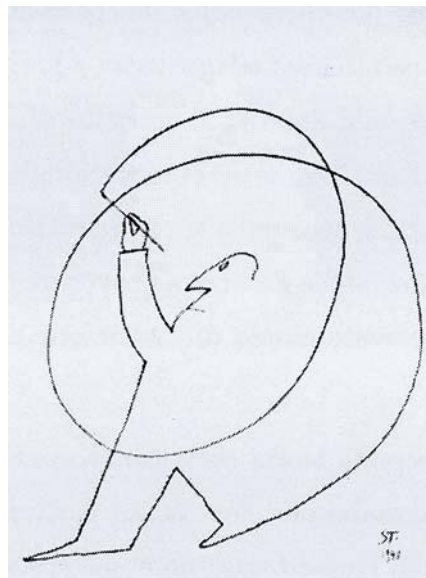


Il Dodecaedro

CARLO SINI

# SCRIVERE IL FENOMENO

Fenomenologia e pratica del sapere



prima edizione: Morano, Napoli 1999  
prima edizione elettronica: *Il Dodecaedro* dicembre 2005



## INDICE

AVVERTENZA.....	5
CAPITOLO PRIMO IL METODO IMPOSSIBILE .....	7
CAPITOLO SECONDO L'ULTIMA REVISIONE .....	61
CAPITOLO TERZO FENOMENOLOGIA E QUESTIONE DELL'ESSERE .....	97
CAPITOLO QUARTO L'OSCILLAZIONE DEL FENOMENO .....	123
CAPITOLO QUINTO L'ESERCIZIO DEL SOGGETTO .....	165
PRINCIPALI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI.....	221



## AVVERTENZA

*SESSANT'ANNI* fa Husserl teneva a Vienna e a Praga le celebri conferenze che costituiscono il germe e la base della sua ultima opera, rimasta incompiuta: *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. In tale opera era anche avviata, come si sa, una riflessione filosofica sul senso e sul destino dell'Europa e sulla storia della civiltà europea: tema che univa e insieme divideva Husserl e Heidegger, segnando anche le loro rispettive interpretazioni della fenomenologia. Che tutto ciò sia ancora estremamente attuale mi sembra indubbio. Per questo nella prima parte del presente libro (che rielabora il materiale di un corso di lezioni risalente al 1986-87, del cui stile espositivo è rimasta più di un'eco nel testo, allo scopo di favorire la comprensione del gergo e delle problematiche fenomenologiche) tento di delineare un confronto a distanza tra Husserl e Heidegger, soprattutto in relazione al loro modo di intendere la fenomenologia. Nei due capitoli finali espongo invece ciò che, a partire da quelle premesse, la fenomenologia è diventata per me, confluendo infine in una sorta di fenomenografia.

Rendendo pubblico il percorso qui ricostruito spero di concorrere a chiarire e a specificare il senso del mio complessivo itinerario di pensiero, e in particolare delle sue principali premesse e di taluni suoi transiti concettuali. Mi conforta in questa speranza il parere di quegli amici che hanno insistentemente suggerito l'opportunità di riprendere e di rielaborare un materiale ancora inedito fuori del lavoro universitario; materiale nel quale essi ravvisano, credo con ragione, un anello necessario alla messa a fuoco del tema dell'etica della scrittura cui sono infine pervenuto. A quegli amici e alle loro affettuose e generose sollecitazioni va la mia riconoscenza e l'ideale dedica di questo libro.

C.S.



## CAPITOLO PRIMO IL METODO IMPOSSIBILE

1. CHI oserebbe oggi scrivere un saggio col titolo che Husserl diede a un suo scritto del 1911: *Filosofia come scienza rigorosa?* Che la filosofia sia una scienza e per di più rigorosa è una tesi totalmente inattuale. Husserl è l'ultimo filosofo della tradizione a credere ancora nella possibilità metodica della filosofia e nell'idea di una fondazione razionale assoluta di tutti i nostri saperi. Fuori di questa possibilità e di questa idea non resta, pensava Husserl, che la resa al relativismo, allo scetticismo e al culturalismo delle mere *Weltanschauungen*; cioè la resa al pregiudizio, che è appunto il contrario della filosofia. La *Weltzivilisation* di cui parlerà Heidegger non è che uno sviluppo di queste tesi husserliane.

Ai nostri giorni l'«inattualità» del metodo fenomenologico mostra da sé il fallimento della fenomenologia. Possiamo riderne o piangerne. Resta il fatto che dobbiamo acconciarci a sapere che non possiamo sapere che cosa sappiamo. Non siamo in possesso di alcun metodo che ci dica la portata dei nostri saperi e in che senso essi siano tali. I saperi che abbiamo non possono procedere oltre un vago almanaccare, quando si tratti del loro senso ultimo e della loro fondazione; in ultima analisi sono saperi superstiziosi. Inoltre possiamo fare discorsi confusi *su* questa situazione, tanto per rincuorarci e apparire «moderni»: possiamo dire che va bene così, che va meglio il non illudersi dello spacciare metafisiche pretenziose e gratuite, che non è mai andata altrimenti e che insomma la chiacchiera impudente e vacua da sempre regna sovrana. Possiamo chiamare tutto questo discorrere a vuoto «ermeneutica», tanto per dargli un'etichetta e nobilitarlo un po', quasi si trattasse di un'ultima «corrente o scuola filosofica» (laddove ne è l'esatto contrario); possiamo considerare le chiacchiere cosiddette ermeneutiche come il resoconto di una «nostra storia», quasi si trattasse di una vicenda privata di innamorati o sedicenti tali che, come si dice oggi in modo abbastanza disgustoso, «hanno avuto una storia» (universale sostituto dell'amore e occasione di interminabili rimuginazioni per le rubriche dei cuori infranti e

dei sessi inquieti). Per quanto ci compete, si potrebbe dire che noi («noi europei», come diceva Husserl), abbiamo avuto una storia con la storia: passione travolgente, molti tradimenti, rotture e riconciliazioni, figli legittimi e adulterini, relazioni un po' incestuose e infine una gran noia, impotenza e delusione rassegnata. Quasi nemmeno più la voglia di consultare i tarocchi.

Possiamo dire tutto questo, ma non possiamo cancellare il fatto che il fallimento della fenomenologia resta sostanzialmente ancora qualcosa da pensare: se ne abbiamo la capacità e la voglia.

2. Che significa il fallimento della fenomenologia? Possiamo chiederlo anzitutto a un grande protagonista e testimone della vicenda fenomenologica. Strano testimone, se si considera che fu proprio lui a sancire per primo l'inattuabilità del metodo fenomenologico: non per sentito dire, ma per averci provato. Stiamo alludendo, come si sarà capito, all'impresa incompiuta di *Essere e tempo*, nonché alla «rottura» di Heidegger con Husserl (o di Husserl con lui, come sarebbe più esatto dire): altri fatti che non smettono di dar da pensare, se uno ne ha voglia e se considera quanto sinora ne è stato detto e scritto tutt'altro che risolutivo della questione.

Strano testimone anche e soprattutto per ciò: che nel saggio *Mein Weg in die Phaenomenologie*, a quasi trent'anni dalla rottura con Husserl, Heidegger constata da un lato la fine e il fallimento della fenomenologia, e nel contempo e dall'altro ne proclama l'inesauribile possibilità futura. Come possono stare insieme queste due cose? Ricordiamo per sommi capi che cosa dice.

Nel 1913 il coraggioso editore Max Niemeyer si assunse l'onore e l'onere di stampare le opere di Husserl e dei suoi maggiori discepoli (Scheler, Heidegger stesso e altri), a cominciare dalle celebri e fatali *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* di Husserl. Fu così che Niemeyer «avanzò al primo posto tra gli editori di filosofia» (qualcosa di simile, vien da pensare, accadde allora anche da noi con l'editore Laterza e Croce: altri tempi). In quel tempo, e anche a seguito di queste iniziative editoriali culminan-



ti nello «Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung», continua Heidegger, «ci si imbatteva spesso nell'affermazione palese che con la fenomenologia fosse sorto un nuovo indirizzo nell'ambito della filosofia europea. Chi avrebbe voluto negare l'esattezza di questa affermazione?» Solo che si abbia un po' di familiarità con il gergo heideggeriano, questa dichiarazione di «esattezza» fa subito drizzare le orecchie: in ciò che è «esatto» la verità gioca in modo soltanto superficiale. Infatti Heidegger aggiunge: «Un siffatto modo puramente storiografico di considerare la fenomenologia non coglieva però quello che con la fenomenologia, cioè già con le *Ricerche logiche* (di Husserl, 1900-1901), si era prodotto. Questo restava inespresso e a tutt'oggi si lascia dire in modo appena appropriato». Cominciamo a intuire: il fatto «storiografico» della fenomenologia è finito; l'idea fenomenologica no. Andiamo avanti. Ecco cosa dice Heidegger poche pagine dopo.

«E oggi (siamo nel 1963)? L'epoca della filosofia fenomenologica sembra essere finita. La si ritiene già come qualcosa di passato, che può essere caratterizzato solo storiograficamente accanto ad altri indirizzi filosofici. Ma la fenomenologia in ciò che le è proprio non è affatto un indirizzo filosofico. Essa è la possibilità del pensiero - possibilità che si modifica a tempo debito e solo per ciò permane come tale - di corrispondere all'appello di ciò che si dà da pensare. Se la fenomenologia è così esperita e salvaguardata, allora essa può sparire come voce filosofica a favore della cosa (questione) del pensiero, la cui manifestatività resta un mistero».

Ci sono poi alcune righe, aggiunte da Heidegger nel 1969: «Nel senso dell'ultimo capoverso (ciò che abbiamo appena letto) già si dice in *Essere e tempo* (1927): l'essenziale per essa (per la fenomenologia) non sta nell'esser *reale* come 'corrente' filosofica. Più in alto della realtà si trova la *possibilità*. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferramento di essa come possibilità».

Ora il quadro è completo. Ma e oggi (altri trent'anni dopo queste pagine di Heidegger)? In che senso la fenomenologia,

questo progetto «finito» e impossibile, è in realtà ancora «possibile»? Forse che ci è nel frattempo riuscito l'«afferramento» della fenomenologia come «possibilità»? Faccia ognuno il suo esame di coscienza. Oppure mostri che quel che dice Heidegger in proposito sono solo errori e farneticazioni. O infine (ci usi questo piccolo piacere) quanto alla fenomenologia taccia per sempre.

3. Bisogna riconoscere che Heidegger dice alcune cose che recano disturbo. Anzitutto che un pensiero atteggiato in senso meramente storiografico non può cogliere il senso della fenomenologia. Col che diamo l'addio a intere biblioteche di studi husserliani e fenomenologici nel frattempo prodottesi e tuttora producentisi. Non che queste opere non abbiano una loro, anche rilevante, utilità: chi oserebbe negare questa «esatta» valutazione? Ma l'essenziale sta altrove. Sinché restiamo alla storiografia, la «possibilità» della fenomenologia non viene fuori. Tuttavia noi non sappiamo come riportarci a una filosofia del passato se non sotto il profilo di uno sguardo storiograficamente atteggiato; direi anzi che di ciò ci facciamo un vanto. In che altro modo ci dovremmo atteggiare?

Ma poi Heidegger dice anche di peggio. La fenomenologia, dice, non è una scuola, un indirizzo o una corrente filosofica. Che diavolo allora sarà?

Quando l'Enciclopedia Britannica propose a Husserl di inserire nella nuova edizione la voce «Fenomenologia», Husserl fu naturalmente molto contento. Pensò di associarsi al compito il discepolo prediletto, che era appunto Heidegger. Probabilmente (dico probabilmente perché può darsi che si trattasse anche di un modo di legare a se un discepolo che mostrava qualche insofferenza eterodossa) non immaginava che proprio nel corso di questa collaborazione sarebbero emerse delle profonde divergenze tra lui e l'allievo, sicché dovette in seguito rinunciare con dolore alla collaborazione e stendersi la voce da solo. Essa riguardava manifestamente una «nuova corrente filosofica», quella che Niemayer aveva reso famosa nel mondo. Ora, non è che Heidegger abbia mai pensato che fosse un male aderire all'invito della *Enciclope-*

*dia* Britannica. Non si poteva che compiacersi dell'onore toccato alla scuola e del successo pubblico che veniva incontrando. Tuttavia Heidegger dice che non si può considerare la fenomenologia come una normale scuola o corrente filosofica; ridarla a questo vuoi dire perdere il senso della sua novità e il mistero della sua apparizione, e quindi il nucleo della sua «possibilità».

Infatti Heidegger dice anche che la fenomenologia può tranquillamente tramontare come corrente «di moda», come infatti è accaduto. Divenuta un «fatto culturale», la fenomenologia ha influenzato non poco le lettere, le arti, le scienze e la politica. Ha invaso i salotti mondani e riempito di sé le riviste e i giornali, specializzati e non. Poi, come ogni altro evento culturale, toccata l'acme, ha fatalmente cominciato a declinare e a passare di moda. Sarebbe interessante capire che cosa c'è dietro quel «fatalmente»: che cosa c'è di strutturalmente connesso a una dottrina filosofica per cui essa, in forza del suo stesso successo, genera sazietà e tramonta (magari consegnandosi per altro verso alla sovratemporalità della storia e di qui a innumerevoli ritorni); e che cosa, per altro verso, è dovuto alla congenita stupidità e superficialità delle persone che frequentano la cultura per «nutrirsene» senza produrla (anche quando credono di farlo, se non altro perché sono professori, scrittori o pubblicitari) né sapere che significhi produrla, cioè senza frequentarla come esigenza di vita e di personale domanda, ma piuttosto riducendola appunto a un fatto di «moda», come la pizza all'italiana a Parigi o la nuova cucina francese a Milano. In ogni caso, dice Heidegger, tutto ciò interessa poco, o nulla del tutto. Infatti nel suo germe la fenomenologia non è una corrente filosofico-culturale; perciò questo germe non può tramontare con l'andare e venire della moda, con i suoi flussi e riflussi.

Con che ha a che fare, allora, questo germe o questa essenza della fenomenologia se la storia e la cronaca della cultura non possono infine riguardarla? Heidegger lo dice chiaramente: essa ha a che fare con la «cosa» e la «questionone» (*Sache*) del pensiero, cioè con la loro «apparizione». Ma questa

apparizione viene poi definita un «mistero»: affermazione a sua volta misteriosa. Da cui si può nondimeno ricavare: la fenomenologia non ha in sé *una* qualche questione o *un* qualche problema di pensiero, bensì *il* problema e *la* questione. Allora la fenomenologia, incarnando la questione stessa del pensiero, e cioè della filosofia, non può tramontare. Essa chiama a corrispondere al suo enigma e così facendo da e continua a dar da pensare. La sua apparizione, come l'apparizione nel mondo della filosofia, dell' *homo philosophicus*, è un enigma, una provocazione che esige una risposta.

4. Cominciamo a comprendere perché, secondo Heidegger, Tessere «reale» della fenomenologia non è importante. Né di conseguenza è di importanza decisiva ripercorrere storiograficamente ciò che la fenomenologia è stata, quello che Husserl e i suoi discepoli hanno fatto e detto. La stessa «spaccatura», tanto chiacchierata, tra Husserl e Heidegger, come tra Husserl e altri discepoli, non è davvero rilevante. Ciò che importa è la «possibilità» della fenomenologia. Il possibile sta, per il pensiero, più in alto del reale.

Nella possibilità della fenomenologia è in gioco, evidentemente, la stessa possibilità del pensiero, almeno secondo Heidegger. La possibilità della fenomenologia *mette in questione* la possibilità del pensiero. Abbiamo a che fare con un mistero e un enigma: il mistero della apparizione del pensiero, del pensiero filosofico, che di fatto è avvenuta; e l'enigma di come si possa continuare a pensare. E se vi è per noi una possibilità di continuare a pensare (di continuare a esercitare la filosofia), questa possibilità comporta la capacità di comprendere come il fatto di pensare filosoficamente sia accaduto. Che cosa è «realmente» accaduto? Che cosa «poteva» accadere? Che cosa non è accaduto ma «potrà» ancora accadere?

In questo modo Heidegger fa della fenomenologia un problema di pensiero (un problema «teoretico», non «storiografico»). In questo senso non ha senso, o non basta, ridurre la fenomenologia alla mera ricostruzione storiografica di un e-

episodio storico «datato» della cultura filosofica europea. Cosa, dice Heidegger nella sua aggiunta, che mi era già chiara nel 1927, quando appariva *Sein und Zeit*. Proprio allora, però, cominciavano a prender corpo le incomprensioni e i dissapori con Husserl, Heidegger dona una copia del suo libro al maestro (che gliel'aveva pubblicato nella sua collana) nel giorno del suo compleanno, con una dedica devota. Husserl in seguito lo legge e lo postilla molto criticamente; per esempio scrive in margine: «Il mio stesso pensiero, ma senza fondamento».

A guardar bene, e a parte il «fondamento» (che poi è per lui il problema del metodo, della «riduzione» come modo di approccio al «fenomeno»), non ha torto di risentirsi, almeno da un punto di vista psicologico. Se già nel '27 Heidegger considera la fenomenologia come un progetto «possibile» ma ancora sostanzialmente inevaso e mancato, ciò comporta un ben duro giudizio sulla fenomenologia che «di fatto» Husserl aveva prodotto. E questo giudizio, del resto, nel libro lo si legge più volte, sia pur tra le righe e mai in maniera esplicita - ci mancherebbe. Heidegger non poteva permetterselo in un lavoro edito e sollecitato proprio dal suo maestro per fargli avere da Berlino quella cattedra che gli sarebbe valsa in seguito la successione sulla cattedra di Husserl a Friburgo. E poi la critica (o le critiche) non tolgono che Heidegger anche pensi: la fenomenologia è la questione stessa del pensiero, che è quanto dire che in essa rivive l'autentica intenzionalità filosofica della tradizione, il suo millenario progetto sempre riproposto e sempre fallito. Il pensare fenomenologico avviato da Husserl è il pensare filosofico stesso preso nella sua essenza. E questi sono di certo non piccoli riconoscimenti. Dal suo punto di vista psicologico Heidegger poteva osservare: che si poteva desiderare di più da un discepolo?

E che altro era del resto l'«ontologia fondamentale» di *Essere e tempo* se non il dichiarato tentativo di risolvere «fenomenologicamente» il problema essenziale e costante della filosofia? Si comprende perché, nell'unica intervista concessa in età avanzata, Heidegger abbia dichiarato di ignorare quali motivi

avevano indotto Husserl a dissociarsi così drasticamente dal suo cammino di pensiero. Esso non aveva alcuna intenzione di abbandonare il terreno e l'ispirazione fenomenologici. Però, si potrebbe obiettare, ne respingeva sostanzialmente il metodo, la «riduzione egologica», l'idea della «scientificità rigorosa»: ciò a Husserl non poteva che apparire come una resa al «naturalismo» dell'essere, con esiti arcaicizzanti e irrazionalistici («il mio stesso pensiero, ma senza fondamento», cioè senza quella esigenza di evidenza e di chiarezza ultime che erano per Husserl irrinunciabili). Heidegger ha respinto l'accusa di irrazionalismo e l'etichetta stessa di «esistenzialismo» data al suo pensiero, così come Husserl ha respinto l'accusa di «idealismo». È però significativo per entrambi che tali interpretazioni siano potute sorgere e si siano diffuse tenacemente.

E c'è ancora un altro aspetto. Si sa che l'opera e il progetto fenomenologico di *Essere e tempo* è rimasto incompiuto. Heidegger non volle compierlo perché non si *poteva* compierlo. Mi mancava il linguaggio, disse Heidegger. A guardar bene si potrebbe dire che era proprio il linguaggio fenomenologico che gli veniva meno: il metodo fenomenologico, sebbene da lui «riformato», non poteva arrivare a dire il «fenomeno», cioè l'essere dell'ente. L'ontologia fondamentale restava inevasa. E infatti, in pratica, Heidegger di fenomenologia non parlò più. Ma nel '63 se ne viene fuori con quelle affermazioni stupefacenti: che la fenomenologia è il compito stesso del pensiero, la sua più alta «possibilità», e che la questione è ancora apertissima e quindi ben lungi dall'essere espressa ed esprimibile in modo appropriato. Dobbiamo allora pensare che tutto ciò che Heidegger ha scritto e pensato dopo *Essere e tempo* è stato un modo per riproporre la questione cardine della fenomenologia, sebbene la parola «fenomenologia» scompaia dal suo vocabolario, salvo occasioni estemporanee e sovente critiche nei confronti di Husserl (che è poi tutto quel che ha in mente il suo discepolo Gadamer quando parla di fenomenologia), come lezioni retrospettive o contingenti esigenze esplicative e dialettiche nei confronti di un pubblico non specialista come quello, ad esempio, degli psichiatri?

Heidegger non avrebbe fatto altro che meditare sulla *impasse* fenomenologica? È plausibile, se la fenomenologia non è altro, come dice, che la questione stessa del pensiero e del pensiero dell'essere. Ma è nel contempo poco comprensibile e una cosa tutta da chiarire, se ciò significa leggere «fenomenologicamente» la complessa terminologia, il tortuoso cammino di pensiero del cosiddetto «secondo Heidegger». Che vi è più, qui, di riconoscibilmente fenomenologico? Oppure dobbiamo pensare che nel '63 Heidegger si sia lasciato andare, sull'onda dei ricordi e per l'occasione celebrativa dell'editore, ad affermazioni eccessivamente lusinghiere e compiacenti? Il tono, la profondità e la puntualità delle affermazioni, la stessa aggiunta successiva, sembrano smentire una simile scappatoia. E l'argomento stesso stava troppo a cuore a Heidegger per supporre che egli si consentisse di parlarne alla leggera.

Resta il fatto: Heidegger ha, al tempo stesso, ripudiato e rivendicato la fenomenologia. Ne ha ripudiato la verità storica e ne ha rivendicato la questione di pensiero. Che cosa ciò significhi in ultimo e in verità non è facile deciderlo.

5. Quando Husserl si recò a Vienna per tenervi una conferenza che diventerà, con quella di Praga, il germe della sua ultima opera, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, era un uomo di 76 anni, già uscito dai ruoli dell'insegnamento accademico. Era ancora famoso, sebbene un po' in declino rispetto all'attualità culturale, dominata dall'esistenzialismo, dal neopositivismo, dal marxismo, dal neoidealismo; ma era pur sempre il grande Husserl che con la sua fenomenologia aveva fatto a lungo parlare di sé, nonostante il carattere schivo e severo, indifferente alla fama pubblica. Fu probabilmente per queste ragioni che Husserl si trovò di fronte, inaspettatamente, un grande pubblico. In una lettera di quei giorni, scritta al discepolo Roman Ingarden, disse: «Credevo di dover fare semplicemente una conferenza, così improvvisai un po'. Che mai potevo dire in una breve conferenza? Ma il pubblico ebbe una tale reazione di entusiasmo che mi pregarono di continuare. Mi ero preparato per parlare un'ora; dovetti parlare per due ore e mezza. Non ancora contenti, vollero che tornassi due giorni

dopo e che sviluppassi l'argomento». Il medesimo successo si ripeté puntalmente a Praga, ove Husserl rielaborò l'argomento trattato a Vienna da un altro punto di vista.

L'argomento era la crisi delle scienze come crisi dell'umanità europea e non era ovviamente senza connessioni emblematiche con la crisi della Germania, preda da due anni del nazismo. Per altri versi il tema della crisi, o del tramonto, dell'Europa non è certo, nel 1935, una novità: basti pensare a Klages, a Spengler, allo stesso Heidegger e al rinascente interesse per Nietzsche. La novità di Husserl è che egli svolge l'argomento in relazione al destino delle scienze e con intenti chiaramente anti-irrazionalistici. Da un lato Husserl sembra smentire il luogo comune del continuo successo dell'impresa scientifica; dall'altro non lo fa per avallare il prevalente clima irrazionalistico della filosofia, ma anzi per ribadire la sua fiducia nella ragione. E anzitutto per rivendicare la ragione fenomenologica, sia pur riveduta e corretta. Due mosse sconcertanti. Il vecchio Husserl non si arrende: di moda o no, la fenomenologia resta il suo fermo proposito e la sua eredità.

Nella *Krisis* non saranno né poche né irrilevanti le revisioni apportate al metodo fenomenologico, condotto a quel «piccolo inizio», come disse Husserl sul letto di morte, del quale poteva ritenersi finalmente soddisfatto, seppure col rammarico di non poterlo più condurre a compimento di persona («Proprio ora che sono riuscito a rifarmi interamente a me stesso, proprio ora sono finito»). E nella *Krisis* è più che evidente l'intento di Husserl di rispondere ai suoi molti oppositori ed ex-discepoli, a cominciare da Heidegger e dalla sua nota accusa di non saper pensare adeguatamente il problema della storia, o addirittura di averlo «dimenticato» (come informa un noto e un po' malevolo aneddoto: Husserl con un piede sul predellino del treno in partenza che ripassa a Heidegger, sul marciapiede, il possibile sommario dell'articolo da comporre per l'*Enciclopedia Britannica* con l'elenco delle scienze delle quali si doveva trattare in relazione alla fenomenologia. E la storia, Professore? chiede Heidegger.



Già, la storia, risponde Husserl, battendosi la fronte con la mano. Il treno si mette in moto). Non è vero, scrisse Husserl in una lettera famosa, che io abbia trascurato il problema della storia; ho evitato di parlarne sino a che non sono stato in grado di affrontarlo in modo fondato.

Il problema, dunque, resta quello della «fondazione fenomenologica», che è poi il punto essenzialmente ripudiato da Heidegger e dichiarato impossibile dopo il fallimento di *Essere e tempo*: con la fenomenologia non si arriva a nessuna fondazione, a nessun fondamento. Ciò che resta da pensare è piuttosto il non fondamento, l'*Abgrund* dell'essere. Come sia possibile pensarlo resta a sua volta problematico, perché esclusa la fondazione, anche ogni «metodo» risulta immotivato e immotivabile; figuriamoci poi «rigoroso». Se nemmeno le scienze sono in realtà «rigorose», come esse credono e si illudono (su questo Husserl e Heidegger vanno d'accordo), come sarà rigorosa la filosofia, che non è neppure una scienza? Eppure Husserl insiste: le scienze non sono davvero rigorose, e proprio perciò sono in crisi; ma la ragione filosofica è ancora possibile, nella forma della ragione fenomenologica. Non dispiaccia al lettore se ora daremo a Husserl, per un po', la parola, ripercorrendo liberamente e riassuntivamente le due conferenze donde nacque la *Krisis*, cominciando dalla conferenza di Praga.

6. Malgrado i loro continui successi, le scienze sono in crisi. Questa affermazione non intende negare la validità e l'importanza delle conquiste scientifiche. Il progetto scientifico procede con indiscutibile forza vincente, rendendo funzionali ai suoi scopi i suoi stessi errori, le sue interne polemiche, i suoi ripensamenti metodologici e istituzionali. Da questo punto di vista le scienze sono in fiore: esse rappresentano il vanto della nostra civiltà e della nostra cultura, sicché il resto del mondo ce le invidia e ce le copia.

Se le cose stanno così, potrebbe dire uno scienziato, perché questo vecchio professore di filosofia se ne va in giro a dire che, nondimeno, le scienze sarebbero in crisi? Anziché pronunciare giudizi così avventati e stravaganti, non farebbe me-

glio a guardare in casa propria? Già Kant se n'era reso conto: le scienze progrediscono, la filosofia sta sempre allo stesso punto: c'è Dio, esiste l'anima, siamo immortali oppure no, siamo liberi o necessitati, figli di Dio o figli del caso? Sì, no, forse, ma... Un'infinità di chiacchiere secolari e nessuna verità assodata, e neppure un metodo universalmente accettabile e accettato che faccia almeno sperare per il futuro.

Husserl però queste cose le sa benissimo ed è pronto a sottoscriverle. Nondimeno ribadisce: eppure le scienze sono in crisi e lo sono proprio là dove credono di non esserlo. Questa crisi è poi la crisi dell'Europa tutta intera, della sua cultura e della sua civiltà. Non sono in crisi, almeno apparentemente, i laboratori di chimica o gli istituti di archeologia; in crisi è il modo di vedere e di giudicare la vita da parte degli europei, le loro prassi di vita e di conoscenza. Oggi siamo assuefatti a questo tipo di critiche, sebbene siano ancora numerosi gli scienziati che non le intendono e non le accettano. Allora come ora essi obiettano: che ce ne facciamo delle prediche di un filosofo? Con quale autorità viene a insegnarci il fatto nostro, se è vero che la filosofia non è mai stata né mai presumibilmente sarà una vera scienza, una scienza rigorosa come, senza dubbio, sono in gran parte le nostre?

Già, il punto, si potrebbe dire, è tutto qui: che la filosofia non si è mai potuta costituire come scienza rigorosa. Lo scienziato crede di potersi tranquillamente disinteressare di questo problema. Esso non è affar suo e se ci pensa è solo per ribadire il suo senso di superiorità e di legittimo orgoglio: meno male che ho fatto lo scienziato e non il filosofo. Che ci importa se il filosofo, chiuso pateticamente nel suo studiolo, non riesce a darci il sistema perfetto e completo dell'universo, della «realtà», come lui dice? Noi non sappiamo che farci di queste elucubrazioni. Noi, al contrario, possiamo dirvi come è fatta una goccia d'acqua, una piccola, semplice goccia d'acqua: vedete che meraviglia? E non abbiamo finito; anzi, abbiamo appena incominciato.

Meraviglie, non c'è dubbio. Solo uno sciocco potrebbe negarlo, o una persona in mala fede. Non certo un filosofo. Già

Galileo lo sapeva: se Aristotele fosse ancora vivo, diceva ai suoi avversari «aristotelici», mi darebbe ragione. E Kant non nascondeva le sue meraviglie di fronte alle gocce d'acqua osservate al microscopio. Ma ciò non toglie che lo scienziato faccia male a disinteressarsi del fallimento della filosofia e della sua incapacità a divenire «scienza rigorosa». Contrariamente a ciò che pensa (o, più esattamente, al fatto che non ci pensa), quel fallimento lo riguarda in maniera diretta e profonda.

Ora si comprende di quale crisi Husserl parla: essa non concerne l'attività settoriale delle varie scienze, che è anzi in se stessa fiorente, ma riguarda l'idea generale di scientificità. Questo è un problema eminentemente filosofico, ma la sua portata investe il senso e il fondamento della prassi scientifica, nella sua peraltro legittima pretesa di definirsi appunto come scientifica e cioè come razionale. Salvo che lo scienziato, chiuso com'è nelle sue specializzazioni settoriali, non ha la minima possibilità di definire la scientificità in quanto tale, cioè non ha idea di come si possa rispondere a domande che riguardino il carattere universalmente scientifico e cioè razionale della sua attività.

7. Che è scienza? Quando un sapere è rigorosamente scientifico, cioè razionale? Lo scienziato non lo sa. Lui bada, letteralmente, ai «fatti suoi»; bada cioè a legittimarsi sulla base delle verifiche e dei riscontri fattuali. Bada ai «fatti concreti», come ama dire, ritenendo così di distinguersi dalle «astrazioni metafisiche». Ma proprio questo atteggiamento rivela il suo limite. Le mere scienze di fatti, osserva Husserl, creano meri uomini di fatto; cioè uomini poveri per una cultura povera, del tutto inadeguata ad affrontare i problemi dell'esistenza. D'altro canto, l'appello ai fatti non è un'asserzione fattuale; è proprio un'asserzione metafisica, e delle peggiori, dal momento che ignora persino di esserlo.

Il fatto è che lo scienziato confonde il fatto con il senso. Io faccio scienza, egli dice, perché non dico cose inverificabili. Queste le lascio ai filosofi, ai poeti e all'uomo della strada. Faccio scienza perché ciò che dico trova nei fatti il suo aver senso.

Ma allora bisogna prima mostrare che un fatto ha senso. Questa è però già di per sé una proposizione insensata. Il senso di un fatto non è un fatto e la proposizione che affida ai fatti ogni ultimativa questione di senso non è una proposizione di fatto. Dichiarando di non volersi inoltrare là dove non ci sono riscontri fattuali, poiché per lui ha senso solo ciò che trova riscontro nei fatti, lo scienziato esclude di fatto tutte le questioni di senso dalla scienza. Ma per di più esclude tutte le proposizioni generali (compresa quella che dice che l'unico possibile senso consiste per la scienza nel riferirsi ai fatti), poiché tutte queste affermazioni sono affermazioni di senso e non di fatto. Il che, oltre che insensato, è contraddittorio; come quando si dice che le verità scientifiche sono tali perché verificabili: proposizione evidentemente in verificabile. Essa è piuttosto una assunzione di senso (e non di fatto): io do senso a tutte le proposizioni verificabili. Le altre, invece, le dichiaro insensate. Resta da dire perché e in base a che. Se non lo si dice, tutto il progetto scientifico risulta infondato e perciò irrazionale. Se lo si dice, non si possono evitare i problemi della filosofia e, in ultimo, il problema di una fondazione filosoficamente rigorosa. Gli scienziati, quindi, da un lato si appellano ai fatti; dall'altro affidano ai fatti la responsabilità di un senso che i fatti non possono sopportare.

D'altro canto, poi, lo scienziato rifiuta di occuparsi delle questioni di senso. In certo modo si fa un vanto della sua stessa povertà, cioè di non aver nulla da dire circa i problemi generali del senso. Di questi non ne sa e, in quanto scienziato, non ne vuole sapere. È una persona seria, lui, e il suo «metodo» è appunto fatto così. Il che però comporta che la ragione non può evitare di procedere oltre: essa deve trascendere i fatti, se vuole autocomprendersi come ragione in generale e come ragione «umana», costitutiva dell'impresa scientifica stessa. Che ha infatti da dire, chiede Husserl, la scienza obiettiva, fondata sui fatti, sulla ragione e sulla non-ragione? sulla libertà e sulla nonlibertà dell'uomo? e infine sul senso del suo stesso oggetto di ricerca, sia esso l'universo o la storia? La verità scientifica obiettiva si riduce a una mera constatazione di ciò che il mondo, fisico e psichico, di fatto è, di ciò che in esso è

obiettivamente constatabile; e così è da dire della considerazione scientifica della storia umana, se è vero che essa «non ha altro da insegnarci se non che tutte le forme del mondo spirituale, tutti i legami di vita, gli ideali, le norme che volta per volta hanno fornito una direzione agli uomini, si formano e poi si dissolvono come onde fuggenti, che così è sempre stato e sempre sarà, che la ragione è destinata a trasformarsi sempre di nuovo in non-senso, gli atti provvidi in flagelli. Possiamo accontentarci di ciò, possiamo vivere in questo mondo in cui il divenire storico non è altro che una catena incessante di slanci illusori e di amare delusioni?»

Se le cose stanno in questo modo, non si vede come sarebbe «razionale» fondare la civiltà sulla scienza e affidare a quest'ultima la formazione dei giovani e delle verità pubbliche che tutti dovremmo condividere. Ciò significherebbe infatti condurre la civiltà a un totale scetticismo e relativismo, cioè a un nichilismo totalmente imperante nell'esistenza.

8. In passato le cose non andavano però come oggi. La scienza rinascimentale non era ancora ridotta a un mero sapere di fatti. Per un uomo come Newton scienza e «*philosophia naturalis*» facevano tutt'uno. E a Keplero non sarebbe venuto in mente di tenere in un cassetto i problemi di Dio, dell'uomo e della razionalità dell'universo e in un altro, o sopra al tavolo, i calcoli delle orbite dei pianeti. La scienza è un albero le cui radici sono rappresentate dalla filosofia, diceva Cartesio. L'idea della ragione va dunque presa in un senso molto più ampio di come la tradizione più recente è solita fare. La concezione delle scienze che abbiamo oggi, dice Husserl, è in realtà fondata su un concetto residuo di ragione, su una specie di resto, di misera cosa. Razionale è ciò che affronta l'intero ambito dei problemi della ragione, tra i quali stanno in primo piano i problemi di senso, cioè i problemi dell'esistenza: questi problemi non si possono recidere senza danno per la ragione scientifica. Il fatto che ciò sia accaduto è segno della decadenza della cultura europea e non un progresso del cosiddetto «rigore» scientifico.

Ancora al tempo dell'Illuminismo ragione filosofica, ra-

gione scientifica ed esistenza erano ben lungi dall'aver fatto divorzio. Dice Husserl: oggi è diventato di moda parlare male dell'Illuminismo. Qualche motivo c'è, perché gli illuministi propugnavano un'idea di ragione ingenua e gravata di pregiudizi; sicché essi stessi sono in parte responsabili del successivo svuotamento storico della razionalità scientifica. Tuttavia gli illuministi erano ancora capaci di porre il problema della ragione in tutta la sua universalità. Non a caso il loro secolo è stato l'ultimo grande secolo filosofico e «filosofi» si designavano appunto i sostenitori dell'Illuminismo. In nome della ragione si tentò allora di operare una trasformazione profonda della cultura allo scopo precipuo di modificare la vita. In questo senso Kant intese l'Illuminismo: non come la semplice affermazione delle scienze dei fatti, rese autonome dalla religione e dalla filosofia; ma come l'uscita dell'uomo dallo stato di minorità, in cui, come un bambino, è tenuto per mano dall'alto, cioè dal sovrano, dal clero, dai potenti, dalla polizia e infine dal boia. E questa autonomia della ragione umana che stava a cuore a Kant, e non quella delle scienze particolari. Ciò per cui l'uomo non è più guardato come un animale da branco o da gregge, ma come un essere capace di governarsi da solo, secondo la voce della sua ragione interiore: voce che ha una dignità fondante anche rispetto ai dettami più universali della morale e della religione. Questa fede nella ragione, nell'autocoscienza razionale, iscritta potenzialmente nell'animo di ogni uomo, sono gli europei ad averla intesa e propugnata: nessun'altra civiltà l'ha fatto prima di loro.

Ora, come ci è accaduto di aver smarrito questa «fede» (proprio così dice Husserl) nella ragione universale? E perché, in particolare, abbiamo perso fiducia nell'ideale della filosofia e del suo metodo razionale? Su ciò ha indubbiamente influito la vicenda della filosofia moderna che, dal '600 all'800, ha partorito un sistema metafisico dietro l'altro, in furibonda lotta reciproca e senza esito alcuno. Non che i sistemi di Cartesio, Leibniz o Hegel non fossero dei grandiosi edifici spirituali. Se dovessi confrontarmi con loro, disse una

volta Husserl pensando alla sua pretesa di pervenire finalmente alla filosofia rigorosa, dovrei disperarmi d'avanzo. Ma il fatto è che quei sistemi non potevano riuscire, perché mancava loro l'autentica comprensione del «metodo»: proprio ciò che la fenomenologia ha avuto la buona ventura di scoprire, non perché Husserl sia più bravo di Spinoza o di Kant, ma, presumibilmente, perché i tempi sono finalmente maturi.

Nel frattempo, però, il male si era diffuso. Venuto meno l'ideale filosofico, tradottosi in un generale scetticismo e relativismo, le scienze hanno proseguito da sole. Col risultato che ora la formazione dello scienziato, a differenza di quanto accadeva nel Rinascimento o ancora nell'Illuminismo, è del tutto estranea a un'idea autentica di cultura. Per lo scienziato la cultura è tutt'al più un appannaggio personale e privato: attività serale di svago; o è un mero ornamento retorico per l'inizio e la fine delle sue conferenze, dove una citazione di Platone, di Epicuro o di Goethe fa sempre il suo effetto. Lo stesso è da dire delle sue convinzioni religiose, che devono restare rigorosamente fuori dalla porta del suo laboratorio e trovar spazio, nel caso, la domenica. L'idea di una concezione organica della cultura e della vita, cioè proprio l'ideale della filosofia universale, non fa più per lui, dal momento in cui l'esercizio della sua scienza lo induce all'abbandono di ogni questione di senso in favore del possesso tecnico-professionale di specifiche e ben delimitate nozioni di fatto.

9. C'è ancora un altro punto che lo scienziato odierno trascura, del tutto a suo danno. Egli si interessa dei «fatti», cioè degli enti particolari esistenti di fatto (comunque si voglia intendere questa «fattualità», naturale o sociale, ovvero storica che sia). La sua ricerca riguarda l'ente, l'essente, così e così determinato, cioè quello e non un altro, e quando sente qualcuno che parla dell'essere si alza e se ne va: la cosa non lo riguarda. Non vuoi fare la fine dei filosofi che, parlando ostinatamente da sempre di quella cosa astratta e vuota che l'essere sarebbe, non cavano mai un ragno dal buco. Lui non ha tempo da perdere e ha cose più serie da fare. Già, ma tra-

scura il fatto (o l'ignora del tutto) che i suoi enti non ci sarebbero, non sarebbero disponibili al suo sguardo e alla sua ricerca, senza la preventiva domanda filosofica sull'essere.

Questa cosa proprio non gli entra in testa; magari la ascolta, con tutta l'attenzione di cui è capace, ma non la capisce. È infatti abituato a considerare gli «enti» come un fatto ovvio, come un'esistenza «naturale», «preculturale», come un semplice «dato di fatto». Così come tutti, del resto. Ciò fa parte appunto della «mentalità comune», ed è indubbiamente difficile e faticoso prendere distanza dalla propria costitutiva mentalità. La luna e il sole sono corpi celesti e le malattie hanno una causa biologica. Vediamo dunque come si muovono i primi e quali sono le cause specifiche delle seconde. Ma un tempo non si pensava così! Certo, perché prima della scienza gli uomini erano superstiziosi, e anche ignoranti. Ma è la filosofia che ha combattuto questa ignoranza (cominciando anzitutto a riconoscerla) e che così ha gettato le basi di un progetto conoscitivo razionale e sistematico, del tutto ignoto alle altre civiltà. Sì, questo lo scienziato, ora che proprio ci pensa, è disposto ad ammetterlo. Alla filosofia vanno riconosciuti alcuni meriti storici: essa ha «precorsato» la scienza. Siete soddisfatti? Ora lasciateci tornare in laboratorio a controllare a che punto è l'esperimento.

Ma il punto non è quello o non è solo quello. Aristotele chiedeva: «Che è l'ente in quanto tale?» Cioè chiedeva che cosa fa essere l'ente così com'è. E aggiungeva che questo domandare era strutturalmente «concreto» (chiedeva ragione dell'essere concreto dell'ente), mentre ogni domanda particolare, e perciò ogni scienza particolare (per esempio la scienza di come si muovono gli enti o di che colore hanno), persegue una ricerca «astratta»: le scienze particolari «riciedono» questo o quell'aspetto della realtà concreta e lo studiano «a parte», «astrattivamente». Non è che facciano male a farlo, tutt'altro; ma la ragion d'essere, il senso, la possibilità stessa del loro fare risale alla domanda complessiva e concreta sull'essere. E ciò in due sensi: 1. perché non esi-



stono «corpi in movimento», se non per una finzione, diciamo così, metodica (esiste questa mela che cade dall'albero e che colpisce, guarda caso, la testa di Newton, cioè di un uomo che coltiva da anni certi pensieri, e non quella di un contadino lì accanto, che invece è solito pensare a tutt'altro); 2. perché è proprio la domanda generale sull'essere dell'ente che consente di far sorgere allo sguardo «enti in quanto tali», cioè cose che Abramo, Mosè o il Faraone non vedevano affatto e non potevano vedere, cose che in quella esperienza proprio «di fatto» non esistevano; vale a dire cose «in sé», indipendenti da altre considerazioni pratiche, mitiche, religiose o morali, per le quali la mela è incontrata come un frutto proibito, ovvero, gettata in grembo a una ragazza, come una profferta amorosa e una sollecitazione sessuale. E così, e non come «cosa in sé», che la mela è emersa nell'orizzonte degli uomini, è così che di fatto è venuta all'esistenza, prima che la filosofia potesse atteggiarsi, nei suoi confronti, conoscitivamente in senso «razionale», cioè assumendola come un puro oggetto di pensiero, come una «sostanza» particolare dell'«essere».

L'empirismo moderno, che proprio per questo, dice Husserl (probabilmente ignorando l'analogo giudizio di Hegel), non è una filosofia, ha creduto di potersi sbarazzare dell'essere: ci interessa com'è fatta la mela e non la sua «sostanza metafisica». Contrariamente a ciò che pensava Aristotele, la qualità della mela è concreta, mentre l'essere è astratto. Perciò le scienze sono concrete e la filosofia no. *Requiescat in pace*. Sulla base di questa sbrigativa dichiarazione le scienze non soltanto hanno dimenticato il loro atto di nascita dalla metafisica e il fondamento grazie al quale esse sono divenute storicamente possibili, ma, cosa assai più rilevante, hanno ignorato, e continuano a ignorare, che la metafisica la portano in sé e con sé, nel bene e nel male. Esse incarnano lo sguardo oggettivante, conoscitivamente atteggiato, della metafisica, ma in una totale perdita di senso e di consapevolezza. Limitandosi agli «enti», ignorano che essi sono tali e sono visibili come tali solo nella luce di uno sguardo

razionalmente educato a rivolgersi alla loro «sostanza» e «causa», cioè al loro essere e alle «qualità» dell'essere; e ignorano che proprio questo è il movente e il fondamento concreto della visione scientifica, e non questo o quell'ente preso in modo astrattivo da quella. Limitandosi ai «fatti» e obliando il fondamento che ha reso disponibili i fatti in base a un interesse e a una volontà conoscitiva universale, le scienze perdono il senso delle loro stesse operazioni, scambiano la loro specificità astratta per la concretezza del progetto razionale che le sorregge e le accompagna tacitamente, ora come sempre. Gli scienziati non riescono più a scorgere quanta filosofia è insita nella loro mentalità e nel loro operare scientifico: non la distinguono e perciò neppure possono sapere quanto sia buona o cattiva questa filosofia che dall'interno li governa e, nel contempo, li acceca.

Quello che vedono, e che è certo per loro motivo di imbarazzo, è che di fronte alle questioni di senso la scienza è disarmata. Se si chiede allo scienziato se è lecito, se è opportuno procedere nella sperimentazione in questa o quella direzione, ecco che egli tocca con mano i limiti della sua «razionalità scientifica». Magari può sperare di girare il problema alla morale o alla legislazione; ma il suo collega umanista subito lo disillude: tutte le scienze, in Europa, sono soggette all'idea di ragione; cioè sono derivate dalla filosofia e l'hanno tuttora in sé con tutti i suoi problemi e il suo enigma fondativo, anche la morale e la legislazione. Oh stupore! Questo significa che se vogliamo sapere quale esperimento sia lecito, quale direzione di ricerca sia opportuna, cioè giusta e verace, dovremo prima chiederci quale sia il senso dell'essere? Non l'avremmo mai creduto. Dove siamo finiti? Era così bello, nobile, virtuoso, anche invidiato, un tempo, fare gli scienziati. Ora invece si rischia di nuovo di confonderci con quella masnada di cani che sono da sempre i filosofi.

10. Se la scienza perde il senso della intenzionalità filosofica, cioè la sua esigenza di una ragione universale rivolta alla domanda complessiva sul senso dell'essere, allora essa si riduce a un insensato utilitarismo, a una ragione spicciola e re-

siduale, a un ottuso sperimentalismo e a un cieco professionismo. Lo scienziato diviene un mero uomo di fatto, interessato ai risultati pratici e fattuali che possono produrre una «prosperità» (così dice Husserl) di fatto: non più maestro del sapere, ma tecnico dispensatore di rimedi e di beni materiali. Seguendo un sogno di assicurazione economica e strumentale, l'Europa in realtà perde l'anima, la sua anima filosofica e razionale, e con essa la specificità e il senso della sua esistenza. Proprio l'uomo europeo, dice Husserl, che ha avuto il merito di far emergere l'enigma di tutti gli enigmi (cioè che ha sollevato per primo la domanda filosofica sul mistero dell'essere dell'essente, che ha avvertito, come nessuno prima, lo stupore per l'esistenza del mondo, in quanto è ed è così), proprio quest'uomo abbandona infine la partita e tradisce la sua intenzionalità spirituale originaria.

Come si vede, Husserl combatte una duplice battaglia: contro il razionalismo astratto delle scienze, che, in quanto astratto, si traduce infine in irrazionalismo, cioè in una proliferazione impazzita di competenze settoriali, di specializzazioni tecnico-professionali, che indubbiamente rendono più potente la scienza, ma anche la rendono cieca alla sua finalità razionale complessiva, e perciò la espongono al rischio della insensatezza; e una parallela battaglia contro l'irrazionalismo ideologico del suo tempo, che considera il destino della ragione e dell'Europa come già segnati: la filosofia è morta, la ragione è finita, l'Europa è solo un ricordo o una espressione geografica. Ma questo modo di vedere è a sua volta figlio di quello storicismo e storiografismo e sociologismo obiettivistici che hanno insegnato a considerare le vicende umane come un succedersi insensato di fatti, di crescite e di decadenze alternate, senza fine e motivo alcuno; sicché anche l'Europa, la filosofia, la «storia dell'essere» non sono che fatti «eventuali», cronaca tra le cronache, accidentalità di accidentalità senza ragioni. Modo di ragionare che è a sua volta privo di ogni ragione e consistenza. Di fatto questo scetticismo, questo relativismo sociologico e «culturale» pensa ancora con quelle categorie della ragione che vorrebbe confuta-

re; solo, come dice, «indebolite». Scambia infatti la sua resa alla situazione di fatto (che ha contribuito esso stesso a provocare) per una verità «storica» assoluta e inconfutabile. In realtà trascura di fornire una «ragion d'essere» di questo suo giudizio, debole o forte che sia, perché solo esibendola giustificerebbe il suo «essere contro la ragione»; ma d'altro canto non la può esibire senza contraddire il suo astratto e ingenuo relativismo.

Queste considerazioni di Husserl avvalorano il giudizio di Heidegger che fa della fenomenologia una questione teoretica (e non meramente storiografica). In quanto la fenomenologia solleva una domanda radicale sul senso della ragione filosofica, essa domanda circa il senso complessivo della «storicità» della filosofia. La filosofia non si può ridurre alla mera storiografia (*Historie*); in essa è in gioco il destino (*Geschichte*) della umanità europea: destino profondo ed enigmatico di cui Husserl denuncia appunto la crisi. Ma in essa è in gioco anche il destino dell'umanità come tale, la cui idea universalistica è stata avanzata dalla filosofia. Con espressioni heideggeriane si potrebbe dire che nella fenomenologia, in quanto erede radicale della filosofia, si giocano i destini dell'uomo dell'età planetaria della scienza e della tecnica. La fenomenologia è, proprio per ciò, ben altro da una corrente di scuola o da un fenomeno della moda culturale.

Riportandosi ai problemi fondamentali del «senso», la fenomenologia riconduce la ragione a farsi carico del suo compito storico, del suo enigma e della sua possibile teleologia. I problemi del senso razionale non riguardano, dice Husserl, la mera «logica», ma una prassi valida universalmente per tutti gli uomini, in quanto tutti gli uomini si trovano coinvolti in un comportamento costitutivo col loro mondo circostante, umano e non umano. In tal modo essi plasmano se stessi e il mondo circostante attraverso scelte e decisioni, il cui senso resta però incompreso sino a che l'umanità stessa non sia condotta a una autocomprensione radicale delle sue prassi. Questa è appunto l'esigenza che la filosofia ha sollevato e che, anche in forza dei successi scientifici, ha reso cogente

per tutti. Proprio in questo senso l'umanità europea «è un'umanità filosofica, poiché pone come suo ideale, quindi come principio che la muove, come lotta nella sua espressione, l'ideale dell'autocomprensione». Questa umanità «assume coscientemente l'enigma di tutti gli enigmi», che è, come sappiamo, l'enigma dell'essere del mondo, ovvero l'enigma del rapporto tra il pensiero dell'uomo e l'essenza di tutto ciò che è. Questa intenzionalità filosofica che muove all'autocomprensione è il tema centrale dell'intenzionalità fenomenologica, la quale, come aveva compreso Heidegger, non è pertanto *una* filosofia, ma è l'ideale filosofico stesso riproposto nel momento drammatico del suo smarrimento.

«Noi del presente, scrive Husserl, siamo di fronte al grave pericolo di soccombere nel diluvio scettico e di lasciarci sfuggire la nostra verità, noi che siamo divenuti attraverso lo sviluppo dell'idea universale della filosofia». Se rinunciamo al compito della comprensione e dell'autocomprensione, siamo perduti. Inoltre, non siamo in alcun modo legittimati a quella diffusione della nostra «razionalità», del nostro modo di vita e di concepire la vita, che si sta estendendo a tutti i popoli della terra. Questa diffusione diverrebbe, come già rischia di essere, una mera imposizione «di fatto», sorretta unicamente dalla forza priva di ragioni. Oggi, dice Husserl con un'immagine efficace, se noi ascoltiamo il celebre inno alla gioia di Schiller, così come si trova musicato nell'ultimo tempo della nona sinfonia di Beethoven, non possiamo evitare di essere presi da una profonda malinconia. Quell'inno infatti celebra gli ideali culminanti di fraternità e di libertà di tutti gli uomini così come li concepirono il secolo dei lumi e il primo Romanticismo. Ma non potrebbe esserci contrasto maggiore tra ciò che questo inno celebra, e la sublime musica di Beethoven esprime, e la nostra odierna situazione, ovvero ciò che nel frattempo siamo diventati.

11. La crisi della scienza di cui Husserl parla è, in ultima analisi, la crisi della filosofia, cui la prima è connessa e consegue. In particolare Husserl parla della crisi della filosofia

moderna: «Le uniche battaglie veramente significative del nostro tempo sono battaglie di un'umanità che già è franata in se stessa e di un'umanità che è ancora radicata su di un terreno, e che lotta appunto per questo inserimento o per uno nuovo. Le vere battaglie spirituali dell'umanità sono *lotte tra filosofie*». Althusser parlerà della «battaglia nella teoria» e in effetti queste considerazioni dell'ultimo Husserl mostrano singolari affinità con alcune tesi di Hegel e di Marx (come ha per esempio sostenuto Enzo Paci), sebbene Hegel e Marx siano lontanissimi dalla formazione culturale di Husserl e dalle sue conoscenze dirette.

Da un lato qui Husserl allude a quella infinita e irresoluta contesa delle metafisiche moderne cui già si è accennato; dall'altro divide il campo del presente tra filosofie che si sono arrese, che sono franate» nell'irrazionalismo e nel relativismo scettico, cedendo alla «fattualità», al mero «naturalismo», al mero essere di fatto dell'uomo del mondo; e filosofie «autentiche» o «vere»: «La vitalità di queste ultime, scrive, consiste in questo: esse lottano per il loro senso vero e autentico e perciò per il senso di un'autentica umanità». Se alle «filosofie vere» sostituissimo «il proletariato», potremmo credere che si tratti di una frase di Marx. Anche il proletariato, erede della filosofia classica tedesca, non lotta per imporsi come «classe»: alienato com'è ella sua stessa umanità complessiva, esso, lottando per la propria liberazione, lotta in realtà per la liberazione dell'uomo *tout court*. E in fondo la questione europea è tutta qui: che cos'è in definitiva l'Europa? è una mera follia storico-fattuale? oppure qualcosa che concerne universalmente il destino dell'uomo? Così domanda Husserl, che nel 1935 di follie ne vede intorno a sé parecchie e che tra i «folli» deve dolorosamente annoverare anche Heidegger, schieratesi col suo «esistenzialismo» dalla parte dei nazisti; proprio l'allievo prediletto che avrebbe dovuto continuare la battaglia della fenomenologia, tenendo vivo l'«eroismo della ragione», è franato nell'irrazionalismo. Questo appello all'eroismo della ragione suona retorico, oggi, al nostro orecchio (e Heidegger aveva le sue ragioni per non poterlo condividere del tutto); tuttavia bisogna ricordare che, nel 1935, ci voleva un certo «eroismo»

intellettuale per credere ancora nella razionalità all'Europa, delle sue istituzioni e dei suoi saperi.

Husserl aveva nel suo studio una riproduzione di una celebre stampa di Dührer, alla quale teneva molto. Essa raffigura il cavaliere, morte e il diavolo e Husserl ravvisava nel cavaliere una immagine allegorica dell'«eroismo della ragione», cioè della lotta della filosofia per il senso della vita. Chiuso nella sua corazza, la mascella contratta lo sguardo fisso davanti a sé, il cavaliere passa tra i due grandi pericoli e le due grandi tentazioni che lo minacciano: la morte e il diavolo. Il cavaliere non si arrende, tira diritto, senza cedimenti, cioè senza «franare» nella disperazione nichilistica e scettica. Questa immagine viene, agli occhi del vecchio Husserl, una specie di metafora del compito della fenomenologia. Tale compito, dice qui Husserl, consiste nel «portare la ragione latente all'autocomprensione, alla comprensione delle proprie possibilità». Si tratta, nientemeno, che di realizzare la vera metafisica, cioè la filosofia universale; si tratta di addentrarsi con coraggio «sulla via laboriosa della sua realizzazione». Il vecchio Husserl, si potrebbe osservare, parla come Hegel di una ragione in sé, di una ragione nascosta, che deve diventare in sé e per sé, ovvero ragione manifesta (e in effetti solo tardi Husserl si rese conto della sua vicinanza alla fenomenologia di Hegel, il che potrebbe spiegare quelle assonanze con Marx delle quali si diceva). Solo se la ragione latente viene alla luce e viene compresa in una filosofia universale, dice Husserl, «sarà possibile decidere se quel *telos* che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così, nel movimento infinito dalla ragione latente alla ragione rivelata e nel perseguimento infinito dell'autonormatività attraverso questa sua verità e autenticità umana, sia una mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse, oppure se piuttosto nell'umanità greca non si sia rivelata *quell'entelechia* che è propria dell'umanità come tale».

Il fine latente (il *telos*, l'*entelechia*) che guida l'umanità europea e che fa tutt'uno con lo spirito filosofico e scientifico, con lo spirito razionale, coincide con il *telos* dell'umanità tutta intera oppure no? La civiltà europea e il suo carattere «filosofico» sono solo una variante antropologica fra le molte e innumerevoli, un fatto bizzarro e un caso del destino, oppure è in essa il germe e il principio della verità universale dell'uomo? Siamo, noi europei, meri uomini di fatto, e così gli uomini di tutte le altre civiltà differenti dalla nostra, il che significa uomini privi di qualsiasi senso e significato di verità, oppure è costitutivo dell'umanità tutta intera un fine veritativo ultimo? Ascoltiamo ancora Husserl.

«L'umanità in generale è per essenza un essere uomini entro organismi umani generativamente e socialmente connessi, e se l'uomo è un essere razionale (*animal rationale*), lo è soltanto se tutta la sua umanità è un'umanità razionale - latentemente orientata verso la ragione oppure espressamente orientata verso quell' *entelechia* che è pervenuta a se stessa, che si è rivelata a se stessa e che ormai guida *coscientemente*, per una necessità essenziale, il divenire umano. La filosofia, la scienza non sarebbero allora che *il movimento storico della rivelazione della ragione universale, 'innata' come tale nell'umanità*. Così sarebbe realmente, se questo movimento, che oggi non è ancora concluso, si fosse dimostrato proprio quell'entelechia giunta in modo autentico ed effettivo sulla via di un puro realizzarsi, o se la ragione, effettivamente e pienamente cosciente di se stessa, si fosse rivelata nella forma che le è per essenza peculiare, cioè nella forma di una filosofia universale, procedente in un'evidenza conseguentemente apodittica, capace di un'autonormatività e provvista di un metodo apodittico. Solo così sarebbe possibile decidere se l'umanità europea rechi in sé un'idea assoluta e se non sia un mero tipo antropologico empirico come la 'Cina' o l' 'India'; e inoltre: se lo spettacolo dell'europeizzazione di tutte le umanità straniere annunci la manifestazione di un senso assoluto rientrante nel senso del mondo o se non rappresenti invece un non-senso storico».



