

Introduzione

Il doppio volto della mediazione nella modernità e il suo riflesso nel pensiero contemporaneo

«L'essere non è nient'altro che il suo proprio "in quanto essere". L'"in quanto" non sopraggiunge all'essere, non si aggiunge ad esso né lo raddoppia: lo è costitutivamente. L'essere è dunque subito, immediatamente, mediato *da sé*, è in se stesso mediazione: mediazione senza strumenti e dunque mediazione non dialettica: dia-lettica senza dialettica» (J.-L. Nancy)¹

La modernità, assieme all'intero spettro dei suoi discorsi concernenti il mondo nella sua totalità, sorge e man mano si impone, nel suo carattere epocale, a partire da un evento senza precedenti; evento che può essere sinteticamente racchiuso nei termini di una radicale presa di coscienza circa l'assenza di ogni forma di fondamento per l'esperienza nelle sue varie dimensioni. Nello specifico, si tratta qui di quella graduale e peculiare percezione dell'effettiva mancanza di quel sostrato ontologico e universale che, per tutta la durata della tradizione classica, si era rivelato capace di garantire all'umanità intera il luogo del proprio sostentamento, orientamento e legittimazione. Siffatto luogo premoderno, vuoi collocato nella natura delle cose, vuoi innestato nel percorso della storia o vuoi ancora identificato con la volontà di un ente sommo, costituiva il nucleo

¹ J.-L. Nancy, *Essere singolare plurale*, trad. it. di D. Tarizzo, Einaudi, Torino 2001, p. 126.

originario di un ordine di carattere preconstituito, assoluto e necessario,² capace di comprendere in sé e assegnare il posto adeguato nel mondo ad ogni dimensione dell'umano.

Con l'insorgenza della modernità, invece, siffatta condizione di armonia totale e di affinità complessiva viene a cadere quale conseguenza del fatto che la consapevolezza dell'assenza di un nucleo sostanziale a fondamento del mondo comporta che quest'ultimo, nel complesso delle sue forme, istituzioni e regole, possa essere, per principio, anche altrimenti da come si dà di volta in volta.³ Facendo ricorso ad un celebre luogo letterario, potremmo condensare questo passaggio con le lapidarie parole del peculiare eroe de *L'uomo senza qualità* di Musil, per il quale, in effetti, una volta assunta in modo radicale la situazione sopra schizzata, non può che valere anche per il creatore divino la formula del linguaggio ipotetico, insomma il fatto che «Dio fa il mondo e intanto pensa che potrebbe benissimo farlo diverso».⁴

In tal senso, il carattere distintivo della modernità, contrariamente a quanto sostengono non pochi interpreti, non è costituito tanto dal progetto o ricerca di un fondazionalismo universalistico e razionalistico,⁵ quanto piuttosto, e ancor più primariamente, dall'assunzione dell'irriducibile carattere di contingenza dell'esperienza, quale coerente risvolto della radicale scoperta della natura illusoria della premoderna credenza in un «principio sovrannaturale»,⁶ a fondamento e garanzia di ogni ordine del mondo.⁷

² Cfr. B. Waldenfels, *Fenomenologia dell'estraneo*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008, pp. 19 ss.

³ Cfr. C. Lefort, *Saggi sul politico. XIX-XX secolo*, trad. it. di B. Magni, Il Ponte, Bologna 2007, pp. 30 ss.

⁴ R. Musil, *L'uomo senza qualità*, trad. it. di A. Rho, Einaudi, Torino 1992, p. 16.

⁵ Lungo questa linea interpretativa, bisogna annoverare soprattutto Martin Heidegger con la sua critica alla modernità quale epoca in cui la tradizione metafisica occidentale esperirebbe il suo potenziamento definitivo o compimento (Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1994, pp. 71-101).

⁶ C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 29.

Stando così le cose, non risulta allora difficile giungere anche alla conclusione che sia suddetta epoca a costituire il principale scenario per l'insorgenza e lo sviluppo di una svolta senza precedenti, ovvero quella consistente nell'affermazione di un primato della costituzione del mondo di carattere inevitabilmente creativo, storicamente connotato e socialmente compartecipato.

Come segnala, in effetti, Claude Lefort, una volta che, con l'epoca moderna, in forza della dissoluzione di ogni fiducia in un principio inconcusso, si «inaugura [...] a ogni livello della vita sociale [...] una storia in cui [si] sperimenta un'indeterminazione ultima per quanto riguarda il fondamento del potere, della legge e del sapere, così come il fondamento della relazione dell'*uno con l'altro*»,⁸ l'umanità occidentale non può non giungere anche e immancabilmente all'altezza della constatazione che il mondo, lungi dal poter essere ancora considerato, come nell'epoca classica, un ordine totale ontologicamente precostituito, deve essere più propriamente inteso come lo spazio storico e limitato di una creazione di matrice socio-politica, vale a dire come quello spazio che detiene quale sua unica sorgente istituyente il solo potere che promana dalla stessa collettività che lo abita.

Ragion per cui è possibile affermare complessivamente che la modernità risulta costituirsi come congiunzione di due aspetti: da una parte, la presa di coscienza dell'inammissibilità di un principio trascendente e assoluto a cui lo spazio umano possa

⁷ Questa diversa lettura della modernità è sostenuta da molteplici autori. Segnaliamo qui soprattutto: C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., in part. pp. 27 ss., 269 ss; N. Luhmann, *Systemtheoretische Argumentationen. Eine Entgegnung auf Jürgen Habermas*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, in part. pp. 393 s.; B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, ed. it. a cura di F.G. Menga, Città Aperta, Troina (En) 2005, pp. 23-26. Istruttive pagine al riguardo si ritrovano anche in F. Ciaramelli, *Istituzioni e norme. Lezioni di filosofia del diritto*, Giappichelli, Torino 2006, pp. 23-42.

⁸ C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., p. 29.

affidarsi per adeguare le proprie costruzioni di senso e, dall'altra, il conseguente e inevitabile rimando a una istituzione collettiva del mondo o – il che è lo stesso – a un'istituzione del mondo come spazio collettivo.⁹

La modernità non è però un fenomeno epocale di carattere così semplice e lineare. Anzi, come segnalano con insistenza diversi autori, essa è abitata fin dappprincipio da un'incoerenza di fondo, da un'ambiguità contraddistintiva o anche, per dirla con Carlo Galli, da un «doppio volto» irriducibile.¹⁰ Per la precisione, si tratta di tener presente qui quell'«origine aporetica»¹¹ sulla cui base la modernità, se da una parte figura come la tradizione notoriamente improntata proprio sulla scoperta del carattere costitutivo della contingenza e, dunque, sull'esplicito congedo da ogni visione classica del mondo come totalità ontologicamente fondata,¹² dall'altra figura invece come la tradizione guidata, per eccellenza, dalla contrapposta aspirazione alla realizzazione di una fondazione universalistica;¹³ aspirazione che evidentemente entra in scena in ragione dell'irresistibile necessità di esorcizzare la dimensione tragica a cui la coerente assunzione della contingenza inevitabilmente rimette.

In altri termini, è come se la modernità si presentasse paradossalmente come la scena in cui affiora la compresenza di una doppia esigenza contrastante consistente tanto nell'esplicita scoperta e assunzione della finitezza dell'esperienza, quanto nella concomitante e reattiva «rimozione originaria della contingenza»,¹⁴ il cui motivo

⁹ Cfr. Id., *L'invention démocratique. Les limites de la domination totalitaire*, Fayard, Paris 1981, pp. 172-176.

¹⁰ C. Galli, *Lo sguardo di Giano. Saggi su Carl Schmitt*, Il Mulino, Bologna 2008, p. 71.

¹¹ Ivi, p. 73.

¹² Su questo tratto costitutivo della modernità si vedano soprattutto le riflessioni di C. Lefort, *Saggi sul politico*, cit., pp. 27 ss., 269 ss.

¹³ Questo è, in particolar modo, l'esito dell'interpretazione dello Heidegger maturo. Cfr. M. Heidegger, *L'epoca dell'immagine del mondo*, cit.

