

Paolo Spinicci

# Il mondo della vita e il problema della certezza

Lezioni su Husserl e Wittgenstein



Le riflessioni wittgensteiniane sul tema della certezza offrono una chiave di lettura per interpretare in modo nuovo le pagine che la *Crisi* dedica al concetto di *mondo della vita* e insieme ci invitano a ripensare alla natura della descrizione fenomenologica accostandola al metodo degli esempi che prende forma nelle *Ricerche filosofiche*. A questo percorso teorico che si viene dipanando lezione dopo lezione, si affianca si affianca tuttavia un compito di natura espositiva, e così le pagine di questo volume si propongono anche come una guida alla lettura della *Crisi delle scienze europee* di Husserl e alle brevi osservazioni di Wittgenstein che sono state raccolte e pubblicate con il titolo di *Della certezza*.

L'immagine di copertina proviene da una litografia di Albrecht Dürer, *Mani con melograno* (1519)

CUEM, Milano 2000







<b>INDICE</b>	1
<b>Premessa</b>	4
<b>Lezione prima</b>	5
Il significato di un termine: la crisi delle scienze secondo Husserl	5
La filosofia e la sua dimensione etica	13
<b>Lezione seconda</b>	22
La metafisica platonica e l'"origine" della geometria	22
La matematizzazione dei fenomeni	33
<b>Lezione terza</b>	45
La natura e le formule	45
La scienza e l'obiettivismo moderno	51
<b>Lezione quarta</b>	58
Il dualismo e la psicologia naturalistica	58
Cartesio	65
<b>Lezione quinta</b>	74
Ego e res cogitans	74
Il razionalismo deluso e l'origine dell'empirismo: John Locke	80
<b>Lezione sesta</b>	86
L'empirismo come negazione dell'obiettività del reale: Berkeley	86
Hume e la bancarotta della conoscenza obiettiva	94
<b>Lezione settima</b>	102
Kant e il problema di Hume	102
Il metodo regressivo di Kant	108
<b>Lezione ottava</b>	119

Il mondo della vita: considerazioni introduttive	119
Vi è una struttura invariante del mondo della vita?	126
<b>Lezione nona</b>	134
Il mondo della vita e il mondo intuitivo	134
La funzione trascendentale del mondo della vita	140
<b>Lezione decima</b>	149
Significato trascendentale della Lebenswelt e la fenomenologia trascendentale	149
Dal mondo della vita alla soggettività trascendentale	159
<b>Lezione undicesima</b>	166
L'ontologia del mondo della vita come filo conduttore delle analisi trascendentali	166
Il mondo della vita e la filosofia dell'esistenza	173
<b>Lezione dodicesima</b>	181
Considerazioni critiche: fenomenologia e filosofia prima	181
Considerazioni critiche: fenomenologia e giochi linguistici	186
<b>Lezione tredicesima</b>	192
Una necessaria premessa: il tema della certezza in Moore	192
Moore e la rivendicazione del senso comune	200
<b>Lezione quattordicesima</b>	209
Considerazioni introduttive	209
Il metodo dei giochi linguistici e il problema di Moore	216
<b>Lezione quindicesima</b>	228
Il gioco linguistico con la parola "sapere"	228
Sapere, dubitare, sbagliare	235
<b>Lezione sedicesima</b>	245
Il metro campione e la prassi del misurare	245

La struttura del sapere	250
<b>Lezione diciassettesima</b>	260
La logica dei giochi linguistici e la certezza	260
L'immagine del mondo	266
<b>Lezione diciottesima</b>	277
Certezze e stili argomentativi	277
Und schreib getrost / "Im Anfang war die Tat"	291
<b>Lezione diciannovesima</b>	298
La certezza e la vita	298
Il fondamento naturale	305
<b>Lezione ventesima</b>	311
Uno sguardo retrospettivo	311
Il metodo degli esempi	319
<b>Lezione ventunesima</b>	325
Ragionare sugli esempi	325
Nuovi giochi linguistici	331

## PREMESSA

Il titolo e il sottotitolo di queste pagine — *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein* — meritano una parola di commento. Nel sottotitolo si rammenta l'origine e il compito di questa dispensa che raccoglie il nucleo principale del corso di filosofia teoretica, che ho tenuto all'Università degli Studi di Milano nel secondo semestre dell'anno accademico 1999/2000. Mi è sembrato opportuno mantenere anche stilisticamente la forma della lezione, rinunciando ad ogni tentativo di fare di queste pagine un vero e proprio libro. Le ragioni di questa scelta sono di natura didattica: non volevo rinunciare alle molte pagine di commento dedicate alla *Crisi* di Husserl e a *Della certezza* di Wittgenstein, anche se talvolta il tentativo di offrire una guida alla lettura mi ha costretto a digressioni che in un libro non sarebbero giustificate. Un discorso analogo vale anche per la scelta di non rendere conto della storia dei problemi e delle interpretazioni divergenti: entrambe avrebbero appesantito la traccia di un discorso che vuole essere innanzitutto espositivo.

Il corso, tuttavia, non si prefiggeva soltanto di offrire una guida alla lettura di due opere significative della filosofia novecentesca, e compito di questa dispensa è anche mostrare che se questi due libri sono state affrontati e discussi è perché in essi prende forma, con accenti e prospettive diverse, una riflessione sul tema della certezza e sul nesso che lega i giochi linguistici al mondo della vita e alle forme del nostro vivere. Di qui, da questa riflessione di carattere generale, ho cercato poi di indicare, seppure solo per grandi linee, in che senso il metodo wittgensteiniano degli *esempi* possa mostrare quale sia il cammino per ripensare autonomamente alcuni degli aspetti che più mi sembrano significativi e produttivi nel metodo fenomenologico.

Ma di tutto questo si leggerà in seguito. Ora dobbiamo addentrarci nelle pagine della *Crisi*, di questo libro che ha giocato un ruolo centrale nella filosofia del secondo dopoguerra e che dobbiamo cercare di leggere, senza farci travolgere da un passato troppo rumoroso.



## LEZIONE PRIMA

### 1. *Il significato di un termine: la crisi delle scienze secondo Husserl*

Vogliamo dunque muovere dalle pagine dell'ultima opera di Husserl — dalla *Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale* (a cura di E. Filippini, Il saggiatore, Milano, 1961). Husserl — che vi lavora dalla metà degli anni Trenta sino alla morte — pensava alla *Crisi* come ad una vera e propria introduzione alla filosofia fenomenologica, ed è così che vogliamo leggerla anche noi, come un modo tra gli altri possibili per far luce su ciò che Husserl intendeva quando parlava di una filosofia fenomenologica.

Un equivoco deve essere fin da principio fugato: se Husserl dedica gli ultimi anni della sua vita a scrivere un'introduzione alla filosofia fenomenologica non è perché finalmente avverta il bisogno di dare una forma più semplice e chiara alle sue idee. La ragione è un'altra: se, come lettori, siamo invitati a vestire ancora una volta i panni dei "principianti della filosofia" ciò accade perché Husserl ritiene che il ripercorrere il cammino che conduce alla fenomenologia e che insieme ne mostra la possibilità sia un gesto che assume una valenza etica e che è reso necessario dalla «nostra attuale situazione» (*ivi*, p. 39) — dagli anni terribili in cui la *Crisi* viene pensata e scritta. Tutto è in un certo senso già racchiuso nel titolo e nel sottotitolo dell'opera: una *Introduzione alla filosofia fenomenologica* che nasce dalla constatazione della *Crisi delle scienze europee*.

Ma procediamo con ordine e chiediamoci innanzitutto che cosa Husserl voglia dire quando parla di una crisi delle scienze, e per giunta delle scienze europee. Una prima ipotesi deve essere fin da principio scartata: Husserl non intende affatto sostenere che le scienze abbiano perso la loro esattezza metodica o che i risultati cui sono pervenute siano insoddisfacenti o dubbi. In altri termini: nulla nella storia recente delle scienze rende anche solo in parte legittimo il sospetto che gli scienziati si siano lasciati abbagliare da ragionamenti inesatti o da false dimostrazioni. La crisi delle scienze europee non è dunque ri-

conducibile alla crisi di paradigma che caratterizza la fisica e la matematica nei primi anni del Novecento:

sia che la fisica sia rappresentata da un Newton, da un Planck o da un Einstein o da qualsiasi altro scienziato del futuro, essa è sempre stata e continua ad essere una scienza esatta. E lo rimane anche se hanno ragione coloro che ritengono non sia possibile aspettarsi né perseguire una forma ultima dello stile secondo cui la teoresi è venuta costituendosi nel suo complesso (*ivi*, p. 34).

Vi è dunque un senso in cui la scientificità delle scienze non è affatto messa in questione dalla loro presunta crisi: Husserl riconosce di buon grado che il cammino della scienza procede sicuro, lungo un sentiero affidabile, che non è affatto minacciato da quel generale rivolgimento dell'immagine del mondo che prende forma nelle opere della fisica a lui contemporanea.

E tuttavia, basta terminare la lettura del primo paragrafo della *Crisi* per imbattersi in una *diversa nozione di scientificità* su cui Husserl ci invita a riflettere poiché è strettamente connessa con il problema che ci sta a cuore:

tuttavia, può darsi che, procedendo da un altro ordine di considerazioni, cioè dalle diffuse lamentele sulla crisi della nostra cultura e sul ruolo che in questa crisi viene attribuito alle scienze, ci vengano incontro motivi che ci inducano a sottoporre a una critica seria e necessaria la scientificità di tutte le scienze, senza peraltro rinunciare al primo senso della loro scientificità, quel senso che è inattaccabile data la legittimità delle loro operazioni metodiche (*ivi*, pp. 34-5).

Che cosa vuol dire qui scientificità? E che cosa può avere a che fare *questa* scientificità delle scienze con le «lamentele sulla crisi della nostra cultura»?

Il primo passo per rispondere a queste domande consiste nel rammentare che, per Husserl, la conoscenza scientifica è una conoscenza razionale poiché ci permette di oltrepassare la sfera di ciò che è meramente soggettivo, conducendoci verso le verità obiettive, e cioè quelle verità che si costituiscono in un accordo *universalmente* intersoggettivo. Ma se le cose stanno così, è legittimo porsi una nuova domanda: dobbiamo cioè chiederci *di che cosa* sia possibile avere una conoscenza razionale e se vi siano confini oltre i quali la ragione non

può spingersi. A questa domanda Husserl risponde con una constatazione di carattere storico. Se ci si attiene al presente, la scienza è soltanto *scienza di fatti*, e prescinde da ogni considerazione che vada al di là di ciò che è *fattualmente* constatabile, anche quando ha per tema la vita umana e l'uomo:

Per quanto riguarda le scienze dello spirito, che pure in tutte le loro discipline particolari e generali considerano l'uomo nella sua esistenza spirituale, cioè nell'orizzonte della sua storicità, si dice che la loro rigorosa scientificità esiga che lo studioso eviti accuratamente qualsiasi presa di posizione valutativa, tutti i problemi concernenti la ragione o la non ragione dell'umanità tematizzata e delle sue formazioni culturali. La verità scientifica obiettiva è esclusivamente una constatazione di ciò che il mondo, sia il mondo psichico, sia il mondo spirituale, di fatto è (*ivi*, p. 36).

Di qui la possibilità di comprendere che cosa si deve intendere quando si parla di scientificità delle scienze nella seconda accezione del termine. Ciò che nel presente sembra valere come criterio di scientificità di una scienza o, come potremmo anche dire, della razionalità di un discorso è il suo vertere su un universo meramente fattuale. Razionale significa allora obiettivamente constatabile, ed il mondo che nelle proposizioni si rispecchia altro non è che la totalità dei fatti — così almeno recita il *Tractatus logico-philosophicus*.

Come abbiamo osservato, questa nozione di scientificità deve essere sottoposta ad «una critica seria», ma se questo compito è, come dice lo stesso Husserl, necessario, ciò accade perché questa concezione di scientificità è all'origine di quella crisi delle scienze cui possiamo finalmente dare un volto più determinato. L'uomo, si diceva una volta, è *animal rationale*, e di questa antica definizione (che per Husserl deve comunque essere presa alla lettera) ci si può forse avvalere per trarne un corollario meno impegnativo: anche se forse non vogliamo impegnarci sulla tesi secondo la quale il vero essere dell'uomo sarebbe riconducibile alla sua razionalità, potremmo tuttavia sostenere almeno che le immagini della ragione che l'uomo nel tempo si forgia ci dicono molte cose sul suo stile di vita. La riconduzione della razionalità all'ambito di ciò che è puramente fattuale parla così in nome di un'epoca che non si cura della profondità dell'esistenza e dei suoi va-

lori:

L'esclusività con cui, nella seconda metà del XIX secolo, la complessiva visione del mondo dell'uomo moderno accettò da un lato di venir determinata dalle scienze positive e si lasciò dall'altro abbagliare dalla «prosperità» che ne derivava, significò un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica. Le mere scienze di fatti creano meri uomini di fatto» (*ivi*, p. 35).

Da qui al manifestarsi della crisi il passo è breve: era sufficiente che la storia costringesse gli uomini ad avvertire nuovamente l'urgenza delle domande ultime senza per questo spingerli a ripensare il concetto di razionalità e di scienza. Le mere scienze di fatti cui faceva eco un'umanità priva di ideali dovevano diventare così l'oggetto del rifiuto delle nuove generazioni, ed anche in questo caso è possibile, per Husserl, indicare una data:

Il rivolgimento dell'atteggiamento generale del pubblico fu inevitabile, specialmente dopo la guerra, e sappiamo che nella più recente generazione esso si è trasformato addirittura in uno stato d'animo ostile. Nella miseria della nostra vita — si sente dire — questa scienza non ha più nulla da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non senso dell'esistenza umana nel suo complesso (*ivi*, p. 35).

Gli anni del primo dopoguerra dovevano sancire così il manifestarsi della crisi, sulla cui natura possiamo ormai emettere un primo verdetto: la crisi delle scienze è *crisi del significato che le scienze e la razionalità hanno per l'uomo e per la sua esistenza*. È dunque una crisi nel senso originario della parola: Husserl ci invita infatti a prendere atto della frattura che si è aperta tra ragione e vita, — una scissione drammatica, se con Husserl si ritiene che la ragione sia la forma vera della vita dell'uomo.

Ma se la crisi si manifesta nel presente, la sua ragion d'essere affonda le radici nel passato e sottolineare questo fatto è importante perché ci invita a riflettere sulle *cause* che hanno determinato il *costituirsi di un concetto di scientificità che pretende di essere applicato esclusivamente alla sfera dei fatti*. In altri termini: la crisi del presente deve essere fin da principio disposta in una dimensione storica che ci per-

metta di cogliere il divaricarsi tra ragione e vita come il frutto di un errore del pensiero, come l'esito cui doveva condurre una *mossa falsa* nel cammino della riflessione filosofica. Di questa mossa falsa vi è, nel presente, soltanto una traccia, un'eco cui potremmo così dar voce: anche se l'idea di razionalità sembra coincidere oggi con l'orizzonte di ciò che è fattuale, pure non sappiamo rinunciare a porre alla ragione un insieme di domande cui non può più rispondere.

Questa traccia si fa più evidente se — spinti da questa insistenza nel chiedere alla ragione ciò che la ragione oggi rifiuta di darci — rivolgiamo lo sguardo al passato per cogliere quale fosse l'immagine della filosofia e della razionalità che aveva permeato di sé il *sorgere dell'età moderna*:

Ma non è sempre stato così, la scienza non ha sempre inteso la sua esigenza di una verità rigorosamente fondata nel senso di quella obiettività che ora domina metodicamente le nostre scienze positive e che, andando di là di esse, ha creato le basi e provocato la diffusione di un positivismo che investe anche la filosofia e la visione del mondo. Non sempre gli interrogativi specificamente umani sono stati banditi dal regno della scienza e non sempre ne sono state misconosciute le intime relazioni con tutte le scienze, anche con quelle che (come le scienze naturali) non hanno come tema l'uomo. Fintanto che ci si comportò in modo diverso, la scienza poté pretendere di rivestire un significato per quell'umanità europea che, a partire dal Rinascimento, venne plasmandosi in modo completamente nuovo, anzi, come sappiamo, la scienza poté pretendere di avere il senso di una guida per questa stessa riplasmazione (*ivi*, p. 37).

Nel Rinascimento, o se si preferisce: agli albori dell'età moderna, la scienza si pone come espressione di una razionalità cui si chiede di abbracciare tanto la natura quanto i problemi dell'esistenza e della sua sensatezza. Il rinascimento e l'età moderna debbono dunque essere visti sotto il segno di un progetto unitario: *il progetto di una filosofia razionale che abbracci nell'unità di un sistema teoretico coerente la conoscenza del mondo e l'esistenza dell'uomo nel mondo, i fatti e i valori, l'essere e il dover essere*.

Di fronte a quest'immagine del Rinascimento come espressione di una razionalità dispiegata lo storico che è in noi non può non storcere la bocca: "rinascimento", età moderna" o addirittura "postmoderno"

sono categorie affidabili solo per quei filosofi che debbono racchiudere la loro filosofia della storia in un capitolo sufficientemente breve del loro libro. Chi vuole, può leggere in proposito un libro di Paolo Rossi, intitolato *Paragone degli ingegni moderni e postmoderni* (Il Mulino, Bologna 1989), che è un buon antidoto nei confronti di quelle riflessioni filosofiche sulla storia che traggono la loro apparente nitore dal loro essere frutto di una semplificazione eccessiva.

E tuttavia sarebbe un errore limitarsi a queste considerazioni critiche in sé salutari, ed anche se dovremo in seguito tornare su questo tema, dobbiamo fin d'ora abituarci ad assumere una particolare prospettiva di lettura: quando nella *Crisi* ci imbattiamo in considerazioni su filosofi del passato non dobbiamo pretendere di scorgere le linee di una riflessione storico-filosofica rispettosa della complessità del loro pensiero, ma dobbiamo piuttosto chiederci quale sia l'interrogativo che li rende interessanti agli occhi di Husserl. La domanda in questo caso ci è nota: Husserl si chiede se non vi sia stata un'alternativa alla nozione angusta di razionalità che si è venuta lentamente affermando. E se questa domanda viene presupposta, il Rinascimento può apparirci in questa luce:

come è noto, l'umanità europea attua durante il Rinascimento un rivolgimento rivoluzionario. Essa si rivolge contro i suoi precedenti modi di esistenza, quelli medioevali, li svaluta ed esige di plasmare se stessa in piena libertà. Essa riscopre nell'umanità antica un modello esemplare. Su questo modello essa vuole elaborare le sue nuove forme di esistenza. Che cosa considera essenziale dell'uomo antico? Dopo qualche esitazione, nient'altro che la forma «filosofica» dell'esistenza, la capacità di dare liberamente a se stessa, a tutta la propria vita, regole fondate sulla pura ragione, tratte dalla filosofia. La prima cosa è la teoresi filosofica. Dev'essere messa in atto una considerazione razionale del mondo, libera dai vincoli del mito e della tradizione in generale, una conoscenza universale del mondo e dell'uomo che proceda in un'assoluta indipendenza dai pregiudizi — che giunga infine a conoscere nel mondo stesso la ragione e la teleologia che vi si nascondono e il loro più alto principio: dio. La filosofia, in quanto teoria, non rende libero soltanto il filosofo, ma rende libero qualsiasi uomo che si sia formato sulla filosofia. All'autonomia teoretica succede quella pratica. Nell'ideale del Rinascimento l'uomo antico è quello che plasma se stesso esclusivamente in base alla libera ragione, in base alle intellezioni di una filosofia universale

(*ivi*, p. 37).

Di questo stile filosofico dell'esistenza la filosofia moderna è in larga parte permeata, ed in quello che, secondo Husserl, è il suo padre fondatore essa giunge ad una codificazione esemplare: secondo Cartesio, la filosofia — questa disciplina che deve procedere secondo un metodo rigoroso e che muove dal rifiuto di ogni presunto sapere — è il grande tronco da cui si diramano le singole scienze e da cui tutte le conoscenze sorgono e insieme traggono il loro senso specifico e la loro reciproca connessione.

Dietro quest'immagine non è difficile scorgere ancora una volta un imbarazzante ricordo del passato: il tronco che si apre nella chioma dei rami è un ricordo della nozione aristotelica di filosofia prima, e nella *Crisi* questo nesso è esplicitamente sottolineato (*ivi*, p. 39). E tuttavia ciò che in questo concetto attira Husserl non è che un corollario che se ne può trarre: parlare di una filosofia prima significa rammentarsi della dimensione filosofica delle scienze, del loro far parte di un progetto razionale più ampio che abbraccia l'esistenza umana e le sue questioni fondamentali. Parlare di filosofia prima significa allora innanzitutto scommettere sulla possibilità di una riflessione razionale sistematica che proceda secondo un metodo rigoroso e perfettibile, la cui adeguatezza si misura rispetto ad un obiettivo che resta costante — la filosofia prima trapassa così nell'ideale di una *perennis philosophia*, di una filosofia che non intenda giustificarsi soltanto come coscienza del proprio presente, come una tra le tante possibili «visioni del mondo», ma come un processo unitario in cui si realizza un continuo approfondimento della comprensione razionale del mondo e della vita.

Di qui, da questa concezione della ragione, la filosofia moderna doveva trarre la sua fiducia nella scienza e il suo entusiasmo per un progresso che sembrava dettato dai lumi della ragione:

Su questa base è agevole comprendere lo slancio che animò tutte le imprese scientifiche, anche quelle che rientravano, in quanto concernenti fatti, nell'ordine inferiore, uno slancio che nel secolo XVIII, il quale si autodefiniva secolo filosofico, riempì cerchie sempre più larghe dell'entusiasmo per la filosofia e per le scienze in quanto sue diramazioni. Da qui quell'acceso bisogno di sapere, quello zelo per una riforma dell'educazione e delle complessive forme sociali e politiche di esistenza

dell'umanità, uno zelo che rende degna di venerazione l'epoca tanto dif-  
famata dell'Illuminismo (*ivi*, p. 39).

Ma proprio a partire da qui, da questo confronto con la modernità ai  
suoi albori, non può non sorgere — per Husserl — la consapevolezza  
di ciò che è andato smarrito nel cammino che la storia ha tracciato dal  
Rinascimento sino al presente:

Il concetto positivistico della scienza del nostro tempo è dunque — da un  
punto di vista storico — un concetto residuo. Esso ha lasciato cadere tutti  
quei problemi che erano stati inclusi nel concetto, ora troppo angusto ora  
troppo ampio, di metafisica, tra gli altri quelle questioni che sono dette  
poco chiaramente ultime e supreme (*ivi*, p. 38).

Eccoci giunti dunque al punto cui le riflessioni husserliane di fatto mi-  
ravano. Il concetto positivistico di ragione è un *concetto residuo*, e lo  
è perché si è costituito espungendo da sé le questioni ultime e supreme  
— le questioni concernenti la sfera dell'esistenza e dei valori. Ma  
nell'osservazione dianzi citata vi è di più: Husserl osserva infatti che  
la ragione positivistica si è fatta angusta e ha smarrito il carattere pro-  
gettuale che l'animava nell'età dell'Illuminismo proprio *nella sua op-  
posizione alle dottrine ed ai metodi della metafisica*. Ora, sul finire del  
Settecento la metafisica doveva apparire a Hume e a Kant come un  
sogno da cui destarsi, riconoscendo da un lato il chiudersi di una sta-  
gione della riflessione filosofica e costringendosi dall'altro ad indaga-  
re le cause di un simile fallimento. Così, nella lettura che Husserl ci  
suggerisce, la filosofia dai tempi di Hume e Kant ai nostri giorni di-  
viene «una lotta appassionata per comprendere i veri motivi di un se-  
colare fallimento» (*ivi*, p. 40) — un fallimento che si manifesta nelle  
insensatezze della metafisica e nella relazione che le singole filosofie  
assumono di fronte alle sue esigenze. Di questa lotta conosciamo  
l'esito: il rifiuto positivistico della metafisica e il plasmarsi di un con-  
cetto angusto di razionalità. Ora, di fronte a questo esito che sembra  
chiudere nel presente quella lotta appassionata di cui Husserl ci parla è  
possibile assumere un duplice atteggiamento:

- È possibile infatti, da un lato, sostenere che le difficoltà in cui il  
pensiero metafisico si dibatte sono il segno dell'illegittimità delle  
pretese della ragione, — di una ragione che deve imparare invece



a declinarsi secondo il dettato delle scienze positive, dimenticando la sua ambizione a legiferare anche sul terreno delle decisioni e delle scelte.

- Ma è possibile anche suggerire un diverso cammino e cercare l'origine delle difficoltà della filosofia moderna non nella vastità delle sue pretese, ma in un passo falso del pensiero, in una decisione teorica iniziale che — nella sua apparente ovvietà — doveva poi trascinare la riflessione filosofica su un terreno malcerto.

Non vi è dubbio che ciò caratterizza nel suo complesso la posizione ideologica della *Crisi* sia proprio la nettezza con cui viene imboccata la seconda alternativa: dal progetto di una filosofia universale e universalmente razionale non si deve recedere nemmeno di un passo; si deve invece rivolgere lo sguardo al passato, per dare vita ad «esaurienti *considerazioni storiche e critiche*» (*ivi*, p. 46) che da un lato ci permettano di approfondire le considerazioni che abbiamo appena proposto, facendo luce su «ciò che originariamente si perseguiva con la filosofia, ciò che tutte le filosofie e tutti i filosofi, storicamente intercomunicanti, hanno perseguito» (*ivi*, p. 46), dall'altro di scorgere l'errore teorico che ha condotto la filosofia in contraddizione con i suoi stessi compiti.

## 2. La filosofia e la sua dimensione etica

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato il cammino che Husserl intende seguire. Dalla crisi del presente, il filosofo è chiamato ad un duplice compito di natura storica: da un lato deve riappropriarsi della propria responsabilità filosofica e quindi del compito universalmente razionale della filosofia che nel presente si è venuto smarrendo, dall'altro deve invece ripercorrere il cammino della filosofia, per liberarla da quella *mossa falsa* che le ha impedito di rimanere fedele a se stessa. Ora, la meta cui questo percorso deve condurci è ben chiara: dal ripensamento critico del passato deve essere possibile accedere al terreno di una *filosofia rigorosa*, capace di far fronte ai compiti che le spettano. Il ripensamento critico della filosofia moderna cui Husserl si accinge nella seconda parte della *Crisi* deve porsi così come una vera e propria *introduzione alla fenomenologia*, il

cui metodo deve da un lato porsi come una risposta all'errore in cui è rimasta invischiata la riflessione moderna — quella prospettiva obiettivistica su cui dovremo presto riflettere, ma deve anche, dall'altro, mostrarci come la *fenomenologia pura* sia fin da principio sotto l'egida della *filosofia fenomenologica*, di un *progetto filosofico generale* che sappia riproporre l'idea di ragione in tutta la ricchezza del suo significato.

Su questi temi dovremo immergerci presto. E tuttavia, prima di addentrarci nelle pieghe del racconto storico-filosofico che Husserl ci offre, è opportuno richiamare l'attenzione sulla luce particolare che quest'introduzione di carattere proietta sulla fenomenologia nel suo complesso — una luce di cui non può sfuggirci la matrice *etica*.

Ripercorriamo brevemente il cammino che abbiamo percorso. Husserl muove dalla constatazione che nel presente la ragione sembra aver smarrito il suo carattere progettuale e quindi la sua intima connessione con la vita e con l'orizzonte dei suoi problemi. Ora prendere atto della crisi del presente vuol dire, per Husserl, volgere lo sguardo verso il passato per cercare di scorgere quale *errore del pensiero* abbia condotto la riflessione filosofica su un terreno che di fatto esclude il libero sviluppo di una filosofia razionale. Di qui la luce in cui la fenomenologia deve apparirci: da una riflessione critica sul passato deve poter prendere forma un metodo filosofico nuovo — un metodo che garantisca alla filosofia un pieno dispiegamento, restituendo alla ragione il suo significato per l'esistenza e per l'uomo.

La fenomenologia diviene così, vedi il caso, la risposta ad un travaglio teorico vecchio di secoli, e la filosofia fenomenologica assume le vesti regali della filosofia, e con essa i compiti maiuscoli che spettano ad una disciplina che racchiude in sé il movimento stesso della ragione. Non credo che al metodo fenomenologico e alle sue effettive potenzialità possano essere affidati compiti così impegnativi e in generale credo che sia opportuno relativizzare ogni argomento che pretenda di giustificare il presente cogliendovi una risposta a ciò che il passato aveva lasciato in sospeso, e questo semplicemente perché vi sono molti modi di raccontare la storia così come vi sono diversi metri per decidere che cosa sia effettivamente un problema. E tuttavia, se si vuol cogliere in profondità la dimensione etica di cui Husserl investe

la filosofia e *quindi* la riflessione fenomenologica, è necessario porre sullo sfondo le nostre riserve e compiere un passo ulteriore. Il compito delle considerazioni storiche e critiche cui Husserl si accinge consiste — lo abbiamo detto — nel restituire alla filosofia la funzione cui deve assolvere, ma questa affermazione si comprende davvero solo se ci si chiede *quale* sia questa funzione e per quale motivo il filosofo *debba* farla sua.

La risposta che Husserl offre a questo primo quesito ci riconduce agli albori della filosofia, al suo sorgere come superamento del mito e come critica di una cultura fondata essenzialmente sul concetto di tradizione. Su questi temi Husserl torna infinite volte nei molti scritti che accompagnano la stesura della *Crisi*, alcuni dei quali sono stati di recente pubblicati. Ed in tutte queste pagine, in forme spesso solo letterariamente diverse, siamo posti di fronte ad un identico quadro che nelle sue linee generali non si discosta dall'esposizione classica di un manuale di filosofia. Il quadro tracciato è chiaro: innanzitutto vi è il mondo del mito, e cioè un mondo la cui sensatezza è garantita da una *tradizione culturale* che, come tale, appartiene ad un popolo e ad una storia. Il mondo mitico a sua volta sorge su un mondo ambiente, sul mondo come si dispiega nella vita quotidiana in ragione della nostra esperienza, delle abitudini, degli interessi pratici. E proprio come il mondo mitico ci appare nella dipendenza che lo lega ad una tradizione, così anche le "verità" in cui si scandisce la nostra certezza del mondo sono caratterizzate in linea di principio da una certa relatività. Che questo foglio sia bianco è, per esempio, sancito dall'accordo che si forma quando dico che ha quel colore, anche se questo non toglie che possa talvolta capitare che a qualcuno, magari per un attimo, appaia grigio o giallastro. Anche su questo piano è, in altri termini, possibile il dubbio e la verifica, ma la certezza si ricostituisce comunque sul terreno della normalità della percezione. O della normalità della prassi: quanto sia lunga la stoffa che compriamo al mercato lo decide il gesto ben fatto del misurare, dove "ben fatto" allude ovviamente ad una normalità condivisa. Al di là di questa normalità non ci si spinge, ed è per questo che Husserl parla di un *orizzonte chiuso* del mondo: proprio come il mondo del mito è chiuso perché si determina rispetto ad una cultura data, così il mondo circostante è chiuso perché

la norma è costituita appunto dalla *normalità della prassi* e dell'esperienza.

È dunque qualcosa di radicalmente nuovo ciò che simbolicamente accade con Talete, questo sapiente che la tradizione ci ha consegnato, stringendo nel nodo di una sola vicenda esistenziale ciò che per Husserl delinea i contorni della teoria. Talete è il filosofo naturalista, e nel gesto filosofico che conduce alla teorizzazione dell'acqua come principio primo il rimando alla tradizione e alla narrazione del mito è chiaramente superato in vista di una spiegazione che chiede di essere giudicata per sé. Ora non si cerca più di articolare una tradizione che ha innanzitutto il compito di risolvere in un racconto il problema delle relazioni dell'uomo con il mondo — con l'alternarsi delle stagioni, con il ritmo del giorno e della notte, con i fenomeni meteorologici, e così di seguito; l'obiettivo è appunto mutato: il filosofo che coglie nell'acqua il principio primo delle cose ha abbandonato il terreno degli interessi pratico vitali e si è lasciato guidare da un'istanza teoretica — è divenuto cioè per un qualche tempo uno spettatore disinteressato del mondo. Nella *Conferenza di Vienna (La crisi dell'umanità europea e la filosofia, 1935)* Husserl scriveva così: dall'atteggiamento mitico pratico

si stacca l'atteggiamento "teoretico", l'atteggiamento del meravigliarsi a cui [...] Platone e Aristotele fanno risalire l'origine della filosofia. L'uomo è preso dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sue attività conoscitive e nei tempi ad esse dedicati, non persegue e non produce altro che una pura teoria. In altre parole: l'uomo diventa uno spettatore disinteressato, un osservatore del mondo nel suo complesso (*ivi*, p. 343).

Agli occhi di un simile spettatore il mondo mitico deve apparire come il frutto di una tradizione che nel confronto con altre diverse immagini mitiche del reale rivela la sua relatività: nell'atteggiamento teoretico

l'uomo considera innanzitutto la molteplicità delle nazioni, la propria e quelle straniere col mondo circostante ovviamente valido, con le loro tradizioni, i loro dei, i loro demoni, le loro potenze mitiche. Questa sorprendente contrapposizione rivela la differenza tra la rappresentazione mitica e il mondo reale e pone il nuovo problema della verità; non il pro-

blema della verità quotidiana vincolata alla tradizione, bensì di una verità identica e valida, non più accecata dalla tradizione, della verità in sé (*ivi*, p. 344).

Sorge così, in stretta connessione con il nascere dell'atteggiamento teoretico, l'idea di una verità in sé, posta come meta infinitamente lontana del processo conoscitivo. Così, se il mondo della tradizione ci è, per così dire, *consegnato dal passato* il mondo in sé come correlato obiettivo della verità in sé ci appare come meta ideale di un approfondimento conoscitivo che si dipana nel *futuro*.

Ciò che traspare nella decisione del naturalista si coglie anche nella prassi del protogeometra che dalle forme definite nella loro tipicità muove per indicare il limite ideale cui tende il *processo di idealizzazione*. La pertica che uso per misurare una distanza deve essere *sufficientemente* diritta: questo è chiaro. Ma se la prassi ci dice quando un bastone può ragionevolmente farsi metro, un pensiero rivolto verso la geometria può scorgere nella possibilità di migliorare lo strumento di cui ci si avvale l'indice di una concettualità nuova cui allude un processo che è evidentemente aperto all'infinito e che pone il dato empirico in relazione con un modello ideale infinitamente lontano. Doveva sorgere così un nuovo criterio di esattezza e insieme doveva farsi strada l'idea di una conoscenza effettiva, di un essere vero, la cui effettiva datità è infinitamente lontana. Dal mondo chiuso del pressappoco si doveva così muovere verso il mondo, aperto all'infinito, dell'esattezza.

Di quest'immagine della filosofia come una prassi razionale che per sua stessa natura non accetta l'ovvietà del dato e della tradizione e si dispone come un sapere critico universale i paragrafi quinto e sesto della *Crisi* fanno la loro bandiera, e tuttavia per cogliere davvero che cosa sia la filosofia per Husserl dobbiamo necessariamente rivolgere lo sguardo alla sua ricaduta esistenziale. E in questa luce il gesto dell'uomo che si fa filosofo assume un'importanza centrale. Assumere l'atteggiamento teoretico significa infatti disporsi criticamente nei confronti di ciò che è ritenuto vero solo per tradizione ed abitudine; ma ciò è quanto dire che un filosofo è davvero tale solo nel suo porsi non come il frutto di una tradizione, ma come il risultato di una *libera* scelta. E in questa scelta libera ed autonoma è implicita la forma stes-

sa dell'eticità. Certo, in qualche misura l'uomo è sempre frutto di una scelta libera:

Ciò che anche contraddistingue l'essenza dell'uomo è la possibilità, invece di essere preda in maniera passiva e non libera delle proprie pulsioni (delle proprie inclinazioni e dei propri affetti) e di essere pertanto mosso dagli affetti nell'accezione più ampia del termine, di "agire" liberamente e attivamente, a partire da sé [...]. Questo significa che l'uomo ha la facoltà di "inibire" gli effetti del suo fare passivo (esser spinto in maniera consapevole) e dei presupposti che lo motivano passivamente (inclinazioni, intenzioni), di metterli in questione, di sottoporli ad esame e di prendere una decisione volontaria (*Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Husserliana XXIX, a cura di R. Smid, Kluwer, Dordrecht 1999, p. 29).

Ma se la capacità di accordare la propria vita ad un progetto di carattere generale è un fatto tipicamente umano, un'umanità piena del vivere sorge solo quando, passando attraverso l'esperienza del dubbio e della delusione, l'uomo impara a non lasciarsi guidare, nella propria scelta, dai valori che la tradizione gli offre, e si impegna in un atteggiamento critico universale, volto a giustificare in modo evidente le proprie scelte. Sorge così l'idea della coscienza etica come responsabilità della ragione, poiché l'uomo diviene pienamente responsabile solo quando rinuncia a pensarsi come un'eredità del proprio tempo, come il frutto di valori tradizionalmente consacrati. La scelta filosofica dell'epoché che pretende una giustificazione razionale per ogni atteggiamento esistenziale diviene così kantianamente il gesto che tutti siamo chiamati a compiere e che per ciascuno di noi sancisce l'ingresso nella maggiore età:

Ognuno deve compiere per sé e in sé almeno una volta nella vita una autoriflessione universale, e deve prendere la decisione che decide la sua intera vita, grazie alla quale diviene un uomo che ha raggiunto eticamente la maggiore età e fonda originariamente la propria vita come vita etica (*ivi*, p. 51).

Ma ciò è quanto dire che la filosofia, come forma in cui l'atteggiamento teoretico si apre in ogni direzione, assume il significato di un'autentica scelta esistenziale: nel farsi filosofo, l'uomo deci-

de per un'esistenza *libera* — dai pregiudizi, dalla tradizione, dalle ovvietà.

Sulla piega idealistica che attraversa queste considerazioni husserliane avremo occasione di tornare in seguito. Ora, vorremmo invece soffermarci su un corollario di questa tesi che apre la prospettiva esistenziale ed etica della filosofia ad una dimensione di *stampo universalistico*: proprio perché la filosofia si pone come critica radicale della tradizione e del mondo chiuso che le corrisponde, dal gesto filosofico deve poter sorgere un'umanità nuova, caratterizzata in senso *sovra-culturale*.

All'uomo immerso nell'orizzonte della propria cultura e chiuso nel mondo cui appartiene, all'individuo che è determinato nel suo senso da un insieme di pratiche ereditate si contrappone l'umanità che si costruisce nella prassi filosofica come libero esercizio della ragione — un'umanità che non è *data* dal suo essere il prodotto della storia e dei luoghi in cui si è sviluppata, ma che si costruisce autonomamente in un dialogo razionale. Dietro a queste affermazioni che parlano il linguaggio vecchio degli elogi della filosofia vi è comunque un problema autentico che potremmo formulare così: per Husserl, la filosofia e quindi la fenomenologia debbono reagire all'istanza relativistica secondo la quale le culture sono realtà chiuse, poiché i loro linguaggi e i loro valori altro non sono che convenzioni che possono essere accettate, ma non effettivamente condivise, se di una condivisione si può propriamente parlare quando le forme di vita degli altri non sono soltanto riprese, ma anche comprese nelle loro ragioni e discusse in un dialogo che crea un nuovo e più ampio terreno di accordo. La filosofia, per Husserl, non può accettare una simile posizione poiché è per essenza mossa da un'istanza universalistica e razionale, e naturalmente potremmo a questo proposito rammentare Socrate che è condannato per non aver creduto agli dei della propria città. Ma preferisco volare basso e sostenere che la filosofia deve *trovare le ragioni* per la morale di *Passepartout* — del servitore del *Giro del mondo in ottanta giorni*, che senza pensarci troppo decide che deve salvare la vedova indiana dal rogo su cui verrà bruciato il marito morto.

Un problema serio, dunque, che nelle pagine di Husserl assume tuttavia una forma intricata su cui dobbiamo ancora indugiare. La filoso-

fia prospetta un'umanità nuova, ma quest'umanità nuova che non riceve la propria identità dal passato della tradizione e che ritiene possibile costruirla in una riflessione razionale idealmente aperta a tutti nasce, per Husserl, nella Grecia del VI secolo a. C., e si diffonde poi nella cultura grecizzata dell'Impero romano: la filosofia doveva legarsi così alla storia dell'Europa e alle sue diverse vicissitudini. La comunità ideale dei filosofi doveva trovare così una comunità reale in cui radicarsi e lo spazio ideale della filosofia doveva assumere i contorni geografici ben noti di quella piccola penisola dell'Asia cui tanto siamo affezionati.

Le ragioni ideologiche che sono all'origine di questo processo storico non sono difficili da capire e ci riconducono ad un modello che ha precedenti illustri: si pone l'indice sulla città ideale della ragione per difendere e giustificare le gesta della città reale che la ospita, anche se poi queste non sono sempre degne di quella. Così con un tocco di penna si possono dimenticare quegli aspetti della città reale che non si rispecchiano nella città ideale, e si può dunque giustificare l'agire dell'una in virtù dell'altra, sino a credere che il processo di europeizzazione del mondo che accompagna il fenomeno della colonizzazione sia in fondo un segno della marcia faticosa della ragione nella non ragione.

Su questo sfondo politico della *Crisi* non intendiamo soffermarci, anche perché il razionalismo husserliano lo pone comunque al riparo da esiti che la storia del Novecento avrebbe reso terribilmente concreti. Certo, l'umanità filosofica nasce, per Husserl, come umanità europea, e se questo termine non può non suscitare legittime perplessità nel lettore di oggi, resta comunque certo che l'elogio dell'Europa che Husserl viene tessendo nella *Crisi* non ha un significato razziale. Se vi è un merito dell'Europa, esso consiste — per Husserl — proprio nell'aver dato vita ad un'idea che è destinata a sconvolgere la naturalità delle razze e la radicale individualità delle culture. Ma il termine "Europa" non ha nemmeno un significato storico-culturale: per Husserl non si può essere europei per tradizione o per appartenenza geografica. Così, quando leggiamo fin nel titolo dell'opera che la crisi è crisi delle scienze europee, dobbiamo prendere atto con stupore del fatto che quest'aggettivo non aggiunge davvero nulla al nome cui si



riferisce. La crisi delle scienze europee è crisi dell'idea di ragione — di quell'unica ragione cui tutti gli uomini possono attingere poiché coincide con la forma stessa dell'umanità.

A partire di qui la funzione etica della filosofia e, quindi, della filosofia fenomenologica non può sfuggirci: di fronte ad una società e ad una cultura che riscoprivano il mito della razza, che pretendevano di intendere le culture e i popoli come monadi chiuse e determinate da un loro *singolare* destino, il filosofo doveva riscoprire il carattere eminentemente sovraculturale della filosofia, il suo porsi come un tentativo di costruire un diverso atteggiamento culturale ed un diverso stile di vita. Per dirla con Husserl: la filosofia deve costruire un'umanità nuova — ed in questo caso il singolare è d'obbligo, perché l'umanità nuova può formarsi soltanto se si costituisce un unico terreno di accordo. Così, negli anni difficili tra le due guerre, la filosofia doveva assumere dunque il significato di una radicale negazione della possibilità stessa di una «zoologia dei popoli» (*Crisi*, op. cit., p. 333) — ma questa negazione doveva insieme prendere la forma, non priva di accenti inquietanti, di una apologia dell'Europa e della sua missione.

## LEZIONE SECONDA

### *1. La metessi platonica e l'«origine» della geometria*

Le considerazioni proposte nella nostra prima lezione possono essere forse riassunte così: nella prima parte della *Crisi* Husserl si interroga innanzitutto sulla fine della modernità e si chiede se il chiudersi di quest'epoca debba portare con sé il venir meno del progetto di una filosofia puramente razionale o se dal disagio del presente non si possa uscire ripercorrendo idealmente il cammino della storia del pensiero per scorgere dove e per quali errori si sia smarrita la fiducia nella filosofia come scienza rigorosa, come ragione pienamente dispiegata. Sappiamo già che la *Crisi* ci propone di seguire solo quest'ultima via: per Husserl, dunque, la fine della modernità non è un destino che debba essere accettato, ma un fatto storico che ha ragioni culturali e filosofiche su cui pensare e a cui reagire. La crisi del presente deve dunque invitarci a riflettere sulla storia della ragione nell'età moderna, poiché è qui che deve essere accaduto l'errore che ne ha falsato il senso e che ne ha impedito lo sviluppo. Ora, la storia della ragione nell'età moderna si lega necessariamente alla storia della scienza poiché è proprio sul terreno dell'indagine naturalistica che il progetto di una comprensione universalmente orientata trova una sua prima esemplare realizzazione. Di qui le ragioni che spingono Husserl a riflettere sull'origine della scienza moderna, per cogliere quali siano le ragioni che ci permettono di dire che Galileo — questa figura che deve d'ora in poi valere come immagine paradigmatica del nascente pensiero scientifico — «è un genio che scopre e insieme occulta» (*ivi*, p. 81).

Ora, il compito di mostrare quale sia il cammino che ci permette di uscire dalla modernità salvando la modernità deve essere affidato ad una riflessione di carattere epistemologico: Husserl ci invita infatti a soffermarci sulla genesi dell'immagine scientifica del mondo, quell'immagine che viene esemplarmente ricondotta all'opera di Galilei e che occupa per intero il paragrafo nono della *Crisi*. Di fronte a

queste indagini che non hanno il taglio di un'autentica indagine storica e che, dal punto di vista teorico, si mantengono sul terreno di una vaga generalità, il lettore contemporaneo può forse rimanere perplesso e chiedersi che cosa spinga Husserl a cimentarsi in poche pagine su un terreno che nella Germania degli anni Trenta era stato ampiamente dibattuto sia in ambito neokantiano, sia nelle indagini teoriche del neopositivismo. E tuttavia, piuttosto che interrogarsi su ciò che manca alle pagine husserliane se le si leggono come una riflessione storica sulla genesi del pensiero scientifico, è opportuno chiedersi quale sia *il* vero tema che intendono affrontare e quale la prospettiva che lo rende filosoficamente centrale.

Quale sia la risposta che deve essere data a queste domande si intravede già nell'*incipit* che apre il nono paragrafo della *Crisi*:

Per il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all'ideale. Ciò fornì alla geometria antica la possibilità di una rudimentale applicazione alla realtà. Nella matematizzazione galileiana della natura questa stessa realtà viene idealizzata sotto la guida della nuova matematica; in termini moderni: essa diventa a sua volta una molteplicità matematica (*ivi*, p. 53).

La metessi platonica — questo è il punto. Per Platone, la realtà sensibile (il mondo dei fenomeni percepiti) può essere compreso e conosciuto solo perché in esso si rispecchia imperfettamente il mondo delle idee — di quelle realtà perfettissime che racchiudono in se stesse l'essere vero di ciò che appare. Le cose sensibili, dice Platone, partecipano delle realtà intelligibili — delle idee — ed è appunto questo rapporto di partecipazione che da un lato fa di ciò che appare l'immagine di una verità razionale e conoscibile, dall'altro una mera parvenza. Ora, così (o pressappoco così) stanno le cose in Platone, ma questo ancora non basta per farci comprendere perché della nozione di metessi dovremmo avvalerci anche per intendere il primo passo che caratterizza la comprensione scientifica della natura — la riconduzione dello spazio-tempo fenomenico allo spazio-tempo ideale della geometria.

La risposta, tuttavia, è a portata di mano, e per coglierla dobbiamo rammentarci della natura della geometria, di questa disciplina che da un lato parla dello spazio e che, come tale, sembra muoversi sul terre-

no dei fenomeni, ma che dall'altro può assumere la forma di una disciplina puramente matematica — di una dottrina che si muove sul terreno di ciò che è puramente ideale. Sulla natura peculiare della geometria e sul suo essere sospesa tra la dimensione fenomenica e il terreno dell'idealità la riflessione filosofica si è spesso confrontata e le difficoltà di venire a capo della duplicità della geometria si leggono in controluce tanto nella dottrina platonica dello spazio come concetto bastardo che racchiude in sé le forme della sensibilità e dell'intelletto, quanto nella teoria kantiana dell'intuizione pura e del sintetico a priori — per rammentare solo due possibili forme di un imbarazzo filosofico. Ma un punto è chiaro: comunque stiano le cose, la geometria si pone come il terreno privilegiato per intendere la relazione che lega l'idealità matematica all'esperienza. Di qui la sua centralità per la scienza nell'età dell'origine: per il «rinnovato platonismo» (*ivi*, p. 37) dell'età moderna la geometria svela l'essere in sé dello spazio intuitivo, e ciò è quanto dire che il rapporto tra lo spazio reale e lo spazio geometrico può essere inteso alla luce del concetto platonico di metessi — alla luce cioè della tesi secondo la quale il mondo fenomenico parteciperebbe della struttura ideale della realtà. Il mondo è scritto in termini matematici, sosteneva Galilei, e se da questa metafora platonica l'età moderna si stanca malvolentieri è perché essa ci consente di indicare nella metessi la garanzia della legittimità della applicazione della matematica all'esperienza. Così, se Husserl avverte il bisogno di richiamare alla mente questo antico concetto è perché se ci si dispone in una prospettiva platonica il rapporto che lega l'ideale all'empirico ci appare alla luce di una garanzia metafisica, che cancella con un tratto di penna il problema dell'idealizzazione dell'universo fenomenico e di quella riconduzione dello spazio-tempo intuitivo allo spazio-tempo matematico che è così caratteristica della fisica galileiana. Che in una prospettiva dominata dal concetto platonico della metessi il problema dell'applicazione della geometria al mondo sensibile non sia affatto un problema non è difficile comprenderlo. Per Platone, la conoscenza è conoscenza delle idee; le idee, tuttavia, sono il nucleo vero dell'essere e disvelano ciò che nel fenomeno è verità; ne segue che il problema dell'applicazione di un modello ideale alla realtà fenomenica si dissolve in un duplice riconoscimento: da un lato infatti la filoso-

fia platonica ci invita a considerare il rapporto tra il fenomeno e l'idea come un nesso antecedente alla conoscenza e comunque risolto sul terreno metafisico della metessi, dall'altro ci permette di interpretare lo scarto tra il fenomeno e la sua matrice ideale come se fosse una differenza *irrilevante*, di cui non si deve rendere conto se non all'interno di una prospettiva metafisica generale. L'idea — si argomenta — è la verità del fenomeno; ne segue che ciò che nel fenomeno è irriducibile all'idea deve essere interpretato sul piano gnoseologico come un evento *trascurabile* e sul terreno metafisico come un segno della necessaria *opacità* che all'ideale si aggiunge nel suo avventurarsi nel mondo che ci è dato sensibilmente. E se le cose stanno così, disporsi in una prospettiva in senso ampio platonica vuol dire anche fare della conoscenza del mondo ideale la conoscenza dell'unico vero mondo e quindi anche la ragione per rimuovere il mondo fenomenico in cui si gioca la nostra esistenza quotidiana.

Ora, basta leggere le poche righe che seguono questo breve richiamo platonico per rendersi conto che della metessi Husserl ci parla perché questa nozione suggerisce quello che a suo avviso è lo sfondo teorico che sorregge la fiducia della scienza moderna nella possibilità di ricondurre a formule matematiche le relazioni tra i fenomeni. Lo scienziato che applica al mondo sensibile la geometria e che cerca la via per ricondurre la relatività del mondo intuitivo all'esattezza della matematica compie un cammino che *può essere dimenticato una volta che sia stata raggiunta la meta*, poiché la conoscenza può essere pensata come un processo in cui ciò che è apparenza si dissipa, lasciando scorgere *ciò che davvero è* — l'universo matematico della fisica. La teoria della metessi doveva valere così come una garanzia metafisica del fatto che l'universo è davvero scritto in termini matematici e che l'idealità delle costruzioni scientifiche è la realtà ultima di questo mondo che nella vita ci appare nella forma provvisoria della sensibilità, — una forma di cui dobbiamo infine dimenticarci.

Da questo orizzonte platonico si deve, per Husserl, prendere congedo, e ciò significa in primo luogo esercitare l'arte del ricordo e richiamare l'attenzione sul problema del nesso che lega la dimensione ideale al mondo sensibile. E poiché la scienza moderna nasce innanzitutto come scienza del movimento, il nostro primo problema consi-

sterà nel richiamare l'attenzione sulla geometria ed in particolar modo sul problema della sua applicazione al terreno dell'esperienza. E che qui vi sia un problema è un fatto che occorre rammentare, poiché oggi questa possibilità è divenuta ovvia per noi:

Consideriamo dapprima la «geometria pura», la matematica pura delle forme spazio-temporali in generale che Galilei attingeva a un'antica tradizione, consideriamola [...] in quanto scienza delle «idealità pure», costantemente applicata d'altra parte al mondo dell'esperienza sensibile. Il commercio tra la teoria a priori e l'empiria ci è tanto familiare che noi abitualmente tendiamo a non distinguere lo spazio e le figure spaziali di cui parla la geometria dallo spazio e dalle figure spaziali della realtà dell'esperienza, quasi si trattasse della stessa cosa (*ivi*, p. 54).

Ma appunto la stessa cosa non sono: lo spazio geometrico non è lo spazio esperito. Il mondo in cui viviamo e che è percettivamente presente per noi ha una sua forma spaziale intuitiva che può essere compresa geometricamente; questo tuttavia non significa che i concetti della geometria euclidea siano già dati con la percezione o siano il frutto di una modificazione immaginativa del mondo percettivo. Le forme dello spazio geometrico sono *costruzioni ideali*:

nel mondo circostante intuitivo, nella considerazione che mira all'astrazione delle forme spazio-temporali, noi esperiamo innanzitutto corpi — non i corpi geometrici ideali, bensì quei corpi che noi davvero esperiamo, provvisti di quel contenuto che è il reale contenuto dell'esperienza. Certo, noi possiamo riplasmarli arbitrariamente nella fantasia; ma le libere possibilità, in un certo senso «ideali», che noi attingiamo non sono affatto possibilità geometrico-ideali, non sono affatto forme «pure» geometricamente delimitabili nello spazio ideale — corpi «puri», rette «pure», piani «puri», figure «pure». Lo spazio geometrico non è dunque qualcosa come lo spazio fantastico o, in generale, lo spazio di un mondo sempre riplasmabile fantasticamente (*ivi*, p. 54).

Di qui la meta verso cui le argomentazioni husserliane sono dirette. Far luce sulla possibilità di applicare la geometria all'esperienza *non* vorrà dire richiamarsi platonicamente al concetto di metessi, ma significherà piuttosto *indagare la prassi grazie alla quale si costituisce il sapere geometrico*. Il primo passo per far luce sull'applicazione delle

idee alla realtà si traduce così in un'indagine volta a far luce sull'*origine* della geometria.

Ora, che cosa si debba intendere quando Husserl parla di una «origine» della geometria non è poi così facile dirlo. In diversi passi della *Crisi*, e soprattutto in differenti manoscritti coevi, Husserl sottolinea esplicitamente che nell'indicare l'origine della geometria intende anche tracciarne la *storia*. E tuttavia, appena pronunciata, questa parola deve essere subito attenuata nelle sue pretese, e così leggiamo che il problema filosofico dell'origine non può andare in cerca di un qualche mitico Talete e nemmeno perdersi sul terreno di una storia del pensiero matematico nel senso più ovvio del termine — chi nelle pagine husserliane cercasse argomenti per restituire al divenire storico che li ha prodotti i molteplici contributi che si fondono nell'unità di un sistema negli *Elementi* di Euclide resterebbe senz'altro deluso. Di una storia del pensiero geometrico nella *Crisi* non vi è traccia, e del resto lo stesso Husserl sente il bisogno di limitare con un aggettivo le pretese di quel sostantivo così imbarazzante: se l'origine della geometria ha un significato storico è perché la storia di cui si parla è una *storia interna* o *ideale*, non la storia esterna o reale che deve necessariamente sostanziarsi di nomi, di opere, di date.

Se prima ci sembrava relativamente ovvio che cosa ci si poteva attendere da un'indagine sull'origine della geometria, ora le nostre idee si sono fatte davvero confuse: che cosa può mai essere una storia senza nomi e senza date, e che senso ha parlare di una storia ideale, ma non reale della geometria? Rispondere a queste domande significa in realtà rivolgere lo sguardo in una direzione nuova ed abbandonare la dimensione delle indagini volte a far luce sulla storia di una disciplina — la geometria, per disporsi in un atteggiamento filosofico generale che, in quanto tale, ha soltanto di mira il significato dei concetti geometrici e la complessità dei piani su cui si dispongono i giochi linguistici della geometria. Così, se Husserl ci invita a tracciare la *storia ideale* della geometria è solo perché ritiene che una comprensione effettiva di concetti come “punto”, “retta”, “piano” sia possibile *non* avvalendosi del metodo della definizione concettuale, ma nemmeno ripercorrendo le traversie storiche che hanno condotto alla loro effettiva formazione; la via da seguire — per Husserl — è un'altra: alla do-

manda sull'origine della geometria si può rispondere soltanto percorrendo il cammino di una *ricostruzione razionale* dei concetti geometrici che faccia luce sulla loro natura, ripetendo le operazioni soggettive che *debbono* essere state compiute poiché sono implicate dallo spessore dei concetti, dalle loro *interne stratificazioni di senso*. Così, nel suo tracciare la genesi della geometria, il filosofo può, in linea di principio, disinteressarsi di ciò che Talete, Pitagora o Euclide hanno fatto poiché la storia che deve narrare è dettata dalla natura degli oggetti geometrici, dal loro essere in se stessi il risultato di una prassi intersoggettiva che si radica nel terreno dell'esperienza. Il compito della chiarificazione concettuale si lega così al riconoscimento che *ogni concetto implica una prassi che lo istituisca*.

Di qui si deve muovere per comprendere il senso delle prime mosse che Husserl ci invita a compiere: se, come abbiamo osservato, le figure geometriche non appartengono allo spazio percettivo, dobbiamo chiederci in primo luogo quale sia la natura del *concetto di forma sul terreno pre-geometrico* e, in secondo luogo, quali siano le *operazioni soggettive* che sono chiamate in causa dalla posizione dei concetti geometrici elementari. Rispondere al primo interrogativo vuol dire innanzitutto rivolgere la nostra attenzione agli oggetti del mondo intuitivo, alle cose che ci circondano e che sono in parte prodotte dalla natura, in parte dall'uomo; per le une e per le altre, tuttavia, la forma è avvolta in una mobile quanto vaga generalità:

Le cose del mondo intuitivo e tutte le loro proprietà sono immerse in generale nelle oscillazioni della mera tipicità; la loro identità, il loro essere eguali a se stesse e la loro temporanea permanenza nell'eguaglianza è soltanto approssimativa, proprio come lo è la loro eguaglianza con le altre cose. Ciò vale anche per tutti i loro mutamenti, per tutte le loro eguaglianze e per i loro mutamenti di eguaglianza. E ciò vale corrispondentemente anche per le forme, colte astrattamente, dei corpi empiricamente intuitivi e per le loro relazioni (*ivi*, p. 55).