Così parlava il vecchio Husserl nel 1935. Quest'uomo, che potrebbe essere il nostro bisnonno o il nostro trisavolo, diceva cose che sono tuttora singolarmente inquietanti e attuali. Nel frattempo, per generazioni, altri nostri bisnonni, nonni e padri, e infine noi stessi, hanno e abbiamo fatto discorsi innumerevoli, chiacchiere «mondane», frequentando i temi di moda, secondo le «attualità» dei giornali e dei salotti, dando credito all'autorità di personaggi molto «rappresentativi» e alle convinzioni diffuse tra la «gente»: il tutto in un divenire effimero che ha presto dimenticato personaggi e convinzioni, usi e costumi, imperativi morali e ribellioni esemplari, gonne e cravatte «caste» o «permissive», modi di dire e di atteggiarsi raffinati e volgari, e così via. Proiettati indietro di un secolo, ad ascoltare come per incanto un frammento di conversazione tra persone che si ritenevano allora «moderne» e «aggiornate», di mente aperta e concreta, non potremmo non avvertire un senso di stravagante insignificanza e di assurda superficialità; quello stesso che proverebbe un uomo che tra cento anni ascoltasse la registrazione di alcune nostre chiacchiere o leggesse qualche articolo dei nostri giornali, spropositatamente succubi agli eroi della carta stampata, dello spettacolo, della politica, della cultura, della «attualità» in genere.

Una «frana» complessiva affligge oggi più che mai, non soltanto i discorsi del quotidiano e del costume effimero, i discorsi della «gente», ma gli stessi discorsi che si pretendono seri e culturalmente avvertiti, frequentati in pubblico dai «protagonisti» e dalle «celebrità»; essi si guarderebbero bene dal pronunciare parole come «l'eroismo della ragione»: non sono così eroici, e neppure così sciocchi, da sfidare l'impopolarità, come faceva il vecchio Husserl. Ma la parola autentica della filosofia, frutto di un autentico esercizio di pensiero, da sempre resiste al tempo e alle futilità sociali: i suoi problemi restano fermi come costellazioni. È così che ancora pensiamo i pensieri di Platone, di Aristotele o di Hegel, pensieri che nessuna «sistemazione storiografica» potrebbe esaurire. Ed è perciò che Heidegger aveva ragione: la feno-

menologia è una questione che non tramonta, anche se passa di moda, non fa più notizia e non fa più scorrere, come un tempo, fiumi d'inchiostro nelle cronache culturali e nelle tesi per far carriera all'università.

12. Husserl insiste sulla necessità di un «metodo apodittico», il che non significa logicamente incontrovertibile, esente da contraddizioni formali, ma significa fornito di un'autoevidenza fondata e riempita in modo diretto e intuitivo: un metodo fondato sulla «cosa stessa» e sulla sua autodattità. La ragione scientifica e tecnologica cui ci affidiamo è assai lontana da una tale apoditticità, che le permetterebbe di «guidare coscientemente, per una necessità essenziale, il divenire umano». Al posto di evidenze apodittiche noi utilizziamo piuttosto «giustificazioni» e «favole» ideologiche, cioè, in parole povere, raccontiamo «storie» prive di pensiero e di verità per avallare le nostre realtà di fatto. Per di più «surdeterminiamo» tali storie e favole con altri discorsi del tutto infondati e gratuiti con i quali cerchiamo di convincerci che le favole e le storie sono infine buone, belle e «democratiche» e quanto di meglio si possa desiderare in fatto di giustificazione e di comprensione della realtà.

Su questa base non vi è possibilità di decidere se gli uomini, di fatto legati dall'accomunamento (*Paarung*) della generazione sessuale e della generazione sociale, possano dirsi accomunati anche dalla ragione: da quella ragione che il pensiero moderno, da Cartesio all'Illuminismo, ha rivendicato. E se già Aristotele definiva l'uomo *animal rationale*, resta il fatto che la sua razionalità non si compie nel suo senso di verità «se tutta l'umanità non è un'umanità razionale»; cioè affrancata, direbbe Marx, dalla alienazione economica e spirituale, ovvero liberata dal bisogno, dalla superstizione e dall'ignoranza. La ragione non ha ragioni se non è nel contempo universale. Ma proprio questo carattere manca al nostro razionalismo, la cui unica universalità di fatto è piuttosto tecnologica. Posti di fronte ai problemi pressanti della nostra epoca, noi non sappiamo cosa rispondere e soprattutto in base a che rispondere, per fornire indicazioni realmente fondate, dotate

di evidenza apodittica. Il dominio tecnico della terra imposto dall'Occidente è per ora solo un fatto, una accidentalità, e in questo senso un non-senso storico; solo un'autentica filosofia razionale può affrancarlo dalla sua attuale non-verità.

La mancanza di una siffatta filosofia non giustifica né l'abbandono di ogni proposito metodico e fondativo di tipo razionale, avallando la «frana» dell'irrazionalismo, e neppure, dice Husserl, una difesa sconsiderata e a tutti i costi del razionalismo europeo. La filosofia moderna, ha già riconosciuto Husserl, è piena di ingenuità, dogmatismi, pregiudizi, buone intenzioni mancate. Essa ha voluto porre la ragione sul trono, al posto del re unto dal sacerdote, che non si sa mai bene da chi sarebbe unto a sua volta e così via. Ma la ragione messa sul trono è risultata poi un feticcio, talvolta persino peggiore del sovrano, del sacerdote e di tutti i precedenti untori: un feticcio gravato di pregiudizi non migliori (se mai possono esistere) di quelli che voleva combattere. Questa constatazione non giustifica peraltro l'abbandono del pensiero o la sua aggettivazione riduttiva e insulsa; cioè non autorizza a dire stupidaggini sul pensiero, peraltro così graziose e alla moda (sino a che lo sono). Per quale ragione dovremmo arrenderci, senza pensare, all'irrazionalismo? Quale sarebbe la ragione di questa rinuncia? E se la parola «ragione» non va più bene e non è più di buon gusto usarla, quale sarebbe almeno il «motivo» della rinuncia? Una mera constatazione di fatto, che la cosa va così e non c'è altro da dire? Ma chi lo dice e perché? Certo, la morte e il diavolo hanno una brutta faccia e fanno paura; ma forse essi non sono che la proiezione della nostra pigrizia, passività e inconsistenza di uomini «franati» nel non-senso del vivere, nella moda del fatuo e dell'effimero così tipicamente «europea».

13. A questo punto (siamo alla fine della conferenza di Praga) Husserl rivolge una domanda al suo pubblico che noi dobbiamo sentire come rivolta anche a noi stessi; in particolare la rivolge ai non pochi colleghi che lo stavano ascoltando. Noi filosofi che viviamo nel presente, dice, che dobbiamo pensare delle considerazioni svolte sin qui? Possiamo noi, dopo quello che si è detto, tornarcene tranquilli al nostro lavoro momentaneamente interrotto? Supponiamo che quello che abbiamo detto sia in qualche

misura vero (Husserl non lo pretende: è come se lo mettesse nelle mani degli altri): possiamo riprendere imperterriti e indifferenti i nostri abituali studi di filosofia? Uno tornerà al suo Malebranche, un altro al suo Pirrone o alla questione trascendentale del tempo, come se niente fosse accaduto. E che è stato infatti questo nostro incontro? un semplice episodio della normale vita culturale? un'occasione pubblica e accademica fra le altre? una piacevole e «stimolante» serata col vecchio Husserl, famoso caposcuola della fenomenologia? - Ancora in gamba, per la sua età...

Ma ha senso tutto ciò? Ha senso ricominciare a dedicarci alla costruzione di una nuova filosofia che, ben lo sappiamo, potrà avere, tutt'al più, l'effimera esistenza di un giorno nell'ambito della flora filosofica che sempre di nuovo si rinnova per tornare subito dopo a sfiorire? C'è un'evidente insensatezza all'interno della nostra stessa maniera di esser filosofi nel presente. L'insensatezza del lavoro filosofico, come ormai di ogni «lavoro culturale», rispecchia la stessa insensatezza globale delle scienze: il filosofo è divenuto a sua volta uno specialista, un «professionista» fra i tanti, e ha quindi in sé quella crisi della razionalità che abbiamo inizialmente imputato agli scienziati. Perché, in definitiva, abbiamo scelto di far filosofia? Forse che la cosa si riduce a una questione di «gusto»? Perché mi piace, perché mi vien bene, o perché il caso mi ci ha portato. E con la stessa logica ci siamo occupati di Locke piuttosto che di Cartesio. Uno sa tutto su Locke: la sua competenza è nota in patria e all'estero, e ne va fiero, il che non è senza motivo. Per di più, così si sente sicuro, «sicuro del fatto suo»: una persona seria e «aggiornata», come oggi si deve essere per meritare stima e successo. Peccato che non sappia altrettanto bene perché Locke e non Giordano Bruno, ovvero perché proprio Locke, come dice, «gli interessa», né che senso può avere questo «interesse» in generale, né che senso ha la filosofia in generale.

Ma c'è anche chi si fa carico di questi problemi e cerca di costruire una prospettiva filosofica più universale, più «teo-

retica». Anche qui però è ben facile, oggi e non solo oggi, cadete preda del conformismo culturale e del narcisismo: non importa se la mia teoria ‘ sarà un fiorellino, nella flora filosofica, che presto sfiorirà; intanto è la *mia* filosofia, dotata di nome e di cognome e magari qualificata con un qualche «ismo», come ai bei tempi. Dopo tutto anche il collega Bianchi e il collega Rossi ce l’hanno, come è ben noto (e anzi, a esser sinceri, fin troppo noto, il che è purtroppo segno eloquente della decadenza dei tempi). Perché mai proprio io, che non sono da meno, non dovrei averla? Poi però bisogna darsi da fare (per il bene della «cosa», per oggettivo amore della «verità» e per logica conseguenza) affinché la nuova filosofia venga riconosciuta, citata, recensita, discussa, magari criticata, ma non ignorata e taciuta, per carità! Si deve *sapere* che il tale è l’ideatore di una nuova e significativa corrente filosofica, con la sua scuola di giovani allievi alacri, fedeli e giustamente ambiziosi; e se uno trascura di citarla, in una rassegna o in un’inchiesta giornalistica, ebbene, bisognerà fargliela pagare con un qualche dispetto pubblico o accademico, perchè si può star certi: non lo ha fatto innocentemente, e noi non siamo uomini da patire un affronto senza reagire. Ma Socrate diceva... Per carità, non facciamo discorsi assurdi e demagogie! Socrate era Socrate e noi siamo noi; e quanto a noi, se uno vuole la guerra, non ci tiriamo indietro: ci mancherebbe. Non son tempi da mammolette questi nostri.

Ognuno sa quanto queste cose siano diffuse, nella filosofia come in ogni ambiente «culturale». Ma per noi, chiede Husserl, che ci ostiniamo a dirci ancora filosofi senza altri fini e aggettivi, è per noi serio tutto ciò? Che uomini mai siamo diventati? Che senso ha più ormai per noi la scelta della filosofia?

14. «Noi, dice Husserl, non siamo filosofi letterari»: dichiarazione della massima importanza, come vedremo sempre meglio in seguito. Intende dire: noi che ci facciamo carico dei problemi di senso e che siamo consapevoli della crisi di «razionalità» che è insita in ogni atteggiamento specialistico e professionale, con i suoi risvolti psicologici e umani, noi

non facciamo della letteratura. In realtà la filosofia ha intramato sin dalle origini il suo destino con la letteratura. Opere letterarie erano certamente i dialoghi di Platone, che è uno dei più grandi scrittori di tutti i tempi. Questo impulso letterario si è conservato anche nella forma del trattato e del saggio, che sono pur sempre generi particolari della letteratura. Che significa allora questo rifiuto di Husserl di considerarsi un filosofo «letterario»?

La questione si collega strettamente col problema del metodo. Il filosofo non è uno che espone in bello stile la sua personale «visione del mondo» (sin dal 1911 Husserl aveva preso posizione contro la filosofia come *Weltanschauung*), o il suo singolare modo di «sentire la vita». Non è un uomo con un tipico cervellino brillante e originale, svelto di mano ed esperto nei giochi di parole, che di mestiere fa lo scrittore di «cose filosofiche» o supposte tali. Al limite il filosofo non è neppure un «uomo di cultura», un «intellettuale», se con queste espressioni lo assegniamo a una categoria sociale tra le altre, perché ciò già tradirebbe il senso razionale e profondo, il senso universale della sua ricerca: come potrebbe ridursi a incarnare una categoria sociale specifica semplicemente accanto a tante altre in ogni tempo possibili? Certo la filosofia, come tutta la cultura occidentale, è il prodotto di una specializzazione sociale: anche noi filosofi siamo gli eredi di quegli scribi che, come già comprendeva Aristotele, poterono dedicarsi alle loro pratiche di scrittura perché erano liberati dai bisogni immediati della vita grazie al frutto accumulato dal lavoro delle altre categorie sociali. Ma il filosofo, appunto, non può semplicemente utilizzare questa millenaria tradizione, «agire» in essa e per essa, senza chiedersene conto. Perché scriviamo e leggiamo? e che cosa scriviamo e leggiamo? Problemi così generali, tali da coinvolgere il senso complessivo del nostro essere e del nostro vivere e infine il senso di tutti i nostri saperi (che in vario modo ne dipendono), non possono essere affidati a qualche «trovata», a sua volta «letteraria», oppure a risposte di «gusto», a escogitazioni di begli spiriti e agli esercizi di stile.

Problemi del genere, Husserl già lo ha detto, esigono un metodo autentico e verace, un'autentica prassi del pensare; qualcosa che, in ogni caso, va ben al di là dell'occasionale talento personale per le «belle lettere»; così come i problemi di senso delle scienze non si riducono all'ingegnosità matematica o all'inventiva sperimentale.

Non siamo filosofi letterari; ma che cosa siamo allora? La risposta di Husserl è divenuta famosa e anche per noi dovrà essere in seguito un punto di riferimento importante. Essa suona: «noi siamo funzionari dell'umanità». Il filosofo parla o aspira a parlare in nome di quella idea universale di uomo che è lo sfondo essenziale della sua ricerca metodica. Egli incarna o aspira a incarnare la voce stessa dell'umanità, la voce della ragione «innata» come tale in ogni uomo. E l'uomo razionale tutto intero, quanto meno in idea, che parla in lui. Siamo funzionari dell'umanità, ma, aggiunge Husserl, che vivono dolorosamente la loro contraddizione esistenziale. Essi *dovrebbero* essere o incarnare la voce dell'umanità, la voce della ragione universale; in realtà sono solo degli specialisti, e cioè degli uomini intimamente scissi (già Schiller aveva intuito qualcosa del genere), poiché ciò che dicono è contraddetto da ciò che fanno, ciò che sono è contraddetto dalla figura sociale che essi incarnano. Per di più i filosofi vivono una contraddizione ancor più specifica: dovrebbero parlare in nome della filosofia e invece parlano sempre in nome di *una* filosofia, buona solo a sfiorire nel giro di una stagione o di una moda culturale, come diceva Heidegger. Proponendo *una* filosofia essi hanno già fallito e tradito l'ideale stesso *della* filosofia. Che altro potrebbero fare, del resto? «Proprio in questo sta la nostra miseria, la miseria di tutti noi, noi che non siamo filosofi letterari, noi che, educati dai veri filosofi del nostro grande passato, viviamo della verità e che solo vivendo così siamo e vogliamo essere nella nostra propria verità. Ma come filosofi del presente siamo caduti in una penosa *contraddizione esistenziale*. Noi non possiamo rinunciare alla fede nella possibilità della filosofia come compito, e nella possibilità di una conoscenza universale. Noi sappia-

mo di essere *chiamati* a questo compito in quanto vogliamo essere seriamente filosofi. Eppure, come tener fermo a questa fede, che ha un senso soltanto in relazione con un fine uno, unico e a noi tutti comune, cioè con *la* filosofia? Noi siamo riusciti a comprendere, anche se soltanto nelle linee più generali, come il filosofare umano e i suoi risultati non abbia affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque — e come potremmo dimenticarlo? —, nel *nostro* filosofare, *funzionari dell'umanità*. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell'umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*, e che *se può essere* realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia. E possibile — di fronte a questo 'se' esistenziale — sfuggire? E se non è possibile, che cosa dobbiamo fare per *poter* credere, noi che già *crediamo*, noi che non possiamo continuare seriamente nel nostro precedente filosofare se esso ci dà a sperare filosofie ma non una filosofia?»

Che cosa dobbiamo fare? Tutto il lavoro della *Krisis* e dell'ultimo Husserl è un tentativo di risposta a questa domanda.

15. La questione concerne i compiti che la filosofia si trova a dover affrontare nella situazione storica presente. E il primo compito, dice Husserl, è una radicale riconsiderazione storico-critica dell'intera tradizione filosofica. E quanto la *Krisis* farà, almeno a partire da Galileo; ed è ciò che anche Heidegger ha fatto, operando quella che egli chiamava la «distruzione» della storia dell'ontologia. Non si tratta evidentemente di «liquidare» la metafisica (come si illusero di poter fare i neopositivisti). Si tratta piuttosto, per dirla nei termini di Nietzsche, che fu il primo a porre il problema nella sua effettiva portata, di sterrare le radici donde è sorta la filosofia e tutta la cultura europea. Si tratta di comporre una «genealogia» della nostra tradizione e della nostra storia. Per parte sua Husserl dice: noi dobbiamo ottenere un'autocomprensione radicale; cioè una comprensione che vada alle radici della



nostra origine, L'autocomprensione è d'altronde il tratto essenziale della ragione, in quanto essa è capacità di determinarsi autonomamente e coscientemente; proprio per questo la ragione incarna una nuova modalità di esistenza per l'uomo (qui Nietzsche non sarebbe più d'accordo, e nemmeno Heidegger, che a sua volta dipende da Nietzsche). L'autocomprensione deve, in ogni caso, iniziare dalla stessa filosofia: essa deve chiarire a se stessa il proprio impulso originario, la propria *Ursprung*, e vederne lucidamente le implicazioni e le conseguenze.

In secondo luogo, dice Husserl, bisogna comprendere il senso della volontà apodittica della ragione filosofica. Il sapere filosofico aspira a un sistema di verità che sia autoevidente e autoconsistente, cioè che si dia a vedere da sé, «in carne e ossa», e poi che non si contraddica logicamente. Il metodo fenomenologico è appunto il modo (che la *Krisis* tenta di mettere a punto definitivamente) di andare direttamente e senza pregiudizi alle «cose stesse», inaugurando un infinito lavoro filosofico razionalmente fondato. Ma perché poi la verità apodittica deve evitare la contraddizione logica? Perché non ci si deve contraddire? La sapienza del mito e le testimonianze del sogno sono intimamente contraddittorie, fanno anzi della contraddizione il loro strumento espressivo; e anche i nostri sentimenti sono sovente, se non sempre, contraddittori. Che cosa c'è dietro la volontà apodittica della filosofia? Nietzsche osservava che non tutto è buono, non tutto è genuino, nella «volontà di verità» della filosofia. Husserl non avrebbe forse condiviso questo giudizio, se l'avesse conosciuto, e tuttavia non mancava di vedere la complessità e l'oscurità del problema. Il quale deve trovare una soluzione, se il filosofo vuole avere il diritto e il dovere di autoproclamarsi «funzionario dell'umanità».

La soluzione esige, secondo Husserl, un preventivo «atteggiamento radicalmente scettico, sebbene non negativo». Il riferimento è a Cartesio e al suo dubbio metodico, il cui fine non è di arrestarsi allo scetticismo, ma di pervenire anzi a un sapere non più dubitabile, cioè apoditticamente fonda-

to. Il puro scetticismo, infatti, non è abbastanza radicale, non dubita abbastanza, poiché si ferma a un relativismo autocontraddittorio, incapace di attingere l'autentica profondità della domanda filosofica. Bisogna però aggiungere che nella *Krisis* Husserl prenderà definitivamente le distanze dal metodo cartesiano, dalla sua idea dogmatica della apodittività e dall'indebita assolutizzazione metafisica della sfera della coscienza.

Il preventivo atteggiamento scettico, dice Husserl, deve condurre alla «possibilità *pratica* di una nuova filosofia: di una filosofia che va attuata attraverso l'azione». Affermazione in tutti i sensi decisiva, che disegna il profilo definitivo della fenomenologia. Il suo senso è complesso e avrà conseguenze capitali per noi, sicché non dobbiamo pretendere di esaurirlo ora. Limitiamoci ad alcune notazioni. Anzitutto notando come Husserl ravvisi nella nuova «filosofia pratica» la possibilità di riconsiderare l'intera storia della filosofia (luogo, come sappiamo, decisivo per comprendere la genesi dell'umanità europea e della sua attuale crisi); a partire da questa «filosofia pratica» è infatti possibile mostrare «come tutta la filosofia del passato fosse orientata, anche se non coscientemente, verso questo senso della filosofia».

Ma che significa «filosofia pratica»? Se leggiamo di nuovo questa espressione con gli occhi di Marx, potremmo intenderla come il passaggio da ciò che la filosofia enunciava a parole, con le sue interpretazioni del mondo, a una realizzazione storico-sociale attraverso la prassi rivoluzionaria del proletariato. Si tratta di operare una trasformazione «reale» della società e dei suoi rapporti strutturali e sovra-strutturali, cioè materiali e spirituali. Ma la «prassi di nuovo genere» di cui Husserl parla non ha finalità politiche immediate. Husserl pensa piuttosto a una «prassi teorica» (come dice), cioè a un nuovo modo di fare la teoria e di abitarla: un nuovo metodo del sapere. Questa prassi teorica non è, naturalmente, senza relazione e senza conseguenze con la realtà sociale: essa è la incarnazione della filosofia nei «funzionari dell'umanità», e Husserl si attendeva dalla sua realizzazione una trasforma-

zione radicale dell'esistenza dell'uomo. In questo senso egli parla di «qualcosa di simile a una conversione religiosa».

In ogni caso risulta chiaro perché la fenomenologia non deve essere intesa come un semplice fatto culturale o letterario: essa è un procedere operativo che eredita le aspirazioni storiche inevase e incomprese di tutta la filosofia del passato. Non più meditazioni solitarie e solipsistiche che conducono a una visione «feticizzata» della verità, dell'essere e del mondo. La verità non è un fatto e il mondo non è una cosa, che si possano racchiudere in formule e definizioni. La verità della filosofia è un compito infinito di natura pratica, è una continua fondazione e rifondazione del senso della vita attraverso una peculiare prassi teorica. L'impulso verso la verità, che è l'origine stessa della ragione filosofica, è stato frainteso dalle speculazioni metafisiche, eternamente in lotta tra loro e ogni volta inconsistenti.

Questo stesso programma della *Krisis* non va dunque inteso come una «dottrina», di cui fornire prove e dimostrazioni. Ciò che si tratta di fare è mostrare la possibilità di una filosofia pratica di nuovo genere e tale da ereditare in sé il senso del passato filosofico, avviandolo al suo destino futuro. Per Husserl si tratta dunque di esibire il suo stesso cammino, le vie che egli si è trovato a percorrere, sforzandosi di descrivere adeguatamente ciò che gli si mostrava e che egli vedeva, perché anche altri possano incamminarvisi, collaborando consapevolmente a un lavoro comune. «Io non ho nessun'altra pretesa se non quella di poter parlare, innanzi tutto di fronte a me stesso e quindi di fronte agli altri, come uno che ha vissuto in tutta la sua serietà il destino di un'esistenza filosofica.»

16. Il percorso della conferenza di Vienna procede in senso inverso rispetto alla conferenza di Praga. Al centro sta sempre la questione della crisi dell'Europa e il problema dell'idea di un destino storico-filosofico dell'umanità. Ma a Praga Husserl aveva preso le mosse da una considerazione relativa alle scienze naturali, per poi passare alle scienze dello spirito; a Vienna aveva fatto il contrario.

Le scienze dello spirito non hanno raggiunto il livello esplicativo-causalistico delle scienze della natura. Fisica, chimica, biologia ecc. non si limitano a una descrizione osservativa dei fenomeni che indagano. Il medico, forte della fisiologia, dell'anatomia e via dicendo, non conclude la sua azione nel constatare la febbre o il colorito del malato, né si riduce a mere classificazioni e a rimedi empirici che tolgono il sintomo ma non la causa della malattia: egli opera, spesso con successo, per eliminare o modificare la radice del male. Possiamo dire che, come c'è una medicina scientifica per l'individuo, c'è poi una medicina scientifica per le collettività, una «medicina sociale»? Evidentemente no.

Gli uomini sociali sono infatti persone e non corpi naturali. Dice Husserl: nelle discipline storico-spirituali il senso del termine «vita», «vita umana», è del tutto diverso da quello della biologia e della fisiologia. Qui non si tratta della vita fisiologica degli individui, ma delle loro attività personali ed esistenziali, cioè *del senso delle loro operazioni*. La vita di cui si parla è la vita degli io in quanto uniti da un progetto comune, cioè in quanto essi si muovono in comunità come la famiglia, la società civile, la società politica, le grandi formazioni sovranazionali. A proposito di questi fenomeni le scienze dello spirito non sono affatto in grado di progredire molto oltre il livello della mera descrizione empirica.

Ciò accade perché alle scienze dello spirito fa difetto un elemento essenziale che caratterizza invece le scienze naturali: l'«obiettività». Una obiettività che è calcolabile ed esprimibile in termini matematici e che perciò è anche prevedibile e, al limite, regolabile. Non a caso si parla di «scienze esatte», le quali sarebbero alla base della grande rivoluzione tecnica del mondo moderno. In modo ancora più stringente e profondo Heidegger direbbe che il progetto tecnologico stesso ha costituito, in verità, l'essenza nascosta e lo scopo ultimo, e non la semplice conseguenza, delle scienze naturali moderne, passando infine a influenzare, con la cibernetica, l'informatica ecc., le scienze spirituali medesime. In quanto non «matematizzabili» in senso proprio e totale, le scienze dello spirito non

possono attingere leggi e causalità obiettive: esse non sono «nomotetiche», ma soltanto «idiografiche», cioè relative al fenomeno singolo e irripetibile. Lo storico può bensì spiegarci le molte ragioni soggettive e oggettive che indussero Cesare a passare il Rubicone e che determinarono la guerra civile a Roma; ma non può trarre di qui alcuna conoscenza esatta che sia predittiva per il futuro, non può darci la legge delle rivoluzioni politiche, come l'astronomo ci da la legge delle rivoluzioni dei pianeti.

Affascinati dai successi delle scienze naturali, anche gli scienziati delle scienze dello spirito hanno nondimeno tentato di applicare nel loro ambito il metodo della obiettività. Già Hobbes, del resto, al tempo suo voleva ricondurre le discipline morali, cioè antropologico-sociali, al metodo della geometria euclidea. Per più di due secoli ci si è illusi di poter spiegare l'individuo storico-fattuale facendo uso degli stessi procedimenti sperimentali ed esatti che hanno condotto le scienze naturali a risultati senza dubbio straordinari. Ma l'esito è stato scarso o addirittura fallimentare. Perché questo complessivo fallimento (cui le scienze dello spirito non sembrano affatto intenzionate, peraltro, a rassegnarsi)?

Esso è dovuto, dice Husserl, a un errore teorico ben preciso, errore che opera nascostamente predeterminando sin dall'inizio il senso delle nostre ricerche. Noi infatti parliamo, come di cosa ovvia, come se dicessimo una verità incontrovertibile e pacifica, della sfera dei fenomeni naturali e della sfera dei fenomeni spirituali. Così facendo, però, ci siamo incamminati per una via sbagliata, impostando il problema in modo da rendercelo irrisolvibile. Dove sarebbero infatti queste due «sfere»? Forse che noi le abbiamo davanti agli occhi ben distinte, con le loro proprietà e i loro peculiari fenomeni? A guardar bene, di sfere ne abbiamo solo una: quella dei cosiddetti fenomeni naturali. Ma come poi l'abbiamo? Solo attraverso uno specifico atto di astrazione. E lo scienziato naturalista a fare metodicamente astrazione da ogni altro dato dell'esperienza che non sia riducibile alla pura oggettività naturale. Come è chiaro, qui Husserl sta prendendo alla radice il tradizionale problema del «dualismo cartesiano

delle sostanze» che ancora governa nascostamente e «metafisicamente» la mentalità scientifica contemporanea (nonostante molte asserzioni in contrario da parte di fisici, biologi, psicologi, sociologi, antropologi e via dicendo). Vediamo la cosa più da vicino.

Il fisico, per esempio, calcola l'accelerazione di gravità di un corpo che cade e nel far ciò *prescinde* da ogni altra circostanza o considerazione. Che sia una pietra o un uomo non fa differenza. Il magistrato invece farebbe differenza; per il suo sapere giuridico è essenziale stabilire se l'uomo è saltato dalla finestra di sua volontà o se qualcuno l'ha spinto. E se è una pietra che ha colpito un uomo, indagherebbe per sapere se qualcuno l'ha scagliata e perché, ovvero se il sasso è caduto «in base a leggi naturali». Il fisico si cura solo di queste supposte leggi naturali, prese astrattamente in se stesse. E la sua operazione ha indubbiamente successo, poiché egli *può* prescindere e quindi fa bene a farlo, secondo il fine metodico che egli stesso si assegna.

Prendiamo ora lo scienziato delle scienze dello spirito: può egli, a sua volta, «prescindere»? Può prendere un uomo, per esempio un suo amico, e prescindere da ogni sua connotazione fisica per concentrarsi solo sulla sua «anima», o sulla sua «psiche»? Ma se si prescinde dalla concreta esistenza fisica di un uomo, non è che ci restino in mano o davanti agli occhi i fenomeni della sua pura coscienza. Per conoscere l'anima di un uomo devo mettermi in contatto con lui, vale a dire col suo corpo, con la sua voce, con i suoi sguardi, con le cose che possiede e ama, e così via. In modo analogo, noi non possiamo conoscere lo «spirito» degli antichi romani prescindendo da tutti quei dati materiali e sociali, da tutti quei monumenti e documenti attraverso i quali ci mettiamo in contatto con loro: lo spirito dei romani vive «dentro» quei monumenti e documenti e non altrove o in sé. In conclusione, lo storico non può mai prescindere dalla natura fisica e ottenere, come residuo astrattivo, la vita spirituale, così come il fisico prescinde invece dalla cosiddetta vita spirituale e ottiene, come residuo astrattivo, la natura materiale. Dice Husserl: ogni fenomeno spirituale è attingibile solo in unità con i fenomeni naturali e materiali.

Abbiamo dunque fatto un passo avanti nella comprensione dei paradossi che affliggono i nostri saperi e in particolare i saperi delle scienze dello spirito. Ma è proprio così? Oppure continuiamo a restare irretiti nei vecchi pregiudizi e insomma a ripetere e a perseverare nello stesso errore?

17. In realtà gli errori sono due. Anzitutto non comprendiamo veramente che cosa fa lo scienziato della natura; così gli concediamo, senza riflettervi, che esista davvero la sfera della natura prescissa da tutti gli altri fenomeni. È vero che abbiamo parlato, a questo proposito, di una sua «astrazione»: ma astrazione da che? quale sarebbe allora il fenomeno concreto? In secondo luogo, continuiamo a dar per scontato che le scienze dello spirito sarebbero davvero tali solo se potessero imitare il metodo delle scienze della natura; col che assolutizziamo dogmaticamente quest'ultimo e facciamo di questa idea della scientificità il metro per misurare tutti gli altri saperi.

Qual è la radice di questi errori? Entriamo così in una delle riflessioni più profonde di Husserl e in particolare dell'ultimo Husserl. Il fatto è che quando parliamo della natura che non può non accompagnare quelli che chiamiamo fenomeni spirituali, e quindi riconosciamo l'imprescindibilità della natura per studiare lo spirito, equivociamo però sulla nozione stessa di natura. Il nostro senso comune, e il nostro senso comune scientifico, pensa inavvertitamente, o da per scontato, che si tratti della stessa natura di cui parlano le scienze naturali. Ma non è affatto così. La natura degli antichi greci, quel loro mare, quel cielo, quei boschi, quei templi, quelle divinità, quelle istruzioni, è precisamente l'universo entro il quale essi hanno costruito a loro meravigliosa civiltà spirituale, cioè è la natura da loro «intenzionata» e interpretata: non è *la natura come la intende il nostro fisico, il nostro geologo, il nostro geografo e così via*. Ma altrettanto poi è da dire della natura dell'amico di cui si parlava prima nell'esempio, che non è quella che intende il fisiologo, il biologo, l'anatomista ecc. Queste nature sono costruzioni dell'intelletto, sono appunto il risultato di procedimenti astrattivi.

Ma che cos'è allora la natura dei greci? Essa non è altro da ciò che *per essi valeva come natura*. Nel caso poi dell'amico, essa è ciò che vale per lui come suo corpo, secondo il suo modo di viverlo e di sentirsi dentro: ora bene e ora male, a suo agio e a disagio, idoneo e non idoneo alla situazione, bello o brutto, stanco, fresco, pesante, leggero, depresso e così via. La natura dei greci, dice Husserl, era quella che si apriva davanti ai loro occhi e che essi vivevano direttamente, non sul piano delle moderne teorie e astrazioni scientifiche, ma sul piano dell'esperienza per tutti fondamentale e fondante del mondo della vita, della *Lebenswelt*. Come si sa, questa nozione husserliana del «mondo della vita» è la chiave d'accesso alla fenomenologia della *Krisis*. Essa nomina il terreno di riferimento fondamentale per ogni descrizione costitutiva e genealogica. Cerchiamo di esprimerne in via preliminare la portata nel modo più semplice.

Potremmo per esempio dire così: la natura dei greci è il loro mondo vissuto, cioè il loro modo «storico» e concreto di vivere la natura, il loro modo di rappresentarsi il mondo. Husserl dice anche: la natura e il mondo nella loro validità «soggettiva». Qui il termine «soggettivo» non intende opporsi a «oggettivo» e non qualifica qualcosa di «psicologico» e insieme e perciò di «non vero». Si tratta del mondo, della natura, che è nell'esperienza soggettiva di tutti e che vale quindi per tutti in maniera intersoggettiva. In questa validità soggettiva del mondo, dice Husserl, stanno incluse tutte le realtà che valevano per i greci, come gli Dei, i demoni e così via.

Da questi cenni possiamo allora ricavare che, quando parliamo della natura nell'ambito delle scienze dello spirito, parliamo propriamente di una natura esperita, e non di una natura costruita dall'intelletto scientifico. Parliamo del «mondo circostante» (*Umwelt*: altra nozione fenomenologica fondamentale che Heidegger utilizzò ampiamente nelle lezioni di Marburgo, in *Essere e tempo* e ancora in seguito). Il mondo circostante accompagna costantemente la vita de-



gli individui e dei popoli, assumendo volta a volta significati nuovi e diversi, disegnando nuovi profili del mondo-della-vita. Così si snoda la vita storica dei popoli e delle persone, nel loro lavorare e costruire insieme, nel loro amarsi e odiarsi, nel loro aiutarsi e combattersi, unirsi e dividersi, collocandosi insieme in riferimento a un comune orizzonte di mondo vivente-vissuto, a un comune mondo della vita che insieme frequentano e modificano. Questo mondo-della-vita funge come circostanzialità essenziale del loro «essere!» (del loro «essere nel mondo», come dice a sua volta Heidegger), cioè del loro esistere sul piano di una *Umwelt* vivente. Si tratta di fenomeni congruenti e inscindibili: non possiamo separare l'uomo, astrarlo dal suo mondo-ambiente, né il mondo-ambiente dall'uomo.

Ora, osserva Husserl, il concetto di *Umwelt* può essere applicato solo all'ambito spirituale, compete solo ai fenomeni dello spirito. Infatti lo scienziato naturalista prescinde dallo spirito, e perciò non può che prescindere anche dai fenomeni del mondo-ambiente, del mondo circostante, poiché essi, come abbiamo detto, non possono separarsi o astrarsi dai fenomeni della vita spirituale. Derivano da ciò due conseguenze importantissime, una per le scienze dello spirito e una per le scienze della natura. Per questa stessa via si viene finalmente in chiaro circa il senso della crisi nella civiltà europea.

18. L'errore metodico delle scienze dello spirito è che esse, molto sovente, non sanno stare alla natura dei loro fenomeni. Al contrario, esse tendono a prenderla in prestito dalle scienze della natura. Ma il rigore metodico genuino consiste nell'assumere i fenomeni nella *loro* maniera di datità, e non nell'applicare ovunque un'idea preconcepita di scientificità. Nell'inseguire il miraggio di rendere scientificamente obiettivo il loro approccio metodico imitando i procedimenti quantitativo-matematici e sperimentali delle scienze della natura, gli studiosi dei fenomeni spirituali commettono quello che per Husserl è l'errore capitale: essi cadono cioè nel «naturalismo». È questo errore che fa sì che noi guardiamo la

natura che si presenta come *Umwelt* di ogni esistenza spirituale determinata, come mondo-della-vita storicamente concreto, con gli occhi della scienza obiettivistica costruita dalla fisica e dalle altre scienze naturali. Controsenso nel quale cade emblematicamente anche la psicologia: anziché assumere i fenomeni psichici nella *Umwelt* dell'individuo, cioè nel suo concreto vissuto di soggetto, essa li tratta come se fossero oggetti, cose o pezzi di natura osservabili sperimentalmente e misurabili quantitativamente.

Ma veniamo ora proprio alle scienze della natura. Anche lo scienziato naturalista cade in un controsenso e commette l'errore del «naturalismo», nella accezione negativa che Husserl dà a questa parola. Si potrebbe dire che egli si comporta come se le scienze della natura provenissero direttamente e spontaneamente dalla terra, dagli alberi, dagli animali; cioè come se le proposizioni della scienza della natura fossero l'eco diretta o la fotocopia della realtà naturale «in sé». E così essi dimenticano che *anche le scienze della natura sono una formazione spirituale*, e anzi proprio la tipica operazione spirituale della civiltà europea. Tra i vari oggetti della sua *Umwelt* spirituale, del suo mondo circostante, la civiltà europea ha costruito anche gli oggetti della scienza della natura. Accanto ai suoi templi, alle sue chiese e cattedrali, alle sue banche e ai suoi castelli, ha costruito anche i laboratori scientifici. Scrive Husserl: «E altrettanto un controsenso non vedere che le scienze naturali sono costituite da una serie di operazioni spirituali, quelle compiute dagli scienziati attraverso la loro collaborazione. Come tali esse rientrano, come tutti gli eventi spirituali, in un ambito che deve essere spiegato dal punto di vista delle scienze dello spirito. Non è forse un controsenso, un circolo vizioso, spiegare l'evento storico 'scienza naturale' dal punto di vista delle scienze naturali, ricorrendo alla scienza della natura o alle leggi della natura, le quali, in quanto operazioni spirituali, rientrano esse stesse nel problema?»

Le scienze della natura prescindono metodicamente dai cosiddetti fenomeni spirituali e procedono con un loro rigore

legittimo. Niente affatto legittimo, però, è che esse dimentichino che la loro operazione metodico-astrattiva, e gli oggetti che ne derivano, sono tipiche formazioni spirituali, rese possibili e accompagnate dalla *Umwelt* storica della civiltà occidentale, ovvero prodotti di quel mondo-della-vita che è proprio del vissuto storico europeo. Gli scienziati naturalisti credono invece ingenuamente che le cose di cui parlano siano realtà assolute ed eterne, in sé compiute, cioè espressioni della realtà valide in tutti i tempi e in tutti i luoghi. Abbiamo così, paradossalmente, due nature: quella che è vissuta storicamente come mondo-della-vita, vissuto che ha prodotto in Occidente l'idea della scientificità naturale; e la natura che consegue per costruzione astrattiva da questa idea. La quale però ora pretende di sostituirsi alla prima, di mettersi al suo posto e di assorbirla completamente in sé, ponendosi come natura unica e assolutamente esistente in una obiettività a-storica e sovrastorica.

L'incapacità delle scienze della natura e delle scienze dello spirito di affrancarsi dal loro naturalismo e dai loro paradossi è, secondo Husserl, il fatto decisivo per comprendere la radice della crisi spirituale europea. Come intenderemo infatti l'«Europa spirituale» o «la forma spirituale dell'Europa»? Come ne deriveremo un senso per la sua esistenza e una direzione per i suoi compiti storici? La forma spirituale dell'Europa non si caratterizza, evidentemente, in modo meramente geografico. Se andiamo a New York siamo ancora in Europa. C'è un'unità di vita e di azione, di lavoro sociale e culturale, di tradizione e di storia che fa sì che gli Stati Uniti d'America appartengano a pieno titolo all'Europa spirituale. Ma questa unità è appunto stata determinata da un'idea filosofica immanente che ha dato inizio a una nuova epoca dell'umanità: «un'epoca in cui l'umanità europea vuole e può vivere ormai soltanto nella libera costruzione della propria esistenza, della propria vita storica, in base alle idee della ragione e in base a compiti infiniti».

Come si caratterizza però questa idea filosofica immanente? Come e quando essa è venuta all'esistenza? Che senso ha

avuto il suo esser sorta e il suo essersi imposta? Che cosa ancora la caratterizza oggi?

19. Scrive Husserl: «L'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo senso sia legittimo; parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio per merito di singoli uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a.c. Qui si delinea un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini verso il mondo circostante. Da questo atteggiamento derivò una formazione spirituale di un genere completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I Greci la chiamarono *filosofia*. Nella sua traduzione esatta questo termine non significa altro che scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di tutto ciò che è. Ben presto nasce l'interesse per il tutto e perciò ben presto si pone il problema del divenire e dell'essere nel divenire, del suo particolarizzarsi in forme generali e nelle regioni dell'essere. Così la filosofia si ramifica, la scienza una si trasforma in una serie di scienze particolari». Esse sono il prodotto, direbbe Heidegger, di quella visione dell'ente in totalità che, come problema dell'essere dell'ente e del suo dirsi in molti modi, cioè secondo le differenti categorie, è il fulcro della visione filosofica.

Ma in che consiste il «nuovo atteggiamento» di cui parla Husserl? Egli risponde nel modo più semplice e tuttavia con adeguata profondità: esso consiste nella *formazione delle idee*. Le idee (la questione capitale inaugurata da Platone) sono nuove e sorprendenti formazioni di senso; la parola stessa, nel lessico della filosofia platonica, viene ad assumere un senso nuovo: non più semplicemente aspetto, profilo o figura visibile di una cosa, ma contenuto mentale e concettuale, ideale appunto, e insieme qualcosa di individuale, per esempio nel senso in cui ancora oggi diciamo che ogni persona «ha le sue idee». La civiltà del mito non conosce queste personalità singole e non sa nulla di idee mentali.

E in effetti, dice Husserl, con la semplice concezione delle

idee l'uomo diventa a poco a poco un uomo nuovo; nasce infatti una comunità umana orientata verso le idee, cioè orientata verso un progresso infinito; e nasce questa stessa idea di infinito. Le altre civiltà restano relativamente chiuse e poco mobili, al confronto; esse restano confinate entro l'ambito della loro *Umwelt*, con i loro Dei e i loro costumi, le loro credenze e le loro prassi di vita. L'umanità greca, in quanto determina la nascita di individui che hanno idee (le due cose sono una), produce una normatività ideale la quale a sua volta governa una operatività concatenata. Cioè una successione di «inventori» di idee che per principio non può avere fine. È così che dalla semplice esperienza del camminare e dalla primitiva agrimensura (per prendere un esempio famoso di Husserl) nascono in Grecia le idealizzazioni della geometria, con i suoi oggetti astrattamente ripetibili, secondo una operatività che ogni geometra può riprendere, rifare e condurre innanzi. In quanto tale operatività è appunto ideale e non reale, il processo di perfezionamento dei suoi oggetti e delle sue misure non potrà mai concludersi. La scienza geometrica così sorta non potrà mai ritenersi compiuta, nessun geometra potrà mai pensare di aver esaurito tutte le possibili figure e tutti i possibili teoremi. Le idee consentono infatti una «libera variazione infinita». Lo stesso deve dirsi poi della scienza del puro movimento, cioè della fisica, e di tutte le altre, in quanto esse assumono la visione dell'ente in generale sotto il profilo delle idee e della loro approssimazione e perfettibilità infinite.

Nasce allora, dice Husserl, un nuovo spirito culturale, la forma di una nuova storicità. Avrebbe potuto dire senz'altro che allora nacquero l'idea stessa di cultura e di storia. La «cultura» è infatti un'invenzione dell'età sofistica greca, per esempio come tecnica dell'istruzione astratta, bisognosa di maestri, di scuole, di testi e così via. Si noti per inciso: proprio per ciò è assurdo ridurre la filosofia a un «fenomeno culturale», che è piuttosto conseguenza dell'atteggiamento filosofico. Non ci sono «uomini di cultura» fuori e prima dell'Europa. E così va per la storia: non c'è una storia universale

prima dei filosofi e degli storici europei come Erodoto e Tucidide. Sicché tutte le «storie della cultura» che i nostri editori dedicano compiaciuti all'India o alla Cina, tanto per dire, sono ingenue prevaricazioni retrospettive. Non c'è in quelle «culture» la capacità e neppure l'esigenza di ordinare gli eventi in successione «storica». Ora, la nuova «storicità» è un campo universale di lavoro. Esso si caratterizza appunto tramite la cultura, intesa come individuale apprendimento di mezzi ideali infiniti; mezzi che, come tali, procedono più nel senso della informazione che non in quello, tradizionale, della formazione: fenomeno che si accentua nel mondo moderno (proprio a partire dall'Illuminismo, che peraltro, ha detto Husserl, ancora non rinuncia all'ideale formativo universale della filosofia), per entrare poi in una frenetica accentuazione nel nostro secolo, dominato dalla cibernetica e dalla *Weltzivilisation*, direbbe Heidegger. «Nell'orizzonte storico che precede la filosofia, scrive qui Husserl, non esiste un'altra forma culturale che sia in questo senso cultura ideale che conosca compiti infiniti e universi di idealità».

20. La nostra umanità, in quanto caratterizzata dai compiti infiniti di un'infinita cultura, potrebbe definirsi, dice Husserl, «l'umanità della teoria». Essa è l'umanità del *theorein*, della «visione» e della *episteme hystorike* di cui parlava Plafone nel *Sofista*. Umanità della teoria significa la stessa cosa di «umanità della filosofia», cioè della «visione scientifica», sicché là dove si fa teoria si dà appunto compimento all'idea di filosofia (anche se il moderno scienziato lo ha dimenticato o lo ignora). Il suo modo di procedere è caratteristico: l'umanità della teoria «sospende» ogni prassi finita, ogni prassi «presa» dal mondo, ogni prassi «in presa diretta», e non «riflessa», come ama dire Husserl. In altre parole, sospende ogni irriflesso vigere della tradizione e del passato e li sottomette a «critica». E quel che fa Socrate, che non accetta di accogliere irriflessivamente la tradizione come tradizione e che perciò Nietzsche ha ragione di considerare come il punto di svolta decisivo della «storia universale».

Naturalmente la sospensione della prassi non ha lo scopo di

metter capo a un astratto e ozioso speculare, come spesso si è detto, con molta superficialità, a proposito della metafisica antica; al contrario, l'umanità filosofica sospende la prassi allo scopo di istituire un'altra prassi. Scrive Husserl: «Tutto ciò assume la forma di una prassi di nuovo genere, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita». I sofisti, per esempio, con la loro eristica e con la loro retorica, mettevano in evidenza le contraddizioni tra i costumi e le credenze religiose dei vari popoli, la relatività delle leggi e l'opportunità di modificarle secondo nuovi criteri di efficienza e di validità. È così già in cammino quella prassi di nuovo genere che, a partire da Platone, mira a innalzare l'uomo alla comprensione «critica» di una ragione universale e di un concetto «scientifico» di verità. Ne deriva un'umanità radicalmente inedita, capace di un'assoluta responsabilità verso se stessa, non solo in senso conoscitivo, ma anche religioso e sociale: capacità che si sviluppa per tutta la storia degli europei e la governa dal profondo. La stessa divinità, per esempio, diviene oggetto di una «ricerca» infinita, cioè motiva un «sapere», sino ad allora inconcepibile, di tipo «teoretico» e «scientifico», come la parola «teologia» fa intendere da sé.

Tutto ciò, dice Husserl, ha la sua radice nell'atteggiamento che nasce dal *thaumazein*, dalla «meraviglia», che infatti già Platone e Aristotele indicano come origine della filosofia. La nostra è un'umanità che per la prima volta si stupisce di fronte all'«ente in totalità»; stupore nei confronti del tutto che l'uomo del mito non conosce (anche se a sua volta e a suo modo si stupisce, diceva Aristotele). L'uomo del mito è piuttosto caratterizzato dalle sue incombenze «finite»: fare il sacrificio perché arrivi la pioggia, immolare la vittima nel campo perché crescano le messi e così via. L'uomo del mito ha più certezze che non stupori e domande. Sa che si è sempre fatto così e crede che sia bene continuare a farlo. È invece l'umanità filosofica che è presa dal «puro» piacere e desiderio di conoscere, diceva Aristotele. L'uomo diviene così, come scrive Husserl con un'espressione famosa, uno «spetta-

tore disinteressato». Un uomo cioè che sospende i suoi interessi immediati per rivolgersi a interessi universali. Di qui l'origine prima di quella «epoche», di quella «sospensione del giudizio» che Husserl, come si sa, assume a base del metodo fenomenologico, rivivendo appunto nella fenomenologia l'intera e più profonda intenzionalità della prassi filosofica.

Lo stupore dello «spettatore disinteressato» non si rivolge soltanto alla natura, all'«universo»; l'uomo apprende a rivolgerlo anche a se stesso. «In questo atteggiamento, dice Husserl, l'uomo considera innanzi tutto la molteplicità delle nazioni, la propria, quelle straniere, col loro mondo circostante ovviamente valido per loro, con le loro tradizioni, i loro Dei, i loro Demoni, le loro potenze mitiche. Questa sorprendente contrapposizione rivela la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale e pone il nuovo problema della verità». Se tutte le tradizioni sono particolari e «finite», e spesso assurdamente contrapposte (come i citati sofisti facevano notare), qual è allora la verità dell'uomo? E che significa verità? Se ad Atene sposi tua sorella finisci in carcere; se in Egitto non la sposi ti processano. Ma allora, qual è il vero «bene», che cosa è «virtù» in verità? Quali verità devono ritenersi valide per tutti e in ogni luogo? Ovvero, come si esprimeva Socrate, che cosa è davvero caro agli Dei?

21. Sollevando queste domande lo spettatore disinteressato solleva la questione capitale della filosofia, cioè la questione della verità «in sé», come già dicevano i greci: una verità che sia indipendente da ogni opinione o tradizione particolare. Il che significa però che, sul filo di questa domanda, la *Umwelt* di ogni popolo diviene ora una questione teorica e quindi anche il prodotto di una costruzione teorica infinita. A questa costruzione dedica la sua vita il filosofo, consacrando a quella infinita ricerca senza la quale, disse Socrate in tribunale, la vita non è nemmeno degna di essere vissuta.

Ma non si tratta solo di un atteggiamento conoscitivo. Nella questione della verità è in gioco una prassi di nuovo genere che trasforma l'intera esistenza umana, in quanto tale esi-



stenza da ora in avanti si modella, o aspira a modellarsi, sulla verità. La verità ideale diviene un valore assoluto in sé. Questo valore finisce per investire tutte le norme tradizionali di bene e di bellezza, le norme del diritto e del costume. E così che il filosofo, l'uomo della verità, assume, già con Platone, quella funzione arcontica, quella funzione di guida, che sottomette a sé il politico, il poeta, l'uomo di scienza: a tutti costoro egli indica le «vere» finalità, cioè la verità assolutamente valida in ogni sfera della prassi, secondo l'ideale di una infinita approssimazione alla ragione universale.

In questo modo l'Europa si distacca dalla tradizione di tutti gli altri popoli. «La vita nazionale stessa, scrive Husserl, e il complesso della cultura nazionale entrano in una fase di rivolgimento. Coloro che sono soddisfatti da un punto di vista conservatore della tradizione entreranno in conflitto con l'umanità filosofica, e questa lotta avverrà certamente anche nella sfera del potere politico. La persecuzione comincia già con gli inizi della filosofia. Coloro che vivono per le idee sono sospetti. Eppure, (e idee sono più forti di qualsiasi forza empirica). Esse infatti fanno valere i diritti della ragione. «Il termine ragione è un titolo molto ampio. Secondo la buona vecchia definizione l'uomo è un essere razionale, e in questo senso anche il papuaso è un uomo e non un animale. Ha i suoi scopi e agisce razionalmente, riflette alle possibilità pratiche. Le opere e i metodi, la cui razionalità può sempre di nuovo essere compresa, penetrano nella tradizione. Ma così come l'uomo, compreso il papuaso, rappresenta, rispetto all'animale, un nuovo grado dell'animalità, la ragione filosofica rappresenta un nuovo grado dell'umanità e della ragione.»

Questo nuovo grado esige però (come già si dice nella conferenza di Praga) la «realizzazione» della filosofia: «Il grado di un'esistenza umana retta dalle norme ideali di un compito infinito, il grado dell'esistenza *sub specie aeterni*, è possibile soltanto nella assoluta universalità, quella universalità che è implicita fin dall'inizio nell'idea della filosofia. La filosofia universale e tutte le singole scienze costituiscono sì un fenomeno parziale nell'ambito della cultura europea. Ma è im-

plicito nel senso stesso della mia esposizione che questo fenomeno è come il suo cervello fungente, dal cui normale funzionamento dipende la salute e l'autenticità della spiritualità europea. L'umanità giunta a un grado più alto di spiritualità umana, giunta alla ragione, esige dunque un'autentica filosofia».

Di questa più alta autenticità la religione, come si è già accennato, offre un esempio significativo. Come anche Cassirer dirà a suo modo, la verità filosofica penetra la tradizione religiosa e la trasforma, la «razionalizza». Scrive Husserl: «Per quanto riguarda il contegno della filosofia verso la tradizione occorre ancora considerare un elemento molto importante. Esistono qui due possibilità. O la filosofia rifiuta completamente la tradizione, oppure ne riprende i contenuti e li riplasma nello spirito della idealità filosofica. Un caso particolare è costituito dalla religione. Tuttavia non vorrei far rientrare in questo termine le religioni politeistiche. Gli Dei al plurale, le potenze miti-che di qualsiasi tipo, sono oggetti del mondo circostante, sono reali nello stesso senso in cui lo sono gli uomini e gli animali. Al concetto di Dio inerisce per essenza il singolare. Ma al concetto di Dio inerisce anche il fatto che la sua validità d'essere e di valore è esperita dall'uomo come un vincolo inferiore assoluto. A questo punto avviene la fusione della sua absolutezza con quella della idealità filosofica. Nel processo generale di idealizzazione che emana dalla filosofia, Dio subisce per così dire una logicizzazione, diventa cioè il rappresentante del logos assoluto. Io sarei portato a vedere un elemento logico già nel fatto stesso che la religione si richiama teologicamente all'evidenza della fede, la quale costituisce un genere particolare di evidenza e il genere più profondo di fondazione del vero essere. Ma gli Dei nazionali esistono indiscussi, sono qui, come i fatti reali del mondo circostante. Prima della filosofia non si pone nessun problema di critica della conoscenza, nessun problema che concerna l'evidenza».

22. E così, come dice Husserl, «un paio di greci stravaganti» (a chi pensava? a Socrate e a Platone? o a Platone e Aristote-

le?) ha dato avvio a una trasformazione dell'esistenza umana e di tutta la vita culturale, sociale e religiosa. Essi hanno cambiato la storia del mondo. Di qui la funzione universale e arcontica della filosofia. Essa deve ora assumersi la responsabilità consapevole del destino che ha incarnato e continua a incarnare; non deve rifugiarsi in un melenso reclinare su se stessa, lamentando di non poter più pensare, o assegnandosi il compito modesto, e apparentemente più virtuoso, di celebrare e «rimemorare pietosamente» il proprio passato, piagnucolando nel contempo sulle proprie sconfitte. Il grande pericolo per la filosofia è che proprio l'umanità europea, giunta a questo livello della sua evoluzione tecnica e sociale, rinunci a comprendere la funzione ideale e il compito infinito della filosofia. Il grande pericolo, dirà Heidegger, non è la tecnica, ma il nostro non riuscire a portare il pensiero all'altezza dei problemi che essa inevitabilmente ci impone.

Se la filosofia sinora ha fallito è perché essa si è accontentata di realizzazioni transitorie, meramente storielle e fattuali, cadendo in unilateralità e idiosincrasie. Non siamo stati abbastanza radicali, perché «soffriamo di un disagio metodico» in tutte le scienze e in tutte le esistenze. Ci manca il metodo della verità, in base al quale perseguire «praticamente», con l'azione, il compito infinito della ragione filosofica.

Arriviamo così alla famosa pagina conclusiva di questa conferenza: «Cerchiamo di esprimere il concetto fondamentale della nostra esposizione: quella crisi dell'esistenza europea di cui oggi tanto si parla, e che è documentata da innumerevoli sintomi di dissoluzione, non è un oscuro destino, non è una situazione impenetrabile; essa diventa comprensibile e trasparente sullo sfondo di quella *teleologia della storia europea* che la filosofia è in grado di illuminare. Ma la premessa di questa comprensione è che si riesca innanzitutto a cogliere il nucleo essenziale e centrale del fenomeno 'Europa'. Per penetrare il groviglio della 'crisi' attuale era indispensabile elaborare il *concetto Europa* in quanto *teleologia storica di fini razionali infiniti*; era indispensabile mostrare come il mondo europeo sia nato da idee razionali, cioè dallo spirito della filoso-

fia. La crisi potè così rivelarsi come un *apparente fallimento del razionalismo*. Ma la causa del fallimento di una cultura razionale sta — come abbiamo detto — non nell'essenza del razionalismo stesso, ma soltanto nella sua *manifestazione inferiore*, nel suo *decadere* a 'naturalismo' e a 'obiettivismo'. La crisi dell'esistenza europea ha solo due sbocchi: il tramonto dell'Europa nella estraneazione rispetto al senso razionale della propria vita, la caduta nella ostilità allo spirito e nella barbarie; oppure la rinascita dell'Europa dallo spirito della filosofia, attraverso un eroismo della ragione capace di superare definitivamente il naturalismo. Combattiamo contro questo pericolo estremo, in quanto 'buoni europei', in quella vigorosa disposizione d'animo che non teme nemmeno una lotta destinata a durare in eterno. Allora dall'incendio distruttore dell'incredulità, dal fuoco soffocato della disperazione per la missione dell'Occidente, dalla cenere della grande stanchezza, rinascerà la fenice di una nuova interiorità di vita e di una nuova spiritualità, il primo annuncio di un grande e remoto futuro dell'umanità: perché soltanto lo spirito è immortale».

Ancora così poteva parlare, sessantenni fa, la filosofia per bocca di uno dei suoi più alti e nobili rappresentanti. Al di là dell'ammirazione pensosa che esse suscitano, queste parole provocano in noi lo stesso effetto che Husserl diceva di avvertire di fronte alle parole dell'«Inno alla gioia» di Schiller.