¹⁴ F. Ciaramelli, *Introduzione* all'ed. it. di B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., p. 8.

scatenante sta nel fatto che la dismissione di un pensiero della totalità, reclamata da suddetta scoperta, implica l'accettazione segnatamente tragica di un'ineliminabile condizione di incertezza e assenza o «caduta della garanzia più o meno assoluta di un ordine presupposto».¹⁵ Allora, la reintroduzione (in modalità e accentuazioni diverse) dell'istanza della totalità, all'interno della tradizione moderna stessa, verrebbe a rappresentare l'estremo gesto di un pensiero che cerca, in qualche modo, di ancorarsi ancora, come direbbe Derrida, a un «gioco *fondato*, costituito sulla base di una immobilità fondatrice e di una certezza rassicurante, anch'essa sottratta al gioco» e, perciò, in grado di «dominare l'angoscia che nasce sempre da un certo modo di essere implicati nel gioco, di essere presi nel gioco, di essere fin dal principio dentro il gioco».¹⁶

Così intesa, quindi, è primariamente la struttura del discorso moderno a costituirsi come la scena originaria in cui si configura lo scontro fra due inconciliabili posizioni:¹⁷ su un fronte, abbiamo l'abbandono di ogni riferimento a verità incrollabili e ontologicamente precostituite, a cui fa coerentemente seguito l'affermazione di un primato della creazione collettiva, nel senso di un inevitabile rimando alla sola capacità storico-sociale di creare spazi di mondo;¹⁸ sull'altro, il contrapposto e reattivo tentativo di rassicurazione dalla minaccia di una contingenza radicale; tentativo il quale – se ben si nota – finisce per ripristinare, della visione premoderna, tanto l'aspirazione a una

¹⁵ B. De Giovanni, *La filosofia e l'Europa moderna*, Il Mulino, Bologna 2004, p. 89.

¹⁶ J. Derrida, *La struttura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di G. Pozzi, Einaudi, Torino 1990 p. 360.

¹⁷ Per approfondimenti sulla compresenza di questo doppio tratto oppositivo all'interno della modernità si vedano soprattutto le riflessioni di B. Waldenfels, *Ordnung im Zwielficht*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1987 e Id., *Estraniamento della modernità*, cit., nonché le belle pagine introduttive di un recente saggio di C. Galli, *Contingenza e necessità nella ragione politica moderna*, Laterza, Roma – Bari 2009, pp. V-VIII.

¹⁸ Questa è una delle tesi fondamentali sulla modernità espresse, a più riprese, da B. De Giovanni nel suo saggio: *La filosofia e l'Europa moderna*, cit.

fondazione inconcussa e universalistica,¹⁹ quanto il relativo schema operativo di riconduzione di ogni articolazione o creazione sociale-storica a una sua prefigurazione sostanziale.²⁰

È solo sulla base di questa considerazione che si può capire fino in fondo la ragione per cui la medesima tradizione moderna può culminare in due esiti fra loro così antitetici: da un lato, la filosofia di Nietzsche, la quale, proprio in nome di una piena assunzione del carattere contingente dell'esperienza, incita a «sbarazz[arci] del Tutto, dell'unità», a «disimparare il rispetto del Tutto»²¹ - insomma, incita allo strenuo sforzo decostruttivo nei confronti di ogni dispositivo metafisico-assolutistico - e, dall'altro, la filosofia di Hegel che, invece, avanza la più poderosa proposta di dissimulazione della contingenza, attraverso la preconizzazione di un suo assorbimento finale entro lo spazio di una totalità razionale assolutamente onnipervasiva.

L'illustrazione di questo quadro antitetico dello spazio di pensiero della modernità, a questo punto, si rivela tanto più importante quanto più lascia emergere la questione capitale a cui il presente lavoro intende dedicarsi, ovvero il problema della mediazione quale nozione fondamentale che, a partire dalla tradizione moderna, proietta i suoi riflessi sull'interno scenario del pensiero contemporaneo.

Nello specifico, quello che qui vogliamo segnalare è che la tensione appena delineata diventa la cifra interpretativa per poter comprendere appieno una doppia possibilità di lettura della mediazione: da un lato, la lettura della mediazione nel contesto di un

¹⁹ Cfr. a proposito H. Lindahl, *Authority and Representation*, in «Law and Philosophy», 19, 2000, in part. § 1.2.

²⁰ Cfr. F. Ciaramelli, *Nichilismo giuridico e deliberazione sociale del senso*, in «Rivista Internazionale di Filosofia del Diritto», 3, 2007, pp. 468 s.

²¹ F. Nietzsche, *Frammenti postumi 1885-1887*, trad. it. di S. Giammetta, in F. Nietzsche, *Opere*, cit., vol. VIII, tomo 1, 7 [62].

pensiero della totalità, quale mediazione di carattere dialettico, ovvero quale mediazione che veicola nel suo sviluppo un senso originario comunque già presente e innestato nel tessuto dell'esperienza; dall'altro, invece, una mediazione che, partendo proprio da un'assunzione radicale della contingenza, si oppone tenacemente ad una mediazione di tipo dialettico e, dunque, lungi dal poter fungere da istanza veicolare e raffigurativa di spettri di senso e significato già sempre predisposti da un ordine totale onnicomprensivo, risulta essere invece essa stessa lo strumento costitutivo dell'istituzione di un senso mai predisponibile in termini ontologici o sostanziali.

1. Totalità e mediazione dialettica

Approfondendo il primo versante, riscontrabile in modo particolarmente pregnante nella dimensione hegeliana della dialettica, la mediazione si configura come una istanza che procede da una *totalità onnicomprensiva*, cioè una totalità che contiene in sé e domina in unitarietà tutti i singoli momenti che in essa si danno (senza eccezione di alcuno). Configurandosi, al contempo, come totalità in movimento, ovvero totalità dell'accadere, per essere la totalità che è, deve anche e già sempre contenere in sé sia l'*arché* da cui si originano sia il *telos* a cui sono orientati tutti i suoi momenti. Naturalmente, l'unico rapporto fra *telos* e *arché* che può darsi in tale totalità è quello di una originaria coincidenza, di modo che il *telos*, in ultima istanza, non venga a rappresentare altro che il necessario e unitario compimento di una linea di sviluppo già sempre inscritta,

preformata, nell'*arché*. Non siamo qui lontani dalla celebre descrizione hegeliana del movimento dialettico (a partire dal vero): «Il vero è il divenire di se stesso, il circolo che presuppone e ha all'inizio la propria fine come proprio fine. [...] [I]l risultato è ciò stesso che è il cominciamento soltanto perché il *cominciamento* è *fine*». ²² Volendo, si potrebbe anche dire che in siffatta totalità «l'unità dell'accadere dipende da un inizio, che alla fine ritorna in forma dispiegata». ²³

In tale contesto dialettico, a ben guardare, la mediazione non ha altro compito che quello di connettere i vari momenti, le varie fasi e i vari soggetti all'interno di una totalità in cui tutto è stato già determinato, orientato e conciliato fin dall'inizio. Una tale mediazione non è creativa né tanto meno originaria, poiché non produce nulla che non sia stato già prodotto nell'intimità primordiale della totalità che l'ha sempre anticipata e che, perciò, la dirige e domina. Insomma, in una siffatta totalità dialettica la mediazione, se da un lato, è posta come motore del processo stesso, dall'altro è anche depotenziata, poiché è già sempre stata preceduta da un momento originario in cui la totalità, attraverso un accesso inevitabilmente immediato a se stessa, si coglie in piena trasparenza, aderenza, coincidenza con sé e, dunque, totalmente. ²⁴

Ne consegue che nulla può restare effettivamente indeterminato o nascosto a siffatta totalità che si autopossiede e che si è appropriata fin dall'inizio. La massima forma

²² G.W.F. Hegel, *La fenomenologia dello spirito*, trad. it. di E. De Negri, La Nuova Italia, Firenze 1996, pp. 11-12. Al riguardo, possiamo anche commentare con Waldenfels: «Il *telos*, verso cui tutto confluisce, appare secondo il tempo come Ultimo, però secondo la natura delle cose, come *Primo*, *arché*, inizio che domina tutte le fasi dell'accadere e dona unitarietà allo sviluppo» (B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie – Psychoanalyse – Phänomenotechnik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2002, p. 168).

²³ B. Waldenfels, *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 168.