Queste considerazioni non debbono essere fraintese. Husserl non intende sostenere che l'aspetto percettivo delle forme sia vago, come può essere vago il profilo di un colle visto in lontananza. Nella norma, la forma degli oggetti ci appare in tutta chiarezza nella ricca molteplicità dei suoi dettagli, e ci appare anche come qualcosa di cui perce-



priamo l'eguaglianza pur nel variare della relazione prospettica: i mobili della stanza in cui cammino si danno secondo prospettive sempre diverse, eppure la loro forma percepita non muta, ed io continuo a percepire nitidamente l'orizzontalità dei piani e la verticalità delle fiancate. E tuttavia, la nitidezza dell'apparire non determina l'univocità e la permanenza della forma sul terreno obiettivo: posso percepire nitidamente un cespuglio nel giardino, ma la sua forma per me non muta anche se di giorno in giorno nuove foglie nascono, qualche ramo si spezza, qualcun altro cresce di poco. La questione è tutta qui: dal punto di vista intuitivo la forma non è fissata da un *insieme di proprietà* definite con esattezza e formulate linguisticamente, ma si muove nei confini di una tipicità che permette oscillazioni più o meno ampie. La vaghezza *non è vaghezza dell'apparire, ma parziale indeterminatezza di ciò che appare*, la cui identità, nel gioco molteplice delle percezioni che sono ad esso rivolte, non si disegna in un nucleo esattamente definito di proprietà formali. E ciò che è vero per la forma di un cespuglio, vale anche per la forma degli oggetti costruiti dall'uomo. Un tavolo è una superficie piana, ma le piccole righe che ogni giorno facciamo sulla sua superficie non ne modificano la forma intuitiva: anche in questo caso, la forma percepita oscilla in un campo di tipicità, e non è ancorata ad un insieme rigido di determinazioni. Così, quando diciamo che un tavolo è un perfetto piano di appoggio non intendiamo dire che è una superficie esattamente piana; la perfezione, infatti, non concerne la forma in se stessa, ma la sua adeguatezza ad uno scopo.

E tuttavia volgere lo sguardo alle cose costruite dall'uomo significa comunque confrontarsi con qualcosa di nuovo. La forma di un utensile si *adegua* ad uno scopo, e la tecnica di costruzione proietta sull'oggetto reale le esigenze della prassi, sancendo così un criterio in vista del quale le cose possiedono, o non possiedono ancora, una buona forma. Un buon tavolo deve essere piano, un'anfora non deve avere spigoli, e la tecnica di costruzione deve saper soddisfare queste esigenze. Di qui il primo passo verso una determinazione della forma: la forma dell'anfora e del tavolo divengono la meta di una prassi condivisa che da un lato tende a ricondurre la forma dell'oggetto ad una sua *interna misura* (il tavolo per essere un buon tavolo deve essere liscio,

l'anfora per essere una buona anfora deve essere rotonda), dall'altro proponendo una *tecnica di lavorazione* — la levigatura e l'arrotondamento, per esempio — pone la forma dell'oggetto nel *movimento di un perfezionamento praticamente possibile*. E se la possibilità del perfezionamento ci appare dapprima vincolata ai limiti della tecnica di alterazione della forma, il divenire stesso delle tecniche e il loro continuo perfezionamento determina il sorgere di un nuovo pensiero: la meta di un perfezionamento praticabile si traduce nell'*idea limite* di un perfezionamento *idealmente possibile*. Sullo sfondo del divenire delle tecniche, la prassi del perfezionamento orienta la forma verso un limite che non è determinato da una prassi concreta, ma dall'*idea di una prassi possibile*. Scrive Husserl:

Senza voler penetrare più profondamente questi nessi essenziali [...] siamo già in grado di comprendere come sulla base della prassi del perfezionamento, nella libera penetrazione negli orizzonti di un perfezionamento pensabile, nel «sempre di nuovo», si delineino in ciascuna direzione forme limite, verso cui ogni singola serie di perfezionamento tende, come a un polo invariabile e insieme irraggiungibile [...]. Al posto della prassi reale — sia di quella che di fatto agisce, sia di quella che considera le possibilità empiriche e che ha a che fare con corpi empirici reali o realmente possibili — abbiamo ora la prassi ideale di un «pensiero puro» che si mantiene esclusivamente nel regno delle pure forme limite (*ivi*, pp. 55-6).

In questo primo movimento da ciò che è realmente possibile a ciò che è idealmente pensabile il significato della prassi muta: sorge ora un nuovo genere di operazioni — le operazioni idealizzanti della geometria. Sorgono, è tuttavia il caso di ripeterlo, in un contesto intersoggettivo che può essere codificato linguisticamente: nascono così nomi come retta, piano, triangolo, cerchio — nomi che denotano oggetti ideali che possono essere *determinati con esattezza, proprio perché sono costruiti secondo un procedimento che li determina in modo univoco*. Di qui la loro differenza da ciò che è dato percettivamente. Le forme intuitive sono colte nell'impressione complessiva che le rende concretamente riconoscibili (nella loro tipicità) e ciò significa che la loro determinatezza ha comunque un margine di tolleranza; non così le forme geometriche: proprio perché sorgono come limite di una se-

rie, le forme geometriche sono univocamente determinate ed esattamente riconoscibili. Alla vaghezza delle forme intuitive fa così da contrappunto l'assoluta identità con se stesse delle forme geometriche, il loro essere univocamente ed esattamente determinabili. È qui che entra in gioco il linguaggio, poiché a questo punto diviene possibile una prima operazione di trasposizione linguistica della forma intuitiva: ora che la forma ci appare come il *limite ideale* correlato ad una prassi operativa rigidamente determinata nei suoi passi diviene possibile fissarla linguisticamente — diviene possibile cioè *dire* le proprietà della forma esaurendo in esse la forma stessa. La circonferenza che si pone come limite ideale della prassi operativa dell'arrotondare è davvero soltanto *questo* — il risultato di una prassi che si può ripetere e che fissa in un gioco linguistico apertamente ripetibile una forma percettiva che si impone già per la sua peculiare stabilità. La prassi di costruzione della forma diviene così la definizione che la rende disponibile per noi: la forma intuitiva diviene così una forma geometrica che si riconosce nella somma dei predicati che la caratterizzano, — un fatto questo che non vale per le molteplici forme intuitive che appartengono all'orizzonte immediato della percezione e che sono avvolte nella trama aperta delle tipicità.

E tuttavia la geometria non consta soltanto di alcune forme limite, ma presuppone la possibilità di costruire l'insieme di *tutte le forme geometriche ideali*. Anche in questo caso il cammino verso la geometria muove dal terreno dell'esperienza: vi sono infatti forme privilegiate — *percettivamente* privilegiate — che sono normalmente disponibili, ma che possono poi fungere in un contesto operativo come elementi fondamentali, a partire dai quali costruire la totalità delle forme geometriche — anche di quelle forme che di per sé non hanno una regolarità apprezzabile sul piano intuitivo. Per dirla con Husserl:

È però possibile — ed è stata questa la scoperta da cui è nata la geometria — grazie ad alcune forme elementari privilegiate di solito già generalmente disponibili ed in virtù di alcune operazioni che potevano essere compiute con esse, costruire non soltanto sempre di nuovo altre forme che erano già intersoggettivamente ed univocamente determinate per mezzo del metodo della loro produzione. Si doveva dischiudere così la possibilità di costruire tutte le forme ideali pensabili in generale mediante un metodo apriori onnicomprensivo e sistematico (*ivi*, pp. 56-7).

Forse potremmo ricordarci qui del *Timeo* platonico, e del fascino che su Platone esercita il triangolo, questa figura semplice con cui possono essere costruiti tutti i solidi regolari. Ma il punto davvero importante è un altro. Dobbiamo cioè richiamare l'attenzione su un modo di pensare lo spazio che ha alle spalle un certo modo di operare con esso — un modo di pensare lo spazio che è caratterizzato dal fatto che la paroletta «in» che nel linguaggio denota innanzitutto il rapporto del contenuto al contenente ha assunto piuttosto la funzione di indicare il rapporto che lega la parte all'intero. E ciò è quanto dire che lo spazio deve apparirci ora non come un'anfora che racchiude le cose, ma come un'estensione che si scandisce nelle sue parti — e deve apparirci così in virtù di un'operazione: della scomposizione della forma in forme. Anche in questo caso, tuttavia, l'operatività cui la geometria deve il suo costituirsi come scienza rimanda ad un'operazione che appartiene alla prassi intersoggettiva: la riconducibilità delle figure complesse alle figure semplici ha il suo antecedente pre-geometrico nella misurazione. La misurazione è innanzitutto una prassi che è resa *possibile* dalla forma intuitiva dello spazio: «ciò cui la misurazione tende [e cioè la scansione dell'intero secondo una sua parte] — scrive Husserl — ha la sua evidente origine nella forma essenziale del mondo della vita» (*ivi*, p. 57), poiché lo spazio è per sua natura fatto in modo tale che le sue forme trapassino le une nelle altre con continuità, cosa questa che permette di costruire ogni parte dello spazio come se fosse il risultato di una somma di elementi. Ora misurare significa ricondurre una forma all'*iterazione* di un'altra: ne segue che la continuità indifferente dello spazio può porsi come il fondamento di un'*operazione* di carattere costruttivo, volta a pensare ogni parte di spazio e lo spazio intero come risultato dell'*iterazione di un modulo*, di una qualche figura geometrica che diviene così l'elemento di base di altre configurazioni spaziali. Di qui, da questa libera possibilità di costruire lo spazio come iterazione di un modulo, nasce lo spazio geometrico — uno spazio che nella regola della sua costituzione ha già chiaramente abbandonato la dimensione dell'immediatezza percettiva.

È tuttavia opportuno sottolineare che nella prassi intersoggettiva della misurazione vi è di più. Misurare non significa soltanto scoprire la riconducibilità delle figure complesse all'iterazione di figure sem-

plici, ma vuol dire anche trovare la via per subordinare le forme mutevoli del mondo intuitivo alle forme stabili e *pienamente obiettive* del pensiero geometrico. In altri termini: la misurazione è sempre anche un modo per applicare la geometria all'esperienza. Ma ciò significa che la misurazione è quella forma della prassi che permette di determinare intersoggettivamente le forme degli oggetti intuitivi, superando la loro mobile indeterminatezza: l'atto del misurare si pone così come il primo passo per costruire un'immagine obiettiva del mondo.

Di qui, da queste considerazioni generali che ci hanno permesso di cogliere il significato dell'applicazione della geometria a partire dalla sua genesi dall'esperienza, si deve muovere per comprendere meglio quale sia il senso di quella matematizzazione della natura, la cui possibilità Galileo per primo intravide. Perché questo è certo: la concezione matematica della natura di cui la scienza moderna si è fatta portatrice nasce proprio di qui — da una radicale generalizzazione dell'applicazione della geometria al mondo intuitivo:

Galilei partì dunque dal modo praticamente comprensibile in cui la geometria mette capo ad una determinazione univoca in una sfera da tempo tramandata del mondo sensibile e si disse: dovunque si è giunti ad elaborare un simile metodo si è anche con ciò superata quella relatività delle apprensioni soggettive che è di fatto essenziale al mondo empirico-intuitivo. In questo modo, infatti, noi attingiamo una verità identica e assoluta, di cui ciascuno che sia in grado di comprendere e di esercitare questo metodo si può convincere. Così dunque noi conosciamo un essere vero in sé, — anche se solo nella forma di una sempre migliore approssimazione che dalla mera datità empirica di continuo si accosta ad una forma geometrica ideale che funge da polo guida (*ivi*, p. 59).

La geometrizzazione dello spazio intuitivo deve così indicare la via per delineare quell'immagine matematica del mondo cui la scienza moderna ambisce.

## 2. La matematizzazione dei piena

Come abbiamo osservato, la comprensione dell'origine della geometria deve indicare quale sia il cammino che permette di costruire un'immagine matematica del mondo. E tuttavia, se ci muoviamo

all'interno delle considerazioni che abbiamo appena tracciato, la geometria o — in un senso più ampio — la matematica delle forme spazio-temporali, non può che condurci alla quantificazione di un ambito limitato del mondo reale. Certo, quest'ambito è più coeso di quanto a prima vista non sembri, e questo perché le cose del mondo non si danno semplicemente come momenti di una *res extensa* ordinata nel tempo e quindi esprimibile nel linguaggio della matematica, ma anche come parti di un tutto connesso da *relazioni causali*. Il mondo della nostra quotidiana esperienza è un mondo attraversato da relazioni di causa e di effetto che sono fin da principio intuitivamente evidenti e che non rimandano alle finzioni dell'immaginazione o all'operare categoriale della soggettività: a dispetto di ciò che Hume e Kant sostenevano, noi *vediamo* il chiodo piegarsi sotto i colpi del martello, la biglia muoversi per la spinta che le diamo, il sasso cadere perché lo abbiamo privato del sostegno, e non abbiamo quindi bisogno di abbandonare il terreno della percezione, come sostenevano invece empiristi e criticisti.

Ora, le relazioni causali determinano un'abitudine percettiva e si solidificano in uno stile che fa parte del senso complessivo della nostra esperienza e che determina l'appartenenza reciproca degli oggetti o — come potremmo anche esprimerci — il loro stringersi nell'unità di un mondo; scrive Husserl:

Alla concrezione dei corpi sensibilmente intuitivi, del loro essere in un'esperienza reale e possibile, appartiene anche il fatto di essere legati in quella mutevolezza che è loro propria ed essenziale. I loro mutamenti, secondo il luogo spazio-temporale, secondo la determinatezza della forma o del plenum, non sono casuali o arbitrari, bensì reciprocamente ed empiricamente dipendenti, in modi sensibili tipici. Queste correlazioni reciproche degli accadimenti corporei sono a loro volta momenti dell'intuizione quotidianamente esperiente; essi vengono esperiti come ciò che dà ai corpi che sono insieme, simultaneamente o successivamente, la loro inerenza reciproca o come ciò che lega il loro essere e il loro esser così (*ivi*, pp. 59-60).

Il mondo della vita assume così una *forma causale*, che determina le nostre attese e che guida i nostri comportamenti: noi ci attendiamo che le cose si comportino come solitamente si comportano e se qualcosa

accade senza che la causa sia palese ci interroghiamo su ciò che può aver determinato quell'evento — e questo anche se non sappiamo ancora nulla di ciò che la fisica e le altre scienze naturali ci insegnano.

Da qui possiamo trarre una prima conclusione, che presuppone già il farsi avanti di una coscienza riflessiva. Lo stile causale del mondo può divenire infatti esplicitamente tematico, rivelandosi come una caratteristica che appartiene alla struttura del mondo in quanto tale e non ad una qualche serie dei suoi eventi effettivamente dati:

anche se noi possiamo pensare fantasticamente questo mondo e anche se possiamo cercare di rappresentarci il futuro decorso del mondo in ciò che ci è ignoto, «così come potrebbe essere» nelle sue possibilità, necessariamente noi ce lo rappresentiamo nello stile in cui noi abbiamo il mondo e in cui l'abbiamo avuto finora. Possiamo giungere a un'esplicita coscienza di questo stile nella riflessione e attraverso una libera variazione di queste possibilità. Possiamo così tematizzare lo stile generale invariabile in cui in questo mondo intuitivo persiste nel flusso dell'esperienza totale. Appunto così ci accorgiamo che, in generale, le cose e gli eventi non si manifestano e non si sviluppano arbitrariamente, che sono bensì legate «a priori» da questo stile, dalla forma invariabile del mondo intuitivo; in altre parole: che attraverso una regolamentazione universale causale tutto ciò che è insieme nel mondo ha una inerenza reciproca generale, mediata o immediata, per cui tutto il mondo non è soltanto una totalità, bensì un'unità totale, un intero (anche se infinito) (*ivi*, p. 60).

Anche su questo punto si deve essere chiari. Husserl non intende sostenere che la causalità sia una categoria a priori dell'esperienza; la sua tesi è più contenuta: Husserl osserva infatti che perché si possa parlare del mondo come di una totalità, deve essere possibile coglierlo secondo uno stile causale — quello stile che di fatto si manifesta e che *determina il senso della nozione di cosa e di evento*. Per la nostra esperienza prescientifica, il mondo è un tutto causalmente connesso, e ciò rende legittime le nostre previsioni e le nostre attese.

Le rende legittime, ma non ne determina ancora con esattezza il contenuto: ogni evento rimanda ad una causa, ma la causa non è necessariamente nota e non è comunque colta se non in una vaga generalità. Ancora una volta: nella vita conoscitiva prescientifica noi siamo impigliati nel pressappoco, nel tipico, e non è quindi possibile costruire il *sistema* del mondo nell'esattezza delle sue concatenazioni. Più

propriamente: finché ci muoviamo sul terreno prescientifico il mondo non è ancora un sistema, poiché se è vero che per ogni evento noi ci attendiamo una causa, è altrettanto certo che sul piano della *doxa* ogni singola connessione causale resta avvolta in una vaga generalità. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che sul terreno del mondo della vita non tutto si dà come un effetto che rimandi ad una causa. L'acqua è liquida perché è fatta così, non perché le particelle che la compongono si comportano ad una data temperatura in un certo modo. Per ogni evento cerchiamo una causa anche sul terreno della *Lebenswelt*, ma ciò non significa affatto che la nozione di evento goda di una così ampia generalità: finché ci si muove sul terreno intuitivo, al bambino che domanda «perché?» si deve presto insegnare che molte cose sono così come sono e che non è possibile fare altre domande. E ciò è quanto dire che la causalità intuitiva è insieme lacunoso e avvolta in una vaga generalità.

Anche in questo caso, solo la matematica può aiutarci, e di fatto la scienza fisica sorge proprio dalla ricomprensione matematica dei nessi causali che concernono la sola sfera dell'estensione — l'unica per cui è possibile una matematizzazione diretta. La prima forma del sapere scientifico è dunque necessariamente la *fisica del movimento*, che può da un lato contare sulla riconducibilità delle forme estese all'esattezza della matematica spazio temporale e che può, dall'altro, riformulare nel *medium* esatto della matematica la trama delle relazioni causali del mondo. La scienza galileiana nasce dunque proprio là dove *doveva* nascere — dal principio di relatività galileiana che equipara la stasi al movimento inerziale e che riconduce ogni alterazione del moto rettilineo uniforme alla presenza di una causa — di una forza — esterna.

E tuttavia, proprio il successo che la matematizzazione della *res extensa* poneva sotto gli occhi dei primi scienziati doveva necessariamente tradursi in una riflessione sulla possibilità di estendere quel metodo al di là della dimensione di ciò che è meramente spazio-temporale, a quella sfera di qualità (il colore, il caldo e il freddo, l'amaro e il dolce, ecc.) che accompagnano sensibilmente la percezione degli oggetti, riempiendo — per così dire — la mera forma dei corpi. Al mondo delle forme si deve affiancare così il mondo dei *plena* sensibili, e la posizione di questa dualità doveva portare con sé un in-



terrogativo che Galileo non poteva non porsi: i successi della fisica del movimento dovevano necessariamente porre la domanda concernente la possibilità di una scienza capace di abbracciare anche i *plena*, di una natura costruttivamente determinabile in tutti i suoi aspetti.

Questa domanda si scontra innanzitutto con una difficoltà su cui si deve richiamare fin da principio l'attenzione: per la *res extensa* è possibile una matematizzazione diretta, ma non lo è invece per i *plena* che la rendono concretamente percepibile. Certo, i *plena* — un termine dietro cui dobbiamo intendere le qualità secondarie della tradizione — sono anch'essi sospesi tra il più e il meno:

anche queste qualità si manifestano secondo certe gradualità e in certo modo inerisce loro, come a tutte le gradualità, la misurazione — la «valutazione» della «grandezza» della temperatura, della ruvidità e della levigatezza, della chiarezza e dell'oscurità, ecc. (*ivi*, p. 63).

Ora, il fatto che le qualità secondarie abbiano una grandezza è per Husserl una caratteristica intrinseca della loro datità fenomenologica, ed anche qui traspare la diversità dell'approccio husserliano rispetto all'antitesi che separa empirismo e criticismo. Per Hume non è affatto necessario che le qualità secondarie abbiano gradi, poiché in generale le idee derivano sempre dalle impressioni — e non è affatto necessario che siano davvero percepiti i diversi gradi in cui si manifesta la natura scalare di una determinata qualità secondaria. Diversamente stanno le cose per Kant: per Kant le qualità secondarie hanno necessariamente un grado, ma il loro essere determinabili intensivamente deriva dal loro essere intese a partire dalla forma logica della qualità del giudizio, che sul piano trascendentale si articola nelle categorie dell'intensione. E ciò è quanto dire: se ha senso parlare di corpi più o meno caldi, di colori più o meno vividi ciò non dipende dalla natura dei materiali percepiti, ma dalla forma che la soggettività proietta su dati altrimenti inerti.

Rammentare questa diversa impostazione teorica è importante, e non vi è dubbio che la posizione husserliana tende a mettere in luce come anche per i *plena* la matematizzazione non sia priva di un *fundamentum in re*. E tuttavia, tra qualità primarie e secondarie la differenza permane, poiché è evidente che in questo caso la strada per una misurazione esatta non è immediatamente aperta. Nel campo dei colo-

ri, per fare soltanto un esempio, non è possibile costruire qualcosa come un regolo rigido che ci permetta di determinare la distanza tra due punti qualsiasi dello spazio cromatico poiché non è affatto chiaro come si possa stabilire se tra due grigi vi è davvero la stessa distanza che separa il rosso dal giallo o dall'ocra. In questo senso la metafora dello spazio cromatico è falsante, poiché non è possibile costruire l'universo dei colori attraverso l'*iterazione di un modulo*, — un fatto questo che rende necessariamente vaga la definizione delle grandezze nell'ambito del colore.

Di questa diversità rispetto alla matematizzazione il pensiero dell'età moderna doveva trarre lo spunto per una riflessione di natura ontologica. Le forme — lo spazio ed il tempo — sono direttamente quantificabili, e possono quindi essere formulate *obiettivamente*: la cosa può assumere così la forma della *res extensa* e il tempo può porsi come forma di ordinamento del reale in quanto tale. Un discorso ben diverso vale invece per i colori, per la durezza, per il caldo, per il freddo ed in generale per tutte le proprietà sensibili che non possono essere direttamente formulate nel linguaggio della geometria: in questo caso, la loro determinatezza sensibile è abbandonata necessariamente alla vaghezza di ciò che è soltanto soggettivo. Di qui la tesi di cui la filosofia della scienza agli albori doveva fare la sua bandiera: alle *qualità primarie* (e cioè alle determinazioni immediatamente quantificabili) cui spetta una realtà obiettiva e che ci parlano del mondo così come è si debbono contrapporre le *qualità secondarie* che esistono solo nella soggettività e che non hanno quindi un significato reale. Percependole scopriamo non già la natura reale del mondo, ma il modo praticamente utile ma teoreticamente irrilevante in cui il nostro corpo, per poter sopravvivere, si appropria di una realtà in sé del tutto differente. Ecco come Galilei ci propone questa distinzione nelle pagine del suo *Saggiatore*:

Per tanto io dico che ben sento tirarmi dalla necessità, subito che concepisco una materia o sostanza corporea, a concepire insieme ch'ella è terminata e figurata di questa o di quella figura, ch'ella in relazione ad altre è grande o piccola, ch'ella è in questo o in quel luogo, in questo o quel tempo, ch'ella si muove o sta ferma, ch'ella tocca o non tocca un altro corpo, ch'ella è una poche o molte, né per veruna immaginazione posso

separarla da queste condizioni; ma ch'ella debba essere bianca o rossa, amara o dolce, sonora o muta, di grato o ingrato odore, non sento farmi forza dalla mente di doverla apprendere da cotali condizioni necessariamente accompagnata: anzi, se i sensi non ci fussero scorta, forse il discorso o l'immaginazione per se stessa non v'arriverebbe già mai. Per lo che vo io pensando che questi sapori, odori, colori, ecc. per la parte del soggetto nel quale ci par che risegga, non sieno altro che puri nomi, ma tengano solamente la loro residenza nel corpo sensitivo, sicché rimosso l'animale sieno levate et annichilate tutte queste qualità.

Che in questa dottrina della mera soggettività delle qualità secondarie una distinzione in sé importante assuma una forma difficilmente sostenibile è un fatto su cui dovremo in seguito soffermarci.

Ora, dobbiamo invece ritornare sui nostri passi e restituire il problema alla sua forma originaria — dobbiamo cioè richiamare l'attenzione sull'impossibilità di una misurazione diretta ed esatta delle qualità secondarie. Ma se la via per una quantificazione diretta delle qualità specifiche di senso è sbarrata è possibile invece seguire un cammino *indiretto*, che tenga conto del fatto che noi disponiamo di una geometria delle forme e non di una geometria dei *plena*. Questo cammino indiretto si radica in una constatazione intuitiva: i *plena* sono *parti non indipendenti dei corpi*, e ciò significa che non possiamo pensarli se non come parte di un intero che li abbracci. Così, posso pensare a un corpo senza necessariamente pensare al suo colore, ma non posso invece pensare a un colore senza pensare ad una superficie cui inerisca: il colore è infatti necessariamente esteso, ed è questa la verità fenomenologica che sta sotto le speculazioni galileiane sulla distinzione ontologiche tra le qualità. Di qui la tesi che Husserl ci invita a trarre: nella forma generale del mondo intuitivo non vi è soltanto la forma spazio-temporale, ma anche la necessaria inerenza alle forme dei *plena* che le riempiono.

Ora, abbiamo già osservato che il mondo intuitivo può dirsi mondo solo se le sue parti sono attraversate da un nesso di fondazione. Questo nesso sul terreno intuitivo ha una forma precisa: è lo stile causale dell'appartenenza reciproca dei corpi. Ma ciò è quanto dire che i *plena* sono parte di una causalità generale che li abbraccia in quanto abbraccia la totalità delle *res extensae*:

esiste dunque una causalità universale e concreta [...]. Siamo dunque certi a priori che il lato complessivo delle forme del mondo corporeo non soltanto esige in generale un lato di *plena* che attraversa tutte le forme, ma che ogni mutamento, che investa il momento delle forme oppure il mutamento dei *plena*, avviene secondo certi nessi causali, che possono essere mediati o immediati, ma che sono richiesti nella loro individualità (*ivi*, p. 65).

Finché ci muoviamo sul terreno del mondo della vita, non vi è dubbio che il nesso tra forme e *plena* da un lato e stile causale del mondo dall'altro non significa ancora che l'inerenza dei *plena* alle forme possa essere intesa come dipendenza causale di queste da quelle: sul piano intuitivo non è affatto vero che ciò che muta (o che permane) sul terreno dei *plena* dipenda sempre e univocamente da ciò che accade sul terreno delle *res extensae*. In altre parole:

non è possibile stabilire a priori che qualsiasi mutamento delle qualità specifiche dei corpi intuitivi che si possa pensare di esperire in un'esperienza reale o possibile sia causalmente dipendente da eventi appartenenti alla sfera astratta del mondo delle forme; che abbia, per così dire, la sua controfigura nel regno delle forme, come se ogni mutamento complessivo del *plenum* complessivo avesse una controfigura causale sul terreno delle forme (*ivi*, p. 65).

Ma ciò che non vale sul terreno intuitivo deve invece divenire la meta di una *prassi teorica* che ha la sua giustificazione in un obiettivo evidente: se fosse possibile ricondurre i mutamenti dei *plena* a mutamenti che accadono sul terreno delle forme diverrebbe possibile una matematizzazione indiretta delle quantità di senso. Ora, osserva Husserl, per chi è nato in una cultura plasmata dalla scienza, la tesi che sul terreno intuitivo sembra impraticabile, può assumere addirittura il senso di un'ovvietà: da un punto di vista fisicalistico, ciò che chiamiamo colori, suoni, calore, ecc., è riconducibile senz'altro ad un insieme di eventi che accadono sul terreno delle forme — al movimento delle molecole, alle onde elettromagnetiche, e così via. Ma ciò che è divenuta oggi un'ovvietà doveva valere invece — per Galileo — come un'ipotesi teorica estremamente difficile da formulare e tutt'altro che scontata nel suo successo.

Certo, anche per quest'ipotesi l'esperienza prescientifica poteva

suggerire qualcosa: le riflessioni pitagoriche sul rapporto tra l'altezza del suono e la lunghezza della corda posta in vibrazione non sono altro che la rigorizzazione di un nesso che diviene immediatamente percepibile sul terreno della prassi musicale. Di qui il disegno di una *matematizzazione indiretta* dei *plena*: il nesso tra alcune determinazioni sensibili ed alcuni eventi che appartengono alla sfera delle forme doveva costituire infatti il punto di partenza da cui muovere per formulare l'ipotesi secondo la quale ogni determinazione sensibile ha una sua controfigura e quindi un *indice matematico* sul terreno delle forme. Così non possiamo misurare la leggerezza e la pesantezza, ma ci basta una bilancia per misurare la massa, non possiamo quantificare in modo esatto l'esperienza del caldo e del freddo, ma possiamo leggere la temperatura che il termometro segna. Il peso e la leggerezza, il caldo e il freddo possono essere misurati, e ciò significa che possiamo costruire uno strumento ed indicare una prassi che ci permette di raccordare queste nostre sensazioni ad un movimento e quindi ad una "controfigura" direttamente quantificabile: così, la bilancia trasforma la sensazione di peso in un movimento dei suoi bracci, e nella colonnina il termometro sale e scende a seconda del crescere o del decrescere della temperatura. Ora, all'origine dell'ideazione di questi strumenti che non sono affatto estranei alla genesi della scienza, vi è un insieme di esperienze relativamente semplici: la bilancia nasce dall'esperienza dell'equilibrio e del mettere in equilibrio, ma di qui muove per giungere a risultati interamente nuovi. Sino a quando ha come meta soltanto ed esclusivamente l'equilibrio dei piatti della bilancia la prassi del soppesare non può ancora dare un numero al *plenum* del peso: può soltanto pronunciare un verdetto di eguaglianza o di ineguaglianza. Ma con l'eguaglianza dei pesi è già posta la possibilità di uno sviluppo poiché di qui si può trarre il fondamento per introdurre un'*unità di misura* — quel modulo che, nella *prassi dell'iterazione*, ci permette di trasformare il «tanto quanto» dell'equilibrio in un quanto vero e proprio: nel *numero* dei contrappesi (delle unità di misura) che dobbiamo mettere sul piatto della bilancia per raggiungere l'equilibrio. Credo che queste considerazioni che sono racchiuse in queste osservazioni husserliane possano essere sviluppate e credo che una storia degli strumenti di misurazione avrebbe molte cose da insegnarci sul metodo

di misurazione dei *plena*, e se ci pone in questa prospettiva credo che dovremmo guardare con interesse alla storia delle bilance e soffermarci ammirati sulla stadera — su questo ferro vecchio da mercato che è una vera e propria macchina calcolatrice dei pesi, poiché conta per noi, trasformando visivamente il peso nella distanza dal perno di sostegno lungo una barra graduata.

E tuttavia, se la bilancia *pesa* e il termometro *segna* una temperatura qualcosa è perché vi è una relazione causale che si pone dapprima sul terreno dell'esperienza diretta, ma che può assumere poi il carattere di un'ipotesi fisica: possiamo cioè supporre che vi sia comunque un rapporto causale esatto tra il crescere della temperatura e l'espandersi del mercurio nella colonnina. Ma ciò è quanto dire che la misurazione si lega ad un'ipotesi concernente un nesso casuale, che a sua volta si manifesta con crescente evidenza quanto maggiore si fa l'esattezza della matematizzazione indiretta della temperatura. La matematizzazione indiretta dei *plena* si affianca così all'ipotesi di una *causalità universale esatta* — una causalità che non è data induttivamente ma che sorge da un'idealizzazione dello stile causale del mondo dell'esperienza quotidiana. Una causalità, ed è questo il punto su cui riflettere, che — giocandosi sul terreno ideale delle forme — poteva essere espressa nel linguaggio esatto della matematica. La matematizzazione indiretta dei *plena* doveva così da un lato condurre ad una misurazione delle grandezze sensibili, dall'altro alla costruzione di un'immagine matematica della natura. Ed un compito doveva necessariamente guidare l'altro: la possibilità di esprimere le relazioni nel linguaggio delle formule matematiche doveva necessariamente disporre la misurazione nella *prospettiva ideale di un limite*. Ora misuro la temperatura di un liquido osservando la dilatazione della colonnina di mercurio; il mercurio a sua volta si dilata secondo una legge formulabile matematicamente: ne segue che il termometro che ho tra le mani e che può essere più o meno impreciso ci appare ora alla luce di un insieme di regole che determinano in anticipo quale debba essere il suo comportamento e che ci permettono di dire se quello strumento si comporta come *deve*. La misurazione poggia così su un nesso causale che a sua volta può essere formulato matematicamente, indicando così il limite di esattezza cui la misurazione deve tendere:

nella prassi della misurazione effettiva dei dati dell'esperienza si giunge certo soltanto a grandezze empiriche inesatte e alle loro determinazioni numeriche. Ma l'arte della misurazione è anche, in sé, l'arte di migliorare continuamente la "precisione" delle misure, di promuovere una precisione sempre maggiore. Essa è un'arte non in quanto metodo concluso per compiere qualcosa, ma in quanto è insieme anche il metodo per migliorare sempre di nuovo il proprio metodo, mediante l'invenzione di mezzi d'arte sempre nuovi. Ma in virtù del riferimento del mondo alla matematica pura, in virtù del fatto che esso è il suo campo di applicazione, il «sempre di nuovo» assume il senso matematico di «in infinitum»; così ogni misurazione assume il senso di un'approssimazione a un polo ideale identico anche se irraggiungibile, cioè a una idealità determinata tra le idealità matematiche, oppure alla corrispondente configurazione numerica (*ivi*, p. 70).

Questa è appunto la scoperta di Galileo, ed una scoperta è sempre insieme un "misto di *istinto* e di *metodo*" (*ivi*, p. 69) — un'osservazione, questa, che è importante fare poiché la prassi galileiana si orienta fin da principio sul terreno della ricerca, lasciando in secondo piano la riflessione sulla natura dell'ipotesi su cui poggia la matematizzazione dei *plena* e quindi anche della totalità del mondo. Tutt'altro: quest'ipotesi — e con essa la prassi che le si lega — è chiaramente cancellata dalla dottrina ontologica delle qualità che si pone ancora una volta come una garanzia del fatto che la matematica può essere applicata con successo all'esperienza. Poiché che cos'altro vuol dire sostenere che colori, suoni, odori, ecc., non vi sono se non che il nesso tra qualità primarie e qualità secondarie è un nesso garantito sul terreno stesso dell'essere? Il meccanicismo atomistico come immagine a priori del mondo — come immagine in accordo con la quale esistono soltanto gli atomi e non le loro proprietà sensibili — si pone così come una garanzia metafisica che ci permette di dimenticarci dell'ipotesi che sorregge la prassi di ricerca volta a cogliere per ogni mutamento dei *plena* un indice sul terreno delle forme.

Sulla natura di questa ipotesi è invece necessario soffermarsi. Sul terreno del mondo della vita le ipotesi hanno un'immediata verificabilità: attribuiamo un evento (il fumo) al fuoco e poi controlliamo se davvero le cose stanno così. Nel caso delle ipotesi scientifiche il discorso muta: qui la verifica passa attraverso l'accettazione

dell'ipotesi e conduce ad un suo eventuale perfezionamento. Il progresso delle scienze, o più propriamente “della scienza naturale di una certa epoca” ci appare così orientata verso il polo ideale di una natura matematica — un polo ideale che resta tuttavia il limite cui tendono una infinità di teorie che restano necessariamente teorie. Dire che la scienza “scopre” una natura obiettiva significa allora riconoscere che ogni conoscenza scientifica si muove all'interno di un'ipotesi che non può essere riscattata: il mondo obiettivo che la scienza descrive ci appare così come il frutto di un'idealizzazione che non può concretizzarsi nell'esibizione di una realtà data. E ciò è quanto dire che la natura di cui le scienze ci parlano non può porsi se non all'interno di una prassi conoscitiva: l'immagine di una natura matematica ed obiettiva è dunque un *costrutto teorico* che non può mai tradursi nella posizione di una realtà metafisica assoluta.



## LEZIONE TERZA

### 1. *La natura e le formule*

Le considerazioni che abbiamo precedentemente svolto ci hanno condotto ad una duplice tesi che è opportuno rammentare: da un lato infatti abbiamo messo in luce la tendenza della riflessione galileiana ad interpretare l'obiettività della scienza alla luce dell'istanza platonica della metessi, dall'altro abbiamo invece richiamato l'attenzione sull'importanza che Husserl attribuisce alla prassi di idealizzazione che è implicata dall'idea di natura che la scienza galileiana ci propone — un'idea di natura che è caratterizzata dal suo porsi come un *costrutto teorico* il cui *sensu* non può essere pienamente compreso se non ripercorrendo quel processo di idealizzazione e di costruzione ipotetica, le cui tappe sono state sommariamente indicate nella prima parte del paragrafo nono della *Crisi*. Ma se in questa prospettiva il momento della costruzione acquista la centralità che gli compete, diverso è l'esito cui doveva condurre lo sviluppo della scienza galileiana, — uno sviluppo che in questo caso non chiama in causa l'interpretazione filosofica che lo scienziato dà della sua prassi, ma il senso che i risultati che ne derivano tendono di per se stessi ad assumere. Che cosa Husserl intenda può essere detto in breve. La scienza mira alle *formule*, e cioè alla determinazione funzionale delle relazioni tra le grandezze ottenute come risultato della misurazione; solo da questa coordinazione funzionale è infatti possibile ricavare *previsioni*:

In altre parole: una volta approdati alle formule, sono già possibili le previsioni praticamente desiderate attorno a ciò che ci si può aspettare nella certezza empirica, nel mondo intuitivo empiricamente reale, nell'ambito del quale la matematica non è che una prassi particolare. Per la vita, l'operazione decisiva è dunque la matematizzazione e le formule grazie ad essa conseguite (*ivi*, p. 72).

Riconoscere l'importanza teorica e pratica delle formule è importante, per Husserl, poiché proprio a partire di qui si deve muovere per com-

prendere il *mutamento di senso* che doveva colpire la prassi scientifica e l'idea stessa di una conoscenza obiettiva. Le formule sono oggetti matematici, e anche se il senso che le caratterizza può essere effettivamente attinto solo richiamando alla mente il processo della loro costituzione e il loro necessario riferimento al mondo intuitivo, resta comunque vero che è possibile una loro considerazione puramente astratta e formale. Potremmo forse esprimerci così: il cammino che ci conduce alle formule non è necessario per comprendere la formula il cui senso operativo si dispiega solo all'interno della teoria cui appartiene. Le formule della fisica debbono essere infine comprese solo per quello che sono — formule ben formate di una teoria data.

Le tappe in cui questo necessario cammino si articola sono molteplici; Husserl, tuttavia, si sofferma solo su due differenti aspetti che ci riconducono dal terreno delle scienze naturali all'ambito della matematica: il momento della formalizzazione ed il momento, ad essa connesso, del calcolo. Il primo tema ci riconduce ad alcune considerazioni di carattere generale sulla storia della matematica: l'introduzione in età rinascimentale delle designazioni algebriche, la nascita della geometria analitica con Cartesio, l'aritmetizzazione dell'analisi numerica, e — infine — quella dottrina delle molteplicità definite in cui Husserl vede l'esito cui il pensiero matematico a lui contemporaneo è giunto.

Non è possibile qui soffermarsi sul significato che deve essere attribuito a questi brevi cenni di Husserl; del resto, ai fini delle nostre considerazioni è più che sufficiente richiamare brevemente uno degli snodi teorici cui queste pagine alludono: il sorgere della geometria analitica. Ci ricordiamo tutti dell'equazione della retta:

$$ax+by+c=0$$

E ci ricordiamo anche delle ragioni che ci permettono di introdurre una simile formula: se traccio gli assi cartesiani, ogni punto del piano può essere individuato da una coppia di numeri reali. Ora, per individuare una retta sul piano debbo poter indicare per ogni punto che le appartiene la coppia di numeri reali che lo individua — debbo in altri termini costruire una funzione che, posto un qualunque numero reale come suo argomento, determina il valore di un altro numero reale in modo tale da fissare le coordinate di un punto che alla retta appartenga. Abbiamo cioè una funzione  $y=f(x)$  — una funzione che, nel ca-

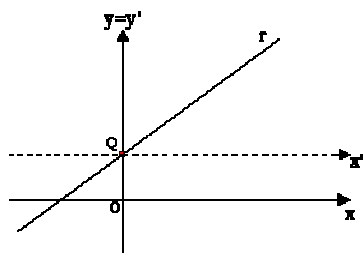
so della retta, è particolarmente semplice, così come semplice è la comprensione dell'equazione da cui abbiamo preso le mosse.

E tuttavia la semplicità *non si lega più ad un rimando alla dimensione intuitiva*. Scriviamo l'equazione e comprendiamo come stanno le cose. Se l'equazione è

$$\mathbf{ax+by+c=0}$$

e se per comodità prendiamo il caso in cui  $c=0$ , allora possiamo dire che  $y = -a/b(x)$  e cioè che il rapporto tra  $x$  e  $y$  è costante ( $-a/b=m$ ).

Ora, la costante  $m$  è il *coefficiente angolare* della retta ed in questa espressione ci sembra ancora che si possa vedere qualcosa: guardiamo il grafico che corrisponde alla funzione e ci sembra ancora di poter



vedere nell'inclinazione della retta la ragione del rapporto tra le ascisse e le ordinate. E tuttavia anche da questo ricordo spaziale possiamo prendere commiato poiché è possibile esprimersi diversamente: possiamo dire infatti che una retta  $r$  è il luogo dei punti del piano per i quali il rapporto tra l'ascissa e la coordinata è eguale a

una costante  $m$ . O ancora: che è il luogo dei punti individuati su un piano dalle coppie di numeri reali generati dalla funzione  $y=mx$ .

La retta, diceva Euclide, è ciò che giace egualmente tra due punti, ed anche se questa definizione esprime già l'intenzione di ricondurre la dimensione intuitiva della forma in un sistema di proposizioni che garantisca l'applicazione dello strumento deduttivo, è evidente che qui il ponte con l'intuizione non è stato ancora rescisso. Tracciamo la retta sul foglio e diciamo che giace in modo eguale, poiché la mano non si piega mai a seguire una diversa direzione, poiché non vi è mai una decisione nuova ed imprevista — e di questo linguaggio immaginoso possiamo avvalerci proprio perché nella definizione euclidea resta ancora l'eco remota di un passato intuitivo.

Forse si converrà che le cose stanno proprio così, che in Euclide vi è ancora il ricordo dello spazio intuitivo che del resto è racchiuso

nell'etimo di molte parole geometriche — nella parola “geometria” risuona ancora la presenza della terra, il triangolo isoscele è, etimologicamente, un triangolo che ha le gambe eguali, mentre — assicura Proclo — il triangolo scaleno si chiama così perché zoppica. Forse lo si riconoscerà — ma che conseguenza dobbiamo trarne? Dobbiamo forse lamentarci del nostro presente e rimpiangere l'età di Euclide in cui ancora nomi e concetti risuonavano della nostra concreta esperienza spaziale?

Naturalmente no. Leggere le pagine husserliane come se fossero l'espressione di una nostalgia filosofica per un'epoca passata della storia della scienza vorrebbe dire fraintenderle interamente. Su questo non possono esservi dubbi, per Husserl: la geometria *doveva* percorrere il cammino dell'analisi e doveva diventare una disciplina puramente formale, e chi legga la *Crisi* rammentandosi delle considerazioni conclusive dei *Prolegomeni per una logica pura* che Husserl pubblica nel 1900 come primo volume delle *Ricerche logiche* non può non scorgere nella terminologia che viene proposta per delineare brevemente lo sviluppo del pensiero geometrico la convinzione husserliana di avere contribuito in modo significativo alla comprensione filosofica di quel necessario cammino. Eppure, alla storia del sapere geometrico si lega un passo falso nella storia del pensiero — il passo falso di una filosofia che sorge insieme allo sforzo di assiomatizzazione dell'universo matematico, giustificandolo ora in chiave platonica, ora in chiave convenzionalistica. Due vie differenti che hanno tuttavia un punto in comune: per il filosofo platonico o per il teorico delle convenzioni, la geometria ha negli assiomi il suo *cominciamento assoluto*, e tutto ciò che la precede può essere semplicemente dimenticato. O frainteso: la logica delle figure intuitive e dei procedimenti operativi deve essere ricondotta ad un'applicazione inconsapevole di *assunzioni implicite*, — deve, in altri termini, essere ricondotta alla dimensione assiomatica. Quanto poi alla domanda sul senso e sulla legittimità degli assiomi, il filosofo platonico ed il teorico del convenzionalismo si trovano d'accordo nel negare la legittimità di un simile interrogativo: al di là degli assiomi non si può andare, poiché l'inizio della geometria è un inizio assoluto. Dall'intuizione della figura non si può imparare nulla, poiché possiamo cogliervi soltanto ciò che in virtù

del sapere matematico vi abbiamo già proiettato: se la geometria nasce come un sistema proposizionale di natura deduttiva, diviene insensato domandarsi che cosa vi sia prima delle assunzioni da cui la deduzione può prendere le mosse.

Di qui il paradosso su cui Husserl ci invita a riflettere. La storia della geometria — il suo sviluppo da teoria intuitiva delle forme a pura molteplicità matematica definita assiomaticamente — doveva di fatto giustificare le pretese di una filosofia secondo la quale la geometria non ha storia, poiché l'ideale non è il risultato di una prassi, ma un dato obiettivo, un oggetto ideale circoscritto da una definizione o da una convenzione stipulata linguisticamente.

Del resto, in questa direzione doveva condurre anche un altro sviluppo implicito nel pensiero matematico — la sua tendenza a tradurre le operazioni concettuali in procedimenti calcolistici. Anche in questo caso sarebbe senz'altro sbagliato cogliere in questa piega del pensiero matematico un procedimento illegittimo. Tutt'altro: la forma *calcolistica* appartiene necessariamente al pensiero matematico e l'ideale di Lambert secondo cui si deve ricondurre la teoria delle cose alla teoria dei segni è uno dei cardini teorici del pensiero husserliano sin dal tempo della *Filosofia dell'aritmetica*. Ma ancora una volta, ciò che matematicamente è legittimo si lega ad una conclusione impropria: la conclusione secondo la quale ciò che conta sono infine soltanto le formule e le regole operative che ci consentono di calcolare. E ciò è quanto dire che il costituirsi della matematica come arte calcolistica facilita il venir meno del nesso che lega la geometria e l'aritmetica al terreno pre-teoretico da cui pure sorgono:

il pensiero originario, che conferisce propriamente un senso a questo procedimento tecnico e una verità ai risultati ottenuti conformemente alla regola (sia pure soltanto la «verità formale» propria della *mathesis universalis formale*) è qui escluso; è perciò escluso anche dalla stessa dottrina formale delle molteplicità come dalla precedente dottrina algebrica dei numeri e delle grandezze, e infine da tutte le altre applicazioni degli esiti tecnici. Manca cioè un ritorno al senso propriamente scientifico (*ivi*, p. 75).

Manca, lo ripetiamo, se ci disponiamo in una prospettiva filosofica. Ciò su cui Husserl intende attirare l'attenzione è riconducibile infatti a

questa tesi di fondo: la storia della geometria doveva rendere plausibile una riflessione filosofica che fa di ciò che è ideale non già il risultato di una prassi condivisa ed intuitivamente fondata, ma un oggetto di cui non si deve rendere conto, poiché ha già nella sua lontananza dalla sfera di ciò che è sensibile il contrassegno ontologico della sua certezza. Ad una concezione filosofica che sottolinea la genesi ideale dei concetti geometrici da una prassi teorica che si radica nel mondo della vita doveva sostituirsi così la tesi della discontinuità tra ragione e vita: per il rinnovato platonismo dell'età moderna le verità geometriche dovevano porsi come un oggetto chiuso in se stesso, come un insieme di proposizioni che solo accidentalmente mostrano un volto intuibile.

Di qui il riproporsi del modello della *metessi* da cui abbiamo preso le mosse. Una volta rescisso il nesso tra la geometria come logica intuitiva delle figure e la geometria come sistema di proposizioni sintatticamente connesse doveva divenire problematico il come dell'applicazione della geometria al mondo in cui viviamo. Per questo problema la filosofia moderna doveva trovare una risposta che, per Husserl, è solo un modo per tacitare la domanda: il filosofo dell'età moderna poteva rendere conto dell'applicazione della geometria e del metodo scientifico al mondo della vita solo cedendo alla convinzione secondo la quale il mondo è davvero scritto in termini matematici, ed i fenomeni sensibili sono davvero soltanto fenomeni — ombre di un mondo trascendente, i cui contorni possono essere tracciati soltanto dall'idealità del numero. Il mondo, questo mondo in cui viviamo, doveva apparire così come l'ombra di un mondo vero in sé — il mondo matematico scoperto dalla riflessione scientifica:

Nella matematizzazione geometrica e scientifico-naturale, noi commisuriamo al mondo della vita — al mondo che ci è costantemente e realmente dato nella nostra vita concreta che si svolge in esso — nell'aperta infinità di un'esperienza possibile, un ben confezionato abito ideale, quello delle verità obiettivamente scientifiche; costruiamo cioè (o almeno speriamo di costruire), attraverso un metodo realmente praticabile in tutti i particolari e costantemente verificato, determinate induzioni numeriche per i fenomeni sensibili reali e possibili delle forme concrete intuitive del mondo della vita; e proprio così attingiamo la possibilità di una previsione degli accadimenti concreti del mondo, di quegli eventi che non sono

più o non sono ancora realmente dati, degli eventi intuitivi del mondo della vita, attingiamo cioè la possibilità di una previsione che supera infinitamente la portata della previsione quotidiana (*ivi*, p. 78).

Dimenticato il processo di idealizzazione della natura, scordata la prassi intersoggettiva della ricerca scientifica e messo da parte il processo apertamente infinito della verifica, il mondo matematico scoperto dalla scienza assume le forme di un *vero essere*, — di un mondo obiettivo che sta dietro ai fenomeni e li fonda nella loro apparente realtà. L'abito ideale che la scienza confeziona copre il mondo della vita e lo sostituisce agli occhi degli scienziati e degli uomini colti:

il vestito di idee “matematica e scienza matematica della natura” o, se si preferisce, il vestito di simboli, il vestito delle teorie simbolico-matematiche, abbraccia tutto ciò che, per gli scienziati come per le persone colte, sostituisce, in quanto natura “obbiettivamente reale e vera”, il mondo della vita, e lo riveste. Così, un vestito di idee fa sì che noi prendiamo per il vero essere quello che invece è soltanto un metodo, un metodo che c'è solo per rendere “scientifiche”, in un progresso all'infinito, le previsioni grezze, — le uniche realmente possibili nell'ambito di ciò che è realmente esperito ed esperibile nel mondo della vita; il travestimento di idee fece sì che il senso proprio del metodo, delle formule, delle “teorie” rimanesse incomprensibile, e che durante l'elaborazione ingenua del metodo non venisse mai compreso (*ivi*, pp. 80-81).

E ciò è quanto dire che il venir meno della dimensione costruttiva della scienza si traduce in un'obiettivazione della verità scientifica — in un obbiettivismo che rende di fatto problematico il rapporto tra l'essere vero della scienza e il mondo della vita — «quell'unico mondo reale che si dà realmente nella percezione» (*ivi*, p. 77).

## 2. La scienza e l'obbiettivismo moderno

Le considerazioni che abbiamo sin qui svolto ci hanno permesso di mettere in luce un problema che è, nelle pagine della *Crisi*, della massima rilevanza: da un'esposizione generale della genesi delle scienze esatte e dell'immagine matematica della natura, Husserl ricava infatti da un lato la convinzione secondo la quale le scienze sono un metodo per costruire un'idealizzazione progressiva del mondo sensibile,

dall'altro la certezza che nella storia del sapere scientifico questa consapevolezza si è rapidamente spenta e al suo posto si è fatta avanti una tesi di sapore obiettivistico, secondo la quale le teorie scientifiche rispecchiano la realtà vera del mondo, la sua nascosta ossatura logica e matematica.

Ora, quest'immagine del mondo doveva, per Husserl, condurre la riflessione moderna in un vicolo cieco. La metafora galileiana di una natura scritta in termini matematici doveva infatti legarsi alla convinzione, così tipica dell'età moderna, della radicale falsità del mondo della vita.— di questo mondo in cui vi sono colori e forme e persone, non atomi, legami chimici e cervelli. Ma questo rifiuto del mondo della vita è, per Husserl, *contraddittorio*, poiché le scienze sorgono dal mondo della vita e *lo implicano nel loro senso*: gli scienziati sono persone che si intendono, che comprendono gli stessi argomenti e che danno per scontata la loro appartenenza ad un orizzonte comune e ad un unico mondo — quel mondo di cose che permane identico anche se non lo guardo, di oggetti che sono intersoggettivamente percepibili, di eventi che si susseguono secondo certi nessi causali intuitivi, e così via. Su queste certezze poggia anche la ricerca scientifica, che non può quindi far propria una filosofia che nega ciò che costituisce la sua premessa di senso.

Ma vi è un secondo errore cui l'obiettivismo del pensiero moderno doveva di fatto condurre: l'immagine di una natura retta da leggi esatte, di un universo obiettivo che svela l'essere vero del mondo doveva in linea di principio rendere enigmatica la soggettività: se tutto è natura e se la natura è retta da leggi causali esatte, allora per l'esistenza personale, per l'esserci del soggetto libero e moralmente responsabile non vi è più posto. Doveva sorgere così un paradosso nuovo, poiché il mondo scoperto dalla scienza — questo risultato della prassi razionale dell'uomo — doveva negare il proprio carattere di costruzione teorica, per porsi come un essere vero in sé, come una realtà *causalisticamente determinata* nella quale non vi è più posto per nessi che non appartengano all'ordine *fattuale* della natura. Ed il paradosso è proprio qui, poiché l'immagine scientifica del mondo si fonda sulla matematica e quindi su un insieme di regole che non può essere interpretato alla stregua di un fatto qualsiasi. Il mio cervello è una



parte della natura e potrebbe quindi essere fatto diversamente, ma questa possibilità — così come la possibilità di una deduzione geometrica che penso — non dipende da come il mio cervello è fatto. Il mondo razionale della scienza doveva così negare di fatto la possibilità di ritrovare la ragione e la scienza nel mondo. L'idea di natura che la ragione elabora si traduce così in una *naturalizzazione della ragione*, che rende in linea di principio incomprensibile la forma stessa della razionalità. Per Husserl questo nodo teoretico ha una forma ben precisa: il vecchio filosofo che scrive le pagine della *Crisi* ritrova qui ciò che aveva sostenuto nelle *Ricerche logiche* nelle pagine dedicate a confutare il fraintendimento psicologistico della logica. Gli argomenti che Husserl nelle *Ricerche logiche* aveva proposto sono molteplici, ma ci riconducono in ultima analisi ad un'unica tesi: ogni riflessione che sostenga che i principi logici si fondano sulle leggi fattuali che regolano il decorso della nostra vita psichica cancella — insieme alle condizioni di verità di ogni enunciato — la sua stessa legittimità come teoria. Da un lato infatti si sostiene che ogni evento e quindi il pensiero come fatto psicologico è un evento causale, ma poi — dall'altro lato — si pretende che questa tesi debba essere accettata come una proposizione vera che esclude necessariamente la sua contraria.

Di questa vena scettica insita nelle teorie naturalistiche della ragione si deve ora rendere conto, anche se ciò non significa più cercare nella cultura positivista le possibili forme dello psicologismo ottocentesco, ma vorrà dire piuttosto volgere la propria attenzione all'intera storia del pensiero moderno, per cercare di cogliere nelle pieghe dell'obiettivismo post-galileiano le ragioni della crisi moderna del concetto di ragione. In altri termini: se il naturalismo racchiude in sé un esito potenzialmente scettico, allora la storia dell'obiettivismo moderno dovrà apparirci come un processo in cui lo sviluppo stesso della ragione contiene il germe destinato a travolgerla.

Di qui il compito che le nostre prossime lezioni dovranno affrontare: dovremo seguire Husserl nel suo tentativo di mostrare le ragioni della crisi dell'obiettivismo moderno e insieme i motivi che ci conducono di là da esso. Sappiamo già qual è la strada che deve essere battuta per raggiungere questo duplice scopo: la via che deve ricondurci dalla crisi della ragione alla razionalità fenomenologica deve essere scandita

da un ripensamento delle dottrine filosofiche da Galileo a Kant. Il filosofo deve vestire allora i panni dello storico — di uno storico *sui generis*, poiché la storia della filosofia in cui Husserl ci invita ad addentrarci è interamente determinata dal suo dover dare una risposta ad un interrogativo che solo il presente le pone. Non solo. Questo obiettivo, in sé legittimo, si lega — nelle pagine della *Crisi* — ad una concezione teleologica della storia che è chiamata a giustificare non soltanto l'interrogativo intorno a cui di fatto sorgono le riflessioni che Husserl ci propone, ma anche la meta cui esse additano come alla soluzione dei problemi del presente — quella fenomenologia trascendentale cui spetta il compito, vedi il caso, di riassumere in sé gli sforzi della tradizione filosofica.

Quale sia il fondamento di questa teleologia della storia è presto detto. Come ogni uomo, anche il filosofo appartiene ad una tradizione storicamente determinata: appartiene, in quanto filosofo, alla dimensione attuale della storia della riflessione filosofica. Ora, appartenere ad una tradizione e cogliere nella tradizione ciò che determina un accomunamento significa di fatto plasmare la propria volontà accordandola alla volontà sedimentata nella tradizione: ci riconosciamo parte di una comunità quando accettiamo di dividerne le forme di vita, anche se l'accordarsi della nostra volontà al volere dei molti è un'ovvietà che, nella norma, passa inosservata. Nel caso della riflessione filosofica far parte della comunità dei filosofi significa riconoscersi almeno in parte nella tradizione filosofica e accettare di condividere una molteplicità di problemi, di domande, di argomentazioni, e forse anche di risposte. E tuttavia almeno in un punto la comunità ideale del filosofo si differenzia dalle molteplici comunità reali in cui si articola la nostra vita quotidiana: per il filosofo, appartenere alla comunità filosofica significa necessariamente disporsi in un atteggiamento di *critica radicale* della tradizione in quanto tale. Accettare i problemi della filosofia così come il suo presente stato non significa allora dividerne il destino, ma disporsi nell'atteggiamento dell'*epoché* per cogliere poi, a partire di qui, il dinamismo latente della riflessione filosofica, — quel dinamismo che si dispiega quando le mosse del nostro passato filosofico non vengono semplicemente accettate, ma indagate e colte nella loro provvisorietà, come tentativi di

rispondere a quelle domande della filosofia il cui senso ci appare solo ora in tutta la sua chiarezza. Il presente si rivolge così al passato come un maestro che osserva i primi tentativi di un bambino di ragionare sulle figure e si trattiene dal correggere ogni sua mossa falsa, poiché *vede* nell'errore i primi passi di un ragionamento corretto — li vede, naturalmente, solo perché li coglie nella prospettiva di un risultato che egli ha già conseguito. Ciò che per il bambino è soltanto una mossa che dovrà imparare ad escludere dal repertorio della prassi geometrica appare invece agli occhi di chi lo guarda come un tentativo ricco di senso, che appartiene se non alla teoria almeno alla storia della geometria, poiché è espressione di una medesima intenzionalità. Per la filosofia le cose non stanno diversamente: anche per il filosofo che guarda al passato, la consapevolezza del presente offre il punto di vista che permette di comprendere nell'unità di un disegno ciò che sembrava soltanto un procedere cieco. Ma ciò significa che delle filosofie del passato si deve parlare alla luce della chiarezza del presente; visti in questa prospettiva, i filosofi ci appaiono in un'ideale comunità che non coincide necessariamente con il luogo che essi stessi si erano assegnati nella famiglia filosofica:

qualsiasi filosofo compie le sue considerazioni in relazione con i filosofi del passato e del presente. Egli si pronuncia su tutti i problemi che gli si presentano, fissa, mediante queste discussioni, la propria posizione, giunge così alla comprensione del suo proprio fare, comunque siano sorte in lui le teorie che egli ha reso pubbliche, cosciente di ciò a cui tendeva. Ma anche attraverso la ricerca storica noi veniamo a conoscenza, magari con estrema precisione, di queste «auto-interpretazioni» [...], non sappiamo ancora nulla attorno a ciò verso cui, nella nascosta unità dell'interiorità intenzionale, che sola costituisce l'unità della storia, tutte queste filosofie «tendevano». Ciò si rivela soltanto nella fondazione finale; solo in base ad essa si dischiude la tendenza di tutte le filosofie e di tutti i filosofi, solo in base ad essa si può riuscire a un chiarimento che permette di comprendere i passati pensatori, così come essi stessi non sarebbero mai riusciti a capirsi (*ivi*, p. 101).