## CAPITOLO SECONDO L'ULTIMA REVISIONE

**1. RICAPITOLIAMO.** La filosofia, secondo lo Husserl della *Krisis* che tenta l'ultima ed estrema revisione del metodo fenomenologico per renderlo finalmente adeguato alla «cosa stessa», è un compito o progetto universale nato in Grecia a opera di due greci stravaganti. Questo progetto universale è un evento storico che ha in sé, nel contempo, una intenzionalità, un *telos*, rivolti alle decisioni ultime concernenti il destino di tutta l'umanità. Porre la questione della filosofia in questi termini non è peraltro cosa priva di paradossi. Che penseremo infatti delle altre umanità «prima» di questo fatto storico, cronologicamente databile e documentabile, che è l'avvento della filosofia? Da un lato possiamo chiamare queste umanità «preistoriche»; dall'altro, proprio così facendo le collochiamo all'interno di un più ampio decorso storico che le comprende e che conduce appunto all'evento storico della comprensione universale della storicità dell'uomo. Sicché l'umanità preistorica sarebbe nel contempo storica, seppure senza saperlo. Se l'idea dell'umanità universale è un fatto storico, che ha la sua origine in Grecia nella mente di due greci stravaganti, questa idea sta allora all'interno di una concezione storica più generale: quella che ci consente appunto di definire «storico» l'avvento della filosofia e di assegnargli una data entro il decorso della storia universale dell'uomo. D'altra parte è proprio questa idea a inaugurare e, in un certo senso, a creare la concezione e la visione storica dell'uomo e più in generale della realtà. Nel primo caso le cosiddette umanità preistoriche starebbero in un universale storico che comprende anche il fatto storico della nascita della filosofia. Ma come si fa a concepire un siffatto pensiero? L'universale storico è il prodotto della mente di due greci stravaganti e nello stesso tempo è qualcosa che contiene quel prodotto medesimo e ne spiega il progetto. Il circolo è evidente.

Naturalmente tutta la nostra cultura sta beatamente nel circolo, non «nella maniera giusta», come potrebbe suggerire Heidegger, ma nel modo più inconsapevole. È così che costruiamo, per esempio, le nostre «storie dell'arte», le nostre «semiologie» o

«storie della scrittura», assumendo i graffiti delle caverne e i bassorilievi egiziani come tappe e momenti di una supposta storia universale dei segni e delle espressioni «estetiche». Analogamente scriviamo storie universali dell'economia, dell'architettura, della religione e altre consimili assurdità.

La filosofia, dice Husserl, è un fatto storico. Come dargli torto? Quando Omero, o chi per lui, cantava i suoi poemi non esisteva una vista storica, un'idea storica dell'uomo, la quale emerge solo, un po' alla volta, sulla base dei progetti universalizzanti della filosofia. Con che diritto allora rivolgiamo all'indietro tale progetto e parliamo di una storicità universale che sarebbe stata reale e vera anche prima che due greci stravaganti ne concepissero l'idea? Heidegger aveva qualche ragione di accusare il maestro di scarsa attenzione al *problema*, della storia. La «storicità dell'essere» di cui Heidegger parla non è infatti riducibile né a una semplice cronologia, né a una successione di «epoche» comunque intese. Senza dubbio Heidegger ha una sensibilità più acuta e profonda nei confronti del «problema storico»; il che non significa che egli abbia fornito in merito chiarimenti davvero risolutivi.

Il progetto universale della filosofia, dice ancora Husserl, inaugura quella prassi di nuovo genere che è la prassi teorica. Essa comporta una profonda trasformazione del vivere umano. Al suo centro è l'istanza critica nei confronti della tradizione e di ogni progetto vissuto in maniera irriflessa; a questo vivere in presa diretta nel mondo si contrappone l'esigenza di una «sospensione» di ogni giudizio, o pregiudizio, allo scopo di attingere una verità universale, il cui tratto essenziale è la razionalità. Nasce il progetto di una società, di una cultura, di una vita rette dalla ragione. Ma che significa «razionale»? La ragione non si definisce per i suoi caratteri formali o per essi soltanto, per esempio nel senso che due e due fa quattro o che, se Socrate è un uomo e tutti gli uomini sono mortali, allora anche Socrate morirà. Questi aspetti «applicativi» e «tecnici» dell'idea di razionalità non sono essi stessi razionali e non definiscono la razionalità (avremmo di nuovo un circolo). La ragione è un evento e non un'inferenza formale: quell'evento che lo stesso Aristotele illustrava parlando

di un progresso dell'uomo, dapprima incapace di teoria e poi, solo a partire dai greci, capace di «speculare». Sicché la ragione si radica in quel gesto che, in maniera implicita o esplicita, segna la fine del mondo del sacro: l'età degli Dei, avrebbe detto Vico, è spenta. Razionale in senso profondo è dunque quel progetto che affida all'uomo la consapevolezza e la responsabilità di guidare e di determinare il proprio destino, fronteggiando i problemi di senso delle sue operazioni. Proprio la questione del «senso» esige una più ravvicinata riflessione.

2. La filosofia ha essenzialmente a che fare col problema del senso; la sua stessa nascita vi è connessa (che senso ha sacrificare agli Dei? chiedeva Socrate). Essa incarna la massima competenza nelle questioni di senso e anzi relativamente al «senso del senso»: che senso ha, o è, il senso? Così la filosofia si domanda e ci domanda. La filosofia è allora il «disvelamento del senso», del senso del mondo, perseguito come «compito infinito». Il senso infatti non è una «cosa»; è piuttosto una «intenzionalità spirituale». In questo senso la filosofia è da sempre la «scienza della verità»; il che, di nuovo, non va inteso in senso formale, ma in un senso affine, si potrebbe dire, alle parole di Gesù: «Io sono la verità e la vita» (la verità della vita).

Husserl pone la questione in termini più filosoficamente concreti. La filosofia è propriamente la ricerca del senso d'essere del mondo-della-vita (*Lebenswelt*): in questo senso bisogna pensare il binomio verità-vita sopra richiamato. Ora, in quanto ricerca della verità universale del senso d'essere del mondo e del vivere nel mondo, la filosofia è essenzialmente «fenomenologia». Lo è da sempre, sebbene oscuramente e sebbene solo ora, nel tempo del suo tramonto e della grande «stanchezza», cominci a rendersene lucidamente conto, così da promuovere la «rinascita dalle ceneri» del suo progetto. La fenomenologia è la vocazione profonda della filosofia, il senso del suo domandare sul senso. Proprio per ciò, come aveva compreso Heidegger, la fenomenologia non si può esaurire nella filosofia personale di Husserl. Che importa di Husserl? Che importa di me? diceva Zarathustra, consapevole della necessità del suo «tramontare». Anche la fenomenologia, come scuola filosofica, deve tramontare; essa, co-

me Zarathustra, reca l'annuncio di un «futuro infinitamente lontano» nel quale possa compiersi, se mai si compirà, la vocazione profonda della filosofia. Essa fa tutt'uno con la vocazione profonda dell'uomo a diventare «umano» (come avrebbe detto Marx), cioè «razionale» nel senso sopra richiamato.

Ma perché proprio la fenomenologia incarna il senso profondo della filosofia? Perché la filosofia, come scienza della verità, è essenzialmente una prassi di disvelamento. Essa svela la verità del mondo e la rende «fenomeno», cioè la fa apparire. La cosa non è di nuovo priva di paradossi, come anche Husserl sapeva e come vedremo sempre meglio in seguito. Ma per ora seguiamo i nostri maestri e cerchiamo di comprenderli nel modo migliore. La filosofia, dunque, è quel progetto teorico, quella «prassi», che svela il senso ultimo delle cose e quindi la loro verità. Essa rende tale verità manifesta, sia pure attraverso un cammino di approssimazione infinita. Ciò consente di guardare con altri occhi i paradossi in precedenza sollevati. Potremmo dire che l'umanità che precede la filosofia non è estranea alla verità, non ne è «fuori», ma non è nella verità nel modo della rivelazione. Anche l'uomo preistorico, certo, ha le sue «rivelazioni»; ma esse non sono «razionali», cioè propriamente «umane». Non perché esse dicano qualcosa di irrazionale o di strano (così pensano i nostri pregiudizi intellettualistici), ma perché quel che dicono non ha in sé la potenzialità di divenire universalmente vero per tutti gli uomini, qualcosa di riproducibile e di sempre riattivabile in un cammino di infinita ricerca e approssimazione alla verità. Anche gli uomini preistorici, o prefilosofici, stanno nel fenomeno della verità, ma non sanno di starvi. Manca loro la via «metodica» di approssimazione alla rivelazione della verità e così manca loro la capacità di *legein ta phainomena*, di dire i fenomeni (la verità); manca loro il *logos*, come anche Heidegger si sarebbe espresso, il *logos* filosofico. Questo è propriamente fenomenologico, in quanto persegue l'essenza disvelata del mondo, cioè il dire disvelato di questa essenza.

Tutta la riflessione heideggeriana muove, si potrebbe dire, da queste basi. Il problema della rivelazione dell'essere come questione della verità, il noto problema della *aletheia* come manife-



stazione originaria che precede e fonda la questione della verità intesa come *veritas* del giudizio (*adaequatio intellectus et rei*), non è che un altro modo di dire la questione fenomenologica della verità del fenomeno, banalizzata, secondo Husserl, dalle scienze logiche e naturali. Il progetto «metodico» della fenomenologia non è altro che lo sforzo di rendere *alethes*, evidente e manifesto, il senso d'essere delle cose. La filosofia però non è mai riuscita a porsi radicalmente di fronte alla questione «fenomenologica» dell'essere (cioè alla sua stessa questione, come dice Heidegger all'inizio di *Essere e tempo*); la scienza l'ha poi ricoperta e obliata (e anche Heidegger parla di «oblio dell'essere»), come dice Husserl.

3. Se la fenomenologia è una prassi di disvelamento in cui si compendia la millenaria ricerca della filosofia, la sua «prassi di nuovo genere», che dunque trova qui l'inizio del suo rigoroso «fondarsi» (la filosofia è pertanto in una fase ancora e sempre aurorale, nel travaglio della sua nascita), sorge spontanea una domanda: la filosofia, in quanto essenzialmente fenomenologia, è la *scoperta* del senso d'essere del mondo, o non è piuttosto la *proposizione* e il *progetto* di tale senso (e della più generale questione del «senso del senso», come l'abbiamo chiamata)? In termini più semplici: c'è un senso d'essere, e la filosofia lo scopre; oppure è la filosofia che, in questa forma, lo inventa e lo pone nel mondo?

La domanda ne tira dietro un'altra. Supponiamo che il mondo-della-vita abbia, come pensano Husserl e Heidegger, un «senso d'essere», una «verità» (*aletheia*), e che la filosofia ne sia la rivelazione (rivelazione del profondo, come già diceva Hegel, nel suo pensare a sua volta «fenomenologico»); perché però il senso d'essere, la verità, esigono una «rivelazione»? Perché non sono già di per sé rivelati, non sono già «fenomeni»? Che cosa li vela e ce li nasconde? E in che senso potrebbero venire «scoperti»? Come la verità può essere oggetto di una «scoperta»?

Parlando di «crisi» Husserl intendeva certo un velamento. Il velamento accade perché, potrebbe dire Husserl, c'è una differenza tra la vita in presa diretta e la vita in presa riflessa. Nell'atto diretto e irriflesso del vivere l'uomo è preso dal mondo,

cioè dai suoi progetti «mondani», contingenti e «finiti». Così egli resta preda del suo limitato orizzonte di interessi, e cioè delle sue idiosincrasie e dei suoi pregiudizi. E questo l'uomo, dirà poi Heidegger, della «quotidianità media», dominato dalla sua «cura» per l'ente immediatamente presente e dai suoi progetti «inautentici». In questa vita inautentica l'uomo è accecato e velato dalle preoccupazioni del quotidiano: agisce e patisce quel che c'è da agire e patire, ma non sa perché, non se ne chiede l'ultimo senso. Così non attinge la consapevolezza del carattere infinito del progetto in quanto progetto «umano», cioè ignora il senso ultimo del vivere (l'«essere per la morte», suggerirà Heidegger). Lo ignora non essendo mai arrivato davvero a «pensarlo» (come l'uomo del mito), o perché ne ha obliato l'intenzionalità filosofica originaria (come l'europeo in crisi).

Anche Nietzsche aveva detto in merito la sua: colui che agisce è necessariamente accecato; l'azione esige un alone di nebbia o di vapore che impedisca allo sguardo di andare troppo avanti o troppo indietro e al pensiero di sollevare troppe domande. Bisogna invece concentrarsi sul presente, su ciò che è da fare e sul come farlo, sulla passione dell'immediato, senza badare troppo alle conseguenze e al «senso ultimo» di ciò che si fa e di ciò per cui si fa. Chi agisce deve essere necessariamente «ingiusto»; se vuoi essere giusto verso tutto e verso tutti, non agisce più. Come Amleto, che vede troppo per consentirsi di agire.

Se però la vita dell'uomo ha in sé connaturato un velamento, ha anche la possibilità dello svelamento. La vita diretta dell'uomo non è quella del «maiale soddisfatto», diceva J. S. Mill. E una vita che ha «interessi» e che è tutta presa da questi interessi; ma in essi già riflette, si distanzia dal mondo, trascende la situazione, se non altro perché solo così può usare il mondo per soddisfare i suoi interessi. Nella vita irriflessa c'è già il germe della vita riflessa (il che è il problema stesso di una «genealogia della ragione»): la vita in presa diretta non è soltanto in presa diretta. Non c'è dunque un'umanità che non sia anche, seppure germinalmente, razionale e cioè filosofica. La filosofia non è che lo sforzo di rendere questo fatto universale qualcosa di «arcontico», la verace guida del vivere. La filosofia si radica in una possibilità universa-

le della vita.

Non possiamo però sottrarci alla verità complementare di quanto abbiamo appena detto, e cioè che anche la vita in presa riflessa non è soltanto in presa riflessa. Anche il riflettere è un fare (anche la teoria è una prassi, osservava lo stesso Husserl). Come ogni fare, non può riflettere su di sé nel mentre si fa e non può evitare di darsi degli orizzonti finiti, non può non operare in una ristrettezza «ingiusta» nei confronti del senso ultimo della verità. Già il fatto stesso di connettere la verità alla «riflessione» è qualcosa di insensato, o almeno di inadeguato: se non qualcosa di «ingiusto», almeno di «ingiustificabile». Ora vediamo meglio la questione husserliana della «crisi» e cominciamo a comprendere quanto vi è in essa di profondo e di inquietante.

4. Le scienze, per esempio, sono in crisi, non certo perché esse non riflettano, ma perché non pongono domande su questo loro stesso riflettere. Esercitano una prassi teorica, quindi riflessiva; ma questa prassi è nel contempo anche irriflessiva, sicché il suo senso ultimo e la sua giustificazione restano nascosti. Gli scienziati, potremmo dire, perseguono il senso di ciò che indagano, ma non anche il senso del senso. Questa osservazione si potrebbe estendere all'intera cultura e civiltà europee: nessuna civiltà ha mai riflettuto altrettanto; siamo gli Amleto della terra. Sin da Tucidide ci siamo persino inventati la scienza storiografica per assegnare a ognuno le sue ragioni (sia pure retrospettivamente). Il che non significa peraltro che non abbiamo agito: anche in questo non abbiamo rivali. Ma il fulcro del problema è che noi, per certi versi, ci accechiamo proprio con la riflessione e nella riflessione.

Le scienze sono in crisi non perché non riflettano e non agiscano (agiscono sin troppo). Lo scienziato anzi fa della riflessione un abito professionale; ma proprio ciò comporta che la riflessione sulla riflessione egli la debba lasciare fuori della porta del suo laboratorio: non è pagato per questo e non è in quel modo che vincerà il premio Nobel. Ecco il paradosso che Husserl ci mette davanti agli occhi: fare scienza significa ormai tenere lontana la riflessione sull'idea di scientificità; cioè agire con la stessa irriflessività dell'apprendista-stregone che ignora, come diceva Goethe, le forze che suscita e il modo di controllarle o di prevederle

le conseguenze.

Tuttavia questo, che abbiamo detto della scienza, dobbiamo ripeterlo persino della filosofia e in generale dell'intera cultura europea, dobbiamo estenderlo a ogni umana prassi e a ogni umano progetto: agire in presa diretta comporta un velamento, ma anche agire in presa riflessa lo comporta. Anche il sapere, ogni tipo di sapere, è un agire che non «sa». Le cose si intrecciano in modo ambiguo. La vita stessa sembra avere in sé il germe della decadenza, della ripetitività cui viene meno il senso, il ricordo dell'origine e del *telos*. La caduta di senso delle nostre azioni pubbliche e private è altrettanto «normale» del risorgere sempre di nuovo del senso e del rinnovamento.

Proviamo a esprimere questo rapporto tra presa diretta e presa riflessa in un altro modo, che sempre Husserl ci insegna. Si potrebbe parlare del rapporto tra categoriale e pre-categoriale. La vita è appunto l'intreccio enigmatico di questo rapporto. C'è sempre una irriflessa pre-categorialità del vivere e c'è poi un riflettere categoriale su questa zona irriflessa. Si tratterebbe allora, per la fenomenologia, di cercare di ricondurre tutte le categorie al pre-categoriale, al concreto mondo-della-vita, cioè là dove esse acquisiscono il loro originario senso. Il che però, come vedremo, non è senza problemi e ambiguità.

Nel contempo si potrebbe parlare anche di fenomeno e apparenza (come ha talora preferito fare Heidegger). L'apparenza sarebbe qui la mera parvenza e non il manifestarsi del fenomeno. Nella vita c'è un velamento, c'è un mascheramento, perché non i fenomeni ci sono dati in generale e per lo più, ma le mere parvenze dei fenomeni. È così che la vita si perde, si fa inautentica, entra in una crisi di senso. Essa diviene allora un problema, qualcosa che dà da pensare e stimola il pensare a corrispondervi nel modo giusto.

5. Come si sa, il tema del pre-categoriale emerge nella riflessione di Husserl molto presto. Tutto il cammino di Heidegger ne sarà segnato. Solo nella *Krisis* però la questione si estende sistematicamente al tema del mondo-della-vita. Vediamo di orientarci.

A prima vista sembra facile distinguere tra categoriale e pre-

categoriale. Se mi guardo intorno e osservo questo e quello, metto in opera delle percezioni visive dirette. Se invece mi rivolgo all'ottica, alla fisiologia e alla psicologia della visione, non vedo niente, ma apprendo una gran quantità di cose sul vedere: cose in verità assai lontane dall'esperienza percettiva diretta e che mai mi sarei potuto immaginare sulla sola base di quella. Ecco dunque le categorie. È evidente peraltro che se l'ottica, la fisiologia e la psicologia non sono una favola, anche nel mio comune e quotidiano percepire deve star nascosto il germe, devono starvi le condizioni delle categorie scientifiche della visione.

È però vero, in un certo senso, anche il contrario. Lo scienziato che ha scritto un trattato di ottica deve essersi dato da fare nel suo laboratorio, e poi ha dovuto tracciare figure, eseguire calcoli, scrivere infine un testo ecc. E tutto questo non ha potuto farlo se non ricorrendo di continuo alla percezione prescientifica, cioè alle validità comuni del mondo-della-vita direttamente esperita. Egli si è mosso tra i suoi strumenti e per far questo non ha chiesto consiglio al suo collega anatomista; né è andato a consultare un trattato di metallurgia: gli bastava che gli strumenti fossero efficienti e docili ai suoi scopi. Inoltre ha letto e ha scritto senza prima studiare delle storie della scrittura o delle storie della grammatica. Le operazioni con le quali il nostro scienziato ha costruito le sue categorie erano dunque, almeno, per lui, in larga misura precategoriale, così come accade del resto a tutti. Ci mancherebbe altro, infatti, che per vivere e agire comunemente noi si debba conoscere a puntino tutte le categorie relative. In principio, dice Husserl riecheggiando Goethe, è l'azione e l'azione è, come tale, il luogo del precategoriale. Il lattante, per suggere dal seno, non ha bisogno di formule.

Ma diamo un'occhiata, ora, al trattato di ottica del nostro scienziato. Vi troviamo molte frasi scritte nel linguaggio comune e quotidiano. Poi vi sono delle espressioni molto più tecniche. Infine delle figure geometriche, dei grafici, delle formule, dei numeri. Il collega dello scienziato legge tutto ciò speditamente, in base a una comune pratica codificata e tramandata

della scienza ottica. Noi troveremmo molte parti del libro incomprendibili. Come capirebbe ai più di fronte a un trattato di alchimia: parole latine, parole ebraiche, frecce, disegni, simboli astrologici, nomi e figure di oggetti che non sappiamo bene come fossero fatti e a cosa servissero, e così via. Il fatto è che anche un testo scientifico moderno usa tante pratiche, tanti saperi, persino tante logiche che non sono affatto scientifiche, cioè rigorosamente costruite nel trattato stesso. Già l'uso costante e ineliminabile del linguaggio comune comporta una frequentazione di giochi linguistici, direbbe Wittgenstein, diversi e fatalmente vaghi: prendete questo, fate quello e allora, se osservate attentamente... già, ma che significa osservare «attentamente»? Si suppone che lo si sappia e che lo si sappia fare. Uno psicologo cognitivista osserverebbe che la cosa non è affatto così semplice e così garantita.

In conclusione: quanto nel libro di ottica è puramente categoriale e quanto non lo è? Che cosa è rigorosamente scientifico e che cosa è, rispetto a esso, prescientifico? Lo scienziato non se lo chiede, non ci riflette, non lo sa. Ed è qui il germe della sua «crisi», almeno secondo Husserl. La scienza appare disinteressata, e del resto anche impreparata, a conoscere a fondo le prassi che usa. La scienza scrive, calcola, misura, combina altissime astrazioni grafiche e matematiche, ma di tutte queste operazioni fa un uso irriflesso. Le prende come ovvietà precategoriale, così come uno accende la sua lampada senza pensare neppure un attimo all'«elettricità». Lo scienziato, come del resto ogni persona che pensa e agisce, deve dare per scontate un sacco di cose per poter procedere nella sua ricerca. E d'altra parte ciò che fa, come accade a ogni uomo sul piano della vita comune, è un misterioso intreccio di categoriale e precategoriale.

6. Nella *Krisis*, come si sa, Husserl esamina il caso emblematico di Galileo: «scopritore» della fisica moderna e «ricopritore» del suo «senso» ultimo. Galileo matematizza la scienza della natura, ma non si chiede il senso delle operazioni matematico-geometriche che eredita dalla tradizione e che applica in un certo modo ai suoi problemi. E così oggi uno studente di fisica non si azzarderebbe a domandare al suo professore perché mai, per lau-

rearsi, deve studiare tanta matematica; la cosa appare scontata e nessuno si sogna di rimetterla in discussione: da Galileo in avanti si fa così ed evidentemente si fa bene, se si considerano i risultati.

Già sul piano della vita comune, del comune mondo-della-vita, ognuno peraltro ragiona, inferisce, prevede: quella tegola, così in bilico, finirà per cadere. Oppure fa calcoli approssimativi. Per esempio misura a passi il terreno, secondo l'antichissima pratica dell'agrimensura. A trecento passi, a un'ora di cammino, dice il vecchio contadino all'ignaro turista, che preferirebbe informazioni in termini di chilometri o di minuti di automobile. Cioè informazioni, dal suo punto di vista, più «categoriali». E ciò che fa la geometria, con le sue figure e i suoi termini idealizzati. Qui l'esperienza del contadino non basta più. E del resto al giovane studente di geometria non si chiede di praticare prima l'agrimensura. Nel momento in cui la scienza impone le sue categorie ideali, lo strato dell'esperienza precedente viene lasciato alla pratica comune e non più considerato. Le categorie della scienza sono perfettamente autonome, bastano a se stesse e si comincia senz'altro da esse.

In questo modo però, non accade soltanto che venga obliata tutta l'origine e la genesi della scienza, cioè tutto il cammino umano che l'ha resa storicamente possibile; ciò che soprattutto accade è che le categorie ideali della scienza, nella loro caratteristica «obiettività», si sostituiscono agli oggetti e alle esperienze del mondo-della-vita. Il punto, la linea, la superficie divengono gli oggetti «veri» rispetto a quelli incontrati nelle comuni pratiche del mondo-della-vita. Una volta attinta, l'«obiettività scientifica» diventa sinonimo della verità: il mondo della esperienza comune assume l'aspetto di qualcosa di poco vero, di soggettivo, di relativo. Il mondo vero è quello descritto dalle categorie scientifiche; sono queste ultime a detenere il «senso d'essere» delle cose, la loro verità in sé e per sé, cioè la verità «obiettiva», appunto. Come io vedo le cose intorno a me è un fatto «privato»; le categorie con le quali l'ottico me le spiega è invece una verità «pubblica», universalmente valida, anche se quelle categorie e gli oggetti che esse denotano non si vedono affatto. Anzi, in certo

modo proprio per questo.

A conferma e a sostegno di questo «modo di vedere» l'ottico è solito invocare il successo pratico delle sue operazioni (con le quali lo scienziato, come sempre deve, torna di fatto e fruttuosamente al mondo-della-vita): a partire dalle sue oggettualità e dalle sue leggi ideali egli mi fornisce quegli occhiali che mi restituiscono proprio quella visione che sul piano del mondo-della-vita si era per me irrimediabilmente appannata. In realtà accade qui un indebito scambio tra categoriale e precategoriale. Già Whitehead se ne era reso conto, quando parlava, a proposito della concezione obiettivistica della scienza, di «concretezza mal posta»: ponendo la «realtà vera» dal lato delle sue astrazioni, la scienza considera concreto ciò che invece è astratto e astratto (cioè soggettivo, illusorio, non reale) ciò che è concreto. La scienza fraintende il senso delle sue operazioni e lo spiega e lo giustifica con una teoria obiettivistica («naturalistica», direbbe Husserl) della realtà. Per dirla con una battuta: lo scienziato ha bisogno dei suoi occhi per fare quello che fa e per dire quello che dice; parte da essi e ritorna sempre a essi. Le leggi dell'ottica invece sono un transito, non un fondamento di verità delle sue operazioni.

7. Riprendiamo l'esempio della scrittura. La scrittura infatti è molto importante per spiegare la nascita della mentalità scientifica. Anche Husserl se ne rese in parte conto, quando studiò, nella celebre Appendice III della *Krisis*, l'«origine della geometria». Ora potremmo chiederci: che cosa propriamente fa ognuno di noi quando scrive? Qual è il senso ultimo di questa pratica e quanto c'è di categoriale e di precategoriale in essa?

Immaginiamoci di ricostruire le genesi o la genealogia della scrittura a partire da quella pratica arcaica che consisteva nello scheggiare le selci. Immaginiamo questo nostro antenato preistorico intento a incidere una pietra con un'altra più grossa. Egli agisce in presa diretta (in principio è l'azione), ma nel contempo segue un progetto, un'idea-fine, un *telos* diceva Aristotele. Questo fine si incarna nelle operazioni che l'uomo fa e ne guida il senso. E si incarna infine nel ciottolo lavorato, che Husserl definirebbe una «concrezione di senso». L'antropologo lo ritrova e lo riconosce: non un semplice sasso di natura, ma qualcosa che reca



traccia di un lavoro culturale e che ne esibisce, in modo visibile e «pietrificato», il senso.

Ora, in quanto senso «oggettivo» in una cosa, tale senso è reso disponibile per tutti, nella forma appunto della pura cosalità oggettiva. Chiunque cioè può prendere questo oggetto e servirse-ne nella totale dimenticanza o ignoranza delle operazioni primitive che l'hanno prodotto e del loro senso originario. Già l'uomo preistorico poteva farlo: il sasso lavorato era nato come strumento per scuoiare un animale, ma poi è stato usato per uccidere un uomo.

Tutto ciò può accadere perché quel che chiamiamo il «senso» può tradursi soltanto in una sorta di «scrittura». Non esiste da nessuna parte il «senso», se esso, in qualche modo, non lascia «traccia», cioè non si incorpora, non si cosalizza, e così anche si «esteriorizza» e si estranea.

Torniamo al nostro esempio. Non è plausibile che, quando scriviamo, abbiamo dentro di noi anche l'operazione del primitivo che scheggia la pietra? Come insegna Leroi-Gourhan nel suo libro *Il gesto e la parola*, ci sono buone ragioni per pensare che noi non disporremo di capacità manuali così fini, delicate, sottili e abili, se i nostri antenati non avessero passato le loro giornate intenti a scheggiare pietre. Quel gesto ancora ci abita, come una storia per noi inconsapevole, donde però deriviamo. Storia in cui l'uomo passò dalle pietre all'incidere le rupi e il fondo delle caverne, via via costituendo una serie di strumenti atti al segno, al disegno e alla scrittura; serie che non si è più interrotta sino a oggi e che attraversa tutta l'immensa e per certi versi oscura storia dell'umana scrittura, dai primi pittogrammi sino alle lettere alfabetiche che ancora usiamo.

Di tutto ciò noi che scriviamo siamo completamente inconsapevoli. Per apprenderlo ci servirebbe la lezione di un qualche antropologo culturale e storico della scrittura.

8. Supponiamo allora che un insegnante, scrupolosamente aggiornato sulla antropologia culturale e la storia della scrittura dei nostri giorni, voglia spiegare ai suoi ragazzini quel che qui abbiamo accennato. Per farsi meglio intendere, traccia sulla lavagna due disegni:

a sinistra disegna un uomo primitivo intento a scheggiare la sua selce; a destra disegna se stesso, che scrive alla lavagna «A, B, C», le lettere dell'alfabeto. Poi fa una linea tratteggiata che congiunge i due omini. «Ecco, cari ragazzi, abbiamo fatto una lezione di antropologia. Abbiamo mostrato come dall'uomo primitivo che scheggia le pietre, cammina e cammina si arrivi alle nostre tecniche di scrittura. Il che non è indifferente per comprendere il senso e il valore della nostra scrittura, nonché il cammino complessivo della civiltà.»

Ma supponiamo che questo maestro di scuola sia anche un italiano stravagante, cioè un filosofo. Egli non vuole compiere le operazioni che sta compiendo senza esserne anche consapevole e senza renderne consapevoli i suoi alunni. Ammaestrato da Husserl, non vuole cadere nell'oblio di Galileo, che disegnava, misurava, numerava i suoi piani inclinati e ne derivava esperimenti sagaci; ma poi «ricopriva» ideologicamente il senso delle operazioni idealizzanti che veniva compiendo, spacciandole per «obiettivamente vere» e addirittura «divine». Perciò il nostro insegnante non si accontenta delle due figurine che ha disegnato. Era proprio questo ciò che doveva disegnare, o il risultato, offerto alla contemplazione ammirata degli alunni, è in realtà una sedimentazione di senso, una obiettivazione alienata della vera operazione che lui ha compiuto disegnando? sicché nel disegno che ha tracciato il senso vero della sua operazione si è perduto, dando luogo magari a un fraintendimento?

Vediamo infatti come la prendono i ragazzi. E come dovrebbero prenderla? Essi guardano le figure e pensano di avere davanti agli occhi come obiettivamente sono andate le cose, cioè la verità obiettiva della nostra storia. Tutto lo sforzo interpretativo dell'insegnante, il suo connettere cose lontane e diverse, il suo porre domande di senso alla base della nostra attuale pratica di scrittura, i dubbi che devono accompagnare, come di fatto accompagnano, quella ricostruzione, tutto ciò è caduto nel nulla. Tra un po' anche l'insegnante se lo dimenticherà e scambierà la sua teoria per una verità assoluta. Non è così del resto che gira per il mondo la teoria evoluzionistica della specie umana? Persino nelle ingenue pagine del libro delle elementari i nostri candidi

fanciulli possono osservare, in bella successione di colorite figure, il pitecantropo, l'uomo di Neanderthal, l'homo habilis, l'homo sapiens e sapiens sapiens, tutti (tranne gli ultimi che assomigliano a papa e mamma un po' abbelliti) col loro grugno animalesco, sempre più curvi, mascelluti e sfuggenti nella fronte man mano che si va all'indietro. Ecco come doveva essere il bisnonno Ettore, pensa uno dei più sciocchini (o dei più vivaci?).

I candidi fanciulli non hanno dubbi (come potrebbero averne?): la cosa dunque è andata così; essa è vera come è vero che la caramella «Mu» si attacca ai denti. Non sanno (e molti di loro non sapranno mai) che quelle figure sono il risultato di ipotesi molto fantasiose, sulle quali gli stessi scienziati non sono affatto d'accordo, basate su un'accanita analisi, non sempre così «obiettiva» come dovrebbe essere per dirsi «scientifica», di un esiguo numero di ossicini mal ridotti e di vaghi accenni di crani che «forse» erano umani.

L'insegnante rabbrivisce e pensa di por subito riparo al suo errore.

9. Egli doveva disegnare (si dice), non quel che ha disegnato, ma la vera operazione che stava facendo proprio nel mentre disegnava quel che disegnava. Dunque vediamo: disegnerò allora me stesso che disegno sulla lavagna due figurine, una delle quali è l'uomo primitivo ecc., e l'altra sono ancora io che scrivo 'A, B, C', nonché la relativa linea tratteggiata. Ecco ragazzi, guardate, ancora un po' di attenzione.

Siamo a posto adesso? Purtroppo no. Come no? e che si vuole di più? Non abbiamo forse fatto vedere che i due omini di partenza non raffigurano due momenti in sé reali di un decorso storico a sua volta supposto in sé oggettivo e reale (la linea tratteggiata), ma sono invece un semplice risultato interno a una scrittura interpretativa? Ora è chiaro, tutti quegli omini sono il prodotto della interpretazione che propone l'insegnante con il suo gesto di scrittura, e anche questo ora, questo gesto stesso l'abbiamo raffigurato.

E indubbiamente così. Potremmo dire che il primo disegno metteva le cose in modo meramente scientifico-antropologico, mentre il secondo, comprensivo anche del primo, comincia a

mettere le cose in termini più filosofici. Comincia ma è ben lungi dall'essersi concluso. Perché questa seconda raffigurazione rimanda a quell'uomo in carne o ossa, come direbbe Husserl, che è l'insegnante; cioè rimanda al suo concreto vivere sul piano del mondo-della-vita, là dove accade la sua vivente e assai complessa attività raffigurativa. La quale, peraltro, non la potremo mai compiutamente raffigurare. Non servirebbe, per esempio, fare un terzo disegno: la serie dei disegni andrebbe all'infinito e l'attività vivente (l'atto intenzionale, direbbe Husserl) sfuggirebbe sempre; sarebbe sempre un passo indietro rispetto alla sua raffigurazione.

In altri termini ciò significa che la crisi della obiettivazione è ineliminabile da ogni espressione. Ogni vita vivente precategoriale si traduce immediatamente in una categoria e l'intreccio appare quanto mai ambiguo. Questa consapevolezza costituisce indubbiamente un notevole passo avanti. Essa impedisce di credere che la verità stia nelle tracce e nelle «cose», e poi nelle nostre scritture e nelle nostre categorie, matematiche o non matematiche. Ma il terreno del cosiddetto mondo-della-vita, con le sue operazioni «donatrici di senso» (come dice Husserl) resta problematico. Sino a che non riusciremo a pervenire a un chiarimento decisivo di questo terreno, noi non saremo neppure in vista del terreno della fenomenologia, non avremo visto neppure di lontano i «fenomeni» e non avremo neppure gettato uno sguardo sulla «terra promessa».

Ponendo il problema del mondo-della-vita la fenomenologia pone a se stessa la domanda più radicale. Questa domanda concerne il rapporto tra il tracciare come operazione vivente donatrice di senso e la traccia come obiettivazione, tra il precategoriale e la categoria, tra il senso e la perdita del senso come crisi sempre in agguato. L'espressione che in qualche modo riassume questo insieme di enigmatici rapporti è *Lebenswelt*, mondo-della-vita, qui più volte richiamata. Essa nomina l'ultimo tentativo di Husserl per porsi in condizione di scorgere almeno di lontano, ma con lo sguardo puro (come scrisse in una pagina di diario di molti anni prima), la terra promessa della fenomenologia.

10. Sin dagli esordi della sua ricerca sul precategoriale Husserl

ha sempre privilegiato il punto di vista delle scienze: egli analizza il precategoriale a partire dalle categorie delle scienze. Sebbene la fenomenologia nutra l'ambizione di innescare una vera e propria riforma del senso della vita per l'umanità europea e poi planetaria (una specie di «conversione religiosa» ha persino detto Husserl), sono sempre le categorie scientifiche a fornire il banco di prova per la realizzazione di un tale progetto. Nella *Krisis* poi Husserl va espressamente in cerca di una «scienza» del mondo-della-vita (così come venticinque anni prima cercava una filosofia come «scienza rigorosa»): il riferimento alla scienza diviene ancora più interno e, per così dire, strutturale. Ma, proprio per ciò, ancor più problematico.

La scienza, dice Husserl (stiamo pensando alla terza parte della *Krisis*), presuppone sempre un punto di partenza che è costituito dal mondo intuitivo della vita a tutti già dato. Inoltre lo scienziato presuppone sempre il «mondo circostante» (*Umwelt*), il quale infatti «è dato costantemente per ogni scienziato». Il mondo intuitivo, il mondo-della-vita dunque, c'è di principio e c'è sempre per ogni uomo, per il papuaso e per l'europeo, oggi come diecimila anni fa. Ma poi ogni umanità ha il suo mondo circostante, ha la sua *Umwelt*, che sembrerebbe essere una particolarizzazione del mondo intuitivo. Per esempio lo scienziato, come ha detto Husserl, si muove nel laboratorio tra i suoi strumenti, usa occhi e mani e così via, rifacendosi di continuo a evidenze intuitive che ha in comune con tutti gli altri esseri umani. Ma poi ha anche il «suo mondo»: quello nel quale vive e che continuamente presuppone e usa, senza mai renderlo tematico. Egli sa bene che c'è, ma non ne fa problema. Chiama per esempio il suo tecnico perché gli registri lo strumento, telefona alla tipografia perché gli stampi il suo opuscolo, progetta di far leggere il suo opuscolo ai colleghi nel prossimo congresso e intanto l'agenzia ha provveduto a farsargli il volo sull'aereo e così via. In quanto scienziato egli non parla di questo mondo, ma senza questo mondo non potrebbe parlare come scienziato e non potrebbe fare tutto quello che fa. Di questo mondo non si cura, ma questo mondo già da sempre si cura di lui.

I problemi della scienza, dice Husserl, «investono la compagi-

ne del mondo già dato, nel quale rientra la prassi scientifica come qualsiasi altra prassi vivente. In questa pratica scientifica svolge allora un ruolo costante la conoscenza prescientifica con tutti i suoi fini». Anche i fini conoscitivi precedono la scienza, che nasce appunto allo scopo di realizzarli. Furono i greci, come sappiamo, che, muovendo dal mondo-della-vita e dalla loro particolare *Umwelt*, diedero inizio a un ideale conoscitivo universale, arrivando in tal modo a «riplasmare» la conoscenza prescientifica e il mondo-della-vita medesimo: esso assume una sua particolare *Umwelt* quando le scienze vi hanno messo radici. Diviene mondo universale «pubblico», potremmo dire, che è poi il frutto di una costruzione teorica svoltasi a partire dal mondo circostante già alla mano.

Come sembra, abbiamo allora due mondi (e invero dovremmo dire tre, se consideriamo anche quello a partire dal quale stiamo parlando e tematizzando i due mondi precedenti): il mondo intuitivo prescientifico (mondo circostante, mondo «alla mano», e più in generale mondo-della-vita), e il mondo scientifico-categoriale. Che però sta anche nel primo, ne deriva e lo influenza. La situazione non potrebbe essere più ambigua. Husserl, che ha di mira lo scopo di rendere tematico il mondo-della-vita nel modo della fenomenologia pensa solo a purificare il suo sguardo dalle categorie delle scienze. Se questa purificazione non riuscisse, dice, mai potremmo sperare di raggiungere una «scienza» del mondo-della-vita. Ma intanto dovrebbe spiegarci da dove attinga l'idea di una «scienza» del mondo-della-vita se non dalle scienze medesime. Sono loro a propugnare l'ideale della «scientificità» e a influenzare con esso la mentalità stessa di un grande filosofo come Husserl.

Heidegger ha qui più di un motivo per il suo allontanarsi dalla impostazione canonica della fenomenologia husserliana. La quale peraltro non è da lui vista come un semplice «errore». Più che un errore, i paradossi in cui si impiglia Husserl sono un «destino»: la filosofia incontra con Husserl la sua ultima contraddizione, che poi era anche la prima. Ponendosi come «scienza» (*episteme*), la metafisica ha già frainteso e ricoperto nello sviamento di un infinito «errare» la chiamata, la provocazione genuina della

verità (*aletheia*). Perciò non si può più «fare filosofia», ma bisogna piuttosto domandarsi da capo e nel modo più problematico ed enigmatico «che cosa significhi pensare». Heidegger però non sa che anche Husserl nel '35 si era chiesto, a suo modo, qualcosa del genere.

11. Nella *Krisis* Husserl scrive che la scienza del mondo-della-vita non va intesa nel senso della «scientificità comune». Come allora? Lo sforzo husserliano di precisare questo punto è evidentemente drammatico. Se il nodo non si scioglie, ogni fondazione di una vita razionale sulla terra, cioè ogni compimento dell'idea di filosofia, risulterà impossibile; e verrà meno ogni possibilità di giustificare l'«Europa» e il suo ideale di vita nella verità, secondo un processo di approssimazione infinita.

«Come mostra la storia, dice Husserl, non sempre c'è stata nel mondo un'umanità che visse abitualmente nella dimensione di un interesse scientifico da molto tempo costituito. Il mondo-della-vita invece c'è sempre stato prima di qualsiasi scienza, qualunque sia il modo d'essere che esso ha nell'epoca della scienza». Husserl è dunque consapevole che il mondo-della-vita può riguardarsi in due modi: quello che c'è sempre stato, e il fatto che questo mondo è diverso nel tempo in cui il mondo della scienza si è costituito.

Poi Husserl aggiunge: «Si può quindi porre il problema del modo d'essere del mondo-della-vita in sé e per sé. Ci si può porre completamente sul terreno di questo mondo direttamente intuitivo, mettendo fuori gioco tutte le opinioni e tutte le nozioni della scienza obiettiva. Innanzi tutto si pone qui la necessità di pervenire a una giusta concezione dell'essenza del mondo-della-vita e del metodo del suo trattamento 'scientifico', escludendo per il momento la scientificità 'obiettiva'». Sacrosante virgolette (con quanta attenzione bisogna leggere un testo di autentica filosofia!): virgolettando «scientifico» e «obiettiva» Husserl dimostra che egli era ben lungi dall'ignorare il problema. Una «scienza» del mondo-della-vita, che è il luogo d'origine di ogni sapere e di ogni prassi, compresa la prassi scientifica, è un paradosso evidente, un ferro ligneo. E tuttavia questa

scienza *sui generis* va in qualche modo edificata. La sua differenza consisterà nell'abbandonare, in linea di principio, l'ideale obiettivistico delle scienze comuni, ideale sul quale esse riposano aproblematicamente. Riposano per modo di dire, poiché quell'ideale, che indubbiamente governa i loro successi, è però anche il letto di Procuste delle loro inquietudini, delle loro crisi e dei loro paradossi, cioè della loro ricorrente tentazione di cadere preda della morte o del diavolo.

Certo però che è uno stretto pertugio quello per il quale, e-semplificato com'è da un paio di virgolette, la fenomenologia deve passare: o passa di qui o muore qui. E Husserl sa di star compiendo l'ultimo tentativo, l'ultima revisione. Su Heidegger, il discepolo prediletto di un tempo, «il bambino fenomenologico», come una volta Husserl lo definì (non pare con molto entusiasmo dell'interessato, che era presente e, dicono i testimoni, si chiuse in un silenzio imbronciato), non era più il caso di contare. Da molti anni il sogno della «ragione fenomenologica» non faceva più per lui.

12. E giunto il momento di sentire anche la voce dello scienziato. E Husserl infatti gli da idealmente la parola, affinché svolga quelle obiezioni che è presumibile che a questo punto solleverebbe.

Per esempio potrebbe dire: che è mai questo mondo-della-vita che viene continuamente evocato? Non è forse il mondo a tutti noto delle prassi comuni e abituali, del commercio quotidiano con le cose e delle conoscenze ovvie? E che altro fa la scienza se non rendere più sistematico, più universale, più esatto tutto ciò che nella vita quotidiana è oggetto di conoscenze confuse, inesatte e talvolta francamente sbagliate? Dov'è allora tutto questo supposto contrasto tra i due mondi, quello scientifico e quello prescientifico? E chi vi autorizza poi a ritenere noi scienziati così dogmatici da credere che le nostre obiettività ideali siano reali nello stesso modo in cui lo sono il mio mal di denti o l'albero lì di fronte? Quel che diciamo è che la realtà delle mie percezioni è vaga e incerta e se voglio modificarla a mio vantaggio devo per forza scavalcarla. Perché parlare allora di un Galileo «ricopritore»? Se un masso precipita dalla monta-



gna sulla vostra testa, è naturale che voi desideriate sapere con esattezza, e non per impressioni imprecise, quanto ci metterà ad arrivare in fondo, così da non restarci sotto. Galileo non ha fatto altro che abbandonare il pressapoco delle impressioni sensibili sostituendole con la costruzione di perfetti piani inclinati e perfette sfere, che si incontrano solo in un punto. Ecco che allora il moto accelerato è calcolabile con precisione matematica. Naturalmente Galileo sapeva benissimo che il monte non è un piano inclinato e il masso non è una sfera, e che non si incontrano in un punto soltanto: e come avrebbe potuto dimenticarlo? Tuttavia è possibile ridurre le asperità del masso e della montagna a una combinazione di corpi geometrici ideali sempre più complessi e così pervenire a risultati previsionali sempre più attendibili e sicuri. Ora, noi diciamo che queste previsioni sono molto più «obiettive» di quelle forniteci dal senso comune e in quanto tali esse sono manifestamente molto più vicine al vero. Sicché, al tirar delle somme, la nostra fisica non è proprio altro che quella scienza del mondo-della-vita che voi invocate come cosa nuova e mirabolante.

Husserl risponde: «Eppure, paradossalmente noi teniamo fermo alle nostre precedenti affermazioni ed esigiamo che non ci si lasci ingannare da una tradizione di secoli, dalla tradizione in cui siamo stati educati, e che non si sovrapponga il concetto di scienza obbiettiva a quello di scienza in generale». In altri termini: che le scienze abbiano a che fare col mondo-della-vita non l'abbiamo mai negato; esse partono da esso e certamente vi ritornano con le loro applicazioni. Ma questo non significa che esista un solo modello o tipo di scientificità, cioè quello che persegue l'«obbiettività». Tale credenza è frutto di una tradizione storica, iniziata già con i greci, la quale non è in se stessa che un pregiudizio mai indagato nel suo fondamento e mai messo davvero in discussione. Il mondo-della-vita ha in sé la possibilità e il compito di una scientificità più vasta: «non c'è ragione che si proceda a trattarne scientificamente uno solo di questi compiti, per esempio quello logico-obbiettivo, trascurando completamente gli altri».

Si delineano così con chiarezza le due obbiezioni essenziali che

Husserl rivolge alla mentalità scientifica corrente. Da un lato egli rileva che l'intero complesso delle validità prelogiche, delle evidenze direttamente emergenti dal mondo-della-vita, non è mai stato indagato in modo sistematicamente consapevole; questo è poi il compito nuovo e diverso che una scienza del mondo-della-vita deve assumere su di sé. Da un altro lato condanna la riduzione di queste validità, utilizzate ma mai indagate, all'unico modello della verità logico-obiettiva; arbitrio che conduce la scienza alle superstizioni del naturalismo obiettivistico.

Resta da capire «come realizzare questa diversa scientificità». Essa dovrà essere una scientificità «definitivamente fondante e la più alta nella scala dei valori». Due requisiti che si spiegano da soli. Col primo si allude al fondamento sorgivo di tutte le evidenze, dal quale derivano le conoscenze successive e il loro specifico valore di verità. Col secondo si allude a una scienza che, lungi dall'ignorare i «valori», sia in grado di affrontare i problemi del senso e del senso del senso, come li chiamammo: problemi che non si limitano agli scopi ristrettamente conoscitivi delle scienze comuni, ma che investono le finalità ultime del vivere e tutte le credenze religiose, politiche, sociali ecc. sinora coltivate sulla base di evidenze malcerte e di pregiudizi. Cioè sulla base di convinzioni di fatto, povere però di universalità e quindi di effettiva razionalità. L'autentica scientificità fenomenologica non può disinteressarsi, come sappiamo, dei problemi che concernono l'intero destino storico-esistenziale dell'uomo e quindi il senso ultimo della sua vita in quanto vita «umana».

Resterebbe nondimeno da chiarire, potrebbe osservare Heidegger, che cosa ci autorizza a pensare che le validità prelogiche alle quali Husserl si appella siano di tal natura da poter essere adeguatamente comprese e attinte in un atteggiamento «teoretico-descrittivo» qual è quello che la fenomenologia persegue; in che modo esse siano preliminarmente da considerarsi congrue rispetto a uno sguardo che si atteggia «scientificamente», comunque questa scientificità venga poi intesa.

13. Che sono mai queste evidenze prescientifiche alle quali Husserl fa sempre riferimento? A prima vista, egli dice, la questione

si pone in questi termini: il mondo precategoriale è il mondo soggettivo, mentre il mondo categoriale è il mondo oggettivo. «Il *primum* reale, scrive, è l'intuizione meramente soggettivo-relativa della vita prescientifica». Cioè il piano dell'opinione soggettivo-relativa, o piano della *doxa*, come dicevano i greci. Ma qui bisogna stare attenti a non cadere nei fraintendimenti più esiziali.

Come intende infatti le precedenti frasi il senso comune e il senso comune scientifico? Che, è vero, si parte sempre da quello che a uno «pare», da opinioni molto relative (per esempio al proprio punto di vista), e perciò da qualcosa di essenzialmente non vero e di poco valore. Io indico effettivamente in questa direzione, dice Husserl, «ma tolto lo spregio che normalmente si dà a tutto ciò». E continua: «Lo spregio con cui tutto ciò che è meramente soggettivo-relativo viene trattato dagli scienziati moderni non cambia assolutamente nulla al suo modo d'essere, come del resto non cambia nulla il fatto che agli scienziati stessi questo elemento deve essere di comodo, visto che vi ricorrono tanto spesso, e anzi inevitabilmente». Lo scienziato è educato dalla tradizione a tenere per buono solo quello che è «oggettivo»; di conseguenza «soggettivo» diviene per lui sinonimo di nonbuono. Ma ciò non elimina il fatto che il mondo intuitivo-soggettivo continua a esercitare la sua efficacia nella vita di tutti, insinuandosi fatalmente anche nella prassi scientifica.

Il mondo intuitivo-soggettivo, liberato dai pregiudizi comuni e guardato nella sua reale consistenza, è la sorgente prima di tutte le evidenze. Soggettive (e anzi meglio intersoggettive) sono dette qui quelle operazioni necessariamente fondanti che ognuno deve compiere e incarnare per vivere direttamente e intuitivamente (come effettivamente vive) nel mondo-della-vita comune a tutti. Nessuno può osservare un colore senza usare i suoi occhi, senza volgere il capo in una certa direzione, senza fare uno sforzo di attenzione e simili. Non ha senso pensare di attingere altrimenti le evidenze che ne derivano, perché questi atti precategoriale sono la prima sorgente di ogni possibile senso «visivo». Sostituire queste evidenze «soggettive» con una teoria «obiettiva» della vibrazione della luce è un non senso teorico, se noi intendiamo dire

che la teoria obiettiva esprime la verità «in sé» della visione e del vedere (che sarebbero invece atti «soggettivi» e perciò non-veri). Che la scienza costruisca le sue idealità obiettive e le sue teorie è certamente legittimo; ma non è legittimo che, rovesciando il senso delle sue operazioni, essa ora voglia farmi credere che quello che io vedo «in realtà» sono delle vibrazioni e che quel determinato colore visto è «in verità» un certo numero o frequenza di vibrazioni. Queste sono solo assurdità e fraintendimenti.

In verità cos'è il vedere? Questa domanda va rivolta all'unico luogo in cui essa si presenta come legittima e appropriata, cioè al luogo della esperienza soggettiva prescientifica, con le sue evidenze tipiche. Tali evidenze non sono mai state rese oggetto di un'analisi e descrizione fenomenologica adeguate e sistematiche. Esse continuano a fungere in noi in totale inconsapevolezza, quale che sia la teoria scientifica che pretende di spiegarle, sia che ce ne sia una, nessuna o varie fra loro in competizione. Evidenze che continuano a fungere intuitivamente nella vivente soggettività dello scienziato, che ne fa ovviamente uso di continuo, quale che sia la teoria da lui prediletta, ovvero l'opinione o il punto di vista «rigorosamente scientifico» che se ne è fatto.

14. Scrive Husserl: «Il contrasto tra l'elemento soggettivo del mondo-della-vita e del mondo 'obiettivo' e 'vero' sta semplicemente in questo: che quest'ultimo è una sustruzione teoretico-logica, la sustruzione di qualcosa che di principio non è percettibile, di principio non è esperibile nel suo senso proprio; mentre l'elemento soggettivo del mondo-della-vita si distingue ovunque e in qualsiasi cosa proprio per la sua esperibilità». Già nel primo volume delle *Ideen* (1913) Husserl aveva polemicamente affermato: noi fenomenologi siamo i veri positivisti, cioè coloro che *effettivamente*, a differenza degli scienziati, si attengono ai fatti dell'esperienza, alle sue evidenze sorgive. L'esperienza infatti non è altro che il complesso delle evidenze che appartengono al mondo-della-vita, là dove si dà la cosa stessa (*die Sache selbst*), la cosa «in carne e ossa».

Che cos'è un albero? chiedilo alla percezione. Che cos'è un ricordo? chiedilo alla memoria. Che cos'è un sentimento? chiedilo al cuore. In ogni gesto costitutivo del nostro vivere si mette in moto un processo, un decorso di fenomeni ognuno dei quali è caratterizzato da tipicità peculiari. A esse la fenomenologia intende dare la parola, prima di ogni ragionamento o inferenza. Di qui quelle validità intersoggettive del vivere che non sono sustruzioni (sovracostruzioni) concettuali e dalle quali ogni sustruzione non può non partire.

Questo è anche il banco di prova della cosiddetta «verificabilità» che la scienza invoca per le sue teorie. Essa non sta in una «teoria» dell'esperienza costruita, dice Husserl, «dall'ingenuo nichilismo degli scienziati»; sta piuttosto nel fatto per cui l'esperienza, nel senso intuitivo e sorgivo delle sue evidenze, «è un carattere essenziale del mondo-della-vita». Non si tratta propriamente di quella esperibilità generica e astratta che chiama in causa i cosiddetti cinque sensi: già i «cinque sensi» sono una teoria filosofica (svoltasi da Platone, Aristotele e Teofrasto sino a Locke e oltre) e non un'evidenza originaria. Il *primum* reale non è il vedere, il toccare ecc. presi in questo astratto isolamento; in principio è il corpo e anzi, come sappiamo, l'azione, cioè il percepire attivo del corpo vivente (*Leib*) colto nelle sue operazioni costitutive di un mondo circostante che emerge per lui e in lui. E in questo «percepire» stanno anche operazioni che la tradizione considera non sensibili o addirittura opposte al sensibile, come l'immaginare, il pensare, il ricordare ecc. Tutto questo è per esempio necessario quando, come dice Husserl con un celebre esempio, osservo un dado: vedo propriamente tre facce, ma nel percepirle, immediatamente «appresento» e «copercepisco» anche le tre facce che non vedo. Non è che io le «aggiunga» dall'esterno e in seguito a un ragionamento; è che percepire una cosa spaziale comporta questo «adombramento» di certe sue parti la cui assenza però si fa sin dall'inizio presente come profondità spaziale della cosa percepita (senza di che non sarebbe una cosa spaziale quella che viene percepita).

La verificabilità non è quindi riconducibile a un indebito ri-

duzionismo supposto sensibile definito dai cosiddetti cinque sensi: in tal modo noi avremmo scavalcato indebitamente proprio i fenomeni e le loro concrete modalità di evidenza. Il che significa: volendo essere «sperimentali», proprio all'esperienza, a ciò che di fatto si sperimenta, non si è badato. Non avrebbe senso infatti voler applicare una verificabilità sensibile ai fenomeni della fantasia. Questo non significa che l'oggetto fantastico sia meno «evidente» di quello sensibile, oppure meno «reale» e meno «vero»; semplicemente significa che altro è il suo modo di datità e di evidenza. Sono questi «modi», il loro «esso stesso», le evidenze intuitive originarie; essi, dice Husserl, sono realmente esperibili, realmente verificabili in modo intersoggettivo, senza bisogno di sustruzioni concettuali.

Ora, «uno dei compiti più importanti della penetrazione scientifica del mondo-della-vita è quello di valorizzare il diritto originario (*Urrecht*) di queste evidenze ultimativamente fondanti». Conferire a ogni evidenza il giusto posto nell'esperienza, secondo il diritto originario di tutte le datità a essere assunte così come si danno ed entro i limiti nei quali si danno, ecco il compito metodico della fenomenologia. Ciò significa che l'esperienza, resa oggetto di una considerazione fenomenologica, contiene tanto i triangoli di Galileo quanto gli ippogrifi di Ariosto. Queste sono oggettualità ideali che derivano per costruzione dai principi delle loro rispettive pratiche (quella geometrica e quella poetica). Il «senso» di queste oggettualità non sta però entro le rispettive scienze o prassi. Nessuna scienza (in generale potremmo dire nessuna pratica) può autofondersi, cioè avere in sé i principi del proprio senso. Una scienza, una pratica, può e deve fondare autonomamente le proprie oggettualità ideali (secondo il rigore del geometra o il rigore, tutto diverso, del poeta), ma non può fondare il senso di queste operazioni fondative se non attraverso un rinvio all'infinito, come l'insegnante che voleva raffigurare se stesso che raffigurava la propria teoria. La fondazione ultima di senso la dobbiamo cercare nelle evidenze intersoggettivamente vissute sul piano del mondo-della-vita.

15. In conclusione: la gran questione della verificabilità, e falsi-

ficabilità, scientifica, delle quali si fa oggi un gran parlare, non deve ridursi, come dice Husserl, «ai discorsi empiristici degli scienziati che pretendono che la scienza sia fondata sulla esperienza della natura obiettiva. Ma non è questo il senso in cui è legittimo dire che esse sono scienze sperimentali. Ciò è vero in un altro senso, nel senso in cui l'esperienza è un'evidenza che si presenta puramente nel mondo-della-vita e come tale è la fonte di evidenza delle constatazioni obiettive delle scienze, le quali dal canto loro non sono mai esperienze della obiettività». La natura obiettiva in sé è infatti una teoria, un'idea, una sustruzione logica, e come tale non può rientrare in nessuna esperienza.

