiero, ma anche due concezioni della storia. Da una parte, l'idea di una storia *vivente*, fondata sul principio dialettico di una *praxis* capace di elaborare liberamente il dato che il passato le consegna, cioè di produrre il nuovo; è, questa, una concezione che implica non solo una certa immagine fluente del divenire e dello sviluppo storico, ma anche l'idea di una processualità contingente fondata su atti che si suppongono provenire da qualche soggetto della storia. D'altra parte, l'idea di una storia *statica*, più vicina in effetti alla geologia che al romanzo di formazione, i cui diversi strati, pur possedendo certo una materia singolare che li diversifica, non escludono la ripetizione, con la relativa monotonia che questa porta con sé (cfr. DELEUZE-GUATTARI); si tratta dunque di una concezione che non solo considera la storia umana come se si trattasse di linee, superfici e diagrammi astratti, ma che, riducendo i presunti atti a fatti, ritiene che lo studio della storia non necessiti di uno sguardo diverso da quello con cui l'astronomo osserva una galassia o l'entomologo un formicaio.

È chiaro che questa storia statica confligge frontalmente tanto con le esigenze continuiste e progressiste dello storicismo quanto con quelle dialettiche dell'umanismo marxista. E in questo senso, sembra riportare le lancette della nostra cultura agli anni Sessanta del Novecento, ovvero all'epoca della diatriba tra Sartre e Lévi-Strauss (cfr. LÉVI-STRAUSS, cap. IX). Ma se si torna oggi a prendere partito per una storia statica è perché si intende far valere un'urgenza che sessant'anni fa sembrava quasi del tutto assente: quella di mostrare l'esistenza di un pensiero e di una forma di vita che siano capaci non solo di sottrarci ad un presente di distruzione, ma che siano in grado di ridare all'essere delle cose la sua esatta consistenza.

Se dovessimo sintetizzare in una formula l'atteggiamento caratteristico della metafisica, nel senso in cui la intendiamo qui (e che ovviamente non è l'unico senso, né il più diffuso, attestato nella storia del pensiero), diremmo che il metafisico osserva il mondo così come si dà in una natura morta. Per cautelarci di fronte al giubilo malevolo degli amici della vita, dobbiamo ricordare come quella forma pittorica che in italiano e in francese viene nominata con riferimento alla morte, in inglese e in tedesco venga chiamata con il più appetibile nome di *still life* e di *Stilleben*, cioè di “vita ferma”.

Per comprendere alla radice il senso di questo atteggiamento, prima che ai critici e agli storici dell'arte, non possiamo fare a meno di rivolgerci ancora (cfr. GODANI 4) all'*Uomo senza qualità*.

Nel bel mezzo di un dialogo sull'amore, dedicato più precisamente alla constatazione che amare è tutt'altro che semplice, il pensiero di Ulrich e Agathe si imbatte quasi per caso in ciò che in pittura si dice “*Stilleben* o, in altre lingue, secondo un procedimento opposto ma altrettanto valido, natura morta” (MUSIL, § 51). Non sappiamo molto di come la pittura possa avere a che fare con l'amore, ma sappiamo che cosa impedisse a Ulrich e Agathe di esprimersi sino in fondo su quest'arte inquietante della natura morta (*über die unheimliche Kunst des Stillebens*): la sua curiosa somiglianza con la loro propria vita (*seltsame Ähnlichkeit mit ihrem eigenen Leben*). Quando i fratelli siamesi riprenderanno il discorso sulla natura morta, sarà per dire che un certo modo di vita appassionata, che è anche il loro, le somiglia. Non sono passionali – riflette Ulrich – soltanto coloro che agiscono e gridano di entusiasmo o di disperazione, ma anche chi, sebbene spinto dall'istinto o dal sentimento, si tiene fermo e non dà luogo a nessun tipo di azione, trasfigurando la propria vita in una specie di sogno spaesante (*ein etwas unheimlicher Traum*). È la forma di vita estatica del non-desiderante (*nicht-appetithafte*), in opposizione a quella sempre in divenire del desiderante, la maniera dell'orientale contemplativo di contro a quella dell'occidentale faustiano. Con la natura morta, la vita estatica del giardino in cui si sono ritirati fratello e sorella non ha in comune soltanto il tratto dell'immobilità, ma anche la potenza del pensiero che coglie in ogni cosa, anche nella più effimera e accidentale, il suo essere nient'altro che ciò che è.

Poco tempo prima, Ulrich aveva riflettuto sul fatto che nelle vere nature morte, cioè nei dipinti in cui “cose, animali, piante, paesaggi e corpi umani sono stati immobilizzati nella sfera dell'arte (*Dingen, Tieren, Pflanzen, Landschaften und Menschenkörpern, die in den Kreis der Kunst gebannt worden sind*)” (*ibidem*), si mostra qualcosa di diverso da ciò che viene effettivamente rappresentato. Ciò che appare nelle nature morte è “il mistero demoniaco della vita dipinta (*die geheimnisvolle Dämonie des gemalten Lebens*)” (*ibidem*).