²⁴ In tal senso, si rinvia a F. Ciaramelli, *L'originario et l'immédiat. Remarques sur Heidegger et le dernier Merleau-Ponty*, in «Revue philosophique de Louvain», 1998, 96, 2, pp. 198-231; Id., *La creazione dell'autonomia e i suoi presupposti*, postfazione a C. Castoriadis, *L'enigma del soggetto. L'immaginario e le istituzioni*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Dedalo, Bari 1998, pp. 301-303.

consentita di indeterminatezza e apertura è quella del *non-ancora* inerente al processo di sviluppo dialettico in itinere, secondo cui, vista a partire dall'articolarsi delle mediazioni *in progress*, che svolgono il loro piano di lavoro secondo istruzioni, «la totalità non è ancora pienamente determinata; il processo non è ancora giunto al suo traguardo, soggetto e oggetto ovvero soggetto e co-soggetto non sono ancora pienamente conciliati e giunti a se stessi».²⁵

È per questo, peraltro, che Hegel, nella sua filosofia dialettica innestata nella storia, se per un verso, concede spazio d'azione all'elemento storico come luogo costitutivo, in tutta la sua incontrollabilità e contingenza, per l'altro, lo riassorbe contemporaneamente in forza del dominio di uno schema teleologico-speculativo, tale per cui – per dirla con Waldenfels – se, certamente, «si comincia dalle casualità della storia», si finisce, però, e altrettanto certamente, «in una ragione conclusiva».²⁶ La totalità hegeliana, dunque, nella misura in cui vuole darsi per quella che è, cioè come articolazione dello spirito che domina in sé tutti i momenti di sé,²⁷ ancorché chiamata a realizzarsi *nella* storia attraverso il motore della mediazione, non può però mai veramente essere realizzata *dalla* storia quale prodotto delle mediazioni; bensì, al contrario, deve essere proprio essa a contenere già sempre, nell'intimità di se stessa, la necessaria prefigurazione delle traiettorie di mediazione in cui il processo di sviluppo storico si effettua.²⁸ Scrive, infatti, lo stesso Hegel, in un denso brano delle sue *Lezioni sulla filosofia della storia*,

²⁵ B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1980, p. 127.

²⁶ B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità*, cit., pp. 26-27.

²⁷ «Lo spirito [...] è proprio questo avere il suo centro in se stesso. [...] Esso non ha l'unità fuori di sé, bensì la trova costantemente in sé; esso è in sé e presso di sé. [...] Lo spirito è l'esser presso di sé» (G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, trad. it. [dall'ed. ted. a cura di G. Lasson presso l'editore Meiner] di G. Calogero e C. Fatta, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 38).

²⁸ Posta la questione in tali termini, si capisce perché lo studioso Martin Schnell scriva che «Platone e Hegel procedono in modi diversi da una [medesima] ragione, che è o soltanto da imitare oppure soltanto da sviluppare e compiere nella storia» (M.W. Schnell, *Phänomenologie des Politischen*, Fink, München 1995, p. 152).

che vale la pena di riportare qui per esteso: «il supremo comandamento, l'essenza dello spirito è di conoscere se stesso, sapersi e manifestarsi per quello che è. Ciò esso compie nella storia del mondo: esso si produce in date forme, e queste sono i popoli attori della storia universale. Sono forme, ciascuna delle quali costituisce un singolo grado e segna un'epoca nella storia del mondo. Più profondamente: sono principi che lo spirito ha scoperto di sé, e che esso è spinto a realizzare. [...] La storia universale è la rappresentazione del processo divino e assoluto dello spirito nelle sue più alte forme, di questo suo corso graduale onde esso consegue la sua verità, l'autocoscienza di sé. [...] La storia del mondo mostra solo come lo spirito giunga man mano a conoscere e a volere la verità [...]. I principi degli spiriti dei popoli, in una necessaria graduale successione, non sono essi stessi che momenti dell'unico spirito universale, il quale attraverso essi, nella storia, s'innalza e conclude in una totalità autocomprendente».²⁹

2. Contingenza e mediazione originaria

Tutt'altro quadro ci si para davanti nel momento in cui, proiettandoci sull'altro e più originario versante della struttura discorsiva della modernità, ci imbattiamo nell'esplicita assunzione dell'irriducibile contingenza dell'esperienza; contingenza che, in effetti, ci costringe a prendere sul serio il registro della mediazione nella sua valenza

²⁹ G.W.F. Hegel, *Lezioni sulla filosofia della storia*, cit., pp. 61-62.

originaria e costitutiva, che si articola nel suo carattere simbolico ed espressivo.³⁰ Nello specifico, se prestiamo la dovuta attenzione ai lineamenti fondamentali di questo dispositivo teorico, ciò che emerge è una peculiare articolazione della costituzione del mondo non come totalità onnicomprensiva, bensì come una determinata e limitata composizione d'ordine di significati, vale a dire come un ordine che, non potendo più essere inteso come compagine contenente al proprio interno un'unità originaria di carattere sostanziale, non potendo cioè essere più inteso come trama di senso provvista di una tessitura ontologica presupposta, capace di predeterminare tutte le sue traiettorie e articolazioni possibili, non può più nemmeno essere considerato, proprio nella manifestazione dei significati che lo compongono, come semplice e immediato riflesso di un presunto fondamento incontrovertibile che ne starebbe alla base. Un tale ordine, al contrario, segnatamente perché scoperto privo di un simile fondamento inconcusso e totale, non può che essere considerato come il prodotto sempre parziale e prospettico delle medesime mediazioni contestuali di significato che di volta in volta ne strutturano la comparizione. Detto altrimenti, una volta che del mondo s'apprende la sua «fuoriuscita dalla derivazione metafisica»³¹ e, quindi, si svela la conseguente assenza o indisponibilità di un qualsivoglia «rapporto a un principio con valore di fondamento»³² immediatamente innestato nell'interiorità della sua struttura, esso non può che rivelarsi

³⁰ Sul primato della mediazione simbolica (o del significato) quale istanza originaria per l'apparizione del mondo, ci sembra inevitabile rimandare all'imponente riflessione paradigmatica di E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen*, 3 Bd., WBG, Darmstadt ²1953. Ma anche a quella di C. Castoriadis, *L'istituzione simbolica della società (parte seconda)*, ed. it. a cura di F. Ciaramelli, Bollati Boringhieri, Torino 1995.

³¹ M. Abensour, «La democrazia insorgente», prefazione alla seconda edizione di Id., *La democrazia contro lo Stato. Marx e il momento machiavelliano*, ed. it. a cura di M. Pezzella, Cronopio, Napoli 2008, p. 19.

³² Ibidem.

il prodotto storico e alterabile delle stesse mediazioni d'ordine del significato che, di volta in volta, lo mettono in scena, ovvero lo esprimono.

Il mondo, quindi, non sostenendosi su alcuna prefigurazione ontologica contenente tutti i suoi possibili significati, non già è anzitutto costituito in sé e per sé per poi anche esprimersi o riflettersi significazionalmente per ciò che è, bensì esso è *solo nella misura in cui (e nel mentre) è la sua stessa espressione che*, per la prima volta e sempre di nuovo, *lo manifesta nei suoi stessi significati*.

In tal modo, ciò che ci si schiude davanti è proprio una dimensione della mediazione espressiva della manifestazione dei significati, dimensione di cui soprattutto Maurice Merleau-Ponty ci ha insegnato a pensarne non solo la costutività, ma anche la paradossalità dell'aspetto creativo.³³ Parlando infatti esplicitamente di un paradosso dell'espressione creatrice, il fenomenologo francese non ha fatto altro che portare alle estreme conseguenze un pensiero strutturale della contingenza, secondo cui se è esclusa la possibilità di una fonte del senso di carattere ontologico e pre-manifestativo, ogni mediazione espressiva dei significati (attraverso cui affiora o riaffiora un mondo) non è affatto soltanto la riproposizione riflessa o l'iterazione esteriorizzata di un che di precedentemente costituito, come nel caso della dinamica dialettica hegeliana, bensì finisce essa stessa per rivelarsi necessariamente produttrice di ciò che invece sarebbe solo addetta a portare a manifestazione.