In altri termini: non è che lo scienziato presenti (come crede) le sue teorie al tribunale della natura obiettiva in sé; non è che le teorie sarebbero «soggettive», ma è la «natura obiettiva» che ha l'ultima parola. La verità è che l'esperienza è sempre soggettiva (inter-soggettiva), cioè affidata alle evidenze del mondo-della-vita. Queste evidenze sono, per loro costituzione, sempre «alla mano», componenti indisgiungibili del mondo circostante che sorregge ogni nostra prassi e ogni vivere in presa diretta. Alle nostre prassi ineriscono campi di evidenza specifici, cioè modalità del darsi delle cose in quanto fenomeni, sicché io non ho che da riattivare queste prassi per ottenere, in una esperibilità ed evidenza piena, i loro fenomeni correlativi. Sempre di nuovo posso toccare e avvertire l'impenetrabilità della natura materiale dei corpi, sempre di nuovo posso girare la testa e veder riapparire la porta della stanza, e così via. Il mondo-della-vita è dunque sempre esperibile nei modi della sua esperibilità, modi che noi sfruttiamo di continuo nelle nostre prassi prescientifiche e poi all'interno delle prassi scientifiche stesse.

Ancora una battuta di Husserl: «L'obiettività in se stessa non è appunto esperibile, la natura obiettiva in sé è un'idea. E, del resto, se ne rendono conto gli stessi scienziati quando, contraddicendo i loro confusi discorsi empiristici, interpretano l'obiettività come qualcosa di metafisicamente trascendente». E così il severo, l'austero Husserl, ci sorprende con l'ironico sorriso di questa sua spassosa proposizione. Certo, lo scienziato è un grand'uomo, quando fa lo scienziato. Ma quando si mette a filo-

sofare in difesa della «verità» della scienza e delle sue «realtà» oggettive, eccolo che oscilla tra un ingenuo empirismo (ciò che dico è verificabile, è in accordo con i «fatti», non mi consento ipotesi «metafisiche») e la più sprovveduta delle metafisiche (la realtà vera è la natura obiettiva in sé e per sé, cioè sussistente al di là di ogni percezione soggettiva; una realtà, diceva già Hegel con malizia, che non ha né colore, né odore, né sapore e che nessuno potrebbe mai esperire).

16. Il mondo prescientifico e quello scientifico sono in relazione perché l'uno è dentro l'altro. Il mondo scientifico nasce infatti da una prassi che sta nel primo e così crea delle obiettività ideali che hanno nel primo le loro radici. Tutto chiaro allora? Assolutamente no. Questa relazione infatti, osserva Husserl, resta ambigua. Noi viviamo nel mondo-della-vita per tutti alla mano, ma viviamo anche nel mezzo delle obiettività ideali della scienza, che sono divenute nel tempo non meno alla mano. Sul piano della quotidianità ci imbattiamo di continuo nelle obiettività ideali e nei loro prodotti. Queste obiettività sono poi un contenuto ovvio delle «idee» che abbiamo in testa, condizionando i nostri discorsi e le nostre opinioni. Scrive Husserl: «anche le idealità oggettive in sé si assommano alla struttura del mondo-della-vita, le ineriscono in quanto orizzonti nuovi di possibili operazioni». Se è vero che il mondo-della-vita entra nel laboratorio dello scienziato, è vero però anche l'inverso: il mondo della scienza e degli oggetti scientifici entra nella vita. Esso diventa argomento di emozioni, passioni, volizioni, decisioni socio-politiche, discussioni etiche, scelte economiche, realizzazioni industriali; e poi della chiacchiera quotidiana e delle fantasie tecnologiche ovvero fantascientifiche.

«Il modo d'essere di questi due mondi, dice Husserl, è enigmatico». Heidegger avrebbe detto che è enigmatico il loro «senso d'essere», sicché proprio la questione dell'essere è il fenomeno enigmatico per eccellenza. Il fatto che l'essere si dia a vedere nel modo della tecnica, la quale sottomette a sé ogni espressione del mondo-della-vita, il senso nascosto di questo fatto «epocale», ecco il «mistero» cui il pensiero è chiamato a corrispondere. Husserl non dice una cosa molto diversa quando scrive: «Le o-



perazioni della scienza obiettiva moderna continuano a rimanere incomprensibili. Che significa che questa sustruzione logica ha cambiato il destino dell'uomo? L'unica cosa che possiamo dire è che la scientificità richiesta da questo enigma è certo una scientificità nuova. Solo in quanto rispondiamo a tale domanda, solo allora potremo dirci filosofi».

Dopo aver tanto insistito sulle inadempienze degli scienziati, bisogna che ora non risparmiamo le debite durezze ai filosofi. E Husserl non le risparmia. Dobbiamo vergognarci, noi filosofi, di non aver saputo predisporre un pensiero che sia all'altezza della rivoluzione scientifica moderna, cioè che ne sappia capire e pensare il senso. E così Heidegger, come si sa, lamenta che il pensiero non sappia «corrispondere» alla «provocazione» del mondo della tecnica. Ma Husserl insiste sulla «scientificità» *sui generis* che il pensiero deve attingere per pensare l'enigma della scienza: come deve essere concepita questa «scientificità»?

Scrive Husserl: «Noi abbiamo chiarito che la scienza obiettiva e tutte le altre attività umane devono essere considerate alla luce del concreto mondo-della-vita, cioè nella universalità veramente concreta in cui esso, in quanto attualità e in quanto orizzonte di possibilità, include in sé tutti i complessi di validità raggiunti dagli uomini rispetto al mondo della loro vita in comune». Il mondo-della-vita, dunque, in quanto esso è il terreno ultimo di chiarificazione: non soltanto della scienza e dei suoi enigmatici successi che hanno trasformato la vita degli uomini, ma anche di tutti gli «interessi» e di tutte le prassi umane. L'orizzonte del mondo-della-vita è infatti una universalità concreta di cui le obiettività scientifiche, nonostante il loro enorme influsso sulla vita, sono solo una parte, un «ritaglio». (Va da sé che una società che assumesse la scienza come guida assoluta sarebbe una società che privilegia una parte, una astrazione, sul tutto, con esiti prevedibilmente catastrofici). Il mondo-della-vita, dunque, è universale; ma noi, dice Husserl, non ne conosciamo affatto la «logica». Noi abbiamo costruito una logica «categoriale» (formale, proposizionale, si dica come si vuole), ma ignoriamo la logica «che è normativa nella sfera della *doxa*». In compenso pretendiamo di ridurre questa seconda sconosciuta logica alle validità

astratte della prima, come se «logicizzare» in questo modo la vita equivallesse a comprenderla nel profondo.

Come possiamo attingere questa logica nascosta che governa l'esperienza originaria del mondo-della-vita? Come si possono formulare degli enunciati su questa logica e su questo mondo che siano forniti di una loro validità, senza ricadere nelle ingenuità dell'obiettivismo logico-scientifico, e tuttavia perseguendo un proprio e peculiare rigore?

17. Torna così in primo piano la questione metodica: come far sì che il mondo-della-vita divenga un autonomo tema di ricerca. Del mondo-della-vita ci siamo ormai fatta un'idea: sappiamo dove stendere la mano per trovarlo; esso, anzi, è fin troppo «alla mano», dato che non riusciamo a districarcene e a districarlo dalle categorie scientifiche per farne un tema separato e autonomo. Qui, dice Husserl, non resta che ricominciare in senso assoluto. Dal momento che non possediamo nessuna logica che possa ritenersi normativa, non possiamo che interrogare noi stessi. La fenomenologia ritrova la radicalità originaria del gesto filosofico. Con analoga radicalità Heidegger indicherà nella tecnica un destino dell'essere che, ponendo l'uomo di fronte al pericolo estremo, si può anche sperare che lo richiami alla comprensione di «ciò che salva». Sulle modalità del «ritorno» (all'essere, a se stessi) Husserl e Heidegger si dividono. Ma sul punto essenziale sono d'accordo: la vita e la cultura europea giungono, con la crisi della razionalità scientifica (e della stessa filosofia), a una resa di conti finale; cioè giungono a un punto e a uno snodo che, o noi passiamo, o ci rompiamo la testa.

Ma che significa per Husserl «tornare a se stessi»? Si sa che la *Krisis* abbandona la «via cartesiana» precedentemente battuta e variamente accusata, anzitutto dai discepoli «ribelli», di soggettivismo e di idealismo. Ma la soggettività trascendentale fenomenologica (il «residuo» fenomenologico della «sospensione», della *epoché*) non è il soggetto di Cartesio, di Kant o di Fichte. Questi, dice Husserl, sono soggetti «mitici». «Ho sempre avuto ben presente che il residuo fenomenologico, la coscienza fenomenologica, è una coscienza incarnata, è una coscienza-corpo e non un soggetto mitico». L'atto intenzionale di cui parla la fenomenolo-

gia è sempre un atto congiunto al *Leib*: è intenzionalità delle orecchie, degli occhi, delle mani, ovvero vivente esplicitarsi di una pratica entro il concreto mondo-della-vita. Sicché tornare a se stessi equivale a rendere tematico questo vivere precategoriale irriflesso in cui già da sempre mi trovo collocato.

In altri termini, si tratta di tematizzare l'«a-priori del mondo-della-vita», dopo aver messo tra parentesi a-priori logico-obiettivo delle scienze naturalistiche. Dovrà risultarne allora una vera e propria «ontologia del mondo-della-vita» (in larga misura la stessa cosa che Heidegger chiama, in *Essere e tempo*, «ontologia fondamentale»).

Il cammino verso questa ontologia «radicale» è aperto, non dalla retrocessione a un supposto fondamento e residuo di coscienza puro e apodittico, salvatesi dalla messa tra parentesi di ogni giudizio e pregiudizio, ma dalla messa in opera di un nuovo «atteggiamento», di una nuova pratica teorica, di un nuovo modo di assumere il mondo come problema. Tale atteggiamento si può esprimere con una domanda che, sospendendo il vivere diretto nel mondo naturale, chiede conto del «come» di questo mondo naturale stesso. Più esattamente, noi allora riflettiamo «sul come del modo soggettivo di dati del mondo-della vita». Come mi è dato il mondo-della-vita? Come ho quell'«avere che è avere il mondo» (essere-nel-mondo, direbbe Heidegger), in quanto modalità universale e ineliminabile del mio vivere? Così domandando, dice Husserl, non vivo più in un «orizzonte universale non tematico», ma anzi rendo tematico questo orizzonte stesso che sempre accompagna la mia vita e ogni vivere intersoggettivo: ne chiedo conto. La fenomenologia si indirizza in tal modo a una «scienza del *come*»: al come universale dell'esser già dato del mondo. Esso mi è di fatto già sempre dato, ma io chiedo come (di principio, si potrebbe dire) mi è dato. In questo atteggiamento posso adeguatamente tematizzare il suo universale e vivente esser terreno per qualsiasi mio interesse, per qualsiasi mia azione, per qualsiasi oggettività che io faccio valere o a cui do valore. Se riusciremo a far ciò, dice Husserl, avremo finalmente quella scienza dei fondamenti ultimi da cui ogni sapere obiettivistico attinge la sua legittimità e la sua forza.

18. Il nuovo atteggiamento inaugurato dalla *Krisis* è descritto da Husserl come un «rivolgimento universale degli interessi» (qualcosa di simile, come sappiamo, a una «conversione religiosa»). Rivolgimento che la filosofia da sempre invoca, senza peraltro poterlo mai attuare in modo definitivo e col rigore necessario. Si tratta infatti di dare un nuovo impulso alla intenzionalità della vita: essa è normalmente rivolta alla fruizione delle cose del mondo, e in questo senso è perduta nel mondo (nel «mondano»). Ma questa intenzionalità può essere richiamata indietro, rivolta e restituita al suo «come» originario, alla sua domanda e al suo stupore. Essa si inibisce così di procedere oltre, poiché ciò che vuole è «sapere» e non soltanto vivere («senza chiarezza non posso vivere», scrisse Husserl nel suo diario).

Le decisioni di «sapere» (sapendo di non sapere), donde origina tutto il progetto razionale dell'Occidente, si specifica ora come la domanda sul «come universale di ogni datità». Io che ho sempre il mondo, io che sono l'intenzionalità incarnata verso il mondo e che non ho nessuna esperienza se non in quanto esperienza del mondo e dei suoi fenomeni (siano essi cose, opinioni, credenze morali, religiose o d'ogni genere, prodotti dell'arte oppure della tecnica, teorie scientifiche, sentimenti, propositi o altro ancora), io infine mi chiedo: questo mondo come mi è dato? come le sue datità sempre di nuovo mi si impongono costringendomi a questo e a quello? Per dare corso alla domanda devo appunto «rivolgere i miei interessi», non restare sommerso e catturato, «preso» dal mondo, ma distogliermene, devo porlo di fronte nell'atteggiamento dello «spettatore disinteressato». In questo senso devo operare una «negazione del mondo» (*Weltvernichtung*), che non significa naturalmente né «rifiuto» né «distruzione del mondo» (come qualcuno, anni fa, spassosamente equivocò). Non è il mondo che devo cancellare (non esiste del resto il pericolo che possa riuscirci), ma la mia credenza «naturalistica» relativa alla sua esistenza in sé. Devo, «in un colpo solo», lasciar cadere la convinzione naturale e comune della «esistenza» del mondo, così che questa esistenza riemerge di nuovo come problema. La «tesi di esistenza» del mondo è infatti all'inizio solo un pregiudizio, è quella ovvietà di tutte le ovvietà che mi caratte-

rizza in quanto io vivo continuamente «dentro» il mondo, assumendo come pacifica la sua realtà e il senso della sua realtà. O-  
però in essa senza riflettere su di essa.

La sospensione di questa «tesi» non mira a «dimostrare» alcun-  
ché: né che il mondo è una mia fantasia solipsistica, né che esso è  
un pensiero nella mente di Dio o altro ancora. La sospensione di  
ogni validità mundana mira invece a «mostrare», o per dir meglio  
a «lasciare che si mostri», il «fenomeno *mondo*», senza che nulla  
sia stato deciso o pre-deciso circa la sua esistenza o non esisten-  
za, la sua materialità o spiritualità, la sua accidentalità o necessità  
e così via.

In compenso, la sospensione di ogni tesi preconcepita e l'ac-  
coglimento del farsi fenomeno del mondo nella sua datità libera e  
assoluta dispiega allo sguardo del fenomenologo, dell'uomo fat-  
tosi «spettatore disinteressato», il palesarsi o la scoperta di quella  
che, con una espressione herderiana, potremmo chiamare la  
«grotta delle meraviglie» della fenomenologia. Cioè il fenomeno  
della «correlazione universale». In una nota della *Krisis* Husserl  
ricorda che il tema della correlazione universale gli balenò da-  
vanti agli occhi già al tempo della stesura delle *Ricerche logiche*.  
Questo tema (che certo affascino anche il giovane Heidegger,  
rendendogli quest'opera del maestro così suggestiva che, come  
sappiamo, non se ne poteva staccare) accompagnò Husserl per 35  
anni, cioè sino alla *Krisis*, quando gli riuscì di svolgerlo in modo  
convincente, sebbene non definitivo.

Qui Husserl parla infatti dell'a-priori universale della correla-  
zione: principio che governa il farsi fenomeno dei fenomeni. In  
termini generali si tratta della corrispondenza che collega co-  
scienza e mondo. Tale correlazione è al fondo della intenzionali-  
tà, come comprese Heidegger, in quanto essere-nel-mondo o farsi  
mondo della coscienza e manifestarsi del mondo alla coscienza.  
Una volta compreso, una volta «visto» questo fondo, non è più  
possibile pensare il mondo o la coscienza in termini di fonda-  
mento o di realtà sostanziale. Al fondo sta la relazione e questo è  
il senso stesso del mondo-della-vita, del suo farsi fenomeno «sto-  
rico» della verità in un cammino di infinita «approssimazione»,  
diceva Husserl, ovvero di infinita «interpretazione», come dice

nella sua chiave Heidegger. Dal che si vede che le due chiavi non sono poi così lontane e inconciliabili come si crede e come i due stessi protagonisti della fenomenologia ebbero a credere: più che lontane, esse sono incomplete e incompiute, bisognose da entrambi i punti di vista di una integrazione e anzi di un approfondimento radicale, come qui si spera in seguito di poter mostrare.

19. Husserl parla molto spesso di «fondazione» e di «fondamento», ma, almeno nella *Krisis*, è assolutamente consapevole che ogni fondazione e fondamento è un «significato» (un significato di verità) che si radica nell'evento della prassi, non un'entità metafisica in senso tradizionale. E ogni atto, ogni prassi, ha ancora in sé la correlazione, i cui poli possono essere nominati come coscienza e mondo, a patto però che non si irrigidiscano queste parole in categorie pregiudicate e superstiziose e a patto che ci si renda conto che anche ognuno dei due poli è a sua volta una correlazione coscienza-mondo. Propriamente non è dunque più possibile alcuna «ontologia» (come lo stesso Heidegger dovette scoprire), se essa è la tradizionale scienza dell'essere dell'ente, poiché l'essere è una intenzionalità (una relazione con-costitutiva di natura «pratica»), e l'ente è volta a volta un significato, cioè di nuovo una relazione noetico-noematica, come diceva Husserl.

Il rapporto uomo-mondo è così pensato come qualcosa di assolutamente originario e a suo modo inscindibile. Per questo Heidegger poté a sua volta dire che l'uomo non «sta» *nel* mondo come il pesce nell'acqua o la chiave nella toppa e porre conseguentemente il problema fenomenologico dell'«inesistere» (dell'essere-nel-mondo) e il problema della «mondità» del mondo: questioni che da sempre agitano il pensiero metafisico e che aprono nel contempo, in modo peculiare, il senso e il destino profondo del pensare nel nostro secolo, nonché le sue produttive «catastrofi».

Husserl nella *Krisis* tentò di affidare al tema dell'a-priori universale della correlazione il compito di guidare quel recupero e quella revisione fenomenologica della evidenza delle operazioni intenzionali che sono, al tempo stesso, operazioni della soggettività e intersoggettività incarnate, e manifestazioni dell'intero orizzonte del senso del mondo che in quelle operazioni è espresso

e implicato come ciò che originariamente e da sempre funge in esse. Intreccio che è un circolo e insieme un circolo di circoli. In ogni gesto intenzionale, anche nel più umile e semplice come quello di afferrare una cosa, sta l'intenzionalità storica infinita dell'intera intersoggettività umana, fungente con me in questo gesto. Ma questa storicità fungente è la storicità stessa del mondo-della-vita, in quanto coesenziale *Umwelt* di ogni umanità vivente: mondo storico che racchiude il senso ultimo di ogni idealità e di ogni operazione costituente.

Per altro verso, il tema della correlazione universale consenti a Husserl, nella *Krisis*, di esaminare con una radicalità mai prima raggiunta lo stesso «sé filosofante», cioè l'atto del filosofare e, ancor più concretamente, il filosofo in carne e ossa in quanto uomo che opera una prassi filosofante. Il filosofo, in forza di quella «conversione» epocale di cui si è detto, per la prima volta torna davvero a se stesso e comincia a guardarsi in assoluta trasparenza, comincia a comprendere la sua intenzionalità e l'intenzionalità della sua pratica millenaria. Si vede, o comincia compiutamente a vedersi iscritto nella propria tradizione «storica» e nel modo personale, che gli è destinato e proprio, al fine di riviverla. Comincia cioè a misurare anche l'orlo della sua gabbia e a scorgere i tratti della sua costitutiva finitudine. La conversione «teoretica» gli diviene allora e necessariamente una conversione «etica».





## CAPITOLO TERZO FENOMENOLOGIA E QUESTIONE DELL'ESSERE

**1.** CHE senso ha un'umanità fondata sulla teoria, sulla pratica della ragione teorica? Con questa stessa domanda la filosofia mostra come essa non possa staccarsi dalla sua tradizione, come stia ancora in essa nel momento stesso in cui la pone in questione. La scienza non sta nella sua tradizione nello stesso modo; la scienza sta nelle sue pratiche e nei suoi laboratori senza mostrare un'esigenza imprescindibile di rivivere e rimemorare la sua storia. La storia della fisica non è, o non è ritenuta, così essenziale alla formazione del fisico come lo è la storia della filosofia per il filosofo (sebbene Husserl ravvisi qui, come sappiamo, una delle ragioni della crisi della razionalità scientifica). La filosofia deve sempre tornare alla catena dei suoi testi e dei suoi autori, se non altro perché la domanda dell'origine e del senso dell'origine rimane tuttora inevasa. E poiché la domanda dell'origine è parte integrante ed essenziale della razionalità filosofica, essendo questa razionalità un'autocomprensione, un'autochiarificazione radicale, è del tutto legittimo dire che la filosofia è sempre stata ed è tuttora *l'idea* di qualcosa che, come diceva Husserl, non ha ancora trovato attuazione.

Per questi motivi la ricerca filosofica è molto differente dalla ricerca scientifica, poiché non può mai partire, come quest'ultima fa, da risultati acquisiti e neppure da un metodo universalmente stabilito e accettato. Sempre di nuovo, suggerendo l'immagine di un lavoro di Sisifo, la filosofia deve domandarsi sulla sua stessa possibilità di principio e di fatto, sul suo «cominciamento» (come si diceva una volta), sulla legittimità e sul senso del suo esserci in qualche modo e come tale.

La filosofia è intimamente legata alla sua tradizione e tuttavia non può che esprimere un giudizio abbastanza negativo sulla sua «storia». Il che è conseguente, se questa è appunto la storia di ripetuti tentativi di un inizio, di un cominciamento, che, una volta espresso, non si è potuto però mantenere. Già Kant giudi-

cava la cosa in questi termini, che Hegel poteva credere di sormontare solo facendo della storia e della storia della filosofia un problema filosofico essenziale: col che egli apriva la soglia della nostra stessa modernità e attualità. Heidegger, meno «ottimista» di Hegel, parlerà infatti di «erramento», che non è da intendersi come il ripetersi di un errore, come tale correggibile, ma come qualcosa di molto più profondo ed enigmatico, connesso al senso e alla natura della esperienza e della pratica filosofica stessa. E in effetti la filosofia è nata come «scienza della verità» e ha detto in proposito cose di certo significative o addirittura decisive, tranne l'unica cosa che però doveva dire: cioè la verità.

La verità stessa entra allora in una trasformazione di senso di cui Husserl e Heidegger (ma io aggiungerei allo stesso titolo Peirce) hanno recato la massima testimonianza. E questa testimonianza ha un carattere inevitabilmente antistorico, per esempio nel senso della seconda *Inattuale* di Nietzsche, che è il quarto nome che non va dimenticato accanto agli altri tre sopra menzionati, in ordine al problema del mutamento di senso della esperienza e del problema della verità. La fenomenologia è antistorica (gli avversari di Husserl lo hanno capito subito) e tale è anche l'ermeneutica heideggeriana, poiché la sua rivendicazione della «storicità» dell'essere (non priva, come sappiamo, di intenti critici nei confronti di Husserl) muove da un preliminare rifiuto della concezione «storiografica» o cronologico-temporale della filosofia. Sicché Husserl e Heidegger sono concordi nella critica della tradizione e nel suo sostanziale rifiuto, in quanto alla tradizione stessa vengono poste domande radicali allo scopo di arrivare a pensarla (e non soltanto a «chiacchierarla» come vorrebbe l'ermeneutica contemporanea, più intenta a «raccontare storie» che non a problematizzare davvero la storia e il senso storico).

2. Husserl vede nella storia della filosofia un fraintendimento del senso delle origini, fraintendimento che da luogo alla «crisi della ragione». Esso consiste in primo luogo nella caduta nel naturalismo ingenuo e nell'obiettivismo scientifico; in secondo luogo nella riduzione della filosofia a mera *Weltanschauung*, a

mera «cultura», per esempio nel senso relativistico innescato dalle cosiddette scienze dello spirito. Il «ricoprimento delle origini» da cui Husserl parte è anche un tipico tema di Heidegger, il quale addita già nei primi pensatori greci la caduta in oblio del problema del «senso dell'essere»: problema che, come si è mostrato, ha una sua nascita essenziale nelle questioni di senso che Husserl ha sollevato e che non è adeguatamente comprensibile se non a partire di lì.

Questo ritorno problematico alle origini ha il senso, sia per Husserl, sia per Heidegger, di un rifiuto della logica. Più esattamente, di un rifiuto di identificare con la logica le ragioni del pensiero. Che questo rifiuto sia, o rischi di essere, una caduta nell'«irrazionalismo» (come alcuni hanno pensato e tuttora pensano) è giudizio privo di senso. O meglio: esso ha indubbiamente senso per colui che ha preventivamente e aproblematicamente identificato il pensiero con la logica; dal suo punto di vista la fenomenologia (husserliana e heideggeriana) non può che apparire come un fenomeno di «irrazionalismo»; ma il fatto è che è appunto quel punto di vista che la fenomenologia mette in questione. C'è piuttosto da dire che, mentre Husserl crede nella possibilità di una ragione fenomenologica che ha la logica al suo interno, Heidegger, soprattutto dopo *Essere e tempo*, ma per certi versi già a partire da *Essere e tempo*, pensa che la ragione stessa, sia pure presa in un senso più ampio e più profondo di come la pensa la logica, contenga essa stessa il germe della crisi e della insensatezza della filosofia e della cultura occidentale. Naturalmente non lo pensa «irrazionalisticamente» o per il gusto di schierarsi «contro la ragione», ma per motivazioni precise quanto complesse. Che queste motivazioni siano irrazionali, o è un modo di dire che definisce tautologicamente il punto di vista di colui che le ritiene tali, o è una mera incapacità di comprensione e di effettiva valutazione delle argomentazioni stesse.

Analogamente insensato è il giudizio che vede in Husserl un pensatore antiscientifico. Si potrebbe dire, al contrario, che egli è sin troppo preoccupato delle ragioni della scienza. Ma il punto vero, che poi lo accomuna a Heidegger, è che la rivoluzione scientifica e tecnologica è per Husserl la cosa stessa del pensie-

ro, la questione che da oggi concretamente da pensare. C'è una differenza profonda nel modo di pensare la tecnica e il suo destino in Husserl e in Heidegger, differenza che dobbiamo qui accantonare perché ci porterebbe troppo lontano dal nostro cammino; l'uno e l'altro però lamentarono l'incapacità della filosofia di porsi all'altezza del problema della scienza e della tecnica e l'urgenza di porvi rimedio. Definire ciò «antiscientifico» è del tutto illegittimo e soprattutto poco intelligente, se davvero si ha a cuore il senso della razionalità scientifica e il suo ruolo nel mondo. Queste rapide premesse generali fanno da introduzione a un esame del celebre paragrafo 7 di *Essere e tempo*, in cui Heidegger, come si sa, precisa il suo modo di intendere il metodo fenomenologico e la sua adesione alla fenomenologia. Ma prima di affrontare tale complesso paragrafo, con la medesima libertà di esposizione che ci siamo permessi relativamente a Husserl, converrà tornare brevemente ancora una volta a un passo del tardivo saggio heideggeriano già citato, cioè a *Mein Weg in die Phaenomenologie*.

3. Scrive dunque Heidegger, ricordando il tempo in cui era assistente di Husserl, che egli aveva ottenuto dal maestro il permesso di tenere un seminario ristretto, per studenti avanzati, sulle *Ricerche logiche*, il libro che, come sappiamo, l'aveva affascinato all'inizio dei suoi studi. Il maestro, egli dice, consentiva «con indulgenza, ma in fondo disapprovando». Infatti Husserl non doveva essere troppo contento che il suo miglior discepolo manifestasse tanto attaccamento a un'opera ai suoi occhi invecchiata, e invece implicitamente tanto poco alle opere successive. Poi Heidegger continua: «Fu in questo lavoro (di commento alle *Ricerche logiche*) che appresi - dapprima guidato più da un presentimento che da un fondato punto di vista - che quello che per la fenomenologia degli atti di coscienza si compie come l'automanifestarsi del fenomeno è pensato in modo ancor più originario da Aristotele, e dal pensiero e dall'esserci greco nel suo complesso, come *aletheia*, come la non-ascosità (*Unverborgenheit*) dell'essente - presente (*des Anwesenden*), come il suo disvelarsi (*Entbergung*), il suo mostrarsi (*sich-Zeigen*). Ciò che le ricerche fenomenologiche hanno riscoperto come l'atteg-

giamento fondamentale del pensiero, si mostra come il tratto fondamentale del pensiero greco, se non addirittura della filosofia come tale».

Heidegger coglie qui un punto sotto molti riguardi decisivo. La fenomenologia ha saputo porre la questione fondamentale del pensiero. Husserl non si ingannava quando vedeva riassunta e ripresa in essa l'essenza della filosofia e di tutta la sua storia. Con Husserl, si potrebbe dire, il cerchio millenario della filosofia si conclude: il punto finale riprende il problema e il senso dell'inizio, e ne comprende la portata; portata che va ben oltre l'umanità storica dei greci, tesserci» greco, e che coinvolge l'intero destino dell'Europa e dell'uomo razionale, e di qui il destino dell'uomo planetario che sta nascendo. Tuttavia Husserl ricomprende il senso della filosofia in modo fatalmente meno originario di come lo comprese Aristotele. Heidegger fa valere qui il lungo studio che, giovanissimo, dedicò allo Stagirita, stimolato dapprima, come ricorda, dal libro di Brentano (il maestro di Husserl) sui molteplici sensi dell'essere in Aristotele.

Ora, il punto sta in ciò: che Husserl si rende conto che il problema della filosofia concerne l'automanifestarsi dei fenomeni, il darsi alla presenza della «cosa stessa», colta così come si da a vedere e solo in quanto si da, cioè al di là di ogni sovrastruttura intellettualistica e di ogni ideologia. Ma Husserl poi intende il terreno di manifestazione del fenomeno nei termini della correlazione universale tra atti intenzionali della coscienza, o noesi, e loro contenuto noematico. Così facendo fraintende il terreno originario di manifestazione del fenomeno, poiché lo assume in termini astrattamente conoscitivi e dualistici, cioè a partire dalla separazione tipicamente moderna tra soggetto e oggetto. I pensatori greci invece, e l'umanità greca nel suo complesso, ispirandosi ai loro genuini modi di vita, volsero subito l'occhio al punto essenziale, senza cadere nei pregiudizi che sono tipici del soggettivismo e dell'oggettivismo moderni (nati con Galileo e Cartesio, si potrebbe dire). E il punto essenziale è l'evento del manifestarsi stesso del fenomeno, prima di ogni separazione intellettualisticamente

dualizzante. Questo punto i greci nominarono con la parola *aletheia*, che noi moderni però fraintendiamo quando la traduciamo con la parola «verità», pensando alla *veritas* del giudizio, cioè alla *adaequatio intellectus et rei*. La parola *aletheia* (come mostra da sé la sua struttura, il suo alfa privativo, sicché essa letteralmente significa «*a-letheia*», «non-latenza», «non-nascondimento»), non nomina la relazione tra il soggetto e l'oggetto, tra la coscienza e la cosa, ma il donarsi stesso del fenomeno alla presenza, il suo non-esser-nascosto nella *lethe* (nell'oscuro), e quindi il suo manifestarsi o appalesarsi. E in questo senso la sua «verità».

Ne consegue che gli atti di coscienza e la correlazione universale dell'intenzionalità, ai quali Husserl si è rivolto come al terreno originario e fondante della sua fenomenologia, poggiano su un terreno ancor più originario. Terreno che i greci avevano ancora la possibilità di ravvisare e di nominare, sebbene essi stessi non fossero poi in grado di pensarlo adeguatamente, dando inizio a quell'«erramento» che doveva concludersi nell'obiettivismo e nella crisi della ragione filosofica. Quel terreno è la questione stessa dell'essere (l'intenzionalità dell'essere, e non della coscienza), cioè il problema dell'essere dell'ente, del suo «senso d'essere», in quanto l'ente si dà a vedere, si mostra nella presenza, è per sua natura «fenomeno»: rivelazione che è lo stupore originario stesso dal quale sorge la filosofia.

4. Poi Heidegger continua: «Quanto più decisamente mi si chiariva questo punto di vista, tanto più si faceva pressante la domanda: da dove e come si determina ciò che, secondo il principio della fenomenologia, si deve esperire come 'la cosa stessa'? Esso è la coscienza e la sua oggettività, o è l'essere dell'essente nella sua nonascosità e nel suo nascondimento?» La domanda suona ormai retorica: Heidegger sa bene di aver deciso, 35 anni prima, per la seconda alternativa. Egli era allora tormentato dal problema di come si possa operare il disvelamento della «cosa stessa». Un husserliano di stretta osservanza potrebbe osservare: perché te lo chiedevi? Husserl non ha fatto altro che mostrarlo per tutta la vita. Si tratta del tema, infinite volte ripreso, del me-

todo fenomenologico: la sospensione del giudizio, o *epochè*, e la descrizione del vissuto coscienziale «ridotto» nella sua originaria relazione noetico-noematica. Dunque sin da allora non eri d'accordo. Infatti non lo era, e non per motivi secondari. In sostanza Heidegger chiede se il rapporto intenzionale tra la coscienza e la cosa sia un luogo originario, in grado di mostrare la cosa stessa, o se esso non sia invece già catturato proprio da quell'obiettivismo logico-scientifico che Husserl voleva combattere.

A questa impostazione «canonica» della fenomenologia Heidegger oppone: non la coscienza e l'oggettività che è suo correlato, ma l'essere dell'essente che si scopre e si ricopre è il luogo originario. Non l'essere della coscienza, ma il disvelarsi dell'ente per il quale la coscienza è già sempre un essere-nel-mondo. Se si guarda alla coscienza intenzionale, cioè al suo essere sempre coscienza-di qualche cosa, si guarda a un luogo derivato, e non originario; perché originario è appunto il «qualche cosa» che alla coscienza anzitutto si rivela. Essenziale per la coscienza è la disvelatezza dell'ente, il suo originario farsi fenomeno *per lei*, ma non *per virtù sua*. E questa disvelatezza che detiene il segreto della cosa stessa e quindi il «senso» della cosa. Che ci sia il mondo, e non piuttosto nulla, è il vero enigma.

Il senso della cosa è quindi duplice. Esso è un «movimento» (una *kinesis*) che da un lato mostra l'ente; dall'altro lato però anche ritira e lo oscura, lo cela nel nascondimento (*Verbergung*), nella *lethe*. In altre parole: il senso dell'essere si da a vedere negli enti nei quali appunto si manifesta. Detto in termini husserliani (ed è di qui che Heidegger è partito), il senso dell'essere è la *Umwelt* «spirituale» che accompagna ogni umanità «storica». Il senso dell'essere per i greci, la «cosa stessa» che si fa fenomeno per loro, sono i loro Dei e Demoni, è la loro natura, la loro arte e la loro scienza, la loro filosofia. Ma poi l'umanità medievale si da a vedere in tutt'altra *Umwelt*, sicché altrimenti è vissuta la natura, non ci sono più gli Dei ma il Dio cristiano, altre sono «nozze, tribunali ed are». Ora, questo «movimento» stesso è l'enigma dell'essere, la sua «storicità» e «destinalità». Ed è di fronte a questo movimento che la feno-

menologia tocca il suo limite estremo (e con essa tutta intera la filosofia): è possibile rendere fenomeno questo enigma? Come può esso venire pensato, se pensare è «obiettivare», secondo una figura della storicità dell'essere (quella figura che da luogo al pensare razionale della filosofia e poi delle scienze moderne), ma non secondo l'essere stesso? L'enigma dell'essere, il suo ritrarsi dietro ogni figura dell'ente (che peraltro lui stesso è), può essere colto «fenomenologicamente» in un dispiegato «vedere» teoretico, in un *theorein*, se la cosa stessa, il fenomeno, per sua natura si nasconde?

Queste domande, come si sa, segnano il «fallimento» di *Essere e tempo*, l'impossibilità del suo progetto e della invano ricercata «ontologia fondamentale». E tuttavia, 35 anni dopo, Heidegger ribadisce che la questione della fenomenologia è «la cosa stessa del pensiero». Se non altro, si potrebbe dire, perché la fenomenologia, recuperando

Il senso profondo e originario della filosofia, ci conduce sino all'orlo, sino al confine, sino a questo abisso del pensare.

Conclude Heidegger, con una frase che ora non ha più bisogno di commenti: «Così io fui condotto sul cammino dalla 'questione dell'essere' (*Seinsfrage*), illuminato dall'atteggiamento fenomenologico, di nuovo - ma in modo diverso da prima - senza quiete per le questioni che nascevano dalla dissertazione di Brentano. Ma il cammino di questo domandare fu più lungo di quanto supponessi. Esso richiese molte soste, vie traverse, deviazioni. Quello che tentavano le prime lezioni di Friburgo, e poi quelle di Marburgo, mostra questo cammino solo indirettamente». E così abbiamo ricordato quanto presumibilmente ci serve per affrontare il paragrafo 7 di *Essere e tempo*.

5. È noto che in questo famoso paragrafo Heidegger mette a punto il metodo fenomenologico della trattazione. Egli è mosso da domande che così si potrebbero sintetizzare: come e da dove si rende visibile la cosa stessa? In che modo si accede al fenomeno? Come si coglie il terreno di manifestatività originaria grazie al quale il fenomeno si mostra da sé? Come si lascia dunque la parola al fenomeno, alla cosa stessa, e che è questo «lasciare»?



Heidegger pensava la parola «fenomenologia» in greco e già sappiamo perché. Quella che Husserl poteva interpretare dapprima come una particolare intonazione interpretativa del discepolo, esperto più di lui nella conoscenza dei pensatori greci, in realtà implicava l'intenzione di «decapitare» la fenomenologia di tutto lo strato relativo agli atti della coscienza e alla riduzione trascendentale: cosa per Husserl inaccettabile. Ma vediamo che significa la parola «fenomenologia» per Heidegger, pensandola alla greca e quindi senza alcuna connessione con le sue accezioni moderne quali troviamo in Lambert, in Kant e in parte anche in Hegel.

Anzitutto «phainomenon», sostantivo che si rifà a «phainesthai», forma media del verbo «phaino»: non si tratta della «apparenza» o della «mera parvenza» (come intendevano Lambert o Kant); si tratta di ciò che si manifesta e si mostra, di ciò che è manifesto; e ancor più, tenendo conto della forma media, si tratta di ciò che si manifesta *da se stesso*. Si tratta insomma della cosa stessa che si fa fenomeno, che è fenomeno, in modo preventivo e originario, senza alcuna relazione al rapporto soggetto-oggetto, o coscienza-mondo, che sono rapporti derivati, non originari, in quanto presuppongono appunto il manifestarsi della cosa in se stessa e da se stessa.

Ma che significa «phaino»? Significa letteralmente illuminare, porre in chiaro. Il termine ha infatti la stessa radice di «phos», la luce, ciò che illumina, che pone in chiaro. Nella sua forma media il verbo indica allora questo porsi da sé nella luce, questo farsi avanti da sé nell'illuminazione, questo porsi in chiaro. Il termine plurale «ta phainomena» viene allora a equivalere in tutto e per tutto a «ta onta», gli enti: l'insieme di ciò che è o che sta alla luce del sole. Naturalmente gli enti non sono qui da pensarsi, secondo la mentalità cartesiana e moderna, come le cose della natura o gli oggetti della conoscenza umana. Enti sono certamente gli alberi, le montagne, le stelle, gli animali, il fulmine o l'arcobaleno, ma anche l'uomo, la parola, il ricordo, il terrore, l'amore, l'odio e simili.

Come si vede, nell'originario atteggiamento di pensiero greco non è nemmeno esprimibile una distinzione tra fenomeni e cose

in sé, per esempio alla maniera kantiana. Questa distinzione è possibile se, ponendo il soggetto umano da una parte e gli enti «naturali» dall'altra, ci si chiede, in forza di questa preventiva distinzione assunta come ovvia, quale sia il rapporto tra le immagini e i pensieri che l'uomo nutre circa gli enti e la costituzione «in sé» di questi enti medesimi. C'è la cosa come appare a me e c'è la cosa come è in se stessa (già i tardi pensatori greci, per esempio gli scettici, cominciavano a porre il problema in questo modo). Ma l'uomo stesso è «essere-nel-mondo»: non è fuori dal mondo e non guarda il mondo da altrove. L'invito fenomenologico a tornare alle cose stesse equivale, per Heidegger, al recupero dell'originario modo greco di pensare.

Proprio per ciò gli appare assurda la pretesa della *epochè* husserliana, cioè la pretesa di ritagliare, per il soggetto fenomenologico «disinteressato», un luogo di osservazione in qualche modo «esterno» al mondo, a partire dal quale descrivere il mondo, il mondo-della-vita e le sue correlazioni costitutive. Ma Husserl potrebbe obiettare: come altrimenti rendere tematico il mondo-della-vita, l'essere-nel-mondo? Questo è appunto il problema metodico che ho cercato di affrontare nella *Krisis*, consapevole dei suoi paradossi. Heidegger ha tranquillamente «saltato» questo problema, sicché non c'è da stupirsi che alla fine la sua via fenomenologica, la sua via verso la «cosa stessa», si sia conclusa in un fallimento e in una via verso il nulla. Chi ha ragione? Accontentiamoci per ora di rilevare il contrasto e ridiamo senz'altro la parola a Heidegger.

6. Allora: «phaino» è l'illuminare, il porre in chiaro; «phainesthai» è ciò che si illumina da sé; «phainomenon» è ciò che si presenta nella luce, ciò che da sé si manifesta; «ta phainomena» sono tutte le cose («ta onta») in quanto si manifestano, in quanto si mostrano nel loro aspetto (nella loro «idea», diceva Platone).

Seguendo le indicazioni di Heidegger, noi allora possiamo, e anzi dobbiamo, ravvisare nel «phainomenon» una costitutiva duplicità. Esso è l'ente che si manifesta da se stesso, ma è anche la luce («phos») entro la quale e a partire dalla quale l'ente si fa manifesto. Heidegger infatti dice: ciò *in cui* qualcosa può

manifestarsi, rendersi chiaro e visibile in se stesso. Chiedeva Heidegger: qual è il luogo in cui compare il fenomeno, cioè la cosa stessa «in carne e ossa», secondo l'espressione di Husserl? È forse la coscienza? No, non lo è; quel luogo, abbiamo letto, è «l'essere dell'essente nella sua nonascosità e nel suo nascondimento». Ora cominciamo a capire. Qui sta infatti la famosa radice della heideggeriana «differenza ontologica» tra essere ed ente. Il «phainomenon» è la cosa che si manifesta in se stessa (l'«ente»), ma ciò che fa sì che essa si manifesti (la luce, «phos», l'essere) resta infine nascosto.

Ciò non va però pensato nei termini della vecchia metafisica: dietro l'ente c'è un'altra «cosa» che sarebbe l'essere (il Dio creatore o il *Deus absconditus*). Non si tratta, direbbe Nietzsche, di un «altro» : mondo dietro al mondo. La differenza dell'essere dall'ente è lo stesso movimento di manifestazione, la stessa «kinesis», dell'ente. Movimento che toglie con la stessa mano con cui dà. Ovvero: ciò che illumina anche oscura. L'essere si illumina come cavallo (direbbe Platone), ma così anche si oscura dietro il cavallo e la sua manifestazione cavallina. L'essere, infatti, non è cavallo (e per la stessa ragione non è neppure Dio, se Dio è pensato come il super-ente creatore). Che l'essere assuma il «senso» della cavallinità è nel contempo un nonsenso, qualcosa, di non pensabile e di oscuro. Perché mai ci sono cavalli? Ma per via dell'evoluzione e della selezione naturale. E così abbiamo un nuovo super-ente creatore del cui senso non ha senso far domanda (la quale sarebbe a sua volta un prodotto dell'evoluzione, e, nello stesso tempo, ciò che consente di rispondere: ma diamine! «l'evoluzione»; cioè quel non-senso che acquista evolutivamente un senso nella parola «evoluzione»).

Il pensiero mitico non aveva questi problemi (forse) e non faceva tante storie (infatti non era «storico» il suo modo di pensare). Esso diceva che il cavallo era sacro o che era un Dio. E così era sacro il filo d'erba di cui parlava Kant, la spiga di grano e l'uomo stesso. E divina in sommo grado è la luce, naturalmente, il sole e le altre stelle. L'antropologo arriva da Parigi con i suoi strumenti e sotto sotto pensa che sono tutte superstizioni (sebbene si sforzi di evitare l'«eurocentrismo»): i cavalli sono animali

e il sole e la luna sono corpi celesti. E anche gli uomini, che sono certo complicati, ma è un fatto che derivano dagli animali. Per questo lui li studia, per osservare come, grazie alla vita sociale, abbiano potuto differenziarsi dalla vita animale. Sicché anche le loro «ingenu» concezioni sui cavalli e sui corpi celesti sono «interessanti»: documento importante per comprendere come si svolge la mentalità umana nella fase del mito, prima della sua evoluzione verso il *logos*. Ma se guardiamo le cose in altra prospettiva, ingenu appare proprio il nostro antropologo. Assumere il cavallo, nella sua originaria manifestazione (non come lo incontriamo oggi nel negozio di carne equina), come sacro è un modo di porsi all'altezza dell'enigma e dell'incanto che sono propri del darsi a vedere del mondo nei suoi enti. Qualcosa di vicino, in quella chiave, a ciò che Heidegger nomina come il mistero dell'essere e dell'accadere del senso; niente affatto qualcosa di «ingenu».

Quella chiave comincia però decisamente a impallidire col frastuono e lo scalpito delle cavalle che aprono il poema di Parmenide: esse già si allontanano da una *theia moira* (sebbene sia ancora un Dea che ha la parola) per avvicinarsi allo *thymos* tutto umano della volontà di verità, alla passione del *logos* che non si contraddice. Il che però non cancella il mistero: ci sono i cavalli, è vero; che senso ha però (obiettava Aristotele a Platone) immaginarsi un super-cavallo come spiegazione del loro manifestarsi? Non è questo un dire ancora «mitico» e un raccontare favole? Pensiamo piuttosto a una «evoluzione» della vita minerale, vegetale e animale, e così di seguito. Democrito (un altro greco stravagante) non pensava forse già in questi termini? Cammina e cammina, arriviamo al nostro antropologo. Ma che gran mistero, però, questa «evoluzione». Non è un mistero, è un «caso». E non è forse anche il «caso» un mistero?

Ora, tornando a noi, la questione sta per noi in questi termini: che il movimento di manifestazione del fenomeno è duplice e infine ambiguo. C'è qui una «differenza» che è difficile da cogliere e anche da esprimere. Da un lato è sempre espressa, perché essa è l'ente stesso nella sua differenza manifesta; dall'altro non lo è, poiché si nasconde proprio in ciò che la rivela. La sua

è una luce che abbaglia: punto di scaturigine luminosa che è in sé l'oscuro. Oscuro perché luminoso (e non perché regione «altra» dal luminoso). In termini metafisici: l'essere è bensì in tutti gli enti, è ciò per cui ci sono enti ed è l'essenza di ogni ente; ma non è a sua volta un ente, sia pure «speciale». Allora che cos'è? Già la domanda è incongrua e domanda male; nel chiedere «che cosa», cioè una «cosa», è sviante e acceca. Ma d'altra parte, come può «vedersi» il punto cieco stesso di ogni nostra visione? Quanti problemi sono emersi dal termine «*phainomenon*»; che accadrà allora con «logos»?

7. La traduzione più comune della parola «logos» è discorso. Non avrebbe senso dire che essa è sbagliata; tuttavia è di certo insufficiente. Con essa siamo già mille miglia lontani da ciò che il logos è in quanto *phainomenon*. Non assumiamo cioè il logos nel suo manifestarsi originario e in se stesso, ma vi sovrapponiamo le nostre teorie e le nostre ovvietà. Tutti infatti pensiamo che il discorso sia anzitutto un parlare mediante suoni significativi, cioè mediante segni convenzionali, fatti apposta per intendersi. Perciò il discorso è una forma sociale di comunicazione, la quale ha la sua origine nella esigenza «interiore» di voler dire ed esprimere. Questa esigenza «psichica» (oggi «lo si sa») ha la sua premessa fisiologica nel cervello, e anzi in certe determinate «aree cerebrali»: esse, dicono gli scienziati, «presiedono alla parola». Il che significa che ci sono dei pezzi di cose che «siedono sopra» alle parole. Immagine suggestiva. Tanto più se poi si riflette che sono le parole che nominano quelle cose che siederebbero sopra di loro. Senza che, nessuno le vedrebbe come cose. Ma è solo un infelice modo di dire, obietterà qualcuno. E certo infelice; purtroppo è anche un modo di pensare e qualcosa di insostituibile da altre espressioni che siano più sensate. Ma ciò che conta sono gli esperimenti. Già, nessuno vuoi dire che siano di per sé insensati e che non si debbano fare. Insensato è però l'attesa di ciò che dovrebbero dimostrare: qualcosa come sezionare l'etere per rintracciarvi gli Dei. Chissà, non si sa mai. E insensato è il modo in cui vengono divulgati, per il buon popolo di Dio, i risultati mirabolanti ai quali sta pervenendo la ricerca sul cervello. Il cibernetica, naturalmente, è dietro l'angolo,

pronto a trasferire quei «risultati» in un computer, così che possa finalmente «parlare». Nessuno più si sentirà solo. Basta che acquisti un computer, anche a rate. Anzi, l'espressione giusta, in questo caso, è «a comode rate»: c'è un'area cerebrale che presiede anche a questo.

Ora, i greci non sapevano tutte queste cose, sebbene, come si sa, parlassero moltissimo o addirittura troppo. Per capire che cosa risuonava nella parola «logos» dobbiamo tenere lontane tutte le idee preconcepite che nutriamo al riguardo. Noi, dice Heidegger, pensiamo che «logos» sia equivalente a discorso, ragione, giudizio, concetto, definizione, asserzione e anche fondamento: tutte cose bellissime e importanti, ma anche svianti se le riferiamo alle nostre teorie linguistiche, semiotiche, comunicativo-sociali, psicofisiologiche, cibernetiche ecc. Anzitutto dobbiamo sforzarci di pensare alla cosa stessa che dirige la manifestazione del «logos», così come i greci la intesero, e questa è semplicemente il render palese e manifesto («deloun»): palesare ciò di cui nel discorso si discorre. «Logos» ha sì a che fare col discorrere e col discorso (la nostra comune traduzione è a suo modo «esatta»), *ma in quanto il discorrere ha la potenza di manifestare ciò di cui si discorre*, cioè di renderlo evidente e palese. Il discorso non è perciò in prima istanza un sistema strutturale di segni, o un codice semiotico per scambiarsi dei messaggi. Questa ingenua metafisica del codice, che crede di non essere metafisica, ma «scientifica», perché ha sostituito al «soggetto» l'«emittente» (e il «ricevente»), non è migliore della metafisica «spiritualistica» delle linguistiche romantiche.

Discorrere significa originariamente «apophainesthai», dice Heidegger, e subito si vede che il «phainomenon» torna in ballo: lasciar vedere qualcosa, lasciarlo appalesare, a partire da ciò di cui si discorre («apo») per chi discorre. Il discorrere è così colto nella sua illuminazione sorgiva; per esempio come sarebbe esperito da un infante che per la prima volta coglie il significato di una parola. Il discorso è questa potenza originaria di dire le cose e farle così apparire come cose nel discorso e del discorso. Solo in seguito diverrà un semplice mezzo comunicativo, un sistema di gettoni di scambio. Solo eccezionalmente poi lo reincontra-

mo nell'esperienza con la sua valenza originariamente rivelatrice. Per esempio quando i casi della vita ci conducano all'attesa o al ricordo di una parola decisiva per il nostro personale destino; oppure nell'esperienza poetica, o in quella filosofica.

Per i greci il «logos» è pertanto un atto di disvelamento, un far apparire e un far vedere «mostrando». Infatti il linguaggio è originariamente connesso al gesto, al cenno («atto de' corpi», diceva Vico). La gestualità è connessa al discorso assai prima della grammatica, se non altro perché anche la voce (come vedremo molto più avanti) è un gesto. C'è una radice nella lingua che è prima della lingua (senza la quale radice nessun sistema di segni potrebbe mai istituirsi, come aveva compreso Merleau-Ponty): c'è una scrittura di mondo che è un mostrare segnando e disegnando. Ma qui ci siamo allontanati troppo dalla argomentazione heideggeriana, cui ora dobbiamo tornare.

8. Il «logos» è un lasciar vedere mostrando che, dice Heidegger, trova la sua realizzazione nella parola. Esso si traduce in «phone meta phantasias»: notificazione vocale in cui qualcosa è visto (così Heidegger traduce). In «phantasia» risuona di nuovo la radice «phan»: l'illuminare della luce che è anche in «phainomenon».

Ma «logos», «legein» (dirà Heidegger in scritti successivi a *Sein una Zeit*) ha anche l'arcaico significato di «raccogliere»; per esempio raccogliere le spighe di grano in un covone posto qui davanti. Dapprima restiamo sconcertati: che rapporto c'è col discorrere e con la «phone»? Ma il «logos» non è senz'altro la «phone», che è piuttosto una incarnazione di quello. Il «logos» è un disvelare mostrando e accennando. In questo senso, allora, «legein» è un raccogliere ed esibire lì davanti l'unità della cosa. Per esempio i molteplici sensi e aspetti del cavallo, raccolti in uno e disegnati nella parola «cavallo». Non naturalmente i tratti della definizione zoologica (ciò sarà affare molto successivo del concetto logico), ma il cavallo con la sua peculiare *Umwelt* così come è variamente vissuto sul piano del mondo-della-vita.

In quanto ha a che fare con la manifestazione il *logos* ha allora a che fare con la verità, intesa nell'originario senso della *aletheia* (non-latenza), e non in quello derivato della verità del

giudizio e delle sue asserzioni esatte sulla cosa. Il dire originario del «logos» è quel manifestare che equivale a cogliere nel segno, cioè a vedere i segni del mondo e ad interpretarli, secondo la funzione che Creuzer attribuiva al sacerdote dei primordi. «Logos» è ciò che toglie il mondo dalla latenza, dal suo silenzio, e lo fa accedere alla non-latenza della parola. È così che nominando (per esempio i nomi degli Dei) il sacerdote dei primordi mostra alla comunità il senso del mondo, cioè il senso dei suoi enti. Non asserzioni esatte su cose che ci sarebbero già e che ci starebbero di fronte (come potrebbero?), ma piuttosto evocazioni e immagini di senso. Non giudizi della mente sulle cose (mente e cose come accadono?), ma un rendere *alethes*, evidente, la cosa.

Il contrario di ciò è il ricoprire la cosa, «pseudesthai», che non significa, ricorda Heidegger, il semplice enunciare il falso o dire le bugie. Più profondamente è un porre qualcosa davanti a qualcos'altro, spacciandolo per il qualcos'altro stesso o per il suo senso; il che produce lo «sviamento» dal fenomeno. In questo modo Heidegger aderisce, a modo suo, alla teoria di Husserl secondo la quale i fenomeni sono ricoperti dalle teorie. Si tratta dunque di togliere il velo che ricopre e far sì che i fenomeni appaiano dietro al coprimento: che è a sua volta il massimo di adesione che Heidegger possa esprimere nei confronti della dottrina husserliana *dell'epochè*.

Ma noi intanto, pur sforzandoci a nostra volta di aderire per quanto è possibile ai nostri maestri, non possiamo fare a meno di osservare: ma ciò che è messo davanti nella presenza, sia esso il fenomeno o il suo coprimento, non è comunque qualcosa che si spaccia per ciò che non è? Anche l'ente nel suo darsi originario non è quell'illuminazione che già sempre travisa la luce, proprio mettendola in sembianza di cavallo o di altro ancora? Non è quindi sempre l'ente uno «pseudesthai», un ricoprimento e un nascondimento per l'essere?

Dobbiamo distinguere, certo, ricoprimento da ricoprimento. Un conto sono le teorie e i pregiudizi, un altro l'ente che si manifesta da sé nel logos originario. Non c'è dubbio che qui Heidegger pensa al primo ricoprimento e auspica l'avvento di un pensare fenomenologico, di un'ontologia fenomenologica che



sia in grado di toglierlo di mezzo. Ma anche l'ontologia fenomenologica si scontra infine col ricoprimento, dato che è l'essere stesso che in ultima analisi ricopre e si copre nell'ente. Sicché l'ente è ogni volta un porsi davanti che nasconde qualcosa, ovvero il suo stesso manifestarsi; ciò per cui il suo senso ultimo resta celato e «misterioso», come dirà Heidegger.

Se le cose stanno così, allora il progetto fenomenologico di *Essere e tempo* risulta sin dall'inizio segnato, cioè rivolto a un necessario fallimento. Fallimento del metodo fenomenologico husserliano e heideggeriano, che poi ripete in sé il fallimento stesso della filosofia. Se la fenomenologia riprende alle radici il progetto autentico della filosofia, ma questa poi, la pretesa «scienza della verità», non può far altro, né aver fatto altro, che dire il falso (l'ente e non l'essere dell'ente), ciò che ne risulterà sarà ben altro da un semplice errore da correggere. Si tratta piuttosto di un inevitabile «errare» di tutta la storia dell'ontologia, che è poi il cuore e il volano della storia dell'Occidente e del suo destino. Sicché alla fine risulterà, come già possiamo leggere in queste premesse «metodologiche», che è lo stesso essere a darsi il suo erramento nella «storia dell'essere»: lo stesso essere è un fenomeno «storico». In altri termini: già nel pensiero greco dell'essere si annidava il germe del fallimento. Non perché i pensatori greci non riuscirono a pensare l'essere ma solo l'ente, ma perché è iscritto nel destino dell'essere di venir pensato come ente. E ciò in un succedersi «destinato» di pensieri, di «filosofie», che è l'enigma stesso del divenire della nostra storia.

Il pensiero dell'essere, cioè la filosofia, ha iscritta in sé la propria impossibilità. La questione dell'essere è irresolubile per il pensiero e già la parola «essere» e la sua questione sono in certo modo uno sviamento del senso del mondo.

9. Torniamo al paragrafo 7 di *Sein una Zeit*. Dopo ciò che si è detto di «phainomenon» e di «logos», il significato complessivo della parola «fenomenologia» si può riassumere in una formula che suona: «lasciare alle cose la prima e l'ultima parola». Far sì, quindi, che il *logos* si diriga alla cosa e lasciare che la cosa, la cosa stessa, diriga l'indagine del suo manifestarsi. Essa

ha la prima parola perché con la fenomenologia ci riportiamo alla sorgività disvelante del dire; e ha l'ultima perché nel seguire la cosa nel suo manifestarsi saremo condotti alla evidenza piena e compiuta del suo senso d'essere. «Fenomenologia» non è dunque altro che questo mostrare l'intima connessione di «*phainomenon*» e di «*logos*», i quali, come abbiamo visto, dicono il medesimo. La parola «fenomenologia», pensata in greco, dice dunque, secondo Heidegger, semplicemente questo: *legein ta phainomena*, dire i fenomeni; un dire che è un lasciarsi dire dalla cosa, lasciare che la cosa si manifesti da sé. Questo poi non è altro che «*apophaine-sthai*»: «lasciar vedere da se stesso ciò che si manifesta così come si manifesta da se stesso». Ammirabile formula che riesce a congiungere il tipico detto husserliano (assumere i fenomeni come si manifestano e nei limiti nei quali si manifestano) con il modo heideggeriano di intenderlo originalmente. E infatti Heidegger conclude col celebre motto del suo maestro: *zu den Sachen selbst*, tornare alle cose stesse, via verso le cose. Via sulle navi, filosofi! aveva scritto Nietzsche. E in effetti qui comincia una nuova navigazione. L'ultima e decisiva, e ultimativa: verso l'ultima spiaggia della filosofia. Ma è sin d'ora molto incerto che essa possa trovare il porto.