Ma se il passato si illumina a partire dal presente, è importante osservare che quest'operazione non è — per Husserl — arbitraria. Anche in questo caso la filosofia mantiene la sua peculiarità: la filosofia è, per sua natura, un razionalismo privo di presupposti, e ciò significa in primo luogo che

nei suoi intenti essa è fin da principio volta verso quella meta che solo in parte riesce a scorgere e che nel tempo si fa via via più manifesta. Ma significa anche, in secondo luogo, che la prospettiva del presente non è semplicemente ereditata come una meta cui il cammino del pensiero ha condotto, ma è a sua volta tema di una *critica radicale*. Solo se la prospettiva del presente è animata dalla stessa volontà del passato e solo se sorge dal gesto in cui quella volontà si esprime — il gesto dell'*epoché* — la prospettiva del presente può effettivamente dire la sua nel dialogo filosofico, poiché soltanto in questo caso la nostra voce entra a far parte della comunità filosofica.

Di qui la concezione husserliana della storia. Nella storia della riflessione filosofica vi è, per Husserl, una *nascosta teleologia*, ma ciò non significa che vi sia una dialettica che ne segna le tappe: vuol dire solo che *se* vi è davvero *una* ragione e *se* la ragione dialoga con il passato ritrovandosi nella volontà che lo animava, allora nel divenire del dialogo, nella razionalità delle sue argomentazioni e nel loro riconoscersi nell'identità dell'obiettivo che le accomuna si può scorgere il dinamismo latente che deve spingere la filosofia verso la sua meta ultima, *garantendone il progresso*.

Che cosa dire di questa concezione teleologica della filosofia che infine coincide con la convinzione che se si partecipa *razionalmente* al dialogo filosofico, allora si collabora necessariamente al *progresso* della filosofia stessa? Credo che una risposta a questa domanda che verte sulla legittimità della tesi secondo la quale il dialogo filosofico ha *una* sua meta che si delinea nel dialogo sia tutta già racchiusa in quel "se" che ci invita a riflettere sull'unicità della ragione e quindi anche sulla certezza che vi sia davvero *un* senso che si dispiega nelle pagine del passato, un'*unica* biografia del soggetto filosofico.

Su questa tesi, come in seguito vedremo, vi sono ragioni per dubitare. E tuttavia, per quanti sospetti sia lecito sollevare su questo "romanzo di storia della filosofia" (Husserl parlava proprio così della sua storia critica delle idee), e per quanti dubbi sorgano di fronte a un romanzo che termina proprio nel luogo in cui vuole l'autore, è forse opportuno non lasciarsi prendere dall'entusiasmo della critica e non lasciarsi troppo infastidire dalla relativa semplicità delle pagine che seguono e dalla brevità delle considerazioni che sono dedicate ad ogni

singolo autore, poiché in queste pagine che non sembrano chiedere una conoscenza più approfondita di quella che può darci un qualsiasi manuale di liceo prende forma egualmente un pensiero sottile che vale la pena di seguire e da cui si può trarre molto di più di quanto non sia contenuto nelle pagine più dense e più complesse di altre indagini sulla storia del nostro passato filosofico.

## LEZIONE QUARTA

### 1. *Il dualismo e la psicologia naturalistica*

Dopo tante cautele possiamo ora addentrarci nelle pagine del “romanzo di storia della filosofia” che Husserl ci propone. Il primo capitolo si apre sullo scenario della fisica galileiana e sul significato che essa riveste per le vicende della filosofia moderna. Ora, la fisica galileiana si costruisce sul fondamento di una prima, generale astrazione:

Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematizzabile, astrae dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana. Da questa astrazione risultano le pure cose corporee, le quali vengono prese per realtà concrete e, nella loro totalità, vengono tematizzate in quanto mondo. Si può ben dire che soltanto con Galileo si delinea l'idea di una natura concepita come un mondo di corpi realmente circoscritto in sé (*ivi*, pp. 88-89).

Il risultato di questa astrazione è ben chiaro: per la prima volta nella storia della riflessione filosofica diviene dominante l'idea di natura come universo di corpi, come totalità composta di mere realtà materiali, connesse causalisticamente. Si tratta, è il caso di rammentarlo, di un'idea che ha un suo fondamento intuitivo e un qualche precedente nell'atomismo greco; e tuttavia, nella sua radicalità, l'idea moderna di natura è un'idea nuova che doveva necessariamente portare con sé la nascita di una nuova disciplina: se il mondo è innanzitutto natura, e cioè connessione causale di pure cose materiali, allora è necessario contrapporgli l'universo *psichico* ed elaborare una scienza — la psicologia — cui spetta il compito di far luce su *ciò che resta*, una volta che si sia già tracciata la scienza dei corpi. Al mondo della natura si affianca così il mondo della soggettività psicologica, da cui lo scienziato galileiano ci invita ad astrarre preventivamente. Doveva sorgere

così l'immagine dei due mondi e, con essa, l'ipotesi dualistica che la sorregge:

dobbiamo ora renderci conto che la concezione della nuova idea «natura», di un mondo di corpi realmente e teoreticamente in sé concluso, provoca ben presto un cambiamento completo dell'idea del mondo in generale. Il mondo si spacca, per così dire, in due mondi: natura e mondo psichico, ove però quest'ultimo, dato il suo specifico riferimento alla natura, non porta a una mondanità autonoma (*ivi*, p. 89).

Il primo significativo esito filosofico cui la fisica galileiana conduce è dunque di stampo dualistico, — un dualismo che dobbiamo formulare così: innanzitutto vi sono i corpi nell'insieme delle loro connessioni causali e solo poi vi sono le soggettività psichiche, le menti che possono sussistere solo in un corpo vivo, — ed è questo il motivo per cui Husserl afferma che il mondo psichico, dato il suo specifico riferimento alla natura, «non porta a una mondanità autonoma». E ciò è quanto dire: la soggettività psichica, nella sua dipendenza dal mondo fisico, si ritaglia un mondo nel mondo solo perché è *irriducibile* al mondo.

Del resto, se l'elaborazione di una psicologia scientifica diviene un *desideratum* dell'età moderna, non sembrano invece sussistere dubbi sul fatto che la scienza naturale debba indicare la via per raggiungere un simile obiettivo. Si tratti di cose o di menti, l'*esemplarità* del *metodo* delle scienze naturali non è messa in discussione negli anni che accompagnano il sorgere dell'età moderna. Se davvero si vuol comprendere la natura fisica, biologica o psichica, la si deve comunque ricondurre al metodo matematico della scienza galileiana, alla sua causalità esatta. Questo è certamente vero per le scienze biologiche che debbono essere infine ricondotte alla fisica: il naturalista descrittivo ancora così la sua pretesa di scientificità alla

convinzione che una fisica spinta sino alle sue ultime conseguenze sarebbe giunta infine a “spiegare” tutte queste concrezioni in modo fisico-fisico-razionale (*ivi*, pp. 91-92).

E ciò che è vero per le scienze biologiche, vale anche per la psicologia:

per quanto concerne la sfera psichica [...] il riconoscimento

dell'esemplarità della concezione fisicalistica della natura e del metodo delle scienze naturali fa sì — e già a partire da Hobbes — che venga attribuito alla psiche un modo di essere che di principio è analogo a quello della natura, e alla psicologia un tipo di procedimento teorico che va dalla descrizione a una «spiegazione» teorica ultima proprio come accade nell'ambito della biofisica [...]. Questa naturalizzazione della sfera psichica si trasmette attraverso John Locke a tutta l'epoca moderna, sino ad oggi (*ivi*, p. 92).

Ora, questa fiducia nella possibilità di applicare il metodo della fisica alla biologia e alla psicologia traeva il suo primo fondamento dai successi che il metodo galileiano riscuoteva sul suo terreno più proprio: che la fisica galileiana rappresentasse un'ideale nuovo e più autentico di scientificità era, in altri termini, un fatto sancito dai successi teorici che gli scienziati venivano raccogliendo. E tuttavia, se la riconduzione delle scienze umane alla fisica poteva essere seriamente tentata era anche perché l'idea di una matematizzazione della natura poteva legarsi ad una concezione di stampo obiettivistico che garantiva la forma conoscitiva della fisica proiettandola direttamente sul terreno dell'essere. Il mondo doveva essere davvero scritto in termini matematici e doveva davvero essere un sistema concluso di cause, poiché soltanto così poteva essere pensato, a rigor di logica. Di qui il compito che le metafisiche del razionalismo assumono su di sé: pensare il sistema del mondo nella sua totalità come un sistema coerente e logicamente ineccepibile — come un *sistema a priori* che il filosofo deve poter *anticipare* rispetto alle determinatezze empiriche dell'esperienza. Così come la matematica si pone come la struttura profonda del mondo percettivo, allo stesso modo la logica deve poter scoprire la struttura profonda dell'essere, — ed è in questo senso che, per Husserl, l'*Etica* di Spinoza riveste un significato peculiare. Per Spinoza non può esservi filosofia se non è possibile un sistema razionale unitario che abbracci l'essere in tutte le sue ramificazioni; un simile sistema, tuttavia, non può essere edificato a posteriori, ma deve essere anticipato a priori poiché deve offrire la garanzia della conoscibilità esatta dell'essere: di qui la necessità della logica, del suo porsi come uno strumento capace di indagare a priori le profondità del mondo, la sua profonda struttura metafisica. Ma di qui anche il tratto apertamente *costruttivo* delle metafisiche del razionalismo, il loro ne-



cessario accomiarsi dal terreno descrittivo, per edificare un sistema la cui effettiva sussistenza sembra essere un postulato della prassi scientifica:

Spinoza si trova di fronte al compito di scoprire in primo luogo quali fossero le condizioni cui poteva essere unitariamente pensato ciò che di fatto si postulava — il sistema universale e razionale di ciò che è, per poi cercare di realizzarlo sistematicamente in una costruzione effettiva. Soltanto così, passando ai fatti, si poteva dire di aver dimostrato la pensabilità stessa della totalità razionale dell'essere. Prima che ciò accadesse, e nonostante l'evidenza che di fatto chi si poneva in questo atteggiamento doveva scorgere nel carattere di esemplarità delle scienze naturali, tutto questo soltanto un postulato, la cui effettiva percorribilità teoretica non era affatto chiara, dato il dualismo di "sostanze" fundamentalmente diverse cui si aggiungeva una sostanza in senso proprio ed assoluta al di sopra di esse. Naturalmente a Spinoza interessava soltanto la generalità sistematica — la sua Etica è la prima ontologia universale. Egli riteneva che attraverso quest'ontologia fosse possibile attingere realmente il senso sistematico delle scienze della natura e della psicologia, che doveva costituirne il parallelo, quel senso senza il quale ambedue sarebbero rimaste gravate di oscurità (*ivi*, p. 93).

Il tentativo di tracciare le linee generali del sistema dell'essere è l'obiettivo verso cui convergono gli sforzi teorici del razionalismo metafisico del XVII e del XVIII secolo. A questo progetto cooperano filosofi del calibro di Cartesio, Spinoza o Leibniz, e tuttavia alla grandezza dei nomi fa da contrappunto — per Husserl — la pochezza dei risultati raggiunti, ed anzi il XVIII secolo deve affiancare al suo entusiasmo per la filosofia la consapevolezza dei fallimenti della metafisica. Le metafisiche del razionalismo pretendono di delineare quale debba essere la struttura del mondo — *a rigor di logica*, e a partire dalla logica credono di poter delineare che cosa il mondo davvero sia, al di là delle incertezze dell'apparenza sensibile. Così, la necessità del pensiero deve poter dettare le proprie volontà al reale e alla sua forma, poiché quale giudice migliore della ragione potremmo scorgere per decidere della realtà? Di qui lo statuto ambiguo dei *principi* della metafisica, di queste poche proposizioni certissime — la sostanza è ciò che non ha bisogno di null'altro per esistere, ogni evento ha una causa, ciò che è semplice non può corrompersi, ecc. — che da un lato suona-

no come imperativi della ragione e ci dicono che così dobbiamo pensare, dall'altro pretendono invece di avere carattere descrittivo e di valere dunque come asserzioni che prendono atto della forma del mondo.

In questo duplice volto dei principi della metafisica razionalistica è racchiuso il motivo della loro fragilità, poiché doveva necessariamente divenire problematico il nesso che dalla necessità del pensiero ci conduce alla realtà dell'essere. Così — per Husserl — non è un caso se la riflessione settecentesca si interroga sul carattere di necessità del pensiero e se la distinzione humeana tra le questioni di fatto e le pure relazioni di idee acquista un significato fortemente antimetafisico: quando Hume osserva che le proposizioni necessarie non hanno un contenuto oggettivo, ma rendono soltanto esplicita una relazione che è contenuta nel significato dei termini di cui constano recide infatti alla radice il nerbo delle argomentazioni razionalistiche, la loro pretesa che la logica parli davvero del mondo — dell'essere come *deve* essere.

Ora, la critica humeana alla possibilità della metafisica veste fin da principio i panni di un'indagine scettica che non si limita ad interrogarsi sui concetti fondamentali delle scienze naturali, ma investe anche il mondo della vita, il mondo prescientifico della nostra quotidiana esperienza. Di qui il carattere dello scetticismo: il suo porsi come un'autocritica dell'obiettivismo che insieme ci invita a distogliere lo sguardo dal momento della costruzione teorica per rivolgerla ai criteri di validità della teoria stessa, che mette da canto il contenuto della conoscenza per interrogarsi sulla sua possibilità. Lungo questa via, l'indagine filosofica doveva imbattersi nel problema di una *teoria della conoscenza* e quindi anche di una dottrina della soggettività, di quella soggettività che era tuttavia diventata enigmatica nel quadro dualistico dell'età moderna. La vena scettica dell'età moderna doveva diventare così — per Husserl — il tarlo destinato a rodere un'immagine falsa dell'obiettività, e l'obiettivismo doveva essere abbandonato a favore di una concezione trascendentale della filosofia:

La caratteristica dell'obiettivismo è quella di muoversi sul terreno del mondo già dato come ovvio nell'esperienza e di perseguirne la "verità obiettiva", ciò che in esso è incondizionatamente valido per ogni essere razionale, ciò che in sé stesso è. La realizzazione universale di questo

compito spetta all'episteme, alla ratio, cioè alla filosofia. Con ciò sarebbe già raggiunto l'essere ultimo, e un'indagine che volesse risalire al di là di esso non avrebbe più alcun senso razionale. Il trascendentalismo afferma invece: il senso d'essere del mondo della vita già dato è una formazione soggettiva, è un'operazione della vita esperiente, prescientifica. In essa si costruisce il senso e la validità d'essere del mondo, di quel mondo che vale realmente per colui che realmente esperisce. Per quanto riguarda il mondo "obiettivamente vero", quello della scienza, esso è una formazione di grado più alto fondata sull'esperienza e sul pensiero prescientifico, cioè sulle sue operazioni di validità. Soltanto un'indagine radicale che risalga alla soggettività, e cioè alla soggettività che in definitiva produce, nei modi scientifici come in quelli prescientifici, tutte le validità del mondo e i loro contenuti, e al che cosa e al come delle attuazioni razionali, può rendere comprensibile la verità obiettiva e raggiungere il senso d'essere ultimo del mondo. Quindi il primo in sé non è l'essere del mondo nella sua indubitabile ovvietà; ciò che occorre innanzitutto chiedersi non è che cosa obiettivamente gli inerisca; il primo in sé è la soggettività, in quanto essa pone ingenuamente l'essere del mondo e poi lo razionalizza, oppure (il che è lo stesso) lo rende obiettivo (*ivi*, pp. 97-98).

In quest'antitesi è racchiuso, per Husserl, il dinamismo latente della filosofia moderna, poiché da un lato l'obiettivismo doveva scontrarsi con la sua interna contraddizione, dall'altra il trascendentalismo doveva fare i conti con i problemi posti da una nozione di soggettività intesa come un residuo del mondo. Non è un caso allora se lo scetticismo è il nodo che tiene insieme questi due momenti e che, per così dire, fa luce sulla determinatezza con cui questa relazione storicamente si manifesta: la riflessione trascendentale sembra sorgere infatti sulle ceneri di una rinuncia *tendenzialmente* scettica — se la realtà obiettiva è inattuabile la conoscenza deve accettare il limite di ciò che è soggettivo e quindi solo fenomenico. La storia della filosofia moderna diviene così la storia dei tentativi di venire a capo del concetto di soggettività, che l'obiettivismo aveva reso enigmatico, — un fatto questo che Husserl intende porre sotto i nostri occhi soffermandosi in modo particolare sulla filosofia cartesiana. Cartesio, questo filosofo che più di ogni altro inaugura l'età moderna, occupa nel romanzo filosofico di Husserl un ruolo centrale: alle sue *Meditazioni filosofiche* spetta infatti il compito di stringere in un unico nodo il trascendentalismo e l'obiettivismo dell'età moderna.

E tuttavia, proprio nella scelta di porre le *Meditazioni filosofiche* come il vero luogo di origine della filosofia moderna è implicita una *decisione* teorica che dà alle pagine husserliane una piega insolita ed un'apparenza paradossale. La filosofia moderna — lo abbiamo appena osservato — è attraversata, per Husserl, dalla contrapposizione tra obiettivismo e trascendentalismo, eppure per narrarne la storia la *Crisi* non sente affatto il bisogno di discorrere di Hobbes e di Spinoza, di Leibniz e Wolff: degli autori del razionalismo obiettivistico Husserl non parla, e si dispone fin da principio sul terreno di una riflessione che ha per tema la storia del trascendentalismo moderno che ha origine nel dubbio cartesiano, per trovare poi nell'empirismo di Berkeley e Hume i suoi primi significativi sviluppi. Si deve allora concludere che di quella contrapposizione e di quell'interna dialettica il filosofo che voglia riflettere sulla crisi della modernità può semplicemente disinteressarsi?

Non è difficile rendersi conto che le cose non stanno così, e che la decisione husserliana di dedicare per intero le sue indagini alla storia del trascendentalismo non implica affatto il disinteressarsi a quella contrapposizione. Tutt'altro: ciò che Husserl ci invita a compiere è un'indagine delle filosofie della soggettività, volta a mostrare su questo terreno la persistenza di motivi obiettivistici. L'antitesi tra obiettivismo e trascendentalismo deve essere analizzata e colta in tutta la ricchezza del suo significato, ma solo là dove il suo dipanarsi può condurre ad una riflessione produttiva — solo sul terreno delle filosofie che indagano la soggettività e l'esperienza come fonte del nostro conoscere e del valutare. Di qui l'andamento delle riflessioni di Husserl e il loro tacere su autori altrimenti così importanti; ma di qui anche il senso che Husserl ritiene di poter ricavare dalla sua riflessione sulla modernità: il dualismo delle sostanze implicito nella concezione della natura della scienza galileiana doveva infine sfociare nel tentativo di liberare la nozione di soggettività dal presupposto obiettivistico che la rendeva necessariamente enigmatica. La storia filosofica dell'età moderna si disegna così secondo una prospettiva che è insieme illuminante e riduttiva: la filosofia che ha origine dalle *Meditazioni* di Cartesio deve apparirci infatti come un tentativo grande, ma fallimentare di liberare sul terreno del trascendentale la soggettività dalle

ipoteche dell'obiettivismo.

## 2. Cartesio

Ci accingiamo ora ad affrontare brevemente un autore cui Husserl si sente, per certi aspetti, molto vicino: Cartesio, o più propriamente: il Cartesio delle *Meditazioni filosofiche*. Che nella storia delle idee che la *Crisi* ci propone Cartesio occupi un ruolo centrale, Husserl lo riconosce senza mezzi termini: il § 16 si apre infatti con l'affermazione secondo la quale Descartes è «l'*originario genio fondatore* della filosofia moderna nella sua interezza». Scrive Husserl:

Se poco prima Galileo era giunto alla fondazione originaria della nuova scienza, fu Cartesio a concepire ed avviare una realizzazione sistematica della nuova idea della filosofia universale nel senso di un razionalismo matematico, o meglio fisicalistico, di una filosofia come “matematica universale”. Questa filosofia esercitò ben presto un influsso poderoso (*ivi*, p. 102).

È difficile, questa volta, contestare anche solo in parte il senso di queste affermazioni. Chi prenda tra le mani un'opera che Cartesio scrive tra il 1629 e il 1633 e che si intitola *Il mondo* non può non accorgersene: nelle pagine di questo scritto, che Cartesio non pubblica dopo aver saputo che cosa era accaduto a Galilei, si fa avanti con estrema chiarezza il proposito di costruire l'immagine scientifica del mondo nella sua interezza, di costruirla ancor prima che si sia fatta luce sulle molteplici oscurità che un progetto tanto ambizioso comporta. Così, la finzione che apre queste pagine cartesiane — che, in un luogo lontano dalla nostra Terra, un dio crei un nuovo mondo che dobbiamo immaginarci fin da principio racchiuso nei termini della razionalità scientifica — non ha soltanto lo scopo di rendere più accettabili agli occhi della censura l'immagine meccanicistica del mondo, ma ha anche un significato metaforico che non può essere taciuto: nell'arditezza di quella finzione si esprime la certezza che la scienza scoprirà infine il *sistema* del mondo, quale dio l'ha creato e non rimarrà impanata nel mondo come a noi sensibilmente appare. La grandezza di questo scritto, la cui fortuna scientifica doveva essere nel complesso piuttosto breve, è dunque tutta qui: nella chiarezza del progetto che lo anima e

nella radicalità con cui esso viene delineato ed *esemplarmente* proposto.

E tuttavia la grandezza di Cartesio e il suo significato per l'età moderna non sono soltanto racchiusi nella lucidità con la quale nelle sue pagine si manifesta l'ideale del razionalismo obiettivistico, ma si manifestano anche nell'opera che avrebbe dovuto mostrare il fondamento ultimo dell'obiettivismo scientifico e che invece racchiude un pensiero che era destinato a travolgerlo — le *Meditazioni metafisiche sulla filosofia prima* che Cartesio pubblica nel 1642 in francese e in latino.

Ora, in queste *Meditazioni metafisiche* Husserl coglie uno dei momenti più alti della riflessione filosofica moderna, ed anche qui è difficile dargli torto. Tutto in queste pagine è ricco di senso. È ricca di senso la finzione che le apre — non un dialogo e quindi non una concezione che lega il sorgere della domanda filosofica ad una questione particolare su cui si vuole trovare effettivamente un accordo, ma una meditazione *solitaria* che sorge da se stessa e che si lascia unicamente guidare dall'esigenza di *liberarsi* da ogni falsa opinione per potersi appropriare di un sapere certissimo, di una conoscenza priva di ogni incertezza. L'ironia socratica mostra la *precarietà* di un accordo che troppo spesso riposa su convinzioni malcerte ed affida al dialogo il compito di rinsaldare la comunanza delle opinioni. Non è questo il cammino che Cartesio ci invita a percorrere. La sfiducia nel sapere tramandato e comunemente condiviso si è irrigidita nel gesto filosofico del dubbio metodico ed il filosofo deve abbandonare il terreno del dialogo per cercare da solo il cammino che da un mondo che sembra avere la consistenza dei sogni e la loro ineliminabile privatità lo riconduca al terreno comune della ragione. Libero da ogni cura il filosofo deve esercitarsi nell'arte difficile di un dubbio che tutto abbracci:

Ora, dunque, che il mio spirito è libero da ogni cura, e che mi sono procurato un riposo sicuro in una pacifica solitudine, mi applicherò seriamente e con libertà a una distruzione generale di tutte le mie antiche opinioni (Meditazioni filosofiche, a cura di E. Garin, Laterza, Bari 1975, p. 71).

Dobbiamo davvero fare così, per Cartesio; dobbiamo liberarci dalle nostre antiche opinioni, e per farlo dobbiamo mettere a distanza la vita, che delle opinioni ha bisogno e che necessariamente tacita il dub-

bio scettico con l'urgenza delle esigenze pratiche, appesantendo di una greve miscela terrestre la libertà dello spirito. E tuttavia, per applicarsi seriamente alla distruzione delle opinioni antiche, e cioè di quelle opinioni che sono tanto vecchie per noi da non poter essere nemmeno accompagnate dal ricordo del giorno in cui le abbiamo apprese, è necessario rammentarsi dello scetticismo antico e del suo ossessivo ripeterci che *non* vi sono criteri certi del conoscere e che non vi è proposizione che sfugga alla presa del dubbio. E se di una proposizione possiamo dubitare, allora è ragionevole sospendere il giudizio — conclude Cartesio. Così, nelle pagine della *Prima* e della *Seconda Meditazione* ci imbattiamo in una serie di argomenti che possono giustificare il dubbio e che sono tratti di peso dall'armamentario teorico dei pirroniani. Sarebbe tuttavia un errore sottolineare troppo questo nesso — almeno per Husserl. L'esito dello scetticismo antico, così come soprattutto si configura nelle pagine di Sesto Empirico, è racchiuso nella convinzione che l'istanza scettica sia il necessario correlato di un pregiudizio realistico che costringe la filosofia ad avanzare pretese che non è poi in grado di mantenere. Il filosofo scettico diviene così da un lato la coscienza critica di una filosofia che ha compreso l'interna contraddittorietà del realismo metafisico, dall'altro si fa invece sostenitore dei diritti della *doxa* di contro all'*episteme*:

occorre qui ricordare [...] che lo scetticismo antico [...] contesta e nega l'*episteme*, cioè la conoscenza scientifica dell'essente in sé, ma non riesce ad andare al di là dell'agnosticismo, del rifiuto delle costruzioni razionali, operate da una "filosofia" la quale, con le sue presunte verità in sé, ammette e crede di raggiungere un in sé razionale. "Il" mondo è in sé inconoscibile razionalmente, la conoscenza umana non può andare al di là delle apparizioni soggettive relative (Crisi, op. cit., p. 105).

Ora, anche se forse è possibile sollevare qualche dubbio su quest'immagine dello scetticismo antico che è disegnata esclusivamente su Sesto Empirico, è tuttavia certo che in Cartesio le cose stanno diversamente. Cartesio non intende mostrare l'impossibilità di una conoscenza obiettiva, ma — al contrario — si costringe a dubitare di tutto ciò che non è certo, proprio perché intende ricostruire il sapere su un fondamento indiscutibile. Di qui la radicalità dell'*epoché* cartesia-

na che non si accontenta di rendere problematica l'*episteme*, ma intende anche sollevare un dubbio sull'esperienza sensibile, sulla *doxa*:

Quest'epoché cartesiana è in realtà di un radicalismo inaudito, poiché investe espressamente non soltanto la validità di tutte le precedenti scienze e della stessa matematica che pretende ad un'evidenza apodittica, ma anche la validità del mondo della vita pre- ed extra scientifico, e cioè di tutto il mondo, dato in un'ovvietà inindagata, dell'esperienza sensibile, di tutta la vita concettuale che di esso si nutre, della vita non scientifica e infine anche di quella scientifica. Si può dire che per la prima il grado inferiore di qualsiasi conoscenza obiettiva, il terreno di tutte le scienze tradizionali, di tutte le scienze "del" mondo, viene posto in discussione dal punto di vista della critica della conoscenza: viene messa cioè in discussione l'esperienza nel senso usuale, l'esperienza sensibile — e correlativamente il mondo stesso, quel mondo che in questa esperienza e in virtù di questa esperienza ha per noi un senso e un essere, quel mondo che vale costantemente per noi, in quanto direttamente alla mano, in una indiscutibile certezza [...] e che soltanto nei dettagli, occasionalmente, può ridursi a mera apparenza e a dubbio (*ivi*, p. 104).

Di qui la radicalità del dubbio cartesiano, il suo ripercorrere rapidamente gli argomenti scettici sull'inganno dei sensi e sulla possibilità di confondere il sonno con la veglia per giungere infine ad un argomento che dà al dubbio il nutrimento di un'inquietudine metafisica: forse la nostra mente potrebbe essere il frutto del caso, e potrebbe quindi essere *costituzionalmente* inadeguata a cogliere la verità. O forse — scrive Cartesio — dio ci ha creato proprio così, come soggetti votati all'errore:

Tuttavia è da lungo tempo che ho nel mio spirito una certa opinione secondo la quale vi è un Dio che può tutto, e da cui io sono stato creato e prodotto così come sono. Ora, chi può assicurarmi che questo Dio non abbia fatto in modo che non vi sia nessuna terra, nessun cielo, nessun corpo esteso, nessuna figura, nessuna grandezza, nessun luogo e che io tuttavia senta tutte queste e tutto ciò mi sembri esistere non diversamente da come lo vedo? Ed inoltre, come io giudico qualche volta che gli altri si ingannano anche nelle cose che credono di sapere con la maggiore certezza, può essere che Egli abbia voluto che mi inganni tutte le volte che faccio l'addizione di due e di tre, o che enumero i lati di un quadrato, o che giudico di qualche altra cosa ancora più facile (Meditazioni filoso-



fiche, op. cit., p. 74)

Ma forse, si dirà, che dio non può farci queste cose, che non può volerci ingannare, e Cartesio si dichiara di fatto disposto a chinare la testa di fronte ad un simile argomento. Per rialzarla tuttavia poco dopo invitandoci ad una nuova finzione: non dio, ma un *genius aliquis malignus*, non meno potente ed astuto che ingannatore, potrebbe aver impiegato tutta la sua industria per distoglierci dal vero. La solitudine del filosofo nella stanza è divenuta, inavvertitamente, una *solitudine metafisica* e così, ciascuno di noi per suo conto, può scoprirsi in balia di un genio incantatore, di un demone che dà corpo alla possibilità scettica che non vi sia una necessaria proporzione tra la certezza soggettiva del pensiero e l'esistenza effettiva e la verità del pensato.

Alla radicalità del dubbio fa tuttavia eco l'istanza razionale che lo sostiene: dall'*epoché* si debbono prendere le mosse solo perché il filosofo non può costruire il suo sapere sul terreno instabile del pregiudizio e della tradizione. L'*epoché* è un gesto distruttivo, ma è insieme anche l'espressione di una libertà e che prelude ad una costruzione nuova e definitivamente fondata. Quale sia la via che dalle secche del dubbio conduce verso il nuovo sapere è presto detto. Cartesio ci rammenta un antico argomento di Agostino e osserva così che l'ombra del dubbio non può proiettarsi sulla consapevolezza che accompagna il gesto del mio dubitare, sul *cogito* che lo esprime. Posso dubitare di ciò che penso ed esperisco, ma non di pensare ed esperire: i pensieri e l'io che li pensa sono al di là di ogni possibile dubbio e acquistano quindi una certezza apodittica. Il dubbio ci conduce così ad una verità indubitabile, per cui è già pronta una concisa affermazione latina: *Hic invenio: cogitatio est; haec sola a me divelli nequit*.

Ma anche se la sfera dell'esperienza di cui sono consapevole è certa, per Cartesio si pone ancora il problema di dimostrarne la validità conoscitiva e quindi l'adeguatezza dell'esperire rispetto alla realtà di cui pretende di parlarci. Così, dopo aver pronunciato il detto famoso che chiude la *Seconda meditazione* — *cogito, ergo sum res cogitans* — Cartesio si mette subito alla ricerca di una ragione che garantisca la *legittimità* del passaggio dalla sfera delle immagini soggettive (delle *ideae*) alla realtà obiettiva, e nella *Terza meditazione* si convince di averla trovata nel nostro essere stati creati da un dio che non può aver-

ci ingannato e che *deve* aver quindi commisurato al reale le nostre facoltà conoscitive — un dio, la cui esistenza Cartesio ritiene di poter dimostrare apoditticamente muovendo dall'*assioma*, ovvio per un lume naturale su il dubbio non getta la sua ombra, secondo cui l'idea di dio non può essere creata dall'uomo poiché non è possibile che l'effetto superi per perfezione la causa:

ora, è una cosa manifesta per lume naturale, che deve esserci perlomeno tanto di realtà nella causa efficiente e totale, quanto nel suo effetto: perché donde l'effetto può trarre la sua realtà, se non dalla propria causa? E come questa causa potrebbe comunicargliela se non l'avesse in se stessa? E da ciò segue che il niente non potrebbe produrre nessuna cosa, ma anche che ciò che è più perfetto, cioè che contiene in sé maggiore realtà, non può essere una conseguenza ed una dipendenza del meno perfetto. E questa verità non è solamente chiara ed evidente negli effetti che hanno quella realtà che i filosofi chiamano attuale o formale, ma anche nelle idee, dove si considera solamente la realtà che essi chiamano oggettiva (*ivi*, 92-93).

Il dubbio può essere così composto e la solitudine metafisica può apparirci un ricordo lontano, ora che l'io del cogito può riconoscere la presenza di dio e trovare in essa la garanzia del fatto che la sua ragione è insieme la nostra.. Il filosofo può così nuovamente accedere al terreno della conoscenza obiettiva, che appare ora garantita dalla bontà divina: se non siamo il frutto del caso, se le nostre facoltà non sono un prodotto casuale ma il frutto della mano di dio, allora è impensabile che ciò che ci appare chiaro ed evidente non sia l'immagine fedele di ciò che necessariamente è.

Ora, Husserl non è certo disposto a seguire Cartesio nel cammino che la *Terza meditazione* ci addita, ed anzi da un lato chiede al lettore di soffermarsi soltanto sulle prime due *Meditazioni* cartesiane e, dall'altro, lo invita a non lasciarci influenzare dal fatto che «Cartesio svaluta le sue scoperte a prove paradossali e contraddittorie dell'esistenza di dio, né dalle altre ambiguità e oscurità di significato» (*ivi*, p. 103). Della *Terza meditazione* possiamo allora disinteressarci, per rivolgere lo sguardo a ciò che si spalanca di fronte allo sguardo di Cartesio, e che Cartesio — lamenta Husserl — non vede perché, come Colombo, approdato ad un nuovo continente, si convince di aver tro-

vato una nuova via per giungere a terre già da tempo esplorate.

Quale sia per Husserl il continente nuovo che il dubbio cartesiano spalanca di fronte agli occhi di chi esercita l'*epoché* è presto detto: il dubbio cartesiano sospende la nostra credenza nell'esserci del mondo, ma spalanca lo sguardo sulla nostra esperienza, in cui quella credenza di fatto si costituisce. Il mondo è fatto di cose, e di queste cose le scienze indagano la natura, determinandone l'essere in sé. Se tuttavia ci interroghiamo sul fondamento su cui poggia la nostra conoscenza del mondo e delle cose ci accorgiamo che siamo mediatamente o immediatamente ricondotti alla nostra esperienza, alle percezioni in virtù delle quali si costituisce per noi il mondo della vita, un mondo di cose e di persone che è presupposto dalla prassi scientifica in quanto tale. E ciò è quanto dire che la *Seconda meditazione* cartesiana è, per Husserl, un'introduzione alla filosofia trascendentale, poiché il dubbio metodico altro non è se non l'invito a considerare gli oggetti ed il mondo come entità che si costituiscono nell'esperienza, che si pone così come quel terreno

che precede in linea di principio ogni possibile essente e le sue sfere d'essere, in quanto è la loro premessa assolutamente apodittica (Crisi, op. cit., p. 106).

Di qui la necessità di indugiare un poco su ciò che, per Cartesio, propriamente sfugge al dubbio. Nelle *Meditazioni*, proprio come nelle pagine di Agostino, il dubbio universale si ferma solo sulle soglie della soggettività; per Cartesio, lo sguardo deve essere rivolto al cogito, poiché è nel cogito che vive la soggettività, l'io senza corpo che esce indenne dalla prova del dubbio. E tuttavia, basta riflettere bene su queste pagine cartesiane, per rendersi conto che non sono solo l'io e il suo esperire che si salvano dal dubbio, ma anche ciò che in quelle esperienze è *in quanto tale* esperito. Posso dubitare del fatto che vi siano davvero le montagne che vedo, ma non posso dubitare del fatto che vedo e che vedo appunto delle montagne. Su questo fatto si deve richiamare l'attenzione, e ciò significa che anche Husserl deve necessariamente iscriversi nella tradizione di chi non ha saputo resistere alla tentazione di riprendere in mano la formuletta latina delle *Meditazioni*, per cambiarla almeno un poco. Così, nelle sue mani il *sum cogitans* cartesiano deve rinunciare a fungere come una premessa e deve

invece ampliarsi, per tenere conto del fatto che la mia consapevolezza non è solo consapevolezza del mio esperire, ma anche del mio *esperire così*, del mio avere esperito e pensato proprio queste cose: dobbiamo dunque scrivere *ego cogito — cogitata qua cogitata*. Io penso e penso le cose pensate in quanto sono pensate, e ciò significa che anche se per il momento mi disinteresso dell'esistenza effettiva di ciò di cui ho esperienza, questo è certo: che io esperisco, e che esperisco proprio ciò che esperisco. Solo così la nuova terra cui Cartesio è approdato si mostra nella sua reale grandezza, solo così la *Seconda meditazione* può assumere il significato di una riflessione filosofica orientata trascendentalmente:

durante l'epoché universale, l'"io sono" mi è offerto in un'evidenza assolutamente apodittica. Ma in questa stessa evidenza è incluso qualcosa di estremamente articolato. Sum cogitans: più concretamente, questo enunciato evidente suona: ego cogito — cogitata qua cogitata. Ciò include tutte le cogitationes, sia le cogitationes particolari sia la loro sintesi fluente nell'unità universale di una cogitatio; ma anche il mondo in quanto cogitatum, e tutto ciò che io volta per volta gli attribuisco, ha in esse per me una validità d'essere; senonché ora io, in quanto filosofo, non posso più porre naturalmente e direttamente queste validità, né posso utilizzarle conoscitivamente [...]. Mi rimane dunque tutta la vita dei miei atti, la vita d'esperienza, del pensiero, della valutazione, ecc.; anzi, questa vita continua a procedere, ma ciò che in essa mi stava davanti agli occhi come "il" mondo, il mondo che era e che valeva per me, è diventato per me un mero "fenomeno" in tutte le determinazioni che gli ineriscono. Tutte queste determinazioni, come il mondo stesso, si sono trasformate in mie "ideae", sono elementi costitutivi delle mie cogitationes, appunto in quanto sono i loro cogitata — nell'epoché. Avremmo dunque qui una sfera d'essere assolutamente apodittica, inclusa nel titolo ego, e non una proposizione assiomatica come "ego cogito" oppure "sum cogitans" (*ivi*, pp. 105-6).

Di qui il problema che Husserl si pone — un problema in cui si legge con chiarezza la distanza che separa queste pagine da un'indagine storica in senso proprio. Per Husserl, non è innanzitutto importante soffermarsi su ciò che Cartesio vede e dice, ma su ciò che *avrebbe dovuto* vedere, poiché gli stava davanti agli occhi in virtù dell'*epoché* fenomenologica. Così, piuttosto che chiedersi quale sia il significato di ciò

che Cartesio di fatto afferma, dobbiamo — per Husserl — che cosa gli abbia impedito di vedere quel terreno apodittico per cui pure aveva trovato la via d'accesso. Che qui il terreno dell'indagine storica sia stato abbandonato è un fatto su cui è difficile dubitare. E tuttavia, prima di storcere la bocca di fronte ad una domanda così poco presentabile filologicamente, è forse opportuno chiedersi se in un simile procedimento non vi sia un margine di verità anche se ci poniamo in una prospettiva di carattere storico ed ermeneutico: in fondo, solo se ci rendiamo conto di quali altre vie avrebbero potuto aprirsi come risposta al dubbio metodico, diviene poi concretamente possibile intendere quell'unico cammino che Cartesio percorre come frutto di una *decisione*, di una scelta che le forme di vita e gli stili di pensiero di un'epoca hanno insensibilmente preso per lui.

## LEZIONE QUINTA

### 1. *Ego e res cogitans*

Il compito che ci siamo assunti nella lezione precedente ci costringe ora a ritornare sui nostri passi per soffermarci un poco sulla natura di ciò che Cartesio scopre e in cui crede di trovare il punto di appoggio su cui fondare la possibilità della conoscenza obiettiva. Una prima conclusione siamo già in grado di trarla: per Cartesio, ciò che sfugge all'*epoché* non è la sfera dell'esperienza, non è la totalità degli atti intenzionali e dei loro correlati oggettivi: la formula *ego cogito — cogitata qua cogitata* non è un buon titolo sotto cui raccogliere le considerazioni cartesiane. Husserl non si stanca di ripeterlo: l'argomento cartesiano del dubbio metodico non mira a prendere commiato da una falsa concezione dell'obiettività e non intende mostrare che il mondo e la totalità delle cose si costituiscono come realtà indipendenti dall'io soltanto nell'esperienza che ne abbiamo. Il suo obiettivo è un altro: Cartesio intende infatti mostrare l'*indipendenza* dell'io dal mondo, il suo essere una *cosa* cui abbiamo un accesso immediato e che in sé reca le tracce (le *ideae*, appunto) che altre cose hanno impresso in lei — quelle entità reali che non ci è dato conoscere immediatamente. L'io che esce indenne dal dubbio è dunque innanzitutto il *residuo* di una critica che ha per oggetto le cose del mondo, contrapposte ingenuamente ad una cosa che sembra porsi ai margini della realtà — la cosa pensante.

Di qui l'interpretazione preliminare che di fatto segna la riflessione delle *Meditazioni* sulla soggettività. Quando Cartesio, cercando una via che lo conduca oltre le secche del dubbio metodico, si imbatte nell'argomento del *cogito*, non pensa alla dimensione trascendentale e quindi all'esperienza come titolo generale cui ricondurre gli atti soggettivi e gli oggetti così come in essi sono colti; *pensa invece a ciò che resta quando facciamo astrazione dalla totalità dei corpi*. Di tutto possiamo dubitare, e anche di noi stessi; ma quest'affermazione significa soltanto — per Cartesio — che il nostro corpo e tutte le sue fun-

zioni potrebbero essere un sogno: che vi sia invece un'anima che pensa è una verità indubitabile. Ciò che rimane al di là del dubbio sembra essere così soltanto la mente, che in sé ospita le immagini di una realtà che resta in linea di principio al di fuori dell'uscio e che in quelle immagini si rispecchia in modo forse inadeguato. L'io che resiste al dubbio è dunque una realtà immateriale, una cosa pensante che deve essere innanzitutto distinta dal mondo delle cose:

stupito di fronte a quest'ego scoperto nell'*epoché*, Cartesio si chiede di quale io si tratti, se sia per esempio l'io dell'uomo, dell'uomo sensibilmente intuitivo della vita comune. Poi esclude il corpo proprio — in quanto, come il mondo sensibile, in generale soggiace all'*epoché*; e l'io viene così a determinarsi per Cartesio come *mens, anima, sive intellectus* (*ivi*, p. 107).

Che questa fosse la meta cui Cartesio di fatto tendeva è difficile negarlo, e basta leggere il titolo della *Seconda meditazione — Della natura dello spirito umano e che questo è più facile a conoscersi che il corpo* — per convincersi che il dubbio per Cartesio si chiude in primo luogo indicando la presenza di una realtà certissima — la mente — che non sembra essere coinvolta dai destini del mondo.

In questa mossa sono implicite molte cose, ma è innanzitutto racchiusa una teoria dell'esperienza peculiare ed una nozione di fenomeno ben determinata. Se l'ego del cogito è l'intelletto umano, allora l'esperienza consisterà in idee che nell'anima sono racchiuse: *dentro* — nella soggettività della *mente* — vi sono le idee, i fenomeni come eventi che accadono nell'anima e di cui siamo coscienti, *fuori* nel mondo vi sono le cose reali, i corpi che la fisica deve indagare. Che la percezione e, in generale, la sfera del *cogito* possa essere esperienza di cose e non di idee, di oggetti che sono là di fronte a me e non qui in me, è un'ipotesi che per Cartesio deve essere fin da principio esclusa: ciò che, a suo avviso, il dubbio insegna non è che ogni realtà deve essere indagata nel suo senso a partire da ciò che l'esperienza ci mostra, ma è piuttosto la tesi secondo la quale del mondo posso dubitare poiché ne ho solo le immagini che la percezione mi offre, mentre di me non posso che essere certo, poiché il dubitare stesso è un'attività in cui si manifesta ciò che io sono — una *cosa pensante*.

A partire di qui è possibile tentare una risposta all'interrogativo che

ci eravamo posti ed indicare quale sia la ragione che doveva accecare Cartesio ed impedirgli di cogliere ciò che Husserl ritiene che egli avrebbe dovuto cogliere come risultato delle sue indagini. La cecità di Cartesio è in fondo tutta qui: nella sua tacita accettazione del *dualismo* metafisico. Quest'ipotesi di carattere generale di fatto non è toccata dall'*epoché* ed anzi si intreccia ad essa, attribuendo al dubbio cartesiano un significato peculiare che trascende la funzione metodica cui pure Cartesio dichiara di attenersi: nell'esercizio del dubbio, il filosofo intende davvero negare almeno in parte il proprio assenso a ciò che esperisce, e in particolare ciò significa che l'*epoché* cui siamo invitati deve tradursi in una vera e propria negazione della realtà sensibile, — del mondo della vita, dunque. Così, per Cartesio, il faticoso cammino del dubbio conduce proprio là dove la riflessione filosofica moderna viene sospinta dagli interrogativi posti dalla nuova immagine fisicalistica della natura: il dubbio approda alla duplice tesi secondo la quale da un lato le sensazioni ci ingannano e nascondono l'universo matematico dei corpi della *fisica*, dall'altro l'io è ciò che resta dal naufragio dei corpi — una cosa pensante accanto alle cose estese. A fungere da presupposto del dubbio è così proprio il dualismo metafisico che la fisica galileiana sembra racchiudere in sé:

Cartesio non è qui per caso dominato preliminarmente dalla certezza galileiana di un mondo universale e assoluto di corpi e dalla distinzione di ciò che rientra nella sfera dell'esperienza meramente sensibile e di ciò che, in quanto matematico, è oggetto del pensiero puro? Secondo Cartesio non è per caso ovvio che la sensibilità rimanda ad un essente in sé ma può ingannare, e che quindi deve esistere una via razionale per giudicarla e per conoscere razionalmente e matematicamente l'essente in sé? Ma tutto ciò, e persino in quanto possibilità, non è forse stato messo tra parentesi mediante l'*epoché*? È evidente che, già in partenza, Cartesio mira a un fine predeterminato, malgrado il radicalismo, malgrado l'assenza di presupposti che egli esige; e la localizzazione di questo "ego" non è che il mezzo per questo fine. [...] L'ego non è un residuo del mondo, è bensì la posizione assolutamente apodittica che è resa possibile soltanto dall'*epoché*, dalla "messa tra parentesi" di tutte le validità del mondo, l'unica che da essa sia resa possibile. Ma l'anima è il residuo di un'astrazione preliminare dal puro corpo; dopo questa astrazione essa non è, almeno apparentemente, che un elemento integrativo del puro cor-



po. Ma (e ciò non va trascurato) quest'astrazione non risulta dall'*epoché*; essa è un prodotto dell'atteggiamento del naturalista e dello psicologo che operano sul terreno naturale del mondo già dato come ovviamente essente (*ivi*, pp. 107-108).

Di qui le ragioni che spingono le *Meditazioni filosofiche* cartesiane nella direzione che ci è ormai nota. Cartesio non si pone il compito di interrogare la sfera fenomenologica dell'esperienza trascendentalmente intesa, ma cerca una via che gli permetta di muovere dalla sostanza pensante alla sostanza estesa, di aprirsi un varco dall'una all'altra.

Di questo movimento e della sua possibilità il filosofo cartesiano deve cercare di rendere conto, poiché è fin da principio enigmatico il cammino che deve condurre dall'*interno* all'*esterno*, dalle immagini nella soggettività alle cose che la trascendono. Il *dubbio* diviene così *espressione paradigmatica* della necessità di superare *argomentativamente* lo iato che si apre tra i contenuti immanenti dell'esperienza e la loro pretesa di raggiungere un'obiettività trascendente. E ciò è quanto dire che per venire a capo del senso dell'esperienza conoscitiva è necessario affiancare al momento meramente descrittivo una *fondazione* metafisica che proceda sul piano argomentativo e che sembra farsi tanto più necessaria quanto più si fa minaccioso il dubbio scettico volto a screditare la legittimità dell'inferenza dalla dimensione soggettiva dell'esperire alla dimensione oggettiva dell'essere. Per far fronte a quello che Kant chiamerà "lo scandalo della filosofia" — il suo non saper dimostrare l'esistenza delle cose fuori di noi — il filosofo deve rinunciare al piano descrittivo e deve affidarsi allo strumento dell'argomentazione: la conoscenza del mondo esterno deve porsi così come il risultato di un argomentare che da una proposizione certissima deduce altre proposizioni egualmente certe — le proposizioni in cui il sapere si scandisce. Rispondere allo scetticismo e alle sue inquietudini teoriche significa allora mettere la mano su una proposizione certa, che valga come un chiodo cui fissare l'intera catena delle deduzioni conoscitive.

Di qui la struttura delle *Meditazioni filosofiche* cartesiane. L'*epoché* che apre le meditazioni non inaugura una descrizione fenomenologica dei vissuti, ma introduce di fatto un'*argomentazione metafisica*; e non

a caso: il profondo bisogno argomentativo che si fa avanti nelle pagine cartesiane è infatti strettamente connesso con la riconduzione dell'esperienza sotto il titolo generale delle idee. Se le percezioni sono racchiuse nello spazio psicologico della soggettività, se l'io è un'anima che racchiude in sé i suoi contenuti psicologici, è necessario da un lato individuare un criterio che ci permetta di discernere i casi in cui l'inferenza dal segno al designato è affidabile e, dall'altro, indicare una ragione che ci impedisca di dubitare della bontà del criterio stesso.

Sappiamo già qual è la soluzione che Cartesio propone: un argomento, tratto di peso dagli scaffali della filosofia, deve dimostrare l'esistenza di un dio buono e, insieme ad essa, l'insensatezza di un dubbio che abbia per suo oggetto le nostre facoltà conoscitive. Lungo questo cammino, tuttavia, Husserl non intende seguire Cartesio, e non intende seguirlo perché ciò che per Cartesio è un problema — il passaggio dalle "idee chiare e distinte" alle cose trascendenti — è in realtà soltanto il segno di un *fraintendimento*, da cui la riflessione moderna farà fatica a liberarsi — il fraintendimento che si radica in una concezione dell'esperienza fondata sulla teoria delle immagini. Scrive Husserl:

Cartesio crede di poter realmente dimostrare, seguendo un percorso deduttivo che conduce a ciò che trascende la psiche, il dualismo delle sostanze finite (mediato dalla prima conclusione che ha per tema la trascendenza di dio). Proprio in questo modo egli ritiene di poter risolvere un problema che *sembra* importante se ci si pone nella sua contraddittoria prospettiva e che ritorna anche in una differente forma anche in Kant: il problema di come le mie formazioni razionali, prodotte nella mia ragione (le mie *clarae ed distinctae perceptiones*) — quelle della matematica e della scienza naturale matematica — possano pretendere ad una validità obiettivamente "vera", a una validità metafisicamente trascendente (*ivi*, p. 109).

Di qui il carattere peculiare della filosofia cartesiana, il suo essere sospesa tra un interesse obiettivistico prevalente ed un *incipit* teoretico che la dispone in un orizzonte trascendentale, tra un'istanza dualistica di fondo e la domanda trascendentale sulle condizioni cui è vincolato il significato obiettivo del conoscere.

La storia della riflessione filosofica moderna rimane, per Husserl,

sotto l'egida cartesiana, e ciò significa che la contraddittorietà implicita nelle sue *Meditazioni* doveva ripercuotersi anche nel cammino del razionalismo e dell'empirismo — queste due grandi correnti filosofiche che nelle pagine della *Crisi* ci appaiono come una conseguenza della filosofia cartesiana, come un tentativo di districare il nodo che Cartesio aveva stretto. Così la filosofia moderna doveva da un lato assumere le forme del razionalismo metafisico, di una filosofia

dominata dalla convinzione di poter attingere attraverso il metodo del “*mos geometricus*” una conoscenza assolutamente fondata e universale di un mondo che è pensato come un “in sé” trascendente (*ivi*, p. 111).

Ma doveva anche, dall'altro, reagire criticamente ad una riflessione che pretendeva di costruire razionalmente il sistema del mondo senza indicare la via per una sua adeguata fondazione gnoseologica. L'empirismo nasce così come una filosofia trascendentale scetticamente atteggiata, come un'indagine che, constatata l'assenza di un criterio affidabile che ci consenta di attribuire un significato reale alle idee, vuole in primo luogo mostrare l'inammissibilità del dogmatismo razionalistico e che in vista di questo obiettivo percorre il cammino delle indagini soggettive. Del resto la piega scettica dell'empirismo è ancora una volta racchiusa nella sua matrice cartesiana: l'io che la filosofia empiristica indaga è proprio la *mente* come residuo del mondo che Cartesio coglie come approdo del dubbio — è, dunque, la coscienza come luogo *interno* in cui sono racchiuse le immagini di una realtà trascendente cui non è possibile accedere. Ed alla luce di queste considerazioni la piega scettica dell'empirismo inglese deve apparirci come un segno della contraddittorietà implicita nel tentativo di ricondurre l'esperienza ad un fatto psicologico, ad un evento che si differenzia dagli altri solo perché accade in uno spazio peculiare — lo spazio immanente della coscienza. Sullo sfondo del fraintendimento cartesiano e della contraddittorietà di una concezione dell'esperienza che la rinchiude nello spazio angusto di una soggettività pensata come una sostanza dai confini invalicabili comincia così a delinearsi il cammino che avrebbe dovuto essere perseguito — l'idea di una concezione dell'esperienza fondata sul concetto di *intenzionalità* e sulla tesi che ogni esperienza percettiva è già di per se stessa esperienza di un og-

getto e non possesso di un'immagine mentale, di un'idea chiusa nella *res cogitans*.

## 2. Il razionalismo deluso e l'origine dell'empirismo: John Locke

Delle riflessioni che ci hanno sin qui guidato possiamo dare ora una formulazione più concisa. Per Husserl il pensiero moderno ha origine con Cartesio, ed in particolar modo con le sue *Meditazioni filosofiche*, ed in questa *origine* Husserl crede di scorgere *in nuce* il destino del pensiero moderno, il suo contraddittorio tentativo di *fondare* la nostra conoscenza obiettiva del mondo a partire da una concezione obiettivistica della soggettività. Lo sguardo filosofico del presente può scorgere così nelle *Meditazioni* i tratti essenziali di un cammino che l'età moderna avrebbe percorso ora seguendo le orme dei filosofi razionalisti, ora ponendosi sulle tracce dell'empirismo inglese: nel dubbio cartesiano e nel suo tentativo di risolverlo deve apparire allora in trasparenza da un lato la grande occasione teorica dal pensiero moderno, ma anche — dall'altro — il passo falso che doveva condurlo alla crisi del presente. Su questi due momenti impliciti nelle pagine cartesiane Husserl ci invita più volte a riflettere e di fatto edifica la sua storia del pensiero moderno. Vale dunque la pena ripeterli brevemente.

1. Nelle *Meditazioni* vi è un'occasione mancata: l'*epoché* che inaugura la *Prima meditazione* sembra infatti dischiudere le porte della fenomenologia trascendentale — di una filosofia che descriva l'esperienza non come un fatto psicologico che accade nella nostra mente, ma come il terreno originario in cui si costituisce tutto ciò di cui possiamo discorrere e quindi anche il mondo e, nel mondo, gli altri e me stesso — come persona innanzitutto, ma poi anche come un corpo che può essere sollecitato a determinate reazioni di ordine psichico.
2. Ma appunto Cartesio non segue questo cammino, e l'ego che nella *Seconda meditazione* ci presenta è in realtà una soggettività psicologica, una parte del mondo che ci sembra così vicina da sfuggire per questo all'ombra del dubbio. L'esperienza diviene così un evento che accade in un luogo circoscritto del mondo — nella

mente dell'uomo. E se ogni nostra immagine delle cose è sita nello spazio chiuso della soggettività psicologica, allora è fin da principio ovvio che ogni nostra esperienza, proprio perché è racchiusa nella nostra mente, non può pretendere di avere un significato obiettivo — a meno che dall'alto qualcuno benedica le nostre facoltà e ci rassicuri sul fatto che ciò che ci sembra vero lo è al di là di ogni ragionevole dubbio.

È in questa luce che la filosofia di Locke diviene, per Husserl, una tappa obbligata. Di Locke dobbiamo rammentarci proprio perché il suo *Saggio sull'intelletto umano* (1690) ci mostra la via che il pensiero moderno doveva seguire, dopo che Cartesio aveva posto con tanta forza, ma su un falso terreno, il problema di una fondazione soggettiva della validità obiettiva del conoscere. Abbiamo già osservato come Cartesio sia innanzitutto il filosofo razionalista che cerca di fondare l'obiettività del conoscere e la realtà razionale dell'essere in sé del mondo, e Locke è, almeno in parte, un filosofo che si è formato nella cultura del razionalismo seicentesco. Ma se di razionalismo per Locke si può parlare occorre tuttavia rammentare che Locke è un *razionalista deluso* che non può dimenticare dei temi cari alle grandi metafisiche seicentesche proprio nel momento in cui addita alla riflessione filosofica un cammino profondamente diverso. Così, nelle pagine del *Saggio sull'intelletto umano* Locke ci invita ad armarci del metodo introspettivo per descrivere le idee che animano la nostra coscienza, ma non rinuncia per questo a sostenere che vi sia una realtà trascendente e non riesce ad impedirsi di pensarla secondo i dettami classici del razionalismo: la realtà trascendente, così si legge nelle pagine lockeane, deve articolarsi in nuclei sostanziali e le sostanze *debbono* racchiudere in se stesse la *ragione* della *necessaria inerenza* dei *predicati* che le caratterizzano. E tuttavia, di tutto questo mirabile edificio della realtà si deve dichiarare già nella *Introduzione* all'opera, l'inaccessibilità conoscitiva. La realtà trascendente vi è ed è razionale — ma è di fatto *inconoscibile*. Il mondo come un cosmo scritto nel linguaggio esattissimo della matematica *deve* esistere, ma la fisica non può essere una disciplina razionale, non può liberarsi dallo scoglio della *probabilità*: la conoscenza non può spiccare il balzo e liberarsi una volta per tutte dalla dimensione antropologica e soggettiva dell'esperienza, che deve

essere invece accettata esplicitamente e che compare prepotentemente sin nel titolo dell'opera — le meditazioni *metafisiche* sono diventate un saggio sull'intelletto *umano*. Per dirla in breve: il mondo di cui Cartesio scriveva c'è — ma non è cosa per noi. Scrive Husserl:

è interessante osservare che la scepri di Locke di fronte all'ideale razionale della scienza e la sua limitazione della portata delle nuove scienze (che tuttavia debbono mantenere la loro legittimità) conducono di fatto ad una nuova forma di agnosticismo. Locke non nega, come l'antico scetticismo, la possibilità della scienza in generale, per quanto ammetta cose in sé completamente sconosciute. La nostra scienza umana si fonda esclusivamente sulle nostre rappresentazioni e sulle nostre formazioni concettuali, mediante le quali noi possiamo si trarre conclusioni riguardanti il trascendente, ma non possiamo, di principio, attingere vere e proprie rappresentazioni delle cose in sé, rappresentazioni che ne esprimano adeguatamente l'essenza. Soltanto della nostra sfera psichica abbiamo rappresentazioni e conoscenze adeguate (*ivi*, p. 114).