³³ Questo tema costante all'interno del pensiero del fenomenologo francese richiederebbe il rimando a molti luoghi testuali. Ci limitiamo qui a segnalare, oltre alle fondamentali riflessioni contenute in M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 2003, pp. 499 ss., anche Id., *Segni*, trad. it. di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 2003, pp. 68 s.; Id., *Résumés de Cours. Collège de France 1952-1960*, Gallimard, Paris 1968, p. 41; Id., *Senso e non senso*, trad. it. di P. Caruso, Il Saggiatore, Milano 2004, pp. 37 s. Per un approfondimento della questione si vedano le fondamentali incursioni di B. Waldenfels, *Das Paradox des Ausdrucks*, in Id., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, pp. 105-123.

Il paradosso qui additato da Merleau-Ponty consiste nel fatto che in un pensiero radicalmente contingente dell'espressione, quanto dovrebbe rivelarsi soltanto elemento derivato o di mediazione della manifestazione, ne diventa invece il nucleo originario vero e proprio, giacché il contenuto di senso che l'espressione dovrebbe semplicemente veicolare non ha modo di prodursi in nessun altro luogo che nell'espressione medesima. Ed è proprio qui che emerge il carattere creativo della mediazione espressiva, dal momento che «ciò che» si esprime significativamente «in quanto» ciò che è, diviene tale in nessun altro luogo se non nell'evento della mediazione espressiva stessa. Perciò, con le parole stesse del filosofo francese, possiamo affermare: «L'espressione è ovunque creatrice e l'espresso è sempre inseparabile da essa».³⁴

Ciò che, inoltre, emerge a questo livello è l'originaria caratura sociale-storica della dimensione della mediazione espressiva. In effetti, se è vero che in uno spazio collettivo connotato da radicale contingenza i significati emergono non grazie ad una loro prefigurazione e predisponibilità ontologica, ma solo sulla base dell'articolazione espressiva stessa, allora l'unica fonte a cui l'espressione può attingere è la sola capacità della collettività di creare quei significati e fini che la compongono e di cui nondimeno essa non dispone fin dall'inizio alla stregua di un «patrimonio genetico». Pertanto, affermare che i significati, che costituiscono un mondo e il relativo spazio sociale, emergono solo nella misura in cui vengono espressi, equivale a dire che è soltanto l'interazione collettiva a creare il proprio mondo e quindi se stessa nel mentre ne esprime quei significati che, tuttavia, non possiede previamente come sicuro deposito ontologico.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 502.

Tale assenza di un nucleo ontologico, però, si badi bene, non equivale a dire che l'unitarietà dell'esperienza e del relativo mondo divengano per principio irrealizzabili e siano condannate alla continua lacerazione dovuta alla spinta centrifuga intrinseca al susseguirsi delle molteplici mediazioni espressive dei significati. Insomma, il fatto che la manifestazione del mondo non si fondi su una unità sostanziale presupposta, ma venga veicolata dalla mediazione stessa dei significati che la collettività esprime, non significa che esso non si possa strutturare e consolidare in specifiche e durature configurazioni di senso. Ciò che invece la logica della mediazione espressiva implica è che la manifestazione di un mondo, che oramai non può più reggersi su un supporto ontologico precostituito, è rimessa ad una unitarietà di carattere inevitabilmente storico e alterabile, che si gioca proprio sulla soglia e nelle pieghe della partecipazione sociale-storica alla costituzione del senso. Per cui, un mondo che si esprime non obbedendo più alla credenza in un fondamento assoluto, nel momento in cui appare, non può più pretendere di rivelarsi così e basta, bensì sempre «così e non altrimenti», vale a dire attraverso ordini selettivi ed esclusivi di senso che storicamente, cioè di volta in volta, ne strutturano i significati condivisi.

3. Mediazione e risposta

A questo punto, sulla scia di quanto appena delineato, vale la pena far partire un percorso di approfondimento, poiché qui si pone un problema fondamentale: se la

costituzione del mondo e dell'esperienza al suo interno, non può darsi mai a partire da un'istanza dotata di un'unitarietà di contenuti e fini prestabiliti da realizzare, ma invece si dà soltanto come la posta in gioco costitutivamente aperta propria di una mediazione espressiva di carattere radicalmente interattivo, ciò comporta la questione di sapere da dove tale interazione sociale possa assumere quel nucleo di significati e fini che è addetta a portare per la prima volta sulla soglia del mondo. Insomma, prendendo lo slancio da quanto già sappiamo, se la scoperta della contingenza, che inaugura la modernità, significa che la collettività si rivela non dotata di alcun corredo ontologico, a cui attingere come ad un «ordine del mondo metafisico preesistente»;³⁵ se contingenza implica dunque il fatto che deve essere la collettività stessa a produrre paradossalmente, attraverso l'insita dinamica espressiva, il medesimo nucleo di significati che la compongono; e se, perciò, contingenza significa, infine, che la facoltà creatrice del mondo non può legittimarsi sulla base di un fondamento presupposto da portare a dispiegamento e realizzazione, la domanda che si pone è: da dove mai la mediazione collettiva acquista quei significati e fini fondamentali che la costituiscono e che, nondimeno, è solo essa a portare per la prima volta ad espressione attraverso la propria forza istituyente?

Come si intuisce, è qui in gioco un paradosso che investe ogni pensiero radicale dell'autoistituzione sociale, cioè il paradosso di un ordine di mondo della collettività che, se da un lato, riesce ad insorgere solo nella misura in cui è essa stessa ad esprimere quei «lineamenti essenziali» che lo compongono, dall'altro, non può però, a rigore,

³⁵ W. Henke, *Die Verfassunggebende Gewalt des Volkes in Lehre und Wirklichkeit*, in «Der Staat», 7, 1967, p. 174.

possederli autoriflessivamente fin dall'inizio come presupposto, visto che la propria configurazione emerge solo attraverso suddetti lineamenti.

Certamente, una soluzione genuinamente rispettosa del carattere di radicale contingenza dell'istituzione sociale del mondo non può in nessun modo ammiccare alla fin troppo comoda logica di un passaggio dall'implicito all'esplicito; logica secondo cui, in fin dei conti, ogni ordine di mondo conterrebbe già sempre al proprio interno un'identità e conformazione implicite, le quali non farebbero poi altro che essere portate ad esplicitazione, ovvero a realizzazione, attraverso la mediazione sociale che si muove al fondo di questo medesimo ordine. E l'insufficienza di questa soluzione si palesa, anzitutto, nel fatto che la presupposizione di un'identità implicita nel tessuto collettivo non farebbe altro che riproporre il surrogato di quel nucleo ontologico pre-moderno assolutamente allergico ad ogni vera assunzione della contingenza. In secondo luogo, la messa in gioco di un implicito identitario condurrebbe ad una vera e propria trivializzazione della mediazione creativa della collettività, in quanto quest'ultima, da fenomeno radicalmente originario, si troverebbe a giocare il mero ruolo di istanza veicolare di un che di già precedentemente prodotto e, dunque, di bell'e pronto per l'uso. In ultimo, la presupposizione di un implicito porterebbe al problema di capire cosa mai esso possa voler dire nel contesto di un'istituzione sociale, la quale vive dall'inizio alla fine sul piano della sfera della compartecipazione condivisa e, dunque, dell'esplicito per eccellenza. A questo livello, verrebbe infatti da chiedersi quale sarebbe mai il posto adeguato per un tale implicito «interno» all'ordine sociale, quando, a rigor di termini, quest'ultimo diviene ordine sociale non prima della sua stessa apparizione nell'«esteriorità» della visibilità comune e resta tale solo fintantoché

suddetta sfera di visibilità permane sfera di apparenza per significati espliciti e di condiviso dominio.³⁶

Ecco, dunque, come la serie di ragioni qui appena abbozzate siano sufficienti per indurci ad abbandonare la strategia dell'implicito/esplicito e a richiedere una logica diversa, una logica tale da riuscire a contenere seriamente al proprio interno sia il carattere di radicale contingenza dell'ordine del mondo, sia il relativo paradosso di una mediazione originaria che si articola nei termini di un'espressione veramente creatrice.