Heidegger osserva che la parola «fenomenologia» non dice affatto qualcosa di analogo alle parole «biologia» o «zoologia» e simili, nonostante l'apparente identità di struttura. La fenomenologia non è «scienza» dei fenomeni come la zoologia lo è degli animali ecc. La parola «fenomenologia» non denota l'oggetto della sua ricerca e in questo si distingue anche da «teologia», il cui oggetto è manifestamente Dio, sebbene Dio non sia poi propriamente un oggetto. Non si tratta quindi di avere i fenomeni come oggetto di una considerazione scientifica. Di che allora si tratta? Si tratta del fatto, ripete Heidegger con Husserl, che la fenomenologia è «scienza» del *come*. Non è scienza *di* qualcosa, ma metodo e via *per* qualcosa: essa è la via di accesso all'ente, al *come* del darsi dell'ente.

Sorge allora per noi un ulteriore interrogativo. Se il problema della fenomenologia è l'evidenza dell'ente nel suo «co-

me», il che significa nel suo «essere» vero, quell'essere che risuonò primieramente nella parola inconsapevole di Parmenide (inconsapevole dei suoi successivi sviluppi), ma recuperato al di là dei fraintendimenti della tradizione e dell'oscuramento che forse lo accompagnò sin dall'origine, come però la fenomenologia può davvero «superare» la metafisica che obiettiva ed entifica l'essere e così lo oblia? In quanto la fenomenologia resta nell'ambito della questione dell'essere e ne ripete i termini (la corrispondenza tra essere e pensare), essa procede bensì verso il recupero della evidenza dell'essere (sia che la attinga sia che non la attinga), ma per ciò stesso non può porre davvero la questione del «senso» dell'essere (o la questione del senso del senso, come in precedenza la chiamammo). Non la può porre davvero perché tale questione non concerne soltanto l'evidenza ultima di ciò che l'essere sarebbe, al di là del suo fraintendimento e del suo oblio; prima ancora deve concernere la comprensione dell'evento e del senso del suo evento appunto come «essere» e come «questione dell'essere». Si tratta, in altre parole, di comprendere il «gesto» che ha determinato l'insorgere della questione che doveva risultare decisiva per il destino «razionale» dell'umanità europea, destino che si rende planetario nell'età della scienza e della tecnica. Solo una siffatta comprensione, una siffatta capacità di «domandare», potrebbe aspirare ad avere la metafisica al suo interno.

Ciò non può accadere semplicemente «ripetendo» la questione dell'essere nei suoi stessi termini, per quanto tale ripetizione aspiri a esser radicale nel suo domandare. La questione del senso dell'essere come questione *dell'evento* di questo senso stesso e dei suoi termini definiti non può che stare altrove da ciò che la metafisica dice, cioè altrove dall'essere e dalla sua corrispondenza col pensare, se pensare è appunto fondarsi sulla rivelazione dell'essere, sul suo manifestarsi originario. Ma così questa rivelazione stessa, l'evento di essa, non viene pensata, in quanto e piuttosto il pensiero le si subordina e in essa si autodelimita. Dal punto di vista della metafisica, cioè entro il suo orizzonte, l'evento rivelativo dell'essere «non può» venir «pensato», come infine Heidegger doveva coerentemente concludere.

Ma ciò non vela come pensiero. Può però la fenomenologia «decidere» e magari condurre il pensiero alla apertura di questo più ampio orizzonte? Ecco la domanda che qui dobbiamo lasciare in sospeso.

10. Torniamo al nostro paragrafo. Quando parliamo di «scienza» dei fenomeni, dice Heidegger, intendiamo in realtà «un afferramento dei propri oggetti tale che tutto ciò che intorno a essi è in discussione sia mostrato e dimostrato direttamente». Il rigore fenomenologico è iscritto nella sua capacità di «mostrare», il che non significa, Heidegger osserva, un semplice descrivere empirico, come accade nelle scienze naturali. La descrizione fenomenologica, di cui Husserl ha tanto parlato, non può rivolgersi agli oggetti empirici come tali, se non altro perché i fenomeni dei quali la fenomenologia si occupa non sono le cose mondane presenti nella loro ovvietà pregiudicata. Husserl direbbe che si tratta piuttosto della correlazione che lega gli atti noetici della coscienza ai suoi contenuti noematici, preventivamente «ridotti». Ma Heidegger, sappiamo, da questo orecchio non ci sente. Che significa allora per lui descrizione, in quanto essa pone in opera il «mostrare» fenomenologico?

Anzitutto Heidegger ribadisce quel tratto essenziale che lo accomuna a Husserl: la fenomenologia procede attraverso un mostrare «diretto», cioè non mediato da saperi precostituiti e pregiudicati. Il che comporta due momenti, tra loro organicamente connessi, ma che possiamo anche distinguere, se non altro a fini espositivi. Anche per Heidegger insomma possiamo parlare, come per Husserl, di una *pars dextruens* e di una *pars construens* del metodo. La prima è espressione di un divieto, che già implicitamente risuona nel motto «verso le cose stesse». Divieto di attenersi a qualcosa di diverso da determinazioni unicamente «mostrative». Tutto ciò che si dice deve mostrarsi. Ciò di cui la fenomenologia fa questione nelle sue proposizioni deve essere mostrato direttamente; non inferito o «ragionato» tramite illazioni, opinioni, congetture e così via. Esattamente il contrario, si potrebbe osservare, di ciò che beatamente fa o crede di poter fare la cosiddetta ermeneutica contemporanea. Poiché Heidegger ha mostrato che non si può più pensare, facciamoci

almeno una bella chiacchierata.

La parte costruttiva invece dice: il mostrato deve mostrarsi da sé. Le proposizioni della fenomenologia devono partire dal modo in cui i fenomeni sono «incontrati». Cioè dal loro autonomo «come» (sono incontrati). In conclusione: il divieto dice: non dire nulla che non sia direttamente mostrabile. La parte costruttiva dice: di quello che incontri nel fenomeno. Ecco che significa descrizione. Ecco il metodo.

La fenomenologia è allora sostanzialmente un «lasciar vedere». Che cosa? Naturalmente i fenomeni. Ma che sono poi i fenomeni? Evidentemente, dice Heidegger, se sono necessari tanti divieti ed esortazioni a lasciarli essere come sono, i fenomeni sono qualcosa che «innanzi tutto e per lo più» non si manifesta affatto. Qualcosa che resta nascosto rispetto a ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più. Potremmo dire così: innanzi tutto e per lo più si danno gli enti, ma non il «senso» degli enti, la loro «verità». Si danno stelle e montagne, uomini e animali, Dei, demoni e teorie scientifiche: che cosa sono tutte queste cose «in verità»? Qual è il loro «senso»? La tradizione, dice Heidegger, ha dato una parola a questo «senso»; essa suona «essere». Il fenomeno cercato è dunque l'essere in quanto senso di ciò che si manifesta innanzi tutto e per lo più: senso d'essere dell'ente.

Naturalmente il fatto di aver affibbiato al fenomeno una parola (sia pure la veneranda parola essere, con quanto di *fascinans et tremendum* la accompagna da Parmenide in poi) non ci ha ancora «mostrato» proprio niente. Questo mostrare è appunto il compito che *Essere e tempo*, nel suo complesso, intende svolgere. Esso, come si sa, comincia con un'analitica dell'essere! e dovrebbe terminare con la comprensione del senso dell'essere entro l'orizzonte della temporalità, la cui natura fenomenologica viene ampiamente delucidata e mostrata. Ma la comprensione del senso dell'essere resta sospesa e l'opera a questo punto si interrompe. L'essere stesso, cioè proprio il fenomeno, resta non detto. Mi sono venute meno le parole, ebbe poi a confessare Heidegger. Le parole della fenomenologia. Cioè della filosofia. Esse sono inadeguate a esprimere l'essere. Possono dire l'ente, che, certo, è la manifestazione dell'essere; ma anche il suo na-

scondimento e il suo coprimento. Ciò in fondo era già implicito nelle questioni che il paragrafo settimo, qui da noi richiamato, sollevava e nel modo in cui le sollevava.

11. Che significa che il fenomeno innanzi tutto e per lo più non si dà? Significa, dice Heidegger, che esso è «ricoperto». Il che PUÒ intendersi in due modi: che esso non è stato ancora scoperto; e che esso è stato occultato o travestito. Lo scoprimento fenomenologico deve allora metter fine a questi due modi del ricoprimento: deve camminare verso la scoperta e deve smascherare ciò che ricopre. Tutto ciò viene indicato da Heidegger con un'unica parola, divenuta oggi di moda; essa suona: *hermeneuein*, donde l'odierna ermeneutica. Anzitutto Heidegger osserva che «una forma molto comune di ricoprimento nell'ambito della filosofia è già la comunicazione in forma di enunciato». La visione fenomenologica che si traduce in enunciati ha in sé il rischio, o addirittura la fatalità, del ricoprimento. L'enunciato allude bensì all'evidenza, ma non è l'evidenza. Mosé ha sentito la parola impronunciabile di Dio, ma Aronne deve poi tradurla per tutti e renderla comprensibile a tutti; così facendo, però, cade inevitabilmente nella idolatria delle immagini. Dice Heidegger: bisogna operare in direzione contraria alla solidificazione del messaggio, in quanto noi siamo diretti fatalmente verso un ottundimento di ciò che originariamente era stato afferrato. L'enunciato mortifica ciò che l'intuizione vivifica. Le espressioni «cosa stessa», «fenomeno», «in carne e ossa» ecc. perdono la loro originaria forza rivelativa, il loro carattere originale di apertura e di scoperta, e diventano una formula ripetuta senza più pensiero, una giaculatoria di scuola, una canzone da organetto, diceva Nietzsche. Lo scoprimento fenomenologico è dunque un cammino, una *odos*, attraverso il ricoprimento. Questo cammino, dice Heidegger, deve essere assicurato nel suo punto di partenza, nel suo *methodos*, potremmo dire. A questo alludono appunto il «lasciar essere» e l'invito a incontrare l'ente nel *suo* modo. Tutto questo però si può riassumere e portare a una «più alta comprensione» in quanto diciamo: «il senso metodico della descrizione fenomenologica è l'interpretazione (*Auslegung*). Il *logos* della fenomenologia ha il

carattere dell'*hermeneuein*». La fenomenologia è pertanto «ermeneutica nel senso originario della parola, secondo cui essa designa il compito stesso dell'interpretazione». La fenomenologia, nella versione heideggeriana, è propriamente una ermeneutica del senso dell'essere. Che significa però «ermeneutica»? Heidegger pronuncia la parola in greco e non c'è dubbio che pensa, tra l'altro, al *Peri hermeneias* di Aristotele. Bisogna perciò andar cauti nel tradurre immediatamente con «interpretazione», anche se è vero che all'interpretazione Heidegger fa espresso riferimento. Egli però dice anche *Auslegung* e il verbo *auslegen*, oltre e prima che interpretare, significa esporre, mettere in mostra, metter fuori. *L'Auslegung* è perciò l'esposizione e, in secondo luogo, il commento e l'interpretazione. Ciò può evitare quella banalizzazione della ermeneutica che oggi è corrente. Non il semplice e piatto interpretare, per cui a uno sembra in un modo, a un altro in un altro e a un terzo in un altro ancora (*tot capita, tot sententiae*), in maniera analoga viene banalizzata la «semiosi illimitata» di Peirce: continuo rimando orizzontale delle interpretazioni. Ma il problema di Peirce non era che ci fossero tante interpretazioni l'una rinviante all'altra senza capo né coda; il problema era *a partire da che* una interpretazione accada e rimanda. Vale a dire: come deve essere pensato *l'evento* dell'interpretazione in quanto essa esige sempre un preventivo *Interpretante* (*Ausleger* dice Heidegger, *Interpretant* dice Peirce) «posto a base» (presupposto) all'interpretazione stessa. Questo problema è di fatto il medesimo in Heidegger e in Peirce. Esso è un problema di pensiero e non lo spunto per auspicare narrazioni, dialoghi tolleranti, meno «tragiche» valutazioni del mondo come va, rivalutazioni della retorica quotidiana, commenti e decostruzioni testuali e simili: tutte cose che potrebbero anche essere bellissime, salvo che in filosofia si vorrebbe sapere perché.

12. Leggere *l'hermeneuein* nel modo che qui si è proposto aiuta a comprendere perché, dopo aver insistito sull'incontro col fenomeno, sul lasciar essere ecc., Heidegger venga a dire che l'«interpretazione» è la più alta comprensione del metodo fenomenologico: cosa a prima vista stupefacente, e che peraltro non sem-

bra aver turbato i sonni di molti commentatori di Heidegger soprattutto nostrani, se per interpretazione si intende quel *tot capita, tot sententiae* di cui prima si diceva. La cosa invece si spiega da sé, se noi leggiamo nell'*hermeneuein*, non l'interpretare in senso stretto, e tanto meno quell'interpretare banalmente empirico che farebbe il paio col descrivere empirico che già Heidegger ha esplicitamente messo fuori gioco, ma appunto l'esposizione, la messa in mostra del fenomeno. In termini più strettamente aristotelici si potrebbe anche dire l'«espressione». Invece l'eventuale riferimento all'ermeneutica biblica, a Schleiermacher ecc. risulterebbe più fuorviante che utile. E più fuorviante che mai è poi ragionare in questo modo: la verità è interpretazione; ma l'interpretazione non trova mai un punto fermo; quindi non si può parlare *della* verità (di cui Heidegger avrebbe ancora qualche nostalgia: i vecchi, si sa...), ma solo *delle* verità, al plurale. Questo riconoscimento (che in sé è poi un non-senso filosofico) sarebbe dunque e invece «post-heideggeriano», cioè un «superamento» di troppo nostalgiche e autoritarie dottrine dell'interpretazione e il primo vagito di una più verace (chissà in che senso) ermeneutica.

Ma ciò che Heidegger ha in realtà di mira è [‘«espressione del senso dell'essere», quella espressione che può appunto scadere a enunciato che ricopre e che produce la solidificazione e l'ottundimento del messaggio. La fenomenologia è infatti un far vedere (*apophainesthai*) e un portare a espressione (*ermeneuein*): un «esporre» il senso dell'essere, cioè metterlo in mostra e dispiegarlo nell'espressione. In certo modo dispiegarlo così come diciamo *auslegen* nel senso di dispiegare la stoffa sul tavolo, davanti agli occhi del compratore (la «stoffa», avrebbe detto James, di cui è fatta la nostra esperienza). «Espressione» che, già nella sua struttura, è perciò conforme al divieto (niente se non direttamente) e al suggerimento metodico positivo (tutto ciò che si dice deve essere incontrato, deve essere un incontro col senso dell'ente). L'ermeneutica non è dunque altro che l'espressione di questo incontro. Ed è in base a tale criterio fenomenologico generale che tutta la successiva analitica dell'esserci viene poi esposta: qualcosa di strutturale nella esperienza dell'esserci, dell'essere-nel-mondo, e non un punto di vi-



sta fra i tanti possibili, o la personale esperienza della verità del signor Heidegger; cioè una verità fra le tante. Che poi a Heidegger riesca davvero questa esposizione «strutturale» è altra questione che per il momento non interessa e di cui non dobbiamo qui farci arbitri.

Interessa invece il carattere «storico» della «espressione» o «interpretazione» che dir si voglia. Questo però non significa, di nuovo, che le interpretazioni sono tutte «storiche» e perciò «relative» (quella di Heidegger inclusa: così abbiamo messo nel sacco anche lui). Ragionare in questo modo significherebbe dimenticare, o fraintendere, il senso della «storicità» dell'essere di cui parla Heidegger: qualcosa non di banalmente cronologico, storiografico, sociologico o antropologico; piuttosto un destino (un'esperienza della verità «destinata» avrebbe detto anche Peirce, che ragionava a sua volta non per linee empiricamente orizzontali, ma entro la verticalità del problema del fondamento); cioè un evento, un evento destinato del senso, un evento della verità. La quale è e resta una sola, nel suo evento, un'unica e fondamentale esperienza, sebbene si declini e si epochizzi nella molteplicità delle sue espressioni.

E il problema, come già sappiamo, è tutto qui: che incontrare la verità dell'essere, il suo senso, non si può fuori della sua espressione «ontica» (fuori del linguaggio, avrebbe detto anche Wittgenstein, che a sua volta non è affatto un banale «relativista»: la sua genuina consapevolezza filosofica non si sarebbe mai ridotta a una siffatta sciocchezza). L'essere infatti non lo si può «incontrare», non può mai «star di contro», così come vi sta l'ente, e perciò non è pensabile parola che lo possa dire, che sia in grado di pensarlo e di portarlo a espressione. Bancarotta della fenomenologia, ma anche suo destino profondo, che ha in sé il destino di tutta intera la filosofia e poi della «civilizzazione» occidentale e della «crisi» dell'Europa. Sicché la fenomenologia conserva in sé l'ultimo traguardo e l'ultimo segreto della ragione. Per questo non si può semplicemente metterla da parte, come un fatto «culturale» non più di moda: essa resta un compito per il pensiero, e insieme un enigma.



## CAPITOLO QUARTO L'OSCILLAZIONE DEL FENOMENO

**1.** ALMENO una volta nella vita bisogna tornare a se stessi. Così ha detto Cartesio, nel momento in cui lasciava al loro destino i maestri di La Fleche. Così ha ripetuto Husserl, nel momento in cui si lasciava alle spalle Brentano. Lasciarsi alle spalle non significa non fare i conti con loro; significa anzi il contrario, con tutta la venerazione che meritano, ma anche senza riguardo alla venerazione. Riprendersi la parola in prima persona, facendo di loro il proprio trampolino di lancio: non è quello che hanno preteso insegnarci? E se il salto riuscirà un precipizio, oppure un comico scivolone, pazienza; sempre meglio che far filosofia per bocca d'altri e per procura.

Dunque, vediamo quel che si è detto. La fenomenologia, si è detto, è l'esibizione dell'ente così come si manifesta da se stesso. E necessario, in certo modo, «esibirlo», cioè portarlo a espressione, perché si manifesti da sé. Il che è come dire che non si manifesterebbe da sé, se noi non lo esibissimo: affermazione singolare.

Per fare ciò, cioè per esibirlo e farlo venir fuori «da sé», bisogna poi avere anzitutto riguardo a non ricoprirlo; inconveniente che può annidarsi nella espressione medesima che lo esibisce. Per esempio nel fatale svuotamento e ottundimento degli enunciati. Proprio per ciò Husserl non fa che avvertire che la fenomenologia è un «esercizio», non una «dottrina metafisica»; esercizio che ognuno deve rifare da sé in prima persona, se vuole davvero comprendere. L'operazione fenomenologica ognuno deve riattivarla per proprio conto, in carne e ossa, se vuole incontrare la cosa stessa. La fenomenologia è una «prassi teorica», non una serie di enunciati scritti su un libro e ripetuti a memoria. Chi si ferma agli enunciati non ha compreso lo spirito del metodo fenomenologico, il quale ha nell'evidenza vivente di ognuno il suo banco di prova e la sua via. Benissimo, prendiamo atto e disponiamoci all'esercizio.

Ma come io non posso incontrare nulla e nessuno che già non mi sia noto o non conosca, o di cui non abbia sufficienti segni di

riconoscimento per poterlo ravvisare, così non so bene a cosa dovrei disporrai, se le indicazioni di cui dispongo non mi siano del tutto chiare. E noi qui credo che dobbiamo francamente ammettere che le indicazioni sul metodo fenomenologico non ci risultano affatto chiare. Prendiamo per esempio la ripetuta espressione «lasciare»: bisogna lasciare che le cose, i fenomeni, la presenza... bisogna lasciar essere e così via. Che significa questa continua esortazione a «lasciare»? In filosofia le esortazioni, gli inviti perentori e i toni «moralistici» non stanno al posto loro; la filosofia deve caso mai chiarire i fondamenti e i criteri del valutare e non se questo sia meglio o peggio di quello, se oggi si stia meglio di ieri e altre cose del genere. E poi (ed è il più importante): si invita a lasciare; ma *chi* deve lasciare? *che cosa* deve lasciare? e infine perché *deve*? C'è un'altra domanda: si *può*, poi, lasciare?

Si potrebbe osservare: in generale si invita a lasciar essere la presenza così com'è (o come si da). Ma anche questo è un invito poco chiaro, se è vero che i fenomeni, in generale e per lo più, non si presentano. Forse è meglio che cominciamo dalla domanda sul «chi»: chi deve lasciare?

Proviamo a immaginare come risponderebbe Husserl. Forse direbbe così: l'invito è rivolto alla coscienza comune, che vive l'esperienza in presa diretta e perciò la accoglie inavvertitamente in base alle sue opinioni e pregiudizi; e così non la lascia essere per se stessa, per come essa è nel suo fungere reale. A questo fungere resta cieca; lo ricopre con ciò che essa ritiene che esso *debba* essere.

E Heidegger: l'invito è rivolto a tutti noi, perché noi siamo gli inquisiti dal senso dell'essere. Le cose diverse da noi, cioè «diformi dall'esserci», non sono inquisite; esse non hanno da essere il loro «ci». Solo noi, che siamo «gettati» nel mondo, ignari del donde e del verso dove, incontriamo l'esigenza del «senso». Così noi siamo gli interroganti, siamo coloro che vogliono sapere il senso, il senso del donde e del verso dove; e nel contempo siamo gli inquisiti. Per noi ne va del senso dell'essere, in quanto con esso ne va di noi, del nostro esserci, cioè del nostro senso. L'esserci è pertanto un essere speciale, cui lo stesso Dio, in cer-

to modo, è «difforme»: infatti non si pone domande, a quanto pare. O forse questa è solo una teoria e bisogna piuttosto vedere come Dio è incontrato. E in verità, però, viene solitamente incontrato più come risposta che non come domanda. Tuttavia nella teologia possono stare molte cose. In Schelling, per esempio, Dio ha dei problemi e l'uomo sarebbe la risposta a questi problemi, dal che si vede subito che la cosa si metterà male. Ma insomma, sia come si sia quanto a Dio, per Tesseracti lasciar essere la presenza significa: lasciare che venga alla luce il senso del «ci» dell'esserci, il senso del suo essere-nel-mondo. Il che però comporta una buona dose d'angoscia (l'angoscia del non sapere né poter sapere il donde e il verso dove) e quindi la tentazione sempre risorgente di ricoprire l'angoscia perdendosi, come diceva Husserl, nella vanità degli interessi «mondani». Distogliersi da questa tentazione è allora l'equivalente del lasciar essere che la presenza venga incontro così com'è, cioè come progetto infondato e come possibilità dell'impossibile (impossibilità dell'«aver senso»).

Noi però sappiamo: nella presenza si illumina l'ente, non l'essere dell'ente. Non è possibile illuminare la luce: è lei che illumina e che illuminando si fascia di ente. In certo modo non si fa vedere perché fa vedere. Nei termini di Husserl: è un io «anonimo» quello che ultimamente funge; com'è possibile dargli un nome lasciandolo com'è? Sembra strutturalmente impossibile lasciar essere qualcosa che «non è», che non è un «ente», che se è, è «niente».

2. Husserl farebbe certamente notare che l'essere di cui parliamo è poi il significato di verità, cioè un'infinita intenzionalità e un'infinita teleologia. Non si vede la verità, ma si vede nella verità, e questa non va idolatricamente abbassata a «qualcosa». Per questo la parola «essere» di Heidegger gli sembrava, per lo più a torto, una ricaduta nel «naturalismo». Ma ciò non fa che ribadire la nostra difficoltà: ciò che dunque si presenta, innanzi tutto e per lo più, ciò che è nella presenza (compresi noi stessi in quanto certo vi siamo) non è mai né l'essere, né il senso, né la sua verità.

Ora, la questione non è qui banalmente del tipo: *ignoramus et*

*ignorabimus*. Il punto saliente, sorprendente, sconcertante e in ogni senso disorientante sembra essere piuttosto che la presenza stessa, proprio lei, è ciò che ricopre e occulta. Altro che lasciarla essere! C'è quanto meno una differenza di struttura tra fenomeno e presenza che appare oscura e problematica. Come se noi dicessimo che il fenomeno, per sua natura, non può stare nella presenza, né la presenza essere il fenomeno. Dopo di che ai sogni della fenomenologia abbiamo già detto addio. Ma guardiamo la cosa con più calma.

La luce della verità (cioè della manifestatività: *aletheia*) è ciò in cui il fenomeno si dà a vedere, ma non è ciò che si dà a vedere: «ciò in cui», non «ciò che». Vediamo l'ente nella luminosità dell'essere, ma la luminosità dell'essere non si fa fenomeno. Tutt'al più essa si dà ora come questa e ora come quella presenza, ma non si dà essa stessa in presenza. La presenza sembra dunque incapace di costituire il luogo a partire dal quale sia sensato sperare di trovar risposta alla domanda o all'invito fenomenologico («alle cose stesse!»): se guardiamo la presenza, l'invito non trova esaudimento. Ma dove allora dovremmo guardare? e che senso ha l'appello al fenomeno? che vuoi dire: lasciare che la cosa venga in presenza, che il fenomeno si manifesti da sé?

Ecco il nostro attuale disorientamento. Bisogna aprirsi all'incontro con l'ente e con la sua verità, cioè con l'essere; ma dove può accadere, e come, un incontro se non in presenza e nella presenza? Si dice: l'essere va incontrato, non argomentato o dedotto; poi però l'unico luogo deputato a questo incontro sembra che ce lo precluda. Come evitare la bancarotta della fenomenologia? Perché allora, non si dice Husserl, ma anche Heidegger, nei suoi tardi anni, quando le difficoltà relative alla manifestazione-occultamento dell'essere gli erano ben note, ancora insiste a dire che la fenomenologia è il compito futuro del pensiero? Quale compito, se esso è impossibile?

Torniamo alla già ricordata differenza tra presenza e fenomeno. Essa è pacifica: se il fenomeno fosse senz'altro la presenza, non ci sarebbe bisogno del metodo fenomenologico. Da un lato dunque il fenomeno non sta nella presenza (nella «semplice»

presenza, potremmo dire, o «semplicemente» in presenza); da un altro lato vi sta, ma a determinate condizioni. Cioè alle condizioni enunciate dalla fenomenologia, che ci invita con esse a lasciarlo essere perché si manifesti da sé. Ma «chi», «che cosa» non lascia?

È evidente che innanzi tutto e per lo più c'è un non lasciare, altrimenti gli inviti a lasciare non avrebbero senso. Ma che significa propriamente «non lasciare»? Che cosa «in noi» non lascia? E infine: si può non lasciare? Siamo noi, rispetto alla verità, così importanti, attivi ed efficaci, che possiamo lasciare o non lasciare? Qual è il fondamento di possibilità di quel «non»? Come si sa, spiegare la negazione non è cosa in filosofia di poco conto. Platone, Plotino, Agostino, oppure Leibniz e Hegel ne sapevano qualcosa. Ma noi cerchiamo ancora una volta un aiuto dai nostri due maestri.

3. La presenza, direbbe Husserl, è certamente una struttura assai complessa, non foss'altro perché è incentrata sulle intenzionalità temporali della coscienza; sicché nel presente c'è sempre anche il passato, grazie alla ritenzione e alla rimemorazione, e c'è il futuro, in virtù delle anticipazioni protensive e degli atti previsionali. Inoltre nella presenza ci siamo anche noi; anzi, soprattutto noi, in quanto ogni presenza è una relazione intenzionale noetico-noematica: atti di coscienza e «cose» correlativamente intenzionate.

Da tutto ciò deriva che la possibilità di «non lasciare» dipende dalla relazione intenzionale stessa e si fonda su di essa. La coscienza, infatti, è sempre coscienza *di* qualche cosa; e allora va da sé che essa può prendersi cura della cosa presente, come anche può *non* prendersene cura. Ciò dipende dal raggio dell'attenzione intenzionale e dal tipo di «interesse» che la caratterizza (in presa diretta, in presa riflessa e così via). Qualcosa di simile a ciò che accade quando, distratti da altri interessi, non prestiamo un reale ascolto a chi ci parla, sicché poi non ne sapremo riferire parola; oppure ascoltiamo attentamente e ricordiamo esattamente ciò che ci viene detto. C'è insomma una diversa «qualità» della presenza; ci sono sfondi e primi piani, oppure secondi e terzi, e così via.

Ora, il punto essenziale è che in noi agisce una sorta di tradizione, un'eredità storica e intellettualistica che, per così dire, governa la nostra abituale distrazione nei confronti dell'esperienza concreta e dei suoi fenomeni sorgivi. Questi sono abitualmente «saltati», non più visti, perché ricoperti da pregiudizi di ogni tipo. Non sappiamo più accogliere le «cose stesse» così come si rivolgono a noi e ci coinvolgono; men che meno ci rendiamo conto delle operazioni intenzionali che continuamente poniamo in atto, cioè del nostro fungere psichico e corporeo, senza il quale nessun mondo ci sarebbe dato. Ci rivolgiamo alle cose dell'esperienza, invece, col presupposto di occhiali teorici che hanno già deciso e giudicato, sulla base di precedenti abitudini e di precedenti interessi a loro volta «pregiudicati», il senso di ciò che viene incontro. E il risultato è che restiamo in larga misura ciechi a ciò che esperiamo veramente.

Così, se guardiamo la luna, non possiamo fare a meno di sovrapporre alla concreta visione la nostra ovvia e abituale teoria copernicana dell'universo: guardiamo e vediamo molto più questa teoria (ma senza renderci conto che è appunto una teoria) che non la luna stessa nel suo originario farsi fenomeno per noi. Per questo poi che un babilonese potesse vederla con occhi totalmente diversi dai nostri ci appare incredibile e stupefacente; oppure lo mettiamo in conto alle sue «superstizioni». Il fatto è che sia lui sia noi siamo presi dalle nostre ideologie, dai nostri mondi-ambiente ideologici, che offuscano e ricoprono la concreta visione. Il fungere originario del mondo-della-vita ci rimane nascosto e inavvertito.

Ecco perché la fenomenologia insiste tanto sulla necessità di una *epochè* anti-ideologica, la quale aiuti a metter da parte ogni «vestito di idee» e ci riporti al fungere precategoriale dell'esperienza. Cioè al fungere trascendentale della coscienza (come io dico), la quale costantemente tesse le fila del senso del mondo per lei e del suo avere il mondo, ma restando cieca a questa sua attività; per esempio non mettendo mai in linea di conto le prassi corporee viventi, l'azione del *Leib*, in quanto è coinvolto, in modalità differenti, in ogni concreto percepire ecc.

Le attività costitutive prescientifiche dei fenomeni restano



pertanto nascoste. Ciò che è in presenza viene ricoperto da quelle cose «alienate» che derivano dalle teorie e dai pregiudizi, ereditati come senso già dato e preconstituito dell'esperienza. Noi dobbiamo vincere questa alienazione. Con un rivolgimento trascendentale degli interessi (che rientra nelle possibilità costitutive della coscienza stessa), con una riflessione tematica e metodica di tipo fenomenologico, dobbiamo riportare al centro della presenza, al centro della nostra attenzione, la «cosa stessa»; quella «cosa» che io identifico con la correlazione universale originaria della coscienza e del mondo.

Così Husserl. Ora sentiamo Heidegger.

4. Heidegger, come sappiamo, nutre più di una perplessità nei confronti di questo modo di ragionare di Husserl. Ora forse vedremo meglio perché Heidegger, pur accogliendo il senso della fenomenologia del maestro e il suo invito a ritornare alle «cose stesse», non può dividerne l'impianto metodico, cioè la sospensione del giudizio e la «riduzione» alla coscienza trascendentale.

Husserl, direbbe dunque Heidegger, pensa le teorie, le «categorie», come un mero rivestimento di una supposta esperienza pura e originaria, cioè dell'esperienza «genuina» dei fenomeni. Ma dov'è mai e dove è stata mai questa supposta esperienza genuina? Husserl ragiona come se ci fosse un modo «puro» di incontrare la luna, prima di ogni teoria o categoria che la riguarda. Secondo lui, se tolgo tutte le categorie che offuscano la mia visione mediante *l'epochè*, mi resterebbe in mano, come residuo della mia coscienza «ridotta», la luna «pura» in sé e per sé, la «cosa stessa» *luna*; quella cioè che fungerebbe costitutivamente, seppure inavvertita, nell'esperienza di ogni umanità presente, passata e futura, in ogni luogo e in ogni cultura.

Questa però è a sua volta un'idea molto intellettualistica. La luna, in realtà, è sempre data all'uomo entro un'«interpretazione»; essa è incontrata unitamente al modo «storico» della sua «espressione». La luna sta sempre all'interno della espressione dell'essere-nel-mondo da parte dell'uomo, cioè della interpretazione del senso di questo essere al mondo, senso di cui la luna è volta a volta parte. Ecco per-

ché io dico che l'esigenza metodica della fenomenologia può trovare la sua realizzazione più alta e più vera solo in virtù di una comprensione «ermeneutica» della «cosa stessa». Ecco perché insisto sul carattere storico-destinale dell'essere, rispetto al quale il fungere trascendentale della coscienza «pura» cui Husserl si riferisce è solo un'indebita costruzione intellettualistica, derivata dallo gnoseologismo dualizzante del pensiero moderno (è caso mai questo che sarebbe da mettere tra parentesi, sebbene si tratti, anche in questo caso, di un invio storico-destinale dell'essere e non di un semplice «errore»).

Il babilonese, o l'uomo antico, per esempio, incontra la luna in quanto ha il senso di una Dea. Di fatto, solo così può incontrarla. Ogni cosa infatti è incontrata all'interno di un senso complessivo dell'esistere, che è preliminare e orientativo rispetto al darsi di questo o quell'ente. Il babilonese non può incontrare satelliti e sistemi solari, così come noi non possiamo incontrare Dei. Sono queste premesse di senso a essere trascendentali rispetto alla visione, cioè a determinare il senso di ciò che osserveremo e incontreremo levando gli occhi al cielo. Il fenomeno «luna» viene incontro unitamente alla sua interpretazione, cioè alla espressione del punto di vista in base al quale viene incontrato; «in sé e per sé» non viene incontro affatto. Niente viene incontro, se non all'interno di una costitutiva esperienza ermeneutica.

Vediamo bene allora che le cosiddette «teorie» sono qualcosa di molto più essenziale e originario rispetto a ciò che Husserl ne pensava.

Non sono meri rivestimenti tramandati che occultano chissà che cosa, ma appartengono costitutivamente alla natura ermeneutica dell'esser-ci e del suo essere-nel-mondo. E questa natura poi non è originariamente atteggiata in senso conoscitivo. Proprio qui Husserl è stato fuorviato dal suo «teoreticismo»; egli ha sempre prevalentemente pensato la correlazione universale coscienza-mondo a partire dal modello conoscitivo delle scienze, anche se questo modello era ricondotto poi alle esperienze precategoriali e al senso generale del mondo-della-vita.

Il fatto è che l'incontro originario con l'ente è emozionale,

non conoscitivo. L'ente è anzitutto per l'esserci un averci a che fare, secondo i modi della «cura» descritti in *Essere e tempo*, e non qualcosa da conoscere. L'incontro originario con la luna non è mosso dapprima da una domanda astronomico-conoscitiva. Questo tipo di incontro si realizza in stratificazioni molto successive dell'esperienza. L'incontro originario ha a che fare invece con il prender dimora dell'uomo nel mondo, con il carattere «etico» della sua esperienza, e con la domanda che è inerente alla sua «gettatezza», cioè all'angoscia del suo donde e verso dove. A seconda di come questa domanda si orienta e si articola, per esempio nel senso di una complessiva interpretazione sacrale dei fenomeni dell'esperienza, allora anche l'incontro con la luna ne è segnato e diretto, ed ecco che la luna appare come una Dea che regge i destini degli uomini e governa i loro sogni.

Lo stesso deve dirsi della parola. Husserl voleva che la si lasciasse alle cose stesse, ma poi faceva parlare la coscienza. Ma prima che della coscienza, la parola è proprio della cosa, è del mondo, è parola dell'essere. Non perché le cose dell'esperienza siano loquaci o l'essere parli con i tuoni, come gli Dei dei bestioni vichiani; ma perché la parola umana è l'incorporazione finale di un gesto manifestativo assai più originario. E questo gesto manifestativo è l'evento di quella luminosità essenziale che è appunto la luce che fa apparire i fenomeni: che li mostra e che li mette in mostra. E questa voce dell'essere che chiama in presenza: chiama Tesserci ad aver da essere il suo «ci»; cioè lo chiama alla cura essenziale del vivere, dell'essere-nel-mondo, avendo cura degli enti, tramite l'incontro col loro senso dispiegato e destinato.

Ora, questa voce noi possiamo ascoltarla o non ascoltarla. Possiamo restare coinvolti e travolti entro la prassi quotidiana, enti tra gli enti, senza avvederci del senso che la governa e che la dirige. Possiamo fare della cura degli enti una copertura dell'angoscia che domanda, vivendo inautenticamente la nostra condizione di inquisiti dal senso dell'essere. In modo analogo, possiamo usare le parole come semplici mezzi per comunicarci questo e quello, secondo contingenti preoccupazioni ed esigen-

ze pratiche. E così restiamo sordi e ciechi rispetto all'originaria apertura manifestativa che è propria della parola. Il che sarebbe come dire: vivere e parlare senza pensare. La fenomenologia ci riporta invece all'apertura del pensiero. Essa chiede che noi, facendo un salto indietro, o di lato, rispetto alla quotidiana e inautentica «cura» e rispetto al linguaggio utilizzato come «chiacchiera» impersonale e anonima dei nostri molti «si dice», ci rivolgiamo invece al problema della «espressione» del senso dell'essere, all'esibizione della sua temporalità e storicità enigmatica: là dove l'essere umano si trova sempre e da sempre esistenzialmente coinvolto e «destinato».

5. Così potrebbero dire i nostri due maestri. A noi non interessa discutere qui le loro ragioni e controragioni. Interessa piuttosto osservare che questa voce dell'essere, come l'invito di tornare alle cose stesse, sembrano dire il contrario di ciò che dicono. L'invito verso la verità si traduce in occultamento. La voce dell'essere chiama al suo stesso errore e al suo stesso errare. La «storicità» dell'essere manifesta un destino per il quale la terra promessa (come si esprime Husserl) è una promessa che non viene esaudita mai. Nella più ottimistica delle versioni (quella husserliana) tale visione della terra promessa è rinviata all'infinito. Invitandoci a una presenza impossibile (o perché ogni presenza è anche occultamento, o perché la presenza «vera» sta all'infinito e non c'è mai), la fenomenologia sembra paradossalmente invitarci a ricoprire il fenomeno: checché diremo o faremo per disoccultarlo sarà un altro modo per ricoprirlo, per riconoscerci «erranti» in un «compito infinito», o fatalmente «finiti» e «gettati» nella nostra figura storicamente destinata al suo costitutivo «errore». Che cosa vuole veramente la fenomenologia?

Siamo così più sconcertati di prima; e cominciamo giustamente a dubitare che non solo la presenza e l'invito a «lasciar» essere la sua manifestazione siano poco chiari o ambigui, ma anche il «fenomeno», la «cosa stessa» e la «parola»: siamo davvero in chiaro su ciò che essi sarebbero e sui loro rapporti fenomenologici? Mancandoci palesemente quell'«accesso» al metodo, quell'«afferramento» primo che Heidegger invocava, ciò che ne

consegue non può che presentare contorni poco nitidi e un rilevante insieme di problemi.

Che l'«accesso» sia tuttora precluso basterebbe a mostrarlo l'inarrestabile molteplicità e varietà delle controversie che da sempre accompagnano l'opera di Heidegger: sempre ancora *una* filosofia, culturalmente definita e perciò soggetta alle oscillazioni della «moda», e non la filosofia che insieme cercavamo, direbbe Husserl. E in effetti Husserl avrebbe qui più di una ragione per rivendicare la sua esigenza, incompresa da Heidegger, di un metodo «rigoroso», che tronchi alla radice ogni discussione vacuamente «culturale» e intimamente relativistica e inneschi invece una prassi intersoggettiva, volta alla costruzione comune di un universo, o di più universi, di senso.

Che dire però di Husserl medesimo, della sua fenomenologia e del suo preteso rigore metodico? Sul letto di morte Husserl parlava malinconicamente, e però lucidamente, di un «piccolo inizio». Forse è vero che con Heidegger il piccolo inizio diviene infine una prematura rinuncia. Ma resta il fatto che anche la fenomenologia husserliana è da sempre soggetta a continue controversie; esse «finiscono» solo perché viene meno progressivamente l'interesse «culturale» nei loro confronti, non perché si risolvano o confluiscono in una comune pratica filosofica fenomenologicamente atteggiata.

D'altronde, perché stupirsi? Non è forse andata sempre così, per la filosofia e per ogni filosofia, e in generale per ogni cosa umana? Husserl stesso, si ricorderà, si poneva amaramente, a Vienna e a Praga, queste domande. La tentazione di assumerle già come risposta è un tratto del nostro attuale nichilismo compiaciuto. Poiché è andata sempre così, è bene che sia così. Questo e nient'altro è cultura, questa è filosofia. Si potrebbe dire: la chiacchiera paradossalmente elevata a «sistema», a verità sistematica della non-verità. Contrassegno dell'uomo «civile», «domesticato» dalla cultura.

Meglio non entrare in questi «dibattiti» e in queste «discussioni»; meglio non contribuire involontariamente alla loro stessa conferma. Meglio invece chiedersi: fenomeno, cosa stessa, presenza, ecc.; siamo di fronte alle espressioni dell'ultima grande

filosofia europea; molto da esse abbiamo certo imparato, se non altro la natura profonda del progetto che in esse trova espressione e caratterizza l'«Europa» e tanta parte del destino del mondo; ma che significano per noi queste parole in verità? Non è legittimo e sensato cercar di capire che cosa stiamo dicendo? Perché dovremmo continuare a dire a vanvera, nella incertezza più assoluta? Non è questa, quanto meno, una legittima curiosità? Certo, per chi non nutre neanche un po' di questa curiosità è meglio lasciar perdere e dedicarsi a più fruttuosi esercizi; più fruttuosi per lui e più soddisfacenti, come appunto il chiacchierare e l'informarsi di «dove va» la filosofia e la cultura.

A noi resta invece questo *minimum vitale* del pensiero: non dire senza tentar di sapere quel che si dice, non dire a vanvera affidandosi poi a qualche divina o non divina provvidenza («metodo» invero non poco diffuso, tra filosofi e non filosofi); ma chiedere che senso ha quel che si dice, tentar di «sapere» che cosa dice ciò che diciamo. Ma, benedetti, appunto non si può; è questo il punto e l'ermeneutica lo spiega oggi molto bene. Siete sicuri? Chi poi lo ha detto? E come lo sa?

6. In quest'aura residuale del pensiero cui volenti o nolenti ci troviamo «ridotti», senza bisogno di alcuna preventiva *epochè*, diciamo da capo: la presenza si manifesterebbe da sé, si lascerebbe essere, se noi la lasciassimo essere. Questa frase, mi pare, mette d'accordo sia Husserl sia Heidegger. L'uno dirà che non la lasciamo essere a causa dei nostri pregiudizi; l'altro dirà che è segno del nostro appartenere al destino dell'essere il non lasciarla essere. Sia come sia, ora per noi il problema si è spostato. Ci importa semplicemente sapere che cosa stiamo dicendo, in modo implicito o esplicito, quando pronunciamo la frase in questione.

Potremmo anche esprimerci così: noi non lasciamo essere la presenza come semplice presenza, o come presenza pura. Vediamo subito, allora, che stiamo dicendo cose palesemente assurde. Anzitutto perché noi non siamo fuori dalla presenza e non abbiamo la presenza di fronte, come se la potessimo osservare da altrove. Che il nostro essere nella presenza sia nella figura della «cura» oppure della coscienza trascendentale poco per ora ce ne importa. Importa che ci siamo e che non possiamo non

starci. Sicché se le nostre frasi trasmettono l'idea di una osservazione della presenza «da fuori», esse sono inadeguate e non è questo che possono voler dire.

Ma non possiamo neppure voler dire *propriamente* che la presenza si manifesterebbe da sé, se noi la lasciassimo essere; ma poiché non la lasciamo essere, ecco che la presenza allora non si manifesta nella sua purezza. Infatti tutti questi verbi attivi attribuiti alla presenza non hanno senso alcuno. Ciò che si vuol dire è evidentemente altra cosa o è cosa più complessa. Analogamente l'idea che siamo noi che ricopriamo la presenza con i nostri pregiudizi o altro ancora è di certo male espressa. Con che ricopriremmo infatti la presenza se non con qualcosa che è a sua volta nella presenza e in presenza? Se c'è qualcosa che è sicuramente presente è il ricoprimento della presenza. Il quale però non sarebbe la presenza (pura e semplice), sicché è un ben oscuro enigma capire come la presenza verrebbe ricoperta da qualcosa che sta nella presenza senza essere la presenza.

Non formalizziamoci troppo con tutte queste difficoltà. Esse hanno solo lo scopo di mostrare che il semplice uso di formule fenomenologiche non è di per sé una garanzia di star davvero compiendo l'esercizio fenomenologico. Non basta dire qualcosa di vagamente «filosofico» per potersi lusingare di star pensando filosoficamente; se non si pongono domande su quel che si dice e non ci si chiede se si sa davvero quel che si dice, nessun pensare filosofico è ancora entrato in gioco (è incredibile però quanto questo vizio sia diffuso).

Ma ora concentriamoci invece su una difficoltà effettiva e sostanziale e faremo allora, finalmente, un passo avanti.

Sembra che l'invocazione continua del nostro dire sia rivolta a una presenza che dovrebbe essere semplice, pura e immacolata: lei stessa, così com'è in sé, per sé e da sé, e niente altro che la ricopra. Come questa presenza pura sarebbe però diversa da «niente»? La pura immediatezza, diceva Hegel, è uguale a niente del tutto. Se l'invito a lasciar essere la presenza così com'è equivale all'invito a una pura presenza non contraffatta e non deturpata da altro, in realtà questo è un invito al niente affatto.

E d'altronde pacifico che la presenza non possa mai essere

pura presenza e basta. Essa è sempre e ovviamente presenza *di* qualche cosa. Se c'è presenza c'è anche altro, ovvero l'«altro» dalla presenza. La presenza infatti, sia essa della coscienza o dell'essere, ha quel carattere intenzionale costitutivo che è uno dei punti fermi della fenomenologia. Sicché la fenomenologia non può desiderare di ricondurci alla presenza pura, poiché essa è sempre «impura», e proprio così è «qualcosa». Ma la cosa poi, cioè l'«altro dalla presenza», pur venendo in presenza, non è, *sic et simpliciter*, la presenza stessa. L'invito alla presenza non può quindi avere che il seguente significato: lasciare che la cosa si presenti da sé, che si faccia fenomeno della presenza e in presenza. E così infatti anche si era detto.

7. La cosa e la presenza non sono il medesimo. Ma ciò in due sensi, sicché le cose cominciano a complicarsi un po'. Se per esempio potessimo chiedere a Husserl: stiamo dicendo bene con queste nostre ultime considerazioni? egli probabilmente ci risponderebbe: sì, dite bene, se però intendete bene cos'è la cosa, la cosa stessa o il fenomeno. Non si tratta evidentemente del fatto che in presenza si presentano di continuo una quantità di cose; questo lo sa anche la coscienza comune e «naturalistica» e non c'era bisogno dell'esercizio fenomenologico per scoprirlo. Se siamo in un'aula di lezione e io apro la porta, ecco che si presenta il corridoio. Se faccio pochi passi, compare il bidello, e così via. Posso procedere sino al portone di casa, accompagnato da continue apparizioni di cose. Ma il punto è che in ognuno di questi incontri si rivela una «forma», un *eidōs*: forma della cosa e del modo di incontrarla (percezione, immaginazione, ricordo e così via). Sicché, per dirla in fretta, nel momento in cui incontro il bidello, incontro anche una struttura intemporale e ideale, cioè una parte della struttura formale dell'università, così come è articolata dagli studenti sino al rettore. Ora, si tratta di rivolgere l'attenzione a queste strutture intemporali per ottenere un sapere della essenza degli enti, delle cose che si presentano come eventi singoli temporalmente determinati. E così che i singoli bidelli, come i singoli studenti e professori, appartengono alla «cosa stessa» che in essi si incarna e si fa vedere. E Heidegger: sì, avete detto bene; avete fatto un passettino avanti, o for-



se prima ne avevate fatto uno indietro e ora vi siete rimessi in carreggiata. Bisogna però intenderla bene questa cosa che viene in presenza. Essa è il senso d'essere dell'ente, ovvero il destino «storico» dell'esserci. Sicché, se compare il bidello, non compare solo il nostro amico bidello che gentilmente ci aiuta e che ci viene ad annunciare la fine della lezione; con lui viene in presenza anche la decisione «storica» di fondare l'università di Berlino ai primi dell'800, se è vero che le nostre università ancora si rifanno in qualche misura a quel modello del sapere enciclopedico e accademico. Decisione che incarnò un momento culminante del destino «storico» della borghesia europea e dei suoi ideali classicistici, idealistici e romantici. Naturalmente il bidello è anche e prima di tutto un uomo; la sua funzione di bidello non ne esaurisce il senso neppure alla lontana. E tuttavia ogni essere «umano» è intrecciato a sensi «storico-destinali». Noi non staremmo in questa stanza, né parleremmo come stiamo parlando, né avremmo i problemi sui quali ci stiamo affaticando, senza quelle decisioni «storiche» che stiamo richiamando a titolo d'esempio. Certo in una scuola musulmana non si pensa e non si procede come noi stiamo facendo; linguaggio e intenzionalità sono del tutto differenti. Bene, abbiamo capito. Allora diciamo così, in modo da tenere insieme Husserl e Heidegger in un ecumenico abbraccio: bisogna lasciare che la cosa si presenti da sé nella presenza, e la cosa è il senso d'essere in generale di ogni presenza e di tutto ciò che si presenta. L'essere è infatti il nascosto che si tratta di incontrare in carne e ossa e che si tratta di esprimere e di render fenomeno, senza costruirlo o ricostruirlo intellettualisticamente, come fanno la metafisica e la scienza.

8. Ora però che abbiamo capito, se riflettiamo su ciò che abbiamo capito, ecco che potrebbe disegnarsi all'improvviso, davanti alla mente, una frase strana, se non addirittura paradossale. Mi provo a enunciarla, lasciandola risuonare con tutto lo sconcerto che non può non accompagnarla.

*La cosa che si manifesta da sé in presenza non è la cosa che si manifesta da sé in presenza, esattamente perché è la cosa che si manifesta da sé in presenza.*

Che mai dice questa frase provocatoria e stravagante? Cominciamo a lavorarci e forse scopriremo che essa dice benissimo e che non si poteva dir meglio, tenuto anche conto della utilità, per il pensiero, di porsi di fronte a questa ginnastica, senza la quale è difficile accedere a una reale comprensione. Voglio dire che una spiegazione più semplice e piana, più indiretta e dilazionata, non provocherebbe quel «salto», quello «stacco», che deve essere compiuto perché la cosa sia veramente vista e affermata. Proprio per ciò il linguaggio della filosofia è talvolta così lontano dall'uso comune, sicché paradossalmente dice «male» allo scopo di farsi intendere bene. Dal che si vede la superficialità di certe polemiche «culturali» sulla «oscurità» della scrittura filosofica, che si vorrebbe invece ridurre al dire piano e semplice della lingua comune. Il che non sempre è possibile e neppure auspicabile (ma bisogna appunto fare l'esercizio filosofico per scoprirlo e non giudicare le cose dall'esterno, senza averne fatto esperienza, cioè senza essersi mai provati ed esposti a pensare in proprio). Vediamo allora che cosa dice questa strana e disorientante frase e perché dice così come dice.

«La cosa che si manifesta da sé in presenza non è la cosa che si manifesta da sé in presenza»: questo è facile. Riprendiamo il nostro esempio. Se esco dall'aula e incontro il bidello è lui la cosa che si manifesta da sé in presenza; infatti, a meno che sia io che lo chiamo, posso incontrarlo solo se c'è; e poi, anche se lo chiamassi, è sempre lui a partire da sé che può comparire; non ho infatti il potere di farlo apparire semplicemente chiamandolo. Noi dunque lo vediamo, lo incontriamo, e diciamo: ecco il nostro amico bidello, e ci fermiamo lì. Non pensiamo certo a Fichte o a Hegel, cioè ai primi rettori dell'università di Berlino, oppure al ministro prussiano von Altenstein. Eppure egli non si presenterebbe così come si presenta, come bidello di una moderna università ecc., senza quella struttura di senso che ha costituito il «luogo» del suo poter esserci. Con lui insomma compare, ma solo implicitamente, un senso che è il suo senso d'essere come bidello, così come noi siamo in presenza come studenti e professori. Tutti siamo così in presenza, ma grazie a un senso d'essere che è anche altra cosa da noi. Ciò che è in

presenza non è quell'impulso che è la vera fonte, il vero senso, del nostro essere qui in presenza nelle modalità del nostro attuale esserci e fare.

Ma ora dobbiamo considerare la seconda parte della nostra frase («...esattamente perché è la cosa che si manifesta da sé in presenza») e qui le cose sono più complesse. Anzitutto siamo colpiti dalla con-traddittorietà dell'enunciato (*non è la cosa... e quindi esattamente lo è*), e in particolare da quell'«esattamente» che non sappiamo come prendere. Esso infatti ci impedisce di intendere, come scappatoia, che le stesse parole siano dette in sensi diversi: è invece nello stesso tempo e senso che la stessa cosa è e non è, con buona pace del principio di non contraddizione.

Lasciando da parte il principio di non contraddizione, osserviamo che quello che in sostanza stiamo dicendo è che *il fenomeno è ciò che non si presenta esattamente perché si fa presente*. Se per esempio diciamo che l'idea di cavallo non si presenta, intendiamo dire che cavalli in sé non se ne vedono e sono uguali a niente, come da sempre strillano gli empiristi. Se ci fermiamo qui, non possiamo che dar loro ragione. Anche l'idea dell'università di Berlino non è niente in sé e non può in alcun modo presentarsi come idea in sé. Ma il fatto è che l'idea di cavallo non si presenta esattamente perché si presenta *questo* cavallo. E in quanto si presenta questo cavallo che l'idea di cavallo non si presenta; il che, andando più a fondo, significa: non si presenta perché appunto si presenta come questo cavallo. L'essere, il senso della presenza, si da in quanto non si da. È esattamente lo stesso motivo quello per il quale si da e insieme e allora non si da. Non si da perché ciò che si da non è la cosa stessa (il senso, l'essere); ma che non si da è però la verità di ciò che si da (direbbe Hegel): è in ciò che si da che viene misurata la sua assenza. Quindi in quel darsi quell'assenza è presente, si da.

Questo apparente paradosso è la vera questione della «cosa» fenomenologica (o più in generale filosofica): in esso, e non altrove, sta l'incontro con la cosa. Sicché l'incontro con la cosa è nel contempo l'averla fallita e l'aver mancato il segno.

9. Ora comprenderemo meglio perché nella «cosa fenomenolo-

gica» è coinvolta la parola, cioè il *logos* come *apophainesthai* di cui parlava Heidegger; sicché fenomeno, cosa e parola (quella parola che va appunto lasciata alla cosa ecc.) costituiscono un intreccio essenziale. Non è infatti la parola ciò che per sua natura manca sempre la cosa e manca della cosa? e che così facendo è appunto la parola nel suo rapporto essenziale e proficuo con la cosa? Nel parlare io dico esattamente quel che dico in quanto non lo dico. Tu mi comprendi solo se comprendi il fallimento costitutivo del mio dire (che è poi la condizione che mi permette di dire e di avere parole, e non soltanto cose). Io dico: chiamate il bidello, per favore. Se però voi uscite e prenotate all'agenzia un aereo per l'iperurano, allora non mi avete capito. Non era «il» bidello che volevo; volevo questo nostro bidello. Sicché non bisogna dare retta alle parole per comprendere le parole; bisogna mettersi in uno sviamento da ciò che dicono «alla lettera», che è poi l'unico modo per ottenerne un «inviamento». L'essere fenomenologico della parola da la cosa proprio in quanto non la da, ma piuttosto la nasconde in un luogo inaccessibile che la rende irraggiungibile. E così appunto la da, aprendo l'accesso al «significato».

C'è del professore in questa stanza, così come c'è dello studente o del bidello; ma è in quanto non c'è che posso dirlo e così dirigere a ciò che c'è, sottrarlo nel dire e così incontrarlo. Ma cosa c'è? direte voi. Volete forse che ripeta? «C'è del professore in questa stanza...». Siete un po' duri d'orecchio? Il fatto è che non ho detto male; ho detto *quel che c'era da dire*. E così, nell'incontro col bidello ho incontrato *quel che c'era da incontrare*. Cioè il sottrarsi del fenomeno (della «cosa stessa»), il suo manifestarsi in presenza, proprio ed esattamente perché si manifestava. Sicché, proprio quando il fenomeno viene lasciato essere nella presenza, proprio quando viene portato alla presenza in quanto viene detto, viene «espresso» o «interpretato», indicato e mostrato, proprio allora il fenomeno si oscura. Questa però non è la catastrofe della fenomenologia, come dapprima ci sembrava, ma è la natura profonda della presenza e del suo rapporto con la cosa stessa, col fenomeno e con la parola fenomenologicamente intesi (cioè intesi bene).

Ora possiamo tornare alla nostra frase e rileggerla senza tutte le iniziali inquietudini e perplessità. Possiamo per esempio notare: «La cosa che si manifesta da sé in presenza non è la cosa ecc.»: quando la frase dice così, non intende evidentemente esprimere una semplice negazione. Sarebbe allora bastato dire che la cosa non si manifesta da sé in presenza. Ciò che essa dice inizialmente in forma di affermazione è pur «qualcosa» che va preso così come è detto. «La cosa che si manifesta da sé in presenza»: *questo* è stato detto, capite? E stato detto e resta detto proprio così come è detto. L'aggiunta successiva («non è la cosa ecc.») *non toglie* né che sia stato detto, né quel che è detto: è la cosa che si manifesta da sé in presenza (proprio lei, lei che si manifesta) che non è la cosa ecc. E così andate avanti voi stessi per la parte finale della frase (è in quel non manifestarsi che va inteso e colto il manifestarsi della cosa asserito all'inizio).

10. Ora possiamo anche dire così: in ogni momento appaiono cose, accadono «fatti», i quali, come dice il senso comune, non dipendono dalla nostra «volontà». Il senso comune è ostinatissimo nel ribadire continuamente questa sua «evidenza». Ha ragione, anche se ne ignora le ragioni. Siamo dunque immersi nella luce della manifestatività dell'essere: è questo il significato del nostro essere-nel-mondo in presenza. E allora potremmo esprimerci in questo modo: la cosa si manifesta da sé in presenza, ma non come la cosa che si manifesta da sé in presenza, bensì in una sua *differenza*.

Che è questa «differenza» che salta fuori? Come possiamo pensarla? Riferendosi a problemi in qualche misura affini, Derrida ha usato il termine «differimento». A nostra volta potremmo dire che la cosa si manifesta come «cosa differita». La cosa si presenta cioè nella differenza di un suo rimando, di un suo rinvio. C'è un rimando nella presenza che, in quanto è più propriamente un rimando *della* presenza, una sua struttura essenziale, non si colma mai. La cosa della presenza è sempre tenuta in una sospensione, per cui è presente in forma distanziata e rinviata: essa non è mai subito coglibile. «Adesso dopo», dice una tipica espressione dialettale bolognese, quando per esempio si vuole dire: vengo subito, ma non proprio subito, quasi subito. La

struttura della presenza è un costitutivo adesso-dopo. E strano tutto ciò? Non lo è affatto, se consideriamo che questo è appunto quello che accade e che sperimentiamo in ogni istante; e che senza ciò non sarebbe per noi possibile alcuna esperienza.