Da questo razionalismo che ha perso la fiducia nei propri mezzi doveva sorgere, per Husserl, la filosofia empiristica. Ed è in questo senso che la filosofia di Locke diviene esemplare, per Husserl. Infatti, se l'orizzonte filosofico in cui Locke iscrive il suo pensiero ci riconduce alla matrice culturale del razionalismo seicentesco, le sue indagini concrete anticipano invece le pagine dell'empirismo del XVIII secolo: nelle pagine della *Crisi*, Locke figura così *non* come un filosofo empirista *tout court*, ma come un pensatore *costretto* all'empirismo dall'impossibilità di seguire Cartesio nel suo tentativo di aprirsi un varco dalle idee soggettive alla realtà obiettiva.

Ancora una volta le pagine introduttive del *Saggio* hanno per noi un'importanza centrale: qui Locke ci invita a distogliere lo sguardo dalla struttura obiettiva e metafisica del reale per rivolgere la nostra attenzione alla mente umana, poiché solo un'analisi che abbia per oggetto la *genesì psicologica* dei nostri concetti e dei nostri giudizi può effettivamente far luce sui *limiti* e sulla natura della conoscenza umana. Ora, invitandoci a questo compito, Locke ci chiede insieme di assumere un peculiare stile di ricerca: la riflessione sulla soggettività chiede un *metodo storico e piano* di analisi. Un metodo *storico*, appunto, e qui "storia" va intesa proprio nel senso in cui si parla di storia

naturale: dobbiamo cioè ricordarci dei musei in cui si raccolgono le molteplici forme della natura, senza altro ordine se non quello che è dettato da una classificazione evidente dei reperti, che vengono appunto raccolti seguendo ovunque l'intreccio delle somiglianze. Allo stesso modo, il filosofo che pazientemente si accinge a far luce sulla natura dell'intelletto umano dovrà cercare di raccogliere e classificare le nostre esperienze, dovrà — in una parola — *descriverele*. Al bisogno *argomentativo* del filosofo cartesiano si deve così contrapporre un'esigenza di carattere *descrittivo* che si fa tanto più viva, quanto meno si confida nella possibilità di risalire deduttivamente dal vissuto soggettivo alla realtà da cui è stato causato. All'argomentazione come *reazione* della ragione alle inquietudini dello scetticismo fa così da controcanto la descrizione, come parziale *riconoscimento* dell'ineliminabilità del dubbio scettico.

Quale sia poi il fondamento su cui Locke ritiene possibile edificare la sua indagine dell'intelletto umano può essere detto in breve. Il metodo della filosofia è di fatto il metodo *introspettivo* che ci permette di cogliere la totalità delle idee che animano la nostra mente, abbiano esse origine dal senso esterno e quindi dal contatto del nostro corpo con la realtà trascendente, o siano invece attinte dal senso interno — o come Locke si esprime: dalla *riflessione* — e quindi ci mostrino le operazioni della soggettività. Nell'uno e nell'altro caso un'indagine sui contenuti della nostra vita di esperienza dovrà fondarsi sulla nostra capacità di distogliere lo sguardo dalle cose per volgerlo al nostro intelletto, e in Locke — secondo una forma stilistica che accomuna i filosofi dell'empirismo inglese — le principali distinzioni concettuali sono accompagnate da un invito rivolto al lettore cui si chiede di guardare ciò che dentro di sé accade, poiché ci si deve convincere di ciò che si legge non seguendo le parole di un ragionamento ma cogliendo l'evidenza di un esperimento che ciascuno di noi può compiere immediatamente su se stesso.

E tuttavia, basta addentrarsi nel *Saggio* per rendersi conto che l'introspezione è fin da principio vincolata ad una tesi di carattere generale: ogni idea deve essere infine ricondotta ad un'immagine mentale, ad una raffigurazione che si imprime nella coscienza e che trova il suo senso nella sua valenza figurativa. Ma ciò è quanto dire che la

mente deve essere pensata come un grande teatro in cui il mondo esterno si raffigura. O più precisamente: come una galleria di dipinti in cui vi è un quadro per ogni parola significativa del nostro linguaggio.

Non è difficile scorgere il nesso che lega quest'immagine della coscienza al fraintendimento psicologico dell'ego che caratterizza la svolta cartesiana. Per Cartesio come per Locke l'esperienza è il processo di acquisizione di una molteplicità di immagini e la mente è il luogo in cui queste innumerevoli raffigurazioni vengono di volta in volta ospitate. Ma se ciò accade la ragione è ben chiara: se si riconduce l'esperienza alla dimensione psicologica della mente e se si pensa poi la mente come una cosa, sia pure pensante, allora è anche necessario credere che ogni sfumatura di senso debba essere reinterpretata come una distinzione che concerne la *dimensione contenutistica* del vissuto, la sua dimensione figurativa. Così, se è lecito distinguere tra un triangolo individuale e il concetto universale di triangolo dovrà anche avere un senso parlare di un'idea individuale di triangolo e dell'idea astratta di una figura geometrica che abbia tre lati, ma che non sia né regolare, né isoscele, né scalena — di una figura impossibile, insomma. Ed un analogo discorso vale anche per le forme intenzionali dell'esperienza che debbono essere ricondotte a differenze interne alle idee, alla loro dimensione presentativa: un ricordo sarà allora un'idea sbiadita, l'immaginazione una raffigurazione incerta. Un'altra via non vi è: se la mente è concepita come una cosa, sia pure pensante, anche le differenze tra esperienze dovranno essere concepite come se fossero differenze tra cose — tra immagini più o meno vivide, più o meno ricche di dettagli. E che per Locke l'anima sia costruita sul modello delle cose materiali è difficile negarlo — almeno per Husserl:

la psiche è un reale chiuso in sé come il corpo. Nella prospettiva di un ingenuo naturalismo l'anima viene intesa come uno spazio per sé. Per usare la celebre similitudine di Locke: l'anima diventa una tavoletta di cera sulla quale i dati psichici vanno e vengono (*ivi*, p. 113).

Di qui l'approdo della filosofia di Locke. Locke è un filosofo cresciuto alla scuola del razionalismo: egli è certo che vi sia una realtà trascendente e non rinuncia a cercare di contrassegnarla con il lin-



guaggio delle metafisiche del razionalismo. E tuttavia il mondo in sé è *inconoscibile*, e al filosofo non resta che indagare la soggettività psicologica — ciò che resta dopo aver pronunciato la rinuncia scettica alla realtà trascendente del mondo.

Si apre così, come *crisi del razionalismo*, una concezione empiristica della filosofia, uno stile filosofico che è innanzitutto caratterizzato da un atteggiamento descrittivo e che individua con chiarezza un suo territorio di indagine ma che non può tuttavia liberarsi dalla vena scettica che ne caratterizza l'origine — il suo essere sorto dalla negazione della domanda cartesiana circa la possibilità di scorgere un significato trascendente nei vissuti psicologici della *res cogitans*.

## LEZIONE SESTA

### *1. L'empirismo come negazione dell'obiettività del reale: Berkeley*

Le nostre riflessioni su Locke hanno messo in luce il paradosso che per Husserl è insito nelle pagine cartesiane: se non si cede alla tentazione di risolvere il dubbio metodico per via argomentativa, allora si deve riconoscere che non vi è a priori un cammino che ci riconduca dall'*immanenza* delle idee alla *trascendenza* del mondo esterno. Certo, per Locke ha senso distinguere le qualità primarie dalle qualità secondarie, e tuttavia questa distinzione e la pretesa ontologica che l'accompagna sembra fondarsi in Locke su un argomento empirico: vi sono proprietà — sembra argomentare Locke — che resistono al mutamento delle sensazioni e che possono quindi essere ragionevolmente intese come momenti cui corrisponde qualcosa anche sul terreno dell'essere. Ma ciò è quanto dire che le tesi del *Saggio* sono in linea di principio esposte ad un'obiezione di carattere scettico: il diavoletto di Cartesio potrebbe davvero ingannarci e se chiudiamo gli occhi sull'ipotesi del genio maligno è solo perché si tratta di una finzione filosofica cui la vita non sembra conferire sufficiente plausibilità. E ciò è quanto dire: a rigore, lo scetticismo è inconfutabile, ed è per questo che il filosofo deve innanzitutto pagare il proprio debito al pirronismo riconoscendo da un lato che vi sono limiti della conoscenza e indebolendo dall'altro le proprie pretese di attribuire alla realtà una forma piuttosto che un'altra.

Ora, mettere in luce la vena scettica implicita nella posizione di Locke è importante poiché ci permette di comprendere meglio lo sviluppo della posizione empiristica e, insieme ad esso, le ragioni che lo rendono così ricco di interesse per Husserl. In Locke, abbiamo detto, l'empirismo sorge come reazione all'impossibilità di ripercorrere la via cartesiana verso l'obiettività: poiché non vi è una via sicura verso la trascendenza degli oggetti, che pure deve essere mantenuta, allora è necessario riconoscere che la conoscenza vera non può che poggiare sulla constatazione della concordanza delle idee — sul piano quindi di

una analisi immanente dei vissuti della soggettività. Ma ciò è quanto dire che la rinuncia all'argomento cartesiano che ci permette di uscire indenni dal dubbio dispone l'indagine filosofica su un terreno descrittivo che ha per oggetto la sfera immanente dell'esperienza, — per quanti problemi poi sorgano dal modo in cui l'immanenza è intesa. Di qui l'interesse di Husserl per l'empirismo: nella riflessione filosofica di Locke, Berkeley e Hume prende infatti forma un'indagine descrittiva della vita di coscienza che si prefigge di mostrare in quale modo si formi *per noi* l'immagine del mondo in cui viviamo.

Così, a dispetto del richiamo così frequente e insistito ai padri fondatori della filosofia razionalistica e idealistica — a Cartesio e a Kant — la fenomenologia può trovare *solo* nell'empirismo moderno l'inizio del lavoro filosofico che le è congeniale. Solo con Locke, e poi più chiaramente con Berkeley e Hume, la filosofia abbandona la sfera della scolastica concettuale per disporsi nella dimensione descrittiva che le compete; solo con l'empirismo nasce il disegno di una descrizione effettiva dei vissuti della soggettività:

l'empirista è indubbiamente rivolto a problemi concretamente afferrabili e alla loro soluzione effettiva mediante un metodo che deve essere effettivamente intrapreso. Egli ha inoltre realmente a che fare con qualcosa, il suo lavoro non è privo di frutti, qualcosa prende forma tra le sue mani; ed è per questo che si può sempre imparare qualcosa da Locke e dai suoi seguaci; si vede sempre *ciò* che essi vedono e *che* essi vedono qualcosa, che qualcosa si va delineando nello svolgimento del lavoro (*Storia critica delle idee*, a cura di G. Piana, Guerini, Milano 1993, p. 161).

Nella filosofia dell'empirismo, dunque, cominciamo a intravedere la forma e lo stile della riflessione fenomenologica, e questo ci permette di aggiungere un altro tassello all'*idea di fenomenologia* che Husserl intende delineare sullo sfondo di un'indagine storica e critica del nostro passato filosofico: possiamo dire ora che la fenomenologia non è soltanto filosofia trascendentale, ma è anche indagine *descrittiva* che ha per oggetto il campo della nostra esperienza. O più propriamente: possiamo dire che la filosofia si dispone autenticamente sul terreno trascendentale quando assume un atteggiamento puramente descrittivo, quando — in altri termini — riconosce che l'esperienza non è un

fatto che debba essere spiegato, ma è il terreno cui ricondurre ogni nostra certezza.

E tuttavia il riconoscimento di un'affinità si deve ancora una volta legare alla critica, che diviene tanto più necessaria quanto più l'empirismo è giunto in prossimità della meta. Potremmo anzi esprimerci così: proprio perché i problemi dell'empirismo sono problemi reali e proprio perché ciò che i filosofi empiristi vedono può essere visto da chiunque risulta con tanta maggiore chiarezza il limite filosofico entro cui si muovono le loro analisi.

Sappiamo già qual è, per Husserl, l'errore che mina la filosofia empiristica e che rende in fondo incerta la vocazione descrittiva che la caratterizza: per l'empirismo, la dimensione percettiva ha la sua chiave di volta nel concetto di *sensazione*, nelle impressioni che restano nell'anima una volta che ci si sia dimenticati degli oggetti esterni, che della percezione sono — così si ritiene — soltanto le cause trascendenti. Almeno questo alla descrizione deve essere presupposto: che nella coscienza possono esservi soltanto gli effetti delle cose, non le cose stesse, e ciò è quanto dire che già prima di ogni concreta indagine descrittiva si è *già deciso che l'esperienza deve essere intesa come un evento* che accade nella *res cogitans* e che non è in linea di principio capace di proporsi in una forma diversa da quella delle immagini mentali. Da questo errore, che ha per Husserl la sua origine nel fraintendimento cartesiano dell'*epoché*, l'empirismo non sa liberarsi, ed il prezzo che le sue analisi pagano a questo falso punto di partenza è tutto racchiuso nella piega scettica che le sue indagini volontariamente o involontariamente assumono, da quella tendenza negatrice che accompagna la riflessione empiristica anche quando ci si sforza di metterla apertamente da parte.

Come stiano le cose nel caso di Locke ci è già noto. Lo scetticismo implicito in Locke è tutto qui — nel suo legare l'una all'altra una concezione realistica ed obiettivistica del mondo ad una concezione immanentistica della conoscenza. Ma ciò che in Locke è soltanto una conseguenza da cui si cerca di tenersi lontani, diviene ben presto un problema inquietante per cui si *deve* trovare una risposta, anche se ciò significa avventurarsi su un terreno tanto ardito quanto quello in cui Berkeley si inoltra. La minaccia dello scetticismo diviene così il di-

namismo latente che dà alla storia dell'empirismo moderno un movimento necessario:

era dunque del tutto naturale purificare metodologicamente l'intuizionismo di Locke e, mettendo rigorosamente da parte i presupposti trascendenti, rielaborare conseguentemente la conoscenza del trascendente attenendosi all'unico presupposto delle datità immanenti [...]. A questo punto interviene Berkeley, uno dei filosofi più radicali e in realtà più geniali dell'età moderna (*ivi*, p. 164).

Per comprendere questo richiamo a Berkeley — un autore su cui nella *Crisi* ci si sofferma solo di sfuggita — è sufficiente richiamare alla mente la proposizione in cui solitamente si compendia la sua filosofia: Berkeley è il filosofo dello *esse est percipi*. Di questa tesi, che suona così paradossale a chi vi si imbatte per la prima volta, si può tuttavia intendere pienamente il senso solo se la si pone nel contesto che le appartiene: la proposizione che afferma la tesi dell'immaterialismo nasce come *risposta al dubbio scettico* ed esprime il desiderio di riaccostarsi alla *dimensione del senso comune*, dell'esperienza quotidiana.

Di questa piega del pensiero berkeleyano ci si rende facilmente conto se si riconosce il giusto peso alle molte osservazioni in cui Berkeley prende apertamente le distanze da una concezione della filosofia che pretenda di allontanarsi dal dettato dell'esperienza quotidiana per disegnare un'immagine del mondo che nega ciò che la percezione ci mostra. L'esperienza nella sua immediatezza è un dato primario che non può essere negato, ed in questa luce le difficoltà della filosofia debbono apparirci come il prodotto di (false) speculazioni filosofiche:

nel complesso, sono davvero incline a pensare che la maggior parte, se non tutte, le difficoltà che hanno sin qui divertito i filosofi, ma ostacolato la conoscenza, siano interamente dovute a noi stessi. Siamo noi che abbiamo sollevato un gran polverone per poi lamentarci che non riusciamo più a vedere (*A Treatise concerning the Principles of Human Nature* (1710) in G. Berkeley, *Works*, a cura di A.A. Luce e T. Jessop, London - Edinburgh 1950, vol. I, : § 3, p. 26).

Di questa polvere che il filosofo solleva altrove si osserva che è una «learned dust»: il filosofo, in altri termini, smette di vedere con chiarezza quando si lascia guidare dal linguaggio della filosofia e dimentica il senso genuino delle parole. Lo scetticismo ha origine di qui: dalla

convinzione tutta *filosofica* che non sia lecito dire che sono reali le cose che vediamo e tocchiamo, dalla tesi secondo la quale la percezione si muove sul piano delle apparenze e non può in linea di principio accedere alla dimensione transfenomenica di ciò che davvero è. Di fronte ad una simile tesi il filosofo che voglia finalmente veder chiaro deve innanzitutto prendere le distanze dalla filosofia, o meglio — da una filosofia che non sa fermarsi a ciò che è immediatamente posto sotto i nostri occhi e si perde in inutili dubbi. La filosofia diviene così una dottrina che non soltanto *sorge*, come credeva Cartesio, da una riflessione solitaria, ma che ci *condanna* ad una solitudine colpevole — alla solitudine di chi non sa più discernere il significato delle parole:

Noi passiamo la nostra vita a dubitare di quelle cose di cui gli altri uomini sono certi, e crediamo fermamente in cose di cui gli altri uomini, disprezzandole, ridono (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 167).

Ed in questa prospettiva il dubbio cartesiano può divenire oggetto di un'ironia tanto feroce quanto sprezzante: quale cosa si legge nei *Diari* (*Works*, op. cit., osservazione 147) potrebbe essere più semplice che il decidere se stiamo dormendo o se siamo invece svegli? Tocca a Philonous (e cioè al personaggio che fa le veci di Berkeley nei *Dialoghi* del 1713) fare il punto della situazione; per chi, come lui, ha seguito da giovane gli «affected doubts» e le «sublim notions» della filosofia tradizionale il ritorno al senso comune deve essere festeggiato come la riconquista di un bene perduto e di una superiore saggezza:

da quando ho preso commiato dalle nozioni metafisiche per tornare ai semplici dettati della Natura e del senso comune, io ho sentito il mio intelletto farsi mirabilmente più chiaro, così che ora posso comprendere molte cose anche là, dove un tempo erano solo confusione e mistero (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 172).

Ora, per disporsi finalmente sul terreno dei «dettati di natura», il filosofo deve accomiarsi dal vocabolario della metafisica con la chiara consapevolezza di abbandonare solo un coacervo di proposizioni e nomi insensati. *Il vero filosofo deve accettare la grammatica del linguaggio ordinario* («I stay in every thing with the Mob»), e deve adeguare il suo modo di parlare allo stile del linguaggio quotidiano. Così,

alla domanda se si debba rinunciare alla nozione di sostanza, Berkeley risponde:

se la parola sostanza è intesa nel suo significato ordinario e sta cioè per una combinazione di qualità sensibili come estensione, solidità e peso, allora non possiamo certo essere accusati di volerla eliminare. Ma se invece la si vuole intendere in un senso filosofico come supporto di qualità e di accidenti esterni alla mente, allora io riconosco senz'altro che voglio eliminarla, se davvero si può dire che qualcuno faccia a meno di qualcosa che non è mai esistita, nemmeno nell'immaginazione (*A Treatise concerning the Principles of Human Nature*, in: *Works*, op. cit., § 37, p. 56).

Il filosofo deve dunque parlare come il volgo, e questo sembra senz'altro riaccostarci alla dimensione del senso comune. Il filosofo — si legge nei *Diari* (osservazione 18) può dire che il muro è bianco, che il fuoco scotta, che ciò che vede è reale, e non deve accettare il linguaggio mistificante della filosofia meccanicistica, che insegna la sfiducia nei sensi e che prepara suo malgrado il terreno per lo scetticismo. Le ragioni della fisica non possono dunque costringerci, almeno per Berkeley, a rinunciare al vocabolario del senso comune.

Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che il filosofo immaterialista non può avanzare ipotesi, che il suo compito non è quello di suggerire cose nuove; tutt'altro: tessere l'apologia del senso comune significa abbandonare i dubbi filosofici e le astruse nozioni della metafisica, per tornare a ciò che da sempre sappiamo, quando non ci abbandoniamo alle fantasticherie dei filosofi. Il filosofo deve dunque lasciare le cose come stanno:

non pretendo di formulare una qualunque ipotesi. Io sono un uomo comune, semplice quel tanto che basta per credere ai miei sensi e da lasciar le cose così come le ho trovate. Per essere chiari: la mia opinione è che le cose reali siano proprio quelle cose che sento e che vedo, e che percepisco con i miei sensi. Questo è quanto io so, e trovando che esse fan fronte a tutte le necessità e a tutti gli scopi della vita, non ho alcuna ragione per andare in cerca di entità ignote. Un pezzo di pane sensibile, per esempio, quieto il mio stomaco mille volte di più di quel pane insensibile, inintelligibile e reale di cui tu parli (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. 1, p. 229).

Tutto questo è racchiuso nel detto *esse est percipi*, che si pone così da un lato come il fondamento teorico dell'immagine sensibile del mondo, dall'altro come *il motto cui ricondurre il disegno di una filosofia di carattere descrittivo* che si prefigga di far luce sulla natura del mondo e delle cose a partire dall'esperienza che ne abbiamo. Ora, non è difficile rinvenire nelle pagine berkeleyane il tentativo di mostrare per quale via si costituiscono per noi, nella nostra esperienza, le cose materiali, lo spazio profondo ed anche gli altri uomini e gli animali. Con Berkeley, scrive Husserl,

si attua il primo tentativo sistematico di rendere teoreticamente intelligibile la costituzione del mondo reale (il mondo fisico con quello animale) nella soggettività conoscitiva (*Storia critica delle idee*, op. cit., p 165),

e questo disegno è evidentemente coerente con la massima *esse est percipi* che non mira soltanto a definire la natura di ciò che è, ma è volta anche ad affermare che di ogni realtà si deve poter rendere conto nell'esperienza.

E tuttavia non è difficile rendersi conto che la filosofia berkeleyana, al di là delle sue stesse intenzioni, non è né può essere una filosofia del senso comune, e per accorgersene è sufficiente intendere il senso di una affermazione che Berkeley ripete più volte e che concerne appunto la forma linguistica che il filosofo deve dare alla sua dottrina. Per Berkeley «we ought to think with the learned, and speak with the vulgar» (*A Treatise concerning the Principles of Human Nature*, in: *Works*, op. cit., § 51, p. 62). Questa proposizione va presa alla lettera. Il filosofo deve parlare senza alterare formalmente la struttura del linguaggio quotidiano: deve appunto dire che vediamo ciò che davvero esiste, che vi sono colori e che il fuoco è caldo. Ma se vuole davvero essere filosofo *deve pensare come un filosofo*: deve sapere che ciò che percepiamo *sono solo idee*, e che le idee esistono solo nella nostra mente e finché le pensiamo (*Three Dialogues between Hylas and Philonous*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 262). Nel vocabolario del linguaggio ordinario deve immettere una consapevolezza nuova: la consapevolezza di chi sa che «idea» e «cosa» sono sinonimi e che *esse* è eguale a *percipi*.

Non vi è dubbio che l'assioma berkeleyano abbia la sua ragion d'essere nella concezione cartesiana della soggettività: se pensiamo al



soggetto come ad una realtà psicologica e se l'io assume i contorni dell'intelletto umano, allora è fin da principio ovvio che l'esperienza dovrà consistere di idee, di rappresentazioni che esistono solo quando ed in quanto sono percepite e pensate. Per quanto sia arduo riconoscerlo, dal senso comune dobbiamo dunque espungere, per Berkeley, la "strana convinzione" (e sono parole sue) che alberi, case e montagne esistano indipendentemente dalla soggettività che li esperisce (*Treatise concerning the Principles of Human Nature*, in: *Works*, op. cit., vol. I, p. 42): la tesi dell'*esse est percipi* ci invita esplicitamente a compiere questo sacrificio del mondo esterno. Ma non è tutto. Asserire che ogni stato mentale — ogni idea — è un'entità a sé significa anche riconoscere che non è pensabile percepire due volte una stessa cosa o anche soltanto avere un decorso percettivo che duri nel tempo e che abbia come tema un identico oggetto: la cosa della nostra quotidiana esperienza deve dissolversi così in una *finzione*, in una sintassi di idee che solo il cemento dell'abitudine sa tenere insieme. Il rumore che odo, il susseguirsi delle scene visive che annunciano l'avvicinarsi della carrozza e, infine, l'esperienza tattile e cinestetica che accompagna il mio salire su di essa sono solo molte e diverse idee che occupano la mia mente e che insieme si stringono per dare un referente fittizio ad una parola che sono solito pronunciare ma che non designa in realtà nulla — la parola "carrozza". Berkeley — scrive Husserl —

confonde sensisticamente la cosa percepita di volta in volta nell'evidenza che le è propria in quanto cosa percepita con il corrispondente complesso dei dati sensoriali, di dati visivi, tattili, acustici e di altro genere, senza rendersi conto del fatto che la cosa identica, data con evidenza nella continuità del percepire, appunto in quanto è evidentemente identica, non può essere una variazione costante di dati sensibili. A Berkeley come a tutti i sensisti, anzi come a tutti gli psicologi della scuola naturalistica, sfugge la differenza evidente, che deve essere colta nell'immanenza pura, tra il variare dei modi di manifestazione, degli aspetti che si avvicinano di continuo, un variare che riguarda già ogni singolo attributo della cosa, e la cosa stessa e i suoi attributi nel loro manifestarsi e puramente in quanto si manifestano (*Storia critica delle idee*, op. cit., p 166).

Così, anche se Berkeley si oppone esplicitamente allo scetticismo implicito in Locke, il suo empirismo immaterialistico finisce con l'assumere una valenza *scettica* e negatrice, che non riguarda questa

volta il rapporto tra la dimensione immanente dell'esperienza e la sfera trascendente degli oggetti, ma che si insinua nel *nesso che lega l'immagine quotidiana del mondo al senso che esso sembra dover assumere una volta che lo intendiamo alla luce di ciò che la riflessione filosofica ci insegna.*

Se dunque una valenza negatrice e scettica permane anche nell'empirismo di Berkeley, ciò accade perché la sua dottrina dell'esperienza *riduce* il mondo della vita e la realtà esperita nel suo complesso ad un gioco di rappresentazioni, ad un insieme di *finzioni* cui non è possibile attribuire una realtà effettiva. Così, per quanto Philonous ci rassicuri sulla volontà della filosofia di "lasciar tutto com'è" e di non alterare il senso delle parole, è difficile credere che non si stia davvero negando nulla quando si sostiene che gli unici oggetti in senso proprio sono le nostre private rappresentazioni.

Nelle pagine conclusive del *Trattato sui principi della conoscenza umana*, Berkeley ci invita a guardare il mondo come se fosse un grande dipinto in cui anche le ombre sono necessarie per dare il giusto spessore alla scena rappresentata. Come le ombre e i toni scuri in un quadro, anche il male può avere così una sua giustificazione — questo è quanto Berkeley vuole innanzitutto dirci. E tuttavia questa vecchia metafora, che compare più volte nelle pagine berkeleyane, ha in Berkeley un significato più impegnativo — un significato quasi letterale: l'immaterialismo berkeleyano ci invita davvero a guardare al mondo non come ad una stabile e corporea realtà, ma come uno spettacolo grandioso in cui traspare la bellezza del cosmo. La stabilità delle cose deve assumere così la forma eterea della rappresentazione e il mondo deve dissolversi nelle parole del linguaggio del suo Autore. E nello scarto tra la realtà del mondo e il suo farsi spettacolo si misura insieme la distanza tra la filosofia berkeleyana e quel senso comune cui pure vorrebbe aderire.

## *2. Hume e la bancarotta della conoscenza obiettiva*

Nel tentativo husserliano di delineare la nozione di fenomenologia muovendo da una riflessione critica sul divenire della filosofia moderna, le pagine berkeleyane rivestono un ruolo importante: Berkeley

“uno dei filosofi più radicali e in realtà più geniali dell’età moderna” delinea infatti una *filosofia puramente immanente e descrittiva*, e su questo terreno si prefigge di rendere conto del mondo della vita così come lo esperiamo o, come forse è qui più opportuno esprimersi, così come ci appare. Ma con Berkeley la fenomenologia non è certo ancora nata, e il suo rimanere impaniato in una nozione psicologista di soggettività e in un fenomenismo privo di senso si rivela nell’incapacità della sua filosofia di venire a capo da un lato del concetto di intenzionalità (per Berkeley, l’esperienza consta di idee e le idee sono contenuti psichici in cui non si manifesta un’oggettività che vada di là da essi), dall’altro della complessità dei nessi strutturali che sono chiamati in causa dall’esperienza stessa. In particolar modo, l’assioma *esse est percipi* non significa soltanto, per Berkeley, che ogni oggetto deve essere attinto percettivamente, ma vuol anche dire che l’essere percepito è una proprietà caratteristica di ciò che è. Ora, ciò che esiste solo *se* e *quando* è percepito sono le *idee*: la teoria berkeleyana dell’esperienza è dunque caratterizzata dalla tesi secondo cui ogni singolo vissuto è un *oggetto*, e gli oggetti possono essere accostati gli uni agli altri in vario modo, ma non possono esaurire con le loro sintassi le *relazioni di senso* che legano tra loro le scene della nostra esperienza. Di due oggetti non possiamo dire che sono un’identica cosa, mentre *ha senso* dire che abbiamo visto due volte la stessa persona, che ci ricordavamo di ciò che ora vediamo e che sentiamo proprio la stessa musica che ascolta chi ci sta vicino. Queste espressioni appartengono al vocabolario minimale dell’esperienza, ma sono invece evidentemente improponibili per il fenomenismo berkeleyano, che anche in questo non si attiene alla regola di “lasciare tutto come è”. Possiamo ricavare allora un nuovo tassello per costruire la nostra nozione di fenomenologia: se vuole davvero elaborare una dottrina dell’esperienza che sappia rendere conto del mondo della vita, il fenomenologo non può soltanto additare la necessità di una concezione intenzionale dell’esperienza, ma deve anche venire a capo del problema delle *sintesi* — deve, in altri termini, disporre di un linguaggio che gli permetta di parlare di ciò che esperisce senza alterarne il senso evidente.

La centralità di questo tema si manifesta con estrema chiarezza anche nell’opera di Hume, che prosegue e radicalizza il progetto berke-

leyano, liberandolo da quelle preoccupazioni apologetiche e religiose che attribuivano all'immaterialismo una valenza etica ed esistenziale capace di tacitare almeno in parte il disappunto per una concezione così labile e incerta del mondo. In Hume, appunto, tutto questo viene meno, e la radicalità del progetto di una costituzione immanente del reale e dell'universo concettuale si mostra in tutta la sua chiarezza, ma anche nella paradossalità dei risultati cui mette capo.

Di quest'ordine di considerazioni il *Trattato sulla natura umana* è un'illustrazione esemplare. Hume muove esplicitamente dalla tesi che una riflessione sui temi classici della filosofia — la natura, la morale, la religione — debba rinunciare ad una prospettiva obiettivistica e debba disporsi sul terreno di una descrizione immediata della soggettività psicologica. La teoria della conoscenza e della morale deve assumere così le forme di un trattato sulla *natura umana*:

Il solo mezzo [...] per ottenere dalle nostre ricerche filosofiche l'esito che speriamo di ricavarne, è di abbandonare il tedioso, estenuante metodo seguito fino ad oggi; e invece di impadronirci di tanto in tanto di un castello o di un villaggio alla frontiera, muovere direttamente alla capitale, al centro di queste scienze, ossia alla stessa natura umana: padroni di esso potremo sperare di ottenere ovunque una facile vittoria [...]. Accingendoci quindi a spiegare i principi della natura umana, noi in realtà miriamo a un sistema di tutte le scienze costruito su una base quasi del tutto nuova, e la sola su cui possano poggiare con sicurezza (*Trattato sulla natura umana* (1749-50), a cura di E. Lecaldano, Laterza, Roma Bari, 1978, vol. I, p. 7).

Da questa premessa il contenuto del libro segue con grande coerenza. Hume mostra dapprima quale siano gli oggetti su cui si esercita la nostra mente — le idee — per indicare poi la loro origine dalle impressioni sensibili. Con questo materiale (con le immagini mentali che animano la soggettività e che sono più o meno vivide a seconda della distanza che le separa dalla loro fonte nell'impressione sensibile) ogni nostra conoscenza deve essere spiegata, e ciò significa che è necessario apprestare un insieme di regole di traduzione che ci permettano di leggere ogni proposizione che apparentemente concerne il piano dell'oggettività in una serie di asserzioni che riguardano invece i dati sensibili e le loro repliche, — le idee. Ora, il primo passo in questa direzione consiste nella scelta di riservare il termine "oggetto" per le

sole idee: dobbiamo, in altri termini, imparare a rammentarci del fatto che non di sedie, di tavoli, di case e montagne parliamo, ma sempre e necessariamente *solo delle idee che ad essi corrispondono*. E tuttavia basta esprimersi così perché una difficoltà si faccia subito avanti: all'*unicità* degli oggetti corrisponde infatti una *molteplicità di idee*, e l'impossibilità di indicare una sola idea come referente del significato dei termini di cui quotidianamente ci avvaliamo rende necessariamente complessa la forma della tradizione e pone in primo piano il problema delle sintesi. La conoscenza non parla delle idee singole, ma sempre e costantemente delle loro relazioni, e ciò pone a Hume il problema che domina incontrastato le pagine del primo libro del *Trattato*: una teoria empiristica dell'esperienza *deve poter mostrare quale sia la via che ci permette di parlare delle cose e delle loro relazioni senza per questo abbandonare il linguaggio delle relazioni tra idee*. Venire a capo di questo compito è talora facile: alcune relazioni — le relazioni di *comparazione* — hanno a che fare con la dimensione qualitativa degli oggetti e possono essere facilmente tradotte nel linguaggio delle immagini mentali. Se dico che il rosso è più scuro del giallo e che il giallo è più chiaro del nero non affermo nulla che mi costringa ad andare al di là delle mie impressioni sensibili: la comparazione si gioca infatti interamente sul terreno dei contenuti sensibili.

Diversamente stanno le cose quando abbiamo a che fare con le relazioni di *identità* e di *causa ed effetto*: qui abbiamo a che fare con nessi che vanno al di là del contenuto delle idee e che concernono, almeno apparentemente, le cose in se stesse, e non le impressioni sensibili che ne abbiamo. Così, quando dico che se apro gli occhi, dopo averli per un attimo chiusi, rivedo lo *stesso* muro che mi sta di fronte, non affermo qualcosa che concerna le sensazioni, che sono naturalmente diverse e di cui non avrebbe senso predicare l'identità, ma asserisco invece che identica è la cosa cui quelle mie impressioni sensibili si riferiscono. Un analogo discorso vale anche per il nesso di causa e di effetto: anche in questo caso il nesso causale non sembra riconducibile ad una relazione interna ai contenuti sensibili, poiché chi sostiene che il martello piega il chiodo non sembra voler asserire una relazione che legghi i miei vissuti, ma un nesso che occorre tra le entità reali cui essi dovrebbero riferirsi.

Di qui il problema di Hume: trovare la via per ricondurre tanto il nesso di causa e di effetto, quanto la relazione di identità (e, dietro la relazione di identità, il concetto di sostanza e di esistenza indipendente) al linguaggio dei nessi tra idee. Di questo duplice problema Hume viene a capo ma — ed è questo il punto che deve essere sottolineato — tanto il nesso causale, quanto la nozione di oggetto e di esistenza indipendente debbono essere comprese riconducendoli sotto il titolo generale della *finzione*. Spiegarli significa allora riconoscere in primo luogo lo scarto tra ciò che crediamo che sia e ciò che invece la riflessione filosofica ci mostra. Proprio come in ogni finzione, anche qui dobbiamo prendere atto innanzitutto di un *inganno*: il soggetto esperiente si illude e crede che vi siano davvero relazioni causali tra le cose e pensa che sia davvero legittimo sostenere che il tizzone nel camino è lo stesso legno che ho poco fa dato alle fiamme. Ma la verità è un'altra: il nesso causale tra le cose è in realtà un nesso di successione tra le idee, proprio come l'identità dell'oggetto altro non è se non una successione di idee che sembrano connettersi senza soluzione di continuità. Ma appunto una finzione vi è solo là dove le scene percettive suggeriscono l'illusione cui cediamo: se stiamo al gioco è perché l'immaginazione si prende gioco di noi ed integra le scene percettive a tutto vantaggio del loro significato apparente. Così, se davvero è possibile tradurre il linguaggio ordinario delle cose nel linguaggio filosofico delle rappresentazioni è solo perché l'esperienza come successione di idee si lega alla peculiarità della natura umana e al suo porsi come un amalgama di abitudine e di immaginazione: il ripetersi di idee simili o di analoghe successioni di idee mette in movimento l'immaginazione che finge un'esistenza continuata là dove vi è soltanto somiglianza disgiunta nel tempo e proietta l'immagine di una connessione necessaria, là dove vi è invece solo una successione che l'abitudine ha impresso nella mente.

Proprio come Berkeley, anche Hume riconduce dunque il disegno di una teoria immanente dell'esperienza sotto l'egida della *finzione*, del gioco associativo tra le idee:

Hume prosegue in questa direzione. Tutte le categorie dell'obiettività, quelle scientifiche attraverso cui la vita scientifica pensa un mondo obiettivo ed extra-psichico, quelle prescientifiche in cui la vita prescientifica pen-

sa del pari un mondo obiettivo ed extrapsichico sono finzioni. [...] L'origine di questa finzione può essere spiegata benissimo psicologicamente (cioè sul terreno del sensualismo immanente) a partire dalle leggi immanenti delle associazioni e delle relazioni tra le idee. [...] Noi diciamo per esempio: "l'"albero laggiù e distinguiamo l'albero e i suoi molteplici modi di apparire. Ma nell'immanenza psichica, nulla è presente se non questi "modi di apparizione". Si tratta di complessi di dati e poi ancora di altri complessi di dati, per quanto regolati, "collegati" gli uni agli altri mediante l'associazione; è appunto questo collegamento che spiega la possibilità dell'illusione di esperire un'identità. Lo stesso vale per la persona: un "io" identico non è un dato, bensì un accumularsi mutevole e incessante di dati. L'identità è una finzione psicologica. Tra le finzioni di questo genere rientra anche la causalità, la conseguenza necessaria. L'esperienza immanente rivela soltanto un *post hoc*. Il *propter hoc*, la necessità della conseguenza, è una sovrapposizione fittizia. Così, nel *Treatise* di Hume, il mondo in generale, la natura, l'universo dei corpi identici, il mondo delle persone identiche, e perciò anche la scienza obiettiva che lo conosce nella sua verità obiettiva, si trasforma in finzione (*Crisi*, op. cit., p. 115).

E tuttavia, di fronte a questa radicale dissoluzione dell'obiettività del mondo, le filosofie di Berkeley e di Hume seguono cammini differenti. Per Berkeley il dissolversi della materialità delle cose e il farsi spettacolo del mondo è un'occasione etica e religiosa insieme: la filosofia che scopre che l'essere è solo un *percipi* ci rende partecipi del linguaggio sensibile in cui dio ci parla, liberandoci così da quell'idolatria della materia che ha origine direttamente nel peccato di Adamo. Lungo questo etereo cammino il *Trattato sulla natura umana* non può certo avventurarsi, e al paradosso del fenomenismo Hume reagisce assumendo — *esplicitamente* questa volta — i panni dello *scetticismo accademico*. Lo scetticismo implicito nella valenza negatrice del fenomenismo deve così riapparire esplicitamente nelle pagine humane, anche se nel *Trattato* come nelle *Ricerche sull'intelletto umano* il sapore scettico delle analisi si stempera nella polemica antimetafisica che in quelle pagine si conduce. Potremmo forse esprimerci così: se Hume (e i suoi lettori) possono vestire i panni del filosofo scettico senza per questo disporsi in un atteggiamento di rifiuto delle scienze e dei risultati da esse ottenuti è perché il potenziale critico e negativo della filosofia humanea è *immediatamente rivolto in una prevalente funzione antimetafisica*. Quasi a dire: ciò che la ricostru-

zione empiristica della conoscenza e del mondo esterno colpisce è in realtà soltanto il dogmatismo razionalistico, la sua pretesa di costruire a priori il sistema del mondo. Nel fuoco del nostro camino, così leggiamo nelle pagine conclusive delle *Ricerche*, non dobbiamo gettare tutti i libri, ma soltanto i volumi di metafisica che non ci parlano né dei fatti, né delle relazioni tra idee.

Si tratta tuttavia di una tesi difficilmente sostenibile, e di fatto il significato della filosofia humeana non può essere disgiunto dall'interrogativo che esso di fatto pone a chi intende muoversi sul terreno delle scienze obiettive: la riflessione humeana, il suo porsi come un tentativo coerente di rendere conto dei fondamenti della nostra conoscenza del mondo, doveva trasformare in un enigma la prassi dello scienziato, — questa prassi così ricca di successi e così difficile da spiegare razionalmente. Così, se il *Trattato* di Hume non solleva dubbi sulle scienze, nega tuttavia alla radice la possibilità di una loro giustificazione razionale. Il volume in cui Newton descrive il sistema del mondo può essere salvato dalle fiamme, ma non si può per questo tacere sulla fragilità del fondamento su cui riposa: in esso si parla di nessi tra idee che l'abitudine ha cementato nel nostro intelletto. L'indubitabilità della fisica si riduce così all'ossessività di un'idea fissa.

Del resto lo stesso Hume doveva riconoscere, nel capitolo conclusivo del primo volume del suo *Trattato*, il limite implicito nella riflessione empiristica, la sua incapacità di rendere conto del mondo della vita nell'immediatezza del suo senso — e su queste pagine Husserl richiama la nostra attenzione, invitandoci a condividere un germanicissimo sdegno per questo filosofo scozzese che non sente il bisogno, di fronte alle difficoltà in cui si imbatte, di gettare nelle fiamme il suo stesso volume. Ma appunto che cosa accade in queste poche pagine conclusive? Se nelle indagini sulla causalità e sul concetto di sostanza l'ironia dissolutrice di Hume sembra rivolgersi esclusivamente alle pretese della metafisica e se in più di un luogo le certezze dell'uomo comune sono rammentate per disgiungere le credenze intuitive (l'esistenza del mondo esterno, per esempio) dall'esercizio di quelle complesse strutture argomentative che sono così tipiche della prospettiva filosofica del razionalismo, in queste riflessioni conclusive — che



hanno lo stile un po' enfatico di un riflessione *in prima persona* — il quadro muta radicalmente e Hume ci invita a riflettere sul rapporto tra filosofia e vita — un rapporto che sembra disporsi sotto il segno dell'estraneità. Certo, anche la filosofia è un momento del vivere, e la disposizione al ragionamento fa parte delle inclinazioni umane; e tuttavia, osserva Hume, la piega meditativa che si impadronisce di noi quando, stanchi della compagnia e delle occupazioni concrete, passeggiamo malinconicamente lungo un fiume o lungo un sentiero di una *solitaria* campagna, non può che dissolversi ed apparirci priva di lusinga quando la vita torna nuovamente a pulsare con i suoi bisogni e con i suoi desideri di socialità. Allora l'immagine filosofica del mondo si dissolve, e il meccanismo cieco dell'immaginazione può nuovamente prendere il sopravvento: quando la vita si fa avanti, i dubbi della filosofia retrocedono, e il mondo riacquista per noi la sua usuale e greve certezza.

Non è difficile comprendere che cosa in queste riflessioni doveva risvegliare lo sdegno husserliano. Qui, nella forma di un racconto tutt'altro che nuovo, Hume dipinge l'antitesi tra la riflessione e la vita, — un'antitesi che nella sua riflessione filosofica assume tuttavia un significato nuovo e più ricco: il filosofo che fa della credenza nel mondo e della vita che ne dipende un *gioco irrazionale dell'immaginazione* e dell'abitudine *non può vivere poi alla luce della ragione* che dispiega ai suoi occhi l'inganno di cui è quotidianamente vittima. Ma ciò è quanto dire, per Husserl, che la filosofia non può sorgere dalla vita e legarsi ad essa, poiché non è in grado di rendere conto del mondo della nostra esperienza quotidiana: il mondo che la filosofia di Hume disegna è un mondo che deve essere abbandonato non appena sentiamo nuovamente il bisogno di abitarlo. Come accade ad ogni finzione, anche il mondo humeano chiede — per essere creduto — che si affievolisca la luce dell'indagine razionale: per poter calcare la scena del mondo, la vita ha bisogno di spegnere le luci che illuminano ciò che sta al di là dell'arco di scena. E se le cose stanno così, lo scetticismo di Hume deve apparire a Husserl come una vera e propria anticipazione della crisi del tempo presente, poiché qui lo scetticismo è divenuto ormai la *forma di coscienza che consente al pensiero di sancire il suo dissidio con la vita*.

## LEZIONE SETTIMA

### 1. Kant e il problema di Hume

Nella lezione precedente ci eravamo soffermati sulla riflessione empiristica di Hume ed avevamo osservato come l'autocoscienza critica del pensiero moderno — lo scetticismo che si prepara nel fraintendimento cartesiano dell'*epoché* — assumesse nelle pagine di questo filosofo una piega nuova ed una nuova sfumatura di senso: se infatti lo scetticismo implicito nel dualismo metafisico ha la sua ragion d'essere nell'incapacità di comporre il dissidio tra l'immanenza psicologica dell'esperire e la trascendenza degli oggetti, lo scetticismo che riemerge nelle pagine del *Trattato* di Hume ha il suo fondamento nell'inadeguatezza dell'immagine empiristica della realtà, nel suo necessario ricorso ai servigi dell'immaginazione che *finge* per noi ciò che non è direttamente attingibile.

Che non si tratti di un concetto di scetticismo interamente nuovo è un fatto su cui si deve richiamare l'attenzione: per Husserl, il fallimento della riflessione di Berkeley e di Hume riposa infatti sulla loro incapacità di liberarsi dell'equazione secondo la quale l'esperienza consta di idee, di entità psichiche in una cosa pensante. Il colpo di forbice con cui Berkeley si libera delle sostanze materiali e riconduce l'essere all'esperienza non è ancora sufficiente per restituire a quest'ultima un significato oggettivo: la sfera fenomenica circoscritta dal *percipi* abbraccia infatti soltanto le idee, e ci costringe a pensarle non già come raffigurazioni di qualcosa, ma ancora come immagini, come quadri che non ci parlano di una realtà trascendente ma che chiedono egualmente di essere colti per sé, come oggetti il cui essere si consuma nel loro apparire. La metafora cartesiana della coscienza come una galleria di quadri può così trovare cittadinanza anche nell'immaterialismo di Berkeley e nel fenomenismo di Hume: la galleria è ancora adorna di pitture, ma dobbiamo ora accontentarci dello spettacolo che ciò che è racchiuso in ogni cornice ci offre. Di qui il nuovo senso che lo scetticismo assume nel *Trattato* di Hume:

l'esperienza come successione di immagini atomiche non è in linea di principio sufficiente per restituirci il senso unitario della nostra esperienza del mondo, che deve essere così riformulato nel linguaggio del *finzionalismo* humeano. Il paradosso su cui lo scetticismo fenomenistico ci invita a riflettere verte dunque sulla *dimensione sintetica* dell'esperienza, sull'impossibilità di comprendere quella sintesi delle esperienze che è tuttavia postulata dall'unità di ogni riferimento oggettuale.

È in questa luce che acquistano il loro senso più autentico le ultime pagine della storia della filosofia moderna che Husserl nella *Crisi* ci propone. Il tema di queste pagine è scontato: Husserl deve parlarci di Kant, del filosofo con cui la sua ricostruzione della filosofia moderna significativamente si conclude. Ma se proprio qui Husserl deve parlare di Kant e non di altri è perché Kant è il filosofo delle *sintesi* dell'esperienza o, più propriamente, del *sintetico a priori* come condizione di possibilità dell'unità di un'esperienza oggettuale. Riflettere su Kant significa allora rivolgere l'attenzione ad una filosofia trascendentale che intende rendere conto della nostra esperienza del mondo, restituendo la *centralità che le spetta al problema della sintesi e liberandosi una volta per tutte dagli artifici del finzionalismo*. Che questo sia l'obiettivo della filosofia critica di Kant è difficile contestarlo: basta leggere le prime pagine dei *Prolegomeni* per rendersi conto che, per Kant, l'immagine scientifica del mondo non è mai messa in questione poiché il significato obiettivo della nostra esperienza è un'*acquisizione* di cui si deve rendere conto. Di fronte ai risultati della fisica e delle scienze naturali, il filosofo non può chiedersi *se* si dia un'esperienza di corpi e delle loro necessarie connessioni poiché l'unica domanda che gli è concessa verte sul *come* quest'esperienza sia di fatto *possibile*. Al dubbio scettico che si interroga sull'effettività del conoscere si sostituisce così la domanda tipica del criticismo che si interroga sulla possibilità di un *fatto* indubitabile — la conoscenza, appunto. Di qui la necessità, per il filosofo kantiano, di ripensare il tema della sintesi: se l'esperienza ha un significato obiettivo (e deve averlo, se non vogliamo rinunciare alle scienze) allora non è possibile pensarla così come Hume la descrive — come una connessione accidentale di idee. All'*arbitrarietà* dell'abitudine deve sostituirsi la *ne-*

*cessità* della sintesi, e ciò significa che il momento della connessione tra i fenomeni deve essere ricondotta ad una funzione intellettuale che — pensandole — lega in un significato obiettivo le sensazioni cui si applica.

È noto che nella *Critica della ragion pura* Kant attribuisce a Hume il merito di averlo destato dal sonno dogmatico, e non vi è dubbio che almeno in un certo senso è legittimo sostenere che la filosofia critica sorge come una risposta ai problemi che la lettura delle *Ricerche sull'intelletto umano* aveva suscitato in Kant. E se le cose stanno così, se in altri termini Kant è il fondatore di una filosofia trascendentale che, ripensando radicalmente la nozione di soggettività e proponendo un nuovo concetto di sintesi, restituisce all'esperienza un significato obiettivo, non si può sostenere che il criticismo kantiano costituisce una prima significativa *anticipazione* della fenomenologia, così come del resto lascia intendere la scelta husserliana (così significativa dal punto di vista storico) di porre la propria filosofia sotto l'egida del trascendentale?

Come vedremo in seguito, a questa domanda si deve rispondere negativamente. Se tuttavia è opportuno anticipare sin d'ora la domanda è perché formularla significa porsi nella giusta prospettiva per intendere il cammino che Husserl ci invita a percorrere nelle sue riflessioni kantiane. Husserl muove da un interrogativo: si chiede infatti se la *Critica della ragion pura* che Kant scrive per venire a capo degli interrogativi posti dallo scetticismo humeano costituisca davvero una *risposta* al problema che Hume si poneva o se non rappresenti invece un tentativo geniale di dare nuova forma ad un ordine di problemi e di temi che appartengono ad un orizzonte teorico che è radicalmente distinto da quello humeano. Rispondere a questa domanda vuol dire innanzitutto rammentare quale sia il *problema di Hume* — un problema che, per Husserl può essere così formulato: Hume intende gettare le basi di una riflessione di carattere descrittivo che, assumendo come suo unico terreno di indagine la sfera *puramente immanente dei vissuti di coscienza*, mostri la genesi costitutiva del mondo, dell'io e della totalità dei concetti di cui ci avvaliamo. Il motto berkeleyano deve valere, in altri termini, come indicazione di un autentico *progetto filosofico*: l'esse deve esser ricondotto al *percipi* come al terreno della sua effettiva

fondazione. Ma se questo è, almeno per Husserl, il problema humeano, allora è evidente che la *Critica della ragion pura* non si muove su questo stesso terreno: Kant non si dispone sul terreno di un'indagine psicologica e descrittiva e non cerca di mostrare la genesi psicologica dei nostri concetti e delle nostre credenze che vertono sul mondo esterno. La riflessione kantiana non mira a sgomberare gli ostacoli che si frappongono ad una descrizione immanente dei vissuti di coscienza; il suo problema è un altro: Kant muove dalla constatazione che vi è una conoscenza obiettiva del mondo e a partire di qui si domanda *quali siano le funzioni a priori che debbono essere poste nella soggettività se si vuole che sia in generale possibile un'esperienza che abbia un significato oggettivo*. La via di Kant è una via *regressiva*: muove dal risultato della conoscenza per chiedersi quale sia la forma che il processo conoscitivo deve assumere se vuole raggiungere quei risultati che di fatto rende per noi accessibili. Per Hume, invece, si deve seguire un cammino costruttivo che proceda dai dati sensibili, per risalire di qui agli oggetti conosciuti.

Ora, le filosofie non hanno soltanto un contenuto teoretico, ma acquistano anche in ogni epoca storica uno stile che le contraddistingue, ed io credo che in questa contrapposizione sia possibile scorgere un dissidio che caratterizza in profondità l'atteggiamento mentale che è proprio dell'empirismo e del razionalismo dell'età moderna. Questo dissidio ci si presenta in una duplice forma, che non cancella tuttavia la sua profonda unità che concerne, in ultima analisi, la funzione della filosofia e il suo rapporto con ciò che intende spiegare. E se ci poniamo in questa prospettiva, il filosofo empirista ci appare innanzitutto nella veste di chi esercita una costante e sprezzante ironia nei confronti delle costruzioni della metafisica e delle credenze comunemente condivise, laddove il filosofo razionalista deve apparirci invece come una forma della coscienza etica, come il teorico che dedica il proprio lavoro al consolidamento delle conoscenze acquisite e dei valori che ritiene si debbano condividere. Ma il quadro può essere in qualche misura rovesciato, senza tuttavia alterare il senso del problema. Il filosofo dell'empirismo settecentesco — osserveremo ora — elabora in vario modo le sue teorie, ma si lascia nella norma guidare dall'*etica della fondazione*: vero è, a suo avviso, solo ciò che può essere rag-

giunto costruttivamente a partire dai dati della sensibilità, — e tutto ciò che non resiste a questa prova deve essere scartato come un *pregiudizio* di cui ci si deve liberare. L'empirismo è dunque una filosofia critica ed antidogmatica che chiede al filosofo di costringersi ad un atteggiamento teorico caratterizzato da una grande apertura mentale e insieme anche dalla disponibilità a smascherare come pregiudizi le convinzioni e i valori del proprio presente. Diversamente stanno le cose per il filosofo del razionalismo classico per cui vale invece l'*etica del risultato*: di fronte alla ricca compagine di senso che comunque si dà nella nostra esperienza il filosofo razionalista tende a far valere l'istanza del rispetto e dell'ascolto. Il nemico del razionalismo è lo scetticismo o, più in generale, la ragione testarda di chi sacrifica la validità delle convinzioni da tutti condivise sull'altare di ciò che per la sua filosofia si pone come un dato indiscutibile.

Se ci si pone in questa prospettiva, non vi è dubbio che la filosofia kantiana deve fin da principio tradire la sua intima consonanza con i principi del razionalismo: anche per Kant la riflessione sull'esperienza è vincolata alla tesi secondo la quale le scienze e la nostra certezza in un mondo obiettivo costituiscono un sapere che può certo essere interpretato nel suo senso, ma che non può essere in alcun modo indebolito o corretto. Non è un caso allora se la riflessione trascendentale assume, in Kant, la fisionomia di un'indagine sulle condizioni che *rendono possibile* un'esperienza obiettiva: il diavolello cartesiano può costringerci a riconoscere che la conoscenza si muove sul terreno fenomenico, ma non può farci dubitare della necessità dei nessi fenomenici che debbono essere comunque presupposti. Anche se la sensibilità ci porge soltanto sensazioni, noi abbiamo esperienza di un mondo di cose, e ciò significa che il materiale sensibile deve essere in qualche modo integrato dalla soggettività esperiente: la povertà dei materiali sensibili non si riverbera dunque in una negazione di principio della validità della conoscenza, ma si pone come un indice del necessario fungere della soggettività che nelle pagine kantiane ci appare come il titolo generale cui ricondurre un insieme di funzioni categoriali che danno una forma necessaria all'esperienza e che svelano la loro matrice intellettuale nella loro diretta derivabilità dalla tavola delle forme logiche del giudizio.

Anche in questo Kant rivela la sua ascendenza razionalistica. Per il razionalismo, la logica svolge infatti una funzione esemplare: come forma del pensiero puro e di una ragione a priori, alla logica spetta infatti il compito di individuare le strutture dell'essere in sé degli oggetti, quelle strutture che non possono essere direttamente colte dalla percezione (*ivi*, pp. 120-121). La ragione e, in quanto ragione dispiegata, la logica debbono poter disegnare il sistema del mondo — quel mondo logicamente strutturato di cui si legge nei sistemi metafisici dell'età moderna.

Ora, a questa funzione generale della ragion pura e della logica Kant è costretto a rinunciare, sia perché coglie la natura puramente analitica della logica, sia perché Hume gli mostra che la metafisica come dottrina logica e razionale dell'essere è del tutto arbitraria, poiché non vi è una ragione che garantisca la legittimità dell'inferenza dalla forma logica alla forma ontologica del mondo:

Kant, che aveva già subito qualche influsso dalla psicologia empirica, si rese conto, attraverso Hume, che tra le pure verità di ragione e l'obiettività metafisica si apriva un abisso incomprensibile; si rese conto cioè dell'impossibilità di capire come queste verità di ragione potessero venir impiegate per la conoscenza delle cose. Così l'esemplare razionalità delle scienze naturali matematiche si trasformò in un enigma (*ivi*, p. 121).

E tuttavia, se Kant rifiuta di attribuire alla logica un significato metafisico, non rinuncia per questo a cercare nella necessità delle sue forme il fondamento dell'oggettività, e l'*oscura invenzione* kantiana della logica trascendentale si muove proprio in questa direzione. La logica non disegna la struttura profonda dell'essere — questo è, per Kant, l'insegnamento che si deve trarre dall'opera di Hume. Proprio come il dubbio delle *Meditazione*, anche Hume intende — per Kant — farci riflettere sul varco che si apre tra l'esperienza immanente e il suo presunto significato trascendente. In Hume tuttavia — ed è questo, per Kant, il problema humeano — dal terreno dell'immanenza non può liberarci nemmeno la necessaria conclusività della logica, che non può in alcun modo aspirare ad assumere un significato trascendente. La logica si muove sul terreno dell'analiticità: la sua esattezza è l'eco della sua assoluta incapacità di parlarci. Su questo punto Hume ha per-

fettamente ragione, e ciò per Kant è quanto dire che dalla metafisica del razionalismo è necessario prendere commiato.

E tuttavia la ragion pura non deve interamente abdicare al suo compito e la metafisica non è per questo diventata un capitolo chiuso; il filosofo razionalista può riscoprire ciò che in esse cercava se *impara a declinare le pretese ontologiche della ragione nelle istanze trascendentali dell'intelletto* come forma soggettiva a priori che il soggetto impone ai materiali dell'esperienza. Così, la funzione che deve essere negata alla logica sul terreno ontologico può essere riguadagnata sul terreno fenomenico: alla deduzione metafisica delle strutture ontologiche dalle leggi della ragion pura deve sostituirsi la deduzione trascendentale delle funzioni categoriali dalle forme del giudizio. Ciò che determina l'unità formale del giudizio sul terreno puramente logico deve così determinare anche quali siano le funzioni categoriali della soggettività che permettono all'io di compitare i materiali sensibili nell'unità di un'esperienza obiettiva. Ai giudizi analitici della logica formale si contrappone così la subordinazione dell'esperienza alla forma sintetica a priori dei giudizi logico-trascendentali.

Di qui la specificità della posizione kantiana. Kant non si pone nel solco aperto dalle filosofie empiristiche, la sua filosofia non intende affrontare il problema posto da Hume; l'interrogativo che la muove è un altro: Kant si chiede come sia possibile che la logica come insieme di funzioni obiettivanti possa condurci ad una conoscenza obiettiva e trova la soluzione a questo suo problema nella riconduzione dell'esperienza al terreno fenomenico e nella derivazione della logica trascendentale come forma soggettiva dell'esperire dalla forma analitica del giudizio. E che, lungo questo cammino, Kant non potesse muoversi sul terreno di un'analisi fenomenologico-descrittiva è un fatto di cui non è difficile intendere la ragione: la via che conduce all'esperienza procede a ritroso — procede dalle evidenze razionali del giudizio. Ed è proprio di questo carattere regressivo dell'indagine kantiana che dobbiamo ora cercare di rendere conto.