A nostro avviso, vi è soltanto una logica che riesca a contemperare adeguatamente al proprio interno l'esigenza di una creazione espressiva dei significati, senza che però questi si ritrovino già costituiti e, quindi, in qualche modo, disponibili su un piano ad essa precedente. Questa logica si articola secondo il registro della responsività.

Parlando qui di logica responsiva, ci rivolgiamo espressamente alla dottrina fenomenologica del filosofo tedesco Bernhard Waldenfels,³⁷ il quale parte dal presupposto che ogni dimensione dell'esperienza, sia essa soggettiva, collettiva o istituzionale, nella misura stessa in cui è connotata da radicale contingenza, non può mai partire da se stessa, cioè dal possesso dell'intera gamma di elementi e significati che ne costituiscono il proprio nucleo d'identità, bensì sempre e soltanto da un'indisponibilità rispetto alla propria origine. In tal senso, essa parte inevitabilmente da un'estraneità che la spinge sulla scena e rispetto alla quale essa si trova a dover rispondere in ritardo. Ciò che, quindi, definisce *responsiva* una tale esperienza è il semplice ma costitutivo fatto

³⁶ Questo, come è noto, è uno degli assunti centrali attorno a cui ruota il discorso di Hannah Arendt (che, peraltro, avremo modo di delineare approfonditamente nel capitolo quarto). Cfr. H. Arendt, *Vita activa. La condizione umana*, trad. it. di S. Finzi, Bompiani, Milano 2001.

³⁷ I lineamenti della fenomenologia della risposta di Bernhard Waldenfels si trovano esplicitati soprattutto nella sua opera: *Antwortregister*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994. Avremo modo di approfondire ulteriormente la dottrina di quest'autore nel secondo capitolo del presente lavoro.

che questa estraneità, che spinge l'esperienza sulla scena, si connota in fondo come un *appello* o *richiesta* a cui l'esperienza è chiamata inevitabilmente a rispondere.

Il legame che così si crea fra appello estraneo e risposta dell'esperienza si presenta come un peculiare intreccio: l'esperienza viene sì messa in moto soltanto dalla spinta propulsiva di un appello; questo però, allo stesso tempo, in quanto appello originariamente estraneo, non dispone di altro spazio di comparizione se non la stessa mediazione di risposta a cui esso si rivolge. Se l'appello, infatti, non trovasse alcuna risposta a dargli appiglio o accoglimento, non avrebbe spazio alcuno di espressione e apparizione e, addirittura, sprofonderebbe in un silenzio totale. D'altro canto, se la risposta possedesse già dall'inizio l'appello che la mette in moto, essa avrebbe già smesso di essere risposta, in quanto ciò a cui essa dovrebbe replicare sarebbe già stato assunto ed esaurito in un momento ad essa precedente.

Interpretata in tal senso, l'esperienza responsiva può essere considerata come un luogo di oscillazione dia-cronica, ovvero come luogo al contempo ritardato ed originario: ritardato, poiché la risposta non comincia mai da se stessa, da un'appropriazione originaria di sé, bensì sempre altrove, ovvero esclusivamente dall'evento della richiesta estranea, che la precede e la mette in moto con inevitabile differimento; originario, poiché «ciò a cui» la risposta «risponde si origina per lei solo ed esclusivamente allorché vi risponde»;³⁸ vale a dire, la richiesta estranea che la provoca non ha altro spazio di apparizione se non la risposta stessa, non compare se non come «*ciò a cui*» la risposta si rivolge.³⁹ In tal guisa, la risposta, nel suo cominciare in ritardo, mostra i caratteri di quell'imprescindibile indisponibilità che connota l'originaria contingenza di

³⁸ Ivi, p. 266.

³⁹ Cfr. Id., *Topographie des Fremden. Studien zur Phänomenologie des Fremden I*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1997, p. 180.

ogni esperienza; nella sua originarietà, invece, garantisce l'accesso stesso alla richiesta estranea, altrimenti inacquisibile.⁴⁰

Compresa secondo i paradossali caratteri appena evidenziati, la logica responsiva può essere anche delineata nei termini di quell'altrettanto paradossale struttura del supplemento d'origine o della *ripetizione originaria*,⁴¹ di cui tratta a più riprese Jacques Derrida.⁴² Una tale struttura prescrive infatti che qualcosa non si dà mai in originale per poi ripetersi, bensì si dà in originale soltanto nella misura in cui si ripete, cioè nella misura in cui si presenta originariamente attraverso un suo sostituto il quale, in quanto appunto originario, «non si sostituisce a qualcosa che, in qualche modo, gli sia pre-esistito».⁴³ A partire dalla logica responsiva, questo significa: tale sostituto originario è un sostituto di risposta, cioè «un rispondere che ripete l'estraneo nel proprio»⁴⁴ e soltanto così lo lascia apparire. Ma non solo: essendo tale da procedere sempre e soltanto da un appello estraneo che non può recuperare, l'articolazione della risposta, pur rivelandosi l'unico luogo di manifestazione dell'estraneo, non possiede mai accesso totale a esso e, perciò, risulta inevitabilmente contrassegnata da una costitutiva parzialità. L'appello estraneo, così, «non si lascia mai completamente e chiaramente

⁴⁰ Se la risposta fosse totalmente originaria, se cioè cominciasse da sé si esaurirebbe come tale, poiché non avrebbe nulla da rispondere, non avrebbe da rispondere ad alcuna richiesta estranea. Se fosse, invece, semplicemente ritardata, le mancherebbe ogni appiglio per collegarsi alla richiesta estranea, con la conseguenza che la richiesta estranea resterebbe completamente indeterminata e la risposta si esaurirebbe, poiché a una richiesta indeterminata «ogni risposta sarebbe adeguata oppure nessuna risposta sarebbe adeguata» (Id., *Bruchlinien der Erfahrung*, cit., p. 101). Detto altrimenti, una risposta che si presentasse come semplice ritardo «non sarebbe più una risposta, che afferra possibilità offerte e cerca di rispondere alla richiesta; essa sarebbe un mero epilogo (*Nachwort*), una copia. Il ciò che è da dire sarebbe in sostanza già detto, la domanda già risposta» (Id., *Antwortregister*, cit., pp. 268-269).

⁴¹ B. Waldenfels, *Schatten der Aufklärung*, in Id., *Deutsch-Französische Gedankengänge*, cit., p. 24.

⁴² Su questa nozione cfr. soprattutto J. Derrida, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, trad. it. di G. Dalmasso, Jaca Book, Milano 1968, p. 128).

⁴³ J. Derrida, *La scrittura, il segno e il gioco nel discorso delle scienze umane*, cit., p. 361.

⁴⁴ B. Waldenfels, *Die verändernde Kraft der Wiederholung*, in «Zeitschrift für Ästhetik und Allgemeine Kunstwissenschaft», 46/1, 2001, p. 17 (il saggio è ora contenuto anche in Id., *Ortverschiebungen, Zeitverschiebungen. Modi leibhaftiger Erfahrung*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 2009, pp. 171-180).

determinare»⁴⁵ nella risposta che esso stesso mette in moto; in altri termini, «ciò a cui rispondiamo eccede sempre ciò che diamo nella risposta».⁴⁶ Allo stesso tempo, però, il fatto che tale risposta parziale sia anche l'unico luogo in cui l'estraneo può darsi (ricordiamo: «l'estraneo diventa ciò che è in nessun altro luogo che nell'evento del rispondere»⁴⁷), significa che all'estraneo non vi è mai un accesso puro e diretto che lo mostrerebbe nella sua trasparenza e totalità, bensì solo un accesso indiretto e supplementare di risposta che, perciò, avendo già sempre «ripetu[to] l'estraneo nel proprio», lo ha già sempre alterato nel lasciarlo apparire.

Con ciò, la risposta, proprio nel suo carattere originariamente iterativo e supplementare, resta sempre una risposta che, non potendo mai esaurire l'estraneo a cui risponde, vive nella costante e inevitabile oscillazione di una differenza responsiva fra ciò che essa risponde e ciò a cui essa risponde. Tale differenza resta sempre aperta e non può mai essere colmata o conciliata, a meno che non si ipotizzi la possibilità di una risposta esaustiva, la quale però potrebbe essere tale solo se potesse dominare, fin dall'inizio e così totalmente, ciò a cui risponde. La risposta, però, in questo caso, come già detto, avendo presa diretta su ciò a cui risponde, eliminerebbe ogni possibilità di appello fin dall'origine e, con ciò, cesserebbe essa stessa di essere ciò che è, ossia una risposta che è tale solo nella misura in cui risponde ad appelli che essa stessa non può produrre.