Quel che stiamo dicendo è che la presenza in sostanza funziona come un *segno*. La struttura della presenza è segnica. Essa non mi da mai direttamente e puramente la cosa (la cosa stessa); piuttosto è un annuncio e un segno della cosa. Una sua «traccia», direbbe Derrida. Per esempio l'amico, che è già in ritardo, telefona: vengo subito, sto arrivando. Dunque viene, sarà presente, ma per adesso di presente c'è solo la sua telefonata. Per adesso c'è soltanto un adesso-dopo. E così è di ogni cosa dell'esperienza. Ma poi l'amico, se è di parola, arriverà, direte voi. Già, arriverà. Che cosa arriverà? Il suono del campanello che lo annuncia, poi il suo sorriso, la sua stretta di mano, la sua voce ben nota e così via; cioè tutti quei segni che sono l'amico (compresa la telefonata e la nostra attesa, l'interrogarsi sul suo ritardo ecc.), ma che insieme non lo sono e lo differiscono sempre più in là. Ciò che si presenta è sempre un segno, un indizio. Certo, un segno di quella cosa che è, nell'esempio, l'amico, non un segno d'altro; sicché l'amico effettivamente si presenta nei suoi segni, ma vi si presenta essenzialmente perché non vi si presenta, perché egli è anche e sempre distanziato da essi, un passo indietro o un passo avanti. Sicché di principio può sempre accadere, e di fatto talora accade, che l'amico scompaia e non lo si veda più, sebbene restino i suoi segni, le frasi e i sorrisi, ovvero quelli che *erano* i suoi segni.

Quando ci riferiamo ai segni per caratterizzare la presenza non ci riferiamo evidentemente ai segni empirici: proprio nello stesso senso in cui la descrizione fenomenologica non è una descrizione empirica. Non pensiamo a quei segni in senso stretto che sono i cartelli stradali o l'orma dell'animale sul terreno. Pensiamo piuttosto a una relazione segnica intesa come fenomeno originario della presenza. Aristotele, per esempio, parla della relazione tra un uomo reale e un uomo dipinto. Abbiamo allora tre presenze, secondo l'esempio: il quadro, l'uomo di cui il quadro fornisce l'immagine e noi che osservando il quadro lo

colleghiamo all'uomo. La domanda fenomenologica chiede come queste tre polarità sono venute in presenza: come mi è data la presenza di un quadro? come quella di un uomo reale? e come ho quell'avere che è avere me stesso in presenza come osservatore di quel quadro e della sua relazione all'uomo raffigurato? Il fatto è che ognuna di queste presenze rimanda. Ciò che si da, infatti, non è mai semplicemente se stesso; per il solo fatto di presentarsi, è inserito in una struttura di rimando (me stesso incluso), cioè in una relazione che, *in questo senso più originario*, noi definiamo segnica. Con ciò non intendiamo evidentemente dire che ogni presenza è un quadro, un cartello stradale o l'impronta di un animale. Intendiamo dire che ogni cosa che si presenti, non importa cosa, ha un carattere segnico. Altrimenti non potrebbe presentarsi e cioè non potrebbe stare nell'esperienza. Va da sé che è solo in forza di questo originario carattere di rimando che l'uomo può servirsi dei segni del linguaggio e in base a essi stabilire poi, ma appunto solo poi, dei segni convenzionali o speciali, come sono i cartelli stradali, le immagini dipinte ecc. Noi possiamo deputare certe cose a significarne altre, e quindi possiamo assumerle come segni in senso specifico, solo perché la struttura generale della nostra esperienza è segnica in senso lato e originario.

Chiarito questo punto relativo al senso della relazione segnica, intesa come struttura o peculiarità della presenza, torniamo al problema che ci sta a cuore.

11. Perché diciamo che la presenza differisce la cosa? che nel mentre la presenta anche ce la sottrae? perché la cosa stessa, mentre si presenta ed esattamente perché si presenta, sfugge a se stessa e lascia una mera traccia di sé, anziché manifestarsi «in carne e ossa»? Certo, noi sappiamo che una presenza non è mai presenza pura, sicché la cosa non può mai stare in presenza come puramente se stessa, poiché allora essa equivarrebbe a nulla, a niente del tutto. Se la presenza fa interamente corpo con la cosa, se tutto il mondo è questo azzurro e nel mondo non c'è altro che azzurro e proprio null'altro che questo onnipervadente azzurro, in che modo o in che cosa azzurro e presenza, azzurro in presenza, differiscono dal niente? Come l'azzurro stesso sa-

rebbe percepibile nella sua differenza? Dire che tutto è azzurro e dire niente fanno il medesimo.

Questo però è ancora un modo di considerare la situazione che si accontenta di indicazioni prevalentemente negative. Noi invece questa differenza, questo differire della presenza, vorremmo afferrarlo nel suo lato positivo. Ma forse proprio in ciò che abbiamo detto un elemento positivo è già emerso e noi non dobbiamo far altro che porcelo davanti agli occhi in modo più distinto.

L'elemento in questione si potrebbe esprimere così: *è l'evento della cosa nella presenza che è in sé duplice*, senza riguardo a quale sia la cosa di cui si tratta (sia essa un quadro, un uomo reale o noi stessi come osservatori dell'uno o dell'altro). Ogni evento nella presenza è un segno duplice; è per questo poi che la cosa stessa è un segno duplice. Non dobbiamo dunque prendere la duplicità così come la prendevamo prima: la presenza è duplice perché è presenza *di* qualche cosa; ' perciò c'è la presenza e insieme qualcosa. Invece dobbiamo dire: la i cosa stessa è duplice, perché un conto è la cosa e un altro la cosa in, presenza. Questa seconda cosa non è senz'altro «la cosa», perché è, appunto, la cosa *in presenza*.

Bene. Questo però è solo un primo avvistamento, che mantiene ; lo sguardo solo al livello «orizzontale» della situazione. Esso dice: la cosa che sta nella presenza (e che non potrebbe infatti stare in nessun altro luogo) è anche altro da sé *perché* sta nella presenza; ma nel contempo è anche identica a sé, perché solo in questa differenza può stare ed essere se stessa. Questa è già una bella ginnastica, non c'è dubbio. Però la cosa non sta così, o non sta proprio, o soltanto, così. Bisogna aver pazienza. Non è colpa nostra. Diciamo che la cosa sta così al piano di sopra, ma che c'è anche un piano di sotto e ora lo dobbiamo visitare. Esso mostra che l'evento della cosa, indipendentemente dal fatto che esso sia il venire alla presenza della cosa, il suo farsi fenomeno, è in se stesso duplice.

Se per farci capire usiamo per un istante la terminologia metafisica di Heidegger (ma la questione è ormai anche altra da quella terminologia), potremmo dire: è l'essere in se stesso che



è duplice, indipendentemente dall'ente o dal suo rapporto con l'ente. È duplice in sé e non perché sta nell'ente e non può stare altrove.

12. Avviciniamoci al problema con alcuni esempi. Non si tratta, sappiamo, della semplice differenza tra due cose, ma del differire in sé, dell'evento che da sé si duplica. Pensiamo allora alla relazione tra il lampo e l'oscurità. Il senso comune dice: c'è l'oscurità; poi c'è il lampo che fende l'oscurità. Cioè li prende entrambi nella loro supposta semplice presenza e poi li giustappone, o li pone in successione. Ma noi dobbiamo chiedere: come mi è dato il buio? come mi è data la luce? Dobbiamo cioè riportarci al carattere originariamente fenomenologico di questa esperienza.

In questa collocazione e disposizione descrittiva l'incontro che per noi accade è allora un po' diverso. Possiamo ad esempio esprimerlo così: il lampo è la luminosità del buio. In una situazione originaria, infatti, non è già stabilito, non è già «incontrato», che il buio è oscuro e il lampo luminoso. Questi caratteri emergono infatti *in* quell'esperienza (sono caratteri *di* quell'esperienza) e non possono e non devono esser presupposti. E si tratta di caratteri che stanno in una relazione di reciprocità: è per il buio e in virtù del buio che il lampo è luminoso (non in sé). Se tutto fosse lampo e solo lampo, che ne sapremmo noi del luminoso? Bisogna oltrepassare le sbrigative «solidificazioni» del senso comune. Ecco che allora vediamo esattamente questo: che è il buio a rendere luminoso il lampo, o che dal buio il lampo ricava la sua luminosità. Ovvero, in termini per noi più precisi: è dalla presenza del buio che il lampo trae la sua luminosità.

Il senso comune, comprensibilmente abbagliato, dice che però è il lampo, nell'esempio, la presenza. Ma noi gli facciamo notare: la presenza è duplice; perché ci sia il lampo che lampeggia ci vuole anche l'oscurità. Questi due, poi, non stanno uno accanto all'altro, o uno esterno all'altro, ma si costituiscono reciprocamente. Il buio costituisce la luminosità del lampo e il lampo è a sua volta la traccia o il segno del buio. Il lampo è infatti la rivelazione del buio, che non c'era prima, «in sé». Il

buio puro e la luce pura sono astrazioni ed equivalgono a nulla. Sicché proprio la presenza della luce, del lampo, ha in sé, nel medesimo tempo, sia la non-presenza, sia la presenza del buio. E perché ha in sé questa non-presenza (è luce, non buio) che allora anche, a suo modo, la indica e la presenta. La luce porta in presenza questa assenza del buio, che così viene avvertita e resa presente.

D'altra parte dobbiamo anche dire: è proprio la non-presenza presente del buio che fa sì che il lampo, la luce, sia a sua volta una presenza differita, rinviata. Perché? Perché la luce è luce luminosa a partire dal buio; ma il buio è ciò che non c'è nel momento in cui c'è il lampo; e tuttavia anche c'è, o non ci sarebbe la luce. Quindi la luce c'è, ma solo in quanto c'è il buio; c'è rinviata e rimandata al buio.

Quel senso comune che è in tutti noi non si raccapezza con tutti questi «c'è» e «non c'è», con tutti questi «rinvii». Esso pensa che quel che c'è è il lampo e qui si ferma. Ma noi non possiamo accontentarci di metterla così semplicemente. La descrizione fenomenologica è assai più complessa, per il semplice fatto che complessa è in realtà l'esperienza che facciamo. C'è il lampo, d'accordo; ma che vuoi dire che c'è il lampo? Vuoi dire che c'è una rivelazione del buio in forza della quale il lampo è appunto lampo e lampeggia. Solo così il senso d'essere della presenza è il lampeggiare.

Abbiamo detto bene? Sì e no. Per altro verso il senso d'essere di questa presenza è il suo provenire dal buio, vale a dire: l'esser rinviato a ciò che è negato nel momento stesso in cui il lampo si afferma. Si tratta di quel negare originario che non è una semplice proposizione con il «non». Piuttosto, è lo sfondo implicito di ciò che da sé si afferma, cioè si presenta. Negazione che chiama in gioco il negato assieme a ciò che si presenta. E allora bisogna ammettere che il senso d'essere del lampo è più profondamente il suo rinvio al buio: per il suo senso il lampo è differito al buio. Ma è differito *qui*, nel suo stesso lampeggiare. In sintesi potremmo dire: ogni lampeggiare ha bisogno di negare il buio per affermarsi; deve quindi portarlo con sé, in una forma che fa del suo sé, e del suo senso, un differimento di sen-

so. Il lampo infatti, come qualsiasi cosa o evento, non è mai una presenza pura e assoluta, cioè qualcosa di *ab-solutus*, di «sciolto». La presenza del lampo non è mai sciolta dal buio.

13. Abbiamo detto che questa situazione, questa «dinamica», è propria di ogni evento. Se traccio un segno qualsiasi sulla lavagna, da un lato vi invio e dall'altro vi svio. Ogni segno indica e insieme inganna (o più semplicemente delude). La traccia bianca del gesso attira la vostra attenzione e così la distoglie dal nero della lavagna. Ma questi segni bianchi non potrebbero manifestarsi e attrarre la vostra attenzione senza quell'orlo nero della lavagna che li contiene e li supporta, rendendoli ciò che sono. Analogamente si potrebbe dire che la luce ha nell'orlo di tenebra (che essa traccia) il senso della sua presenza. È cioè l'orlo che contiene (in tutti i sensi della parola) il senso della luce. La traccia è la traccia, più l'orlo della traccia, che ne detiene in qualche modo la «verità» (come direbbe Hegel). La luce è in ogni suo punto luminoso fasciata di buio, e così è appunto luce e risplende.

Potremmo dire allora in questo modo: la presenza di ciò che è presente è sempre anche pre-sentimento d'altro. Presentimento che pone la presenza in un costitutivo rinvio a questo stesso altro donde le proviene il senso.

Ciò che è stato esemplificato con la coppia lampo-oscurità potrebbe essere esemplificato altrettanto bene con un'altra coppia di sapore originario, quale è quella della relazione tra suono e silenzio, o tra silenzio e parola. Lo stesso si può dire della relazione maschio-femmina. La parola è parola del silenzio, «suono della quiete» diceva Heidegger in celebri analisi. All'uomo è la donna a conferire il suo esser uomo, e viceversa.

Che ricaviamo allora dai nostri esempi? In sintesi potremmo dire: *la presenza è l' «analogon» di sé*. La presenza non è la cosa stessa, ma piuttosto un analogon della cosa; la quale peraltro sta solo in questo *analogon*; e vi sta nella forma del rinvio.

La parola «analogon» non deve farci pensare all'analogia platonica tra modello ideale e individuo sensibile. Nel modello ideale, si potrebbe dire, le metafisiche «platoniche» (non necessariamente Platone) proiettano la loro insofferenza verso un mon-

do dell'esperienza costitutivamente ambiguo e oscuro, dove l'unità si presenta nella sembianza del due e la dualità nella sembianza dell'uno. Di qui il pathos e l'emozione del vivere che invia e che svia, che stimola al possesso e insieme lo sottrae, che promette la «cosa» e sempre di nuovo la rinvia. Il modello «analogico» sarebbe così un duplicato di questo mondo, ma stabile, affidabile e tranquillo. In questo modo però, come direbbe Heidegger, la metafisica stima non troppo, ma troppo poco la cosiddetta realtà metafisica; essa la pensa appunto come una «cosa», o come un essere assoluto, però sottratti fantasticamente alle ambiguità dell'esperienza. E stima troppo poco l'esperienza stessa, la profondità del problema del senso che di continuo la attraversa, il suo enigma e il suo mistero. Con Nietzsche (ma anche con Whitehead) si potrebbe dire: il suo fascino tragico, che non esclude, ma anzi comporta, le sue estasi di gioia.

In ogni caso la fenomenologia non può far propria alcuna «visione del mondo» consolatoria o alcuna ideologia tranquillizzante. Essa si attiene all'esperienza, a ciò che in essa «positivamente» si dà. Sicché l'«analogon» di cui qui parliamo è solo un modo per alludere alla duplicità essenziale dell'evento. Di essa abbiamo fornito una prima espressione con la frase: la presenza è l'*analogon* di sé. Ora però dobbiamo procedere a un ulteriore approfondimento. Cercheremo di ottenerlo assumendo a tema la parola «fenomeno»: una di quelle appunto sulle quali chiedevamo a noi stessi un chiarimento. Che cosa è detto e pensato quando diciamo «fenomeno»? Abbiamo parlato della relazione tra presenza e cosa stessa; come gioca, in riferimento a questa relazione, il fenomeno? Che cos'è il fenomeno rispetto alla presenza e alla cosa?

14. Secondo la definizione canonica, fenomeno è tutto ciò che appare in quanto appare. Husserl aggiungerebbe: e nei limiti in cui appare. Ricordiamo l'esempio famoso del dado: appaiono tre facce; le altre tre no; però appare un dado nelle tre facce che appaiono, e non tre facce sospese nel vuoto; quindi anche le tre facce nascoste in qualche modo appaiono, sebbene non siano percepite nello stesso modo delle prime, e si tratta di comprendere come e perché. Quindi: fenomeno è tutto ciò che

appare in quanto entra nella presenza, nella modalità in cui vi entra. È chiaro però che questa definizione non può stare così semplicemente; se la prendiamo alla lettera essa presenta vari problemi e risulta quanto meno manchevole sotto vari punti di vista.

Sappiamo anzitutto che l'apparire ha un senso duplice; e allora non si può limitarsi a dire: il fenomeno è tutto ciò che appare. Supponiamo che noi diciamo: appare il sole; oppure che appare la luna. Il tutto dell'apparire sarebbe il sole (o la luna ecc.). Ma la presenza, abbiamo visto, non è questo puro e assoluto spettacolo. Né vi è un osservatore che, standone fuori, è lì a constatare che cosa nella presenza si fa fenomeno. La presenza è la duplicità originaria in sé stessa, è lo stesso fendersi della duplicità originaria. Con queste ultime espressioni alludiamo a qualcosa che ora non siamo in grado di comprendere appieno, ma che più tardi e un po' alla volta confidiamo di poter chiarire. Notiamo solo che è in base a questo fendersi che il senso comune può avere l'impressione che la presenza sia lo spettacolo «esterno» di un osservatore «interno»: impressione superficiale e imprecisa, ma non del tutto erronea. Ora però cerchiamo di andare al cuore del problema, direttamente chiedendo: ma che cos'è che appare?

Il giovane Teeteto, tormentato da Socrate, risponderebbe: ma l'hai già detto tu cosa appare; appare il sole; il sole è il fenomeno che ora appare. La risposta però comporta due problemi, che possiamo immaginare di disporre su due linee, una orizzontale e una verticale. Vediamo la prima, assai meno interessante, e però indispensabile per chiarire poi il senso della seconda.

Dunque, linea orizzontale. Se noi diciamo che il fenomeno è tutto ciò che appare e poi diciamo: per esempio il sole, già qui vediamo disegnarsi una certa duplicità. Bisogna tornare alle cose stesse e lasciare che esse si facciano da sé fenomeno, d'accordo. Ma ciò non significa che allora il sole ci prende per il bavero e ci dice: ehi, guarda che sono il sole. Per poter dire che è il sole che appare noi abbiamo bisogno di riconoscerlo, in base a riconoscimenti preesistenti e in relazione a molte altre no-

zioni (il sole, non la luna; un corpo celeste, non terrestre, e così via). Non appare il sole per un bambino di due mesi e non appare lo stesso sole, lo stesso senso del fenomeno, per un uomo paleolitico, per un Bororo dell'Amazzonia, per un uomo del tempo di Tolomeo e per un uomo dell'età copernicana. Il farsi fenomeno del sole esige anche la presenza di un orlo, o di una coda di cometa, che trae nella presenza, col suo rinvio, una serie di nozioni già costituite, in quanto condizioni indispensabili acciòché il sole appaia a sua volta in presenza. D'altronde, proprio Husserl ce l'aveva insegnato: ogni fenomeno ha la sua *Umwelt* e così ogni mondo presenta cose diverse: Dei e demoni, sfere celesti e buchi neri.

Questa linea orizzontale, che il fenomeno esige per presentarsi, non ha naturalmente mai fine: ogni nozione rimanda a una precedente e così via. Bisogna insomma aver già sempre interpretato per poter interpretare qualcosa. Secondo un noto esempio di Peirce: due uomini stanno sulla riva del mare. Uno chiede all'altro: è una nave da carico o da passeggeri quella che si vede all'orizzonte? La domanda presuppone però che l'altro possieda un' indefinita quantità di conoscenze, molte delle quali comuni a quelle di colui che domanda (a cominciare dalla lingua). Essi devono sapere cos'è il mare, cos'è una nave, che ci sono navi da carico e da passeggeri e via dicendo. Solo entro questa comune *Umwelt* la frase ha senso. L'uomo dell'esempio non potrebbe pretendere di rivolgersi in questo modo al suo bambino di un anno o al suo cane e neppure a un pastore analfabeta che non ha mai abbandonato le pendici del monte Everest e i dintorni del monastero buddista.

Tutto ciò che appare, nel nostro esempio, è dunque ben altro che il semplice sole; appare con esso la nostra intera e comune sapienza, prescientifica e magari anche scientifica. Ma ora veniamo alla linea verticale.

15. La linea verticale fa questione dell'evento in sé, cioè dell'accadere del fenomeno; accadere che poi comporta la duplice struttura della presenza o della cosa in presenza. E questo è il vero problema di pensiero o da pensare. Se il pensare erme-

neutico non si solleva a questo livello, il suo dire resta superficiale e sostanzialmente prefilosofico.

La linea verticale concerne dunque il carattere evenemenziale (di evento) del fenomeno. Come esprimerlo? Un po' impropriamente, i ma allo scopo di cominciare a entrare nella questione, diciamo così: non interessa il fatto che quel tutto che ora appare sia il sole nelle sue relazioni orizzontali con una sapienza già costituita; interessa invece che sia il sole e *non* la luna (il lampo e non l'oscurità, il suono e non il silenzio, il giorno e non la notte, il maschio e non la femmina; o viceversa). Ora, essendo noi qui in un atteggiamento fenomenologico, volto a incontrare il fenomeno nella sua evenienza originaria e, come diceva Husserl, prescientifica, non possiamo certo fare appello a una teoria astronomica che ci spieghi come mai quando appare il sole e la luna va via ecc. Questa teoria si baserebbe comunque su quella esperienza originaria che mostra appunto il sole e *non* la luna, stimolando in seguito anche la nostra curiosità astronomica a trovar teorie! esplicative del «fatto». Ma come accade il fatto? come originariamente si fa fenomeno per noi?

Più in generale miriamo qui a comprendere, sul filo dei nostri esempi, come accade che nell'esperienza si mostri questo e non quest'altro, che è poi il suo altro. Che è poi quello che, a suo modo, rivendica sempre il senso comune, essendo questo, ai suoi occhi, il carattere preminente dell'esperienza. Al senso comune non interessano! tutte le «spiegazioni». Che il sole accada in base a una teoria tolemaica oppure copernicana va bene lo stesso: la nostra vita quotidiana, le nostre giornate restano quelle di prima. Ma che ora accada il sole, e non la luna, questa è per il senso comune una discriminante decisiva. È quell'elemento ineliminabile dell'esperienza per cui noi non possiamo modificare le cose con la nostra semplice volontà o col nostro puro pensiero, cioè a nostro talento.

Abbiamo ora davanti agli occhi una sorta di gioco dei quattro cantoni: l'evento, la cosa stessa, il fenomeno, la presenza. Dobbiamo vedere come accade, in questo gioco, l'evenemenzialità stessa, per cui accade questo e non quell'altro, che è poi il suo altro. Sappiamo già che l'evento del fenomeno non si manifesta

«davanti» a noi; anche noi, per così dire, ci siamo dentro. Anche il contemplare il sole è una prassi che richiede la nostra partecipazione; se non altro dobbiamo levare gli occhi al cielo. La presenza è un accadere dinamico che ci coinvolge e che è intrinseco al nostro stesso «esserci». Come potremmo esprimere questo suo carattere? Potremmo usare la parola «urgenza»: la presenza è sempre un'urgenza; ed è l'urgenza ciò che anzitutto fa di un evento un evento. L'evento, si potrebbe dire, accade perché urge. Sicché la presenza è un ricettacolo di urgenze.

Come intendere però questa «urgenza»? Non in senso empirico; non si tratta dell'urgenza di tornare a casa o simili; si tratta invece di quell'originaria tensione che è l'apertura di ogni prassi. Sicché, per quel poco che per ora ne sappiamo, potremmo esprimerci così: l'evento urge la presenza. Se ci riportiamo al nostro gioco dei quattro cantoni, potremmo ancor meglio dire: che è il fenomeno? ma è proprio l'evento di questo urgere in presenza della cosa stessa.

Ma siccome la cosa stessa, come la presenza, è duplice, è *analogon* di sé (il lampo è *analogon* delle tenebre, il sole della luna, il maschio della femmina), noi dobbiamo far vedere, dobbiamo mostrare nel fenomeno stesso questa duplice urgenza. E ciò in due modi. Vediamo il primo. La cosa stessa in presenza è duplice, è l'*analogon* di sé; nel nostro riferirci all'urgenza dobbiamo dunque tener conto di questa dualità. Non urge questo invece di quello, ma, per così dire, urgono in due. Non è il lampo che urge la presenza e irrompe, si fa fenomeno, ma è il lampo-oscurità, è il maschio-femmina, il sole-luna, il giorno-notte. Sicché il fenomeno è tutto ciò che appare, ma questo tutto è duplice, ha una struttura duale.

Vediamo ora il secondo modo dell'urgenza. E vero che il fenomeno urge nella sua dualità; tuttavia esso urge *separandola*. Perché è sole, non luna; lampo, non tenebra; giorno, non notte; maschio, non femmina, e così via. Per il primo aspetto è vero che in ogni urgenza abbiamo un urgere della dualità come struttura dell'evento del fenomeno che accade nella presenza. Ma per il secondo aspetto resta nondimeno vero quello che il senso comune sa e che a tal punto l'abbaglia che esso non rie-



sce a veder altro e che di esso si accontenta: che ora è giorno, non notte, che quello è il sole, non la luna, che questo è un uomo, non una donna, e via e via.

Ma questo è poi proprio ciò che la nostra paradossale frase di partenza mirava appunto a mostrare: la cosa che si manifesta da sé in presenza non è la cosa che si manifesta da sé in presenza, perché, per esprimerci rozzamente, quella cosa è due cose: è il lampo, ma in realtà è il lampo-tenebre. Quindi, proprio perché la cosa che si manifesta «è» quella cosa che è (lampo, non tenebra), allora la cosa che si manifesta anche «non è» la cosa che si viene manifestando ( il lampo-tenebra), che urge la presenza e si fa fenomeno. La scelta di un termine esige anche l'altro. Donde l'ambiguità della frase, la sua dualità «e-sattamente» nella non dualità e viceversa.

16. Consideriamo più attentamente questa duplice urgenza. Riflettiamo sul primo punto, cioè sul rivelarsi della dualità. Stiamo evidentemente dicendo che la diade è più originaria della monade. Se la metafisica è attraversata da un'ossessione di unità (posto che sia così o solo così), noi stiamo rivendicando, contro questa immagine della metafisica, i diritti dell'esperienza, come Husserl voleva («noi siamo i veri positivisti»). La dualità infatti dipende dalla natura della cosa stessa, alla quale, come sappiamo, va data la parola. La cosa stessa è incatenata al suo analogon; la cosa stessa è l'analogon di sé. Io pronuncio una parola e così rompo il silenzio. La parola diventa allora la traccia e il segno del silenzio. Oppure taccio e non parlo più. Ma così ho un silenzio di parola e il silenzio diviene segno eloquente del mio non parlar più. Mai la cosa è semplicemente se stessa; essa è sempre il segno di sé e del suo interno rinvio. Lampo-oscurità, maschio-femmina, giorno-notte: uno è in presenza per l'altro, direbbe Hegel.

Questo che diciamo non va però pensato come se la presenza fosse una sorta di contenitore o di luogo neutro e amorfo: dentro di esso starebbero i termini della dualità, sebbene non insieme ma in forma disgiuntiva (direbbe di nuovo Hegel): o l'uno o l'altro. Noi però sappiamo che anche la presenza appartiene a ciò che prima chiamavamo «il gioco dei quattro cantoni»: anche

la presenza si muove con gli altri tre poli. Non si tratta quindi di riferirsi a quei contenitori fantastici che la metafisica ha costruito sotto i nomi dello spazio e del tempo; fantastici e tuttavia non privi di connessioni con i problemi che qui stiamo affrontando. Ciò che noi piuttosto vediamo è l'istantaneità del rimando. Anche la metafisica ha detto cose non poco significative sulla particolare spazialità del punto e temporalità dell'istante. A nostra volta potremmo dire che la dualità evenemenziale della cosa non è né un *accanto* spaziale né un *dopo* temporale. La cosa, abitata da una dimensione di urgenza e di tensione, è allora abitata da una essenziale *oscillazione*. C'è un rovesciarsi e un capovolgarsi che è proprio della cosa stessa: lei stessa è in presenza questo rimando a sé come segno di sé. Essa non sta altrove dal luogo dinamico della sua oscillazione. Cerchiamo di stringere da presso questo primo significato della dualità, il quale dice: la presenza è la stessa urgenza dall'uno all'altro, dell'uno nell'altro.

Naturalmente non pensiamo l'oscillazione come un movimento empirico tra due cose. Peirce parlava per esempio dell'orlo tra le due parti di un foglio di cui una metà è rossa e l'altra azzurra: com'è l'orlo, è rosso o azzurro? Evidentemente nessuno dei due. Al limite dei due colori c'è un orlo che non può essere tracciato, né in rosso né in azzurro. Si potrebbe anche dire che non esiste questo orlo; e tuttavia la distinzione tra il rosso e l'azzurro c'è in funzione di questa inesistenza. Nello stesso modo le tenebre orlano il lampo: la loro inesistenza nel lampo è la condizione dell'esistenza del lampo. Se pensiamo l'esempio di Peirce dinamicamente, anziché staticamente, abbiamo la nostra oscillazione. Il problema non è quello della irraffigurabilità dell'orlo o della traccia tra i due colori presupposti, ma è piuttosto quello della oscillazione che li separa e congiunge. La linea indefinibile e incolore che Peirce indica è piuttosto quel movimento di rinvio per il quale un colore ha nell'altro, nel rinvio all'altro, la sua condizione di esistenza, la sua determinabilità e consistenza.

La stessa cosa potremmo cercare di esprimerla con la celebre distinzione husserliana tra sfondo e primo piano e con l'e-

sempio altrettanto famoso della psicologia della *Gestalt*: una figura composta da due linee ondulate a destra e a sinistra del foglio. Ecco, voi dite, il contorno di un vaso. Davvero? Siete invitati a guardar meglio, con più attenzione analitica. Ah no, si tratta di due visi visti di profilo. Nulla si è mosso nella figura, e neppure voi vi siete mossi, salvo il fuoco dell'attenzione. In sostanza tutto dipende da dove avete messo il pieno e il vuoto: tra le due linee o fuori di esse. Se è dentro le linee, come per incanto compare il vaso; ma se il pieno viene spostato ai lati del disegno, ecco che compaiono i profili. Supponiamo che, continuando a guardare con intensità questo passaggio, questa *kinesis*, voi riusciate per un istante a tenervi nel bilico di questo passaggio stesso: ecco che avreste fatto l'esperienza di ciò che qui chiamiamo oscillazione; cioè del darsi insieme della cosa e del suo analogon, nel senso che l'una è immediatamente l'altra. Ecco che allora i visi sono un vaso, il lampo è la tenebra, e così via.

17. Veniamo ora al secondo senso della dualità: nel darsi insieme in una oscillazione essenziale le due «cose» si danno anche in una separazione essenziale. E bisogna subito notare che è proprio in forza di questa separazione che esse sono *due* cose, distinte e distinguibili. Non dobbiamo dunque pensare l'oscillazione come un «evento»; non esiste il fenomeno dell'oscillazione di per sé. L'oscillazione è piuttosto una condizione dell'evento: condizione indispensabile ma non sufficiente. Con la sola oscillazione l'evento, il fenomeno, non c'è; esso c'è in quanto, con l'oscillazione e nell'oscillazione, accade una separazione, una negazione e un'esclusione. Nell'esempio di prima: il pieno, non il vuoto (e viceversa).

Se ci rifacciamo appunto a questo esempio, ciò che accade è che voi vedete dapprincipio il vaso (oppure i due visi). Solo in seguito vi rendete conto, o potete rendervi conto, di questa oscillazione frastornante che lo psicologo ha creato apposta per prendervi al laccio e studiare come l'occhio percepisce le forme. All'inizio ognuno è indotto a una scelta, cade e accade in una scelta. La luna è un volto paffuto visto di faccia. Oppure è il profilo di due innamorati che si baciano. Fate voi.

L'evento insomma è una esclusione. E quella negazione che Heidegger mostrava come più originaria del «non» delle proposizioni negative. Possiamo enunciare proposizioni nella forma «a non è b» per il carattere intrinsecamente «esclusivo» dell'evento. E perché l'evento accade negando che noi possiamo parlare e usare affermazioni e negazioni. Ma che significa che l'evento separa? Che cosa separa? A partire da che divide?

Derrida direbbe forse che è proprio questo che non si può dire. Ma l'obiezione, così esposta, è insensata, poiché essa dice che non si può dire, sicché dovrebbe anche esibire la legittimità e il senso del suo dire. E così direbbe il contrario di quel che dice. Noi ci atteniamo al più modesto proposito di chiarire ciò che diciamo al fine di venire a saperlo. Non c'è al mondo ragione che possa mostrare che questo nostro desiderio è insostenibile o illegittimo. Non cadiamo in questi astratti trabocchetti e proseguiamo tranquilli, cercando di portare il pensiero all'altezza di quel che stiamo dicendo e che abbiamo visto disegnarsi nell'accadere del fenomeno. La questione non è di certo secondaria, poiché a nessuno può sfuggire che, domandando come stiamo domandando, noi in realtà stiamo semplicemente chiedendo: come accadono le cose? E questo, credo, ognuno vorrebbe saperlo. Sicché sarà anche opportuno, data la vastità del problema, procedere con prudenza. Il problema è l'evento del rimando, cioè quell'accadere «primo» (primordiale e primordiale) che è il farsi segno del segno (o traccia della traccia). Abbiamo detto che la presenza è duplice, in quanto essa è un'oscillazione. Ma questo incatenamento duplice non è un esibire la polarità dei due, poiché non ci sono due reali «due». Vi è un'oscillazione polare, ma che non è «tra due». Si potrebbe dire: vi è solo l'uno o l'altro, in quanto però vi è l'uno *e* l'altro. Proprio per questo, allora, uno viene esibito *e non* l'altro; sicché la dualità è così un esibire come un separare.

Husserl diceva che neppure Dio potrebbe vedere contemporaneamente le sei facce del dado. Potrebbe averle presenti a sé in un modo a noi sconosciuto, ma quanto a «vederle», non potrebbe evitare il fenomeno dell'«adombramento», in quanto esso è costitutivo di ogni percepire spaziale. Vedere solo tre facce di

un dado, che adombrano le altre tre, non è un difetto, una limitazione o un errore, ma è una condizione strutturale del percepire spaziale. E così pure Dio non potrebbe suonare un'equazione di secondo grado sulla viola; il che non tocca la sua infinita perfezione e potenza, ma riguarda solo l'incongruità strutturale di operazioni, come il calcolo matematico o lo sfregare l'archetto sulle corde della viola, che non ha senso confondere o assimilare. A nostra volta potremmo chiedere: potrebbe Dio vedere l'oscillazione di cui stiamo parlando *non* come esclusione?

Se così fosse, per Dio non varrebbe la frase: la cosa stessa è sempre segno di sé. Spirito positivo quant'altri mai, in Dio non ci sarebbe scelta né negazione, ma solo la pura affermazione che non esclude. In Dio quindi non vi è traccia di traccia o segno di segno. Potremmo formulare questa ipotesi e pensare che le cose, per Dio, stiano esattamente così. Ma allora non possiamo sottrarci alla seguente conseguenza: che dunque in Dio non vi è traccia di esperienza. Così come egli non può «vedere» contemporaneamente le sei facce del dado, se questo vedere è davvero un vedere ed è un vedere il dado, analogamente egli non può fare l'esperienza di un evento, del darsi della cosa rendendosi fenomeno, se vi escludiamo la scelta e la negazione. Perché in generale non si può fare esperienza di alcunché senza incontrare il segno, il rimando e la traccia; cioè l'essere l'uno per l'altro, ma in quanto l'uno, *non* l'altro, che appartiene a ogni presenza e a ogni cosa che accade in presenza. Sicché il buon Dio può certo saperne infinitamente più di noi, e per esempio una più del diavolo; ma non può fare né voler fare che l'esperienza sia e non sia l'esperienza, con i suoi rimandi e le sue costitutive negazioni. Nel che però, ci direbbe Spinoza, sta proprio la «necessaria» positività della natura di Dio.

18. Ora forse vediamo con più chiarezza quel che c'è da vedere: che il segno o la traccia hanno origine nell'atto di separazione dell'evento. Cioè che ogni evento accade per separazione e che ogni urgenza è un esser separati (da ciò verso cui si urge, evidentemente, o a partire da ciò che urge). Quindi l'accadere dell'urgenza è anche l'accadere della separazione. Questo vedeva forse Nietzsche, quando diceva che ogni azione è ingiusta; o

anche Heidegger, quando parlava dell'«essere in colpa» come struttura ontologica (non morale o psicologica) dell'esserci; ma prima ancora Hegel, quando ravvisava nella negazione il principio motore dell'esperienza. Noi qui diciamo: non c'è azione, urgenza o risposta, non c'è presenza o fenomeno che accade, se non a partire dalla negazione che separa. E l'azione che da luogo alla traccia e mette sulla traccia.

Ora vediamo anche che è l'evento stesso, in quanto evento del rimando e del segno, a scatenare l'infinita serie delle interpretazioni. Limitarsi a constatarle nella loro orizzontalità non è ancora aver colto nel segno e nella verticalità profonda dell'evento; cioè non è ancora aver pensato filosoficamente e fenomenologicamente la presenza e i suoi rimandi. Poiché non si tratta semplicemente di osservare che tante e anzi infinite sono le interpretazioni e i rimandi, ma bisogna arrivare a pensare, «incontrandolo» nel farsi fenomeno del fenomeno, che la cosa stessa e l'evento della cosa stessa sono assolutamente il medesimo.

Cominciamo a comprendere più compiutamente quale fu la scoperta della fenomenologia, cioè il suo invito a non separare la cosa stessa dal suo farsi fenomeno, dal suo mostrarsi, dal suo accadere, ovvero dal suo evento (dalla sua «esperienza», diceva già Hegel). Andare «verso la cosa stessa» significa allora guardarsi dal prendere l'esperienza e i suoi fenomeni come segni di qualcosa d'altro ideologicamente presupposto e sovrapposto. Pensare il fenomeno come l'evento della cosa stessa è la questione che la fenomenologia ha aperto e che tiene uniti e in circolo pensiero fenomenologico, pensiero ermeneutico e pensiero dialettico (come Heidegger ha perfettamente compreso; non così diversi «heideggeriani», che sognano in proposito «superamenti», per esempio della fenomenologia o della dialettica). E così il tema heideggeriano dell'evento dell'essere non è che la continuazione, certo problematica, del progetto fenomenologico avanzato in *Sein und Zeit*; Heidegger non ha mai pensato di «mettere da parte» la fenomenologia con la sua cosiddetta meditazione della «svolta»; perciò poteva scrivere da vecchio che la fenomenologia è tuttora il compito del pensiero. Ma dopo queste riflessioni, torniamo al punto.

Abbiamo detto: la presenza è urgenza; l'urgenza è separazione; la separazione da luogo al segno e alla traccia. Adesso siamo forse in grado di compiere un passo decisivo. Di sicuro quel che seguirà ne sarà condizionato, nel bene e nel male. Perciò cominciamo con un'osservazione abbastanza semplice, se non addirittura troppo semplice: se l'urgenza della separazione da luogo alla traccia (al segno), allora *la separazione stessa è un tracciare* (un segnare). Separare è tracciare ed è in questo senso che va inteso quell'evento originario che sta alla base di ogni dualità e di ogni distinzione. Tracciare, ovvero e forse meglio, segnare.

Segnare, tracciare: ma tracciare cosa? Potremmo rispondere: tracciare il senso dell'urgenza che vuoi rintracciare la cosa (la cosa che si è appunto data come traccia). Oppure: segnare il rimando del segno che si assegna un'interpretazione. Questo che diciamo è però ora e per ora troppo complesso per poter essere adeguatamente compreso. Tuttavia quel che qui è detto non è affatto più complesso di ciò che è implicato in un semplice gesto, come quello di afferrare un foglio di carta o magari un penna per scrivere le due frasi sopra enunciate. E d'altra parte l'averle enunciate sin d'ora e il mantenerle nello sfondo di ciò che in seguito andremo dicendo potrà in qualche misura giovarci.

19. Ricaviamo invece, da ciò che abbiamo detto, una conseguenza subito possibile che ci consente di continuare il cammino. Conseguenza a sua volta di non piccolo peso. Potremmo dire così: se ci poniamo in una disposizione originaria, come qui è sempre richiesto, una disposizione per la quale il mondo e l'uomo, gli oggetti e i soggetti, le urgenze e le intenzionalità non sono assunte come già costituite nell'ingenuità naturalistica del senso comune, allora come dobbiamo pensare questa separazione che è un tracciare? Possiamo pensarla come la *gestualità del descrivere*: come gestualità che descrive la cosa. Solo il gesto infatti, nella sua originarietà («in principio è l'azione»), opera la separazione e da luogo a quella delimitazione, o «descrizione», della cosa che la manifesta come segno o traccia. Se ci riportiamo all'esempio dell'afferrare potremmo

dire: nell'afferrare la cosa, il gesto la delimita, la descrive, la rintraccia e insieme la traccia. Questo tracciare e rintracciare ha proprio in sé quell'oscillazione di cui si diceva: lampo-oscurezza, o ancora meglio, in questo esempio, pieno-vuoto. La mano è il vuoto della cosa e la cosa è il pieno della mano. E anche viceversa. L'afferrare ha nella cosa afferrata il suo senso; ma anche la cosa ottiene il suo senso di «cosa afferrata» dall'afferrare. Mano e cosa sono due, ma solo in quanto lo divengono a partire dalla loro unità originaria che si frange e si rifrange ai due estremi (e che come «unità» non c'è mai).

Naturalmente non possiamo restare indifferenti di fronte a una espressione che suona «descrivere la cosa». È allora questo il senso profondo della «descrizione fenomenologica», quali che fossero le opinioni e le consapevoli intenzioni di Husserl al riguardo? D'altra parte Heidegger ci aveva avvertiti: la descrizione di cui parla Husserl non va intesa in senso ingenuo e banale; ciò che è in gioco in essa è l'«incontro» con la cosa, cioè una prassi. Si tratta, egli dice, di portare a espressione (*hermeneuein*) questo incontro, con un dire, non qualsivoglia, ma che faccia apparire la cosa stessa, raccogliendola (*legein*) lì davanti, nella presenza che da sé si mostra. Se ora, rompendo ogni indugio, noi diciamo: descrivere è dunque tracciare e la descrizione fenomenologica è il compito di rintracciare la traccia originaria nel suo farsi fenomeno, nel suo evenire, così dicendo passiamo il Rubicone? Forse sì, forse no. Ma anzitutto guardiamoci dal banalizzare anche il nostro detto; cerchiamo cioè di intenderlo bene.

Il rintracciare di cui qui si parla non è ovviamente quel rintracciare «mondano» cui siamo avvezzi nel vivere diretto (come avrebbe detto Husserl); non è il rovistare affannoso nella borsa per rintracciare la chiave di casa, maledicendo il vizio di mettere la chiave dove capita. Ciò che qui va rintracciato obbedisce alla domanda di partenza di ogni indagine fenomenologica, la quale, come sappiamo, suona: come mi sono date le cose, il mondo come mi è dato, sia esso la chiave di casa o altra cosa qualsiasi? Ciò che vogliamo veder farsi fenomeno ed evenire è il tracciarsi del mondo, il «tracciato» del mondo nelle sue cose;



quel tracciato che nella vita desta mi è appunto familiare e mi consente, come diceva Peirce, di riconoscere la strada di casa e di recuperare la chiave del portone.

Noi vogliamo vedere il tracciarsi della traccia. Quindi la descrizione fenomenologica è un indirizzarsi a rintracciare la traccia e perciò è un tracciarla «a suo modo» di cui ancora nulla sappiamo. La descrizione non è qui un passivo guardare e dire quante gobbe ha il cammello; essa, diceva Heidegger, è un portare a espressione la cosa. Portarla come? Ben poco per ora ne sappiamo, ma quando abbiamo nominato il gesto, un grande e invitante orizzonte si è aperto davanti a noi. Forse una voragine o un precipizio, ma mette conto di rischiare. Abbiamo messo la traccia sul conto della gestualità originaria: nel gesto sta la prima traccia, il primo tracciare. Ma il gesto poi non è che la vivente esperienza di ciò che la fenomenologia nomina con l'espressione «*Leib*»: corpo vivente o corpo proprio. Esso è poi il luogo stesso della *Lebenswelt* husserliana e anche, per larga parte, dell'essere-nel-mondo dell'esserci heideggeriano. Le due sponde del Rubicone si somigliano assai. E noi non siamo andati così lontano dai nostri due maestri, come potrebbe sembrare. Il che non può che confortarci.

20. Il nostro punto è: come si descrive la cosa? come lei, da sé, si traccia e si scrive accadendo? E questa «scrittura originaria» il punto vero per noi. Quella scrittura che già Vico intuiva e nominava con l'espressione «atti de' corpi» (sicché, quando Enzo Paci, anni fa, avvicinava la «scienza nuova» di Vico alla scienza del mondo-della-vita di Husserl, già si poneva a suo modo sulla traccia che ora per noi si sta aprendo). Il gesto come scrittura originaria già lo chiamammo, in altra occasione, «grafema corporeo» e di tali grafemi fornimmo una prima analisi dettagliata.

Qui però una cosa soprattutto ci preme: all'interno del gesto, del «grafema», vogliamo vedere quella *articolazione* originaria che sta in tutti i gesti. Articolazione della dualità in quanto accadere della traccia. Cioè il suo farsi segno e infine, anche, parola. A proposito della quale De Saussure parla appunto di *articulus*: «membro, parte, suddivisione di una sequenza di cose».

Non tanto però, o non soltanto, la suddivisione della *phone* in sillabe alla quale pensa De Saussure; ma qualcosa di più originario e, per così dire, proprio la parola che va ridata alle cose. Cioè l'articolarsi stesso del mondo in quella sembianza di oscillazione che è l'evento della presenza e dei suoi segni.

Che questo articolarsi ci sia venuto detto con delle coppie di opposizioni che riecheggiano le parole dei presocratici, di Pitagora, di Empedocle o di Eraclito (luce-tenebre, amore-odio, giorno-notte, maschio-femmina e così via), è cosa singolare. È un fatto che già le categorie aristoteliche non riguardavano più l'articolarsi originario e duale del mondo, come forse lo pensava Anassimandro, ma le forme del giudizio *sul* mondo. La verità, diceva Heidegger, era così presa sotto il giogo della «esattezza» (*orthotes*), cioè della corrispondenza *tra* parole e cose, ma della verità come manifestatività (*aletheia*) del mondo non era più fatta questione. Accadeva così quell'oblio del precategoriale o del pre-predicativo che sia Husserl sia Heidegger hanno inteso rivendicare, riferendolo alle origini della filosofia. E questo ritorno al precategoriale si sta configurando per noi come un ritorno alla scrittura originaria dell'esperienza. Il che comporta una trasformazione della fenomeno-logia in una fenomeno-grafia. Ciò comporta altresì il suo configurarsi come una «prassi di nuovo genere», una «prassi teorica», come già Husserl auspicava.

Sul filo di questa prassi che veniamo avvistando e «disegnando» può capitare che l'essere che svanisce in un soffio, nascondendosi e scomparendo dietro la *phone* delle parole metafisiche, come videro Heidegger e Derrida, non sia affatto l'ultima frontiera del pensiero e del suo sconcertante eclissarsi nell'età della scienza e della tecnica e nelle chiacchiere ideologiche dell'età dell'informazione e della democrazia del computer. Dietro il *logos* della fenomenologia, che riassume in sé il *logos* della filosofia, c'è un senso più profondo, un'articolazione più originaria.

Entro questa articolazione la voce del filosofo può a sua volta comparire e farsi chiara nella sua radice genealogica: verità di una voce che già è detta e anzi scritta altrove; eco sviata di una traccia autografica; autopsia autografa del sapere della cosa stessa. Il «funzionario dell'umanità», in altri termini, si può ravvisare

come un effetto di scrittura e può così fotografare i limiti della sua prassi.



## CAPITOLO QUINTO L'ESERCIZIO DEL SOGGETTO

**1. LA PRESENZA**, dunque, è un'oscillazione, è un rimando e un'urgenza dall'uno all'altro. L'incatenamento dell'uno all'altro è però nel contempo la loro separazione; sicché la dualità è anche una scelta, una focalizzazione, un rimando che dice no ad altro nel momento stesso in cui lo include (lo nega includendolo, lo include negandolo). Questo non è poi altro che l'evento della cosa stessa in quanto traccia e come traccia. Il che significa che proprio la separazione altro non è che un tracciare e un segnare. Di questo tracciare noi tematizziamo il momento originario dell'evento, vale a dire quella gestualità primitiva che disegna il mondo e descrive la cosa. In tale gestualità noi miriamo alla articolazione originaria: l'articolazione del mondo nella sua oscillazione; cioè quel frangersi del mondo che è nel contempo un rifrangersi sul corpo della gestualità vivente, separata e insieme inclusa nel mondo.

Ecco che allora il corpo si pone al centro della nostra attenzione, come via di accesso alla questione fenomenologica essenziale («come mi è dato il mondo?»). Sicché ci apriamo la via anzitutto, chiedendo: il corpo, il mio stesso corpo, come mi è dato? Il riferimento al corpo è così la via regia per entrare in relazione con i fenomeni in generale, come del resto già Husserl e poi Merleau-Ponty sapevano.

Come ho dunque quell'avere che è avere un corpo, nel senso del mio corpo proprio vivente (*Leib*)? L'incontro fenomenologico col corpo pone immediatamente in causa le correlative nozioni di interno ed esterno; correlative nello stesso senso in cui parliamo di luce-tenebre, pieno-vuoto e così via. L'esperienza del corpo che ci viene incontro innanzi tutto e per lo più è infatti quella di esserci collocati dentro. Esattamente come tutti pensiamo di stare «dentro» il mondo. E in riferimento a questa collocazione che tutti riteniamo ovvia l'esistenza del «fuori» e cioè del mondo cosiddetto «esterno».

Se però interroghiamo queste ovvietà, esse subito si complicano. Già Kant, in uno scritto precritico, si chiedeva, in modo

«fenomenologico»: come e dove siamo nel nostro corpo? nella punta delle dita o nella punta dei piedi? nel braccio o nella testa? oppure dappertutto? E, d'altra parte, come potrebbero esservi nel mondo un sopra e un sotto, un destra e sinistra, senza riferimento al mio corpo? Per un animale che non fosse duplice (due occhi, due braccia, due gambe e così via) avrebbero senso e sarebbero comprensibili i comuni orientamenti, per cui la Cina è a destra, l'America a sinistra, la stella polare sopra e la croce del sud sotto? Possiamo rendere scientifiche e «oggettive» tali nozioni, ma potremmo farlo senza un preventivo riferimento alla corporeità vivente e alle sue gestualità?

Apriamoci la via con un noto detto heideggeriano riferito in generale al mondo: noi non siamo nel mondo come il pesce nell'acqua e la chiave nella toppa. Analogamente possiamo dire: non siamo così nel nostro corpo. Infatti il corpo non è un semplice ambiente o mezzo in cui sguazzi la mia anima. E neppure si può dire che l'anima e il corpo stiano tra loro in un perfetto incastro, come la chiave rispetto alla sua toppa. Il fatto è che la nostra esperienza del corpo riveste tratti molto problematici. Da un lato non ci identifichiamo col corpo. Per questo diciamo che vi siamo dentro, così come diciamo di stare in questa stanza o in questo vestito, che certo *non* siamo. La chiave non è la toppa, il pesce non è l'acqua. Io non sono questa stanza, questo vestito e neppure il mio corpo. Può capitarmi la disgrazia di perdere un dito, un braccio, un occhio e però di restare «io».

Proprio perché non siamo il nostro corpo, possiamo viverlo dal di fuori, come un «di contro». E ciò che facciamo continuamente, in quanto il corpo lo laviamo, lo vestiamo, lo esibiamo e lo contempliamo riflesso nello specchio. Tutte cose che l'animale può fare limitatamente o non può fare affatto. In quanto il corpo è la nostra estraneità noi lo possiamo anche usare, farne uno strumento, come il nocchiero con la nave, diceva Platone. Non sarebbe altrettanto corretto dire che l'animale usa il corpo; l'animale, piuttosto, è l'uso del suo corpo. Noi possiamo inoltre istruire il nostro corpo, insegnargli a nuotare o a sciarre, a parlare e a scrivere. E infine possiamo ripararlo e persino

sostituirne i pezzi. Possiamo sostituire un rene come nell'auto cambiamo il filtro dell'aria, sebbene con assai più rilevanti problemi tecnici e non solo tecnici. Potremmo sostituire anche il cervello? Secondo una mentalità «cartesiana» (che fu la prima a concepire il corpo umano come una macchina) sembrerebbe di sì; tuttavia siamo esitanti a concedere che ciò sia lecito e senza problemi.

In generale, quindi, io sono estraneo al mio corpo ed è con questo spirito che lo porto dal barbiere, dal massaggiatore, dal chirurgo, o che lo porto al sole, secondo una diffusa mania di questo secolo.

2. Ma guardiamo ora la cosa, non dal punto di vista delle noesi, ma dei noemi, come avrebbe detto Husserl. E allora vediamo che anche il corpo è estraneo all'io: esso mi è sconosciuto, oscuro ed enigmatico. Io vi sto sopra, direbbe Nietzsche, come se fossi a cavallo di una tigre. Il corpo mi porta spesso dove vuole; è feroce e imperscrutabile; ha sue ragioni che io ignoro. E se cerco di sbirciare da qualche fessura il mistero delle mie viscere, vedo poco o nulla del tutto: la natura ha gettato via la chiave, diceva Nietzsche, e noi non possiamo aprire la porta di questo mistero. Siamo affidati a un estraneo che non parla la nostra lingua o che non parla affatto.

Non è poi solo questione di «conoscenza»; prima ancora è una questione di «urgenza»: le urgenze del corpo mi dominano e mi sovrastano. Altro che nave e nocchiero: qui la nave va dove vuole e ha una pericolosa predilezione per le tempeste; oppure le fugge come un coniglio, quando io le vorrei attraversare. Infine il corpo, proprio lui, mi porta la morte. Il mio corpicino caro e adorato tiene in serbo per me l'ultimo sgambetto (di rado o forse mai ci pensiamo, pensiamo il nostro corpo in questi termini): è probabile che la botta finale se ne stia già ora segnata e nascosta dentro di lui, il mio corpo; è già lì che cammina oscuramente e silenziosamente per aspettarmi al varco destinato dell'ultimo crocicchio. Platone, riprendendo antiche immagini, parlava del corpo come carcere dell'anima. Deprecabile dualismo, certo; ma anche immagine formidabile, poiché è proprio in questo corpo-carcere che si annida e si aggira la mia vita, che va

pulsando al di qua e al di là, però entro limiti invalicabili, e che infine cascherà in un trabocchetto, in una trappola sin dall'inizio predisposta come il mio risucchio o il buco nero di me stesso.

Viviamo quindi il corpo dal di fuori, come l'altro per antonomasia. Ma paradossalmente questo è vero proprio perché viviamo corpo dal di dentro. Questo altro non è un altro qualsiasi, ma è l'altro in cui siamo «dentro» inscindibilmente. Lui che è l'altro è proprio il me dell'io che sono io. Mia prima obiettivazione ed estraneazione, diceva l'idealismo con le sue analisi magistrali, troppo spesso dimenticate o ignorate per motivi di pregiudizio ideologico. Il corpo, potremmo anche dire, è la mia potenza, la mia forza e tutt'intera la mia possibilità: dove andrei senza le gambe, che farei senza le mani? Ma questo mirabile strumento della mia volontà ne è anche il limite, ciò che mi delimita e mi circonda, ciò che segna i confini del possibile, ciò che mi lascia inerme in balia degli eventi. Gli occhi di Palinuro si chiusero ed egli precipitò nelle onde.

3. Tutto ciò che abbiamo detto del corpo possiamo ripeterlo pari pari per il mondo. Il quale, come Heidegger osservava, non è un semplice contenitore universale di noi e del nostro corpo. Forse che l'uomo è altra cosa dal mondo? Egli anzi è una cosa del mondo: è fatto di mondo e ne è appendice. Come nasce allora questa nostra convinzione di non essere il mondo, così come non siamo il nostro corpo, e anzi di averlo di contro come un oggetto?

D'altra parte, noi non potremmo agire *dentro* il mondo, se non ci accompagnasse questa convinzione della nostra differenza. E l'ambiguità stessa del mondo che consente la nostra prassi. Noi lo rendiamo oggetto della nostra prassi, ma esso non è affatto un oggetto. Non «abbiamo» il mondo, la totalità dell'essente (come diceva Heidegger), così come abbiamo un oggetto qualsiasi. Io non ho il mondo; piuttosto «ci sono» e «ci sto». Non sono io che comprendo il mondo, quanto invece è lui che mi comprende, in tutti i sensi della parola. La natura, la *physis* proprio nel senso di tutto ciò che è, diceva Heidegger, è l'«inaggirabile» per essenza. Non posso fare il giro del mondo, poiché ogni giro è dentro il mondo e non può pretendere di percorrerlo da fuori.



Questo però è vero anche del corpo. Anche il mio corpo è inaggrabile per essenza. Dipende, direte voi, in fondo posso contemplarlo dal di fuori. Posso mettermi diversi specchi intorno e rigirarmi di qua e di là davanti a essi, sino a contemplarmi da ogni parte, come fanno le signore prima di uscire di casa. Così facendo, rendo il corpo oggetto di uno sguardo che controlla e anticipa l'effetto che il mio corpo farà agli altri, davanti e di dietro. Ma questo corpo oggettivato non è il corpo immediatamente vissuto, il quale invece, già lo sappiamo, è oscuro e impenetrabile. Ho un bel da sezionarlo col bisturi da ogni parte, oggettivandolo nell'anatomia e nella fisiologia: esso mi sorprende sempre da ogni parte. Il corpo è inaggrabile perché è inesauribile: non ho mai finito di sapere che cosa c'è dentro. E ciò per una ragione molto semplice: perché il corpo è continuamente aperto al mondo, essendo, come si era osservato, fatto di mondo.

Nell'originario incontro del fenomeno il corpo e il mondo non stanno uno di qua e l'altro di là, già delimitati e definiti, come poi saranno per il mio sapere. E appunto l'evento di questa traccia discriminante, di questo risultato, che stiamo qui inseguendo. Originariamente il corpo è la stessa apertura inaggrabile, inesauribile, di principio inoggettivabile, che è propria del mondo; esperienza vissuta proprio qui, nel mio corpo, come esperienza concreta e diretta del fenomeno così come esso avviene e si dà.

Il corpo quindi è un dentro-fuori. Prima di ogni teoria biologica esso è incontrato come quel tramite col mondo che è insieme lo stesso mondo; come quel proprio entro il quale e del quale vivo che è insieme la minaccia estrema della mia vita; come quel familiare di ogni situazione e commercio quotidiano che è insieme il più oscuro e il più lontano. Corpo, mondo e io stanno così in un rimando essenziale, in una girandola e più propriamente in una vertigine, se appena ci pensiamo. Trattare il corpo e il mondo come «cose», come realtà «oggettive», questa è una fantasticheria, assai più bislacca delle antichissime cosmologie che parlavano del mondo come di un animale che respira, o che raffiguravano il mondo come un enorme uomo o l'uomo come un enorme mondo, in cui le vene sono fiumi e via dicendo.