## 2. Il metodo regressivo di Kant

Nelle considerazioni critiche sul pensiero kantiano che Husserl ci pro-



pone vi è un termine che compare con frequenza: il termine “regressivo”. Nel significato che Husserl attribuisce a questo termine ci siamo già imbattuti: per Husserl, il metodo kantiano che guida la *Critica della ragion pura* o i *Prolegomeni* è un metodo regressivo, poiché Kant non indaga la genesi costitutiva dei concetti e del mondo così come noi lo esperiamo, ma muove piuttosto dalla certezza del mondo obiettivo della fisica per dedurre di qui quale debba essere la forma che l’esperienza stessa deve assumere per essere appunto conoscenza obiettiva della realtà fenomenica. La via che Kant ritiene giusto seguire non procede dunque dal basso verso l’alto — dalle sensazioni semplici alla loro connessione in una trama sintattica — ma si orienta nella direzione inversa: muove dalla conoscenza scientificamente strutturata per chiedersi quali siano le forme che la soggettività trascendentale deve “aggiungere” ai dati sensibili.

Ora, la scelta di porre il risultato della conoscenza come il dato primario della riflessione critica è uno dei tratti più tipici della filosofia kantiana e non è difficile scorgere qui la radice di quel duplice fungere della ragione che per Husserl caratterizza la filosofia trascendentale kantiana. Per Kant

la ragione ha un duplice modo di fungere e di rivelarsi. Il primo modo è quello del suo auto-dispiegamento sistematico, dell’auto-rivelazione nella libera e pura matematizzazione, nel farsi delle scienze puramente matematiche. Tuttavia essa presuppone ancora la formazione dell’“intuizione pura” che inerisce alla sensibilità. Il risultato obiettivo delle due facoltà è la matematica pura in quanto teoria. Il secondo modo è quello del costante e segreto fungere della ragione, la quale razionalizza costantemente e ha già sempre razionalizzato i dati sensibili. Il suo risultato obiettivo è il mondo degli oggetti sensibili-intuitivi — il presupposto empirico di qualsiasi pensiero scientifico (*ivi*, p. 122).

In queste considerazioni husserliane, che forse non colgono *esattamente* nel segno, non è tuttavia difficile scorgere la generalizzazione di un problema che di fatto guida la deduzione trascendentale kantiana. Kant è convinto che le strutture dell’esperienza debbano essere ricavate dalle funzioni logiche della soggettività, ma che per far luce sulla logica del *conoscere* — sulla logica trascendentale — si debba necessariamente muovere dal terreno della logica in senso proprio —

dalla logica del giudizio. Di qui il nerbo dell'argomentazione husserliana: Kant distingue la scienza dall'esperienza, ma riconduce poi le legalità dell'esperire al fungere segreto della ragione che ripete sul piano della prassi esperienziale la funzione di ordinamento che esercita nel campo proposizionale. E ciò è quanto dire che la forma logica del giudizio deve essere cercata anche sul terreno dell'esperienza, che viene così regressivamente costruito a partire dalle forme della logica proposizionale. Scrive Husserl:

Sono queste, se non erro, le considerazioni che guidano dall'interno la ricerca di Kant. Infatti, mediante un procedimento regressivo, egli cerca di mostrare questo: se l'esperienza nel suo complesso deve essere veramente esperienza di oggetti naturali, di oggetti disposti in un'obiettiva verità, e quindi secondo l'essere o il non essere, secondo certe loro strutture, e se quindi devono poter essere conosciuti sistematicamente, allora il mondo che appare intuitivamente deve essere già un prodotto della facoltà dell'intuizione pura e della ragion pura, di quelle stesse facoltà che si esprimono nel pensiero esplicito della matematica e della logica (*ivi*, p. 122).

Dall'esperienza scientificamente strutturata si risale così ad un'insieme di funzioni che debbono rendere possibile l'esperienza stessa — anche l'esperienza del mondo della vita. Ma se le funzioni cui il metodo regressivo ci conduce debbono essere pensate come condizioni di possibilità di ogni esperienza in quanto tale, allora ne seguono due diverse conclusioni. La prima è che ogni esperienza dovrebbe essere fin da principio vincolata alle regole e alle strutture dell'esperienza scientifica: l'esperienza deve essere fin da principio un'esperienza *conoscitivamente atteggiata*. Ma vi è una seconda conseguenza che deve essere tratta e che è, per Husserl, della massima importanza: se ogni esperienza presuppone, come sua condizione di possibilità, la soggettività categoriale, allora è in linea di principio evidente che la soggettività categoriale in quanto tale può essere pensata come il risultato di una dimostrazione per assurdo (“se non vi fosse un  $x$  tale che ... allora non vi sarebbe un'esperienza obiettiva. Ma un'esperienza obiettiva vi è, dunque ...”), ma non può essere invece direttamente esperita. In altri termini: il metodo regressivo kantiano si traduce in una vera e propria negazione della possibilità di descrivere

direttamente l'operare della soggettività. Così, nella prospettiva kantiana, dobbiamo dire che vi è necessariamente un "Io penso", poiché l'unità dell'appercezione trascendentale è una condizione di possibilità dell'unità dell'esperienza e funge da sostrato di ogni concreta unificazione categoriale. E tuttavia, non appena ci chiediamo in che cosa consista l'attività dell'io che ci permette di considerare mie le esperienze che appartengono all'unità di un determinato decorso percettivo, siamo interamente abbandonati dal testo kantiano. Certo, nelle pagine in cui introduce questo concetto Kant ci concede di riflettere su un esempio — un fatto, questo, che non è affatto consueto nella *Critica della ragion pura*. Così leggiamo che l'io penso è chiamato in causa dal bisogno di *unità* che si fa avanti quando, per comprendere *come* il molteplice dell'intuizione si connetta nella forma geometrica della retta, disegniamo quella figura su un foglio. Il disegno, tuttavia, di per se stesso non è nulla, poiché il concetto geometrico di retta si coglie soltanto nella regola che guida il nostro effettivo tracciarla: la natura operativa dei concetti geometrici può essere così effettivamente attinta solo se poniamo l'accento sul momento della costruzione, su questa prassi che dura nel tempo ma che ha un senso solo se il suo trascorrere non cancella l'unità del processo. Se nel tracciare la linea sul foglio si susseguissero punti a punti, ma non vi fosse la coscienza dell'unità di quel tracciare il molteplice dell'intuizione non sarebbe unificato in virtù di una regola concettuale — il percorrere operativamente la forma non aggiungerebbe nulla al suo esserci per l'intuizione.

Forse quest'esempio ci basta, forse abbiamo davvero compreso l'esigenza su cui Kant vuole farci riflettere. E tuttavia l'io penso di cui abbiamo imparato a riconoscere la necessità deve restare egualmente avvolto nel mistero, poiché in nessun modo ci è dato sapere come esso operi. Sappiamo solo che opera e che è una funzione intellettuale: questo è tutto. Ma ciò è quanto dire che i concetti kantiani non hanno soltanto l'astratta indeterminatezza che è propria delle funzioni della logica trascendentale, ma sono resi ancor meno afferrabili dal divieto di un'indagine descrittiva che li mostri nel loro concreto operare. Che le funzioni trascendentali della soggettività vi siano non ce lo mostra un'analisi descrittiva, ma solo la serie di dimostrazioni per assurdo che si legano al procedimento regressivo kantiano. Husserl parla a

questo proposito della natura mitica dei concetti kantiani, e la ragione di questa scelta espressiva così peculiare possiamo ormai intenderla: per Husserl Kant racconta, ma non descrive la soggettività. E proprio come nella narrazione mitologica un qualche evento consueto — il sorgere e il tramontare del sole, per esempio — trova una sua peculiare spiegazione in un racconto che dimentica ben presto gli astri per trasformare i loro accadimenti nella trama di un agire, così le pagine kantiane spiegano l'evento più consueto — la nostra esperienza di oggetti — dimenticandosi dell'io empirico e raccontandoci le gesta della soggettività trascendentale.

All'origine della mancanza in Kant di un metodo intuitivo vi è, per Husserl, ancora una volta l'incapacità di ripensare il compito e la natura della psicologia:

Probabilmente una critica più profonda mostrerebbe come Kant, pur volgendosi contro l'empirismo, rimase debitore nella sua concezione dell'anima e dei compiti della psicologia, appunto di questo empirismo; come l'anima sia per lui un'anima naturalizzata, concepita come una componente dell'uomo psicofisico nel tempo della natura, della spaziotemporalità [...] Proprio per questo, per il fatto che egli intende la percezione interna in senso empiristico e psicologico e perché insieme, messo in guardia dalla *scepsi humeana*, teme qualsiasi ricorso alla psicologia come un perverso controsenso dell'autentica problematica dell'intelletto, egli cade in concetti mitici (*ivi*, p. 144).

Ma appunto su questo tema Husserl non intende soffermarsi più a lungo, e noi lo seguiamo di buon grado poiché non è possibile aprire qui un nuovo fronte di indagini. Il nostro obiettivo, del resto, non è Kant, ma il rapporto che, nelle pagine della *Crisi*, Husserl coglie tra la sua fenomenologia e la filosofia critica di Kant — questa prima forma sistematica di filosofia trascendentale che si sforza di superare gli esiti scettici dell'empirismo humeano. Ora, far luce su questo rapporto significa di fatto rispondere all'interrogativo che avevamo formulato precedentemente quando ci eravamo chiesti se il criticismo kantiano costituisse una prima significativa anticipazione della fenomenologia husserliana o se si ponesse invece come un estremo tentativo del razionalismo metafisico di venire a capo dei problemi che già Cartesio aveva sollevato nella sua *Prima meditazione*. Gli argomenti che ab-

biamo raccolto nel nostro commento alle pagine husserliane ci permettono di fare la nostra scelta in questa antitesi: anche se Husserl sente il bisogno di porre la sua filosofia sotto l'egida di un concetto kantiano (la fenomenologia è appunto fenomenologia *trascendentale*) e anche se nelle pagine della *Crisi* è forte la tentazione di ricollocare la propria filosofia nell'alveo di quella cultura germanica da cui l'ebreo Husserl era stato da poco radiato, non vi è dubbio che l'indagine kantiana ci appaia in queste pagine come l'ultima geniale ramificazione di un tronco cui la fenomenologia non appartiene. Kant è l'erede del razionalismo metafisico e le sue indagini non sono volte a rispondere alle difficoltà dell'empirismo, che è un orizzonte teorico che non gli appartiene, ma a permettere ad una concezione in senso classico razionalistica di superare la scepisi di Hume:

Kant non rientra in quella linea di sviluppo che procede da Cartesio e passa attraverso Locke; egli non è il continuatore di Hume. La sua interpretazione della scepisi humeana e il modo in cui egli reagisce ad essa sono condizionati dalla sua derivazione dalla scuola wolffiana (*ivi*, p. 119).

Credo che questo giudizio storico vada condiviso, e tuttavia ciò che davvero è importante per noi è sottolineare il senso che queste considerazioni rivestono agli occhi di Husserl. Sottolineare l'appartenenza di Kant alla scuola del razionalismo wolffiano significa infatti indicare le ragioni per le quali Kant non sente il bisogno di disporsi sul terreno delle indagini descrittive, ma ritiene possibile seguire la via che procede "dall'alto" e che regredisce dal giudizio all'esperienza. Kant è un filosofo cresciuto alla scuola del razionalismo: la funzione conoscitiva della logica è per lui una certezza indubitabile, e Hume può soltanto convincerlo della necessità di porre l'operare del *logos* non sul terreno dell'essere, ma sul piano soggettivo dell'esperienza. Di qui, come abbiamo osservato, la natura *mitica* dei concetti kantiani, la loro incapacità di assumere una dimensione intuitiva: l'ego kantiano non è il titolo sotto cui raccogliere le molteplici forme dei *cogitata qua cogitata*, ma è un insieme di funzioni logiche che debbono essere presupposte, proprio perché non possono essere esperite.

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci permettono del resto di comprendere perché la nozione di *sintesi* che emerge dalle pagine kantiane non può essere una risposta al problema fenomenologi-

co dell'unità dell'esperienza. Per Kant, la sintesi ci riconduce all'operare categoriale della soggettività: sintesi vi è perché vi sono i concetti puri dell'intelletto e la loro capacità di integrare i dati sensibili che, come Hume ha suo malgrado insegnato, sono insufficienti per spiegare l'esperienza nella complessità delle sue trame di senso. Ora, tutto ciò che non può derivare dalla sensibilità ma che comunque appartiene alla nostra esperienza del mondo deve essere ascritto ai meriti teoretici della soggettività trascendentale che dobbiamo pensare come un insieme di funzioni a priori, di regole puramente formali di unificazione che debbono poter essere operativamente applicate ai materiali sensibili. Di qui la natura della sintesi che, per Kant, è necessariamente una sintesi *intellettuale*: per poter essere unificata, la successione dei dati di coscienza deve essere pensata dalla soggettività, cui spetta il compito di intenderla secondo una certa forma categoriale. Aver coscienza dei dati sensibili vuol dire allora, per Kant, pensarli e quindi *intendere* il loro fattuale succedersi alla luce di una *forma* (la quantità, la causalità, l'inerenza,...) che gli attribuisce un senso ed una validità obiettiva: nell'uno dopo l'altro della *coscienza* sensibile l'intelletto, in virtù delle sue forme, legge una molteplicità di relazioni che trasformano il significato dell'esperienza che diviene ora il terreno in cui si manifestano una molteplicità di nessi che acquistano così un *significato fenomenico* e non soltanto una realtà fattuale per la coscienza — l'uno dopo l'altro dei dati sensibili diviene l'*uno e uno e uno...* della quantità, l'*uno per l'altro* della causalità, l'*uno dell'altro* che esprime l'inerenza, e così via.

In queste poche considerazioni, che meriterebbero uno sviluppo più ricco, è racchiusa l'idea di esperienza che Kant nella sua *Critica della ragion pura* ci propone. E come tutte le grandi idee, alla difficoltà del dettaglio fa da contrappunto la semplicità del pensiero da cui si muove. Il pensiero è questo: i legami associativi tra le idee non sono sufficienti per esprimere le relazioni interne ai fenomeni e ciò chiede che vengano *presupposte* le forme intellettuali che ci permettono di attribuire all'esperienza il senso che ha, ma che non può trarre dai materiali sensibili. Di qui la soggettività kantiana come titolo generale di ciò che è a priori, come sistema di forme intellettuali che debbono essere appunto *presupposte* — e ciò significa che una *chiarificazione dei*

*concetti categoriali è, in linea di principio, esclusa*: ciò che deve essere presupposto non può essere poi giustificato. Così, se la *Critica della ragion pura* può insegnarci qualcosa su quale sia la natura della quantità o della causalità è solo perché le categorie pure pongono il problema della loro applicazione — è solo perché si deve mostrare la dimensione intuitiva che legittima il loro uso empirico.

Diversamente stanno le cose per Husserl. Se ci si dispone in una prospettiva fenomenologica — se, in altri termini, ci si pone effettivamente il compito di rispondere al problema di Hume — allora non è più possibile accettare come ovviamente valide le categorie pure dell'intelletto e i giudizi sintetici a priori che ne scaturiscono, ma si dovranno descrivere le differenti forme di connessione che hanno luogo sul terreno dell'esperienza. Ma ciò significa che la tematica della sintesi non appartiene necessariamente al raggio di azione della soggettività e che è quindi in linea di principio lecito distinguere tra *sintesi attive* e *sintesi passive*, tra nessi istituiti dagli interessi della soggettività esperiente e nessi che chiamano invece in causa la natura dei materiali esperiti. Ai giudizi sintetici a priori in cui, per Kant, si esprimono le operazioni categoriali della soggettività si debbono allora contrapporre i nessi che sono imposti dalla natura di ciò che è esperito — all'apriori formale e soggettivo l'apriori materiale.

Avremo modo di addentrarci almeno un poco nell'articolata trama di questi concetti husserliani. Qui dobbiamo accontentarci di richiamare alla mente ciò cui già abbiamo fatto riferimento nel corso delle nostre considerazioni storico-critiche. Prendiamo per esempio la trama dei nessi causali che, per Kant, sembra necessariamente chiamare in causa l'intelletto come facoltà di pensare una successione sensibile nella forma non più dell'uno dopo l'altro, ma dell'uno per l'altro; e ora chiediamoci: possiamo davvero pensare ogni successione percepita come un nesso causale? Tutte le mattine quando esco di casa vedo le stesse persone che vanno al lavoro, ma posso davvero pensare che vadano al lavoro perché sono appena uscito da casa? Naturalmente no: vi sono infinite successioni che si presentano costantemente ma che non possiamo affatto pensare alla luce di un nesso causale, — un fatto questo su cui Kant sarebbe disposto a convenire, salvo tuttavia restare in debito di una spiegazione importante: perché non riusciamo ad

esperire quel nesso di successione come se fosse un nesso causale, mentre ci sembra del tutto naturale esperire così il legame che lega l'uno all'altro il piegarsi del chiodo sotto i colpi del martello?

Ma se talvolta non sappiamo pensare un nesso causale tra due fenomeni, spesso invece la causalità si impone prima di ogni possibile pensiero, come sa qualsiasi bambino piccolo che sperimenta il nesso tra il suo percuotere con un mestolo la pentola e il suono che ne deriva. E qui non vi è davvero nulla che si debba pensare, ma solo qualcosa che si può *descrivere*: vi è la concomitanza tra i fenomeni, la dipendenza funzionale tra la forza del colpo e l'intensità del suono, la coerenza tra la determinatezza intuitiva dei materiali e la modalità timbrica della loro risposta alla percussione, e così via. Ma ciò è quanto dire che i nessi tra i fenomeni non debbono essere presupposti dalla soggettività cui si chiede di far fronte alla natura amorfa dei materiali percepiti, poiché tutto è già dato sul terreno fenomenico, nella forma di decorso che lega gli uni agli altri gli eventi percepiti: prima di ogni agire della soggettività e prima di ogni subordinazione del materiale percettivo alle categorie dell'intelletto, l'esperienza ci mostra già una struttura peculiare — quello stile causale che fa comunque parte della nostra esperienza del mondo.

Di questi nessi che si muovono sul terreno fenomenico e che non implicano affatto il fare della soggettività Kant tace, ed è difficile qui non scorgere la validità di un'osservazione che il giovane Schopenhauer doveva rivolgere al filosofo cui più si sentiva vicino: Kant impone alla soggettività un compito inarrivabile solo perché non vuole riconoscere i diritti della sensibilità. E viceversa: la sfiducia nell'esperienza sensibile è la moneta con cui pagare le enfasi sulla funzione attiva della soggettività, sul suo porsi come una forma logica che plasma secondo forma e ragione i materiali informi della recettività. In questo Kant è davvero debitore nei confronti della filosofia dell'esperienza di matrice humeana: proprio come per Hume, anche per Kant l'esperienza sensibile è in linea di principio incapace di esibire altri nessi che non siano quelli della mera successione di idee, tra loro connesse dal cemento estrinseco della somiglianza e dell'abitudine.

Sulla natura dei nessi sintetici che si danno sul terreno



dell'esperienza percettiva dovremo ritornare in seguito. Ora, tuttavia, possiamo trarre le fila di questo intricato confronto che Husserl intrattiene con la filosofia kantiana. Kant è, per Husserl, un filosofo cresciuto alla scuola del razionalismo, ed in questa originaria matrice del suo pensiero è da un lato racchiusa la sua cecità rispetto al problema di Hume e, dall'altro, la sua predilezione per un metodo regressivo ed in linea di principio non intuitivo. La via kantiana è la via del razionalismo: Kant muove dal presupposto che l'immagine scientifica del mondo sia indubitabile — quell'immagine che le ontologie del razionalismo pretendevano di saper tracciare con l'inchiostro della ragione — per ricavare poi di qui quante e di quale natura siano le forme dell'intelletto che debbono essere pensate nella soggettività perché siano possibili una matematica e una fisica pure. Di quelle forme a priori vi è bisogno, anche se Hume ci ha insegnato che non è possibile pensare che la logica ci parli delle cose in se stesse: i principi della metafisica debbono divenire così forme della soggettività, criteri logici per dare forma necessaria ad un'esperienza sensibile che di per sé può essere ancora pensata secondo il modello empiristico di Berkeley e Hume. Di qui l'enigma della soggettività kantiana, il suo porsi come il frutto di una dimostrazione per assurdo (se non vi fosse una soggettività categoriale allora la fisica e la matematica non sarebbero che una finzione insensata; ma la fisica e la matematica pure vi sono: deve esistere dunque una soggettività che le renda possibile), il suo apparirci come un'eterea *costruzione logica* in cui non possiamo in linea di principio riconoscerci: l'io puro della filosofia prende commiato dall'io empirico e se a quest'ultimo è concesso l'uso della prima persona, all'io penso kantiano spetta necessariamente la terza. Come abbiamo osservato, è questo il punto da cui muovono le critiche husserliane, volte a rifiutare il metodo regressivo kantiano e quindi anche la sua tendenza ad approdare a concetti mitici, a funzioni impersonali che non possono essere descritte né ulteriormente giustificate.

E tuttavia, nelle pagine husserliane su Kant prende implicitamente forma una nuova critica che dà ragione dello strano intreccio che lega queste pagine sulla filosofia kantiana ad un primo rapido cenno alle tematiche del mondo della vita e cioè del mondo fatto di cose e persone in cui viviamo. Di questo mondo Kant non può parlare: la natura

stessa della sua filosofia — sospesa tra l'empirismo delle impressioni sensibili e il razionalismo delle forme a priori del conoscere — di fatto glielo impedisce, poiché di un mondo di cose si può parlare solo se ci si dispone sul terreno dell'obiettività del conoscere. Vale ancora una volta la dialettica cui abbiamo dianzi fatto riferimento: per poter *avvertire* il bisogno della soggettività trascendentale Kant si *costringe* a pensare la sensibilità secondo il modello humeano, e ciò fa sì che di un mondo di cose si possa a suo avviso parlare soltanto quando ci si è finalmente disposti sul terreno di un'esperienza conoscitivamente atteggiata. L'esperienza prescientifica finisce così per dissolversi nella trama psicologica dei vissuti dell'io, e se di un mondo di oggetti (fenomenicamente intesi) si può parlare è solo se ci si dispone fin da principio sul terreno obiettivistico del reale inteso come aperta concatenazione di meri corpi.

Di qui la piega che il discorso husserliano doveva assumere. Dalla critica alla riflessione kantiana non emerge soltanto un'indicazione sufficientemente precisa sulle forme che la fenomenologia trascendentale deve far sue, ma deriva anche una constatazione di carattere più generale: l'obiettivismo non è soltanto una filosofia che rende enigmatica la soggettività e che ci costringe a dimenticare nell'indicazione di un mondo obiettivo la prassi di obiettivazione che ad esso ha condotto — è anche una *filosofia* che ci *impedisce* di *pensare al mondo della vita* come ad un insieme di certezze relativamente stabili che sono presupposte da ogni ulteriore prassi e che debbono, proprio per questo, essere descritte e comprese filosoficamente.

## LEZIONE OTTAVA

### 1. *Il mondo della vita: considerazioni introduttive*

Nelle precedenti lezioni abbiamo cercato di mostrare quale fosse il cammino che Husserl ritiene necessario compiere se si vuole comprendere la fenomenologia come una risposta alla crisi del presente e quindi anche come l'unica vera soluzione dell'enigma teoretico in cui la modernità rimane invischiata sin da quando il suo padre fondatore — il Cartesio delle *Meditazioni* — scopre la possibilità di una fondazione soggettiva del conoscere e insieme la fraintende pensando la soggettività come una *res cogitans*, come una cosa che sta accanto alle altre e che in sé reca le immagini di ciò che le è esterno. Lungo questo cammino l'idea della fenomenologia si è venuta passo dopo passo delineando in un cammino scandito *esplicitamente* dalle critiche di Husserl e *implicitamente* dalle difficoltà che lo scetticismo scopre nei presupposti del razionalismo dogmatico e nel finzionalismo empiristico. Ci siamo così gradualmente convinti (o almeno: Husserl vorrebbe che ci fossimo gradualmente convinti) della necessità di una *filosofia trascendentale*, e quindi di una filosofia che *non consideri l'esperienza come un fatto tra gli altri*, ma come il *terreno ultimo cui ricondurre ogni posizione d'esistenza*. L'esigenza di una filosofia trascendentale si è poi venuta mostrando nel nesso che la lega ad un approccio *descrittivo*: per Husserl, sottolineare la dimensione trascendentale delle indagini fa tutt'uno con il riconoscimento che il compito dell'indagine filosofica altro non è se non quello di descrivere gli aspetti caratterizzanti della nostra esperienza, poiché far luce sul significato delle parole di cui ci avvaliamo vuol dire mostrare quanto intricata sia la rete delle esperienze che sono chiamate in causa dalla costituzione del loro senso. Ora, disporsi in una prospettiva descrittiva e, insieme, trascendentale significa anche rifiutare sin da principio la tesi secondo la quale l'esperienza può essere pensata come un evento che accade nella soggettività psicologica: liberare la descrizione dai presupposti dell'obiettivismo significa allora comprendere come gli oggetti della

nostra esperienza non siano riconducibili al linguaggio del fenomenismo berkeleyano. Non si può parlare come il volgo e pensare come il filosofo — per rammentare lo *slogan* della filosofia berkeleyana, e ciò significa che una teoria rappresentazionistica della percezione si muove di per sé su un terreno che trascende lo spazio proprio di una filosofia descrittiva. Infine, dalla discussione della filosofia di Hume e di Kant abbiamo ricavato l'idea di una filosofia che, liberandosi dalla tesi secondo la quale l'esperienza altro non sarebbe che mera successione di idee, sia capace di ripensare radicalmente il problema della *sintesi* e mostri quindi come sia possibile una descrizione dei nessi su cui poggia la nostra consapevolezza di un mondo esterno — di quel mondo della vita in cui siamo e viviamo.

Da qui, da questa delineazione dei risultati che è possibile ricavare da un'indagine storica e critica sull'età moderna, Husserl muove — come sappiamo — ad una riflessione volta a far luce sul *mondo della vita*. La rapidità di questo passaggio non deve stupirci poiché vi è, per Husserl, un nesso tra la teoria dell'esperienza che attraversa il pensiero moderno e la sua incapacità di rendere conto del mondo della vita: sottolineare la centralità della *Lebenswelt*, ribadire il suo porsi come il terreno su cui normalmente ci muoviamo e su cui infine poggia ogni prassi di carattere conoscitivo ed obiettivante significa allora da un lato raccogliere sotto un titolo generale ciò di cui una teoria non contraddittoria dell'esperienza deve poterci parlare e dall'altro proseguire su un diverso piano quel ripensamento critico delle filosofie trascendentali cui è dedicata la riflessione storica che occupa la seconda parte della *Crisi*.

Sotto un titolo generale, appunto, perché parlare di mondo della vita non significa, per Husserl, fare riferimento ad un definito universo conoscitivo, ma richiamarsi da un lato *in senso generale* al mondo così come ci è dato (al mondo così come lo *troviamo* in una data epoca) e, dall'altro, *in senso specifico*, ad un insieme di certezze che costituiscono l'*ossatura* e la *struttura di fondo* del mondo in cui viviamo.

Quali e quante certezze appartengono a questo nocciolo duro della *Lebenswelt* è un tema su cui dovremo tra poco pronunciarci. Ma un cenno è opportuno darlo sin d'ora. Osserveremo così che del "sapere" della *Lebenswelt* in questa accezione più ristretta fa dunque innanzi-

tutto parte la certezza che vi siano cose esterne a noi di cui abbiamo esperienza e che tuttavia esistono indipendentemente dalla nostra mente, — un fatto questo che traspare nel senso che anima costantemente la nostra prassi e che si esprime nella sicura certezza con cui, per esempio, cerchiamo le chiavi di casa che debbono pure esserci, anche se non riusciamo a vederle. Ma alla *Lebenswelt* e alla prassi che le è propria appartiene anche la consapevolezza che tra queste cose vi sono *differenze* notevoli che possono essere descritte, così come possono esserlo anche le diverse relazioni che tra loro sussistono. Così, per esempio, diremo che vi sono *cose materiali* e *persone*, e che abbiamo esperienza delle diverse relazioni che possono legare tra loro le cose, o le cose alle persone, o infine le persone tra loro, secondo una rete di trame che contraddistinguono il linguaggio delle cose dal linguaggio che si attaglia alle vicende umane e che ci consentono di parlare ora di *relazioni causali*, ora di *nessi motivazionali*. Tutto questo, appunto, lo sappiamo, ma si tratta di un “sapere” che non rimanda ad una vera e propria acquisizione conoscitiva, ma — per così dire — costituisce la *grammatica della nostra esperienza*, ed è prima di ogni effettivo conoscere. Ed è per questo che ci meraviglieremmo se qualcuno, tutt’a un tratto ci dicesse con il tono di chi ha fatto una grande scoperta: «Ora so che tra le cose non possono sussistere nessi motivazionali!»: di questa esclamazione che può essere pronunciata solo nei soliloqui della filosofia in realtà non abbiamo alcun bisogno, poiché essa pretende di dire qualcosa che si mostra comunque nella prassi e che determina il senso stesso di ciò che chiamiamo «cosa». Imparare quella proposizione non vuol dire scoprire una verità nuova, ma significa solo saper giocare il gioco linguistico che normalmente giochiamo con gli oggetti materiali; chi la negasse, del resto, non direbbe il falso, ma pronuncerebbe un’assurdità che va non contro altre tesi precedentemente asserite, ma contro il senso implicito in ogni nostra azione. Il “sapere” del mondo della vita non sembra essere dunque affatto un sapere, poiché chi pretendesse di negarlo non si limiterebbe a sostenere la falsità di alcune tesi, ma cancellerebbe l’insieme delle regole che sorreggono la nostra prassi, compresa quella del valutare ed eventualmente del negare la validità di una tesi. Per dirla con Husserl: qui non abbiamo a che fare con un fatto che meriti di essere constata-

to, ma con una struttura a priori dell'esperienza, con un momento di quella rete di nessi essenziali entro cui si gioca ogni esperienza ed ogni acquisizione conoscitiva.

Ora, questa autonomia del mondo della nostra esperienza quotidiana dal mondo delle nostre conoscenze in senso proprio sembra manifestarsi anche nella sostanziale impermeabilità della *Lebenswelt* ai nostri progressi conoscitivi: le certezze del mondo della vita sembrano, in altri termini, nutrire una sovrana *indifferenza* per le acquisizioni della ricerca scientifica. Posso *sapere* che i colori sono solo l'ultimo anello di una catena causale che si dispiega prevalentemente nella soggettività psicologica e che come unico appiglio nella cosa ha la capacità che ad essa compete di riflettere solo certe frequenze d'onda e non altre, — posso saperlo e di fatto che le cose stiano pressappoco così lo si sa sin dai tempi di Democrito, eppure la grammatica della parola «colore» resta ben ferma nel proporci un *uso* ben preciso dei termini che vi si sottomettono: i colori *sono proprietà delle cose* e sono proprio là dove la mano tocca la superficie dell'oggetto. La parola «colore» la usiamo così, e da quest'abitudine non sappiamo liberarci poiché di fatto si situa in una dimensione dell'esperienza che, proprio perché è «prima» di ogni esplicita teorizzazione, sembra essere poi sorda alle sollecitazioni della teoria. Quest'uso linguistico è, alla lettera, un *pre-concetto*, ed è dunque indifferente a ciò che deve accadere sul terreno propriamente conoscitivo.

Gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Le cose cadono perché c'è la forza di gravità, ma obbedire a questa forza fisica non significa ancora *cadere*. La Luna che sorge e tramonta nel cielo obbedisce alla legge di gravità proprio come il proiettile che cade a terra, ma non per questo possiamo dire che la Luna *cade* quando sorge e poi si alza all'orizzonte o quando invece lentamente scende dietro ai tetti delle nostre case: la grammatica della parola «cadere» non riesce a far presa sulle scene che la percezione ci impone. Per quanto studi la fisica, non riesco a *vedere* il movimento della Luna come un cadere, anche se è molto facile *intenderlo* secondo quella legge. Così, riconoscere la grandezza di Newton e la genialità del suo saper cogliere una ragione per assimilare movimenti così diversi dal punto di vista percettivo (il moto violento del cadere e il movimento regolare dei corpi celesti)

non significa affatto bollare come un fatto arbitrario quella vecchia distinzione (che sul terreno percettivo continua del resto a valere): significa invece riconoscere l'insensatezza del tentativo di costruire una teoria del movimento sulla base di un insieme di caratteristiche fenomenologiche. Riconoscere la legittimità dei *preconcetti* — scrive Giovanni Piana nella sua *Filosofia della musica* — non significa tessere l'elogio dei *pregiudizi*, ed un pregiudizio è tanto ritenere che le distinzioni fenomenologiche debbano avere un significato fisico, quanto pretendere che le regole della fisica debbano imporsi sul terreno della *Lebenswelt*. In altri termini: proprio come le strutture percettive dei fenomeni non hanno necessariamente un significato fisico-obiettivo, così sarebbe assurdo pretendere che la lezione della scienza possa sempre far presa sulla nostra esperienza sensibile del mondo.

Di qui la prima conclusione che possiamo trarre: per cogliere la dimensione del mondo della vita non dobbiamo lasciarci determinare dall'immagine scientifica del mondo. Anche se la scienza ci impone *sul suo terreno* un diverso linguaggio, dobbiamo comunque riconoscere che sono in linea di principio legittimi gli usi linguistici di cui quotidianamente ci avvaliamo e che ci consentono di parlare delle cose che vediamo e dei loro colori, del caldo e del freddo, ma anche delle persone con cui discorriamo, del mondo com'era qualche tempo fa e di come ci auguriamo che possa in futuro essere — del mondo dei nostri ricordi e delle nostre aspettative. In una parola: dobbiamo riconoscere che vi è un mondo della vita, un mondo in cui la scienza è presente solo come un'occupazione teorica significativa, ma non ancora come un sapere che debba insegnarci che cosa la realtà davvero è. Perché sia possibile analizzare il mondo della vita è dunque necessario “mettere tra parentesi” le scienze obiettive e quindi astenersi dal dividerne attivamente le tesi, — un compito questo in cui anche lo scienziato si esercita quotidianamente, non appena si *distrae* dalle sue formule. Per indicare l'operazione metodica di cui discorriamo, Husserl si avvale di un termine che ha origine nello scetticismo antico: l'*epoché*. Dobbiamo dunque avventurarci in una prima *epoché* — l'*epoché* dalle scienze obiettive:

è innanzitutto necessaria l'*epoché* da tutte le scienze obiettive. Operare quest'*epoché* non equivale ad astrarre da esse; non basta per esempio un

ripensamento fittizio dell'esistenza umana attuale al di fuori di qualsiasi elemento scientifico. Piuttosto occorre un'*epoché* da qualsiasi assunzione delle nozioni delle scienze obiettive, un'*epoché* da qualsiasi presa di posizione critica attorno alla verità o alla falsità della scienza, un'*epoché* persino dalla sua idea direttiva, dall'idea di una conoscenza obiettiva del mondo. In breve: noi operiamo l'*epoché* rispetto a tutti gli interessi teorici obiettivi, rispetto a tutte le finalità e alle azioni che assumiamo e compiamo in quanto scienziati o anche soltanto in quanto uomini avidi di sapere. Tuttavia, attraverso quest'*epoché*, per noi che la operiamo, non sono scomparse le scienze né gli scienziati. Esse continuano ad essere ciò che erano prima: fatti inclusi nel complesso unitario del mondo della vita già dato; soltanto che noi in virtù dell'*epoché* non fungiamo più da cointeressati, da collaboratori, ecc. (*ivi*, p. 164).

Si tratta di un'osservazione abbastanza chiara. Fare *epoché* dalle scienze obiettive non significa fare come se le scienze non fossero mai esistite per immaginarsi in un mondo tanto originario quanto fittizio, ma vuol dire invece *astenersi metodicamente dal condividere la negazione del mondo sensibile* che è racchiusa nella tesi secondo la quale la scienza ci parla del mondo come davvero è e non di ciò che soltanto ci appare. Questo esercizio metodico che ci insegna a non proiettare l'immagine scientifica del mondo sulla *Lebenswelt* ha del resto un qualche precedente già nel linguaggio quotidiano che, come dice Husserl, circoscrive bene il mondo della vita: su questo terreno parliamo senza alcun problema di frequenze d'onda e di colori, dello spazio geometrico e dello spazio intuitivo, sappiamo che l'uomo è una macchina ma non rinunciamo per questo al vocabolario dell'etica. Tutti questi concetti hanno nel linguaggio — nel mondo della vita — un loro posto specifico e una loro specifica legittimità, e l'esercizio di questa prima *epoché* è *innanzitutto volto a bloccare sul nascere la pretesa di assolutizzare il gioco linguistico delle scienze*, il tentativo di costruire una nuova lingua in cui si dimostri che era privo di senso tutto ciò che credevamo avesse un senso (un'espressione, questa, davvero misteriosa, poiché non è affatto chiaro quale sia il criterio per distinguere ciò che davvero *ha* un senso da ciò che tutti *credono* abbia un senso).

Può darsi che le riflessioni che abbiamo sin qui proposto siano sufficienti per cominciare a intravedere che cosa Husserl intenda quando



parla di mondo della vita. E tuttavia, per quanti sforzi si facciano per seguire le raccomandazioni husserliane, un'obiezione resta, per così dire, dietro l'angolo. Quest'obiezione potremmo formularla così: tu parli del mondo della vita e dici che gli usi linguistici che ruotano intorno alla parola «colore» convivono con il sapere delle frequenze d'onda, delle proprietà di riflettanza dei corpi, dei cromorecettori, e così via. Ma questa convivenza potrebbe essere solo un segno dell'*inerzia* del linguaggio, della sua tolleranza verso le forme ataviche, che tuttavia verranno col tempo cancellate. Per esprimerci con un'immagine nota: il linguaggio è come una grande città in cui l'intrico di vie del centro storico convive ancora con l'ordinata rete di strade delle periferie, anche se lentamente il nuovo ha ragione del vecchio e noi sappiamo che presto o tardi lo ricondurrà alla sua norma. Parlare del mondo della vita ed invitare insieme all'esercizio di un'*epoché* che ci impedisca di dichiarare illegittimi una molteplicità di usi linguistici vorrebbe dire allora credere che la mappa della città che oggi apriamo sul tavolo non possa mutare, che al dedalo non possa sostituirsi un ordinato reticolo. E del resto che il senso comune dei nostri avi fosse diverso dal nostro possiamo davvero negarlo? Possiamo davvero chiudere gli occhi sul fatto che ciò che per noi è un fatto meteorologico come molti altri — la pioggia, per esempio — poteva apparire un tempo come un dono divino che doveva essere meritato e preparato con danze e rituali? E se abbiamo col tempo imparato a credere che le nuvole non ci nascondano nulla, perché non dovremmo un giorno adattare il nostro linguaggio a ciò che oggi è divenuto chiaro per noi? L'*epoché*, che dovrebbe liberarci da ogni pregiudizio, sembra così tradursi in un vero e proprio *elogio del preconconcetto*.

Io credo che questo elogio si debba davvero intonarlo, e ho già osservato che la critica dei preconconcetti (questo termine preso alla lettera) possa in realtà rivelarsi un pregiudizio. Che le cose stiano così, almeno per Husserl, non vi è dubbio. Husserl è senz'altro consapevole della possibilità dell'obiezione che abbiamo dianzi formulato, ma ritiene che in essa si esprima una concezione filosofica che ha come suo fondamento il rifiuto dogmatico di un'ipotesi che potremmo formulare così: al di là della sua storicità e della mutevolezza delle culture il mondo della vita ha comunque una sua struttura invariante.

Quest'ipotesi per Husserl deve essere vagliata seriamente:

Noi abbiamo l'orizzonte del mondo quale orizzonte di un'esperienza possibile di cose. Cose: cioè pietre, animali, piante, ma anche uomini e formazioni culturali; ma tutto qui è soggettivo relativo anche se normalmente nella nostra esperienza e nella cerchia sociale che è legata a noi in una comunità di vita, noi perveniamo a fatti «sicuri» e, in certi ambiti, del tutto spontaneamente, senza essere disturbati da circostanze di rilievo [...]. Ma se siamo gettati in un ambiente estraneo, tra i negri del Congo, tra i contadini cinesi, ecc. ci accorgiamo che le loro verità, i fatti che per loro sono assodati e verificati o verificabili non sono affatto quelli che noi riteniamo tali. [...]. Ma quest'imbarazzo scompare appena consideriamo il fatto che il mondo della vita, malgrado la sua relatività, ha una propria *struttura generale*. Questa struttura generale, a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa. Noi possiamo considerarla nella sua generalità e ritenerla, pur con la necessaria cautela, accessibile una volta per tutte e da parte di tutti (*ivi*, pp. 166-167).

Il senso di quest'affermazione è chiaro. Per Husserl occorre distinguere due diversi livelli nella *Lebenswelt*: da una parte vi è la *Lebenswelt* che abbraccia le certezze che valgono per me in quanto uomo di una certa epoca e di una certa cultura, dall'altro vi è la sua struttura invariante, che è implicata non dalla nostra forma di vita ma da *ogni forma di vita in generale*. Riconoscere la relatività e la mutevolezza della prima non significa pensare che anche la seconda possa mutare e muti con il variare delle culture e delle epoche. Di qui il compito che ci si propone: dobbiamo cercare di vagliare la plausibilità di quest'ipotesi e insieme rendere conto di un'oscillazione di senso che è implicita nel concetto di *Lebenswelt* e che ne determina in profondità la funzione filosofica.

## 2. Vi è una struttura invariante del mondo della vita?

Nelle considerazioni che abbiamo appena svolto ci siamo imbattuti in un'obiezione che ha un suo indiscutibile fondamento: il mondo della vita, e cioè il mondo che esperiamo e in cui viviamo, è una realtà che muta nel tempo e che *non può essere disgiunta dalle forme di vita degli uomini*. Husserl parla a questo proposito della *Lebenswelt nella sua piena concrezione* per sottolineare come in questo caso si debbano considerare momenti interni al mondo della vita anche le formazioni

di senso che derivano dall'attività soggettiva, sia essa una prassi mitico-espressiva o più propriamente conoscitiva. Ora, proprio in quanto risultato di prassi che possono assumere forme diverse, le formazioni di senso (le teorie scientifiche, per esempio) hanno una loro storicità e una loro mutevolezza: la *Lebenswelt* nella sua piena concrezione varia dunque con il tempo ed è dunque senz'altro lecito dire che il mondo (il linguaggio) cambia insieme alle forme di vita degli uomini. E tuttavia, la conclusione che di qui si vuol trarre — il mondo della vita è un insieme di credenze in cui nulla è sottratto al mutamento — si scontra con un'ipotesi cui Husserl intende dare il massimo peso: l'ipotesi secondo la quale vi sarebbe una struttura invariante del mondo della vita — un nucleo primario della *Lebenswelt* che può essere ritrovato al di là e al di sotto degli arricchimenti di senso che intorno ad esso crescono.

Ora, per comprendere quali voci parlino a favore di quest'ipotesi è forse opportuno riesaminare più da vicino l'esempio che abbiamo dianzi discusso: guardiamo alla finestra e diciamo che piove, e questo che è per noi un fenomeno le cui cause ci sono nel complesso note, un tempo doveva apparire carico di presagi e di significati reconditi — quei significati che ci sembra ancora di scorgere nella *Tempesta* del Giorgione e cui dobbiamo cercare ora di restituire per un attimo la voce. Ecco, la pioggia unisce il cielo alla terra, l'alto al basso, l'etereo al greve, e nel crepitio delle gocce il pensiero mitico ha colto la forma concreta di un dialogo in atto. Quando dio vuole punire gli uomini la sua parola parla nella forma minacciosa del diluvio che sommerge dal cielo le terre, e la mitologia greca ci racconta che *Iris*, la dea dell'arcobaleno, e cioè la figura mitica di questa visibile forma dell'unione tra l'alto e il basso, era insieme anche la divinità dei messaggi. Ma soprattutto la pioggia poteva essere attesa e colta nel suo significato *generativo*; poteva essere preparata da un rituale e da sacrifici che ne giustificassero l'avvento — la pioggia poteva apparire come un dono divino. E se le cose stanno così, come negare che il nostro mondo sia davvero un altro, come sottrarsi all'evidenza che ci invita a cercare nella diversità delle forme di vita il fondamento su cui poggiano diverse visioni del mondo? E infine: come non attendersi che il senso comune di oggi appaia domani nelle forme favolose del mito, — di un mito che non avrebbe senso difendere e condividere e che po-

trebbe trovare ascolto soltanto nei fautori di filosofie oscurantistiche?

Come reagire a queste considerazioni? Innanzitutto, credo, chiedendo di non trarre conseguenze troppo affrettate, poiché si può essere oscurantisti anche celebrando rituali positivistici. Torniamo allora al nostro esempio: all'esperienza arcaica della pioggia. Certo, lo stregone danza per la pioggia ma la prassi magica del rito — ricorda Frazer nel *Ramo d'oro* — non ha luogo in un momento qualsiasi e nemmeno semplicemente quando i campi sono aridi: la stagione in cui il rito ha luogo è normalmente la stagione in cui le piogge sono comunque già attese. La danza della pioggia si fa quando la stagione delle piogge si avvicina.

Ecco, non possiamo nemmeno fidarci del buon selvaggio — così di primo acchito vorremmo reagire a queste considerazioni. Ma sarebbe un errore, poiché rammentare questa preoccupante coincidenza non significa sostenere che lo stregone sia un imbroglione o che la tribù non sappia che prima o poi le piogge arriveranno: vuol dire solo che le credenze che accompagnano il rito *non* si comprendono se le si considera come *opinioni erronee* ma come momenti di un rituale che da un lato non cancella ma anzi presuppone l'immagine consueta del mondo, dall'altro dà vita ad una prassi espressiva che *non pretende di spiegare i fenomeni* ma solo di *commentarne la vicinanza e la centralità per la vita*. Certo, anche al rito si *crede*, e questo lo accomuna alle molte opinioni che di fatto condividiamo e in cui crediamo, ma la *diversità* della credenza non deve sfuggirci: solo perché vi è una diversa forma del credere possiamo cedere alla logica del rituale senza per questo rinunciare alla certezza del mondo, anche se l'una sembra togliere l'altra e l'altra l'una. La credenza nei miracoli convive con la certezza della fisica anche nella mente sottile di Pascal, e lo stupore del filosofo che non riesce a spiegarsi come una contraddizione così evidente possa essere tollerata da un simile genio è in parte un tributo all'ambiguità del verbo "credere".

Così, il rito che prepara la pioggia può convivere con ciò che della pioggia la percezione e l'esperienza ci insegnano — il suo essere un evento *periodico* che appartiene alla *causalità intuitiva* della natura e che ci attendiamo quando il cielo si fa pesante e si copre di nuvole. Ed un analogo discorso vale per i rituali che precedono di poco il sorgere

del sole e che pure sono investiti di una valenza magica. Il sole che sorge deve essere aiutato nel suo sforzo poiché da esso dipende *visibilmente* la nostra vita, e ciò chiede che ci si attenga a un rituale, che si compiano certe azioni. E tuttavia dobbiamo davvero pensare che i selvaggi dubitino davvero che il sole tra poco sorgerà, e sorgerà comunque? Dobbiamo davvero credere che la massima dello scetticismo accademico — domani il sole potrebbe non sorgere — sia la divisa teorica dei popoli primitivi? La naturalità del sorgere e del tramontare del sole non è in questione, e l'ipotesi che non scenda la notte non è nemmeno presa in esame; il punto è un altro: è che questo fatto è importante per noi uomini e sentiamo il bisogno di partecipare a questo evento. Se non lo facessimo ci sentiremmo in colpa — un po' come ci capita di sentirci in colpa quando il sole tramonta sul mare e noi abbiamo finito il rullino delle fotografie. Per dirla con la consueta ironia di Wittgenstein:

di mattina, quando sta per sorgere il sole, gli uomini celebrano i riti dell'alba — ma non di notte quando, molto semplicemente, accedono lampade (*Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, Adelphi, Milano 1993, p. 34).

Il sole sorgerà e con esso la luce — questo lo sappiamo noi, come lo sanno i popoli primitivi. E sorgerà proprio quando *si vede* che sta per sorgere, ma ciò nonostante può essere importante accompagnarlo nella sua fatica con un rituale — può essere importante farlo per quei popoli che danno spazio ad un agire che *non* si fonda su opinioni — una cosa, questa, che in misura maggiore o minore facciamo tutti.

Di qui la conclusione che vogliamo trarre: il gesto arcaico dello stregone che invoca la pioggia o il sorgere del sole implica certo una differente *forma di vita* rispetto alla nostra, ma si lega ad una percezione dei nessi intuitivi del mondo che non può essere affatto descritta nei termini di una *radicale alterità*. Anche per le tribù primitive vi è uno stile intuitivamente causale del mondo, ed è solo perché il mondo è comunque presente per gli uomini come una compagine intuitiva in cui le cose e gli eventi si susseguono secondo un insieme di nessi intuitivi di natura preteoretica che diviene possibile poi sottolineare emotivamente e ritualmente la presenza di quei fenomeni che sono particolarmente vicini alla nostra vita. Dopo aver trafitto in effigie il nemico — osserva ancora Wittgenstein — il selvaggio si arma di frec-

ce letali (*ivi*, p. 22).

Del resto, la constatazione in sé legittima della storicità del mondo della vita o, se si preferisce, della difficoltà in cui talvolta le traduzioni si imbattono non può farci chiudere gli occhi sul fatto, ben più mirabile, che le traduzioni sono possibili, che gli stessi giochi linguistici si giochino da un'infinità di anni e nelle più diverse famiglie degli uomini. Così, è forse opportuno rammentare che i greci non avevano un nome per il blu o per il verde, ma il disappunto per questa inattesa povertà lessicale non deve farci dimenticare che *comprendiamo così bene quel mondo così lontano*, e che lo comprendiamo anche quando ci dice che il mare è del colore del vino e che i capelli di Ulisse sono del colore del giacinto. Certo, le differenze ci colpiscono, ma proprio perché si manifestano sul terreno di un *tacito accordo*, perché ci sembra davvero ovvio che *per le nostre parole importanti* ogni lingua abbia in serbo un suono. La terra, l'acqua, il cielo, la pietra e il sasso, il colore e il peso, il rumore e il suono, il cibo, il gioco, il riso, il tu, l'io, il noi — per tutte queste cose e per infinite altre la nostra lingua ha pronta una parola e noi ci attendiamo che ogni lingua compia gli stessi servizi e che indichi la via per praticare *in qualche modo* quei giochi linguistici: per queste parole *pretendiamo* che il vocabolario ci dia una risposta, poiché questi giochi linguistici debbono potersi giocare in ogni lingua, anche se forse non nella stessa maniera. Ma ciò che sembra dovuto non è per questo meno interessante dal punto di vista teorico, ed io vi invito allora formalmente a *stupirvi* della possibilità della traduzione, del fatto che sia davvero possibile capire con un'esattezza mirabile ciò che uomini in luoghi diversi ed in diversi tempi hanno detto, pensato e sofferto.

Ora basta riflettere sulle considerazioni cui abbiamo cercato di dar voce per comprendere il senso che deve essere attribuito alla lunga citazione husserliana che abbiamo proposto. Qui Husserl sottolinea la storicità e quindi anche la mutevolezza del mondo della vita, la cui ricca compagine di senso varia di tempo in tempo e di luogo in luogo — su questo non vi sono, né potrebbero esservi dubbi. E tuttavia non rinuncia per questo alla tesi secondo la quale deve esserci egualmente una *struttura invariante* del mondo così come lo esperiamo — una struttura invariante cui tanto più ci si approssima quanto più si abban-

dona il mondo come prodotto della cultura e del sapere per accostarsi al terreno dell'*immediatezza percettiva*. Nell'affrontare questo nodo teorico Husserl è estremamente deciso; per Husserl non vi sono dubbi: una struttura invariante del mondo della vita vi è, e coincide con la sua dimensione puramente intuitiva — al di là della mutevolezza dell'immagine culturalmente determinata del mondo vi è la *struttura stabile* che di esso la percezione ci consegna. Sui problemi che sono impliciti in questa posizione dovremo tra non molto ritornare poiché è indubbio che la fiducia husserliana sulla possibilità di accedere al terreno dell'*immediatezza percettiva* lo rende insensibile alle difficoltà che si celano nel fatto che ogni descrizione avviene comunque in un linguaggio e quindi si avvale di un insieme di giochi linguistici che debbono essere presupposti. E tuttavia, riconoscere questo fatto non equivale ancora a sostenere che si debba negare la sensatezza dell'indicazione che Husserl ci propone e che è anzi in sé relativamente ovvia: quanto più ci accostiamo al terreno degli esempi intuitivi, tanto più facile diviene raggiungere il *terreno di un accordo* che vada al di là delle differenze storiche e culturali, anche se questo non vuole ancora dire che sia possibile accedere ad una descrizione in cui si faccia davvero qualcosa di diverso dall'attirare l'attenzione sulla specificità della *grammatica* di certi giochi linguistici. Ma non significa nemmeno che ci si debba sporgere sul terreno di chi pretende di narrare la storia della percezione ricavandola da una qualche oscillazione di vocabolario. Per una simile conclusione non ci sono argomenti che parlino in modo persuasivo, e tanto meno ve ne sono per la pretesa che ogni linguaggio racchiuda in sé una visione del mondo da cui non potremmo mai liberarci, poiché non è comunque possibile sfuggire dalla presa della propria fattuale storicità. Come se non fosse possibile imparare un nuovo gioco linguistico, come se non sapessimo insegnare o apprendere nuove distinzioni, e come se questa possibilità non si radicasse infine sul fatto che quelle distinzioni sono appunto *possibili* e mettono in luce qualcosa che *poteva essere colto* e che ci riconduce, ricostruendolo, ad un terreno comune.

Ma, si dirà, come possiamo noi uomini di oggi condividere ancora il mondo percettivo dei nostri antenati? Come possiamo, per esempio, credere di *vedere* ancora lo spazio che essi abitavano — ora che noi lo per-

corriamo con mezzi sempre più celeri e che abbiamo imparato ad alzarci nel cielo, fino al punto di trasformare la visione del paesaggio — della terra su cui saldamente poggiamo i piedi — nella visione del pianeta — della Terra che è parte del sistema solare e che dobbiamo dunque scrivere proprio così, con la lettera maiuscola? Non dobbiamo, in altri termini tenere conto del fatto che l'esperienza vissuta della lontananza muta nel tempo e che è quindi opportuno sostenere che vi è una storia della lontananza e della sua percezione? Naturalmente molto dipende dal significato che si attribuisce alla parola «percezione» ma è, credo, plausibile sostenere che quanto più ci liberiamo di un impiego metaforico del termine e distinguiamo astrattamente ciò che appartiene alla scena percettiva dagli orizzonti di senso che di fatto *possono* ma non necessariamente debbono arricchirla, tanto più il momento dell'invarianza si impone sulla dialettica delle differenze.

Anche su questo dovremo ritornare, poiché l'analisi fenomenologica si pone anche come un tentativo di circoscrivere con esattezza il campo di invarianza del mondo della vita, la sua struttura generale. Ma prima di argomentare filosoficamente vorrei far risuonare per un attimo le corde della persuasione, per contrastare almeno un poco il fascino di un'opinione diffusa — l'opinione della relatività della percezione. Voglio in altri termini proporvi il racconto di un antichissimo mito sumero, di una storia che è vecchia quasi come la scrittura e che narra la vicenda oscura di un re di nome Etana che, per avere un erede, deve cibarsi della pianta della vita. Simili piante, si sa, non crescono dappertutto, ed Etana deve avventurarsi in un temibile viaggio, sospeso tra i limiti estremi dell'alto e del basso: una grande aquila, che il re libera da un profondo abisso nelle viscere della terra, deve portarlo sino alle altezze immense del cielo, e così noi lettori ci imbattiamo in un'antichissima descrizione di un volo negli spazi siderali, di un volo che infine ci conduce ad una vera e propria *fantasia del nostro pianeta* che certo è ignara di tutto ciò che noi oggi sappiamo sulla forma del mondo, ma che può egualmente apparirci persuasiva poiché si fonda sul fondamento invariante della struttura prospettica della visione. Quasi cinquemila anni fa la lontananza dal pianeta Terra doveva apparire così — come anche a noi apparirebbe, e doveva caricarsi degli stessi significati metaforici che oggi le attribuiremmo e che sono comuni a tante contemplazioni dall'alto del luogo delle nostre pas-



sioni. Così sollevatolo ad una lega dal suolo

l'aquila disse a Etana: / «Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra,  
/ e scruta il mare e guarda i suoi confini: / la Terra sono quelle alture / e il  
mare è un ruscello». / Poi, a due leghe dal suolo, / l'aquila disse a Etana: /  
«Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra! / La Terra è un'altura».  
/ Poi, dopo averlo sollevato di una terza lega, / l'aquila disse a Etana: /  
«Amico mio, guarda laggiù che cosa è ora la Terra! / Il mare è ormai solo  
una pozza d'acqua».

## LEZIONE NONA

### 1. *Il mondo della vita e il mondo intuitivo*

Le riflessioni che abbiamo proposto nella scorsa lezione avevano un obiettivo di carattere introduttivo. Volevamo mostrare come il richiamo husserliano ad un'epoché dalle scienze obiettive non fosse privo di una sua interna plausibilità e non fosse motivato da una qualche istanza irrazionalistica, né tanto meno dall'intento di segnare un discrimine tra la ragione e la vita: all'origine dell'epoché dalle scienze obiettive vi è infatti la convinzione che vi sia un'immagine intuitiva del mondo che non viene di fatto cancellata dal diffondersi del sapere scientifico e che sembra anzi porsi come un terreno comune ad ogni costruzione teoretica e ad ogni valorizzazione mitica ed immaginativa. Anche se l'episteme costruisce un'immagine del reale che espunge da sé come mere apparenze le determinazioni sensibili del mondo in cui viviamo, lo scienziato non sembra poi saper fare a meno del linguaggio della doxa — del linguaggio dell'esperienza quotidiana. Si delinea così, come abbiamo mostrato, la possibilità di un'indagine che si astenga dal condividere le tesi della scienza obiettiva e che si mantenga sul terreno intuitivo.

E tuttavia parlare di intuizione significa avvalersi di un termine tutt'altro che chiaro, che cela in sé il rischio di un possibile fraintendimento. Di questo termine vi è innanzitutto un uso innocuo che è forse il più comune, almeno nella nostra lingua: di una persona che abbia un'inattesa capacità di orientarsi in un campo teorico che non conosce approfonditamente diciamo che è dotata di una buona intuizione o che sa arrivare intuitivamente alla soluzione di un problema. Da questo uso ingenuo del termine di cui discorriamo sembra tuttavia possibile trarre un uso filosoficamente più impegnativo, e nella storia della riflessione filosofica non è difficile imbattersi in teorie che ci parlano dell'intuizione come di una facoltà peculiare capace di giungere immediatamente alla verità, senza tuttavia saper rendere conto del cammino percorso. L'analogia con la percezione, che motiva etimologi-

camente la scelta del termine [da *intueor* che significa «osservo»], è evidente: proprio come chi apre gli occhi vede immediatamente ciò che gli sta di fronte ed è certo del suo esserci e del suo esser così, anche chi si avvale dell'intuizione per cogliere la verità pretende di avere di fronte agli occhi — della mente, beninteso — la soluzione certissima del problema che gli sta a cuore.