In tal senso, non avendo mai accesso diretto a ciò a cui risponde e non potendo mai colmare la scissione fra ciò che risponde e ciò a cui risponde, la risposta non ha altra possibilità che tenersi in un'oscillazione aperta che ne contrassegna esattamente il carattere storico e contingente.

⁴⁵ Ibidem.

⁴⁶ Ibidem.

⁴⁷ Id., *Topographie des Fremden*, cit., p. 52.

Sulla scorta di questa serie di assunti, è abbastanza semplice capire ora come la struttura compartecipata della mediazione espressiva, capace di creare mondo a partire da una mancanza di prefigurazione ontologica, non sia affatto un qualcosa di paradossalmente incomprensibile, bensì sia proprio ciò che può essere compreso alla luce della logica della risposta, che presiede ogni dimensione dell'esistenza connotata da storicità, contingenza e alterabilità. Difatti, riguardo all'espressione, possiamo affermare che questa, se parte sempre dall'indisponibilità originaria di ciò che esprime, tant'è che soltanto essa crea per la prima volta l'espresso, ciò è dovuto al fatto che l'espressione è l'esperienza responsiva per eccellenza; cioè, è l'articolazione tale per cui l'espresso, originariamente indisponibile ed estraneo, viene esperito e accolto dall'espressione quale appello a cui questa stessa, dando risposta, dà anche il primo ed unico spazio di comparizione. Ma, allo stesso tempo, come sappiamo, trattandosi di uno spazio di comparizione espressiva partito da una originaria indisponibilità, non può essere esso stesso contrassegnato da compiutezza, ma, al contrario, sempre e soltanto dalla stessa costitutiva apertura e contingenza che lo ha messo in moto. Poi, questa stessa dinamica, declinata maggiormente sulla base del suo carattere sociale, può portarci a concludere quanto segue: la previa indisponibilità del senso, in fondo, non è un'indisponibilità aleatoria e remota, bensì è esattamente quanto cova come spazio sempre indeciso ed indeterminato di possibili significati entro gli interstizi della condivisione sociale. Detto altrimenti: l'indisponibilità di una prefigurazione ontologica del mondo si articola esattamente come una serie magmatica di appelli al senso entro lo spazio collettivo e, in quanto tale, emerge e si definisce, per la prima volta e mai una volta per tutte, solo nella misura in cui, all'interno di questo stesso spazio collettivo, si verificano risposte che si

rendono capaci di realizzarli ed esprimerli⁴⁸ in un determinato modo e, così, di offrire loro, certamente mai una volta per tutte, opportunità di apparizione.

Compreso quindi sulla base di una tale logica responsiva, la mediazione espressiva, che dona identità e forma allo spazio dell'esperienza umana nel mondo e nelle istituzioni, esce sia dall'*impasse* di una presupposizione ad esso di un'unità sostanziale, che lo renderebbe superfluo come semplice *posterius*, sia da quella di una decisione pura che, emanando dal nulla, lo renderebbe impossibile quale puro *prius*. L'espressione creatrice, invece, stazionando fin dall'origine nella circolazione di uno spazio sociale mai predeterminato, si muove sempre nei termini di una paradossale ripresa di appelli al senso che suscita l'incessante tentativo di risposte che, non possedendo anticipatamente ciò a cui risponde, si presenta come l'impresa inevitabilmente incompleta e revisionabile in cui ne va proprio della costituzione stessa di ordini storici e contingenti del mondo.

4. Lineamenti fondamentali di una mediazione aperta

Quanto appena rilevato alla luce dei caratteri dell'espressività, creatività e responsività, conduce la mediazione ad una connotazione complessiva caratterizzata dal seguente

⁴⁸ Cfr. a proposito, la recente indagine fenomenologica di Michel Vanni, il quale, prendendo proprio le mosse da una feconda commistione fra articolazione espressiva merleau-pontiana e responsiva waldenfelsiana, parla di «ogni istituzione» come «ripresa creatrice che *risponde* alle sollecitazioni del mondo» (M. Vanni, *L'adresse du politique. Essai d'approche responsive*, Les éditions du Cerf, Paris 2009, p. 38).

triplice ordine di implicazioni:⁴⁹ innanzitutto, non procedendo da alcuna totalità precostituita che faccia da modello originario, la mediazione – come già accennato – è inevitabilmente originaria, ed originaria nei precisi termini di una originarietà supplementare; essendo tale, è, in secondo luogo, immancabilmente parziale e aperta; in terzo luogo, essendo parziale, la totalità di significati che essa costituisce non si può configurare come totalità onnicomprensiva, ma come ordine contingente e modificabile. L'originarietà supplementare della mediazione, come già abbiamo cominciato a vedere, discende direttamente dal suo carattere creativamente espressivo. Ciò vuol dire che questa non porta semplicemente a espressione, ovvero non «riproduce»⁵⁰ soltanto, ciò che già sempre è costituito e determinato in seno alla totalità, bensì produce ciò che prima della mediazione non è ancora determinato; ma che una volta determinato – in ritardo –, si presenta, mediante un'operazione retroattiva, come ciò che deve aver già sempre anticipato la stessa mediazione espressiva, visto che quest'ultima si definisce, in linea di principio, come veicolazione di un che ad essa presupposto. Servendoci di una delle più celebri definizioni derridiane potremmo parlare di una mediazione espressiva che «produce in ritardo ciò cui è detta aggiungersi».⁵¹ In ritardo, poiché la mediazione espressiva è sempre mediazione *di qualcosa*; dunque, a rigore, di un qualcosa che la deve anticipare e a cui, perciò, essa deve aggiungersi. Ma tale ritardo è originario, poiché ciò a cui la mediazione si aggiunge viene prodotto solo ed esclusivamente dalla mediazione stessa.

⁴⁹ Su tale visione della mediazione si veda F. Ciaramelli, *Lo spazio simbolico della democrazia*, Città Aperta, Troina (En) 2003, pp. 22 s.; Id., *Die ungedachte Vermittlung*, in P. Delhom, A. Hirsch (hrsg.), *Im Angesicht der Anderen. Levinas' Philosophie des Politischen*, Diaphanes, Zürich – Berlin 2005, pp. 75-86.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 504.

⁵¹ J. Derrida, *La voce e il fenomeno*, cit., p. 128.

Sulla base di tale carattere originariamente supplementare, si coglie il motivo per cui la mediazione non può che configurarsi come compagine aperta. Infatti, non disponendo di alcuna totalità da cui poter ricavare la determinatezza totale di ciò che è da esprimere, la mediazione, nel creare ciò che media, giammai può determinarlo totalmente e una volta per tutte. In ciò, dunque, la mediazione mostra una costitutiva apertura nel senso di un'«*indeterminatezza come rovescio della determinatezza*, [che] aderisce a quest'ultima in modo *insuperabile* (unaufhebbar)». ⁵² Si può perciò affermare: «qualcosa» emerge solo nella misura in cui viene mediato nel suo significato «in quanto qualcosa»; là dove, però, quest'«in quanto», non attingendo ad alcun modello originario del «qualcosa» che media, nel momento in cui lo media «in quanto qualcosa», non lo ha mai significato nella sua totalità, bensì lo ha sempre significato così e non altrimenti, dunque, determinandolo in un senso e lasciandolo indeterminato in un altro. Ed è proprio tale gioco della determinazione accompagnata sempre da un'ombra di indeterminatezza a esprimere l'apertura della mediazione significativa nei termini di selettività. Infatti, che la mediazione non possa portare a espressione una determinatezza totale, proprio perché non dispone di qualcosa del genere, significa che essa, allorché determina qualcosa in quanto qualcosa, determina sempre così e non altrimenti, ovvero, includendo immancabilmente delle possibilità ed escludendone al contempo delle altre.

Il carattere di selettività appena illustrato ci dice il motivo per cui l'articolazione di tale mediazione aperta non prevede la possibilità, come direbbe Luhmann, di una «totalità» quale «struttura predata». ⁵³ Infatti, che qualcosa (nel manifestarsi in quanto qualcosa) si

⁵² B. Waldenfels, *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 127.