Queste cosmologie mostravano di essere a loro modo consapevoli del legame essenziale che unisce il corpo vivente e il mondo ed erano più fedeli e più vicine all'esperienza originaria che non tutta la nostra moderna scienza obiettivistica; la quale peraltro «funziona»: il che (già osservava Husserl) è non piccolo problema di pensiero.

4. Il corpo è ciò che è già sempre penetrato dal mondo, che vi ha portato la sua vita e la sua morte, la sua luce e le sue tenebre. Il mio più riposto dentro è nel contempo fuori, nel mondo. È in base a questo fatto che io posso sezionare il cervello e le interiora e mostrarli come «cose» sul tavolo anatomico. Ma non posso mostrare i pensieri e i dolori viscerali, e neppure le intenzioni di colui che seziona.

In quanto inscindibilmente connesso col mio corpo sono «dentro» di lui; che però è «fuori» nel mondo. Ho sempre il di fuori dentro di me. In questo senso diciamo, per esempio, che «cadiamo» malati: la malattia mi prende nel corpo, nel mio dentro; eppure essa mi accade, prendendomi palesemente dal di fuori. Sto sempre fuori di me stando nel corpo; che perciò è un fuori che mi contiene in maniera essenziale e costitutiva. Dove sono infatti io se non nel mio corpo? Come altrimenti sarei raggiungibile da un altro e persino da me stesso? A che si deve guardare per capirmi se non al mio corpo, alle sue ; gestualità, alle sue «espressioni»?

Possiamo interrompere qui questo abbozzo di una fenomenologia del corpo in cui nulla è stato detto (secondo l'avvertimento metodico di Heidegger) che non fosse direttamente «incontrato». Ne sappiamo abbastanza per procedere nel nostro cammino. Volevamo una prima risposta generale alla domanda: il corpo, come mi è dato? E ciò allo scopo di rintracciare la traccia e cogliere quella fenditura originaria che ci dà il mondo. Il corpo ci ha fatto da guida, ma ora dobbiamo chiedere di più.

Incontriamo il corpo entro una fondamentale «ambiguità» (come avrebbe detto Merleau-Ponty): il corpo sta e non sta nel mondo, così come l'io sta e non sta nel corpo. C'è un dentro-fuori affetto da una costitutiva oscillazione. Ma come si delimita, come si descrive questo corpo oscillante? Come emergono

quelle nozioni comuni, certamente rozze, ma anche indispensabili, che mi rendono in ogni istante consapevole dei confini del mio proprio corpo, delimitato dall'involucro esterno della sua sensibilità?

Non tutti, certo, ne sono così immediatamente consapevoli. Non i bambini molto piccoli, non i malati di mente, non lo sciamano in preda alla sua allucinazione o il mistico nella sua contemplazione estatica. In questi casi (ed è significativo) non c'è una delimitazione precisa tra il corpo e il mondo. Ma non c'è neppure per le teorie del fisico e del chimico, come osservò una volta Russell. Di solito però c'è. Ognuno di noi possiede la traccia di tale delimitazione; e se la sente oscillare, corre dal medico. E noi appunto chiediamo: come c'è? come si frange in generale il corpo dal mondo? Non possiamo assumere questa divisione, peraltro così precaria e problematica, come un fatto indiscutibile e ovvio; dobbiamo metterla in *epochè*, come diceva Husserl, e considerarla nel suo accadere fenomenologico.

Come accade che io divenga proprietario di questa mia delimitazione corporea, così che se uno la spinge o la urta io mi risento e pretendo che mi debba delle scuse? Come si «articola» l'evento di questa separazione? E a questa «articolazione» che dobbiamo mirare, se vogliamo chiarire il senso delle gestualità originarie, ovvero ciò che è originario in ogni gestualità. È da quell'originario che possiamo sperare di veder sorgere quel tracciare che delimita, quel far accadere che separa, cioè che ingloba e insieme dice di no. Tutto il mio corpo è l'incarnazione e l'esibizione di questo no rivolto al resto dell'universo; proprio come diceva Whitehead a proposito dell'umile pianticella dell'issopo: essa se ne sta là, testardamente abbarbicata alla crepa del muro, affermando così il suo diritto a essere di contro al mondo intero. Almeno sino a che l'esterno non abbia ragione di lei e della sua delimitazione fatalmente provvisoria e già intimamente aperta a quel «di fuori», a quella luce, a quell'aria, a quell'acqua che da sempre la abitano e la comprendono.

Rivolti all'evento della separazione del corpo, non ci occuperemo delle singole gestualità corporee, dei singoli «grafemi corporei», che altra volta abbiamo analizzato. Qui dobbiamo

mirare all'essenziale, a quella struttura che è comune a ogni gestualità, in quanto originaria articolazione o gestualità separante. Struttura che in realtà abbiamo già nominato quando parliamo del rapporto interno-esterno. L'articolazione originaria di ogni gesto ha a che fare con quella polarizzazione i cui estremi assumono il senso dell'interno e dell'esterno. Senso che sin qui è stato assunto solo su un piano statico e non anche genetico, come Husserl avrebbe detto. La prima descrizione non ha superato il piano della orizzontalità strutturale, mentre ora dobbiamo chiederci: come si costituiscono però queste polarità? a partire da che emergono? quale evento le pone, insieme e separate? come accade che l'interno è reso esterno (o è reso all'esterno) e l'esterno è reso interno (o è reso all'interno)?

5. Assumiamo come esempio la coppia pieno-vuoto, che potrebbe considerarsi un caso particolare e più concreto della relazione generale interno-esterno. Come qualcosa diviene «pieno» essendo «vuoto» e viceversa? Che significa «riempire»? E qualcosa che facciamo sempre e che è per noi di vitale importanza: riempire è il nutrirsi, riempire è il riprodursi. Ma come «incontrare» fenomenologicamente questo gesto e questa esperienza originaria di «riempimento»? Anche Husserl parlava spesso di «riempimento» per indicare il compimento dell'intenzionalità, sicché il riempimento è, nel gergo fenomenologico, il compimento dell'intenzione e il raggiungimento della piena evidenza.

Pensando a celebri analisi heideggeriane, si può dire che riempire è manifestare l'esser vuoto del vuoto. Nell'esperienza ordinaria il pieno e il vuoto «ci sono già»; noi li contempliamo dall'esterno e a cose fatte, per esempio dicendo: questa è la vite e questo è il dado della vite (il «maschio» e la «femmina» dice il linguaggio comune con le sue metafore, che hanno radici più originarie del semplice gioco di linguaggio). Ma in atteggiamento genetico dobbiamo dire che il riempimento non riempie a partire dal suo esser già pieno, perché è invece il vuoto che lo rende pieno e lo rivela tale. E lo stesso vale reciprocamente per il vuoto. Il bambino appena nato è un vuoto dal riempire, ma non è tale prima di essere riempito. Riempire è perciò! un fe-

nomeno originario perché è una manifestazione. Di che? Ma appunto, del vuoto che lo contiene.

Vediamo ora la cosa più determinatamente assumendo il punto di vista del vuoto. Che dobbiamo pensare del vuoto se riempire è manifestare l'esser vuoto del vuoto? Il vuoto è ciò che orla il pieno e lo fa essere come pieno. L'atteggiamento che ci conduce al fenomeno e alla traccia, alla loro esperienza originaria, è anzitutto la capacità di pensare la reciprocità di questi rapporti, il loro essere l'uno per l'altro, l'avere l'uno il suo senso e il suo segno nell'altro. La madre è un pieno per quel vuoto che è il bambino; ma allora è il bambino che fa essere la madre piena di latte materno. Io sono il pieno del tuo vuoto e tu il vuoto del mio pieno: è questa l'esperienza che ci rintraccia, che pone tra noi una distanza, una separazione, e quindi anche un'unione che ci fa l'uno analogo dell'altro. In questa relazione sta una complicità che è ineliminabile e in certo modo inafferrabile dalle categorie dell'intelletto, perché la possibilità stessa di ogni categoria si radica in quella medesima complicità oscillante. Ed è appunto così che il corpo si delimita: che il bambino ha un tatto, una gola, un esofago, un gusto, un olfatto. È così che allora l'esterno gli diviene esterno e, proprio per ciò, traccia e segno dell'interno.

Se applichiamo questa relazione al problema della presenza e del venire alla presenza, secondo il noto invito che vuole che i fenomeni siano lasciati venire alla presenza da sé, allora dobbiamo dire che la presenza è questo movimento oscillante e insieme questo stesso paradosso per il quale essa da un lato ci include, dall'altro siamo noi ad afferrarla e a comprenderla. Bisogna cogliere, come si dice, l'attimo fuggente. Il bambino *deve* saper suggerire dal seno, per non morire, e il seno *deve* arrivare alla sua bocca, poiché un solo centimetro di distanza significherebbe la fine. Bisogna comprendere ed essere compresi, fungere da pieno e da vuoto, secondo un paradosso che è il paradosso stesso di tutta intera la filosofia: la paradossalità di voler comprendere ciò che la comprende, di essere parte di quel tutto che essa vorrebbe rendere parte della sua spiegazione. Il filosofo sta *nel* mondo e però parla, o pretende di parlare, *del* mondo,

come già notava Merleau-Ponty. Non è il caso di disperarsi troppo. Questo paradosso è eminentemente vitale. Non appartiene alla filosofia per un difetto della filosofia, come qualcuno pensa, o per un suo vizio d'origine. Appartiene alla filosofia perché, prima ancora, appartiene a ogni prassi ed è il paradosso della prassi. Il che significa: la sua condizione di possibilità e di successo. E questo paradosso che ci tiene in vita.

La paradossalità della prassi sta infatti nel ritagliarsi una sfera del «proprio» che rende «estraneo» tutto il resto. Atto arbitrario per il fatto che la prassi rende appunto proprio l'estraneo ed estranea il proprio, dove questi termini stessi sono paradossali, data la loro reciprocità evanescente e non prestabilita né determinabile in modo assoluto. E perché sono il medesimo che il bambino e il latte della madre crescono insieme; e tuttavia sono estranei: la prassi li divide, la prassi li congiunge. Empedocle e Anassagora dovevano aver visto qualcosa del genere: il simile col simile, l'amore e l'odio e così via.

Se il mondo è l'inaggrabile, come diceva Heidegger, è evidente che ogni movimento verso il mondo è già una assurdità, un paradosso. Che vuoi dire movimento verso il mondo se ci sono già nel mondo? Non è fuori quel mondo verso il quale mi dirigo, ma è anzi già il dentro di ogni mia più riposta intimità, vi è già presente e prefigurato. Né si può dire che io mi muovo *nel* mondo, come se il mondo fosse un contenitore e non, come diceva Merleau-Ponty, la stessa carne della mia carne. Tutti questi paradossi non hanno però impedito mai a nessuno di andare da qui a lì, come facevano polemicamente gli interlocutori di Zenone l'eleate; né alla mano di afferrare realizzando il paradosso, esercitandolo in atto.

Che vuoi dire ciò? Vuoi dire che dobbiamo pensare l'afferrare della mano come un porre il mondo a distanza, come se il mondo fosse un «fuori», o nella figura e nella sembianza, nel segno, del fuori. Così pure il piede cammina e traccia un percorso nel mondo come se il mondo fosse l'inerte contenitore del suo camminare e il luogo di registrazione del suo ritmo binario: destra, sinistra... Ma tutto ciò *si può fare* appunto perché il mondo non è fuori, in un «di là» irraggiungibile: è dentro la mia mano e

cammina con i miei piedi. La filosofia non è altro che portare al pensiero e alla parola, all'incontro della sua visione, la prassi stessa: mostrare come è fatta e di che è fatta.

6. Come viene alla presenza il paradosso della prassi? come è concretamente vissuto? Come accade che le urgenze originarie diano luogo alla percorribilità del mondo e più in generale alla sua obietti-vabilità, sebbene il mondo non sia un inerte luogo né un mero oggetto?

Potremmo per esempio analizzare vari gesti, come il toccare, l'annusare, il succhiare, e vedere come si venga delineando in essi lo spazio vitale originario che come tale separa e distingue un corpo definito e un mondo definito in un'infinita reciprocità di relazioni. Nel succhiare, appunto, il bambino determina nel latte e nel seno materno l'analogon di sé. E perché sugge il latte che egli viene alla presenza, delimitato e determinato dal riempimento che per lui è la madre: egli è in tutti i sensi il «lattante». Ma nel contempo la sua presenza come lattante è la traccia dell'altro, cioè di quell'altra che è la madre. Essa è tale in quanto l'allattare è la traccia di se stessa; il suo latte c'è «per lui», per il lattante, è il «suo» latte, e così anche la madre ce l'ha. Non è che essa abbia «il» latte: questa è una verità che vale per il pediatra o per la centrale del latte. A sua volta il bambino non ha «il» latte in termini universali generici: ce l'ha nel suggerire e nel deglutire, definendo così le sue cavità, le quali, ricevendolo e contenendolo, vengono all'esistenza con lui e per lui; e così pure il latte, il suo latte. E l'evento di queste gestualità originarie che circoscrive il farsi fenomeno della presenza nelle sue polarità oscillanti. Non come le descrive dall'esterno il nostro intelletto astrante e obiettivante (che dice «latte» e «bambino» e crede così di aver detto il senso di tutto ciò che c'è da dire e da vedere), ma proprio come sono esperite là dove accadono.

Sul filo dell'esempio del gesto del succhiare vediamo allora quel fendersi originario che è da un lato un fendersi posticcio, dall'altro un fendersi reale, che «funziona», e che consente alla vita di pro-cedere e di in-cedere appunto come vita. L'evento fende il latte e il bambino ai suoi poli. Essi prendono il senso dell'esterno e dell'interno, sebbene in modo molto ambiguo,

poiché si tratta dell'esterno di un interno e dell'interno di un esterno. L'essere interno-esterno del poppare e del poppante, diciamo per esempio. I due poli, del poppante e del latte (ma anche del poppante con se stesso nel suo venire progressivamente alla presenza di sé), non sono in sé assoluti, cioè «sciolti»; essi si costituiscono in una relazione in cui uno è il segno e l'analogo dell'altro e ha nell'altro il suo proprio senso. Questa relazione è la traccia di quell'urgenza che fa sì che tutto ciò che può appagarla e corrisponderle le divenga esterno, facendosi a sua volta la traccia dell'interno e del proprio. E per questo che la mamma, come dicono gli psicoanalisti, può essere fantasticata come la mamma buona che salva la vita oppure come la mamma strega che si rifiuta: da mezz'ora l'urgenza è un grido; perché la mamma non viene? perché sta col papa invece di dare il latte al suo bambino?

Una traccia posticcia, dicevamo, poiché essa ha la sua consistenza solo in funzione di una relazione. Se la traccia fosse assoluta (se fosse una «cosa» definita), l'urgenza si troverebbe in una separatezza totale rispetto al mondo: il mondo non mi raggiungerebbe e io non potrei raggiungerlo. E però l'intelletto astratto, con le sue categorie verbali, che assolutizza, rinnegandosi in ogni momento nella prassi e scoprendosi in aporia se l'interrogazione filosofica lo investe. Erano per esempio gli occasionalisti, con la loro metafisica cartesiana nella mente, che potevano sollevare il problema della impensabilità di qualsivoglia azione o reazione. Come può il pensiero agire sul corpo e metterlo in movimento? come può una cosa materiale «colpire» il pensiero e tradursi in idea della mente? Essi separavano e assolutizzavano preventivamente i due poli: di qua le anime, di là i corpi, e tutto allora gli diveniva enigmatico e incomprensibile (sebbene continuassero a nutrirsi, a camminare e a decidere in ogni momento di fare questo e quello) e non c'era che proclamare il miracolo a ogni pie sospinto.

7. Se ci rivolgiamo fenomenologicamente all'esperienza, vediamo che le cose non stanno come le descrive l'intelletto metafisico: in ogni momento posso raggiungere il mondo ed essere raggiunto dal mondo, prima e indipendentemente da ogni teoria.



Ciò accade perché sono sempre in un'unità che precede la traccia. Salvo però questa precisazione che è fondamentale e che va tenuta sempre ben presente: io sono in un'unità precedente la traccia, *ma questo è vero solo nella traccia e a partire dalla traccia*. In altri termini: *io sono in unità col mondo, ma solo quando vi sono come separazione*. Vale a dire nella prassi.

In una supposta semplice unità io non sono e niente è: come il bambino nel ventre della madre, nella condizione in cui l'esperienza, per lui, è nulla. Che c'è un «lui» che sta nel ventre materno siamo noi a dirlo, dall'esterno. Per il bambino invece il venire all'esperienza accade solo nel momento della lacerazione e indubbiamente ogni lacerazione è a suo modo una nascita e ogni nascita una lacerazione. Sia che ciò accada visibilmente con l'azione del parto, sia che ciò accada anche prima, quando il bambino, ancora nel ventre materno, comincia a essere una unità percipiente propria, che per esempio «avverte» il battito del cuore materno e «reagisce» a esso assumendolo come segno del suo stesso esserci.

Ma si tratta appunto di una lacerazione posticcia, non totale; si tratta di una negazione relativa, non assoluta. La lacerazione fornisce così letteralmente la «traccia» che indica «come fare» per ritrovare, per rintracciare la madre, al di là di ogni battito o al di là di ogni comparizione; come rintracciare la madre o più in generale il mondo. La traccia diviene così anche la mappa del percorso grazie al quale l'altro viene raggiunto. Raggiunto ma mai assimilato. Compreso ma, proprio per ciò, anche tenuto a distanza o reiterato nella distanza.

La prassi sfrutta, per potersi istituire, proprio l'evento della nascita. Non solo nel senso della nascita del bambino; ma nel senso per cui ogni evento è una nascita, ovvero è la nascita, declinata nei suoi significati e indeclinabile nel suo senso onnipervasivo. In questo senso siamo sempre, come bambini e lattanti, la messa in esercizio della relazione originaria e della sua oscillazione essenziale: pieno-vuoto, dentro-fuori. Le nostre urgenze mutano significato, cioè si costituiscono in funzione di altri «oggetti», di altre sembianze e di altri segni: succhiamo sigari e sigarette e così via. Ma sempre e comunque si produce

l'esterno come interno e l'interno come esterno. E questo prodursi entro la prassi che consente di superare le difficoltà dell'occasionalismo e di ogni intellettualismo obiettivistico; o meglio, che consente di vedere come quello dell'occasionalismo sia un falso problema, determinato da un pregiudizio.

E perché considera le cose, cioè i fenomeni, a partire dall'esperienza precategoriale della prassi che la fenomenologia può delimitare l'ambito del pregiudizio. Anche il pregiudizio è una prassi, a suo modo obiettivante e a suo modo non priva di una funzione vitale; ma il fondamento o la condizione di possibilità di tale sua funzione sta esattamente nel contrario di ciò che esso enuncia, donde la sua natura di pregiudizio, cioè di ricoprimento ideologico del suo stesso fare e del suo senso.

8. Torniamo al problema della «articolazione». Chiedevamo: che significa che in ogni gesto ha luogo un'articolazione? Come il gesto articola, ponendoli in relazione, l'interno e l'esterno, il pieno e il vuoto, la luce e le tenebre ecc.?

Ora possiamo far cadere una parola riassuntiva e illuminante, già occasionalmente pronunciata; solo ora però essa assume il suo senso più pregnante. Tale parola è «prospettiva». L'evento del gesto è un evento di prospettiva o l'evento della prospettiva. Il che non è detto solo in riferimento al gesto visivo, poiché in ogni gesto vi è l'emergenza di una prospettiva. Ed è in base alla prospettiva che dobbiamo intendere ciò che Husserl e Heidegger nominavano come *Umwelt*.

Stiamo dunque dicendo che il «mondo circostante», quel mondo che è «storicamente» così come di volta in volta è (per i greci in un modo, per noi in un altro), cioè ogni volta definito e determinato dalle «prassi spirituali» che lo compongono, o dalle modalità di manifestazione dell'evento (e non obiettivisticamente definibile in assoluto e una volta per tutte, come pretenderebbero ingenuamente le scienze), quel mondo-ambiente, che è in unità con l'uomo ed è il senso evenemenziale del suo esistere, è in ultima analisi una prospettiva. Ancora più concretamente: un «percorso». Il percorso di un attivo percorrere.

C'è percorso e percorso e non tutti i percorsi sono uguali, così come non sono uguali i destini di tutte le esistenze. Ognuno

ha a disposizione davanti a sé il mondo-ambiente; quel mondo-ambiente che vale per lui e che gli è concretamente possibile percorrere, quel mondo che incontra nella effettiva e quotidiana esperienza. Ognuno ha così i suoi percorsi reali, immaginari, sociali, psicologici, culturali, affettivi e così via. Ha quelli e non altri, sebbene essi anche mutino, crescendo e modificandosi sempre a partire dalle basi già aperte, rese possibili e acquisite. Questo e non altro è il «mondo» per ognuno, comprese le teorie che ognuno può formarsene o dalle quali si trovi culturalmente informato. Mondo che compendia per ognuno le sue «tracce», le sue concrete relazioni di appropriatezza e di estraneità, in base alle quali (come diceva una frase a suo tempo pronunciata, ma che solo ora si viene positivamente chiarendo) egli va a rintracciare le cose, ovvero tutto ciò che gli urge e gli preme, o che lo preme, nella quotidiana «cura».

Il mondo di cui sempre parliamo è ogni volta un mondo determinato. Determinato come un percorso del quale sono funzione quelle relazioni che abbiamo nominato come pieno-vuoto, interno-esterno e in altri modi ancora. Il mondo è così l'orizzonte di intenzionalità, ovvero di urgenze determinate, che mirano al loro «riempimento». In altri termini potremmo dire: il mondo si dà per profili di urgenze o per profili di emozioni. Ma questi profili sono poi concreti percorsi, in cui si tracciano, si scrivono e si descrivono, si segnano e si rintracciano gli oggetti delle nostre costitutive vicissitudini.

E il mondo, infine, è per ognuno esattamente ciò che egli può fare e fa, e sin dove può fare e fa, sia nel senso dell'agire sia in quello del patire. Il mondo è la totalità dei «fatti», diceva Wittgenstein. Più propriamente, noi diciamo, esso è l'orizzonte mobile dell'evento che produce la correlazione del fare e dei fatti. Dove il fare è fatto dai fatti e i fatti sono fatti dal fare, sicché l'agente oscilla continuamente dalla parte del mondo (è il corpo che pensa, è il corpo che decide) e il mondo dalla parte dell'agente (è l'anima che pensa e decide che è il corpo che pensa e decide). Ma l'oscillazione non è lì per determinare precipuamente le nostre teorie sul corpo e sull'anima o i nomi che vogliamo dare alla nostra avveniente esperienza (sebbene faccia

anche questo e non inutilmente); essa ci ha già sempre gettati nel mondo, come diceva Heidegger, negando nel contempo il mondo e assegnandolo a noi, alla nostra «coscienza trascendentale», come diceva Husserl.

9. Ci eravamo chiesti come si frange la relazione corpo-mondo. Le varie risposte hanno modificato e precisato meglio la domanda, la quale ora potrebbe suonare così: come si iscrive il corpo nel mondo? La «traccia» infatti «iscrive» il corpo ed è in questa «iscrizione» che accade quel paradosso del comprendere e dell'esser compresi che è alla base di ogni prassi. A questo punto però continuare a dire che la comune prassi quotidiana è un paradosso è a sua volta paradossale. E evidentemente più giusto dire che noi, impigliati nei nostri preconcetti intellettualistici, ci facciamo un'idea inadeguata o addirittura sbagliata della prassi e così non riusciamo a portarla alla comprensione in modo corretto. È il nostro «sapere» che ha in sé paradossi e assurdità ed è questo il nodo ora da sciogliere. Esso poi coincide con quella questione metodica dalla quale siamo partiti.

Il mondo, dunque, si dà sempre per profili di urgenze o di emozioni. Noi lo rintracciamo nelle sue tracce, che sono insieme i percorsi concreti nei quali si articola la nostra vita. È sulla base di questa generale struttura «pratica» che posso avere il mondo come «spettacolo». Se il mondo è sempre quel determinato insieme di percorsi che ognuno ha, allora ognuno ha un'«immagine» del mondo. Essa è il risultato di ciò che via via è stato interiorizzato come possibilità «alla mano» di cui disporre ed entro la quale muoversi. Questo quadro generale di riferimento ci è familiare così come il regista, si potrebbe dire, ha familiare e tiene in mente la sceneggiatura entro la quale si snoda la commedia che sta provando: castello medievale; bosco; sala del trono ecc.

Tra queste immagini del mondo che abbiamo c'è anche quella del mondo in generale o considerato nella sua totalità obiettiva. Anch'essa è in realtà una immagine particolare come le altre, un determinato percorso di pensiero e di parola. L'interiorizzazione che ce l'ha resa familiare è il risultato del percorso millenario della nostra cultura filosofica e scientifica. Un percorso, si po-

trebbe esemplificare, che va da Platone ed Eudosso a Einstein, per quanto concerne le nostre idee cosmologiche, oppure da Tucidide a Hegel e Dilthey per quanto concerne la nostra concezione del mondo storico. Il pregiudizio che è proprio della nostra cultura ci impedisce di vedere che questa idea del mondo obiettivo in generale non è ciò che dice di essere il suo contenuto. Esso parla di un mondo reale in sé e per sé, ma l'idea di un tale contenuto è a sua volta il frutto di molto determinate e contingenti pratiche di parola, di scrittura e di esperienza: quelle pratiche logico-sperimentali che Husserl chiamava «sustruzioni».

Noi abbiamo dunque in testa (o, come meglio direbbe Peirce, nella potenzialità dei nostri abiti di risposta) un'immagine molto nitida della strada di casa e di come orientarsi per ritrovarla ogni sera; poi anche l'immagine del mondo copernicano, perché l'abbiamo imparata a scuola, l'abbiamo letta nei libri e l'abbiamo assorbita dal clima culturale generale nel quale viviamo. Certo, nessuno di noi ha mai «visto» il mondo copernicano: esso non si può percorrere con le gambe e misurare con gli occhi; la sua oggettualità appartiene ad altri tipi di operazioni. E tuttavia innegabile che tra le varie immagini del mondo che ci appartengono c'è anche quella del mondo copernicano, diversa da quella del mondo tolemaico o dalle immagini cosmogoni che del mito.

Quando parliamo di immagine non intendiamo riferirci a qualcosa come un quadro o una fotografia che starebbe nella nostra testa. Abbiamo dedicato in passato analisi specifiche a questo tema che qui non è possibile ripetere. Ciò che intendiamo è l'interna disponibilità a reagire in modo appropriato di fronte alla scelta dei percorsi, materiali e mentali, che in ogni momento siamo chiamati a mettere in opera. Ci riferiamo cioè alle «gestualità» verbali e non verbali che conviene via via approntare per far fronte alle provocazioni dell'esperienza nei suoi differenti contesti pratici. Di fatto, diceva Peirce, questi percorsi possibili li sappiamo «riconoscere», ogni volta che se ne presentano le condizioni, per il fatto di averli percorsi e ripercorsi, tracciati e rintracciati, e questo è

l'essenziale di ciò che abbiamo in mente quando ci riferiamo alle cosiddette «immagini» mentali. A occhi chiusi potrei andare dal soggiorno alla cucina del mio appartamento, che è a sua volta per me una «spettacolarità» implicita, uno schema interiore di riconoscimento, essendone a mia volta rispecchiato.

Ogni soggetto è così uno *speculum mundi* in miniatura, specchio di questo spettacolo che è il mondo che vale per lui, nelle prospettive che gli sono volta a volta presenti: il sole, non la luna; il soggiorno, non la cucina, e così via. Il mondo-della-vita di cui parlava Husserl noi lo assimiliamo qui senz'altro a questo tracciare e rintracciare percorsi, secondo quei ritmi essenziali che accompagnano le nostre giornate nelle loro misure spaziali e temporali e che forse già suggerivano a Eraclito i suoi famosi opposti: giorno-notte, inverno-estate, desto-dormiente, giovane-vecchio.

10. Le gestualità di cui parliamo si vengono dunque precisando come luoghi di tracce e cioè di «scritture» originarie. In quanto tali, tutte le gestualità rivestono la natura dell'«indicare»: la loro natura è quella dell'indice. Nella semiotica di Peirce l'indice è una particolare classe di segni, i quali hanno appunto il compito di rinviare direttamente all'oggetto. Quando indico qualcosa, faccio accadere una distanza nella sua correlativa duplicità: qualcosa è posto a distanza come «là», nel mondo; e io che indico sono posto «qua», come orlo e rimbalzo di mondo. È così che in generale accade la traccia, come ideale scrittura del dito che segna e disegna. Per questo la presenza ha sempre la natura del segno con la sua connessa distanza. Cioè con la sua urgenza che innesca la prassi. Bisogna seguire le gestualità segnanti e disegnanti del dito per adeguare, o riempire, la sua indicazione che mette in prospettiva il mondo e invia, sulla traccia del gesto, a una polarità ideale.

Si potrebbe osservare che l'indicare appartiene solo alla gestualità della mano, il che è vero su un piano empirico ed è un fatto non trascurabile entro la costituzione del corpo proprio vivente e percipiente. Ma ciò che qui si intende con l'indicare ha il carattere più generale della apertura originaria del mondo

e al mondo, col correlativo rimbalzo, dal mondo, del «sé» indicante; sicché, in questo più ampio e più originario senso, l'indicare appartiene a ogni gestualità. Anche lo sguardo, l'udito ecc. sono un indicare e rivestono la natura generale dell'indice come segno del tracciare in generale.

Non basta infatti possedere mani e dita per indicare. Un bambino molto piccolo segue con gli occhi il movimento del nostro dito e non l'indicazione; lo stesso accade col nostro cane o col nostro gatto, che pure passano per animali intelligenti. L'indicare empirico riposa su una possibilità, su un'apertura indicativa più originaria, che è propria di ogni gesto in generale, in quanto gesto intenzionale nel quale si profila il mondo come spettacolo che ha i suoi primi, secondi e terzi piani. In altri termini, il darsi del mondo per profili e prospettive comporta quell'originario evento dell'indicare che è poi lo stesso gioco della distanza e del segno caratterizzante l'evento della presenza, o l'evento della cosa stessa in presenza, l'evento del fenomeno.

Si presti allora attenzione a quanto ora diciamo: «Ogni oggetto è un dito, ma il dito non è il dito. Se non esiste nel mondo un dito, nessun oggetto può essere chiamato oggetto. Io dico che il dito non è il dito. Se non esiste nel mondo un oggetto, è possibile parlare di dito?»

Si è compreso? Allora non si è compreso me, ma il saggio cinese Kong Souen Long-Tseu, che scrisse un trattato sul dito e l'oggetto. Egli apparteneva alla cosiddetta scuola sofistica (il termine non ha il medesimo senso che ci è divenuto familiare a partire da Protagora e Gorgia) e fiorì tra il IV e il III secolo a.c. Quando il nostro «sofista» dice che ogni oggetto è un dito, ma il dito non è un dito, potremmo intendere, a nostro modo, che ogni oggetto è il risultato di un indicare; ma non nel senso empirico dell'indicare col dito (che è a sua volta un oggetto indicabile nel mondo e che potrebbe venirmi mozzato dal Gran Khan), bensì nel senso di un evento, di un'apertura gestuale che fa essere contemporaneamente ai suoi estremi il dito come dito e l'oggetto che viene indicato. È solo a partire da questo evento che il bambino piccolo acquisterà delle dita (ora siamo noi a di-

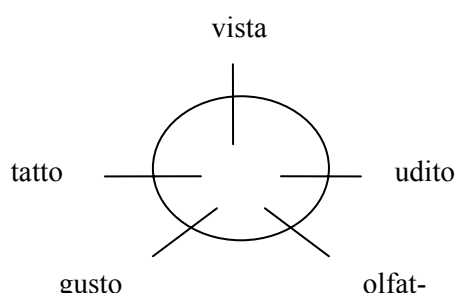
re che egli «le ha», ma questo appunto non vale per lui), delle dita che sono in grado di indicare.

Kong Souen continua: «Se non esiste nel mondo un dito, nessun oggetto può essere chiamato oggetto. Io dico che il dito non è il dito: se non esiste nel mondo un oggetto non è nemmeno possibile parlare di dito. D'altronde al dito è attribuita una funzione comune nel mondo. Se non esiste nel mondo una relazione cosa-dito, chi può parlare di non-dito?» La funzione comune attribuita al dito è quell'indicare che tutti ci accomuna e ci fa intendere. E questa relazione originaria cosa-dito che ci consente di dire, di dire sì e di dire no, di dire dito e di dire non-dito. Ma come il dire non è semplicemente un suono, così l'indicare non è semplicemente un dito.

Voleva veramente dir questo il nostro ironico «sofista»? Certo, egli dice cose straordinarie. Varrebbe la pena di consultarlo: «Caro collega, poiché la tua ricerca mi sembra così affine alla mia, ho pensato di scriverti, anche se non ti conosco...». Purtroppo è impossibile. Restano i suoi tratti di penna, restituiti però in una traduzione che sa il cielo come è fatta. Che cosa volevano veramente dire quei suoi ideogrammi che noi rendiamo nella nostra scrittura, così diversa nello spirito e nelle cose che essa indica e rende visibili e pensabili? Qualche linguista ha detto: sostituiamo alla parola dito, volta a volta, le parole segno, significante e significato e allora tutto è chiaro. Ma Julia Joiaux ha osservato che sarebbe forse meglio pensare a designazione, designante e designato. Va meglio, ma, dal mio punto di vista, non va ancora bene, perché a me sta a cuore di leggere, in questa pagina cinese, una allusione al rapporto tra l'indicare e l'aprirsi del mondo nei suoi significati e nel suo senso; cioè una allusione all'evento della costituzione reciproca di mondo e corpo. Abbiamo ragione noi? E che importanza avrebbe, in questo caso? Ricordiamoci piuttosto delle belle osservazioni che anche Heidegger ha riservato all'indicare come struttura originaria del dire, purtroppo senza che ne siano nati poi sviluppi in lui e, men che meno, nei suoi seguaci. Anche Heidegger, questo «sofista» del XX secolo, sembra darci ragione. Accontentiamoci e chiudiamo qui questi dialoghi immaginari.



11. Tutta la gestualità è nel suo insieme un indicare. Cerchiamo di farcene in qualche modo un'immagine. Supponiamo di tracciare un circolo tratteggiato dal quale escono cinque segmenti, disposti come i vertici di una stella a cinque punte, e a ogni vertice assegnarne il nome di uno dei cosiddetti cinque sensi. Per esempio così:



La nostra stella pone in evidenza le cinque tradizionali vie sensibili di apertura al mondo. Che la vista stia in alto e il gusto e l'olfatto in basso sta a significare la maggiore nobiltà della prima rispetto ai secondi. La vista avvicina l'uomo al cielo; il gusto e l'olfatto lo avvicinano piuttosto agli animali. Così almeno si diceva un tempo e in effetti è difficile immaginare che le idee iperuraniche di Platone vengano annusate o succhiate. Ma tant'è: non prendiamo posizione al riguardo e consideriamo invece la linea tratteggiata.

Essa è la traccia che designa l'evento di apertura del rapporto tra interno ed esterno (corpo-mondo ecc.). Tale linea raffigura dunque quella duplicità gestuale del rimbalzo che pone ai suoi estremi il mondo e il «sé». Essa allude a un'urgenza e rappresenta quella scrittura di mondo che ogni volta decide e prescrive che cosa è interno e che cosa è esterno; cioè la provenienza e la destinazione del gesto, ovvero il suo polo ideale o oggetto, ravvisato in percorsi possibili da parte del sé. Per questo non abbiamo indicato nel disegno alcun luogo che possa definirsi come mondo o come sé. Essi sono l'uno dentro l'altro e

l'uno il reciproco dell'altro. Per di più non sono mai già staticamente costituiti. Così li immagina il senso comune, che tiene in serbo le sue mappe interiorizzate di mondo, senza essersi mai reso conto di come gli si siano venute costituendo. In realtà la linea tratteggiata allude a un percorso dinamico che in ogni momento si apre e si chiude, continuamente rimbalzando ai suoi poli.

Il mio camminare, per esempio, non è affatto un camminare *nel* mondo (come io mi «figuro» o mi «immagino»), ma è letteralmente un farsi strada, un farsi strada *di* mondo o «mondano», anche se l'abitudine della operazione me ne sottrae la consapevolezza. Passo passo, mattone per mattone del selciato, il piede e il terreno si concostituiscono e si rimbalzano determinandosi come terreno e come piede, estraneità e appartenenza, interno ed esterno (così possiamo pensare che direttamente viva questa esperienza il bambino che impara a camminare, con grande fatica e pericolo). Dobbiamo dunque immaginare che la circonferenza tratteggiata si disegni e si ridisegni di continuo, secondo linee assai più complesse dell'ideale circolo che f abbiamo tracciato, cioè seguendo l'infinita e imprevedibile sagoma dei nostri percorsi e dei nostri destini. Ognuno di noi, si è detto, è i suoi percorsi. Essi disegnano il fuori del suo mondo; il quale mondo, però, è già sempre penetrato dentro il sé e agisce insieme a lui. Il mondo rimbalza sin dentro il mio piede e sin dentro l'estraneità delle mie ossa, cioè in quella estraneità corporea che io stesso sono per me, secondo le oscillazioni essenziali e costitutive della corporeità e del mondo che abbiamo a suo tempo descritto.

Ora però, se consideriamo sotto un'altra luce il disegno che abbiamo tracciato, ci si impone una osservazione che suona per noi decisiva e che allude a un punto molto delicato della nostra indagine. Le linee della nostra stella rappresentano le originarie aperture «indicative» al mondo. Esse alludono al frangersi agito della prassi, cioè a una intenzione e a un'emozione in movimento. Che però non sono anche «sapute» come tali. Supponiamo che la mano tocchi e afferri. Allora il suo vuoto è invaso e, proprio per ciò, rivelato da un pieno; che però è l'orlo e il rimbalzo stesso di quel vuoto ecc. Ecco delinearci la linea mobile e frasta-

gliata dei paraggi corporei, aperti dal tatto nella sua relazione col mondo, e del mondo come «mondo alla mano» o mondo circostante del toccare. Oppure supponiamo che la bocca succhi e ispezioni la sapidezza di quello che introietta, la sua forma e consistenza ecc. O ancora che il naso ispiri e poi espella questo freddo-caldo dell'aria che diciamo esterna e che tuttavia nel respiro ci tiene in una osmosi inscindibile di corpo e mondo, interno ed esterno, proprio ed estraneo. Ora, in tutte queste prassi che stiamo esemplificando non c'è traccia di sapere. Si potrebbe osservare: staremmo freschi se dovessimo avere un sapere per poter afferrare, succhiare, respirare, guardare ecc. La prassi non ne ha bisogno. A questi livelli essa non si istituisce in base a un sapere. In principio è l'azione. Quindi stiamo descrivendo qualcosa che accade non avendo come fondamento alcun sapere. E in questo senso è un agire, non un sapere.

Se la cosa sta così, ne deriva allora la seguente conseguenza: che quando parliamo dell'evento di quelle tracce o segni che, rimbalzando, fanno accadere il mondo di là e il corpo di qua, la cosa, la distanza e tutto il resto, ciò che diciamo sarà verissimo e avrà un senso per noi che la verifichiamo fenomenologicamente e genealogicamente in base agli incontri che in ogni istante sperimentiamo col mondo e con le cose del mondo entro i nostri peculiari percorsi; ma questa verità, che è tale e ha senso per noi, non è affatto una verità e un senso che possa legittimamente attribuirsi al gesto che semplicemente agisce. Il che, per l'atteggiamento fenomenologico nel quale ci siamo posti, è un problema del quale non possiamo non farci carico. E si tratta poi di un problema ancor più generale che investe il senso di ogni «sapere», così come siamo abituati a considerarlo.

12. Se ci riportiamo all'esempio tante volte evocato del bambino molto piccolo che tocca, succhia, ecc., con che legittimità (dobbiamo chiederci) possiamo dire: vedete, ecco che in quelle gestualità si sta costituendo per lui la relazione interno-esterno, si viene aprendo l'«indicabilità» del corpo e del mondo, il farsi fenomeno della cosa nella traccia, e così via? E forse questo, questo che stiamo dicendo, ciò che il bambino propriamente esperisce? In verità, egli non ne «sa» nulla; e neppure propria-

mente c'è come un «egli» o come un «io» («io spingo», «io succhio») che saprebbe o non saprebbe. Possiamo allora «parlare» della sua esperienza la quale è costitutivamente scissa da ogni sapere e da ogni parola? esperienza che traccia e che separa, ma in cui non vi è traccia di sapere?

Noi parliamo del costituirsi della relazione tra interno ed esterno, ma il soggetto di questa relazione non ha né l'uno né l'altro di questi termini, non essendo affatto un soggetto che si osserva e che si dice nel sapere. Attestati nelle nostre descrizioni categoriali, ci riferiamo a un livello precategoriale che è forse ancora più profondo e originario di ciò che Husserl intendeva comunemente con questa espressione (ma non vanno dimenticate le sue analisi sulla «sintesi passiva» e le altre relative alla costituzione temporale). Noi che bene o male siamo in un sapere, con che diritto parliamo di una dimensione nella quale il sapere non c'è? che è poi ciò che di essa dice appunto il sapere: che è priva di sapere. Naturalmente essa non è priva di sapere «in sé». Nulla, sappiamo, è «in sé», ma è sempre così e così determinato per un altro, cioè come segno di sé. La dimensione «precategoriale» di cui parliamo è priva di sapere dal punto di vista del sapere in nome del quale appunto parliamo e in forza del quale la diciamo come la diciamo: «priva di sapere».

Inoltre: qual è il luogo a partire dal quale noi che diciamo queste cose ci poniamo e parliamo? Qual è, in altri termini, il luogo del soggetto fenomenologico che stiamo incarnando nel corso delle presenti analisi? Anche Hegel si poneva domande non molto dissimili nella sua *Fenomenologia dello spirito*: chi è colui che parla e che dice la «fenomenologia dello spirito»? e dove è collocato rispetto a quella esperienza che descrive? Nel rapporto «signoria-servitù», per esempio, le due figure, del signore e del servo, si fronteggiano. Il servo fa esperienza di avere la sua verità nel signore, cui deve la vita; ma anche il signore ha la sua verità nel servo, perché senza il «riconoscimento» di questi non sarebbe signore di nessuno. Nella concreta prassi essi si scambiano le parti, senza rendersene conto, perché «per noi» la verità del loro rapporto è altra ancora da quella che essi potevano vedere e sperimentare. Già, ma che significa «per noi»?

Come si legittima questo sguardo fenomenologico esterno che osserva tutto il gioco, e anzi lo conduce, pur nel rispetto assoluto della «cosa» che «da sé» si mostra e si rovescia dialetticamente, sicché «a noi» non resterebbe che il «puro stare a vedere»? Per Hegel il luogo del «noi» prende il nome di «sapere assoluto»: ultima figura dello spirito che ha in sé il travaglio e anzi il calvario di tutte le altre figure. Per Husserl si tratterebbe invece del luogo di uno «spettatore disinteressato», cioè di uno spettatore il cui interesse «purificato» si rivolge all'evidenza della cosa colta nel suo farsi fenomeno e in tal modo si garantisce e si legittima nell'esercizio del suo sguardo.

Quali che possano essere le osservazioni critiche enunciabili al riguardo di queste due ormai classiche e certo grandiose soluzioni, la questione si pone per noi in altro modo e cioè da un punto di vista «genetico». Abbiamo cercato di far uscire dall'oblio, così da porcele davanti agli occhi, quelle nozioni comuni di cui ci troviamo forniti, spinti innanzi dalla domanda fenomenologica fondamentale: il mondo come mi è dato? Abbiamo tentato di mostrare come si costituiscono correlativamente le due polarità di senso del corpo e del mondo circostante con le loro condensazioni di significato, cercando di coglierle in situazioni di massima originarietà: pieno-vuoto, interno-esterno, proprio-estraneo, e così via. Ora però ci imbattiamo in una difficoltà che è di natura tale da costituire una svolta per tutto il nostro cammino. Enunciamola di nuovo.

Tutta la ricostruzione genetica è stata operata dal sapere che è proprio del nostro atteggiamento fenomenologico, disposto a cogliere l'incontro con l'evento della cosa. È appunto in virtù di un'anamnesi genealogica o genetica operata da questo sapere che abbiamo mostrato i luoghi del farsi fenomeno della cosa nelle sue tracce. Ma qual è la legittimità di questo sapere presupposto? e qual è il luogo a partire dal quale si rende possibile tale descrizione che rimemora e osserva? Infine: se è a partire da tale sapere che acquista «senso», per dirla in generale, il fenomeno, come si può pretendere che ciò che è detto da tale sapere sia nello stesso senso «vero» per quelle prassi originarie che esso descrive ma che in sé sono prive di sapere e cioè igna-

re della riflessività dello sguardo e della voce fenomenologicamente atteggiati? Che senso ha, per esempio, dire che la prassi del bambino, toccando e succhiando, fa accadere questo e quello al bambino stesso e al suo mondo circostante? È questa una fenomenologia dell'esperienza del bambino o non è piuttosto, più propriamente, una fenomenologia del nostro sapere descrittivo rivolto al bambino? Il bambino, infatti, che ne «sa» delle nostre descrizioni fenomenologiche che dicono, o hanno la pretesa di dire, ciò che lui fa «propriamente»?

Avevamo detto di voler vedere l'evento della cosa stessa nel suo farsi fenomeno. Avevamo avanzato in proposito l'immagine della linea orizzontale e della linea verticale di tale evento, e ci eravamo poi concentrati su quest'ultima, cioè su quel momento dell'evento che è urgenza e separazione. Ciò corrisponde, nel nostro disegno, alla linea circolare tratteggiata: rifrangersi che è un tracciare e un profilare. La prospettiva del mondo si articola cioè entro le gestualità originarie, che possono intendersi come una sorta di «scrittura» del mondo. La fenomenologia ci si viene traducendo in una «fenomenografia». E proprio questo tracciare e rintracciare che consente la comprensione della relazione tra fenomeno ed evento del fenomeno, o tra la cosa stessa e il suo accadere come fenomeno. Questo accadere è l'accadere stesso del segno e della traccia, che si danno, al tempo stesso, in unità con la cosa (col suo evento) e in una differenza interna (la cosa è tale solo in quanto segno di sé, cioè rimando e distanza, evento della differenza).

Ora però non possiamo più accontentarci di questa semplice (così per dire...) formulazione. Come possiamo parlare dell'evento dell'afferrare di un bambino in fasce, oppure, in tutt'altro contesto, della esplosione di una supernova, come accadere stesso del fenomeno? In che senso questi eventi sono un farsi fenomeno da se stessi e di se stessi? Perché qualcosa si faccia fenomeno è necessaria, come abbiamo visto, quella anamnesi del sapere che abbiamo sin qui illustrato; senza di che nulla appare o si fa fenomeno. È per tale anamnesi del sapere fenomenologico che l'afferrare del bambino assume i sensi che noi diciamo. Cose del tutto analoghe dovremmo dire

se esaminassimo l'evento della esplosione della supernova, che non possiamo assumere ingenuamente «in sé», come vorrebbero gli scienziati, senza cadere nei paradossi e nelle assurdità dell'«obiettivismo». C'è qui un problema che esige di esser chiarito.

13. Prendiamo dapprima la cosa dal punto di vista del senso comune. Noi diciamo: fenomeno è l'evento che accade. Ma al senso comune queste espressioni non dicono niente. Esso subito chiede: ma che è ciò che accade? E noi: accade che si frange, si separa l'intero, che peraltro non c'è mai stato... Sì, sì, ma *di che* si tratta? Il senso comune vuoi subito sapere «che cosa». Noi lo accontentiamo e diciamo: va bene, accade per esempio che è sorto il sole. Il senso comune tira un sospiro di sollievo: finalmente si raccapezza. Ma questo allora significa quanto segue: che noi non possiamo distinguere l'evento come farsi fenomeno, come suo accadere, da ciò che in quell'evento accade. C'è un evento perché, per esempio, sorge il sole, e non così in astratto.

Il senso comune non si fa in proposito molti problemi. Per lui il sole sorge «in sé» e allora io, «in me», vedo che sorge. Questa tacita convinzione non regge naturalmente alla più semplice delle analisi. Di qui il bisogno della filosofia e anzi della fenomenologia. Che cosa infatti propriamente accade? Non quello che crede il senso comune, ma, detto in fretta, piuttosto questo: che accade un evento (il sorgere del sole) interpretato dalle categorie del senso comune (il sole, si sa, sorge e tramonta, girando intorno alla terra da oriente a occidente ecc.). Ogni evento accade dunque col senso suo, cioè unitamente e all'interno di quel sapere comune che, se bussano alla porta, dice: vai ad aprire, c'è qualcuno, e se non c'è nessuno si spaventa e pensa che ci sono i fantasmi.

L'analisi fenomenologica dell'evento non è poi altro, se ora consideriamo la cosa dal suo punto di vista, che un perfezionamento e una radicalizzazione di ciò che abbiamo appena detto. Essa mette tra parentesi tutte le categorie del senso comune, non ne fa più quell'uso ovvio che sempre ne facciamo, opera anzi una critica radicale del loro supposto sapere, e mira

invece a una ricostruzione genetica rigorosa dell'«evidenza» del sapere comune stesso.

Ma proprio per far ciò l'analisi fenomenologica deve essere a sua volta molto sapiente. Deve saper domandare in modo socratico e deve saper guardare con una genuinità priva di pregiudizi. Il che comporta anche una notevole capacità di «scavo» entro il senso delle comuni parole, sino a forzarle a esprimere ciò che va molto al di là del loro senso comune: fenomeno, traccia, evento, segno, indice, prospettiva, articolazione, scrittura e così via. A questo punto il soggetto fenomenologico non può limitarsi a dire: io ho rigorosamente descritto come il fenomeno accade da sé; e quanto al soggetto fenomenologico stesso e ai suoi saperi, alle sue prassi volte a sapere, cancellarsi invece nasco-stamente della scena: comportamento che sarebbe il colmo della disonestà o dell'errore fenomenologici. Ho descritto l'evento stesso; sia pure. Ma io, col mio sapere che ha descritto, sono a mia volta dentro la scena, non fuori di essa. Altrimenti cadrei nella più ovvia delle ovvietà del senso comune, che prende per vero in senso assoluto quel passo indietro che esso si figura di fare per agire e avere il mondo come luogo e spettacolo delle sue azioni. Io che agisco non si sa dove sia, ma è opportuno, per il successo stesso della prassi, non starci a pensare e caso mai supporre che io non sia in quel mondo che tratto praticamente come un oggetto. Infatti, come si sa, «ho l'anima» ed è qui che «io» sto.

Questo passo indietro che sempre compie la prassi ha in fondo una sua legittimità: esso infatti si fonda sul rimbalzo stesso della ge-stualità originaria, la quale ci da il mondo, l'«esterno», e simultaneamente ci rimbalza indietro rispetto a esso, configurandoci come l'« interno». Già, ma noi volevamo appunto vedere questo agire del gesto, e non essere agiti da lui inconsapevolmente, così da cancellarcelo davanti agli occhi quando si tratta di quello stesso gesto che istituisce il nostro vedere fenomenologico.

Non possiamo perciò togliere dallo schermo della presenza tutte le nostre parole, tutti i nostri saperi, e quel privilegio di posizione che ci siamo assegnati per esercitare lo sguardo feno-



menologico. Tutto ciò va messo in linea di conto, perché tutto ciò di certo appare unitamente all'evento che noi diciamo che appare. Non è solo l'evento che appare, così come l'abbiamo detto; appariamo anche noi che lo diciamo, sicché non possiamo toglierci di mezzo. Anche la descrizione fenomenologica è una prassi e come ogni prassi è un tracciare, un segnare, un indicare, uno «scrivere», più che un descrivere. La gestualità di questa prassi non può ora ignorarsi, come sempre fa il senso comune relativamente alle sue prassi, che le esercita mirando unicamente al loro successo e non si chiede il come dell'avere di questo avere che è appunto avere successo.

14. Considerato tutto ciò, dobbiamo allora dire: l'evento che accade, in quanto accade come segno e come traccia, accade anche come sapere. Per esempio come sapere del segno e della traccia. È questo sapere che propriamente traccia e rintraccia. L'evento è sempre un accadere in unità col sapere suo, cioè con l'evento di quel sapere volta per volta determinato. Non solo dunque «fenomeno» non è tutto ciò che appare (proposizione già a suo tempo esaminata), ma non è neppure l'apparire e l'accadere della traccia, se qui semplicisticamente ci fermiamo e non procediamo oltre. Dobbiamo dire invece che «fenomeno» è *il sapere che accade*. Espressione hegeliana quant' altre mai. Si potrebbe mostrare che questo è propriamente il «sapere assoluto» di cui Hegel parla (e non chissà quale ipostasi idealistica e metafisica) e ne potrebbe sorgere il sospetto che forse Hegel, nella sua «fenomenologia», aveva compreso alcune cose che in Husserl, e anche in Heidegger, non sembrano essere altrettanto chiare.

Stiamo a noi e chiediamoci, nel nostro stile: che significa che il fenomeno è il sapere che accade? Il fenomeno è quell'evento che urge e che in via, che pone in traccia. Si tratta dunque di un urgere del sapere verso la cosa stessa, posto che l'accadere del fenomeno sia appunto l'accadere, l'apparire, il manifestarsi del sapere stesso. Ma in che senso parliamo di un «urgere del sapere»?

Riprendiamo l'esempio del bambino, che, supponiamo, afferra il grosso dito del papa. Questa «scena» sta inclusa entro lo

schermo di una presenza in cui siamo inclusi anche noi che la diciamo. Solo così essa accade propriamente come evento e come quell'evento. Noi non guardiamo dall'iperuranio il bambino e il dito come cose in sé. Queste cose non accadono in sé, ma nel nostro sapere che le dice. Il che non significa che il nostro sapere «crei» il bambino, il suo afferrare e il dito del papa. Questa fantasia idealistica non sta affatto nella presenza che appare. Essa caso mai sorge poi come tentativo «intellettualistico» di spiegare l'esperienza, senza però stare all'esperienza. Nell'esperienza sta altro. Che cosa? Quello che si è detto: il fenomeno e il sapere che appare. Ma ora che abbiamo guardato meglio, facendocene problema, siamo finalmente in grado di vedere che ciò che appare ha a sua volta due sensi.

Anzitutto: il fenomeno appare come sapere. Ma che tipo di sapere? Il sapere è in primo luogo un evento che ha il senso e la forma del «saper come». Cioè del sapere come fare. Se stiamo al fenomeno, se lo osserviamo non dimenticandoci di mettere noi stessi nel profilo di questa prassi descrittiva, anzitutto ciò che emerge è una cosa che già il senso comune sa benissimo: che il bambino «sa come fare» per afferrare il dito del suo papa, così come sa come fare per suggerire il latte, per gridare allo scopo di essere preso in braccio, e così via.

Ma c'è poi un altro sapere che è in gioco nella nostra descrizione del fenomeno. Un sapere che lo profila in un certo modo e, in tal modo, lo fa accadere come evento determinato. Questo secondo sapere lo potremmo definire così: «sapere cosa fare». Esso non è il noema o il contenuto della noesi del «saper fare» del bambino; cioè non è l'oggetto dell'atto gestuale che descrive: l'afferrare come saper fare del bambino. Infatti il bambino incontrato nel suo saper fare non è incontrato anche come un *sapere* ciò che fa. Il bambino sa come fare, ma non sa cosa fa. Non dice né può dire: Dammi il tuo ditone, paparino mio. Lo dirà, ma non essendo più né quel bambino né quella prassi gestuale che qui si fa fenomeno. Che cosa egli fa siamo noi che lo diciamo, essendo lui tutto compreso nell'agire del suo come.

Tutto questo lo osserviamo stando all'interno di una descrizione che possiamo definire «statica». E così che il fenomeno è in-

contrato, nella distinzione di due saperi che insieme concorrono alla sua descrizione. Ma il fenomeno non è ancora affatto chiarito in senso «genetico». A partire da che ci è possibile porre questa distinzione tra un «saper come» e un «saper cosa»? Che tipo di prassi è qui in opera, così da consentirci la distinzione testé avanzata, mostrandola all'incontro col fenomeno e facendola quindi accadere?

Ora finalmente ci accorgiamo che nella nostra ricostruzione delle gestualità originarie, così come l'abbiamo raffigurata in una stella a cinque punte ecc., manca un elemento essenziale. Senza di esso tutte le nostre descrizioni e distinzioni restano prive di consistenza e di senso. Infatti l'anamnesi genetica del fenomeno che appare, del fenomeno che, come abbiamo detto, è lo stesso apparire del sapere, non può mai essere messa sul conto del vedere, del toccare, del fiutare, del gustare. È la tipica ingenuità del senso comune a credere che basti guardare e toccare le cose per sapere che sono e cosa sono. Esso dimentica, non vede, il suo sapere presupposto e crede che siano semplicemente la vista o il tatto a mostrargli la cosa; per esempio a mostrargli il bambino che sa afferrare il dito ma che ancora non sa quel che sta facendo. In realtà, questo sapere dell'evento, del suo farsi fenomeno come sapere che accade, non è la vista e non è il tatto a farlo, o a poterlo fare, presi così semplicemente in se stessi. Già Platone ce l'aveva insegnato. Chi allora lo fa?

È strano: c'è qui una gestualità che non abbiamo ancora nominato e che invece, come fenomenologi, avremmo dovuto nominare per prima. Forse perché, come disse Heidegger, il più vicino è il più difficile a vedersi. E il più vicino è il nostro agire «diretto», direbbe Husserl, nel mentre si fa; così vicino che esso resta cieco su di sé mentre agisce e non si guarda mai nel fare ciò che fa. Ora, in tutto il nostro dire e descrivere fenomenologico proprio il *logos* ci è sfuggito ed è rimasto inavvertito nel mentre agiva di continuo. Il gesto della voce, senza il quale non avremmo fatto neppure un passo nel cammino che stiamo attraversando, è rimasto nella oscurità della sua anonima funzione. Noi parlavamo come se fosse la cosa più naturale del mondo, tanto ovvia da non doverla tenere in linea di conto quanto al-

l'accadere del fenomeno. Eppure è proprio la gestualità della parola che consente tutte le descrizioni ed è essa che ancora ci consentirà di comprendere perché il fenomeno è il sapere che appare, nella duplice distinzione del saper come e del saper cosa. Allora quella genealogia o anamnesi genetica del fenomeno che abbiamo sin qui inseguito si rivelerà come la genealogia stessa del gesto della voce, che è poi la prassi in cui si trova iscritto tutto intero il nostro cammino, nonché tanta parte della nostra esperienza quotidiana.

15. Stiamo dunque dicendo: non soltanto il fenomeno è il sapere che appare, ma più esattamente è la voce il sapere che appare. E se l'indicare è quell'articolazione originaria di cui già si è detto, allora la cosa si potrebbe mettere così: che nell'indicare si manifesta peculiarmente la prassi del saper come, mentre nella voce si manifesta la prassi del saper cosa. La voce allora è il fenomeno che appare, o, più sinteticamente, *la voce è il fenomeno*. Si potrebbe notare che solo un accento, un piccolo segno, ci divide qui dal titolo del celebre libro di Derrida *La voce e il fenomeno*. Differenza quasi inapprezzabile e tuttavia probabilmente decisiva.