In che cosa consista questo carattere demonico della vita dipinta, prima Agathe poi Ulrich cercano di suggerirlo. La sorella spiega che le vere nature morte suscitano la stessa malinconia felice e inesauribile (*diese glückliche unersättliche Traurigkeit*) che si prova quando ci troviamo su una spiaggia con davanti agli occhi la distesa deserta del mare e ci invade l'emozione uniforme (*eintönige*) del suo spettacolo infinito. E conclude considerando che le cose rappresentate, quanto più vengono contemplate, tanto più chiaramente appaiono ergersi sulla riva variopinta della vita (*am bunten Ufer des Lebens zu stehen*), immobilizzando ogni parola e lasciando l'occhio colmo di immensità. Il fratello tenta una strada non troppo diversa quando subito dopo dice che “ogni natura morta dipinge, propriamente, il mondo al sesto giorno della Creazione, quando Dio e il mondo se ne stavano ancora tra loro, senza gli uomini (*Eigentlich malen alle Stilleben die Welt vom sechsten Schöpfungstag; wo Gott und die Welt noch unter sich waren, ohne den Menschen*)” (*ibidem*).

Che cosa toglie, a questo mondo, l'assenza degli uomini? In che cosa si distingue la visione del mondo che si trova in una *natura morta* da una visione che implicherebbe invece la presenza umana? In breve potremmo dire che ciò che manca nel mondo al sesto giorno della creazione è “la serie ordinata dei fatti (*das ordentliche Nacheinander von Tatsachen*)” (MUSIL, § 122), cioè la struttura cronologica che organizza le

cose del mondo secondo un prima e un poi. In assenza di una direzione univoca del tempo, i fatti del mondo si presentano non solo intrecciati su una superficie infinita (*in einer unendlich verwobenen Fläche*), ma anche separati, per così dire, dal loro essere per qualcuno e, perciò stesso, posti, ognuno, nel proprio essere.

È questa la situazione di ogni *Stilleben*. E non riguarda soltanto le cose inanimate o i paesaggi, bensì anche le piante, gli animali, e gli uomini stessi. Una volta individuata la possibilità di cogliere le cose come separate dall'ordine del tempo, anche gli umani possono vedersi in modo differente.

Gli storici dell'arte non hanno mancato di osservare, rispetto ad esempio alla pittura fiamminga del XV secolo, l'effetto di "cristallizzazione" (TOLNAY e PANOFSKY) che consente l'apparire delle cose come situate fuori dal tempo. A proposito di Van Eyck, è stato scritto che "qualcosa di indefinibile nelle sue immagini le estrae dalla realtà (che pure è riprodotta in maniera tanto meticolosa), trasformandole tutte, quale che sia il soggetto rappresentato, in nature morte, *Stilleben* come si dice più giustamente in tedesco, vita calma, immobile, silenziosa" (TODOROV, p. 168).

Spinoza non è soltanto il filosofo che meglio ha saputo formalizzare i principi di una metafisica classica, ma è anche colui che ha percepito nella maniera più lucida quali potessero essere le conseguenze di una rinuncia alla metafisica.

In uno scolio dedicato a precisare la nozione di essenza, dopo che la proposizione 10 della seconda parte dell'*Etica* aveva stabilito che "all'essenza dell'uomo non appartiene l'essere della sostanza" (SPINOZA, *E II*, 10), Spinoza fa appello a quello che chiama *ordo philosophandi*. La ragione per cui in genere i filosofi e i teologi hanno ritenuto che le cose finite, e tra queste l'uomo, o fossero delle sostanze (e dunque potessero essere ed esser concepite senza Dio), oppure che alla loro essenza appartenesse la natura di Dio (cioè che fossero state fatte "a sua immagine"), è che appunto non hanno osservato l'ordine che il filosofare richiede. Quello a cui fa qui appello Spinoza è giusto un ordine *metafisico* che suggerisce di considerare, prima di ogni altra cosa, quella che è anteriore sia in sé, sia per la conoscenza. Questo primo oggetto del filosofare, che Spinoza chiama Dio, non è altro che l'*ens absolute infinitum*, la sostanza costituita da un'infinità di attributi, l'essere stesso nella totalità delle sue determinazioni, in una parola: la natura (ovvero quella *causa sui* di fronte alla quale, come ha notato argutamente Heidegger, l'uomo non può rivolgere preghiere, offrire sacrifici o cadere in ginocchio pieno di reverenza).

Solo se la filosofia inizia pensando alla natura in quanto causa prima di tutte le cose che sono, potrà evitare di pensare l'uomo come se fosse identico alla sua causa, o, viceversa, come se potesse esistere indipendentemente da essa. Solo così si potrà percepire la natura umana per quello che è: una parte della natura in generale. Come si vede, Spinoza ha ben chiaro che non attenersi all'ordine metafisico conduce precisamente all'instaurarsi di una posizione "antropologica": è l'essere dell'uomo in quanto sostanza individuale a fare la sua apparizione dal momento in cui si pretenda di tagliarne il rapporto con la natura. Ma non è tutto. L'abbandono dell'*ordo philosophandi* ha una conseguenza esiziale anche per la consistenza delle cose stesse: considerare che "le cose, dette oggetti dei sensi, [siano] anteriori a tutte le altre" (*ibidem*), dunque non considerarle come parti della natura infinita, conduce inevitabilmente a percepirle come isolate e autonome o, per così dire, come *abbandonate fuori dall'essere stesso*. Viceversa, pensare metafisicamente significa sapere che tutte le cose finite, pur non avendo in loro stesse il principio per il quale possono essere ed esser concepite, nondimeno sono *enti reali* (SPINOZA, *E V*, 30 dim.) capaci di persistere nel loro essere, in quanto espressioni della natura infinita.