Ora di questa concezione dell'intuizione come di una forma del conoscere che attesta insieme la *vicinanza* e la *consustanzialità* dell'io che conosce alla verità che gli si dispiega non vi è traccia nelle pagine husserliane, così come non vi è posto per il corollario che l'affianca: la tesi secondo la quale il criterio di verità di un asserto poggerrebbe infine su un *sentimento* di intimo convincimento, su una *voce interiore* che con la sua autorità sarebbe capace di esimerci da ogni ulteriore dubbio. In Husserl, la parola «intuizione» ha un significato più piano che non rimanda ad una qualche nascosta facoltà, ma ci riconduce innanzitutto al terreno della *percezione sensibile*. Sottolineare il carattere intuitivo del mondo della vita non vuol dire allora sostenere che esso si dispieghi nella sua natura solo in virtù di una facoltà peculiare; significa, più banalmente, sottolineare il fatto che il mondo della vita è *innanzitutto* una realtà percepibile, e *non una narrazione mitica* o una *costruzione logica di natura obiettiva*, come lo sono invece gli oggetti di cui ci parlano le scienze obiettive. Gli atomi e le molecole, proprio come le rette geometriche e i punti, non sono realtà percepibili, e questo naturalmente non perché siano troppo piccoli o troppo sottili per essere catturati dall'occhio, ma perché possono essere colti per quello che sono solo all'interno di una teorizzazione particolare entro la quale soltanto ha senso asserire la loro esistenza. Per dirla diversamente: per dire che cosa intendo con «albero» ha senso indicare un albero, mentre questa stessa operazione sarebbe del tutto fuori luogo se dovessi spiegare che cosa si intende con «retta». In questo caso un disegno non basta, poiché una retta *non è un oggetto sensibile* tra gli altri, ma si pone come il *risultato* di un *prassi costruttiva* o, se si preferisce, di una definizione linguistica. 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 sotterranea costruzione [*Substruktion*] teoretico-logica, la costruzione di

qualcosa che di principio non è percepibile, che di principio non è esperibile nel suo essere proprio, mentre il mondo della vita nella sua dimensione soggettiva è caratterizzato sempre e ovunque dalla sua esperibilità (*ivi*, p. 156).

Potremmo forse esprimerci così, per dare una volta tanto la forma di una massima alle nostre riflessioni: per il mondo della vita — o più propriamente: per il suo nucleo originario e invariante — vale in primo luogo la tesi secondo la quale *esse est percipi vel posse percipi*. Ma forse, piuttosto che compiacersi di massime che lasciano il tempo che trovano, è forse opportuno rammentare che quando vogliamo spiegare un termine del linguaggio di fatto retrocediamo dagli usi linguistici al terreno degli esempi intuitivi che ci permettono di istituirli — e che retrocediamo sino a quando ci imbattiamo in un terreno comune, in un insieme di operazioni intuitive che è da un lato condiviso, dall'altro sufficientemente ricco per poter introdurre operativamente il concetto che ci sta a cuore. Ma ciò è quanto dire che il problema della chiarificazione concettuale indica un cammino che dalla *Lebenswelt* nella sua piena concrezione ci conduce in linea di principio verso un insieme di operazioni intuitive su materiali intuitivi.

Ora, sottolineare il carattere intuitivo del mondo della vita vuol dire anche mettere in luce, *in secondo luogo*, il suo carattere di *originalità*: il mondo della vita nella sua mera dimensione intuitiva è *prima* del mondo così come la scienza lo comprende, e questo semplicemente perché è esistita di fatto un'umanità prescientifica, cui del resto ci ricongiungiamo quando — abbandonate le preoccupazioni di carattere teorico — agiamo nel mondo e parliamo del mondo senza per questo sentirci costretti a mettere in dubbio la sua veste sensibile. Per dirla con Husserl:

il problema del senso d'essere peculiare e costante di questo mondo della vita per gli uomini che vivono in esso ha buone ragioni per essere posto. Non sempre questi uomini nutrono interessi scientifici, e gli scienziati stessi non sempre sono occupati nel lavoro scientifico; inoltre, come mostra la storia, non sempre c'è stata nel mondo un'umanità che vivesse 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 di essere che esso ha nell'epoca della scienza. Si può quindi porre il problema del modo di essere del mondo della vita in sé

e per sé (*ivi*, p. 152).

Nel rimando alla dimensione intuitiva del mondo della vita è tuttavia racchiusa una *terza* connotazione su cui dobbiamo ora brevemente soffermarci. Husserl sottolinea infatti più volte che il mondo della vita è soggettivo-relativo, e questa espressione deve essere innanzitutto colta nella sua accezione meno impegnativa: dire che la *Lebenswelt* è soggettivo-relativa significa infatti riconoscere che gli oggetti della percezione sono — se valutati secondo il criterio dell'esattezza scientifica — avvolti in una certa vaghezza che fa tutt'uno con il loro essere colti come momenti dell'esperienza sensibile. Noi — se non abbiamo un interesse scientifico specificamente rivolto alla questione in esame — parliamo di forme circolari e di linee diritte, ma naturalmente non intendiamo affatto dire che il contorno del piatto su cui mangiamo è un luogo determinato dal fatto che tutti i suoi punti sono equidistanti da un punto, proprio come il nostro asserire che questa stoffa è rossa non esclude affatto che in essa vi siano microscopiche macchie di un differente colore. Il mondo della *doxa* è il mondo del *pressappoco*, e non avrebbe davvero senso lamentarsene: nella norma i nostri giudizi non hanno bisogno di una particolare precisione ed è del tutto legittimo fermarsi sul terreno delle relatività dell'esperienza. Solo là dove è necessaria una maggiore precisione, è opportuno abbandonare il piano intuitivo e mettere in gioco la prassi della misurazione, le costruzioni ipotetiche, i processi di verifica — in una parola: la prassi teorica che ci permette di acquisire verità sottratte alla relatività dell'esperienza quotidiana.

Ora, sottolineare la necessaria relatività della *doxa* non significa tuttavia soltanto invitare il lettore ad acclimatarsi a distinzioni che non possono sempre essere formulate con il linguaggio esatto della quantità, ma vuol dire anche rammentare che il mondo della vita è un mondo che si dispiega per una *soggettività* esperiente. Il tavolo su cui scrivo ha una superficie piana, — tutti saremmo disposti a riconoscerlo. E tuttavia questa proprietà si dà come una determinazione che si annuncia nel *processo aperto* dell'esperienza e che potrebbe, proprio per questo, essere corretta da un'osservazione più attenta. Ora che osservo meglio il piano d'appoggio del tavolo scopro piccole asperità che si notano bene al tatto, ma che possono sfuggire alla vista, e questa nuo-

va scoperta potrebbe costringermi a modificare il mio giudizio, che avrebbe potuto del resto essere revocato anche se avessi modificato la sfera dei miei interessi ed intendessi impiegare quel tavolo per altri fini. Ma ciò è quanto dire: proprio perché è un mondo del pressappoco la *Lebenswelt* ci costringe talvolta a ricordarci del fatto che gli oggetti che le appartengono si *danno ad una soggettività* che li coglie all'interno della dinamica dell'esperienza, nella trama delle relatività che la caratterizzano e che permette di rendere sensata la *prassi di una più attenta osservazione*, di uno sguardo ravvicinato.

Anche in questo caso il rimando alla sfera obiettiva delle scienze sembra caratterizzato innanzitutto dalla posizione di una differenza. Le verità della scienza sono verità obiettive, e ciò significa che in esse si esprime la pretesa di una conoscenza definitiva della realtà, libera in linea di principio dal rimando alle relatività dell'esperienza. Certo, lo scienziato avanza ipotesi che possono essere falsificate, ma di cui non è possibile una verifica definitiva — nessuna esperienza dice che ci sono gli atomi, ma molte concordano con quest'ipotesi. E tuttavia, ciò che l'ipotesi pone — l'esistenza degli atomi — ci riconduce ad un ambito di oggettualità che non appartiene al campo delle relatività dell'esperienza percettiva: gli atomi *non si costituiscono* nell'esperienza, ma sono costruzioni ipotetiche che *spiegano* l'esperienza stessa. Così, se gli oggetti del mondo della vita ci costringono talvolta a ricordarci dell'esperienza soggettiva in cui si manifestano, gli oggetti in sé della fisica tendono a porsi come *pure obiettività*, e del resto quando la mente sottile di Democrito elabora per la prima volta il concetto di atomo non è solo affascinato dall'idea di aver trovato un nucleo stabile dell'essere che permetta di spiegare il cambiamento, ma è colpito anche dall'atteggiamento etico che una simile concezione del cosmo ispira all'uomo. Se il tutto è composto di atomi e vuoto, allora è davvero necessario congedarsi una volta per tutte dall'ottimismo antropocentrico di chi crede che l'universo sia uno scenario disegnato per l'uomo ed adattato nella sua natura ontologica alla disposizione sensibile di chi è stato prescelto per intenderlo e contemplarlo. L'obiettività degli atomi diviene così la condizione per fondare metafisicamente il pessimismo etico di chi ha compreso che gli eventi del mondo non accadono per l'uomo: nell'infinità dei mondi non vi è po-

sto per una concezione dell'essere plasmata sulla nostra umana natura. Il rimando alla natura intuitiva della *Lebenswelt* si configura dunque — per Husserl — come una via per *rammentarci della dimensione della soggettività*: il carattere soggettivo-relativo del mondo della vita si pone così come indice della falsità di una concezione obiettivistica del reale.

Ora, ciò che è vero per il mondo intuitivo non sembra essere altrettanto vero per le entità obiettive della scienza, che sono in linea di principio sottratte alla relatività implicita nell'esperienza sensibile: sottolineare il carattere intuitivo della *Lebenswelt* sembra essere allora un modo per ribadire per altra via l'*epoché* dalle scienze obiettive. E tuttavia, proprio questo richiamo all'*epoché* dalle scienze obiettive ci costringe a richiamare l'attenzione sulla complessità del discorso husserliano che rischia qui di sfuggirci, poiché se gli oggetti di cui la scienza parla *non* hanno natura intuitiva, non per questo si deve dimenticare che, per Husserl, sono il frutto di una prassi *soggettiva* che può essere in quanto tale indagata. Lo abbiamo già osservato: l'*epoché* non ci chiede di fare come se le scienze non fossero mai esistite, ma si limita ad invitarci ad assumere un atteggiamento diverso rispetto alle scienze stesse — un atteggiamento cui Husserl allude quando chiede al lettore di *non condividere* i risultati della prassi scientifica. Sul significato che deve essere attribuito a questa richiesta è forse opportuno indugiare un poco. Asserire che i risultati della scienza non debbono essere condivisi non significa sostenere che debbano essere considerati falsi: negarli vorrebbe dire evidentemente muoversi sul terreno dell'obiettività. Ma non vuol dire nemmeno fare come se a questi risultati non si fosse mai pervenuti: l'*epoché* non ci costringe ad abbandonare il nostro mondo della vita — il mondo della vita nella sua piena concrezione — per risalire al suo nucleo primario e invariante — al mondo della vita come realtà interamente percepibile. Di qui l'unica via che resta aperta: Husserl ci chiede di considerare la scienza *non* nei suoi risultati — nell'immagine obiettiva del mondo che essa viene tracciando — ma nel suo porsi come una *costruzione soggettiva*, come una prassi idealizzante che si nutre di ipotesi e che prende concretamente il suo avvio dal terreno dell'esperienza immediata. E se

le proposizioni, le teorie, l'intero edificio dottrinale delle scienze obiettive

sono formazioni che si sono costituite attraverso le attività degli scienziati, nel loro lavoro in comune — più precisamente: che si sono costituite attraverso un progressivo strutturarsi di attività in cui quelle successive presuppongono sempre gli esiti delle precedenti (*ivi*, p. 159),

allora si deve riconoscere che, in quanto *formazioni soggettive* che derivano da una prassi teorica, le scienze appartengono alla piena concrezione della *Lebenswelt* (*ivi*, p. 158).

Ci si ripresenta così quella duplicità interna al concetto di *Lebenswelt* su cui abbiamo precedentemente attirato l'attenzione, e che ora nello scarto che separa il mondo come correlato dell'esperienza percettiva dal mondo come risultato di una prassi *costitutiva* di natura teorica. E tuttavia, piuttosto che lamentare un'ambiguità che ben difficilmente poteva essere sfuggita al suo autore, è forse opportuno chiedersi se essa non risponda ad un disegno teorico esplicito. Vorremmo in altri termini suggerire che la dualità insita nel concetto di *Lebenswelt* è innanzitutto finalizzata a richiamare l'attenzione su un percorso possibile, su un cammino volto a mostrare una *continuità* tra il mondo della vita nella sua dimensione percettiva e le scienze come formazioni teoriche — una continuità che appare fin da principio posta sotto il segno della *costituzione* soggettiva. Dare a questa continuità una fisionomia definita vorrà dire allora indicare concretamente il percorso che può ricondurci dall'una all'altra concezione della *Lebenswelt*, — un percorso che deve saperci mostrare come le scienze si radichino nel mondo della nostra quotidiana esperienza. E ciò è quanto dire: venire a capo della dualità di accezioni della *Lebenswelt* significa far luce sulla sua *dimensione trascendentale*, significa mostrare come il mondo della vita si costituisca come il terreno che è presupposto da ogni prassi scientifico-costruttiva, come un campo articolato di distinzioni preteoretiche che sono implicate da qualsiasi prassi teorica.

## 2. La funzione trascendentale del mondo della vita

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato da un lato la possibilità di un'indagine che abbia per oggetto la *Lebenswelt*, dall'altro la dualità insita in questa nozione. Proprio questa



dualità, tuttavia, si è posta come indice di un cammino che deve essere percorso e che in realtà costituisce, per Husserl, la ragione per la quale il ritorno al mondo della vita non è soltanto possibile, ma *necessario*. E ciò che rende necessario il ritorno al mondo della vita è la *funzione trascendentale* che gli compete, il suo porsi come fondamento su cui la scienza e i suoi concetti poggiano:

dev'essere definitivamente chiarito, e ciò significa: dev'essere ricondotto ad una un'evidenza ultima, il modo in cui ogni evidenza di quelle operazioni logico-obiettive su cui si fondano, sia per la forma sia per il contenuto, le teorie obiettive (quelle matematiche quanto quelle scientifico-naturali) abbia infine le sue nascoste sorgenti di fondazione nella vita ultima operante in cui la data evidente del mondo della vita ha attinto e sempre di nuovo attinge il suo senso d'essere prescientifico. Dall'evidenza logico-obiettiva (dall'evidenza della "comprensione intuitiva" [*Einsicht*]) della matematica, delle scienze naturali, da quella "comprensione intuitiva" positivo-scientifica che il matematico, lo scienziato ecc., hanno nell'atto di perseguire e di fondare i loro risultati) la strada ci riconduce qui all'evidenza originaria in cui il mondo della vita è costantemente già dato (*ivi*, p. 157).

Qual è il senso di questa impegnativa tesi husserliana che ci invita a considerare le teorie scientifiche come il frutto di una prassi che si radica infine nel mondo della vita?

Un primo punto dev'essere fin da principio sottolineato: il problema di una fondazione delle scienze non implica affatto una critica di principio alla validità delle scienze stesse — che così stiano le cose, per Husserl, lo sappiamo fin dalle prime battute del corso. Ora possiamo tuttavia aggiungere un'osservazione che tende a corroborare questa tesi: per Husserl un'evidenza logico-obiettiva c'è, e vi sono quindi buone ragioni per considerare soddisfacente l'impianto teorico delle singole scienze — o almeno: delle scienze fisico-matematiche. Possiamo, anche in questo caso, richiamarci all'esemplarità della geometria: qui abbiamo assiomi e definizioni, e gli assiomi e le definizioni sono innanzitutto proposizioni — forme linguistiche, dunque — che circoscrivono il proprio oggetto e determinano le regole che per esso valgono. E ciò significa: quale sia la natura degli oggetti geometrici e quali le relazioni che tra loro sussistono non abbiamo bisogno di scoprirlo rivolgendo lo sguardo dagli asserti teorici allo spazio che intuitivamente c'è già da sempre dato, poiché tutto è già racchiuso negli

assiomi e nelle definizioni della teoria che, per così dire, non smarrirebbero il loro interno significato teoretico se non avessimo un'esperienza sensibile dello spazio. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che nell'opera di costituzione del proprio oggetto la geometria è libera — talmente libera da poter rinunciare alle definizioni e alle costruzioni che Euclide ci chiede ancora di fare, per divenire un sistema teorico dove la dimensione sintattica ha interamente messo da parte l'aspetto semantico. Alle definizioni esplicite che descrivono gli oggetti geometrici possono sostituirsi così le cosiddette definizioni implicite — e cioè la rinuncia al piano semantico a favore dell'universo delle relazioni sintattiche cui ora è demandato il compito di determinare le condizioni cui ogni eventuale interpretazione semantica della teoria deve ottemperare.

Di tutto questo Husserl era consapevole, ed anzi la sua filosofia della logica e della geometria non si discostano sono per certi aspetti simili a quelle di Hilbert. E ciò nonostante riflettere sulla geometria non può significare, per Husserl, rivolgere esclusivamente lo sguardo ad uno schema di assiomi e alle forme proposizionali che ne derivano: è necessario anche *rendere conto* del rapporto che la geometria lega con la sua originaria dimensione spaziale. *Dedurre non equivale a spiegare* — scrive Husserl (*ivi*, p. 215), e il senso di questa affermazione deve suonare come un rifiuto nei confronti di ogni filosofia che non cerchi di mostrare la genesi preteoretica dei concetti, — che non cerchi cioè di ancorare l'evidenza teoretica all'evidenza preteoretica..

Comprendere la geometria significa allora — per Husserl — ricostruire razionalmente la sua genesi, riscoprire il posto peculiare che la geometria euclidea in tale genesi occupa e infine mostrare il percorso che lega tra loro giochi linguistici molto diversi — il gioco linguistico delle configurazioni spaziali che appartengono al mondo della vita, il gioco linguistico della geometria euclidea con il suo caratteristico intreccio di sintassi e semantica, il gioco linguistico della geometria — per esprimerci ancora una volta con Husserl — come molteplicità puramente matematica. Questi diversi piani del discorso debbono essere *distinti* — Husserl non pretende certo di far valere sul terreno geometrico il concetto intuitivo di retta e viceversa — ma si deve tuttavia poter indicare il cammino che ci conduce dall'uno all'altro e che si ra-

dica infine nel terreno del mondo della vita, *poiché è da qui che debbono pure aver preso le mosse le nostre concettualizzazioni*. Di qui la peculiarità del discorso husserliano: il cammino che ci riconduce dalle costruzioni ideali al mondo della vita non è soltanto volto a discernere i livelli su cui si danno giochi linguistici che debbono essere colti nella relativa separatezza, ma è animato anche dalla convinzione che sia possibile tracciare una genesi il cui significato fondazionale è racchiuso nella possibilità di introdurre *esemplarmente* ciò che ci viene chiesto di assumere dalle proposizioni della teoria. Per Euclide la linea dobbiamo *pensarla* così:

*La linea è lunghezza senza larghezza*

E noi potremmo reagire di fronte a questa richiesta così perentoria come forse reagirebbe un bambino: potremmo cioè obiettare che se dalla linea che traccio alla lavagna rimuovo interamente la larghezza, il tratto scompare e con esso anche la strana pretesa di una lunghezza libera da altre dimensioni. Ma sarebbe ovviamente una reazione sbagliata: la linea euclidea è un *oggetto del pensiero*, e come tale non può scomparire alla vista — per la buona ragione che alla vista le linee euclidee non sono mai apparse. Che cosa sia una linea devi capirlo — non vederlo: questo è quanto è racchiuso nel progetto euclideo di *dare alle relazioni spaziali una veste proposizionale*.

Ma è proprio qui che il problema sorge: che cosa sia una linea posso capirlo muovendo dai teoremi euclidei, anche se a partire di qui non posso ancora comprendere perché la linea euclidea abbia lo stesso nome delle linee che traccio sul foglio e debbo necessariamente stupirmi del fatto che l'interesse per le forme dello spazio intuitivo e per le loro intuitive relazioni ci abbia costretto ad escogitare altre forme — le forme geometriche e le loro relazioni di natura linguistica. Tutto questo posso invece comprenderlo se ad una comprensione tutta interna alla teoria affianco le considerazioni genetiche dell'indagine fenomenologica — se, in altri termini, *mostro* come la linea euclidea possa essere intesa come il risultato di un processo di idealizzazione che ha origine da un insieme di operazioni concrete che appartengono al terreno della *Lebenswelt*. Così, alla domanda che verte sulla natura della linea euclidea posso rispondere proponendo una definizione il cui significato si dispiega nell'insieme delle conseguenze che se ne possono

trarre; ma posso rispondere anche *diversamente*: posso indicare il cammino che verso quella definizione ci ha condotto — posso cioè mostrare come, iterando una certa operazione, si possano costruire linee sempre più sottili e si possa quindi fissare *idealmente* il limite verso cui quel processo tende. Il processo che dalle linee visibili conduce alle linee pensabili avviene così sul terreno di un insieme di operazioni intuitive liberamente *ripetibili* che *si fissano in una regola che può essere seguita ed appresa*. Spetterà poi alla riflessione geometrica in senso stretto trasformare il concetto preteoretico di linea in un concetto geometrico — in una definizione formulata linguisticamente e disposta in un sistema assiomatico. E che in questa prospettiva le formulazioni linguistiche della teoria — gli assiomi e le definizioni — non ci appaiano più alla luce della retorica del convenzionalismo è un fatto su cui si sofferma Giovanni Piana nel suo libro *Numero e figura. Idee per un'epistemologia della ripetizione*, CUEM, Milano 1999.

Non vi è dubbio che sia questa la via che Husserl ci invita a seguire. All'evidenza interna alle discipline scientifiche — all'evidenza logico-obiettiva — deve affiancarsi l'*evidenza originaria*, che sorge quando additiamo le operazioni concrete in cui si istituisce la regola di un certo gioco linguistico: fondare i concetti delle singole scienze significa allora muovere dal piano della teoria al terreno preteoretico, per mostrare poi quali siano le operazioni concretamente intuitive che ci permettono di risalire alla dimensione teoretica. È in questa luce, del resto, che debbono essere intese le osservazioni sul carattere peculiare del linguaggio entro cui si deve muovere l'indagine della *Lebenswelt*: quando Husserl osserva che non è possibile su questo terreno avvalersi dei concetti e del linguaggio obiettivo non intende sostenere che il mondo della vita è una realtà sfuggente e, in ultima istanza, ineffabile, ma intende invece sottolineare che se la *Lebenswelt* deve esercitare una funzione fondazionale, *allora non può essere descritta in un linguaggio che presupponga le forme che deve aiutarci a comprendere*. Se il mondo della vita deve consentirci una fondazione operativa dei concetti teorici — se, in altri termini, deve permetterci di chiarire che cosa intendiamo con nomi come linea, piano, numero, relazione, ecc., allora è fin da principio evidente che dal vocabolario della *Lebenswelt* proprio questi concetti nella loro formulazione teori-

ca dovranno essere espunti. Di qui la necessità di distinguere il linguaggio della teoria dal linguaggio della *Lebenswelt*, i nessi e le relazioni teoriche tra i concetti (l'apriori obiettivo) dai nessi e dalle relazioni intuitive (l'apriori del mondo della vita):

Nella dimensione prescientifica, il mondo è già un mondo spazio-temporale; naturalmente, a proposito di questa spazio-temporalità, non si può certo parlare di punti matematici, di «pure» rette e di «puri» piani, di continuità matematiche infinitesimali in generale, e nemmeno della «esattezza» che appartiene al senso dell'apriori geometrico. I corpi che ci sono familiari nella dimensione del mondo della vita sono realmente corpi, ma non corpi nel senso della fisica. Lo stesso va detto della causalità e dell'infinità spazio-temporale. La struttura categoriale del mondo della vita ha gli stessi nomi, ma per così dire non bada affatto alle idealizzazioni teoretiche e alle costruzioni ipotetiche della geometria e della fisica (*ivi*, p. 167).

Alla differenza concernente la natura dell'apriori fa tuttavia da riscontro la tesi, così chiaramente espressa, del parallelismo che li accomuna e che permette di ricostruire metodicamente i fondamenti dell'uno muovendo dall'altro. Di qui il progetto generale di una ricostruzione preteoretica dei concetti teorici:

a realizzare quella configurazione di senso e quella validità d'essere che appartengono ad un livello più alto e che sono caratteristiche dell'apriori matematico così come di ogni altro apriori è una specifica operazione idealizzante, che si fonda sull'apriori del mondo della vita. Si dovrebbe quindi fare di quest'ultimo, nella sua peculiarità e nella sua purezza, un tema di indagine scientifica, per mostrare poi in un'indagine sistematica come su questa base, e attraverso quali modalità di nuove costituzioni di senso, sorga l'apriori obiettivo come frutto di un'operazione teoretica mediata. Occorrerebbe dunque una distinzione sistematica delle strutture universali dell'apriori universale del mondo della vita e dell'apriori universale obiettivo; successivamente occorrerebbe definire la problematica universale del modo in cui l'apriori obiettivo si fonda sull'apriori soggettivo-relativo del mondo della vita o di come l'evidenza matematica, per esempio, abbia la propria fonte di senso e di legittimità nell'evidenza del mondo della vita (*ivi*, p. 168).

Di questo ampio programma nella *Crisi* non vi è che il progetto. Vi sono tuttavia altre opere husserliane in cui la tematica dell'esperienza

preteoretica diviene tema di un interesse analitico, ed a questo proposito è opportuno rammentare soprattutto *Esperienza e giudizio*. In quest'opera ci si interroga sui fondamenti preteoretici della logica e ciò significa che si cerca di determinare sul terreno dell'esperienza la natura dei concetti logici fondamentali — di nozioni come soggetto, predicato, relazione, della congiunzione, della disgiunzione, delle forme della modalizzazione del giudizio e così via. E il cammino che Husserl segue per far fronte a questo compito ci è ormai noto: Husserl non si dispone sul piano metalinguistico per definire al suo interno le regole e i concetti del linguaggio oggetto, ma cerca invece di *insegnarci* il loro uso, facendo riferimento a situazioni esemplari, a contesti intuitivi e ad operazioni concrete che debbono essere date per presupposte poiché appartengono al mondo della vita nella sua immediatezza. Così, in *Esperienza e giudizio* Husserl, per indicarci la via per apprendere le distinzioni logiche fondamentali, ci invita a riflettere sulla forma dei decorsi percettivi e sulle molteplici possibilità di una loro interna articolazione. Husserl ragiona così: prima pone sotto i nostri occhi una situazione percettiva schematicamente descritta, e poi ci invita ad *eseguire* una serie di compiti percettivi. Ci invita così ad osservare innanzitutto un oggetto, per chiederci poi di osservarne il colore o la forma. Quindi ci invita a distinguere due diversi giochi linguistici che corrispondono a due diverse richieste: possiamo interessarci al colore o alla forma di per se stesse o per confrontarle con altre forme e altri colori, ma possiamo anche coglierle senza per questo perdere l'interesse per l'oggetto da cui avevamo preso le mosse — ed è in questo secondo caso che il decorso percettivo assume la forma di un processo di esplicitazione che articola il tema dell'interesse percettivo in un tema e nelle sue possibili caratterizzazioni. Di qui, da questa distinzione tracciata sul terreno intuitivo, si deve muovere per imparare a giocare il gioco linguistico del sostrato e delle sue determinazioni e per fare di questo gioco l'anticipazione preteoretica di un più complesso gioco logico.

Dobbiamo accontentarci di questi brevi cenni. L'obiettivo cui tendono è del resto relativamente chiaro: intendevamo mostrare in che senso la *Lebenswelt* assumesse per Husserl una funzione fondazionale, e questo interrogativo trova evidentemente risposta proprio nel pro-

getto generale che abbiamo per sommi capi delineato — il progetto di una chiarificazione dei concetti elementari delle singole teorie a partire da un insieme di operazioni concrete giocate sul terreno dell'esperienza intuitiva.

Basta tuttavia dare uno sguardo alle pagine husserliane della *Crisi* per rendersi conto che il problema è più complesso e che vi è un altro ordine di considerazioni che deve essere chiamato in causa non appena si riflette sulle ragioni che rendono la *Lebenswelt* un terreno che deve essere necessariamente presupposto. Il mondo della vita è, per Husserl, l'universo tacito delle nostre credenze — quelle credenze che determinano la sensatezza di ogni nostro agire e di ogni possibile prassi. Ora, la scienza è una prassi teorica tra le altre, ed ogni prassi teorica si stabilisce nel dialogo e nella critica; il dialogo e la critica, tuttavia, sono possibili soltanto sul fondamento di un *accordo intersoggettivo* che deve essere comunque presupposto.

L'accordo — il terreno di un accordo possibile — è dunque una *condizione trascendentale della prassi scientifica*, ed è questo cui Husserl allude nella seconda sezione del § 34. Ora, il terreno di un accordo possibile implica a sua volta la condivisione di una *forma di vita*, e cioè di un insieme di certezze (e non di opinioni) che circoscrivono ciò che per noi può essere vero ed il senso di ciò che esperiamo. Così, la possibilità di un accordo presuppone banalmente che abbia un *sensu* il dialogo — che all'io si possa affiancare il tu, e che questa parola possa essere rivolta a qualcuno da cui ci si attende un comportamento peculiare: posso “dare del tu” solo ad una persona, ed una persona è tale solo se il suo comportamento non soltanto si accorda, ma *segue* una regola. Per dirla con Kant: ciò che contraddistingue una persona dalle cose e che una persona non si limita ad operare secondo leggi, ma secondo la *rappresentazione di una legge*. E ciò che è vero per la distinzione tra cose e persone vale per infinite altre distinzioni fenomenologiche: perché vi sia un accordo dobbiamo muoverci in un mondo comune, che ci appaia all'interno di un sistema comune di categorizzazione. Ma ciò è quanto dire che il mondo della vita nella sua struttura invariante è una condizione di possibilità di ogni prassi sensata, poiché costituisce il terreno comune che fa da condizione trascendentale di un accordo intersoggettivo. L'indagine volta a far luce

sulle strutture invarianti della *Lebenswelt* e sulle forme precategoriale dell'esperienza e della prassi si traduce così in una riflessione sul mondo della vita come presupposto trascendentale della prassi culturale, sia essa rivolta all'obiettivazione scientifico-conoscitiva o alla valorizzazione mitico-immaginativa.



## LEZIONE DECIMA

### 1. *Il significato trascendentale della Lebenswelt e la fenomenologia trascendentale*

Le considerazioni che abbiamo proposto nella precedente lezione erano volte a far luce sulla funzione trascendentale della *Lebenswelt*, sul suo porsi come un terreno che è presupposto da ogni prassi soggettiva.

Su questo stesso tema dobbiamo ora ritornare per cercare di dare un significato più preciso all'affermazione husserliana che abbiamo appena rammentato. In un certo senso questa affermazione può sembrarci ovvia, poiché è relativamente evidente che la prassi dà per scontate una serie di certezze, senza le quali verrebbe meno il senso di ogni agire: perché non proporre allora un titolo generale sotto cui raccogliere questo insieme di certezze, perché non parlare del mondo della vita come del terreno presupposto dalla vita? E tuttavia, basta evocare questa parola — la parola *mondo* — perché si facciano avanti una serie di difficoltà. Il mondo è la totalità delle cose, e sembra quindi porsi come il risultato e non come il presupposto di ogni singola conoscenza. Come un risultato verso cui si può tendere, ma che non è mai propriamente dato: l'idea che si possa mai toccare con mano il mondo — questa nozione così carica di risonanze metafisiche — deve apparirci allora come una pretesa priva di un reale fondamento. Ma se le cose stanno così, che cosa può legittimare la tesi secondo cui il mondo della vita è il terreno presupposto da ogni prassi?

Rispondere a questa domanda significa, per Husserl, richiamare l'attenzione su ciò che dobbiamo intendere quando parliamo del mondo. Il mondo su cui Husserl ci invita a riflettere non è la totalità delle cose — un tema che è ovviamente sito al di là dell'esperienza quotidiana, ma il titolo generale sotto cui ricondurre l'insieme aperto delle relazioni che ogni singola realtà percepita stringe con il contesto d'esperienza che le è proprio. Husserl parla a questo proposito della struttura d'orizzonte della percezione ed osserva che ogni cosa percepita si dà come una cosa che viene dal mondo [*«etwas aus der Welt»*],

e ciò significa: come qualcosa che si impone percettivamente in un contesto percettivo che si estende al di là del campo visivo in senso stretto. Su questo “orizzonte” che determina necessariamente il senso esperito di ogni singolo oggetto e che si manifesta tuttavia solo nell’impossibilità di segregare ogni singola data percettiva dal contesto di mondo cui appartiene si potrebbe speculare a lungo, e non vi è dubbio che nella *Crisi* Husserl ritenga opportuno seguire proprio questo cammino di cui dovremo tra breve rendere succintamente conto. E tuttavia, al di là dei suoi esiti filosoficamente più impegnativi e, in fondo, meno interessanti, la nozione di orizzonte riveste un significato immediato che possiamo illustrare muovendo dalle pagine del *Trattato sulla natura umana* in cui Hume ci invita ad una riflessione in prima persona sul contesto di mondo di ogni nostra esperienza:

Io sono seduto nella mia camera con la faccia rivolta al fuoco, e tutti gli oggetti che colpiscono i miei sensi sono contenuti in pochi metri intorno a me. La memoria, invero, mi fa presente l’esistenza di molti oggetti: ma questa sua testimonianza non si estende oltre la loro precedente esistenza [...]. Mentre sono ancora seduto e rivolgo per la mente questi pensieri, sento ad un tratto un rumore, come di una porta che gira sopra i suoi cardini, e poco dopo vedo il portiere che avanza verso di me. Ciò mi dà occasione a molte riflessioni e nuovi ragionamenti. Anzitutto io non ho mai osservato che quel rumore possa provenire da altro fuorché dal movimento di una porta e quindi concludo che il presente fenomeno sarebbe in contraddizione con tutte le precedenti esperienze, qualora io non ammettessi che la porta, che ricordo dall’altra parte della camera, continua ad esistere. Ancora: ho sempre visto che un corpo umano possiede una qualità che io chiamo gravità e che gli impedisce di volare, come questo portiere dovrebbe aver fatto per giungere nella mia camera se pensassi che la scala, di cui ho il ricordo, fosse stata distrutta nella mia assenza. Ma non è tutto. Io ricevo una lettera: aprendola, vedo dal carattere e dalla firma che viene da un amico che mi dice di essere distante duecento leghe. È evidente che non posso rendermi ragione di questo fenomeno in conformità della mia esperienza in altri casi, senza far passare nella mia mente tutto il mare e il continente che ci separano, e senza supporre che gli effetti e l’esistenza continuata dei corrieri e dei battelli, conforme alla mia memoria e osservazione (*Trattato sulla natura umana*, vol. I, pp. 209-210).

In questo piccolo incidente — una porta che si apre davanti al servitore che reca una lettera — l’intero mondo si fa avanti in un rapido crescen-

do. E tuttavia, il farsi avanti del mondo che accompagna il cigolio della porta e i piccoli eventi che ne scaturiscono, assume in Hume una forma peculiare su cui è opportuno richiamare l'attenzione: Hume ci invita infatti a «molte riflessioni e a nuovi ragionamenti» che sembrano preoccuparsi di giustificare un insieme di certezze che tutti condividiamo e che concernono l'essere ancora e l'esser così di ciò che non è ora oggetto della nostra percezione. Questi ragionamenti non possono naturalmente fare appello alle impressioni attuali e nemmeno alla possibilità del ricordo che può caso mai garantire per il passato, ma che è ovviamente muta per il presente. Ora, se la percezione e il ricordo non possono esserci d'aiuto, dobbiamo necessariamente affidarci all'immaginazione che, come una barca mossa dai primi colpi del remo, continua il suo corso ed integra la scena percettiva di ciò che le manca, suggerendo *nascostamente* l'idea dell'esistenza continuata ed indipendente degli oggetti. Ecco, noi udiamo alle nostre spalle il consueto cigolio della porta, e di questo rumore ben noto rendiamo ragione supponendo che la porta si sia aperta e che qualcuno salendo le scale sia giunto da noi — una supposizione che ci sembra fin da principio percorribile perché l'immaginazione ha surrettiziamente insinuato insieme alla sensazione del suono l'immagine della porta che ci siamo lasciati alle spalle.

Come reagire di fronte a questo modo di venire a capo di questo problema? Dobbiamo davvero ritenere che l'immaginazione risolva l'enigma della persistenza degli oggetti grazie ad un'integrazione inconscia dei materiali sensibili? È caratteristico dell'impostazione husserliana rispondere negativamente a questa domanda ed invitarci insieme ad un'analisi più attenta dei decorsi percettivi, volta a metterne in luce la dimensione sintetica. Per Husserl, percepire non significa semplicemente ricevere determinate impressioni sensibili: vuol dire invece vivere nella *sintesi concordante* delle scene che l'esperienza ci porge e coglierle nell'unità sintetica dei loro riferimenti oggettuali. Un'impressione isolata non c'è: vi è invece l'unità articolata dei decorsi percettivi, il loro connettersi in un'unità sintetica che è resa possibile dal fatto che ogni singola scena rimanda ad altro e chiede di essere ulteriormente determinata da altri possibili decorsi percettivi che ci costringerebbero a dare ascolto a nuove cose, senza per questo farci abbandonare il terreno su cui originariamente ci muovevamo. Così, se davvero

vogliamo riprendere l'esempio humaneo, dobbiamo liberarci di una piega fittizia del racconto — dal suo farci credere che in quella stanza, seduto di fronte al fuoco, Hume si sia semplicemente trovato, come se si fosse svegliato per la prima volta da un lungo sonno. E invece in quella stanza Hume — proprio come capita a noi — si è recato salendo le scale che deve aver visto e che debbono esserglisi mostrate in una serie di scene percettive che sono necessariamente confluite le une nelle altre convergendo nella posizione di uno spazio continuo che racchiude in sé le scale, la porta, le stanze ed anche quel camino di fronte al quale, volgendo le spalle al mondo, Hume si immerge nelle sue strane riflessioni. Ogni parte dello spazio implica la sua totalità, e questa tesi è già vero sul terreno della percezione, poiché lo spazio si dà percettivamente insieme alla regola che permette di connettere ciò che vedo ora a ciò che vedrei se piegassi il capo o se mi muovessi nella stanza, trasformando ciò che è nascosto in ciò che è visibile e ciò che era visibile nello sfondo che attribuisce un senso a ciò che si manifesta. In altri termini: il senso della percezione attuale — la legna che arde e che scalda un angolo della stanza — non può essere interamente disgiunto dalle percezioni che la seguono e la precedono, poiché ogni singola scena percettiva si intesse nella trama di un'esperienza più ampia che non è racchiusa nel campo della presenza.

Certo, la possibilità di seguire gli orizzonti percettivi di ciò che abbiamo sott'occhio si articola in una serie di rimandi più o meno cogenti, che tendono a farsi attuali con un diverso grado di vivacità: ora sono seduto di fronte alla parete del mio studio e la possibilità di rivolgere lo sguardo altrove è, in un certo senso, limitata e concerne innanzitutto la mia stanza e, poi, la mia casa la cui presenza si intreccia più o meno strettamente con il senso della scena percettiva che vivo, anche se ciò non toglie che un ulteriore rivolgimento sia possibile e che l'interno si leghi all'esterno che è comunque sotteso dal senso della mia percezione attuale e che può eventualmente farsi più vivo quando per esempio lo sguardo cade sulla porta di ingresso o anche soltanto sulla luce che giunge dalla finestra. Del resto, comunque stiano le cose e qualunque sia la relativa chiusura della scena percettiva in cui attualmente mi muovo, resta comunque vero che ogni percezione implica un orizzonte aperto di possibili decorsi percettivi, di infiniti

rimandi che vanno al di là di ciò che è dato e mettono in luce la sua correlazione con lo sfondo da cui l'oggetto emerge. In fondo, tutto è già dato nella mossa costitutiva della fenomenologia della percezione — nella tesi secondo la quale la percezione di cosa non si esaurisce nella posizione di un'immagine, poiché un *oggetto spaziale si dà necessariamente nel gioco delle prospettive*, ed una manifestazione è prospettica solo se allude alla possibilità di decorsi percettivi che mettano in luce gli altri lati della cosa, mostrando così la dipendenza di ciò che è percepito dall'orizzonte aperto della spazialità e, insieme, la sua irriducibilità a ciò che di volta in volta giunge a datità intuitiva.

Di qui si deve muovere per comprendere quale sia il senso che Husserl attribuisce alla parola «mondo»: il mondo è appunto la struttura di orizzonte che è implicita in ogni percezione, che sorregge ogni possibile prassi soggettiva e che non può essere imputata ad un processo inconscio dell'immaginazione poiché si dà sul terreno percettivo. In altri termini: dire che il mondo non è dato come la totalità di tutte le cose ma è presente solo come lo sfondo da cui emergono gli oggetti che propriamente esperiamo non significa sostenere che la *Lebenswelt* sia il frutto di una finzione immaginativa. Del resto, dalle analisi humane non ci si deve accomiatte soltanto perché tendono a ricondurre tutto ciò che supera l'immediatezza del dato al gioco ingannevole dell'immaginazione, ma anche perché Hume non sembra disposto a liberarsi dalla convinzione che l'esistenza continuata ed indipendente del mondo sia un'opinione che vorremmo vedere giustificata, e di cui invece il filosofo ci insegna l'infondatezza. Ma le cose non stanno così, almeno per Husserl. Dire che ogni oggetto di cui abbiamo esperienza ci si dà come qualcosa che appartiene al mondo non significa sostenere che ci siamo fatti quest'opinione; vuol dire invece alludere ad un fatto descrittivamente evidente: quando ho esperienza di qualcosa — di questo tavolo, per esempio — il senso implicito in quell'esperienza va molto al di là di ciò che è *sensibilmente* percepito. Vedo il tavolo, e lo vedo appunto secondo una certa prospettiva, e tuttavia nel senso di ciò che è percepito è *implicita* innanzitutto la possibilità di una serie aperta di possibili decorsi percettivi che portino a manifestazione le infinite prospettive da cui questo tavolo può mostrarsi, scandendo così la regola di dipendenza che lega la forma della manifestazione alla relazione spaziale tra la cosa e il

suo punto di osservazione. E ciò è quanto dire: nel senso della mia percezione di questo tavolo vi è la sua appartenenza ad un luogo nell'unico spazio del mondo — di quell'unico spazio che è presente come una totalità in ogni singola percezione, poiché ogni singola percezione ha il senso che ha solo perché implica le regole della costituzione dello spazio percettivo. Allo spazio si affianca il tempo: il tavolo è percepito ora, ma è insieme esperito come un oggetto che c'è da tempo — da un tempo più o meno lungo. E questa, naturalmente, è un'ovvietà, che tuttavia reca in sé un momento su cui riflettere: in questa cosa che percepisco ora vi è il rimando ad un contesto temporale più ampio — al contesto dell'unico tempo del mondo in cui le cose hanno il loro ordinamento.

Ma naturalmente nella percezione visiva di questo tavolo vi è molto di più. Vi è innanzitutto una rete di possibili decorsi tattili: "so" che se stendo la mano sentirò la levigatezza e insieme la resistenza del piano d'appoggio, e questo sapere naturalmente non ha la forma di un giudizio che il soggetto pronuncerà a bassa voce, ma è parte del senso della scena percettiva colta nella ricchezza del suo contesto. Ma anche la prassi nelle sue possibili ramificazioni è, per così dire, anticipata nelle forme di decorso che sono rese astrattamente possibili dal senso di ciò che vedo qui di fronte a me: il tavolo che vedo si dà percettivamente come un possibile esempio di una cosa materiale, e ciò significa da un lato che è colto come parte dell'intreccio causale del mondo, dall'altro che sono libero di disporne come voglio e come posso. Sul tavolo *posso*, per esempio, appoggiare un libro, e in questa possibilità sono racchiuse una molteplicità di certezze che appartengono al senso della mia esperienza: è racchiusa la certezza della gravità che giustifica quella prassi (il libro, lasciato andare, cadrebbe); è implicita la struttura intuitiva della causalità (il tavolo può resistere al peso del libro); ed è implicita anche la legittimità di quel gesto che presuppone la distinzione categoriale tra cose e persone. E proprio perché la percezione determina le forme possibili della prassi ne esclude insieme altre: posso mangiare sul tavolo, ma non in sua compagnia, e Zeus poteva punire il titano Atlante caricandolo del peso della volta celeste, mentre porre un peso su un tavolo non significa affatto assegnargli un castigo, poiché un peso è punizione solo per chi non soltanto sorregge un carico, ma lo sopporta.

Tutto questo, e altro ancora, è racchiuso nel senso che anima il mio vedere qui questo tavolo, anche se ciò non significa altro se non questo: che ci stupiremmo se la superficie del tavolo fosse cedevole o se bastasse appoggiarvi un peso per romperla, e lo stupore si tradurrebbe in incredulità se il tavolo protestasse per ciò che gli facciamo — se, in altri termini, il corso della percezione ci costringesse a considerare l'oggetto della nostra percezione sullo sfondo di una differente rete grammaticale. Ma queste cose accadono per fortuna solo nelle favole, ed anche nelle favole hanno bisogno di qualcosa che ci aiuti a fantasticarle. Così, quel legno che diverrà poi Pinocchio può protestare con Mastro Ciliegia che, piallandolo, gli fa il pizzicorino solo perché da un lato Collodi ne ha appena fatto il protagonista della fiaba (C'era una volta un pezzo di legno...») e perché dall'altro lo stesso Mastro Ciliegia si figurava di trarre da quel legno da catasta una *gamba* di tavolo...

Di qui, da queste considerazioni di carattere esemplificativo, dobbiamo muovere per comprendere che cosa voglia dire, per Husserl, che esperiamo gli oggetti nella loro appartenenza al mondo. Questa affermazione vuol dire innanzitutto questo: che ogni oggetto è colto nel suo senso solo in quanto è esperito all'interno di un *sistema* di certezze che ne definiscono il senso — che lo definiscono per ciò che concerne la sua peculiare individualità, ma anche perciò che invece ha a che fare con la sua struttura grammaticale profonda. Parlare di *mondo* della vita, della struttura di orizzonte e sostenere che le cose si danno come «qualcosa dal mondo» [*Etwas aus der Welt*] significa allora ribadire che ogni esperienza ha il senso che ha solo in quanto appartiene ad un *sistema di certezze strutturato gerarchicamente*.

Ad un sistema di *certezze* gerarchicamente ordinato — questo è il punto. Husserl ci invita a riflettere su questo problema quando osserva che possiamo certo dubitare delle singole cose esperite, ma che ciò nonostante il mondo è sempre nella certezza d'essere. Sul significato di quest'affermazione è opportuno soffermarsi un poco, anche se ormai abbiamo gli strumenti per penetrarne il senso. Sostenere che il dubbio investe le singole credenze ma non l'orizzonte del mondo significa in primo luogo richiamare l'attenzione sul fatto che anche sul terreno percettivo il dubbio implica una certa *concordanza* nelle manifestazioni fenomeniche: in una giornata di nebbia posso non saper dire

se ciò che vedo in lontananza è un uomo o il tronco di una pianta, ma il dubbio (così come le strategie messe in atto per risolverlo) presuppongono egualmente che io non dubiti affatto di ciò che costituisce l'orizzonte di quella percezione. Ma ciò è quanto dire che il dubbio (non l'atteggiamento filosofico dell'*epoché*) è un comportamento *motivato* che si fonda e quindi *presuppone un insieme di certezze*, che debbono essere già date perché abbia senso dubitare di qualcosa.

Ora, vi sono due differenti accezioni in cui questo è vero. In primo luogo si deve, per Husserl, rammentare che il dubbio è parte di una prassi più ampia che avviene necessariamente sul terreno del mondo. E per comprendere quale sia la natura del dubbio, Husserl ci propone un cammino che non può stupirci: ci invita infatti a riflettere sulle forma più semplice del dubbio — sul dubbio percettivo. Vediamo una persona in lontananza e non sappiamo se si tratta davvero di un amico che ben conosciamo o di qualcun altro. In questo caso la percezione assume una forma peculiare: non ci limitiamo a vedere, ma cominciamo ad osservare e lo sguardo si volge per saggiare la validità di alcune attese percettive, la cui conferma o delusione scioglie infine il dubbio: l'occhio, per esempio, cade su un certo modo di incedere, che seguiamo per un attimo sino a quando siamo sicuri di esserci sbagliati — se cammina così non è di sicuro lui. Un esempio tra i molti possibili, non vi è dubbio; ma già di qui è possibile trarre una conclusione importante: il dubbio percettivo presuppone comunque il terreno della certezza. Posso dubitare che si tratti del mio amico solo se sono certo che si tratti di una persona, e se davvero mi fossi sbagliato anche su questo — se per esempio avessi creduto di riconoscerlo in una statua del museo delle cere — non per questo sarebbe venuto meno lo sfondo della certezza: posso essere incerto se ciò che vedo è una statua o un amico solo se non ho dubbi su molte altre cose — sul fatto che, sia essa una statua o una persona, ciò vedo mi appare comunque in un contesto di cose, in una disposizione spaziale, in una successione di eventi, ecc., di cui non dubito affatto. Che dire invece se le scene percettive si succedessero le une alle altre in modo del tutto casuale? Se, in altri termini, non vi fosse alcuna coerenza tra ciò che vedo ruotando lo sguardo? La risposta ha, nelle pagine husserliane, un nome cupo: Husserl ci parla infatti di *Weltvernichtung*, di annientamento del mondo,



ed è evidente che in questo caso non vi sarebbe davvero più spazio per il dubbio, poiché il dubbio presuppone qualcosa su cui dubitare ed è quindi possibile solo come *modalizzazione* della certezza, come sua *parziale* interruzione. Riconoscere che il dubitare accade sullo sfondo della certezza significa tuttavia compiere il primo passo per un'ulteriore delimitazione della possibilità del dubbio. Posso dubitare del fatto che tu sia davvero triste, ma posso farlo solo se non dubito che tu *possa* essere triste e che *questo comportamento*, con il quale tu forse mi inganni, *sia proprio il comportamento della tristezza*, e ciò è quanto dire che il *dubbio presuppone determinate certezze* concernenti la struttura fenomenologica degli oggetti. Di qui la conclusione che intendevamo trarre: deve essere comunque presupposta come valida una molteplicità di esperienze che mi permettano di apprendere una serie di distinzioni “grammaticali”, — quelle distinzioni su cui si fonda il mio dubbio che tu, ma non la tua camicia, sia triste.

È a quest'ordine di problemi che Husserl pensa quando ci invita a considerare la *Lebenswelt* come il terreno che è presupposto da ogni prassi teorica ed extra-teorica. Essere *terreno* significa infatti propriamente questo: fornire quell'insieme di certezze che sono presupposte dalla prassi e che definiscono il metro su cui si fonda il nostro discorrere delle cose del mondo ed il nostro operare con esse. Lo abbiamo detto a suo tempo: la *Lebenswelt* è il terreno delle evidenze originarie, e ciò significa che sul terreno della nostra quotidiana esperienza non abbiamo davvero dubbi su un insieme di distinzioni fondamentali, come quelle che concernono la differenza tra cose e persone, tra realtà ed apparenze, tra oggetti culturali ed oggetti materiali, e così di seguito. Per tutte queste distinzioni sapremmo proporre un insieme di esempi capaci di renderle intuitivamente evidenti e di confermare con la loro valenza paradigmatica la certezza della prassi che su di esse si fonda.

E tuttavia sostenere che la *Lebenswelt* ha la funzione di un terreno definitivamente fondante di per sé non significa soltanto asserire il nostro disporre di un insieme di certezze su cui non è lecito dubitare: sembra anche implicare che le *spiegazioni prima o poi debbono finire* e che il rimando alle evidenze originarie si configura come un *metodo degli esempi* che si limita a *mostrare* ciò che non può essere ulterior-

mente detto. Che cosa sia una persona e che cosa la differenzi da una cosa non posso dirtelo, proponendoti una definizione che circoscriva una volta per tutte un concetto sito nel cielo sopra i cieli, ma posso egualmente mostrarti oggetti e persone e richiamare la tua attenzione su come in certi contesti reagiscono le cose e come invece si comportano le persone. Questo e non altro posso fare, e così facendo *non ti nascondo nulla di quello che so*, poiché questo è ciò che vale sul terreno della *Lebenswelt* — un insieme di situazioni esemplificative. Ed in questo fatto è implicito anche il fatto che certezze *debbano* esserci: dire che il mondo è sempre nella certezza d'essere significa riconoscere che non ha senso dubitare di ciò che definisce per noi l'unità di misura che ci permette di dire che vi sono cose e che sono cose di un certo tipo.

Non vi è dubbio che nell'espone queste ultime considerazioni avremmo potuto fare esplicito riferimento alla riflessione wittgensteiniana di cui tra breve dovremo interessarci in forma analitica. E tuttavia se qui deve essere comunque fatto un accenno alle *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein è per mostrare come la tematica della *Lebenswelt* introduca nella riflessione husserliana un tema importante: il tema della dipendenza di ogni nostra concreta prassi dalle *certezze intuitive della nostra esperienza quotidiana*. Sottolineare il carattere trascendentale della *Lebenswelt* non significa allora soltanto riconoscere che vi sono presupposti della nostra prassi: vuol dire anche rammentare che le spiegazioni hanno comunque un termine e che all'origine delle nostre distinzioni vi è il *rimando ad un insieme di situazioni paradigmatiche, di esempi che assumono una funzione trascendentale e che chiedono quindi di essere attentamente descritti*.

E tuttavia, proprio questo punto che pure è presente nelle pagine della *Crisi*, si affianca ad un'istanza volta a modificarne il significato: alla tesi secondo la quale le evidenze teoriche si fondano infine sulle evidenze originarie del mondo della vita si affianca la convinzione che della *Lebenswelt* si debba comunque tentare una scienza. Al riconoscimento pre-filosofico della trascendentalità del mondo della vita si deve così affiancare il *lavoro della filosofia*, il cui obiettivo altro non è se non quello di delineare una volta per tutte il disegno di una genesi costitutiva del mondo della vita a partire dalla soggettività trascen-

dentale.

## 2. Dal mondo della vita alla soggettività trascendentale

Nelle riflessioni che abbiamo dianzi proposto siamo giunti a delineare una tesi impegnativa: sostenere che la *Lebenswelt* (nella sua accezione più ristretta) è il terreno su cui poggia ogni prassi teorica e culturale significa in ultima analisi riconoscere che le spiegazioni hanno comunque un termine e che la possibilità di fondare i giochi linguistici più complessi poggia infine sul rimando al mondo della vita come titolo generale cui ricondurre una molteplicità di distinzioni concernenti la natura degli oggetti percepiti e di operazioni concrete con essi.

Basta tuttavia addentrarsi un poco nella lettura della *Crisi* per rendersi conto che non è questa, per Husserl, la parola definitiva cui deve giungere l'indagine fenomenologica. L'esperienza quotidiana con le sue distinzioni e con le sue operazioni elementari è il terreno su cui poggia ogni ulteriore formazione di senso, e tuttavia anche della *Lebenswelt* si deve poter rendere conto poiché anche il mondo della vita deve apparirci infine come il prodotto di una costituzione soggettiva. Perché ciò accada è tuttavia necessario un mutamento dell'atteggiamento soggettivo: il soggetto, che solitamente agisce nel mondo ed è rivolto alle cose che lo circondano, deve volgere ora la propria attenzione dagli oggetti all'esperienza che *ne* abbiamo. Il senso di quest'operazione dovrebbe esserci ormai già noto, poiché è più volte emerso nelle considerazioni di natura storica che introducono la *Crisi*; e tuttavia è forse opportuno cautelarsi ancora una volta da un possibile fraintendimento: disporsi sul terreno delle indagini fenomenologico-costitutive non significa, per Husserl, immergersi nella descrizione di ciò che si trova nell'anima, — dei segni che le cose hanno lasciato in essa. L'*epoché* cui Husserl ci invita non è il dubbio cartesiano e non ci lascia soli a contemplare ciò che è racchiuso nell'anima. Il risultato cui essa conduce è differente: l'*epoché* fenomenologica non ci costringe a rinunciare al mondo delle cose e non ci rinchioda nella mente di un soggetto esperiente, ma ci invita a descrivere gli oggetti esperiti *in quanto* esperiti, a far luce sul *modo in cui* gli oggetti si danno alla soggettività. Forse qui abbiamo davvero bisogno di un

esempio: entriamo in una stanza e vediamo un tavolo e, di fronte ad esso, una sedia. E ora facciamo valere il nostro diritto all'*epoché*: non parliamo allora del tavolo e della sedia, ma del modo in cui si danno alla soggettività. E *come* mi si danno innanzitutto il tavolo e la sedia? Mi si danno come cose che *vedo* e che permangono identiche pur nel variare delle prospettive, anche se di continuo si arricchiscono di nuove acquisizioni. Ma mi si danno anche come oggetti che posso toccare, su cui posso sedermi e appoggiare la borsa, e che ovviamente non sono nella mia mente ed esistono indipendentemente da essa. Di qui, nell'intreccio complesso di queste esperienze e di questa prassi, è racchiusa la costituzione fenomenologica degli oggetti del nostro esempio — di queste cose che diventano interessanti per noi solo in quanto oggetti esperiti. E ciò significa: se anche ci fossimo per un caso ingannati e se anche il tavolo non vi fosse e se non accadessero di fatto quei processi fisiologici che di solito accompagnano la percezione, nulla muterebbe nella nostra descrizione dei fenomeni, poiché non sarebbe per questo meno vero che il tavolo lo vedo e che lo vedo da qui, che lo tocco, che posso imparare ad usarlo nell'acomunamento di un insieme di pratiche intersoggettive, che posso riconoscerlo come lo stesso tavolo che ho visto poc'anzi e che tu ora vedi, e così di seguito. Ma ciò è quanto dire: l'*epoché* fenomenologica non impoverisce la nostra esperienza del suo rapporto con il mondo e con le cose, ma ci invita soltanto a rivolgere lo sguardo al modo in cui si manifestano. Così, se normalmente il mondo è già dato come il campo universale verso cui si orientano i nostri interessi e la nostra prassi, si deve rammentare, per Husserl, che

Può esistere un modo completamente diverso di vita desta nell'aver coscienza del mondo. Esso consisterebbe in un'evoluzione della coscienza tematica del mondo che è capace di dirompere la normalità di questo vivere verso [*Dahinleben*]. Consideriamo per esempio il fatto che in generale a noi tutti il mondo e, rispettivamente, gli oggetti non ci sono soltanto già dati, in un mero avere, quali substrati delle loro proprietà, bensì che noi diventiamo coscienti di essi (e di tutto ciò che è supposto onticamente) attraverso modi soggettivi di apparizione e di datità, anche se noi non vi badiamo affatto e se di gran parte di essi non abbiamo il minimo sospetto. Ri-consideriamo ora questo fatto nella prospettiva di un nuovo orientamento universale degli interessi, stabiliamo un conseguente interesse universale

per il *come* dei modi di dati e per gli stessi ont, ma non direttamente bensì in quanto oggetti nel loro *come*, interessandoci appunto esclusivamente e costantemente al *come*, al modo in cui sorge quella validità unitaria universale che è il mondo, e cioè il mondo così come si dà per noi; interessandoci appunto al modo in cui si costituisce per noi la coscienza costante dell'esistenza universale, dell'orizzonte universale degli oggetti reali, realmente essenti, ciascuno dei quali anche quando è presente alla coscienza nella sua particolarità, come semplicemente essente, lo è solo nell'evoluzione delle sue apparizioni relative, dei suoi modi di apparizione e di validità (*ivi*, p. 172).