Anticipando conclusioni che dovremo più concretamente incontrare in seguito, si potrebbe aggiungere: la voce è il fenomeno perché è la voce che chiama al sapere. Ma è poi nel sapere che emergono le cose. E lì che accade il saper cosa in forza del quale è il sole che sorge all'orizzonte ed è il dito ciò che il bambino afferra. Se non so cosa, sono muto come un pesce, o come un bambino infante. Nel sapere emergono le cose. Ciò significa anche: la voce chiama a sé il sé. E così chiama la «cosa stessa». E in questa chiamata che anche la traccia viene allora a se stessa. Il senso più dispiegato di queste ultime osservazioni è il seguente: poiché la voce, da un lato, chiama a sé il sé; e corrispettivamente a ciò, chiama a sé, dall'altro lato, la cosa come l'altro dal sé; allora la voce chiama alla distanza tra il sé e la cosa e traccia la differenza.

È la voce che colloca nella distanza saputa, e non semplicemente agita nel senso del saper fare. In certo modo, dunque, tutti i fenomeni sono contenuti nella voce, poiché il loro senso

«saputo» è tale solo nella voce. È la voce che separa e che rintraccia. Ora perciò, in modo letterale e corretto possiamo dire: è la voce che articola i fenomeni, sicché l'articolazione che volevamo veder accadere comincia a mostrarsi in modo concreto.

E quindi in funzione della voce che abbiamo potuto disegnare la nostra stella a cinque punte, con i suoi distinti vertici e poi i trattini della circonferenza. Quella figura va ora idealmente completata ponendo una 'V' (= Voce) al centro della figura stessa. Non è il caso di tracciarla concretamente, poiché la voce che traccia il disegno non è rintracciabile nel disegno. Ogni 'V' che fosse scritta ne presupporrebbe un'altra non scritta che ha consentito di scriverla, e noi ricadremmo nel paradosso dell'insegnante che disegna se stesso, a suo tempo ricordato. Più che tracciarla, conviene (anzitutto a lei, alla sua «natura») di «saperla».

Vediamo ora di comprendere più analiticamente ciò che sinora è stato detto in modo anticipativo e preliminare. Che ha di così particolare il gesto vocale, rispetto alle altre gestualità, perché noi gli addossiamo la responsabilità dell'insorgenza del fenomeno? Di queste analisi delle gestualità o grafemi corporei già ci siamo tematicamente occupati in un precedente libro; qui ci limiteremo a quegli aspetti che sono essenziali e funzionali per i nostri attuali problemi.

Prendiamo le mosse dalla esperienza della distanza. Ogni presenza, sappiamo, comporta una distanza, e cioè un'urgenza-verso e un essere distanziati-da. La cosa in presenza è sempre il senso di qualcosa da fare (per raggiungerla). Se per esempio consideriamo il gesto del tatto, vediamo che esso manifesta la sua distanza come orlo frastagliato dei paraggi corporei. Il tatto fa accadere i confini del mio e del non-mio, secondo i modi di un caratteristico rimbalzo. Toccando, la cosa toccata viene posta a distanza e vissuta così come l'esterno; ma rimbalzando simultaneamente dal porre a distanza, il gesto fa accadere anche il mio proprio, il mio interno, come corpo senziente. La fessura o la traccia del toccare esplode così in due opposte direzioni che sono insieme complementari: polarità implicite e vissute anonimamente, nel puro saper fare. Esse diverranno, nel saper dire,

il corpo e il mondo. Quelle cose cioè che il tatto sa far accadere, ma che di per sé non può dire.

Vediamo invece la distanza della vista. Qui il rimbalzo del gesto fa accadere un profilarsi di sfondi e primi piani. Si disegna un orizzonte circolare di disponibilità, collocate a differenti livelli o piani. Corrispettivamente, il punto di visione si colloca in una interiorità che sfuma quasi nel nulla. Diciamo quasi, perché noi non siamo fatti come Polifemo e la differenza tra i due occhi in qualche caso si fa sentire e apprezzare. Rispetto al punto di visione tutto il resto si pone sul conto della esteriorità, dello spettacolo del mondo o del mondo come spettacolo, in cui compaio io stesso col mio corpo, che lo sguardo può appunto ispezionare. Naturalmente è ancora la voce che dice quel che qui viene osservato, poiché la vista, di per sé, non conosce la traccia del suo stesso gesto, non la «sa».

Ci siamo espressi in termini molto generici e semplificati. Per esempio non abbiamo preso in considerazione il fatto che le gestualità non sono mai così «pure» e «distinte» come le stiamo dicendo; già per vedere devo orientare il collo; per afferrare devo anche guardare, e così via. Ma queste analisi non sono ora l'essenziale. Essenziale è che passiamo alla voce: come esperisce la voce, questo gesto peculiarmente «umano», la distanza?

16. La voce non «incontra» il mondo. Il tatto, la vista lo incontrano; cioè lo «scoprono» e così lo delimitano e lo segnano a partire da sé. Non nel senso che il mondo sia già lì e il tatto vi urti contro, ma nel senso di quella esplosione e scissione complementare che prima si è descritta. La voce però non fa nulla del genere. Essa piuttosto fa accadere fenomeni in ogni senso «inauditi». Cioè produce *ex nihilo* fenomeni che «non ci sono» nel mondo del tatto e della vista. Il mondo è silenzio e la voce è l'irrompere di un gesto che «rompe» questo silenzio. Ne deriva che la distanza scandita dalla voce non è scandita rispetto a un «altro» come mondo, ma (come vedremo) rispetto a un altro come altra voce.

Nel fenomeno della voce non abbiamo una totalità ideale che si scinde (il toccante e il toccato, che è a sua volta toccante cioè che lo tocca ecc.); abbiamo piuttosto una «provenienza».

All'origine del gesto altro non c'è che la provenienza della voce: il fatto che essa risuona. Questo semplice risuonare della voce non opera alcuna duplicazione tra mondo e sé. Proprio perciò, come vedremo, essa opera la duplicazione del sé, che peraltro e proprio perciò ancora non c'è.

La gestualità presa nel suo insorgere originario è quindi il semplice accadere della voce. Non c'è un soggetto-voce che dice o «sa»: «io sono la voce». Non c'è, come si dice oggi, un «emittente», ma solo voce che accade. Il bambino che grida non è un emittente che grida: questo lo diciamo noi osservando dall'esterno la sua esperienza.

Il bambino che grida è la semplice percezione del grido. Come in ogni presenza percettiva, anche qui accade una distanza e a suo modo un rimbalzo. Vediamo come.

Non vi è l'emittente che grida e poi il grido *gli* (?) ritorna come percezione del grido, cioè dell'aver gridato o dello star gridando. Piuttosto: vi è un provenire della voce per il quale sorge l'emittente stesso. L'emittente è un effetto del rimbalzo e non la causa del medesimo. Noi che descriviamo dall'esterno possiamo dire: l'emittente si trova rispecchiato nella voce, cioè si avverte e si sa nella voce che esplose. Emittente inconsapevole rispecchiato nella voce che si da. La proiezione-rispecchiamento è ciò che delimita la fonte inavvertita. Abbiamo così una duplicazione potenziale. Potenziale perché solo per me che dall'esterno osservo c'è l'emittente inconsapevole della voce che poi torna indietro in forma di percezione acustica, sicché «lui» che ha gridato si sente gridare. Tutta questa descrizione però la faccio io con la mia grammatica. Cioè, appunto, con la mia voce. Ma ciò che accade non è un «lui» gridante ecc. C'è il semplice essere inseriti nella voce che grida e viene avvertita; «essere» come trovarsi e sussistere in questo e per questo inserimento: esperienza rispecchiante di una voce che grida,

Il *primum* non è perciò la *vox*, come soggetto vivente-gridante, ma, per così dire, la voce all'accusativo, la *vocem*. Ovvero: *primum* non è il «sono», ma l'«è» della voce che risuona «accusando» il soggetto, non provenendone. La sua prassi è anonima. Il soggetto «vociante», come vedremo, sarà piuttosto

la conseguenza di questa prassi e quindi il suo attore non primario ma secondario. Di qui, si potrebbe osservare, quelle ambiguità husserliane mai risolte, né risolubili entro l'impostazione metodica della fenomenologia canonica, tra *l'ego cogito* e l'*io anonimo fungente*. Il che peraltro induce anche a riconoscere che Husserl si era posto su una via molto feconda.

Abbiamo allora questo rimbalzo della *vocem* (della voce anonima, senza soggetto) che si determina come *vox* (per dir così, cioè maltrattando un po' la grammatica). L'origine-provenienza, o meglio il provenire originario, diviene la destinazione stessa. In altri termini: la voce che risuona «là» (in quello spazio di provenienza che caratterizza tutti i fenomeni acustici) ha il destino di essere sentita «qua». Cosa cerco di dire, con molte inevitabili imperfezioni? Che il primo effetto di quella prassi che è il gesto vocale è l'autonominazione implicita. A chi è destinata originariamente la voce del bambino se non al bambino, cioè alle sue orecchie? Se la pensate destinata agli altri è perché già siete adulti, già partecipi della intersoggettività della parola, e allora dite: il bambino mi chiama. Se così non fosse, il bambino sarebbe perduto. Ma per l'originaria esperienza del bambino la voce è semplicemente il rimbalzo del suo sé inconsapevole, ovvero non ancora costituito e costituentesi per il rimbalzo. La destinazione della voce è così il rispecchiamento di un emittente, cioè la sua apparizione. Egli è colui che è rispecchiato, e tale resterà per sempre.

17. Abbiamo già notato che i gesti non sono così puri come li stiamo descrivendo. Se c'è un grido vi è anche dell'altro: uno sforzo muscolare, una tensione della gola e della mascella ecc. Soprattutto vi è un'urgenza, per esempio di un vuoto da riempire con i connessi dolori del bisogno. Certamente il bambino non grida in purezza angelica al solo scopo di facilitare le nostre teorie fenomenologiche. Sicché il grido infantile rispecchia anche, come dicono gli psicologi, l'ira del bambino, la sua rabbia, la sua impotenza e la sua disperazione. In questo senso la voce non è solo l'esperienza originaria della distanza «proveniente», ma è anche e più la prima «espressione» della distanza e del connesso bisogno di «riempimento».



Vi sono ora tutte le condizioni essenziali per il battesimo del sé. Ma se nessuno lo riempie quel bisogno, il bambino può gridare quanto vuole: al sé non arriverà mai e dovrà lasciare ben presto questa valle di lacrime. È col riempimento che tutte le potenzialità si mettono in moto; riempimento che già in altra occasione distinguiamo come risposta generica e risposta specifica.

Generica, in sintesi, è la risposta che, di fronte al bambino che piange, gli dà il latte e non una conferenza sulla bontà del latte (soluzione cui sovente inclinano gli «intellettuali», inconsapevolmente catturati dalla loro prassi). La risposta generica da cose, non parole. Nutre, copre, scopre, prende in braccio ecc. Ecco che allora il gesto vocale viene a manifestare tutta la sua singolare potenza: esso comincia a delineare, cioè a «scrivere», le sue concrete tracce. Il gesto vocale ha ora il suo altro nel gesto soccorritore o riempitore e il bambino apprende una prima forma del «saper come fare», ovvero si trova rispecchiato in questa peculiare forma del sapere. Per mangiare (essere alzati, esser lavati ecc.) basta gridare. Poi qualcosa accade (qualcuno arriva, diciamo noi). Sapienza agita, non saputa. Il bambino grida, non parla. E tuttavia i segni espressivi della voce, nelle loro differenze, stabiliscono i primi codici di comportamento che l'orecchio della madre sa ben percepire. C'è modo e modo di piangere: con collera, con disperazione, con paura, oppure con un'aria non troppo convinta e già presaga della sconfitta («tanto non mi danno retta»). Saper fare che rimbalza sul sé e determina prassi via via più sapienti, le quali già prede-terminano un «voler dire»: piangere «vuoi dire» essere presi in braccio; non c'è che darci dentro.

Il grande salto avviene però con la risposta specifica, cioè la risposta al gesto della voce con un gesto della medesima specie. Qui il gesto vocale dispiega tutte le sue straordinarie potenzialità, determinando la nascita di ciò che Hegel chiamava il mondo dello spirito. Il bambino, per dir così, viene «parlato» dagli adulti. Non appena, dopo una lunga fase di esperienza e di apprendistato, egli si «sintonizza» sulla specificità di questa risposta, ecco che esperisce un nuovo tipo di rimbalzo e di di-

stanza. In sintesi: attraverso la risposta specifica della voce ciò che è evocato è il polo comune dell'urgenza, dell'urgenza in comune. Nella risposta specifica il bambino non si limita a gridare sperando in Dio che gli diano da mangiare e non che gli soffino il naso, cosa di cui non ha alcun bisogno e non gli importa, visto che ha fame. Questa evocatività del grido è estremamente vaga e si accompagna a un saper fare molto generico. Altra cosa è quando il bambino, entrato nella risposta specifica, entra anche in possesso del mondo del «significato», che comincia a porre in esercizio in forme elementari. Apprende a far-fugliare «pappa», se ha fame, e così via, con termini talora di sua invenzione cui l'adulto deve adattarsi per comunicare con lui.

Nel momento in cui la parola in quanto parola è pronunciata (non ci preoccupiamo di darne qui un'esplicazione genetica, di fornire cioè una completa genesi del «significato», semplicemente rimandando a precedenti analisi già ricordate) ecco che noi dobbiamo vedere la parola come sospesa in un ideale spazio risuonante e insieme rimbalzante sui due emittenti. Essi sono così i «rimbalzati» di questa voce e da questa voce. Essa risuona idealmente per tutti e indica a tutti il polo comune dell'urgenza, cioè della prassi. L'intersoggettività non è altro da questo essere i rimbalzati della voce, i partecipanti e gli officianti della comunità del suo gesto. Tutti i soggetti, infatti, sono e si sono costituiti come tali in quanto rimbalzati dalla voce.

18. L'altro punto essenziale al quale bisogna prestare attenzione è che la voce, in quanto determina i soggetti accomunati nel rimbalzo, allora *dice la cosa*. Tatto, vista, gusto non dicono niente. E la parola infatti che articola, evocandole, tutte le esperienze di tutte le distanze gestuali. Essa nomina i poli ideali delle diverse prassi, le urgenze «pubbliche» di tutti e a tutti comuni, sicché è a partire dalla sostanza della *vox publica* che da un lato il mondo si articola in «cose», dall'altro le prassi si articolano in «io», cioè nei parlati dalla voce pubblica e dai suoi significati pubblici. L'emittente, come veicolo della voce, è il soggetto della prassi vocale; è «lui» che dice e la voce è la «sua». Ma per altro verso il significato di ciò che dice non gli appartiene. Anzi, è lui che appartiene a quel significato, essendo un «lui» solo per

lui, per il significato pubblico comune. E così che acquista un nome, un nome che lo identifica accomunandolo a tutti gli altri, e che lo rende «uno» degli altri.

Proprio qui incontriamo quella linea orizzontale dell'evento per la quale i significati rimandano l'uno all'altro. Ognuno di noi è sin dall'inizio inserito in una comunità pubblica di significati che ci danno la parola. Ognuno di noi è perciò corpo e anima, come dice la tradizione. È l'insieme delle sue gestualità, le quali fanno ma non fanno; gestualità che sono sempre in situazione, entro le loro specifiche distanze di mondo. Ma poi è anche il referente e il proprietario della sua voce, la quale, in realtà, sta dappertutto e in nessun luogo. Il significato ideale della voce non è più mio che tuo, e anzi siamo noi a esser suoi, identificandoci grazie a lei, alla voce.

La distanza della voce è una distanza panacustica, che risuona sempre idealmente per tutti. Essa è la base di quella visione panoramica che è l'immagine stessa del sapere, così come lo concepiscono la filosofia e la scienza. In questo sapere mi immagino di guardare «da fuori» il tutto: quel tutto che la voce ha preventivamente nominato per tutti e rendendo ognuno partecipe dei tutti, cioè rendendo i tutti tutti. E poi mi immagino anche di toccare e gustare per tutti. Ognuno si figura di essere la vista, il tatto, il gusto universale, e quindi di poterli «dire» a tutti, in quanto appartiene alla voce universale, che dice i poli ideali di tutti e per tutti; cioè, più semplicemente, il sapere di tutti. Voce del sapere che fu la grande scoperta di Socrate, nella quale parla, come diceva George Herbert Mead (che fu il primo ad analizzare in questo modo la voce), l'«Altro generalizzato» e la coscienza pubblica. E interiorizzandola che poi ci scopriamo forniti di ciò che chiamiamo «voce della coscienza».

Nominando l'«Altro generalizzato» (e perciò la differenza io-altri, essendo ogni io l'altro dell'altro) la voce nomina, come abbiamo detto, la cosa stessa, ovvero l'oggetto del sé generalizzato. Proprio quegli oggetti ideali, quelle idee o essenze, che Husserl vedeva accadere in ogni evento dell'esperienza e in ogni vissuto della coscienza. Tutti li esperiamo di continuo,

diceva; basta guardarli: ecco il «cubo», nelle sue tre facce evidenti e nelle tre facce nascoste. Tutti lo vedono, solo che abbandonino i pregiudizi empiristici con cui si accecano; tutti esperiscono di continuo essenze e idee, cioè oggetti ideali e formali: basta appunto guardarli. Forse doveva dire: basta ascoltarli. E in questo senso allora che la gestualità della voce ha la capacità di *apophainesthai*, di evocare e trar fuori, di far apparire e delimitare la cosa, come diceva Heidegger (lasciando peraltro a noi l'impegno di chiarirne il «come»). Non si tratta evidentemente, o soltanto, della «genialità» dei greci e del potere magico del loro logos; né si tratta del fatto che essi in fenomenologia fossero più avanti di noi. In realtà la voce ha la sua capacità evocativa e nominativa solo in connessione con le altre gestualità e con le loro costitutive distanze, delle quali dice il «come fare». Ma in quanto lo dice, per le peculiarità del gesto vocale che qui abbiamo accennato, e altrove indagato a fondo, il come diviene subito un «cosa fare» e la cosa in sé, il fenomeno della fenomenologia viene in primo piano. In questo senso dicevamo che la voce è il fenomeno. Potremmo poi aggiungere in margine che è inutile sperare che un computer parli, se prima non lo forniamo di orecchie e magari anche di mani.

19. Ora però possiamo vedere come la voce sia responsabile di una peculiare «obiettivazione». Il parlare della cosa, l'evocarla, l'articolare il mondo in cose nominate e così poste di contro all'attenzione, tutto ciò da luogo a quell'obiettivismo che è parte ineliminabile della nostra esperienza. Non è che l'obiettivismo sia di per sé un'erranza della prassi scientifica o, ancor prima, di quella metafisica. Erroneo è il fatto di derivare dal carattere costitutivamente obiettivistico della nostra esperienza delle concezioni ingenuamente ideologiche relative alla supposta realtà «obiettiva» del mondo.

Indipendentemente da queste teorizzazioni ideologiche, l'obiettivismo è però un momento strutturale dell'esperienza, perché l'obiettivazione è un effetto o un fenomeno interno di quel gesto per il quale l'uomo stesso viene all'essere. La voce non può non obiettivare, proprio perché dice «cose» e così facendo delimita, ritaglia e disegna il mondo. Questa obiettiva-

zione va compresa, non cancellata. E cancellarla è poi di fatto impossibile. Dal che si misura la vacuità delle aspirazioni di coloro che invocano nostalgicamente un pensiero «puro», «non obiettivante» e simili; il che equivale a non rendersi conto di che significhi e cosa comporti pensare. Senza l'obiettivazione della voce e del pensiero non saremmo condotti alla purezza della cosa, ma a niente del tutto e al silenzio di ogni possibile esperienza. Nell'accadere dell'evento del fenomeno, in quanto tale fenomeno è un sapere, ciò che è ineliminabile (sicché chi volesse eliminarlo è in posizione astrattamente utopica di incomprendimento della natura dell'esperienza) è il fatto che l'evento accade sempre assieme alla sua interpretazione, cioè in una sua obiettivazione determinata.

Proprio nel suo sapere la voce tra l'altro «sa» che ciò è vero di ogni evento e cioè di ogni gestualità. La mano, la vista, obiettivano e, correlativamente, subiettivano; ma è poi la voce che lo dice, che articola in sé gli oggetti di queste gestualità obiettivanti e li dispone e predispose nell'orizzonte della nostra quotidianità «alla mano», cioè nel mondo-della-vita che ci circonda e che noi stessi siamo.

Naturalmente ci sono differenti livelli di obiettivazione e, in termini generali, almeno due. Il primo concerne il saper come (come fare). Ne abbiamo già parlato. Si tratta di quelle prassi e gestualità «corporee» che obiettivano il mondo ponendolo per profili, per orientamenti e per articolazioni pratiche; obiettivano per esempio tracciando le relazioni fondamentali pieno-vuoto, interno-esterno, vicino-lontano ecc. La natura di queste prassi non coincide con ciò che intendiamo con la parola «sapere» in senso stretto; nondimeno esse sono un fare a suo modo sapiente, un saper come si fa che ci accompagna e ci sorregge in ogni istante. Da esse dipende una infinita varietà di «sensi» dell'esperienza, con i connessi piaceri e dolori del vivere, ai quali siamo tutti fortemente attaccati. Tendiamo nondimeno a dimenticarci, quando parliamo ideologicamente e in astratto del «senso» della vita, con la pretesa che la vita «abbia» o «non abbia» senso; cioè con la pretesa di una risposta o di un senso assoluti che come tali sono poi di fatto un niente del tutto nel

loro carattere di costitutiva inespugnabilità. Si capisce che allora il mesto pensiero della vanità del vivere capita che si accompagna, contraddittoriamente e un po' comicamente, con l'incoercibile irritazione, come diceva un personaggio di Cechov, per il caffè troppo amaro di questa mattina, o per il pesce troppo salato del lunedì di Pasqua, come annotava caparbiamente il vecchio Kant nei fogli di appunti che costituiscono il suo celebre *Opus postumum*. In realtà la vita è piena di sensi, buoni e cattivi, belli e brutti, ma l'uomo afflitto dalla superstizione del «senso assoluto» si rifiuta di prenderli in considerazione (benché di fatto e di continuo accanitamente se ne occupi) in quanto li svaluta dal punto di vista della sua «teoria» del senso.

20. Il secondo livello di obiettivazione (che senza la voce non può istituirsi) concerne il saper cosa fare. Più esattamente ora dovremmo definirlo come il «saper cosa dire». Entro questo sapere si costituiscono i poli delle urgenze comuni e «pubbliche» che rimbalzano sui soggetti, costituentisi essi stessi nella intersoggettività che pertiene al gesto vocale. Emergono allora le cose sapute: sapute in quanto dette nella articolazione della voce e perciò esse stesse corrispondentemente articolate. Non si tratta più delle obietività agite nella oscurità del sapere come fare senza sapere cosa si fa; non si tratta più di una prassi cieca a se stessa le cui cose non sono neppure propriamente cose, ma piuttosto riempimenti affidati alla oscillante vaghezza del corpo-mondo, riempimenti non ben delimitati e distanziati e sempre riaprentisi sull'onda delle nuove prassi sopraggiungenti.

Da quando emerge la voce, invece, appare il fenomeno col suo sapere, cioè la cosa stessa in quanto cosa saputa. Da questo momento il fenomeno è sapere che appare. E questo momento è, ovviamente, anche il momento del nostro dire fenomenologico, per esempio del nostro alludere all'esperienza inconsapevole o al saper come fare senza sapere cosa si fa. Si potrebbe obiettare: ma allora il bambino che ancora non sa parlare non fa propriamente esperienza? L'obiezione, però, non ha evidentemente fatto attenzione a ciò che si è detto. Ridiciamolo così: ogni volta che *parliamo* di esperienza, ne parliamo a questo livello,

cioè al livello del sapere che appare. Ma il fatto che ne parliamo non esclude che ci sia un livello di esperienza che non parla. Tuttavia, quando parliamo, questo è il livello, *anche dell'esperienza che non parla*, la quale viene quindi detta e saputa del tutto legittimamente. E se si pone il problema di ciò che è altro e, per così dire, precede l'esperienza del dire, non c'è che ribadire che questo problema si pone appunto nell'ambito del *dire questo problema*.

In altri termini, non c'è qui alcuna gabbia linguistica o impossibilità della parola e del pensiero, come oggi sembrano credere in tanti. C'è semplicemente una rigorosa fedeltà al fenomeno, al suo manifestarsi e ai modi del suo farsi fenomeno del sapere e per il sapere. Che il cibarsi «preceda» la parola che nomina il cibo o che la terra «preceda» la scienza geologica (per esemplificare con due banalità spesso ricorrenti) non toglie e non cambia il fatto che quelle esperienze emergano qui come fenomeno, cioè come fenomeno detto e saputo. Questa non è una «teoria» dell'esperienza, ma l'esibizione, certo incompleta, sommaria e frammentaria, delle modalità di manifestazione dell'esperienza e del connesso fenomeno della gestualità vocale. Esibizione che si deve francamente dichiarare incontrovertibile (sino a che, almeno, non si mostri il contrario con ancor più incontrovertibili esibizioni), sfidando serenamente la moda dei nostri giorni che non ama le affermazioni perentorie, o semplicemente responsabili, e ama invece i discorsi relativistici e gli atteggiamenti di finta modestia ermeneutica. Moda curiosa, se la sua virtù consiste nell'ammettere implicitamente di non sapere che cosa propriamente si dice, e tuttavia nel dirlo lo stesso.

Da tutto quello che abbiamo detto dobbiamo ora prendere le mosse per descrivere un terzo livello del sapere, e della connessa obiettivazione, livello che sarà finalmente decisivo per sciogliere molti nodi del nostro cammino.

21. Abbiamo compreso, sia pure in linea molto generale, come, in forza dei due primi livelli del sapere (saper come e saper cosa, ovvero saper dire), si venga ordinando la complessa esperienza del mondo-della-vita, abitata dalle sue prassi e dai suoi comuni saperi. Il mondo diviene così quell'orizzonte e quello «spettaco-

lo» che fa da supporto e da palcoscenico a tutte le nostre azioni e intenzioni, a ogni nostro progetto, futile o importante, occasionale o durevole. Quanto più e quanto meglio la voce si impadronisce delle esperienze e le articola nelle sue obiettivazioni, tanto più efficaci, analitiche e sottili divengono le nostre prassi.

Articolando il «saper cosa fare» di ogni gesto, la voce ne porta il «fantasma» nel Sé; cioè riempie il soggetto agente di immagini interiorizzate del mondo, compresa l'immagine del «mondo esterno»: fantasma che si costituisce per differenza dalle immagini «interiorizzate» medesime. L'immagine del mondo, evocata dalla voce nella generalità del suo gesto «per tutti», si imprime letteralmente in noi come *orbis pictus*. Si imprime un po' alla volta, in base alle prassi e ai percorsi effettivamente incontrati e posti in opera. Per esempio come ci si orienta, dapprima a fatica e poi sempre più speditamente, in una città straniera; oppure come si orienta via via il bambino, dapprima straniero sulla terra e nella sua stessa casa.

Questo dipingersi in mente del mondo e delle prassi che lo con-cernono e che ci costituiscono non è poi altro da quel tracciare e rintracciare che più volte abbiamo nominato, cioè da quell'iscrivere percorsi nelle nostre membra e nella nostra memoria, da quel concreto solcare e misurare il mondo attribuendogli una destra e una sinistra, un sopra e un sotto, un vicino e un lontano e così via. Entro questi orientamenti emergono le «cose» che sul filo di una prassi addestrata possiamo ritrovare, rendercele «alla mano» e impadronircene, raccogliendole nel deposito di una spirituale *Umwelt*. Ogni momento va in parallelo con gli altri. Le membra del bambino si fanno più sapienti nel loro fare e contemporaneamente si viene articolando il linguaggio, che è sia un sapere ulteriore, sia un saper far meglio quel che già si fa.

Con la mente arricchita di immagini del mondo e le mani divenute sempre più sapienti, si pongono le condizioni (che in realtà andrebbero più a fondo indagate) per la proiezione obiettivante di un nuovo fare che è un riprodurre, cioè un segnare e un disegnare *l'orbis pictus* che è in mente e negli schemi operativi del corpo. Articolata nella prassi e nella prassi della voce, resa così



evocabile, nominabile e, in questa forma, visibile per tutti come cosa stessa di tutti, ogni cosa assume l'aura di un'immagine che è riproducibile e riconoscibile nella sua essenzialità astrattiva e isolata. Con un più specifico esempio si potrebbe anche dire: il volto nominato e riconosciuto nello specchio è pronto per poter essere anche riprodotto, cioè disegnato, sulla carta. L'uomo, che con la voce già racconta il mondo, è pronto per ulteriormente segnarlo e disegnarlo. È pronto a «istoriarlo», in tutti i sensi di questa parola, che già Platone usava per descrivere la prassi filosofica. In sostanza, l'uomo è pronto per riprodurre, istoriando, la distanza delle sue molteplici esperienze, cioè per proiettare in segni visibili il «fantasma».

Non è una sua supposta facoltà fantastica a renderlo capace di tanto, ma il mondo stesso, in quanto evento via via manifestatosi nella traccia e nel profilo delle sue esperienze. *L'orbis pictus* che all'uomo si disegna in mente (che «costituisce» la sua mente), in concomitanza alle sue esperienze originarie di urgenza e di risposta, è già di per sé un *analogon* implicito della cosiddetta realtà esterna (cioè dell'insieme dei poli intenzionali delle urgenze): non ha che da tradurlo in quell'*analogon* visibile che è il supporto dei suoi segni e disegni. E così che emergono luoghi fittizi di raffigurazione come il fondo della caverna, la rupe, le pietre e poi un giorno la facciata della cattedrale o lo schermo del computer. Complesse operazioni che caratterizzano quel terzo livello che ora possiamo così indicare: «sapere in quanto scrivere».

22. Nel sapere in quanto scrivere dobbiamo in generale distinguere due tipi di scrittura: una scrittura di mondo e una scrittura della voce. La prima si radica in quelle gestualità costitutive delle quali si è lungamente parlato. Scrittura del corpo anzitutto, come già diceva Vico, e quindi del mondo che insieme a essa emerge. Per esempio, che il corpo possa essere ravvisato nella sua nudità, e quindi rivestito, è un frutto del «sapere» inteso nella sua originaria «iscrivibilità», come già narra la Bibbia: mangiato il frutto del sapere, Adamo ed Eva «si accorsero» della loro nudità. Ma allo stesso modo il morto e il cadavere emergono, nella loro differenza, come sapere antropologico essenziale che

da vita a quella scrittura originaria che è la sepoltura. E così si iscrivono e si scrivono nel mondo i villaggi con le loro ordinate capanne, i templi e i palazzi con i loro orientamenti cosmici, a far da tramite tra il cielo e la terra. Così si scrivono le schiere danzanti dei giovani alla festa di primavera o le nere schiere dei guerrieri che cantava Saffo. Scritture plastiche cui si accompagnano le già ricordate scritture delle rupi e delle caverne con l'iconismo delle loro immagini disegnate.

Non è che un cenno generico; ma ora veniamo alla scrittura della voce. Anch'essa muove dai primitivi disegni, per farsi pittogramma e ideogramma, come ha mostrato meglio di tutti Gelb. L'alfabeto medesimo, che ancora usiamo, non è che un «decadere» del disegno a segno, come ha scoperto Kallir. L'originaria scrittura «simbolica», aveva già detto Creuzer, perde ogni connotazione e contestualità corporale e mondana per farsi mero segno e pura convenzionalità, eminentemente adatta alla comunicazione essenziale. E a questo livello che la scrittura «si riduce» a mera trascrizione della voce, rendendo corrispondentemente improprio e inusitato il nostro parlare di scritture plastiche di mondo o di scritture del corpo.

Questo passaggio è in particolare reso possibile e codificato dalla pratica dell'alfabeto greco e poi romano. Ne deriva quella scrittura che, diceva Hegel, è la più perfetta da un punto di vista «spirituale» (e già Vico lo pensava), o che è la scrittura «in sé e per sé». Solo con essa infatti può emergere una mente «razionale» e la possibilità di quella «prosa del mondo» che sono le scritture della filosofia, della storia e della scienza. Ricostruendo la nascita della filosofia e della scienza, Husserl parlava di una «prassi di nuovo genere» e la metteva sul conto della genialità di «due greci stravaganti». Da essi nacque l'Inumanità della teoria», quella umanità che siamo ancora. In realtà non si tratta né di genialità, né di stravaganza, né di altre misteriose forze «spirituali»; e anche chiamare in causa il «mistero dell'essere» è un modo capzioso di esprimersi che, se da un lato ha il merito di farci apprezzare la profondità e la vastità del problema, dall'altro ci impedisce e ci scoraggia a pensarlo, relegandolo in luoghi ideologicamente umbratili e incomprensibili. Il fatto è

che lo «spirito» filosofi-co e scientifico dei greci si costituisce all'interno di una determinata prassi di scrittura ed è lì, come da qualche tempo si comincia a comprendere, che va snidato e chiarito, cioè proprio fenomenologicamente «incontrato». Il che è essenziale per porre qualche rimedio alla nostra incapacità, lamentata da Husserl e da Heidegger, di «pensare» adeguatamente l'enigma della scienza e della tecnica e il rilevante destino che le accompagna.

Non si tratta di un cammino semplice. Non mancano le ambiguità. E vero, per esempio, che l'avvento della pratica alfabetica mette da parte la pratica dell'oralità, determinando il tramonto del mondo che diciamo del mito e del sacro e dei soggetti di quel mondo. Per altro verso, però, proprio la voce acquista, grazie alla pratica alfabetica, tutta la sua eminenza. Non si tratta peraltro della medesima «voce», quando ci riferiamo all'oralità e alla scrittura; e propriamente neppure esistono questi «oggetti» (la voce, il linguaggio, il pensiero ecc.) prima che la scrittura alfabetica li abbia isolati, ricontestualizzati e risomatizzati come «cose» visibili, nei suoi segni convenzionali. Nelle culture per dir così non alfabetiche la voce, con le sue costitutive oggettualità, continua a fungere in unità con gli altri gesti. Essa non si specializza, non si astrae, disegna ma non segna, istoria ma non fa storia. Questo passaggio si realizza invece nella nostra cultura, in quanto essa trascrive in segni ideali, desomatizzati, i poli del gesto della voce, assunti ora esplicitamente nella loro pura obiettività inter-soggettiva. E così la voce trascritta diviene voce di tutti, voce pubblica, verità oggettiva e assoluta, cioè sciolta da ogni altra e dimentica di ogni altra. Verità panacustica e panoramica che dice o aspira a dire il *logos* divino.

23. La filosofia è nata essenzialmente come scrittura della voce dell'anima: sua «istoriazione» in quanto problema della sua provenienza, del suo destino e del suo senso. Per questo la figura archetipica e paradigmatica della filosofia è quella di un uomo che diceva di «sentire la voce». Platone fu lo scriba di questa voce che, per apparente paradosso, colui che diceva di sentirla non si curava di scriverla. Nietzsche ne fu a suo volta il

primo smascheratore, cioè colui che cominciò ad avvedersi di quale tremendo «parricidio» bisognava macchiarsi pur di continuare a pensare.

In quanto scrittura della voce la filosofia si iscrive essenzialmente in un «fatto letterario»: quello stesso che, trascrivendo i poemi omerici, diede inizio alla letteratura. La prassi di nuovo genere che doveva consentire di vedere le idee e di impiantare su di esse il sapere della teoria, non nasceva dal fatto che i greci possedessero un occhio in più, ma dalla prassi di una nuova scrittura letteraria. La quale infatti esordì significativamente come trascrizione del «dialogo», della voce intersoggettiva che dispone i parlanti entro l'ordine della domanda e della risposta, ordine che ancora governa la ricerca in filosofia, per poi tradursi sollecitamente nella voce anonima del «trattato» che incarna la verità universale del *logos*, la verità logica valida universalmente per tutti.

Come si è già accennato, Husserl si rese ben conto dell'importanza della scrittura per la nascita della ragione scientifica. Egli ne indagò la tradizione nel momento in cui la cultura europea, dimentica di essa, cadeva preda della alienazione dell'obiettivismo, cioè prendeva i risultati della sua operazione di scrittura e li assolutizzava in loro stessi. Husserl vide bene il punto di partenza e il punto di arrivo del problema, ai quali opponeva la domanda: che cos'è e come sorge l'oggetto della idealità scientifico-obiettiva? All'inizio stanno le gestualità che sono fondanti del mondo-della-vita. Per esempio il camminare obicctivando la terra col proprio corpo vivente. Poi vi è una prassi intermedia a suo modo idealizzante che è l'agrimensura: prassi già categoriale che però non è ancora una scienza. Infine sta l'idealità geometrica come intuizione euclidea dell'intemporale e del metaempirico, cioè della forma e dell'*eidōs*. Su questa intuizione si impianta la prassi teorica e categoriale della scienza, strutturalmente autonoma in se stessa e del tutto dimentica delle proprie origini precategoriale dal mondo-della-vita.

Come si arriva però all'idealità geometrica e alle idealità filosofico-scientifiche in generale? Nel discorso di Husserl c'è

qui uno iato, una mancanza. Tutt'al più egli direbbe che quelle idealità sono «implicite» nell'esperienza precategoriale, ripetendo così la mentalità scientifica che sta criticando. Non sospetta nemmeno che tra l'agrimensura e la geometria (per così dire o esemplificare) si ponga una pratica di scrittura che, idealizzando gli «elementi» nelle «lettere», nelle «linee» e nei «punti», istituisce una nuova categoria di oggetti, un nuovo senso della verità e un nuovo modo di atteggiarsi del pensiero. Non può sospettarlo perché Husserl ha della scrittura la medesima opinione che Platone nutrì e insegnò a tutto l'Occidente: operazione economica che mette la voce in frigorifero affinché altri la possa scongelare e intendere quando il locutore originario non c'è più. Quel che egli ha «visto» e «sa» potrà allora trasmettersi «storicamente», sempre peraltro correndo il rischio della alienazione nella «lettera» e della superstizione ideologica.

Ma la scrittura è ben altro da una semplice operazione economica, o da una «isteria» dell'anima caduta nel corpo per poter agire nella vita mondana, correndovi un rischio di morte. E solo attraverso una determinata pratica di scrittura che si rendono visibili, e vengono all'esistenza, i concetti, le figure e le idealità geometriche (delle cui differenze si dovrebbe dare inoltre una rispettiva genealogia). È questa pratica, e non perché Euclide avesse nel cervello un bozzo in più, che profila il mondo in forma geometrica e che nel contempo attegga i soggetti di quella scrittura come soggetti geometrici. In questo come in ogni altro caso dell'esperienza il soggetto è un rimbalzo e un risultato della prassi gestuale che gli dà luogo e lo fa venire al mondo. Sicché con la scrittura alfabetica e con la scrittura geometrica nasce un nuovo luogo del soggetto e della connessa verità panoramica. In quanto «buoni europei» noi siamo tuttora i rimbalzati di questa prassi, di questa scrittura come trascrizione della voce e sua «purificazione» soprasensibile. E quanto ancora ci accade non appena varchiamo la soglia della scuola elementare: qui nessuno ci chiede di concentrarci sull'idea di triangolo (cosa insensata e impossibile); più concretamente ci pongono tra le dita una matita e, guidandoci la mano, ci fanno disegnare la figura:

Vedi? questo è il triangolo; fanno altri trecento. E così che impariamo a conoscerlo, cioè a tracciarlo e a rintracciarlo, e, di conseguenza, a pensarlo. Non lo intuivamo infatti per una congenita genialità della stirpe, ma perché lo costruiamo sulla carta; e il triangolo, d'altra parte, non sta in nessun altro luogo che lì, e non nel cielo iperuranio. Sicché quando Galileo diceva che il mondo, guardato con l'occhio della fisica, è «scritto» in caratteri matematici, diceva assolutamente la verità, sebbene non propriamente quella che credeva di dire.

La filosofia è una prassi di nuovo genere perché scrive la verità della voce puntualizzandola e linearizzandola nell'alfabeto. In questo esatto senso la filosofia incarna la voce stessa della ragione che «supera» le idiosincrasie delle altre culture, vale a dire delle altre scritture: non avrai altra scrittura fuori di me. Le supera perché le altre verità sono indescrivibili: impossibili a scriversi nella nostra scrittura. E perciò «bizzarre» o tutt'al più «estetiche». In quanto incarna questa ragione universale della universale scrittura il filosofo è, come diceva Husserl, il funzionario dell'umanità, senza aggettivi o altre contingenze. Ma ora noi *ne* abbiamo beneinteso il segreto. Il filosofo è il funzionario dell'umanità perché è il funzionario della voce pubblica. Egli trascrive per tutti il concetto di uomo e, dandolo a leggere, rende tutti i tutti della ragione universale; cioè li rende i soggetti rimbalzati della sua scrittura.

Si potrebbe anche dire che il filosofo scrive perché trascrive la voce interiorizzata della coscienza. In ciò sta certo la sua nobiltà, ma anche il suo limite, la sua origine ma anche il suo destino, segnato appunto dal limite della sua incomprendimento di essere alla fine il funzionario di una prassi di scrittura. Il che non è affatto un modo per sminuire la grandiosità della sua impresa; basti ricordare quale profondità, vastità e decisività di sensi si sono qui affidati alla parola «scrittura». Piuttosto è un modo di dire quello che è il suo fine e anche la sua presumibile fine, che peraltro non significa affatto la fine della possibilità del pensiero.

24. Nella fenomenologia è in questione il metodo. Essa incarna l'ultimo confine e l'ultima battaglia per il metodo. Cioè

l'ultima battaglia della filosofia per il sapere e per il senso del sapere, una volta che esso si è separato dalle pratiche rivelative e narrative del mondo mitico-sacrale, traducendosi da *odos* iniziatica in *methodos*. La separazione non si è prodotta per una decisione della volontà, perché l'azione in generale non è mai il prodotto di una mitica «volontà». L'uomo è agito dalle sue prassi e dai segni delle distanze di mondo che gli danno da sempre «luogo». Porre il problema del metodo è così una sfida a pensare in modo nuovo la prassi, e anzitutto la prassi del sapere.

Si può dire che la filosofia non abbia mai fatto altro se non cercare la fondazione ultima del sapere e del suo sapere, dando luogo a una successione di «filosofie» che come tali risultano essere mere e contingenti *Weltanschauungen*. L'epoca delle filosofie è il fallimento stesso dell'idea della filosofia e non, come si vorrebbe credere oggi, una sovrabbondanza del tutto benefica per cui le filosofie odierne, espressione di una libera cultura, vengono messe in gara al mercatino delle pulci secondo il motto «vinca il migliore». La fine dell'epoca delle filosofie è certamente la fine storica della filosofia. Non però la fine del pensiero; anzi, forse il suo inizio, come intuì con profondità Heidegger.

Questo inizio eredita i problemi della fine e anzitutto quello, già denunciato da Husserl e da Heidegger, di comprendere i saperi della scienza e della tecnica e, in qualche modo, di fondarli e di mostrarne le condizioni di possibilità. Anche questo è il problema del metodo, che però gli scienziati hanno sempre inteso a modo proprio. Essi non si sono fatti granché carico dei paradossi che la filosofia opponeva loro: hanno badato a sviluppare i loro metodi dal lato della prassi, della pratica teorica, pagando con una certa indifferenza un alto prezzo di dogmatismo, ottusità e ingenuità naturalistica. Questo prezzo non consente di affermare che l'impresa scientifica sia «razionale», come già Husserl notava, se non a coloro che del problema della ragione hanno capito poco o nulla e piuttosto identificano la razionalità con l'astrazione formalistica o con l'indecidibilità e insignificanza empirica.

Il prezzo pagato dalla scienza ha avuto però un corrispettivo «pratico» altamente positivo. Prendendo sul serio il metodo come prassi, senza affannarsi punto sulla sua fondazione razionale ultima, la scienza ha capito molto presto che se tale metodo doveva essere la trascrizione della voce pura e universale che dice la verità in sé per tutti, allora i segni delle parole e della scrittura corrente non andavano bene per questa trascrizione. È lo stesso problema in cui si imbattè Husserl nelle *Ricerche logiche*: l'idealità logica, cioè la grammatica logica pura, non coincide affatto con la grammatica empirica e «corposa» dei linguaggi storicamente parlati e scritti dagli uomini, linguaggi entro i quali essi comunemente pensano e ragionano. La stessa cosa comprese Wittgenstein, ma già dal tempo di Leibniz, come si sa, la logistica si era messa in cammino per costruirsi una sua scrittura ideale, funzionale alle operazioni logiche e non ai discorsi, mediante la quale si potesse calcolare e prevedere, non discutere e disputare.

In tal modo la prassi scientifica, procedendo con i suoi strumenti convenzionali e costruttivistici, ossia «logici» in questo senso, è pervenuta a sfondare l'involucro stesso della metafisica. Non certo perché gli scienziati si siano posti in condizione di pensare e di comprendere adeguatamente la metafisica, cioè la loro stessa storia, né in forza dei loro fieri convincimenti anti-metafisici, che di per sé sono solo parodistici; ma perché essi da un lato hanno mostrato di poter procedere ai loro scopi nonostante la metafisica che portavano ancora inconsapevolmente in sé; dall'altro hanno posto un bel rompicapo al pensiero filosofico: come fosse possibile che una prassi largamente infondata e irrazionale, incapace di autogiustificazione e fondazione ultimamente razionale, potesse nondimeno aver successo, e quale successo.

Così il problema del metodo coincide infine con l'esigenza di un chiarimento radicale delle scritture che hanno determinato il destino «razionale» dell'Europa e la fenomenologia, il cui metodo e la cui scuola sono tramontate, ma il cui problema è ancora tutto da pensare, come diceva Heidegger, si presenta come il luogo ideale di un tale chiarimento. In questo senso possiamo



leggere il motto di Husserl: noi fenomenologi «non siamo filosofi letterari». La fenomenologia non è «letteratura» e non è metafisica nel senso tradizionale. Essa è un «campo universale di lavoro» da attuarsi mediante una «prassi teorica», «mediante l'azione». Quale azione?

25. Abbiamo ricondotto la descrizione fenomenologica e l'incontro col fenomeno a una genealogia delle gestualità «donatrici di senso», come direbbe Husserl. La fenomenologia ci si è via via trasformata in una sorta di fenomenografia. Molte cose sono apparse più chiare e più convincenti; altre, di cui possedevamo solo una generica intuizione, si sono appalesate distintamente nel loro «come». Il fondo ultimo di questo lavoro resta però oscuro e problematico.

Anzitutto è da correggere la nozione stessa di «gestualità» (o di «grafema corporeo»), che va piuttosto ricondotta a un più concreto pensiero delle «pratiche». Non esistono infatti gestualità pure, isolate ed eterne, e già le nostre analisi lo hanno chiaramente mostrato. Non c'è il vedere e l'udire, così come non ci sono occhi e orecchie, presi in questa loro astratta generalità, che è già un effetto inavvertito della trascrizione alfabetica e del suo pensare concettuale. Il cosiddetto vedere è sempre interno a pratiche definite e circostanziate che vanno colte e descritte nella loro complessità diveniente. Certo, ogni pratica innesca altre pratiche che ne ereditano gli elementi, reinterpretati e riorganizzati in funzione delle nuove intenzionalità ed esigenze. E ci sono anche quelle pratiche generalizzanti (anzitutto quelle della parola) che desumono gli elementi relativamente costanti in varie pratiche e li tematizzano per se stessi. Così c'è il vedere del bambino nella culla e c'è il vedere dell'adulto che osserva un quadro e ne coglie il significato estetico. Tra questi estremi ci sono innumerevoli altre pratiche che hanno condotto dalla prima pratica alla seconda, e infine anche a questo discorso che finge che il vedere sia una «cosa» (un'attività funzionale, fisiologica o che altro si voglia dire), una realtà costante, sebbene soggetta a «variazioni» (il vedere dell'infante, il vedere dell'adulto «colto» ecc.). Ora comprendiamo che non esiste nulla del genere, se non come oggetto di una pratica astrattivo-

descrittiva; ma che dobbiamo dire poi di questo comprendere stesso? quale pratica lo caratterizza? in che modo lo si legittima?

Il pensiero delle pratiche, che già altrove ho cominciato ad analizzare, è inquietante. Esso consente, come diceva Nietzsche, di avviare un'esperienza con la verità. Esperienza che infine mette in crisi se stessa e la nozione tradizionale di verità. In questo senso il pensiero delle pratiche è un «esercizio», come voleva Husserl, ed è un'apertura alla esistenza, cioè alla finitudine, dell'esserci, come voleva Heidegger. L'inquietante sta in ciò: che la verità si rivela come un effetto interno alla pratica definita che la pone in esercizio; il che, essendo vero di ogni pratica, non consente di pensare una pratica come arcontica nel suo dire «la» verità e la verità di tutte le altre pratiche. Giro di parole che significa appunto e semplicemente la fine della filosofia. La filosofia stessa, infatti, ci si è rivelata come quella pratica il cui effetto di verità dipende, per dirla in fretta, dalla linearizzazione alfabetica della voce: evento particolare che governa nascostamente, nelle sue molteplici trasformazioni, lo sguardo veritativo dell'uomo occidentale. Questo non significa la riduzione del fenomeno «Europa» alla sua relativizzazione e all'insignificanza antropologica, come Husserl temeva. Leggere in questo modo, come i più oggi fanno, significa continuare a pensare che la verità è unica e assoluta; purtroppo ne conosciamo solo delle manifestazioni relative e perciò non vere. Così la verità è ancora colta dal lato del suo significato, diveniente e relativo, e non ci si è in alcun modo esposti al suo evento. E invece all'interno della finitudine della pratica che l'evento della verità va tenuto fermo ed esperito nella sua costitutiva distanza. Il che consente di dire che, se la filosofia come pratica arcontica e «scienza della verità» mostra il limite finito della sua stessa prassi, non per questo si tratta di uscire dalla filosofia, magari sognando pratiche «esotiche» più soddisfacenti o più «vere». Non si tratta di lasciare l'Europa alle spalle e magari di incamminarsi verso un monastero del monte Everest. Non si tratta di questo per chi ha vissuto in proprio la formazione di un'autentica intenzionalità filosofica e non rinuncia perciò al suo destino di «buon europeo». Si tratta

piuttosto di una «trasformazione» della pratica filosofica nel suo interno e di una nuova esperienza del pensiero. Il che poi, lasciando cadere ogni «enfasi epocale», è ciò che alla pratica filosofica (come d'altronde a ogni pratica) è sempre accaduto.

26. C'è infatti e anzitutto da dire di questa pratica stessa di parola e di scrittura che stiamo esercitando. Se diciamo che ogni pratica è «finita» ed è una messa in opera contingente dei segni della verità, che dobbiamo pensare di questa affermazione stessa? Essa ha il suo senso in quanto ciò che dice non viene assunto solo dal lato del significato «oggettivo» che esprime. In questo il suo dire manifesta proprio l'insensatezza della contraddizione e l'insignificanza della impensabilità. Eppure proprio questo dire va tenuto fermo. Esso rimbalza sul soggetto e lo dispone in una nuova collocazione nei confronti della pratica di parola, di pensiero e di scrittura che viene esercitando. Pervenendo al significato «oggettivo» del suo dire il soggetto ne sperimenta il limite costitutivo. Il che, in altri termini, significa che il soggetto è condotto a rivolgersi al suo stesso evento come evento della pratica che sta esercitando. La «provocazione» dell'evento della verità diviene così il luogo del coinvolgimento del soggetto che da un lato non può né uscire né desiderare di uscire dalla sua pratica costitutiva (ogni uscita verso una nuova pratica ripeterebbe l'insensatezza che il pensiero delle pratiche gli ha reso accessibile e praticabile); dall'altro lato, proprio collocandosi nel rimbalzo al livello dell'evento che gli da luogo, il soggetto di fatto sta altrimenti nella sua pratica e così anche la modifica. Non è più totalmente soggetto *alla* pratica che esercita, in quella inconsapevolezza che Husserl più efficacemente di tutti ha denunziato; non per questo diviene soggetto *della* sua pratica, reiterando il sogno arcontico della filosofia e della fenomenologia. Ogni «presa di coscienza» è comunque debitrice della pratica che la mette in opera ed è in varia misura soggetta a essa.

La comprensione di questo nodo è ciò che vorrei chiamare «passaggio all'etica», pur sapendo che la parola «etica» è sin troppo carica di passato e soprattutto oggi (forse non a caso) patisce di un uso «inflazionato» che la rende ambigua e al limite insignificante. Il passaggio all'etica è in realtà la questione stes-

sa del soggetto sulla quale Husserl ha tanto insistito, senza riuscire a chiarirne il fondo a se stesso e agli altri, che su questo punto, a cominciare da Heidegger, lo hanno gravemente frainteso. Si tratta dell'«abito» dell'esser soggetto, delle sue potenziali «risposte», ovvero di ciò che, come diceva Peirce, «siamo pronti a fare». Ed è un fatto che noi filosofi, e poi l'umanità occidentale in generale, siamo pronti a «fare teoria», per esempio nel modo della organizzazione tecnico-cibernetica, come avrebbe detto Heidegger. È principalmente dell'ethos di questo soggetto che si tratta, cioè di come esso sia pronto ad abitare le sue prassi costitutive e il loro progrediente destino planetario.

Porre il pensiero all'altezza di questo destino è il problema comune di Husserl e di Heidegger e del loro pensare «fenomenologico»; per altro verso è il problema stesso del destino dell'Europa. La questione non è però risolubile nei termini di una nuova «teoria» o «su-perteoria»; e naturalmente neppure nei termini di una anti-teoria o «astuzia della sragione» che dir si voglia. La questione è appunto quella di un'etica della teoria, o, come sono solito dire, di un'«etica della scrittura», nel senso che qui si è venuto illustrando.

Si potrebbe dire che la teoria, entrata nell'orizzonte del più radicale nichilismo e della più devastante *Weltzivilisation*, si configura infine come luogo di esercizio del soggetto e come istanza della sua trasformazione etica. Come questa vada intesa e attuata non è compito di questo libro dire o, meglio ancora, mostrare. La scrittura stessa del libro, come anche Derrida (ma prima ancora Nietzsche) ha a suo modo compreso, ne è posta anzi in questione. Proprio perché non possiamo e non vogliamo essere dimentichi della pratica che qui abbiamo esercitato, dobbiamo mantenere il discorso entro il confine in-trodotivo che lo ha caratterizzato. Già l'esercizio fenomenologico di questa «soglia», del limite della sua scrittura, della sua esperienza e della sua verità, allude peraltro all'esigenza di un'etica che ridimensiona e ricolloca il soggetto che ha scritto e che ha letto, sicché ancora scrivendo e leggendo come scriviamo e leggiamo, possiamo nondimeno ripeterci: «noi non siamo filosofi letterari».

## PRINCIPALI RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- BRAND, G., *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, a cura di E. Filippini, Milano, Bompiani, 1960.
- CREUZER, F., *Simbolica e mitologia*, in A. Baeumler, F. Creuzer, J. J. Bachofen, *Dal simbolo al mito*, a cura di G. Moretti, trad. it., Milano, Spirali, 1983.
- DERRIDA, J., *La voce e il fenomeno*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1984. Id., *Della grammatologia*, trad. it., Milano, Jaca Book, 1989.
- DEGÉRANDO, J.-Ph., *I segni e l'arte di pensare*, a cura di M. Sanlorenzo, trad. it., Milano, Spirali, 1991.
- DE SAUSSURE, F., *Corso di linguistica generale*, a cura di T. De Mauro, trad. it., Bari, Laterza, 1970.
- HAVELOCK, E. A., *La Musa impara a scrivere*, trad. it., Bari, Laterza, 1987.
- Id., *Dalla A alia Z. Le origini della civiltà della scrittura in Occidente*, trad. it., Genova, Il Melangolo, 1987.
- HEGEL, G. W. F., *Fenomenologia dello spirito*, a cura di E. De Negri, trad. it., Firenze, La Nuova Italia, 1936.
- Id., *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, a cura di B. Croce, trad. it., Bari, Laterza, 1951.
- HEIDEGGER, M., *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, trad. it., Torino, Utet, 1969. Id., *Tempo ed essere (Zur Sache des Denkens)*, a cura di E. Mazzarella, trad. it., Napoli, Guida, 1980.
- Id., *Segnavia*, a cura di F. Volpi, trad. it., Milano, Adelphi, 1987.
- HUSSERL, E., *Ricerche logiche*, a cura di G. Piana, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1968.

- Id., *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di E. Filippini, trad.it., Milano, Il Saggiatore, 1961.
- JOYAUX, J., *La linguistica*, trad. it., Firenze, Sansoni, 1973.
- KALLIR, A., *Segno e disegno. Psicogenesi dell'alfabeto*, trad. it., Milano, Spirali, 1994.
- KANT, I., *Scritti precritici*, a cura di P. Carabellese, trad. it., Bari, Laterza, 1953.
- LACAN, J., *Scritti*, a cura di G. Contri, trad. it., Torino, Einaudi, 1974.
- LEIBNIZ, G. W., *La Cina*, trad. it., Milano, Spirali, 1988.
- Id., *L'armonia delle lingue*, trad. it., Bari, Laterza, 1995.
- MEAD, G. H., *Mente, Sé e Società*, trad. it., Firenze, Giunti-Barbera, 1976.
- MERLEAU-PONTY, M., *Fenomenologia della percezione*, a cura di A. Bonomi, trad. it., Milano, Il Saggiatore, 1972. Id., *La prosa del mondo*, a cura di M. Sanlorenzo, trad. it., Roma, Editori Riuniti, 1984.
- Id., *Il visibile e l'invisibile*, a cura di M. Carbone, trad. it., Milano, Bompiani, 1993.
- NIETZSCHE, F., *Su verità e menzogna in senso extramurale*, in *Opere*, a cura di G. Colli e M. Montinari, trad. it., Milano, Adelphi, 1972.
- PACI, E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Milano, Il Saggiatore, 1963.
- Id., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, in *Opere*, a cura di P. A. Rovatti, Milano, Bompiani, 1990.
- PEIRCE, C. S., *Collected Papers*, Cambridge Mass., Harvard University Press, 1931-36. Id., *Writings*, a cura di Ch. J. W. Kloesel, Bloomington, Indiana University Press, 1982-86.
- PLATONE, *Théétete*, Paris, Les Belles Lettres, 1976. Id., *Le sophiste*, Paris, Les Belles Lettres, 1963.
- ROVATTI, P. A., *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Milano, Bompiani, 1987.
- RUSSELL, B., *L'analisi della materia*, trad. it., Milano, Longanesi, 1964.
- SINI, C., *Il silenzio e la parola*, Genova, Marietti, 1995.
- Id., *I segni dell'anima. Saggio sull'immagine*, Bari, Laterza, 1989.
- Id., *Il simbolo e l'uomo*, Milano, Egea, 1991. Id., *Etica della scrittura*, Milano, Il Saggiatore, 1992.
- Id., *Filosofia e scrittura*, Bari, Laterza, 1994.
- WHITEHEAD, A. N., *Il processo e la realtà*, a cura di N. Bosco, trad. it., Milano, Bompiani, 1965.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus e Quaderni 1914-1916*, a

cura di A. Conte, trad. it. Torino, Einaudi, 1983.

Id., *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967.

WRIGHT, Ch., *L'evoluzione dell'autocoscienza*, a cura di R. Strambaci, Milano, Spirali, 1990.