⁵³ N. Luhmann, *Moderne Systemtheorien als Form gesamtgesellschaftlicher Analyse*, in J. Habermas, N. Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie – Was leistet die Systemforschung?* Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1971, pp. 8-9. Anche a partire dalla sua prospettiva decostruzionista, Derrida

manifesti sempre così e non altrimenti altro non implica che la preclusione della possibilità di una presunta compiutezza e «trasparenza»⁵⁴ manifestativa, la quale gli potrebbe provenire solo dall'attingimento a una determinatezza totale inscritta in una totalità. Pertanto, se si legge in profondità la struttura della mediazione, nella sua articolazione del «qualcosa in quanto qualcosa», questa ci dice: che qualcosa si manifesti così e non altrimenti, cioè mediato da un determinato significato, vuol dire che esso, lungi dal manifestarsi in totalità e a partire da una totalità, appare sempre e soltanto nel rimando a contesti parziali di determinazione, ovvero a orizzonti di significato, che includono delle possibilità di determinazione del significato e ne escludono altre. In tal senso, mediazione del significato non vuol dire altro che mediazione mediante un ordine di significato, ovvero un ordine di determinazioni che, connesse secondo una certa composizione e regolarità, costituiscono il significato in ciò che è.⁵⁵ Un significato, infatti, non sarebbe nulla se non portasse con sé il contesto di rimandi di determinazioni a partire dal quale appare per quello che è. In tale prospettiva, si può perciò affermare che la dinamica della mediazione del significato e la costituzione d'ordine sono le due facce di una stessa medaglia, nel senso che qualcosa diviene ciò che è solo nella misura in cui, assieme a esso, si costituisce contemporaneamente anche un ordine di rimandi di determinazioni di significato, all'interno del quale soltanto ciò che appare può apparire così com'è. In breve, che qualcosa appare in quanto tale vuol dire che appare esprimendosi secondo le possibilità di un determinato ordine di significato e non di un altro.

parlerebbe, a proposito, di un'«impossibilità di totalizzazione [...] sistemica» (J. Derrida, *Ho il gusto del segreto*, in Id. e M. Ferraris, *Il gusto del segreto*, Laterza, Roma – Bari 1997, p. 6).

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, cit., p. 505.

⁵⁵ In tal senso, ci rimettiamo alla generale definizione di ordine proposta da Waldenfels, quale «contesto regolato (ossia, non arbitrario) di questo e di quello» (Id., *Ordnung im Zwielficht*, cit., p. 17).

Tali ordini di significato, naturalmente, emergendo solo a partire dall'articolazione delle mediazioni di significato, non stanno semplicemente là bell'e pronti, come se fossero presupposti alle mediazioni che a essi si riferiscono. Se le cose stessero in tal mondo, ci ritroveremmo precipitati nella scena di una totalità preformata, da cui invece la mediazione aperta si congeda. Se si vuole, perciò, ovviare all'*impasse* di una predeterminazione d'ordine, se ne deve pensare l'emersione a partire dalla già illustrata dinamica della supplementarietà originaria del significato, la cui logica, lungi dal prevedere l'immediata disponibilità di un ordine entro cui si dispiegano le mediazioni di significato, ammette soltanto il fatto che sia esclusivamente la ripetizione del «qualcosa in quanto qualcosa» a costituire il significato e con ciò, contemporaneamente, negli stessi colpi iterativi, l'ordine in cui le mediazioni del significato si muovono.

Non a caso, infatti, se si applica con rigore tale logica della ripetizione originaria al livello dell'ordine, se ne rileva ben presto il costitutivo carattere di apertura. L'iterazione originaria, infatti, non poggiando mai su un modello originale, comporta sempre anche un'alterazione, la quale fa sì che ciò che si ripete non possa mai essere esaurito dal suo significato. Ora, nello specifico dell'ordine, tale alterazione si rintraccia nel fatto che gli orizzonti d'ordine prodotti dall'iterazione, che lasciano apparire qualcosa in quanto qualcosa, risultino inevitabilmente aperti. Per la precisione, aperti in due direzioni: verso l'interno e verso l'esterno. Verso l'interno nel senso che ciò che appare entro l'ordine, non esaurendosi mai nel significato che lo lascia apparire, non restando dunque mai completamente determinato, rimanda sempre a ulteriori determinazioni. Verso l'esterno nel senso che l'iterazione d'ordine, non emanando da una totalità previa che stabilisce fin dall'inizio lo spettro totale di significazioni possibili

per qualcosa, è sempre rimesso ad alterazioni ulteriori, ovvero a possibili altri ordini di significato.

Dal quadro illustrato risulta una situazione per cui, da un lato, la mediazione del significato, nell'iterazione, trova una relativa costanza, la stessa che si viene a rispecchiare nella regolarità dei rimandi dell'ordine; dall'altro, invece, vive di una potenziale modificabilità nella misura in cui l'ordine può essere sempre anche altrimenti. Il primo caso è quello che si verifica normalmente. È infatti il caso della normalità, in cui è la ripetizione a prendere il sopravvento sull'alterazione: ciò che è diverso, proprio attraverso i colpi iterativi della significazione, appare come il medesimo; il medesimo significato. La relativa costanza delle iterazioni lascia apparire, così, l'esperienza significativa col mondo sotto il segno dell'abitudine e della familiarità. Insomma, in questo caso, il mondo pare né più né meno che la mediazione di significato e d'ordine che lo esprimono. Con Waldenfels, potremmo dire anche che la mediazione di significato «apre perciò un *campo di significato* che si estende fino al mondo quale orizzonte universale dell'esperienza attuale».⁵⁶ Il che, tuttavia, non può mai eliminare l'evenienza del secondo caso, in cui, invece, è l'alterazione a prevalere sulla ripetizione. Potremmo dire che qui è il lato d'ombra della selettività, che accompagna sempre la mediazione del significato, a riemergere: il medesimo si presenta come diverso; la mediazione del significato non riesce a contenere più ciò che si manifesta. Insomma, si affaccia qualcosa che rompe le cornici poste dall'ordine vigente e, spingendolo verso una modificazione del significato, in fondo lo spinge anche verso la modificazione di se stesso. Questo, a livello dell'esperienza significativa col mondo,

⁵⁶ Id., *Der Spielraum des Verhaltens*, cit., p. 131.

si percepisce come esperienza della sorpresa e della minaccia, che la porta fuori di sé e mette in scacco il rapporto significativo dell'esperienza col mondo.

Ovviamente, tale carattere costitutivo dell'eccesso non può essere contemplato all'interno di una totalità dialettica in cui, essendo già stato detto tutto fin dall'inizio, risulta impossibile l'esperienza di alcunché di veramente inedito. Viceversa, nel gioco sempre aperto delle mediazioni espressive, le quali costituiscono ordini di significato altrettanto aperti, la novità diviene la parola d'ordine. A ben guardare, nella mediazione d'ordine emergono due livelli di novità che si riferiscono alle due aperture d'orizzonte espresse: una novità tenue, che si riferisce all'incompletezza costitutiva di ogni significato all'interno dell'ordine, la quale si esprime nel fatto che ogni significato, non essendo mai costituito fin dall'inizio, ammette nei colpi iterativi già sempre altre determinazioni; e la novità forte che si riferisce, invece, alla contingenza stessa dell'ordine, cioè al fatto che quest'ultimo, potendo essere altrimenti, può sempre subire un'alterazione che lascia emergere inedite organizzazioni del significato, insomma: il passaggio ad altri ordini.