Il senso di questa lunga citazione è relativamente ovvio, e se non ci lasciamo turbare da qualche termine oscuro non è difficile comprendere quale sia il rivolgimento cui Husserl ci invita: il senso delle sue parole è tutto racchiuso nella convinzione che la fenomenologia trascendentale debba indagare come si costituisca nella connessione sintetica delle esperienze quell'insieme di certezze e di cose che vanno sotto il titolo di mondo della vita. Ciò che si dà sul terreno della nostra quotidiana esperienza — il mondo di cose e di persone cui abbiamo dato il nome di *Lebenswelt* — deve così divenire oggetto di indagine, poiché occorre mostrare come anche il mondo della vita si costituisca fenomenologicamente e debba *essere quindi ricondotto alla soggettività*, — un termine questo che, per Husserl, racchiude la sfera dell'*ego cogito cogitata qua cogitata* ed è quindi coestensivo con la nozione di esperienza. L'*epoché* cui siamo ora invitati è dunque una *riduzione alla soggettività*; ma non alla soggettività psicologica, e cioè alla mente come *res cogitans* che si contrappone alla *res extensa*. La soggettività di cui qui Husserl parla è la soggettività trascendentale, e ciò a suo avviso significa: la sfera dell'esperienza nel suo complesso, di ogni esperienza e degli oggetti che in essa si annunciano — una sfera che posso indicare con il titolo di soggettività solo perché, per Husserl, si può dire che l'esperienza è appunto *mia*, che l'accesso che ciascuno ha alla propria esperienza è soggettivo.

Sulla natura di questa soggettività trascendentale e sulle molteplici forme in cui si articola il progetto di una costituzione fenomenologica della *Lebenswelt* avremo in seguito occasione di soffermarci, seppur brevemente. Ora dobbiamo chiederci invece quali siano le ragioni che spingono Husserl a relativizzare il carattere trascendentale della *Le-*

*benswelt* e a porre di fatto quest'ultima solo come un punto di approdo, su cui è necessario indugiare prima di avventurarsi sul terreno di un'indagine descrittiva della soggettività trascendentale.

A questa domanda bisogna cercare di rispondere, e ciò significa che occorre tentare di far luce su un tema che nella *Crisi* è meno chiaro di quanto non si vorrebbe. Come abbiamo osservato, la nozione di mondo della vita viene dapprima introdotta in un contesto che tende a sottolinearne la *funzione trascendentale*: a questa funzione alludevano i molteplici passi in cui Husserl sottolinea che la *Lebenswelt* ha una funzione di «terreno» rispetto ad ogni prassi teorica. E tuttavia, riconoscere che la prassi teorica ed extra-teorica si fondano nel mondo della vita non significa ancora, per Husserl, sostenere che l'indagine filosofica possa fermarsi qui. Certo, le scienze obiettive muovono dalle certezze dell'esperienza quotidiana e i loro concetti presuppongono distinzioni ed operazioni che appartengono al contesto immediato del vivere, ma questa tesi che Husserl vorrebbe dare ormai per dimostrata non implica ancora — a suo parere — che non sia possibile spingere le indagini filosofiche un passo più avanti, poiché anche il mondo è un dato di cui si deve poter rendere conto.

In questa direzione Husserl si orienta senza alcuna esitazione, ed anche se non conoscessimo nulla della fenomenologia le riflessioni che abbiamo proposto sul terreno storico filosofico non dovrebbero lasciare adito a dubbi: se il vero problema della filosofia moderna è l'incapacità di coniugare l'indagine soggettiva con l'esigenza di una fondazione assoluta della conoscenza, allora è fin da principio chiaro che dall'orizzonte della *Lebenswelt* si dovrà prendere commiato, e per un duplice ordine di ragioni.

- Dovremo infatti riconoscere, in primo luogo, che il compito che il passato della riflessione filosofica affida al presente della riflessione consiste nella necessità di riformulare la nozione di soggettività, per restituire il problema del fondamento al terreno soggettivo che gli compete. Se vuole venire a capo dello scetticismo dell'età moderna, la fenomenologia deve effettivamente rispondere al “problema di Hume” e ciò significa che deve saper dare alle sue analisi il compito di un'indagine della vita di esperienza. Ma ciò è quanto dire che l'*epoché* dalle scienze obiettive non è ancora

sufficiente, poiché il terreno cui quest'operazione spalanca l'accesso non appartiene ancora alla dimensione della soggettività. Alla prima *epoché* occorre affiancare allora una *seconda epoché* che ci permetta di rivolgere lo sguardo alle forme e ai modi di manifestazione in cui si costituiscono per noi le certezze su cui si fonda la vita nella sua immediatezza.

- Ma dovremo riconoscere anche, in secondo luogo, che il motivo che ci spinge ad abbandonare il mondo della vita alla volta della soggettività costituente è motivato anche dall'istanza di una *fondazione assoluta* del sapere. Il rimando alla soggettività si pone infatti, fin da principio, sotto l'egida cartesiana: ricondurre il mondo della vita alla descrizione delle esperienze che lo costituiscono significa accedere ad un terreno di evidenze apodittiche, di certezze di cui non è possibile dubitare non soltanto poiché da esse dipende il senso di ogni nostra prassi, ma anche perché sembrano disporsi su un terreno che è in linea di principio sottratto alla possibilità del dubbio. Di tutto posso dubitare, diceva Cartesio, ma non delle mie idee in quanto idee, e Husserl — come sappiamo — trae da questo spunto cartesiano la sua riformulazione dell'argomento del cogito.

Su quest'ultimo punto è bene riflettere, poiché si intrecciano qui due diverse nozioni di certezza che non debbono essere confuse, poiché ad esse si legano due differenti modi di intendere il progetto di una filosofia trascendentale. La prima forma di certezza ci riconduce all'indubitabilità che spetta a ciò che è presupposto da altri giochi linguistici. È questo il caso del mondo della vita: la *Lebenswelt* deve apparirci un terreno di certezze irrinunciabili innanzitutto perché è il fondamento presupposto da ogni nostra prassi. Mettere in questione i giochi linguistici elementari in cui si articola il mondo della vita vorrebbe dire scavarsi la terra sotto i piedi, e ciò è quanto dire che la peculiare certezza che spetta a ciò che funge da terreno della prassi è in linea di principio determinata dalla funzione strutturante che quegli stessi giochi linguistici assumono in relazione ad una diversa molteplicità di giochi linguistici più complessi cui non intendiamo per altri versi rinunciare. Potremmo forse avvalerci ancora una volta di un esempio e chiederci che evidenza abbiamo per sostenere che vi è davvero

una differenza tra un uomo e un sasso. Perché non sostenere che anche i sassi sentono e soffrono come noi, perché non dire anzi che sono talmente sensibili ai mali del mondo da essere rimasti impietriti dal dolore? A questo strano interrogativo forse risponderemmo così: che un sasso non soffra è certo più di ogni altra cosa, poiché infiniti comportamenti si fondano su questa implicita convinzione. Negarla vorrebbe dire negare *non* un'opinione tra le molte possibili, *ma la nostra vita*.

A questa nozione di certezza è tuttavia possibile affiancarne un'altra che ci riconduce sul terreno dell'evidenza. Il mondo della vita è il titolo generale sotto cui raccogliere le molte certezze che sorreggono la nostra prassi, ma è anche il prodotto di un'attività costitutiva di cui posso analizzare le tappe. E su questo terreno non posso sbagliarmi, almeno per Husserl: venire in chiaro sulla natura del mondo della vita significa infatti muoversi sul terreno apodittico del *cogito*, sul piano indubitabile delle mie esperienze soggettive. Qui la possibilità del dubbio sembra esclusa a priori: che senso avrebbe, infatti, dubitare del mio esperire così come esperisco? Ora, rammentare l'apoditticità del *cogito* e dei *cogitata qua cogitata* significa additare la possibilità di una fondazione trascendentale *che non si pone sotto l'egida della questione dei presupposti*, ma procede costruttivamente da un terreno di evidenze apodittiche. La fondazione deve essere appunto una fondazione *assoluta*, e ciò significa — quante cose si imparano facendo filosofia! — una fondazione non relativa: una fondazione cioè che non tragga la sua legittimità da altro, dal suo essere investita di una certezza che le deriva dal suo porsi come presupposto di una molteplicità di giochi linguistici cui non ci sentiamo di rinunciare.

Non vi è dubbio che Husserl si orienti verso questo secondo criterio di fondazione. A spingere le sue analisi in questa direzione vi è senz'altro un'istanza cartesiana che attraversa tutta la sua riflessione filosofica e che diviene chiaramente visibile proprio in queste pagine della *Crisi*. Certo, come abbiamo più volte sottolineato, nella *Crisi* sembrano convivere due differenti prospettive, e del resto non vi è dubbio che l'una e l'altra nozione di certezza possano, per così dire, corroborarsi l'un l'altra: la certezza del mondo della vita, che trae la sua origine dalla funzione che quest'ultima esercita nei confronti di ogni prassi teoretica, può, per così dire, essere motivata da



un'indagine fenomenologica che mostri la genesi delle nostre credenze originarie, così come il processo costitutivo può trovare una conferma nel mettere capo proprio a ciò che è presupposto da un insieme di giochi linguistici irrinunciabili. E tuttavia, anche se della possibilità di questo intreccio la *Crisi* è una testimonianza ed anche se il rimando alla genesi fenomenologica reca con sé gli strumenti per determinare meglio che cosa si debba intendere quando si parla della *Lebenswelt* nella sua dimensione intuitiva e nella sua struttura invariante, resta il fatto che una tesi toglie filosoficamente l'altra e che il progetto di una filosofia trascendentale ci riconduca infine nelle pagine husserliane proprio là dove Cartesio aveva compiuto il passo falso che la cultura filosofica dell'età moderna doveva poi con tanta fatica scontare. L'attenzione rivolta al mondo della vita si rivela così come una mossa che riveste un significato introduttivo, come un passo che è necessario compiere per ricondurre il mondo obiettivo al mondo esperito, ma che non può tuttavia essere l'ultimo, poiché il mondo esperito deve a sua volta dipanarsi nell'esperienza soggettiva del mondo. Il *mondo della vita* diviene così il *termine medio* che ci conduce alla *vita che esperisce il mondo*, al terreno fenomenologico della soggettività trascendentale. Ma ciò è quanto dire che, per Husserl, l'*epoché* che dischiude per noi il mondo della vita allude al cammino da compiere per muovere verso la dimensione filosofica cui tuttavia si accede solo quando si acconsente ad abbandonare anche questo terreno, per avventurarsi sul piano dell'indagine fenomenologico-costitutiva.

## LEZIONE UNDICESIMA

### 1. *L'ontologia del mondo della vita come filo conduttore delle analisi trascendentali*

Le considerazioni che abbiamo proposto nella precedente lezioni miravano a far luce su un punto: sulla convinzione husserliana della necessità di intendere la *Lebenswelt* come un punto di passaggio, come un termine medio su cui focalizzare l'attenzione, per liberarsi da un lato dell'obiettivismo dell'età moderna e per richiamare dall'altro lo sguardo sulla *dimensione della soggettività*. Questo cammino è scandito, per Husserl, dal rimando al *mondo* come contesto che è presupposto tanto dalla prassi scientifica quanto dalla percezione delle cose nella loro concreta pienezza di senso. Il progetto husserliano è chiaro: Husserl intende mostrare come la riflessione sull'obiettività delle scienze debba infine ricondurci al mondo della vita, per poi mostrare d'altro canto come la stessa possibilità di rendere conto delle cose di questo nostro mondo implichi il rimando ad una dimensione contestuale che stempera l'obiettività delle cose nella rete dell'esperienza che ne abbiamo. Così, non è un caso se la prima distinzione fenomenologica su cui Husserl ci invita a riflettere è proprio il concetto di orizzonte: la dipendenza del senso di una percezione dalla ricca rete dei rimandi che l'oggetto percepito stringe con ciò che lo circonda mostra come ogni oggetto non sia una realtà chiusa il cui senso è dato insieme alla cosa stessa, ma dipenda dalla trama dell'esperienza e dal suo effettivo dipanarsi per la soggettività. Di qui la conclusione che Husserl ci invita a trarre: una compiuta chiarificazione del senso delle cose chiede un'analisi delle *forme soggettive dell'esperire*. La struttura degli orizzonti deve valere allora come una traccia che ci permette di *ritrovare la dimensione trascendentale della soggettività*, — di ritrovarla al di là del suo ottendersi sul terreno dell'atteggiamento obiettivistico e naturale.

Di questo cammino che apre la strada alla riflessione filosofica e che costituisce il pungolo che motiva il gesto dell'*epoché* nella sua duplice

realizzazione abbiamo già brevemente parlato, ed il compito cui dobbiamo ora cercare di assolvere consiste nel disporci — con Husserl — nell'*atteggiamento trascendentale*, per indicare le linee generali di una fenomenologia del mondo della vita.

Quale sia l'atteggiamento che Husserl ci chiede di assumere lo sappiamo: dobbiamo disporci in un atteggiamento puramente descrittivo che ci impedisce di attribuire a ciò che percepiamo ed esperiamo un significato che vada al di là di ciò che è dato e del modo in cui è dato all'esperienza stessa. Dobbiamo dunque dimenticarci, se si può dir così, di ciò che da sempre sappiamo delle cose, per descrivere ciò che di esse esperiamo:

In altre parole: non deve interessarci che l'evoluzione soggettiva dei modi di datità, dei modi di apparizione, degli impliciti modi di validità in cui si produce, costantemente fluendo, connettendosi costantemente e sinteticamente nel flusso orientato direttamente sul mondo, la coscienza unitaria del semplice «essere» del mondo (*ivi*, p. 174).

Ora un simile disegno teorico poggia su un presupposto che ci è ormai noto ma su cui è necessario attirare nuovamente l'attenzione: il concetto di *intenzionalità*. Di questo concetto vi è una descrizione che compare in ogni esposizione manualistica del pensiero di Husserl e che potremo a nostra volta formulare così: ogni esperienza è esperienza di qualcosa in una determinata modalità, che varia con il variare della forma d'esperienza che è di volta in volta chiamata in causa — possiamo percepire, ricordare, immaginare, o anche soltanto pensare qualcosa. Ma ciò che si dà nelle diverse forme della nostra esperienza *non è un contenuto mentale*, una datità immanente racchiusa nella coscienza, ma è un oggetto che può fungere da identico polo di riferimento per una molteplicità aperta di esperienze: possiamo percepire, ricordare o anche pensare ad una cosa o un evento che non smarrisce per questo la sua *identità* e permane lo stesso oggetto pur nel variare dei modi in cui ci si offre. Ne segue che anche se ci manteniamo sul terreno dell'esperienza — di ciò che ci è propriamente dato — non siamo rinchiusi nella sfera privata ed immanente dei contenuti psichici, poiché ogni esperienza è intenzionale e si rapporta a oggetti che *vengono esperiti come qualcosa che non è riducibile al singolo atto*

*d'esperienza*. Dobbiamo, in altri termini, distinguere tra *due* diversi significati della parola «immanente»:

- dobbiamo da un lato sostenere che l'*epoché* fenomenologica ci dispone sul terreno dell'*immanenza* — il senso di quest'operazione metodica consiste infatti nel porre fuori gioco tutto ciò che è al di là della nostra esperienza. L'esperienza, tuttavia, non è un evento che accada nella mente di ciascuno di noi, nella soggettività psicologicamente intesa, così come Cartesio la circoscrive grazie all'argomento del cogito;
- ne segue che l'immanenza fenomenologica non è l'immanenza psicologica, poiché la soggettività fenomenologicamente intesa non abbraccia la sfera dei contenuti mentali, ma l'io, le sue esperienze intenzionali e ciò che in queste esperienze si costituisce come quell'identico che le accomuna e che nel suo senso d'essere va comunque al di là di ogni sua singola manifestazione.

Da qui, da questa duplice caratteristica della struttura intenzionale, diviene possibile comprendere meglio il senso di quell'*epoché* trascendentale che Husserl vuole invitarci a compiere. Se l'*epoché* può chiederci di mettere tra parentesi l'esser già dato del mondo (per usare almeno una volta quest'espressione che compare così spesso nelle pagine della *Crisi*) è perché il mondo nella sua articolata compagine deve porsi come un *correlato intenzionale* dell'esperienza soggettiva:

ma il mondo, che era prima per me e che in quanto mondo mio, nostro, umano, continua ad essere valido attraverso i modi soggettivi, non è scomparso; durante la conseguente attuazione dell'*epoché* esso rimane il puro correlato della soggettività che gli conferisce il suo senso d'essere e in base alla cui validità esso «è» (*ivi*, pp. 179-180).

In queste considerazioni è racchiuso il criterio per ordinare le indagini fenomenologiche husserliane. Husserl ci invita infatti a rivolgere l'attenzione a ciò che nelle pagine della *Crisi* chiama l'*apriori della correlazione universale* e che di fatto altro non è se non questo: la tesi secondo la quale alla complessa strutturazione degli oggetti deve corrispondere un'analoga complessa stratificazione delle strutture dell'esperienza. Ma ciò è quanto dire che l'articolata struttura del

mondo della vita, il suo strutturarsi in campi oggettuali differenti gli uni dagli altri può guidarci nelle nostre indagini fenomenologiche, poiché *deve essere possibile ritrovare sul terreno delle forme dell'esperire ciò che caratterizza la stratificazione di senso degli oggetti esperiti*.

Di qui l'andamento delle indagini husserliane e anche l'orientamento metodologico che le attraversa. Il rimando alla soggettività che così di frequente sottolinea la cadenza delle pagine husserliane *non* si traduce nella *Crisi*, o nella altre opere husserliane, in un rimando di carattere introspettivo, nel tentativo di ripetere a parole ciò che continuamente passa nell'animo. Della classica formula empiristica che ci invita a guardare dentro di noi per dire quali siano i vissuti che ci animano e quale l'aspetto che loro compete, nelle pagine di Husserl non vi è traccia, ed anzi vi è un esplicito richiamo all'impossibilità di una scienza che descriva il fiume eracliteo del flusso di coscienza:

una scienza analoga alla scienza empirica dei fatti, una scienza "descrittiva" dell'essere e della vita trascendentale, intesa come una scienza induttiva basata sulla mera esperienza e che intenda stabilire le correlazioni trascendentali individuali così come compaiono e scompaiono di fatto, *non può esistere*. Nemmeno il singolo filosofo all'interno dell'*epoché* può fissare qualcosa di questa vita inafferrabile e fluente, riprenderne il costante contenuto intrinseco e diventare tanto certo del suo essere questo o quello e del suo essere così, da riuscire (sia pure soltanto per la propria persona) a descriverli mediante enunciati e, per così dire, a documentarli (*ivi*, p. 204).

Ora, se la vita di coscienza *non può* essere descritta nel suo flusso individuale, ciò non significa che non sia possibile in generale una scienza della vita trascendentale: ciò che non può essere colto nella sua mutevole individualità, può essere invece colto *nella generalità delle sue strutture invarianti*, nella sua *essenza* — almeno così sostiene Husserl. Si tratta tuttavia di un'affermazione che non può non lasciarci perplessi: non sembra infatti facile comprendere che cosa ci permetta di cogliere la forma essenziale di un vissuto se non possiamo afferrarlo nelle sue caratteristiche individuali — la massima della va-

riazione eidetica sembra infatti presupporre ciò che è individuale per risalire di qui alla struttura invariante.

Venire a capo di questo problema significa, io credo, rivolgere lo sguardo al modo in cui Husserl procede, per cercare di comprendere il metodo fenomenologico dalla forma stessa in cui esso si esercita. Ora, se ci si pone in questa prospettiva, il rimando all'introspezione non gioca un ruolo degno di nota: lo gioca invece il *rimando a situazioni esemplificative astrattamente semplificate*, su cui si attuano una serie di modificazioni *strutturalmente significative*. Davanti a noi c'è un oggetto: un aquilone, per esempio. Lo osservo muoversi al vento e naturalmente qualcosa varia e qualcosa permane: le scene percettive mutano, mentre identico resta il riferimento oggettuale. Noi diciamo appunto di vedere lo stesso oggetto: l'aquilone che vola alto nel cielo. Di qui possiamo muovere per tracciare una prima distinzione strutturale o, come Husserl si esprime, *eidetica*: possiamo distinguere tra la cosa e le manifestazioni della cosa, perché possiamo *mostrare* che uno stesso oggetto ci appare in forme differenti. Ma possiamo naturalmente spingerci al di là di questa prima distinzione, poiché anche la forma della variazione può essere, a sua volta, variata. Il variare delle scene percettive può dipendere da me — posso essere io a muovermi, mutando ad ogni passo l'orientamento prospettico che determina il modo in cui ciò che osservo mi appare; ma può anche dipendere dall'oggetto stesso — l'aquilone può cadere, come del resto fa quasi sempre, e cadendo necessariamente inscena un decorso percettivo che nella norma è caratterizzato da una peculiare regola delle apparizioni — la regola dell'avvicinamento. Questa è una differenza importante, di cui prendere nota. Ed è una differenza evidente che può essere approfondita senza abbandonare il piano fenomenologico: l'aquilone che si muove cambia di continuo il suo orientamento prospettico, ma ciò accade secondo una forma di decorso che esclude in linea di principio il rimando a ciò che Husserl chiama la sfera dell'*io posso*. Se invece sono io a muovermi, il variare della sua configurazione prospettica dipenderà dalla mia prassi, e ciò è quanto dire che, poiché la regola del movimento da cui dipende la variazione prospettica è *in mio potere*, in questo secondo caso è in linea di principio esclusa la possibilità della delusione delle attese. Se invece è il movimento dell'aquilone che os-

servo, una delusione delle attese non può essere esclusa: l'aquilone può cambiare *improvvisamente* la sua posizione e quindi il suo aspetto — e la parola «improvvisamente» significa appunto che non ce l'aspettavamo.

Che cosa dire di questi primi passi di analisi fenomenologica? Non certo che l'introspezione gioca un ruolo significativo: nessuno qui ci chiede di dire che cosa ci passa per la mente quando osserviamo un oggetto che permane al mutare della sua posizione. Ci si chiede invece innanzitutto di riflettere su un insieme di situazioni esemplari, per caratterizzarle attraverso l'esibizione di *differenze di struttura*, e di indicare quindi le forme che l'esperienza deve avere per consentirci di esperire proprio ciò che esperiamo. Così, se dico che l'oggetto cui mi avvicino è sempre lo stesso, dovrò poi riconoscere che tra le singole scene percettive attraverso cui si manifesta vi è una sintesi di identificazione in virtù della quale il molteplice si riferisce all'identico, ma ciò non significa affatto che io possa udire dentro di me una voce che dice: è ancora lo *stesso* oggetto! Di questa voce, del resto, anche se ci fosse potremmo disinteressarci, poiché ciò che ci sta a cuore è solo il *senso* di quella percezione: il porsi per una soggettività di un identico oggetto pur nel variare delle scene percettive. E questo senso lo descriviamo dicendo che ogni singola scena percettiva si lega alla precedente in un decorso che ha la forma di una sintesi di identificazione. Tutto qui. In fondo è proprio questo che ci dice il principio dell'apriori della correlazione: ricorda che *la forma dell'esperienza è determinata dalla complessità di senso di ciò che è esperito*.

Del resto, di queste considerazioni dobbiamo avvalerci anche per comprendere il senso che nelle pagine della *Crisi* spetta al disegno di una ontologia del mondo della vita, — un compito cui Husserl ci chiama in due differenti paragrafi del testo. In che cosa questo compito consista è presto detto: Husserl ci invita a tracciare (e potremmo farlo anche *prima* di disporci sul terreno trascendentale) una mappa delle distinzioni notevoli che valgono sul terreno del mondo della vita. Husserl parla a questo proposito di *ontologie regionali*, ed intende raccogliere sotto questo titolo la mappa delle *distinzioni fondamentali* che normalmente sorreggono la nostra prassi e che ci impediscono di porre sullo stesso piano le cose materiali, gli esseri animati, le perso-

ne. Di questo repertorio di grammatiche Husserl intende fare il filo conduttore delle analisi fenomenologiche, e ciò significa che ogni possibile oggetto *prescrive* all'esperienza la rete intricate delle strutturazioni fenomenologiche che sono implicate dalla sua esperibilità. Ogni oggetto è indice di un sistema soggettivo di correlazione, di una peculiare strutturazione fenomenologica degli atti, e ciò è quanto dire che l'ontologia del mondo della vita — la rete di distinzioni di cui consta — deve potersi ritrovare anche sul terreno delle forme intenzionali e delle strutture di decorso. In una parola: l'ontologia del mondo della vita è il sistema degli indici delle forme elementari dell'esperienza in generale.

Di qui Husserl muove per indicare una stratificazione interna alle indagini fenomenologiche, che possono essere a suo avviso ordinate secondo un livello di profondità crescente: avremo allora innanzitutto la sfera dei *cogitata*, poi la sfera delle *cogitationes* e infine il loro incentrarsi nell'io, in quel polo egologico che ha nella struttura temporale il suo nucleo più vero. *Ego, cogitatio, cogitatum* — la fenomenologia può essere ordinata così, sotto questo triplice titolo che articola la nozione di intenzionalità nelle sue componenti strutturali e che, grazie al principio di correlazione, può essere ripercorsa a ritroso, seguendo un cammino che vincola la complessità delle strutture soggettive alla complessità di senso degli oggetti.

E tuttavia, piuttosto che soffermarsi su questi cenni cui Husserl affida il compito di gettare qualche barlume sul progetto generale di una fenomenologia dell'esperienza, è forse opportuno richiamare ancora l'attenzione su un punto che rischia di sfuggirci e che credo invece vada sottolineato con chiarezza. Quando abbiamo introdotto la nozione di mondo della vita nella sua accezione più ristretta — quando, in altri termini, abbiamo attirato l'attenzione sul fatto che vi è comunque una struttura invariante della *Lebenswelt* — avevamo insieme osservato come questa tesi fosse per Husserl certa, ma non per questo sufficientemente dimostrata. Ora, sui dubbi che una tradizione di ricerca (la tradizione convenzionalistica) ha ritenuto opportuno sollevare rispetto a questa tesi avevamo sollevato a nostra volta alcune perplessità, e tuttavia non vi è dubbio che le considerazioni che avevamo proposto tre lezioni fa non sono affatto sufficienti per delineare un crite-



rio che ci permetta di discernere ciò che eventualmente appartiene alla dimensione storica e linguistica da ciò che invece compete all'orizzonte puramente percettivo ed invariante della *Lebenswelt*. Questo criterio può essere ora indicato poiché, per Husserl, il metodo fenomenologico si propone come un tentativo di *ricostruire metodicamente* le stratificazioni di senso dell'oggetto, discernendo in linea di principio ciò che compete alla dimensione percettiva da ciò che invece ci riconduce ad altre motivazioni. Così, se l'ontologia della *Lebenswelt* è il filo conduttore che ci guida nell'indagine fenomenologica, l'indagine stessa è un criterio per discernere che cosa davvero appartiene al nucleo primario del mondo della vita.

## 2. Il mondo della vita e la filosofia dell'esistenza

Il compito che le nostre considerazioni si prefiggevano era di natura prevalentemente espositiva: volevamo infatti indicare le linee generali del disegno teorico che guida Husserl nella stesura della *Crisi*. Questo compito può dirsi ormai per grandi linee assolto, anche perché dell'ultima parte di quest'opera, volta a cercare un accesso alla filosofia a partire dalla crisi della psicologia possiamo qui tacere.

Certo, nella lettura della *Crisi* dal paragrafo 45 al paragrafo 49 ci si imbatte in alcune osservazioni volte a delineare per sommi capi che cosa in concreto sia una fenomenologia del mondo della vita. Si ripercorrono così in una sintesi estrema, quasi che Husserl intendesse riepilogarli innanzitutto per se stesso, alcuni dei temi cui erano state dedicate le sue analisi costitutive. Ci imbattiamo così nella descrizione della percezione di cosa, nella temporalità soggettiva, nella descrizione dell'orizzonte interno ed esterno, nella possibilità aperta della loro esplicitazione, nella connessione tra le strutture di decorso e la prassi attiva della corporeità percipiente, nell'accomunamento e nella costituzione di un senso intersoggettivo; in una parola: ci imbattiamo in tutti o quasi in tutti i temi che fanno la ricchezza della fenomenologia pura husserliana.

Su questo punto si deve insistere: se la fenomenologia di Husserl appartiene alle grandi vicende teoriche del Novecento ciò è soprattutto merito della dimensione analitica del suo filosofare, ed io credo che i

veri problemi di Husserl siano proprio quei problemi di fenomenologia pura che abbondano nelle prime opere e nei manoscritti e che poi progressivamente scompaiono nelle tarde opere edite. Scompaiono anche nella *Crisi*, eccezion fatta per le poche pagine cui alludevamo; sarebbe tuttavia un errore cercare in quest'opera ciò per cui non è nata, ed è per questo che non credo sia opportuno spendere molte parole per chiarire ciò che in questi paragrafi Husserl stancamente ripete. Il tema della *Crisi non è la fenomenologia pura*, ma la *filosofia fenomenologica*, ed è per questo che anche là dove Husserl si lascia prendere la mano dai suoi problemi, è tuttavia percepibile un'inclinazione di senso *nuova* che non può essere disgiunta dal rimando al tema dell'*epoché*. Più ci si addentra nelle pagine della *Crisi*, più questo tema reclama per sé l'attenzione del lettore per divenire infine una vera e propria ossessione. E più su questo tema ci si sofferma, più la chiarezza sembra venir meno, minata com'è dagli infiniti avvertimenti che Husserl ci dà per sfuggire a pericoli che sembrano essere ovunque in agguato, e che invece in altre opere non sembrano affatto minacciarci.

Del resto, anche quando Husserl si sofferma su questioni apparentemente analitiche il tema dell'*epoché* di fatto è nascostamente presente, poiché Husserl non soltanto si sforza di indicare per sommi capi i compiti di una filosofia fenomenologica, ma cerca anche di mostrare quale sia la via che dalla nostra quotidiana esperienza può condurci verso il terreno della riflessione filosofica. Così, come abbiamo osservato, l'interesse che Husserl rivolge nella *Crisi* alla tematica degli orizzonti è in realtà prevalentemente finalizzato alla posizione del concetto di mondo — un concetto che nella sua stessa natura sembra necessariamente implicare il *rimando alla soggettività*. E ciò è quanto dire che anche le riflessioni sulla percezione debbono ricondurci verso l'*epoché* e quindi spingerci dalla dimensione pre-filosofica dell'atteggiamento naturale all'atteggiamento filosofico che segue la svolta trascendentale. Questa è la meta che qui ci interessa, poiché Husserl vuole mostrare come nell'esperienza vi sia un varco che ci conduce in prossimità della decisione filosofica da cui sola dipende la possibilità di un'esistenza autentica.

Su questa valenza *esistenziale* del discorso husserliano si deve indugiare un poco perché anche se è facile avvertire l'eco di questo pro-

blema che affiora quasi in ogni pagina della *Crisi*, più arduo è invece riuscire effettivamente a far luce sulla peculiarità della posizione husserliana. Anche in questo caso, infatti, il senso della tesi di Husserl si comprende davvero solo se si tiene conto di una dualità in cui ci siamo imbattuti più volte. Nelle lezioni precedenti, avevamo sottolineato come il mondo della vita si ponga innanzitutto come il terreno di ogni prassi teoretica, e ciò è quanto dire che la conoscenza non può andare al di là della vita, — della nostra forma di vita. Si badi bene: anche se ci fermassimo a questa posizione del problema che, come sappiamo, non è l'ultima parola di Husserl sull'argomento, dovremmo tuttavia sottolineare che la vena esistenzialistica che si fa qui percepibile non può essere in alcun modo ricondotta alle tante filosofie dell'esistenza e al loro irrazionalistico contrapporre ragione e vita. Tutt'altro: per Husserl riconoscere che la *Lebenswelt* esercita una funzione trascendentale significa mostrare come la prassi teorica trovi la sua definitiva chiarezza in una serie di operazioni e di distinzioni che appartengono all'esperienza prescientifica, al mondo in cui viviamo. E ciò è quanto dire che solo una falsa concezione dell'obiettività scientifica o una concezione eraclitea della *Lebenswelt* possono suggerire quella frattura tra ragione e vita che segna la riflessione filosofica a Husserl contemporanea.

E tuttavia, come sappiamo, la descrizione del mondo della vita deve lasciare il passo ad una fondazione della *Lebenswelt*, poiché il mondo esperito deve a sua volta dipanarsi nell'esperienza soggettiva del mondo. Dal mondo in cui gli uomini vivono siamo ricondotti alla *vita che esperisce il mondo*, e questa mossa teoretica che ha di fatto la funzione di inaugurare una filosofia trascendentale della soggettività non perde per questo una sua risonanza esistenziale. Comunque stiano le cose, la *dimensione trascendentale è pur sempre una dimensione della vita* ed è per questo che Husserl proclama apertamente il significato esistenziale dell'*epoché*:

Forse risulterà addirittura che l'atteggiamento fenomenologico totale e l'*epoché* che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata a una conversione religiosa, ma che al di là di ciò è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale (*ivi*, p. 166).

L'*epoché* fenomenologica come una conversione religiosa, come la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale? — via, non esageriamo. L'*epoché*, in fondo, è già in larga parte contenuta nel detto «alle cose stesse!» in cui è racchiuso l'invito ad una descrizione attenta soltanto alla superficie fenomenologica del dato. E tuttavia, per Husserl, questa affermazione va presa alla lettera, poiché la svolta trascendentale deve anche valere come un differente atteggiamento esistenziale che ci *libera* — per Husserl — dall'*esser già dato* del mondo. Anche questa parola deve essere presa sul serio: il filosofo che abbandona l'atteggiamento naturale non può accettare il mondo della vita come un dato cui debba *passivamente* assoggettarsi, ma deve invece ricostruirlo come un correlato dell'esperienza soggettiva e intersoggettiva, ed in questo processo costitutivo non può non discernere ciò che ci riconduce alla tradizione da ciò che sembra essere internamente motivato. Lo abbiamo già osservato: la scelta filosofica dell'*epoché* diviene kantianamente il gesto che tutti siamo chiamati a compiere e che per ciascuno di noi sancisce l'ingresso nella maggiore età.

Dobbiamo tuttavia spingerci un passo in avanti poiché la libertà che l'*epoché* ci promette non è tutta racchiusa nel gesto che ci libera dai pregiudizi e decide per un'esistenza razionale. Da questa libertà, che è innanzitutto la libertà della coscienza etica, Husserl ritiene si possa muovere per dare a questa parola un significato ancor più impegnativo:

è ora necessario rendersi veramente conto che l'*epoché* non è un'astensione abituale e irrilevante, bensì che grazie ad essa lo sguardo del filosofo si rende veramente libero, libero specialmente dai vincoli più forti e più universali, e perciò più occulti, dai vincoli dell'*esser già dato* del mondo. Questa liberazione equivale alla scoperta della correlazione universale, in sé assolutamente conclusa e assolutamente autonoma, di mondo e di coscienza del mondo. Quest'ultima non è altro che la vita di coscienza della soggettività che produce la validità del mondo, la soggettività che nelle sue continue conquiste ha sempre un mondo ed è sempre attivamente formatrice. Infine risulta che la correlazione assoluta dev'essere intesa nel senso più vasto, come correlazione dell'essente di ogni genere e di ogni senso, da un lato, e di un'assoluta soggettività dall'altro, in quanto è co-

stitutiva del senso e della validità d'essere. Occorre soprattutto rilevare che l'*epoché* dischiude al filosofo un nuovo modo di esperienza, un nuovo modo di pensare e di teorizzare, in cui egli, posto *al di sopra* del suo essere naturale e *al di sopra* del mondo naturale, non smarrisce nulla del suo essere e delle sue verità obiettive, nulla dei risultati spirituali della sua vita nel mondo e della vita storica della comunità; egli si impedisce soltanto — in quanto filosofo nella peculiarità dell'orientamento dei suoi interessi — di persistere nell'atteggiamento naturale della sua vita nel mondo, di porre cioè sul terreno del mondo dato problemi, domande sull'essere, problemi di valore, problemi pratici, domande intorno all'essere e al non essere, intorno all'utilità, alla validità, al bello, al buono, ecc. Infatti tutti gli interessi naturali sono posti fuori gioco (*ivi*, p. 179).

Disporsi sul terreno trascendentale significa allora assumere con il mondo un nuovo rapporto, cui Husserl dà forma avvalendosi di una metafora spaziale, carica di risonanze immaginative: se nell'atteggiamento naturale siamo immersi *nel* mondo, la riflessione trascendentale ci solleva invece *al di sopra* di esso e ci permette di guardarlo non come se fossimo una parte tra le molte parti del mondo, ma come uno spettacolo che si recita per la soggettività. Ma ciò è quanto dire che il soggetto è una realtà duplice: è una realtà nel mondo ed uno sguardo sul mondo, è sia uomo sia soggettività trascendentale.

In questa duplicità dell'io la filosofia trascendentale si è da sempre imbattuta: già nelle pagine della *Critica della ragion pura* Kant distingueva l'io puro dall'io empirico e ci invitava a non sovrapporre queste due nozioni così diverse. Questa distinzione ricompare anche in Husserl, ma in una forma più drammatica poiché la soggettività trascendentale non è più una funzione intellettuale che si contrapponga alla coscienza sensibile, ma è proprio ciò che noi stessi siamo — uomini con una corporeità percipiente ed un'esistenza concreta. Io come soggetto trascendentale — dobbiamo proprio esprimerci così, per Husserl — non sono altra cosa dall'uomo che sono; diversa è solo la *posizione* complessiva che assumo rispetto al mondo: come uomo sono parte del mondo e mi comprendo a partire da esso, come soggetto trascendentale mi *ricordo* del fatto che ogni posizione d'essere è un momento che si costituisce nella mia esperienza, in questo grande scenario in cui si dispiega la vicenda del tutto. Ed un analogo discorso

vale per gli altri: gli altri sono sì soggettività trascendentali, ma lo sono soltanto in quanto uomini che si costituiscono come tali per una coscienza trascendentale, per un ego che dobbiamo porre al di qua della grammatica dei pronomi personali, poiché è il punto archimedeo da cui anche io come uomo e come persona che si comprende nel rapporto con gli altri dipendo.

Husserl affronta quest'ordine di considerazioni nei paragrafi 53 e 54, e sarebbe sbagliato non cogliere in queste pagine il manifestarsi di una dialettica che è in realtà l'indice di un problema insito nel concetto stesso di trascendentalità — una dialettica che traspare nel senso così sfuggente che deve essere attribuito ad un ego che è prima di ciò che le parole io, tu e noi designano. Alla radice di questa dialettica vi è la convinzione, così caratteristica della prospettiva husserliana, che si possa pronunciare la parola «io» non soltanto per intendere la mia persona, ma anche per dire che *l'esperienza è sempre mia*, che lo spazio trascendentale entro cui si danno le cose del mondo e, insieme ad esse, anche gli altri soggetti trascendentale, è *accessibile soltanto a me*. L'esperienza stessa diviene così una specie peculiarissima di oggetto di cui non ha senso dire null'altro se non che è sempre mia — un'affermazione questa davvero difficile da comprendere, poiché in questo caso il dire che l'esperienza è mia significa avvalersi di un termine (la paroletta «mio») che nella sua nuova funzione cancella i limiti che rendono sensato il suo uso normale.

E tuttavia, anche in questo caso, al problema teoretico si intreccia una riflessione di carattere esistenziale, su cui vogliamo ora attirare lo sguardo, anche se ciò non significa che vogliamo risolvere l'una nell'altra. Vorrei dire soltanto questo: che dietro la dialettica del trascendentale traspare una dialettica dell'esistenza che sembra sorreggerla e che le attribuisce una coloritura particolare. La dialettica del trascendentale ci ricorda innanzitutto che vi è un io che è dato nel mondo e che nel mondo si pone come un uomo, ed io come uomo so di appartenere ad un mondo che è iniziato molto prima di me e che molto dopo di me finirà — se davvero una fine dobbiamo pensarla, poiché per questo sguardo obiettivo il paradigma dell'inizio e della fine non ha necessariamente un'applicazione. Nell'unico tempo del mondo la vita di ciascuno di noi occupa un segmento determinato, cui

naturalmente non è possibile attribuire un qualche particolare statuto: quel tempo semplicemente c'è, da qualche parte nella retta del tempo. Di questo siamo davvero tutti convinti, e nessuno può seriamente pensare che il mondo finisca con lui.

Nel *Fedone* platonico Cebete propone una critica acuta all'argomento socratico dell'immortalità dell'anima: dimostrare che l'anima deve essere esistita prima del corpo poiché prima di questa nostra vita sensibile deve aver appreso le idee non significa ancora sostenere che l'anima sia immortale, poiché il corpo potrebbe sopravvivere come l'opera può sopravvivere al suo artefice. Ora, di questa obiezione vorremmo fare qui un uso molto libero, poiché nel breve racconto che Cebete ci propone per illustrare il suo pensiero — un racconto in cui si parla di vestiti e di un sarto e della possibilità che gli uni sopravvivano all'altro — si fa strada l'idea che la critica più serrata alla tesi dell'immortalità sia già sita nella *possibilità che le cose possano esistere anche quando si è definitivamente spenta la coscienza che ne abbiamo*. L'ultimo vestito di Cebete dura più a lungo di Cebete, e questo ci consiglia di guardare con qualche giustificato sospetto anche ai nostri vestiti.

E tuttavia questo sapere deve scontrarsi, per Husserl, con una diversa consapevolezza, con la certezza filosofica che ogni tesi si radica infine nella soggettività trascendentale e che anche la permanenza del mondo dopo di me non fa eccezione sotto questo riguardo poiché altro non è se non una tesi di cui sono certo. L'*epoché* ci insegna dunque anche questo: ad affiancare all'immagine di un mondo che continua anche senza di noi il *sogno coerente* di un universo sospeso al filo della nostra vita. Ed è evidente che se ci pone in questa prospettiva la fine della soggettività non può essere più pensata come un evento tra gli altri, proprio come l'occhio che si chiude non può vedere il serrarsi delle palpebre. Ora, se le cose stanno così, l'immagine della conversione religiosa può difficilmente essere messa da parte, poiché ciò che l'*epoché* pretende di insegnarci è la misteriosa convivenza tra l'uomo che sono e la soggettività trascendentale che si obiettiva in me, tra il mio essere parte di un mondo che mi sopravvive e il mio farmi avanti come quel soggetto in virtù del quale il mondo è.

Come reagire di fronte a questi temi e a questo strano intreccio tra il

pensiero della soggettività e il pensiero del suo spegnersi? Credo così: rifiutandosi in linea di principio di scegliere tra due immagini, poiché le immagini hanno questo di strano: difficilmente possono dirsi false, anche se poi non mantengono mai la pretesa di valere con quell'assolutezza che le rende di primo acchito così attraenti. Così, se tu mi chiedi se il tempo è un ponte che guarda sul flusso di acque sempre nuove o è invece l'illusione che si dispiega allo sguardo di chi, dal treno, vede sfuggire davanti a sé alberi e strade e proietta il suo movimento sulla staticità del paesaggio, ti risponderò chiedendoti a mia volta *come* intendi applicare quelle immagini, e *quando* — poiché per ciascuna posso indicarti un contesto in cui l'immagine sembra insegnarci qualcosa. Un discorso analogo vale nel nostro caso, poiché è certamente un'immagine la strana impressione che il mondo inizi e finisca con ciascuno di noi; ma lo è anche — a ben guardare — la tesi secondo la quale la nostra vita è un evento tra gli altri, un evento obiettivo di cui sembra possibile constatare l'assoluta equivalenza rispetto agli altri eventi che accadono nel mondo oggettivo. L'una e l'altra immagine qua e là zoppicano, e se ci sembrano persuasive è solo perché di solito non pretendiamo di prenderle alla lettera. Del resto, se la tentazione di scegliere si fa così forte è perché, come in ogni immagine, dietro al disegno trasparente già pronta la morale da trarre. Da un lato vi è il pessimismo etico di chi ci invita a guardare alla nostra vita con il distacco di chi ha preso definitivamente commiato da ogni istanza antropocentrica — e per quanto sia paradossale, la fattualità della nostra fine sembra legarsi all'immaginazione funebre di uno sguardo, il nostro, che la osservi dall'alto. Dall'altro lato vi è invece l'ottimismo speculativo di chi vede il dissolversi della *sordità* del reale e della *macchina* del mondo nel racconto della conoscenza che ne abbiamo — un racconto che, come si conviene, ha un inizio e una fine, e quindi anche la garanzia di un senso. In mezzo una verità più difficile da capire.



## LEZIONE DODICESIMA

### 1. *Considerazioni critiche: fenomenologia e filosofia prima*

Dopo tante parole siamo giunti alla fine della prima parte del nostro percorso, e tuttavia prima di lasciarci alle spalle questo ultimo libro di Husserl è necessario cercare di prendere posizione sui problemi che esso solleva. Ora, in questo testo vi sono molte cose che mi attraggono: mi attrae il disegno di una filosofia che si lascia guidare da una nozione ampia di ragione, mi convince il rifiuto di una dissoluzione psicologista e naturalistica della trama di senso dell'esperienza, e mi sento infine per molti versi vicino all'insieme dei problemi che Husserl raccoglie sotto il concetto di *Lebenswelt* ed in particolar modo alla tesi secondo la quale vi è un insieme circoscritto di certezze che sono prima delle scienze e che resistono all'immagine del mondo di cui le scienze stesse sono portatrici. Tutti questi temi racchiudono in sé un elemento di verità, e tuttavia credo che nessuno possa essere semplicemente ripreso così come Husserl ce lo propone.

Questo è vero innanzitutto per ciò che concerne la critica dell'obiettivismo — una critica che attraversa ogni pagina della *Crisi* e che ci conduce passo dopo passo al disegno di una filosofia trascendentale che ci insegni a riconoscere nell'essere la *posizione d'essere*, nelle cose i *correlati obiettivi* che si costituiscono nell'*esperienza soggettiva*. All'origine di questa presa di posizione così impegnativa vi è una tesi che, credo, debba essere condivisa e che potremmo forse formulare così: l'indubbia validità del metodo scientifico non è ancora una ragione sufficiente per convincerci della necessità di accantonare la grammatica del linguaggio quotidiano, il suo intreccio di giochi linguistici che ci parlano del mondo nella sua superficie fenomenologica. In un'osservazione del suo *Diario*, Berkeley — in polemica con il meccanicismo obiettivistico di Cartesio e con la sua convinzione che il mondo sensibile fosse soltanto un inganno da cui il filosofo doveva imparare ad emanciparsi — scriveva: «Il muro non è bianco, il fuoco non è caldo — noi irlandesi non possiamo credere a queste verità», ed

io penso che anche noi italiani faremmo bene a comportarci così. Perché mai dovremmo dire che la calce non è bianca o che il fuoco non è caldo — forse perché sappiamo che il colore non è una proprietà della materia e che «fuoco» e «caldo» sono parole di cui il fisico fa bene a non servirsi? Di questi (e di infiniti altri) giochi linguistici noi intendiamo invece continuare ad avvalerci, e non semplicemente perché ci sono familiari o perché siano più comodi, ma perché *sono necessari per la nostra vita* e perché hanno un senso che verrebbe semplicemente tolto se accettassimo di assolutizzare i giochi linguistici della scienza. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che sui giochi linguistici del mondo della vita poggia anche la nostra possibilità di comprendere ed introdurre i giochi linguistici delle scienze e che ciò è quanto dire che non è pensabile rinunciare al linguaggio della *Lebenswelt* poiché i gradini più alti della scala poggiano su quelli più bassi e non potrebbero reggersi se non in virtù di questo sostegno. Ma ciò è quanto dire: il rifiuto dell'obiettivismo mi sembra in ultima istanza riconducibile alla tesi secondo la quale ci si deve opporre alla *pretesa di assolutizzare il gioco linguistico delle scienze*, al tentativo di costruire una nuova lingua in cui si dimostri che tutto ciò che *credevamo* avesse un senso non lo aveva affatto.

Sul significato di questa tesi è opportuno soffermarsi brevemente. Dire che ci si deve opporre alla pretesa di assolutizzare il gioco linguistico delle scienze non significa necessariamente pronunciare una tesi ontologica: per condividere questo assunto non è necessario sposare una qualche interpretazione che concerna la realtà che le scienze scoprono; il suo significato è più circoscritto: ci invita da un lato a rammentare che vi sono diversi linguaggi che hanno ciascuno il loro ambito di applicazione e che, dall'altro, non è affatto detto che l'*ordo et connexio rerum* possa essere chiamato in causa per venire in chiaro del significato dell'*ordo et connexio idearum*. Può darsi che il cervello sia comprensibile prendendo sul serio l'analogia con le macchine, e quest'ipotesi non può essere messa da parte oggi che — forse — stiamo cominciando a capire come funzioni la macchina della soggettività. E tuttavia, quali conseguenze sia lecito trarre da questi fatti è tutt'altro che facile dirlo. Riconoscere che la mente è una macchina significa davvero che dobbiamo rinunciare a parlare il linguaggio

della morale o della logica solo perché dai fatti non si possono trarre valori e nessi ideali? L'aver compreso che la mente è fatta così rende davvero legittima una qualche conclusione che modifichi radicalmente il senso che attribuiamo ai nostri asserti conoscitivi — a quegli stessi asserti su cui infine poggia la nostra certezza che si possa dir vero che la mente è fatta così? A queste domande credo si debba dare una risposta negativa, anche se questo non significa ancora rifiutare o sostenere una qualche ipotesi esplicativa sul funzionamento o sulla natura della mente. Vuol dire solo che il filosofo deve attenersi alla regola aurea secondo la quale il riduzionismo è il più grave degli errori. Il filosofo non può permettersi di adattare il proprio oggetto ad un qualche modello teorico, poiché il suo compito non è di natura esplicativa.

Nella *Crisi*, tuttavia, le cose stanno diversamente. Husserl non si limita a sostenere che il linguaggio della fisica o del cognitivismo non deve sovrapporsi ai nostri comuni giochi linguistici, ma ci *invita a ripensare da capo il concetto stesso di obiettività*. L'argomento husserliano è questo: se ci chiediamo che cos'è un oggetto non possiamo fare altro che interrogarci sul come della sua datità, e questo è vero sia per il mondo della vita, sia per gli oggetti della fisica, che debbono essere colti per quello che sono — *costruzioni* teoretiche più o meno complesse che hanno necessariamente natura ipotetica e che *debbono averla*, poiché nessuna verificaazione può mostrarci qualcosa di più della coerenza che determinate esperienze hanno con certe assunzioni ipotetiche della teoria. Il rifiuto del riduzionismo obiettivistico si traduce così nella riproposizione del disegno La constatazione Per Husserl, se non possiamo rinunciare al linguaggio di quella soggettività che l'obiettivismo rende un enigma, allora siamo necessariamente costretti a reinterpretare l'obietività in chiave trascendentale, disinnescando così un orientamento di pensiero che aveva paralizzato lo sviluppo della filosofia moderna.

Ora, di una distinzione di piani e di orientamenti problematici per Husserl non ci si può accontentare, e questo ci invita a chiederci il perché. Ora, io credo che per Husserl questa via sia sin da principio sbarrata, poiché — ed è la prima ed ovvia tesi che vogliamo trarre — la critica dell'obiettivismo condotta nella *Crisi* non è esclusivamente finalizzata a mettere in luce la legittimità del linguaggio della *Leben-*

*swelt*, ma è innanzitutto volta a delineare i contorni di una filosofia di stampo *idealistico* e *trascendentale*. Per Husserl di questo vi è bisogno: di una filosofia prima che non si limiti a distinguere gli uni dagli altri i diversi modi in cui, per esempio, possiamo parlare della nostra esperienza, ma che possa mostrare qual è l'unico e vero approccio alla questione concernente l'obiettività — l'approccio fenomenologico e, insieme, trascendentale. Verso questa tesi Husserl è condotto dalla sua evoluzione teorica: la filosofia husserliana nasce dal dibattito sulla funzione filosofica della psicologia descrittiva, e il suo progressivo allontanarsi dall'orizzonte psicologico non poteva non condurlo sul terreno di una riflessione trascendentale, sia pure di segno nuovo. Verso questa stessa meta dovevano del resto condurlo anche le indagini storiche in cui ci imbattiamo nelle prime pagine della *Crisi*: cercare di comprendere la fenomenologia sullo sfondo della storia del pensiero voleva dire necessariamente rendere ancor più saldo il nodo che lega Husserl alla tradizione filosofica. Del resto, nel tentativo di ricomprendere la propria filosofia sullo sfondo della tradizione dell'idealismo kantiano e neokantiano, Husserl risponde anche ad una sollecitazione di carattere etico: lo muove infatti il desiderio di contrapporre alle tesi irrazionalistiche che gli sono contemporanee l'immagine di una filosofia a tutto tondo, di un razionalismo che si ammanta della veste classica dell'idealismo trascendentale. Anche questo chiede che la filosofia assuma una dimensione maiuscola e che non accetti di sfumare le sue pretese di scienza definitivamente fondante: il presente storico in cui la *Crisi* viene pensata e scritta.

Di questa enfattizzazione del ruolo e della funzione della filosofia le pagine della *Crisi* sono un'illustrazione esemplare, ed è difficile non sottrarsi all'impressione che l'impegno filosofico sia divenuto in queste pagine il terreno per vincere sulle pagine dei libri una battaglia che altrove si stava drammaticamente perdendo. Ma se le cose stanno così, se alla filosofia si affida il compito di salvare il presente dalla barbarie di una cultura che non arretrerà di fronte alle forme più cupe dell'irrazionalismo, come pensare di indebolirne la funzione, di ridurla ad una prassi che sorge là dove il dialogo si interrompe perché non vi è accordo sul significato delle parole? La filosofia deve essere ben altro, deve essere scienza definitivamente fondante, poiché deve coinci-

dere con la forma stessa della ragione.

Anche in questo tema ci siamo già imbattuti, e proprio nelle primissime considerazioni che abbiamo dedicato alla *Crisi* e al suo ambiguo rapporto con l'idea di Europa. Che cosa sia l'Europa per Husserl lo abbiamo già detto: è l'individuazione di un luogo concreto cui ancorare un'ideale astratto — l'ideale di una cultura che si libera dai vincoli della tradizione e dalla casualità del dato, per costruirsi razionalmente come cultura e forma di vita filosofica. Di quest'idea, a suo tempo, avevamo sottolineato l'ambiguità, poiché ambiguo — se non addirittura pericoloso — è ricondurre la funzione sovraculturale della filosofia e della ragione all'orizzonte storicamente e geograficamente reale dell'Europa e dei popoli che la abitano. Ora è un altro il punto che deve sollevare in noi qualche perplessità: riconoscere che la filosofia ha un significato e una funzione sovraculturali non significa ancora dare per scontata la possibilità di una razionalità pura sita, per così dire, al di sopra di ogni peculiare *forma di vita*. Per Husserl, invece, le cose stanno proprio così: il filosofo che esercita l'*epoché* è libero in linea di principio da qualsiasi vincolo della tradizione e può mostrare la genesi della ragione dalle operazioni della soggettività. L'obiettivo cui il lavoro filosofico tende appare così già raggiunto non appena il filosofo si dispone sul terreno che gli è proprio.

Non è difficile scorgere come tutte queste considerazioni convergano infine verso un identico punto: se, infatti, è possibile attribuire alla filosofia una funzione definitivamente fondante e se è lecito farle rivestire i panni della filosofia trascendentale, è perché Husserl ritiene che l'indagine fenomenologica possa permetterci di andare al di là della *Lebenswelt*, per costituirla sul terreno apodittico dei vissuti di coscienza. Anche in questo tema ci siamo già imbattuti, e nel corso delle nostre analisi avevamo osservato come le pagine della *Crisi* sembrano dapprima proporre un quadro più contenuto, poiché la *Lebenswelt* ci appare come il terreno su cui si radica ogni prassi teorica, e ciò sembra voler dire che *non è possibile risalire al di là della vita*, — al di là delle distinzioni concettuali e delle operazioni preteoretiche che vi appartengono e che sono comunque implicate dalla teoria nelle sue molteplici forme. Sappiamo già tuttavia che Husserl non è disposto a fermarsi qui e che l'indagine fenomenologica deve spingersi dal mon-

do della vita alla vita che esperisce il mondo, poiché solo da un'analisi fenomenologica e costitutiva può derivare una piena comprensione ed una fondazione apodittica delle formazioni di senso che si dispiegano all'indagine trascendentale. La possibilità della fenomenologia — o più propriamente: la possibilità di intendere la fenomenologia come scienza eidetica dei vissuti della soggettività — diviene allora la chiave di volta del concetto husserliano di filosofia, della sua pretesa di valere come la scienza prima e definitivamente fondante.

Di qui, dunque, il problema che ci si pone: dobbiamo chiederci se è davvero lecita la mossa teorica che dal mondo della vita ci riconduce alla sua genesi fenomenologica — se, in altri termini, è possibile descrivere le operazioni soggettive e le forme di esperienza su cui si fonda il senso d'essere del mondo della vita. E ciò è quanto dire che la possibilità di una filosofia definitivamente fondante si radica nell'effettiva praticabilità dell'indagine fenomenologica, intesa come descrizione pura della soggettività in quanto tale. La critica alla riflessione filosofica che prende forma nella *Crisi* assume così la forma di una riflessione sull'idea di fenomenologia come filosofia prima, come scienza ultima dei nostri vissuti.

## 2. Considerazioni critiche: fenomenologia e giochi linguistici

La domanda che abbiamo formulato nel paragrafo precedente ci costringe a riaprire qui un capitolo che nell'ultima fase della riflessione husserliana assume il carattere di una vera e propria ossessione: dobbiamo in altri termini rivolgere la nostra attenzione al problema del metodo fenomenologico, per saggiarne i limiti e le possibilità. Ora, quale sia la natura del metodo fenomenologico dovrebbe ormai esserci chiaro: fin dalle sue prime opere, Husserl ritiene che si debba delineare un *metodo* che si sforzi di *bandire ogni istanza di carattere riduzionistico*, ogni pretesa di dissolvere la varietà e la specificità dei significati riconducendola all'interno di un linguaggio i cui concetti appartengano esclusivamente ad un determinato ambito della realtà. Di qui la natura *puramente descrittiva* del metodo fenomenologico e la sua vocazione alla distinzione e alla diversificazione: la descrizione non teme la pluralità e non si sforza, come deve fare invece ogni spiega-

zione, di ricondurre il molteplice all'uno. Descrivere non significa ridurre a una spiegazione.

Ora, in questa aderenza al dato Husserl porta a compimento una tendenza insita nella psicologia descrittiva del suo tempo, e in un passo delle *Idee* Husserl presenta proprio così la sua filosofia — come un positivismo che ha finalmente imparato ad essere fedele a ciò che è dato e quindi anche a se stesso. E tuttavia, dal positivismo Husserl è lontano, e non solo perché esso non propone una «descrizione spregiudicata» delle forme della nostra esperienza, ma anche perché diverso è l'obiettivo che alla descrizione si chiede di raggiungere. Per il positivismo la descrizione è innanzitutto la *constatazione di un fatto*: l'*introspezione* deve mostrare ciò che accade nella coscienza poiché solo sulla base dei materiali raccolti è possibile fondare induttivamente le regole che sembrano sorreggere la vita psichica. Diversa è la prospettiva fenomenologica: la fenomenologia non mira a cogliere i fatti dell'esperienza, ma tende piuttosto a metterne in luce le *caratteristiche essenziali*, le *strutture invarianti*. Non sono dunque le regolarità psicologiche fondate sulla peculiarità della natura umana a richiamare l'attenzione di Husserl, poiché lo interessa piuttosto l'insieme delle connessioni e delle strutture che determinano il *senso e la possibilità dell'esperienza*. E ciò è quanto dire che nella natura del metodo fenomenologico vi è il suo rivolgersi non agli eventi dell'esperienza, ma solo al *senso* che loro astrattamente compete.