Questo doppio registro della novità, a cui rimanda il regime della mediazione espressiva e che rende giustizia all'esperienza della significazione, è ben colto da Waldenfels, alle cui parole affidiamo il commento finale: «[N]ella nostra esperienza e nella nostra prassi non soltanto può comparire il *nuovo* entro una cornice già fissata, bensì può comparire anche *l'inedito*, il quale rompe la cornice vigente e la conduce alla sua alterazione. Il mutamento di significato rinvia al sorprendente, non familiare, estraneo e perturbante, il quale costituisce il rovescio del mondo domesticato: un fattore di minaccia, ma al

contempo, un pungolo alle innovazioni, nelle quali si annuncia un'apertura *di contro* alle strutture di regole vigenti». ⁵⁷

5. Struttura del lavoro

Giunti a questa altezza, abbiamo tutti gli elementi per precisare ulteriormente il punto nodale dell'economia del nostro discorso. La falsa impressione che, in effetti, vogliamo scongiurare, è quella di pensare che il nostro interesse teorico si limiti alla descrizione della paradigmatica doppia connotazione, che il registro della mediazione riceve quale riflesso dell'ambiguità costitutiva, o doppia tendenza, della modernità. A ben guardare, invece, se ci siamo soffermati così a lungo e in modo così insistente su una tale questione è perché essa, invero, riguarda non tanto una precisa e puntuale caratterizzazione del discorso moderno, ma investe piuttosto una sorta di vero e proprio destino della mediazione. In tal modo, analogamente a come Nietzsche, per esempio, parla di un nichilismo che si sarebbe apprestato a gettare le sue «prime ombre» su un tempo ancora a venire, ⁵⁸ oppure Freud parla di un peculiare destino delle pulsioni, ⁵⁹ così noi, a partire dall'ambiguo impianto della modernità, intendiamo sottolineare, in qualche modo, la possibilità di un discorso concernente un particolare destino della mediazione.

⁵⁷ Ivi, p. 134.

⁵⁸ Cfr. F. Nietzsche, *La gaia scienza*, § 343, trad. it. di F. Masini, in Id., *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano 1964 ss., vol. 5, tomo 2.

⁵⁹ Cfr. S. Freud, *Pulsioni e loro destini*, in Id., *La teoria psicoanalitica. Raccolta di scritti 1911-1938*, in Id., *Opere*, a cura di C.L. Musatti, Boringhieri, Torino 1979, vol. 5.

Pertanto, l'ipotesi di fondo che intendiamo sostenere in questo lavoro è che suddetta ambiguità, che investe la figura filosofica della mediazione, non solo e non tanto si limita a delineare lo spazio moderno del pensiero, quanto piuttosto e primariamente proietta i suoi riflessi sull'intero arco del pensiero contemporaneo, al punto che quest'ultimo – questa è la nostra tesi – può essere effettivamente interpretato, nelle sue traiettorie costitutive, come campo in cui una tale doppia tendenza continua, con modalità e accenti diversi, ad articolarsi. Così, su un estremo, il pensiero contemporaneo può essere connotato sulla base di una configurazione che, dando coerente seguito al pensiero di una radicale contingenza dell'esperienza, riconosce alla mediazione il suo ruolo d'istanza irriducibile, originaria e creatrice; sull'estremo opposto, invece, esso può essere visto strutturarsi sulla base di una figura della mediazione che, subordinandosi al pensiero di una totalità onnicomprensiva ed ontologicamente fondata, riveste soltanto un ruolo secondario e derivato, se non addirittura deviante ed inautentico, a tutto beneficio di una celebrazione della possibilità di un accesso immediato ed intuitivo all'esperienza.

Per mettere alla prova questa ipotesi di fondo, il nostro lavoro si articolerà in un percorso scandito in cinque tappe. Le prime due tappe, di carattere squisitamente paradigmatico, si proporranno di delineare due modelli emblematici all'interno del discorso contemporaneo, in cui, da un lato, si evidenzierà proprio lo strenuo tentativo di negazione del carattere costitutivo della mediazione e, dall'altro, il tentativo opposto, di un'esplicita affermazione della mediazione nel suo carattere originario.

Nello specifico, nel primo capitolo, dedicato a Heidegger, delineeranno i termini generali in cui si sviluppa la critica ontologica della mediazione e la conseguente

rivendicazione dell'immediatezza a cui resta sensibile il pensiero di un accesso diretto all'origine. Il secondo capitolo, invece, esporrà la recente proposta fenomenologica di Bernhard Waldenfels, illustrando i tratti essenziali di una riflessione radicale che rivendica la costitutività, cioè il carattere istituente, della mediazione.

Questa contrapposizione tra screditamento ontologico della mediazione e sua rivalutazione fenomenologica sarà messa poi alla prova nei tre capitoli successivi, dedicati a tre temi fondamentali nell'odierno dibattito teoretico, filosofico-politico e filosofico-giuridico. In particolare, facendoci guidare di volta in volta da un autore contemporaneo, nel cui pensiero quel particolare tema svolge un ruolo decisivo, i tre temi o le tre questioni evocate saranno, nell'ordine, il soggetto, la comunità e l'ordinamento. Gli autori prescelti sono Paul Ricoeur, Hannah Arendt e Ernst-Wolfgang Böckenförde.

Nel trattamento di ciascuno dei tre temi, la nozione filosofica della mediazione svolgerà un ruolo decisivo. Nel capitolo terzo, riferendosi ai lavori di Paul Ricoeur, si sosterrà che senza una decisiva mediazione interpretativa e comprendente nessun soggetto, nella sua contingenza e concretezza esperienziali, può costituirsi. Un analogo riferimento essenziale alla mediazione si rivelerà indispensabile per pensare, seguendo e attualizzando il pensiero di Hannah Arendt, che costituisce il filo conduttore del capitolo quarto, lo spazio pubblico dell'azione politica, irriducibile ad ogni progetto di appropriazione immediata ed organica. Infine, il capitolo quinto, che chiude il lavoro, proporrà un'analisi di carattere squisitamente filosofico-giuridico. Qui il filo conduttore sarà costituito dal pensiero di Böckenförde, nella cui complessa teoria della rappresentanza, all'interno dell'ordinamento dello stato democratico, emerge

chiaramente l'irriducibilità della mediazione come elemento istituyente di uno spazio istituzionale connotato da storicità e contingenza.

In tal modo, alla luce del percorso appena descritto nei suoi lineamenti essenziali, ci prefiggiamo di evidenziare in che termini il motivo della mediazione abbia una sua peculiare pertinenza ed applicabilità ben al di fuori di quel consueto contesto in cui viene solitamente relegata, ovvero l'ambito della dialettica speculativa ed affini. Ma non solo: ci proponiamo di segnalare anche un altro aspetto essenziale, e cioè che la mediazione, una volta compresa a partire dai suoi risvolti più aporetici e conflittuali, può affiorare quale vera e propria cifra interpretativa, grazie alla quale si riesce ad accostarsi meglio a quel complesso teatro del pensiero di cui si compone la tradizione contemporanea.

Ringraziamenti. Questo percorso di ricerca dedicato alla figura della mediazione non avrebbe mai preso le mosse senza gli stimoli e gli incitamenti provenienti dalle lezioni, dai testi e dai suggerimenti del professor Fabio Ciaramelli che, per questo, ringrazio. Sono riconoscente, inoltre, al professor Ulderico Pomarici per essere sempre stato interlocutore attento e critico. Al professor Angelo Abignente va un grazie particolare per avermi sollecitato ad aprire un nuovo percorso di indagine sulla questione, grazie al suo gentile invito ad intervenire nella sede del convegno, da lui organizzato (nel febbraio 2010, presso la Facoltà di Giurisprudenza dell'Università di Napoli «Federico II»), sul tema: «Nuove forme dell'autorità nella democrazia deliberativa. Il ruolo dell'argomentazione».

Buona parte della ricerca è stata svolta presso la Eberhard Karls Universität di Tübingen. Vorrei, per questo, ringraziare i docenti per la loro disponibilità nell'interlocuzione e generosità nei consigli. In particolar modo, ringrazio la Prof. Dr. Elisabeth Gräß-Schmidt per aver mostrato un sorprendente interesse nei confronti della mia ricerca e, inoltre, Dietmar Koch e Niels Weidtmann per i ripetuti dialoghi e per avermi altresì invitato ad intervenire sulla questione della contingenza degli ordinamenti nel volume collettaneo *Globalisierung – eine Welt?* (Attempto Verlag, Tübingen 2011). Gli amici da ringraziare sono troppi e, nel citarli, potrei dimenticarne qualcuno. Per questo, rivolgo semplicemente un grazie a tutti.

Alla mia famiglia, che da sempre mi sostiene, va la mia solita – ma nondimeno sincera – riconoscenza.