Abbiamo già osservato come l'introspezione giochi un ruolo assai scarso nelle indagini husserliane, ed avevamo anzi osservato che nella *Crisi* Husserl osserva esplicitamente che nemmeno il filosofo può descrivere il flusso eracliteo dei propri vissuti: ciò che può fare è solo fissare la struttura generale delle nostre esperienze, non il loro fattuale occorrere. Su questo tema dobbiamo ora tornare e non per correggere quelle affermazioni, ma per vedere che cosa esse propriamente implicano e quale sia il rapporto che intrattengono con la riflessione più generale che Husserl ci propone. E la risposta che ci sembra di dover dare è chiara: anche se l'indagine fenomenologica concreta si avvale prevalentemente di esemplificazioni e di modelli che hanno il compito di delineare le componenti di senso che sono implicate dal fenomeno che si intende descrivere, Husserl non rinuncia per questo a considera-

re l'indagine fenomenologica come una *scienza dei vissuti della soggettività*, come una descrizione che ha per oggetto le esperienze che animano la vita dell'io, sia pure attraverso il filtro di un'indagine di carattere strutturale.

Di qui la domanda che dobbiamo porci: si può davvero parlare dei nostri vissuti come se fossero degli oggetti che possiamo descrivere? O più propriamente: quando parliamo dei vissuti in cui si articola la nostra esperienza possiamo effettivamente abbandonare il terreno dei giochi linguistici e quindi il piano di un accordo che si dispone necessariamente sul terreno del mondo della vita? Vi è un senso in cui sembra lecito rispondere affermativamente a questa domanda: chi, per esempio, parla dei colori, lega le sue parole al contesto percettivo e attribuisce così la giusta valenza ai termini di cui si avvale. Le regole d'uso di parole come «rosso», «verde», «giallo», ecc., possono essere così prontamente afferrate solo perché gli esempi su cui quei giochi linguistici si fondano sorreggono la nostra prassi linguistica e, per così dire, la rendono ovvia. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti, ed osservare che la dimensione normativa del linguaggio che è così caratteristica della riconduzione del significato a regola d'uso poggia comunque sulla concordanza fattuale e sulla convergenza empirica degli usi: possiamo imparare a usare la parola «rosso» solo perché di fatto tutti reagiamo nello stesso modo al rosso, perché ne abbiamo tutti la stessa rappresentazione. E tuttavia ciò non toglie che del mio o del tuo vissuto del rosso non possiamo egualmente parlare, poiché è in linea di principio sito al di là di ogni possibile accordo. Ciò di cui parliamo e che costituisce il terreno su cui concordiamo è la regola d'uso di quelle parole, la grammatica che è loro propria. Più di questo non possiamo fare, poiché le nostre parole hanno un significato solo sin dove è possibile un accordo — e un accordo vi è solo sino a quando non abbandoniamo il terreno dei giochi linguistici.

Di qui la conclusione cui tendono le nostre considerazioni. Proprio perché tutti ci intendiamo sul significato della parola 'rosso' o della parola 'dolore' *non possiamo porre poi il criterio del loro uso (l'applicazione paradigmatica che ci mostra la regola) in un luogo che sia consultabile solo privatamente da ciascuno*, poiché un simile oggetto nascosto non può fungere come un metro che ci permette di



volta in volta di misurare le diverse occorrenze di un dato comportamento linguistico. Un metro inaccessibile e che non possa essere posto sotto gli occhi di tutti non è affatto un metro, così come non lo è un'esperienza paradigmatica che sia accessibile soltanto ad un soggetto, poiché una simile esperienza non può godere del crisma dell'esemplarità. Wittgenstein — e cioè l'autore cui dovremmo presto cedere la parola — illustra queste nostre considerazioni proponendoci, uno strano gioco di società, che ci ripropone sotto un velo piuttosto esile una discussione più generale sulla coscienza e i suoi vissuti:

Ora qualcuno mi dice di sapere che cosa siano i dolori soltanto da se stesso! — Supponiamo che ciascuno abbia una scatola in cui c'è qualcosa che noi chiamiamo 'coleottero'. Nessuno può guardare nella scatola dell'altro; e ognuno dice di sapere che cos'è un coleottero solo guardando il *suo* coleottero. — Ma potrebbe ben darsi che ciascuno abbia nella scatola una cosa diversa. Si potrebbe addirittura supporre che questa cosa mutasse continuamente. — Ma supponiamo che la parola 'coleottero' avesse tuttavia un uso per queste persone! — Bene, non sarebbe certo quello di designare una cosa. La cosa contenuta nella scatola non fa parte in nessun caso del gioco linguistico; nemmeno come un *qualcosa*: la scatola potrebbe anche essere vuota. — No, si può 'tagliar corto' con questa cosa che è nella scatola; qualunque cosa essa sia, si riduce a nulla. (*Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Einaudi, Torino 1974, § 293).

Di questo ordine di considerazioni dobbiamo tenere conto se vogliamo cercare di comprendere quale sia la plausibilità di una genesi costitutiva della *Lebenswelt* che abbia il suo terreno di indagine nei vissuti della soggettività trascendentale.

Questa mossa deve apparirci ora in tutta la sua problematicità, poiché non è chiaro che cosa dovrebbe in questo caso consentirci di superare il terreno dei giochi linguistici. L'ego trascendentale, ci assicura Husserl, è il terreno apodittico delle esperienze soggettive: ciò che l'*epoché* dischiude agli occhi del filosofo che si avventura sul terreno trascendentale sono i vissuti in cui si articola la sua vita di coscienza. Ma di questi vissuti possiamo davvero parlare se qualsiasi gesto linguistico implica un accordo che non può fondarsi su un dato che è in linea di principio inaccessibile agli altri? E ancora: una scienza della costituzione della *Lebenswelt* non presuppone a sua

volta un linguaggio ed un insieme di operazioni che sono ovviamente valide sul terreno del mondo della vita ma che non dovrebbero essere semplicemente presupposte se davvero si vuol pretendere di dare all'analisi della soggettività trascendentale la forma di un *cominciamento assoluto*?

Credo che queste obiezioni colgano, in ultima analisi, nel segno e mettano in luce un aspetto della filosofia di Husserl da cui è necessario accomiarsi — dalla pretesa di dare all'indagine fenomenologica il carattere di una *scienza trascendentale della soggettività*, di una descrizione priva di presupposti dei vissuti che si dischiudono allo sguardo di chi pratica l'*epoché*. Per una descrizione che pretenda di avere il proprio punto di avvio nell'introspezione e che creda di poter scorgere nella natura prelinguistica dei propri oggetti il suggello della loro indubbia priorità ontologica non vi è spazio — su questo punto credo si debba concordare, e credo che ciò significhi rinunciare alle pretese di una filosofia prima, di una scienza della soggettività.

Quando si fa filosofia, non si dovrebbe mai alzare il tono della voce, poiché non c'è nulla di più facile che cercare di convincere gli altri e noi stessi pronunciando un nome con eccessiva convinzione o scrivendo ben chiara sul foglio la parola cui d'ora in poi affideremo il compito di decidere che cosa dobbiamo pensare.

Da questo rischio dobbiamo difenderci, poiché non è chiaro quali siano le conseguenze che debbono essere tratte dalla critica di principio che abbiamo appena formulato. Non è chiaro, perché il metodo fenomenologico non ha nella norma una piega introspettiva e perché d'altro canto i giochi linguistici poggiano su esempi e possono essere appresi solo in virtù del rimando a contesti intuitivi che esercitano una funzione paradigmatica. E che cos'è la fenomenologia se non anche un tentativo metodico di ragionare coerentemente sugli esempi e sui contesti intuitivi che sono all'origine di determinati giochi linguistici?

Così, prima di decidere il senso delle nostre considerazioni critiche vogliamo tornare sui nostri passi, per rivolgere la nostra attenzione nuovamente al terreno della *Lebenswelt* cui ora intendiamo guardare attraverso le pagine di un altro filosofo — di Wittgenstein che dedica

gli ultimi mesi della sua vita alla stesura di molte brevi osservazioni che hanno per tema la certezza di alcune nostre convinzioni elementari.

Di qui l'obiettivo che ci prefiggiamo: vogliamo vedere se un insieme di riflessioni diversamente orientate sul mondo della vita non ci rispingano verso un metodo di analisi fenomenologico, — verso un metodo il cui senso e la cui ampiezza sarebbero in questo caso determinati dalle *esigenze* cui riesce concretamente a far fronte.

## LEZIONE TREDICESIMA

### *I. Una necessaria premessa: il tema della certezza in Moore*

Il libro di cui vogliamo parlare — *Della Certezza* — raccoglie le ultime riflessioni filosofiche di Wittgenstein: si tratta di circa seicento osservazioni, le ultime delle quali recano la data di stesura, — una data che segna un'attesa e che si ferma al 27 aprile del 1951, due giorni prima che Wittgenstein morisse per un tumore.

Quest'annotazione biografica è importante perché ci invita a leggere queste pagine tenendo conto del fatto che Wittgenstein non ha avuto il tempo di riordinarle e correggerle, anche se questo non significa che il lettore debba seguire un percorso tortuoso per comprendere quale sia il filo conduttore che le anima. In una sua osservazione Wittgenstein scriveva così:

io credo che il leggere queste mie annotazioni potrebbe interessare un filosofo: un filosofo che sappia pensare da sé. Infatti, anche se raramente ho colto il bersaglio, lui potrebbe tuttavia riconoscere a quale bersaglio io abbia incessantemente continuato a mirare (*Della Certezza*, a cura di A. Gargani, Einaudi, Torino 1978, § 387).

Ora, il primo passo per cogliere il bersaglio verso cui si indirizzano le riflessioni di Wittgenstein ci riconduce di fatto all'origine di queste riflessioni che nascono come libero commento e come critica alle riflessioni che George Edward Moore dedica a sua volta al tema della certezza e del senso comune. Così prima ancora di aprire le pagine di Wittgenstein, siamo costretti a cambiare autore e a gettare uno sguardo a ciò che Moore sulla certezza ci dice e sulle ragioni che lo spingono a parlare di questo tema. Cercare di rispondere a questa duplice domanda significa, io credo, interessarsi ad una questione teorica che nel pensiero di Moore riveste un significato centrale: la confutazione dell'idealismo e, accanto ad esso, della pretesa scettica che ogni nostro esperire sia interamente racchiuso nell'ambito della soggettività. Come dicevo, questo tema è presente fin nei primi scritti di Moore, ma

quanto più Moore rivolge lo sguardo alla domanda scettica, distogliendolo dalle teorie che apertamente sostengono la tesi dello *esse est percipi*, tanto più avverte il bisogno di dare alla sua filosofia una forma nuova, che sembra nascere dalla consapevolezza che lo scetticismo non può essere contrastato seguendo la via consueta dell'argomentazione. Il filosofo scettico non asserisce nulla, ma vive sulle difficoltà cui si espone chi pretende di asserire positivamente qualcosa: a chi sostiene di sapere con certezza che una certa proposizione è vera lo scettico chiede infatti di esibire il *criterio* su cui ci si fonda, per poi cercare di aprire un varco tra ciò che si suppone di conoscere e ciò che si è legittimati a sostenere. Ma se questa è la mossa che dà vita all'esistenza teoreticamente parassitaria della riflessione scettica, contrastarla vorrà dire allora sottrarle il terreno che le è proprio: il filosofo che non è disposto a rinunciare alla certezza del conoscere dovrà impegnarsi a condividere un insieme di verità, *rifiutandosi tuttavia di considerare pertinente la domanda sul criterio in base al quale le considera vere e certe*.

Ora, basta formulare una simile tesi per dubitare che una simile mossa sia legittima: che senso ha sostenere che si conosce con certezza che le cose stanno così e così, se poi non si è disposti a confrontarsi con la domanda che verte sul criterio di verità per mezzo del quale legittimiamo una simile affermazione? E tuttavia questo iniziale stupore può essere almeno in parte tacitato se ci soffermiamo a pensare al fatto che vi sono molte cose su cui non nutriamo il minimo dubbio, ma di cui poi non sapremmo dire con certezza né come né quando le abbiamo apprese. Così, che la Terra ci sia da molto tempo prima che noi nascessimo è una proposizione certissima, ma ciò non significa che sapremmo indicare il fondamento su cui poggia questa nostra certezza. E ciò che è vero per questa proposizione è vero in generale per tutte le verità del senso comune: tutti sappiamo che vi sono molte cose nel mondo e molte persone intorno a noi, ma questo sapere che è implicato dal senso della nostra prassi e che del tutto privo di equivoci non per questo si dà insieme alle ragioni che dovrebbero indurci a considerarlo vero. Che la Terra ci fosse prima di noi lo sappiamo, ma ciò non implica che io sappia anche proporre un'analisi esatta del significato di quelle parole, né che di qui possa trarre un'idea più precisa del cri-

terio su cui poggia la loro validità. Per le verità del senso comune un simile criterio non è disponibile:

È ovvio, naturalmente, che io non ho una conoscenza *diretta* della verità di tutte codeste proposizioni: per lo più le riconosco come vere in virtù del fatto che, in passato, ho conosciuto per vere *altre* proposizioni che ne erano la prova evidente. Per la verità, io non so esattamente quale fosse questa prova evidente; ma ciò non mi sembra una buona ragione per mettere in dubbio il fatto che io so che la terra esiste da molti anni prima della mia nascita. Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo *come* siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (G. E. Moore, *In difesa del senso comune* (1925), in *Saggi filosofici*, a cura di M. Bonfantini, Lampugnani Nigri, Milano 1970, p. 35).

Come interpretare questa strana osservazione? Riconoscendo, io credo, che le verità del senso comune hanno proprio questa caratteristica: siamo certi che siano vere, ma non sappiamo dire come mai ne siamo certi, poiché la loro verità si intreccia con la verità di infinite altre certezze. Possiamo allora liberarci dalla preoccupazione concernente le ragioni che ci legittimano a credere ciò cui crediamo, ed affermare soltanto che il mondo del senso comune per noi è certo, lasciando così al filosofo scettico l'onere della prima mossa.

E tuttavia la certezza abbraccia un terreno più ampio di quello del senso comune, ed anche se questi due temi si intrecciano teoricamente e storicamente (Moore scrive dapprima una *Difesa del senso comune* (1925) e solo più tardi, a partire dagli anni Trenta, affronta il problema della certezza) è forse opportuno tracciare una qualche linea di demarcazione per affrontare dapprima ciò che Moore ha discusso più tardi — il problema della certezza — per poi ritornare a quel peculiare ambito di certezze, più ristretto e particolare, che è appunto il senso comune. Di qui il compito che ci si propone: cercare innanzitutto di stilare un elenco di possibili certezze, che ci permetta di ragionare sulla loro natura tenendo sotto gli occhi alcuni esempi.

Ciò non significa naturalmente disporsi su un terreno diverso da quello cui abbiamo appena accennato, e ciò significa in modo particolare che anche in questo caso dovremo semplicemente lasciare da

parte quelle conoscenze che sono tali in virtù di un percorso conoscitivo che è insieme il fondamento e il criterio della loro validità. Così, non porremo nell'elenco delle nostre certezze le proposizioni delle scienze o, più in generale, le affermazioni che sono il risultato dell'applicazione di qualche tecnica conoscitiva. Possiamo dunque escludere dal nostro elenco proposizioni di cui siamo sicuri come  $S = \frac{1}{2}gt^2$  oppure come «Socrate bevve la cicuta nel 399 a. C.», poiché si tratta di proposizioni la cui verità dipende infine da un criterio di prova: per nessuna di queste affermazioni avrebbe senso sostenere che ne siamo certi anche se non sappiamo indicare qual è il criterio che ci permette di sostenerle. Ma allora quali proposizioni possono dirsi certe? In un saggio intitolato *La certezza* Moore ci propone questo breve elenco:

In questo momento, come voi tutti potete vedere, io mi trovo in una stanza e non all'aperto; sto in piedi e non già seduto o sdraiato; ho addosso dei vestiti e non sono nudo, sto parlando con voce abbastanza alta e non sto né cantando, né bisbigliando, né mantenendo un assoluto silenzio; tengo in mano dei fogli di carta ricoperti di scrittura; in questa stessa stanza in cui mi trovo io ci sono parecchie persone; e in quella parete si aprono delle finestre e in quell'altra una porta (*Saggi filosofici*, op. cit., p. 249).

Per tutte queste proposizioni vale naturalmente il carattere distintivo che abbiamo indicato. Se qualcuno chiedesse a quale criterio Moore potrebbe appellarsi per sostenere una di quelle proposizioni non avrebbe una risposta soddisfacente, poiché per tutte queste proposizioni la certezza fa tutt'uno con la possibilità di indicare un fondamento. Certo, che in quella parete vi siano finestre e che io parli e non canti sono affermazioni che, come le altre, poggiano anche sulla mia evidenza sensibile, e tuttavia Moore si premura di osservare che il riconoscere che l'evidenza sensibile gioca qui un qualche ruolo non significa affermare che le certezze sono esclusivamente certezze dei sensi (*ivi*, p. 266). Qui più voci parlano insieme e l'evidenza della percezione in senso stretto si lega e fa corpo con altre evidenze e tra queste con la consapevolezza dell'essere desto. Ma ciò è quanto dire che anche *se non so dimostrare ciò che conosco per vero, non per questo ne sono meno certo*: la certezza del mio essere qui e di ciò che faccio

resta anche se non so come esibire una prova di questo fatto. Allo scettico che, per attaccarlo, attende il criterio su cui si fondano le certezze proposte, Moore risponde ancora una volta con un gesto di diniego:

ma come posso dimostrare che non sto sognando? Io ho bensì senza dubbio delle ragioni conclusive per affermare che non sto sognando: ho conclusiva evidenza di essere desto; ma questo non vuol dire affatto che io sia in grado di darne una dimostrazione. Non saprei dirvi, infatti, che cosa sia questa mia evidenza; eppure, avrei bisogno di chiarire almeno questo, per potervi dare una dimostrazione (*La prova dell'esistenza del mondo esterno* (1939), in *Scritti filosofici*, op. cit., p. 159).

Ora, di fronte ad un simile modo di argomentare sembrerebbe legittimo supporre che la certezza sia per Moore qualcosa di molto simile ad uno stato psicologico, ad un vissuto di cui prendere atto e che può occorrere anche quando non abbiamo una visione perspicua delle ragioni per le quali siamo certi di qualcosa. Ma le cose non stanno affatto così, e Moore non soltanto non ci invita mai ad una considerazione di stampo introspettivo, ma riconduce apertamente il problema della certezza sul terreno dei comportamenti linguistici. Così, sostenere che delle proposizioni che abbiamo citato (e di infinite altre) siamo certi, non significa dire che avvertiamo un qualche sentimento di sicurezza, ma vuol dire invece che troveremmo senz'altro *ridicolo* dare alle affermazioni che Moore propone una veste dubitativa. Se sono in piedi e parlo non posso dire che *credo* di essere in piedi e di parlare: il normale uso linguistico ci vieta questa mossa. Esprimersi così vorrebbe dire alludere ad un qualche particolarissimo contesto di emissione che solo potrebbe giustificare quel «credo» che è così lontano dal normale uso linguistico. Ora, quest'uso linguistico deve essere invece rispettato, e ciò significa — per Moore — che la certezza deve essere innanzitutto compresa a partire dal senso che attribuiamo alle proposizioni che abbiamo dianzi proposto e che possono quindi valere come esempi che ci permettono di capire meglio il concetto di cui discorriamo.

Un tratto innanzitutto le accomuna: tutte sono proposizioni *contingenti*, e cioè proposizioni che avrebbero benissimo potuto essere false o, come potremmo esprimerci, proposizioni la cui negazione non con-



duce ad una contraddizione. Questa stanza ha finestre e porte, ma potrebbe naturalmente non averne: potrebbe cioè essere vera la proposizione che nega la nostra certezza. E tuttavia, riconoscere il carattere contingente delle proposizioni che compaiono nell'elenco di Moore non significa sostenere che non sia possibile sapere con certezza che sono vere: anche se non vi è dubbio che avrei potuto essere altrove, *io so con certezza che sono qui*, in questa stanza e la contingenza di questo fatto *non vale come un argomento contro la certezza di quel conoscere*.

Eppure proprio qui sembra solitamente lavorare l'insidia scettica. Lo scettico muove dalla possibilità dell'essere altrimenti per suggerire che ciò che affermo potrebbe non essere vero. Così, anche se dico di essere in questa stanza posso osservare poi che è logicamente legittimo sostenere che avrei potuto essere altrove: la certezza di una proposizione contingente non implica mai — lo abbiamo appena detto — la contraddittorietà della proposizione che la nega. Ma se “non è vero che  $p$ ” è logicamente possibile come può la certezza che  $p$  escludere che  $p$  sia falsa? A questa obiezione Moore risponde così: lo scettico ha ragione di sostenere che è logicamente possibile che una proposizione contingente sia falsa, ma cade poi in un fraintendimento quando ritiene che io possa per questo credere che possa essere falsa la proposizione che so con certezza. Il fraintendimento concerne il significato dell'espressione «poter essere falsa», che nel primo caso è indipendente dal rimando alla dimensione epistemica, nel secondo no. Che cosa qui Moore intenda dire è presto detto: se dico che «piove» è una proposizione contingente dico anche che «non piove» è logicamente possibile e che è quindi logicamente possibile che non piova. Ma le cose cambiano se dalla possibilità logica si passa alla possibilità colta all'interno della dimensione epistemica: se sono sotto la pioggia che cade non posso dire «può darsi che non piova», poiché proprio questa possibilità è esclusa da ciò che so con certezza — dalla mia situazione presente. Ora, ciò è quanto dire che se so qualcosa con certezza non posso dubitarne: la possibilità logica dell'essere altrimenti non può tradursi nella possibilità epistemica del poter essere diversamente da ciò che so essere. E ciò è quanto dire che se muoviamo dalla grammatica consueta della parola «certezza» non vi sono ragioni per dedurre

dalla contingenza la possibilità dell'errore: se so qualcosa con certezza non posso insieme supporre che sia falsa.

Ma vi è almeno un secondo aspetto comune alle proposizioni di cui discorriamo, — un aspetto su cui è opportuno richiamare l'attenzione: le proposizioni certissime su cui Moore ci invita a riflettere hanno tutte per tema l'esistenza di cose del mondo esterno, il mio corpo naturalmente compreso. E non vi è dubbio che per Moore la tesi secondo la quale vi sono proposizioni certe si lega direttamente ad un compito che ci riconduce ai grandi, vecchi problemi della filosofia — alla *Prova dell'esistenza del mondo esterno*, come recita il titolo di un suo scritto del 1939. Ora, a dispetto di un titolo così altisonante e del richiamo in apertura del saggio al detto kantiano secondo il quale la filosofia deve riparare allo scandalo di non saper dimostrare l'esistenza del mondo al di fuori di noi, il lettore della prova che non sia avvezzo allo stile argomentativo di Moore può forse restare interdetto, poiché la dimostrazione nel quale si imbatte suona così:

In questo momento, io sono perfettamente in grado di dimostrare, per esempio, che esistono due mani umane. Come? Tenendo levate le mie due mani e dicendo, mentre faccio un gesto con la mano destra, «Ecco qui una mano», e poi aggiungendo, mentre faccio un gesto con la mano sinistra, «E qui ecco un'altra mano». E se, facendo ciò io ho anche dimostrato *ipso facto* l'esistenza di cose esterne, vedete bene che io sono ora in grado di ripetere la prova in numerosi altri modi: non c'è nessun bisogno di moltiplicare gli esempi (*ivi*, p. 154).

Dunque George Edward Moore aveva due mani, una destra e una sinistra — questo ci sembra innanzitutto di poter ricavare da questo strano argomento. E tuttavia, se non ci si ferma al *climax* di questa dimostrazione, ma si ha la pazienza di leggere l'intero saggio, il punto che Moore intende fissare risulta con maggiore chiarezza: più che nella preparazione di una prova del mondo esterno ci imbattiamo infatti in un tentativo di delineare che cosa si debba intendere quando si parla di oggetti esterni alla nostra mente, così come lo sono le nostre mani. Ora, per Moore, una cosa è esterna alla mente quando si conforma a due differenti criteri: il criterio dell'identità intersoggettiva e il criterio dell'esistenza trans-soggettività.

Che cosa si intenda con il primo criterio, Moore lo chiarisce discu-

tendo una distinzione kantiana. Per Kant si deve distinguere tra ciò che si presenta nello spazio e ciò che si incontra nello spazio, e la distinzione può essere — per Moore — intesa così: si presenta nello spazio tutto che appare fenomenicamente in un qualche luogo dello spazio, mentre ciò che si incontra nello spazio ha inoltre la caratteristica di poter essere colto come numericamente lo stesso in una molteplicità di esperienze mie e di altri soggetti. Così, un'immagine postuma si presenta senz'altro nello spazio, ma non è qualcosa che possa incontrare nello spazio — non avrebbe infatti senso sostenere che tutti vediamo la *stessa* immagine postuma. Possiamo dire invece che tutti vediamo la stessa mano: qui il linguaggio dell'identità e dell'intersoggettività fa presa sull'esempio proposto. Basta tuttavia riflettere sul significato che normalmente si attribuisce a ciò che si incontra nello spazio perché un'altra proprietà di faccia avanti:

io ho assunto che dire che una cosa «si può incontrare nello spazio» implichi, secondo un uso che mi sembra assai naturale, che tale cosa possa essere percepita; ma dal fatto che una cosa possa essere percepita non consegue che essa sia percepita; e se essa non è attualmente percepita, allora non è presente nello spazio. È caratteristico del genere di cose, ombre comprese, che io ho definito come cose che «si possono incontrare nello spazio» il fatto che non sussiste nessuna assurdità nel supporre riguardo ad una qualunque di queste entità che sia effettivamente percepita, in un dato momento, (1) che essa avrebbe potuto esistere in quello stesso momento, senza essere percepita; (2) che essa avrebbe potuto esistere in un altro momento, senza essere percepita in un altro momento; e (3) che durante l'intero periodo della sua esistenza non è affatto necessario che sia stata percepita (*ivi*, p. 142).

Di qui il secondo criterio cui alludevamo: una cosa esterna non è soltanto ciò che può essere colto come numericamente lo stesso da più persone, ma è anche qualcosa la cui esistenza *non implica logicamente il suo essere percepita*. Ancora una volta è importante osservare che sarebbe un errore, per Moore, vincolare questa tesi ad una qualche indagine di carattere descrittivo sulla nostra esperienza di oggetti: dire che ciò che è percepito, se davvero è un oggetto, non soggiace alla legge dell'*esse est percipi* non significa affatto proporre una teoria della percezione o degli atti intenzionali, ma vuol dire soltanto chiarire i presupposti impliciti nella grammatica del linguaggio, che ci per-

mette di parlare di cose e di eventi che non abbiamo visto e che ci impedisce invece di dedurre dall'esserci di qualcosa al suo essere percepita da qualcuno. Senza abbandonare il piano dell'analisi del linguaggio possiamo dunque proporre la seguente tesi:

mentre è contraddittorio supporre che un dolore che io sento o un effetto postumo di immagine che io vedo esista nel momento in cui io non abbia alcuna esperienza, non è affatto contraddittorio supporre che il mio corpo esista anche nel momento in cui io non abbia alcuna esperienza (*ivi*, pp. 150-151).

Ora, di questa osservazione possiamo fare il cardine per un'osservazione nuova: possiamo osservare cioè che se di qualcosa che soddisfi questi due criteri si può dire che è ora percepita da me, con questo si è detto anche che esiste quella tal cosa al di fuori della mia mente.

Non è difficile riconoscere in queste considerazioni la prova che Moore ci ha dianzi proposto. Ma ora, forse, è possibile comprenderne il senso: Moore vuole da un lato farci riflettere sul fatto che vi sono oggetti che godono per noi dei criteri dianzi rammentati e che dall'altro vi sono contesti in cui siamo certi della loro esistenza — di un'esistenza che dobbiamo pensare conforme alla natura degli oggetti in questione: come un'esistenza esterna, dunque. E ciò è quanto dire: anche se non rinuncia alla forma dimostrativa, la *Prova dell'esistenza del mondo esterno* è in realtà un saggio volto a ribadire una delle tesi del senso comune: che siamo certi che vi sono oggetti esterni, e che tra questi vi sono anche le nostre mani. Così dalle riflessioni sulla certezza siamo ancora risospinti verso le tesi del senso comune, cui dobbiamo ora ritornare.

## 2. Moore e la rivendicazione del senso comune

Possiamo ora, dopo le considerazioni proposte sul tema della certezza, addentrarci nuovamente nella riflessione sul senso comune che Moore ci propone in *A Defence of Common Sense* (1925). Un punto ormai ci è chiaro: il senso comune deve articolarsi in un insieme di certezze, di proposizioni che sono contingenti ma di cui tuttavia non possiamo dubitare. Le proposizioni del senso comune sono dunque certe, e della

certezza condividono le proprietà, e tra queste in particolare il carattere prescientifico: certe sono quelle proposizioni la cui verità non dipende da un criterio di prova e non chiama in causa un metodo che, ponendole, vincoli alla sua correttezza la loro veridicità. La sfera del senso comune può così essere circoscritta rispetto alle verità scientifiche insistendo sul carattere di *certezza* delle proposizioni che lo esprimono

E tuttavia riconoscere il nesso che lega il senso comune alla certezza non deve farci dimenticare di una precisazione importante che per alcuni versi rammenta una preoccupazione che abbiamo già imparato a cogliere nelle pagine husserliane a proposito della distinzione tra il mondo della vita nella sua piena concrezione e le strutture invarianti della *Lebenswelt*. Per Moore, come sappiamo, la sfera della certezza e la sfera del senso comune non coincidono, poiché la prima è più ampia della seconda. In altri termini: non tutte le certezze appartengono al senso comune, poiché non tutte determinano in qualche modo l'immagine del mondo che gli è propria. Così, che in questa stanza ci siano finestre e porte è una certezza su cui non ha senso dubitare, ma non per questo è legittimo annoverare questa tesi tra le tesi del senso comune che hanno necessariamente un carattere più generale. Ora, Moore non ci dice quale sia il criterio per distinguere nell'insieme delle certezze il sottoinsieme che gli interessa, ed è difficile non scorgere qui un tratto caratteristico del suo stile espositivo, che è talvolta meticoloso sino al dettaglio, senza per questo liberarsi interamente da una relativa vaghezza per ciò che concerne la prospettiva di insieme del discorso. E tuttavia, piuttosto che perderci in giudizi, proviamo a leggere quali siano per Moore alcune proposizioni del senso comune, per vedere se non sia possibile trarre di qui la linea di discrimine che ci interessa.

Moore procede così: dapprima enuncia *in prima persona* (al punto 1) una serie di proposizioni delle quali dichiara di sapere con certezza che sono vere, per poi proporre (al punto 2) una tesi, che deve valere essa stessa come un truismo, che asserisce che per la stragrande maggioranza degli uomini (o come potremmo dire: per tutti gli uomini, eccezion fatta per alcuni filosofi nell'esercizio delle loro funzioni) le proposizioni dianzi elencate sono indiscutibilmente vere. O più preci-

samente: la proposizione (2) asserisce che è vero che per *ciascuno di noi* è del tutto certo un insieme di proposizioni, ciascuna delle quali *corrisponde* ad una delle proposizioni che Moore dichiara certe per sé e che elenca al punto (1). Per dirla con Moore:

In altri termini, la proposizione (2) afferma solo (e questo sembra essere un truismo fin troppo ovvio) che ciascuno di *noi* [...] ha spesso *riconosciuto*, rispetto a *sé* o al *proprio* corpo e al momento in cui ne è venuto a conoscenza, tutto ciò che io, scrivendo la serie delle proposizioni (1), ho affermato di conoscere rispetto a *me* o al *mio* corpo e al momento in cui ho scritto quella proposizione (*In difesa del senso comune*, in *Scritti filosofici*, op. cit., p. 24)

Ora, comprendere il significato di questa strana procedura significa in primo luogo sottolineare che non si tratta di una pretesa che faccia tutt'uno con la natura della certezza. Io posso essere certo solo di ciò che conosco; ma ciò che conosco non esaurisce ciò che è vero e che può quindi essere conosciuto da un altro: ne segue che è possibile che ciò che per te è certo non lo sia per me e che quindi non sia affatto ovvio sostenere che per ciascuno di noi debba essere certa una proposizione che corrisponda ad una tesi che sia certa per me. Per dirla con un esempio: io so che nella stanza in cui lavoro vi è una finestra sul tetto, ma questo non significa che tutti condividano questa certezza.

Possiamo allora fare un primo passo in avanti, ed osservare che nel passaggio dalle proposizioni elencate in (1) alla proposizione (2) ci si propone un primo criterio per distinguere dall'universo delle certezze quelle che appartengono al senso comune: per parlarci del senso comune una certezza deve essere non soltanto condivisibile, ma effettivamente condivisa da tutti. Che questo criterio sia *necessario*, ma *non sufficiente* è facile scorgerlo: un fatto che fosse noto a tutti (la scoperta dell'America, la seconda guerra mondiale,...) non apparterebbe per questo al senso comune.

Così, se Moore può ritenere di avere comunque circoscritto la sfera del senso comune non è in virtù del passaggio da ciò che è certo *per me* a ciò che è certo *per ciascuno di noi*, ma grazie alla peculiarità delle proposizioni che ci vengono proposte. Leggiamole:

Esiste attualmente un corpo umano vivo che è il mio corpo. Questo corpo è nato in un certo momento del passato e da allora ha continuato

ad esistere, pur essendo stato sottoposto a modificazioni; per esempio, quando è nato, e anche in seguito per un certo tempo, era molto più piccolo di quanto non lo sia ora. Dal momento della nascita è sempre stato a contatto con la superficie della terra o poco distante da essa e, a partire dalla sua nascita, sono sempre anche esistite molte altre cose, caratterizzate da forma e grandezza tridimensionale (nel senso familiare in cui anch'esso ne è caratterizzato) rispetto alle quali si è trovato a varie distanze (nel senso familiare in cui si trova ora ad una certa distanza sia dal caminetto, che dalla libreria, e ad una distanza maggiore dal caminetto che dalla libreria); sono anche sempre esistite (o, comunque, molto frequentemente) altre cose di questo tipo con le quali è stato in contatto (nel senso familiare in cui si trova ora a contatto con la penna che tengo nella mano destra e con alcuni indumenti che ho indosso). Fra le cose che, in questo senso, hanno fatto parte del suo ambiente [...] c'è stato in ogni momento, a partire dalla sua nascita, un gran numero di altri corpi umani vivi, ciascuno dei quali, come il mio, (a) è nato in un certo momento, (b) ha continuato ad esistere dopo la nascita (c) è stato in ogni momento della sua vita, a partire dalla nascita, a contatto con la superficie della terra o poco distante da essa; e molti di questi corpi sono già morti e hanno cessato di esistere. Inoltre la terra è esistita per molti anni prima che il mio corpo nascesse e per buona parte di questi anni è vissuto sulla terra ininterrottamente un gran numero di corpi umani. Molti di questi sono morti e hanno cessato di esistere prima che il mio nascesse. Infine, per passare ad una differente classe di proposizioni, io sono un essere umano e, in vari momenti successivi alla nascita del mio corpo, ho avuto molte esperienze diverse di natura estremamente varia. Per esempio [...] ho avuto aspettative relative al futuro e molte credenze di altro genere, sia vere che false. Ho pensato a cosse, persone ed eventi immaginari che non credevo reali. Ho sognato e ho provato sentimenti di natura molto varia. E proprio come il mio corpo è stato il corpo di un essere umano, e cioè di me stesso [...], così, nel caso di altri corpi umani che sono vissuti sulla terra, ciascuno è stato il corpo di un diverso essere umano che durante la vita del suo corpo ha avuto molte varie esperienze di questi e di altri diversi generi (*ivi*, pp. 22-23).

Che dire di questo lungo elenco di proposizioni, espresse in questo stile così volutamente pedante? In primo luogo, credo, si debba innanzitutto interrogarsi sulla relazione che queste proposizioni stringono con le verità che abbiamo letto nelle pagine di *La certezza*, e non vi è

dubbio che questo compito non sia poi così semplice. Un tratto tuttavia balza agli occhi: qui Moore non ci propone più affermazioni che concernano un fatto tra gli altri possibili (che sia seduto, che questa stanza abbia finestre, ecc.), ma tesi che *valgono ora* ma che *sono poste come se potessero pretendere di valere sempre*, in qualsiasi situazione. Io ora ho un corpo umano, ma ciò che è vero ora non sembra poter essere falso in seguito: il mio avere un corpo non sembra essere, in altri termini, una certezza vincolata ad una qualche situazione determinata, e lo stesso vale — nelle intenzioni di Moore — per tutte le altre certezze del senso comune, che sembrano essere così caratterizzate da una duplice proprietà: dal loro essere condivise da tutti (qualche filosofo escluso) e dal loro essere di fatto indipendenti da un contesto.

Su questo “*di fatto*” è opportuno insistere: Moore non cerca le strutture invarianti della *Lebenswelt* e non ritiene che si debba individuare o che sia comunque possibile cogliere le strutture del mondo della vita, e cioè quell’insieme di regole elementari che sono a fondamento dei giochi linguistici che non possono mancare in una forma di vita tipicamente umana. La sua filosofia è appunto una *filosofia del senso comune*, ed il senso comune è una struttura fattuale che abbraccia tutto quello che può abbracciare, — sino a prova contraria. Così, non dobbiamo stupirci se tra le certezze del senso comune dobbiamo trovare una certezza che smette di essere tale nel 1961 quando — per esprimersi nello strano modo in cui Moore si esprime — il corpo di Yuri Gagarin smise di essere a contatto o poco distante dalla superficie della terra.

Avremo modo di tornare su questo tema, in cui traspare già una traccia di quella nostalgia per l’obiettivismo fenomenologico cui dovremo più volte dar voce. Ora dobbiamo invece insistere nel nostro tentativo di far luce su ciò che Moore intende quando ci propone le tesi che abbiamo citato come tesi del senso comune. Proporre i due criteri che abbiamo dianzi citato è forse sufficiente per circoscrivere tra le certezze le tesi del senso comune, ma non è ancora sufficiente se ci si pone invece l’obiettivo di spiegare perché queste tesi debbano porsi come un tentativo di articolare l’immagine del mondo del senso comune. Di qui la necessità di far luce su un’altra caratteristica peculiare delle proposizioni del nostro elenco — una caratteristica su cui ci sia-



mo in parte già soffermati: per tutte le proposizioni citate il loro essere conosciute come vere fa tutt'uno con il *loro essere certe prima di, ed indipendentemente da, ogni analisi del loro significato*. Su questo punto Moore è categorico:

nelle pagine precedenti ho dato per presupposto che esista un significato coincidente con il significato ordinario o popolare di espressioni come "la terra esiste da molti anni", ma temo che un presupposto siffatto susciti le obiezioni di certi filosofi. Costoro sembrano ritenere che la domanda "credi che la terra esista da molti anni?" non sia una domanda elementare cui si possa rispondere semplicemente con un "sì" o con un "no" oppure con un "non so cosa pensarne", ma che ad essa si debba propriamente rispondere: "dipende da che cosa si intende per 'terra', 'esiste' e 'anni'; se si intende questo e quest'altro allora sì; ma se si intende questo e quest'altro allora no, o almeno io sono in una posizione di forte dubbio". Mi pare che un simile punto di vista sia più sbagliato di qualunque altro possibile. Un'espressione come 'La terra esiste da molti anni' è tipicamente priva di ambiguità e tutti ne comprendono il significato. Chiunque sostenga un'opinione contraria confonde, a mio parere, due problemi del tutto diversi: 1) se comprendiamo il significato della frase (cosa di cui tutti noi siamo certamente capaci); 2) se sappiamo che cosa significa, nel senso che siamo in grado di analizzare correttamente il suo significato. Quale sia l'analisi corretta della proposizione a cui rimanda in ogni occasione [...] la frase 'la terra esiste da molti anni' è, a mio parere, una questione molto difficile che [...] nessuno è in grado di risolvere. L'affermare però che non si sa in che cosa consista, per certi aspetti, l'analisi di ciò che si intende con questa espressione è cosa completamente diversa dall'affermare che non si comprende l'espressione (*ivi*, pp. 25-26).

Ora, il senso di questa precisazione è relativamente ovvio: se vogliamo muoverci sul terreno del senso comune non potremo abbandonare il terreno dell'immediatezza, per tradurre in un linguaggio teorico ciò che ci si dà come immediatamente certo. Possiamo anzi spingerci un passo in avanti ed osservare che questa traduzione potremmo non essere affatto in grado di offrirla:

Noi ci troviamo tutti, io credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo

come siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (*ivi*, p. 35).

Potremmo allora trarre questa conclusione: una tesi del senso comune è una tesi che non chiede di essere riformulata in un linguaggio filosofico, — in un linguaggio in cui tutte le proposizioni siano interamente analizzate. E tuttavia sarebbe un errore credere che il senso di questa mossa sia riconducibile a questo: alla constatazione secondo la quale il senso comune non parla necessariamente i linguaggi teorici del costruzionismo fenomenistico. Il senso di queste considerazioni è più ricco: Moore vuole sostenere che la certezza di queste proposizioni *fa tutt'uno con il loro carattere non analizzato*, con il loro porsi come certezze immediate che sono prima dell'analisi e che sono presupposte da ogni ulteriore prassi.

È in questo senso che Giulio Preti parlava, a proposito del realismo del senso comune di Moore, di «*metaphysica naturalis*» — di una metafisica cioè che è prima della riflessione propriamente filosofica e che è inconfutabile proprio perché è prima del terreno specifico della confutazione.

In altri termini: le *certezze* del senso comune sono tali, proprio perché la loro verità e certezza non si commisura rispetto ad altre proposizioni teoriche, ma si rapporta invece alla dimensione esistenziale del filosofo, — al suo essere innanzitutto un uomo tra gli altri uomini. E se ci si pone in questa prospettiva il senso comune deve apparirci come un insieme di tesi che danno forma proposizionale ai presupposti su cui si fonda la nostra esistenza quotidiana.

Di qui la forma peculiare che Moore dà alla sua apologia del senso comune.

Quando si accinge a contrastare chi ritiene almeno in parte false le tesi del senso comune, Moore ritiene che il cammino che deve essere seguito consista nell'indicare la *contraddizione che si pone tra ciò che il filosofo sostiene e la formulazione proposizionale dei presupposti del suo sostenerlo*. Così, se un filosofo sostiene che

«nessun essere umano ha mai conosciuto l'esistenza di altri esseri umani», ciò equivale ad affermare «ci sono stati molti altri esseri umani oltre a me, e nessuno (me compreso) ha mai conosciuto l'esistenza di altri esseri umani». Se poi asserisce «queste credenze

appartengono al senso comune, ma non sono materia di conoscenza», ciò equivale ad affermare: «ci sono stati molti altri esseri umani oltre a me che hanno condiviso queste credenze, ma né io né gli altri siamo mai arrivati a sapere se siano vere». In altri termini, costui afferma con sicurezza che queste credenze sono credenze del senso comune e sembra non rendersi conto che, se lo sono, devono essere vere (*ivi*, 93).

L'argomento è chiaro: Moore ci invita a riflettere sul fatto che ogni affermazione implica dei presupposti, e tra questi presupposti vi sono ovviamente quelli che concernono l'esserci di altri uomini quegli uomini cui ci rivolgiamo quando neghiamo per esempio che vi siano altri esseri umani. Ed è certo di questo: che questi presupposti siano a loro volta proposizioni che debbono essere considerate certe e vere. Ma una volta che questi presupposti siano formulati proposizionalmente, le tesi che negano il senso comune divengono contraddittorie, o almeno lo diventano se accettiamo di disporci nella struttura argomentativa che Moore ci propone e che ha il suo *incipit* in un gesto solo apparentemente innocente: nel suo proporci una serie di certezze e nel chiederci se le condividiamo, costringendo così lo scettico a disporre la sua tesi nel contesto pragmatico del dialogo e quindi all'interno di una forma che presuppone quel "noi" che a parole si cerca poi di negare. Disposte sul terreno del dialogo filosofico, le tesi dello scettico presuppongono quello che negano e si tolgono di per se stesse.

Con ciò le nostre considerazioni sulla filosofia del senso comune in Moore possono dirsi concluse. Il nostro obiettivo, del resto, era di carattere puramente espositivo: volevamo di fatto mostrare quali fossero i presupposti del testo wittgensteiniano e non già tentare una qualche considerazione più approfondita sulle pagine di questo filosofo inglese, di cui la riflessione contemporanea si è sostanzialmente dimenticata. E tuttavia, almeno su un punto, è opportuno attirare sin d'ora l'attenzione: per Moore, parlare del senso comune significa soffermarsi su un insieme non chiaramente definito di proposizioni che sono certe poiché prestare ascolto alla voce di chi le contesta significa insieme presupporre che sia vero ciò che quelle voci negano — che vi siano o che vi siano stati altri uomini e altri corpi che hanno creduto vero che non vi fossero altri uomini e altri corpi. Affermare che l'esistenza di altri esseri umani è falsa opinione di altri esseri umani, è

affermare, osservava ancora Giulio Preti, che esistono altri esseri umani con false opinioni, — significa dunque contraddirsi.

E tuttavia — ed è questo un punto su cui dovremo in seguito riflettere — sulla natura di questa contraddizione per Moore non sembra opportuno riflettere; e se ciò accade è perché la risposta è ovvia: si tratta di una contraddizione in senso proprio che sussiste tra due diversi ordini di *proposizioni*: tra le proposizioni certissime del senso comune e le proposizioni di una qualche teoria filosofica. Ma è in realtà dubbio che le cose stiano così, e la stessa peculiare posizione delle tesi del senso comune rispetto al problema della loro confutabilità avrebbe dovuto spingere Moore a riflettere meglio su questo tema di cui dovremo nuovamente discorrere quando affronteremo le pagine di *Über Gewissheit* di Ludwig Wittgenstein.

## LEZIONE QUATTORDICESIMA

### *1. Considerazioni introduttive*

Nella precedente lezione ho cercato di far luce su alcuni saggi di Moore cui Wittgenstein fa più volte riferimento ed ora vorrei addentarmi senz'altro nelle riflessioni che la Anscombe e von Wright hanno pubblicato raccogliendole sotto il titolo di *Della certezza*. Vorrei, ma forse è opportuno procedere con qualche cautela, poiché queste brevi osservazioni che si legano tematicamente le une alle altre possono creare più di un problema a chi non conosca lo stile letterario e filosofico di Wittgenstein.

Una prima impressione deve essere innanzitutto fugata: sappiamo che Wittgenstein non ha avuto il tempo di rileggere e di correggere i pensieri che sono raccolti in queste pagine, e almeno in un punto la consapevolezza che il tempo non sarebbe bastato per venire pienamente a capo dei problemi discussi e della loro esposizione si fa manifesta:

Qui vi è ancora una grossa lacuna nei miei pensieri. E dubito che verrà mai colmata (5 aprile 1951) (*Della certezza*, op. cit., p. 76)

E tuttavia, anche se *Über Gewissheit* è un'opera incompiuta e se il suo autore non ha avuto il tempo per rivederla, non si deve per questo credere che la sua forma letteraria dipenda dalla vicenda biografica del suo autore: le opere di Wittgenstein sono tutte scritte così — brevi pensieri, racchiusi in una forma linguistica molto meditata, che costringe il lettore a riflettere a lungo per cogliere analiticamente una tesi che appare racchiusa in poche parole. In questa forma linguistica ci imbattiamo del resto già nella prima opera di Wittgenstein: il *Tractatus logico-philosophicus* pubblicato nel 1921, ma terminato qualche anno prima, quando Wittgenstein era prigioniero di guerra a Cassino. Certo, in quest'opera la scansione in brevi periodi sembra essere innanzitutto motivata dall'esigenza di dare alle argomentazioni un andamento dimostrativo, secondo un'inclinazione stilistica che ram-

menta l'*Ethica more geometrico demonstrata* di Spinoza, cui in qualche misura si allude fin nel titolo dell'opera (che si deve peraltro a Moore). Quest'impressione si impone necessariamente al lettore: il *Tractatus* è una successione di pensieri, che Wittgenstein dispone secondo il loro ordine argomentativo e secondo il loro *peso* logico: per ogni proposizione vi è infatti un numero che ci permette di chiarire quale posto essa occupi nella gerarchia del sistema e nello sviluppo logico dell'argomentazione. Avremo così da un lato le proposizioni principali contrassegnate da un numero intero, poi le proposizioni che fungono da commento ad una proposizione principale e che saranno quindi contrassegnate da quel numero e da un decimale; poi le proposizioni che dipendono direttamente da queste ultime e che saranno contrassegnate dai primi due numeri e da un centesimale, e così di seguito. L'idea che funge da guida è ben chiara: si deve poter ordinare i pensieri secondo un albero logico i cui rami centrali (sei nel *Tractatus*) si articolano a loro volta in rami secondari, seguendo un processo che conduce sino alle ultime diramazioni del tema proposto.

E tuttavia, la forma logica della successione non deve farci trarre conclusioni troppo affrettate, poiché le proposizioni del *Tractatus* non hanno la forma di teoremi, ma di massime che debbono essere comprese in se stesse e ripercorse secondo un ordine che è indicato, ma che non si dipana nella forma consueta del libro. Certo l'autore del *Tractatus* è convinto che dell'idea del libro si possa salvare almeno l'indice — quell'indice che si fa garante della possibilità di indicare un percorso univoco nel pensiero. Ma ciò non toglie che il lettore sia di fatto costretto ad una lettura che non può essere separata dallo sforzo di ripensare da capo i pensieri che vengono espressi e che sono consegnati in formule di estremo nitore che tuttavia nulla concedono a chi voglia essere guidato passo per passo sino al senso che loro spetta. Wittgenstein, del resto, lo dice con chiarezza nelle poche righe che premette al *Tractatus*:

Comprenderà questo libro, forse, solo colui che già a sua volta abbia pensato i pensieri ivi espressi — o almeno pensieri simili. Esso dunque non è un manuale [*Lehrbuch*] (*Tractatus logico-philosophicus*, a cura di A. G. Conte, Einaudi, Torino, 1964, p. 3)

Il rifiuto della forma tradizionale del libro doveva divenire ancora più esplicito con il passare degli anni, e così se prendiamo tra le mani l'unico altro testo che Wittgenstein aveva preparato per la pubblicazione — le *Ricerche filosofiche* — ci imbattiamo in una raccolta di pensieri che seguono un cammino intricato e che ci sembrano ora puntare direttamente a uno scopo, ora ritornare sui propri passi, per affrontare secondo una prospettiva diversa e inattesa problemi che credevamo di aver già risolto e che ci eravamo lasciati alle spalle. Wittgenstein descrive così la genesi del suo libro:

Dopo diversi tentativi di riunire in un tutto secondo una successione naturale e continua i risultati cui ero pervenuto, mi accorsi che la cosa non mi sarebbe mai riuscita, e che il meglio che potessi scrivere sarebbe sempre rimasto soltanto allo stato di osservazioni filosofiche; che non appena tentavo di costringere i miei pensieri in una direzione facendo violenza alla loro naturale inclinazione, subito questi si deformavano. — E ciò dipendeva senza dubbio dalla natura stessa della ricerca, che ci costringe a percorrere una vasta regione di pensiero in lungo e in largo e in tutte le direzioni. — Le osservazioni filosofiche contenute in questo libro sono, per così dire, una raccolta di schizzi paesistici, nati da queste lunghe e complicate scorribande (*Ricerche filosofiche*, op. cit., p. 3).

Ora anche l'indice ci viene sottratto, o almeno: assume la forma impalpabile di una traccia che si deve ritrovare nel succedersi di continue digressioni: il percorso univoco che la scansione numerica delle proposizioni del *Tractatus* ci proponeva si è trasformato così nelle «scorribande» delle *Ricerche filosofiche*. E ciò è quanto dire che il lettore non può davvero aspettarsi di essere condotto per mano dalle pagine che legge:

Non vorrei con questo mio scritto, risparmiare ad altri la fatica di pensare; ma, se fosse possibile, stimolare qualcuno a pensare da sé (*ivi*, p. 5).

Non vi è dubbio che le cose stiano così anche nelle pagine di *Della certezza* che, come di consueto, ci propone una serie di pensieri che ritornano di continuo gli stessi temi, affrontandoli secondo prospettive diverse e, per così dire, auscultando le diverse reazioni che uno stesso tema manifesta quando cerchiamo di esporlo in una forma differente o

in un differente contesto. Ed anche in questo caso al lettore si chiede di farsi filosofo e di affrontare la lettura, senza per questo abdicare al compito di una riflessione autonoma:

io credo che il leggere queste mie annotazioni potrebbe interessare un filosofo: un filosofo che sappia pensare da sé. Infatti, anche se raramente ho colto il bersaglio, lui potrebbe tuttavia riconoscere a quale bersaglio io abbia incessantemente continuato a mirare (*Della certezza*, op. cit., § 387).

Ora, si potrebbe forse osservare che la metafora è mutata: non più scorribande, ma il continuo tentativo di prendere la mira su un bersaglio che non si è sicuri di avere pienamente colto, ed in questo mutato accento si può avvertire un'eco della vicenda stessa dell'opera, — del suo essere stata scritta avendo ormai poco tempo a disposizione. E tuttavia la conclusione che si trae è la stessa: il lettore è ancora una volta invitato ad una riflessione autonoma, poiché il testo non offre che le pietre miliari di un cammino che deve essere autonomamente percorso.

Di una simile scelta stilistica dobbiamo chiederci le ragioni. E ciò significa innanzitutto rammentarsi del fatto che la filosofia non è — per Wittgenstein — una dottrina come le altre, ma un'attività di chiarificazione concettuale: il filosofo non insegna nulla, non espone un sapere, ma cerca di restituire ai concetti la loro chiarezza, districando i diversi usi linguistici e dissipando i molteplici fraintendimenti che ci impediscono talvolta di orientarci nel nostro universo concettuale:

Un problema filosofico ha la forma: «Non mi ci raccapezzo (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 123).

Una volta tanto è opportuno usare l'espressione tedesca. Wittgenstein scrive «*Ich kenne mich nicht aus*», ed in quest'espressione è innanzitutto implicita l'idea dell'essersi smarriti. *Sich auskennen* vuol dire proprio questo: sapersi muovere bene in uno spazio in qualche modo complesso — in una città, per esempio. Siamo in un intrico di viottoli e sappiamo tuttavia venirne fuori, perché appunto sappiamo muoverci bene in uno spazio che ci è familiare. Ma ad un tratto potremmo perdere l'orientamento; e l'intrico di strade potrebbe apparirci come un labirinto da cui è difficile uscire. Le difficoltà filosofiche sono, alla



lettera, *aporie*, un termine greco che designa le difficoltà eminentemente filosofiche alla luce di una metafora — il pensiero si fa aporetico quando non c'è via d'uscita. Di qui il compito della filosofia:

Qual è il tuo scopo in filosofia? — Indicare alla mosca la via d'uscita dalla trappola (*ivi*, § 309).

La filosofia deve indicare la via d'uscita a ciascuno di noi, ma uscire è compito nostro: il filosofo deve dunque necessariamente costringere il lettore ad una riflessione autonoma, e questo proprio perché nel caso della riflessione filosofica non vi è un risultato conoscitivo da raggiungere ma solo un percorso da compiere. Così, se la forma del manuale non si addice alla riflessione filosofica è perché la filosofia non ha tesi da esporre, ma percorsi da suggerire.

Ma queste prime considerazioni non bastano ancora per rendere conto della forma dei testi di Wittgenstein che dipende strettamente da quella che egli ritiene essere la natura e l'origine dei problemi filosofici. E i problemi filosofici sorgono quando la forma del nostro linguaggio e le immagini che sono in esso racchiuse ci spingono a fraintenderne il senso:

[i problemi filosofici] non sono, naturalmente, problemi empirici, ma problemi che si risolvono penetrando l'operare del nostro linguaggio in modo da riconoscerlo: *contro* una forte tendenza a fraintenderlo. I problemi si risolvono non già producendo nuove esperienze, bensì assestando ciò che da tempo ci è noto. La filosofia è una battaglia contro l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio (*ivi*, § 109).

Di qui la necessità di dare alla filosofia un persuasivo e talvolta dialogico, che cerchi di snidare le resistenze che ci impediscono di abbandonare le nostre false convinzioni. Se si devono moltiplicare gli esempi e se si deve ritornare più volte su uno stesso tema è anche perché si deve cercare di aggredire le difficoltà da più parti, per trovare infine il lato da cui è più facile penetrare per dissolvere «l'incantamento del nostro intelletto per mezzo del nostro linguaggio». Ma ciò è quanto dire che il filosofo non deve limitarsi a districare le questioni che gli vengono proposte, ma è costretto anche a cercare la via per rendere accettabile la medicina che propone:

Il filosofo tratta una questione; come una malattia (*ivi*, § 255).

E tuttavia, se Wittgenstein ritorna sempre di nuovo sugli stessi problemi, variando gli esempi e mutando le prospettive di indagine non è solo perché l'indagine filosofica ha una funzione terapeutica: è anche perché una chiarificazione concettuale è possibile solo se si riesce a rendere conto della grammatica di un concetto nel contesto delle grammatiche dei concetti ad esso affini. Così, venire a capo del significato del gioco linguistico che giochiamo con la parola «sapere» vuol dire dapprima discernere gli usi di questo termine che concernono il problema che ci sta a cuore — non ogni uso linguistico è filosoficamente interessante — per poi distinguerli dai giochi linguistici affini: il sapere si chiarisce nel suo senso solo sullo sfondo delle regole d'uso che sorreggono il nostro impiego di termini come «credere», «dubitare», «essere certi», e così via. Infine, la possibilità di indicare le regole che vincolano il gioco linguistico cui giochiamo dicendo «io so che...» costringe il filosofo a saggiare, per così dire, i limiti di quell'uso, indicando insieme le molte strade che ci conducono dal senso al non senso — quelle strade che abbiamo percorso e che ci hanno costretto ad immergere nella riflessione filosofica. In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein scrive che il compito della filosofia consiste talvolta nel trasformare un non senso nascosto in un'assurdità palese, ed il senso di questa osservazione non può ora sfuggirci: se vogliamo davvero comprendere la grammatica che sorregge l'uso di un determinato concetto, dobbiamo per così dire mostrare il non senso che deriva dai fraintendimenti nell'uso — quel non senso che circonda e delimita ciò che è conforme alla regola. Di qui un altro tratto dello stile di Wittgenstein — quell'umorismo filosofico che caratterizza molte delle sue riflessioni e che ci presenta con apparente serietà delle piccole scene la cui evidente insensatezza è insieme la parodia di un atteggiamento più generale che ci sembra filosoficamente appropriato:

Che io sia un uomo e non una donna può essere verificato, ma se io dicessi che sono una donna e poi cercassi di spiegare il mio errore dicendo che non ho verificato il mio asserto, la mia spiegazione non verrebbe tenuta in nessun conto (*Della certezza*, op. cit., § 79).

Dico con passione: «Io so che questo è un piede». Ma che *significa?* (*ivi*, § 379).

Siedo in giardino con un filosofo. Quello dice ripetute volte: «Io so che questo è un albero», e così dicendo indica un albero nelle nostre vicinanze. Poi qualcuno arriva e sente queste parole, e io gli dico: «Quest'uomo non è pazzo: stiamo solo facendo filosofia» (*ivi*, § 467).

Supponiamo che io fossi il medico, e un paziente venisse da me, mi mostrasse la sua mano, e dicesse: «Quella che sembra una mano, non è un'eccezionale imitazione di una mano, ma è effettivamente una mano», e poi parlasse della sua ferita. — La considererei come una vera e propria informazione, per quanto superflua? (*ivi*, § 461).

Potremo continuare questo elenco, ma ciò che ora ci interessa è piuttosto cercare di comprendere perché il filosofo — questa figura solitamente così austera — senta il bisogno di dare ai suoi pensieri un taglio umoristico. Questa domanda se la pone anche Wittgenstein:

Chiediamoci: perché una battuta di spirito grammaticale ci sembra profonda? (e questa è appunto la profondità filosofica). (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 111).

Chiediamocelo, appunto. Nell'epitaffio di un medico si legge: «Egli giace qui, come un eroe circondato dalle sue vittime» e noi ridiamo, perché questo epitaffio che sembra ricalcare un modello effettivamente percorribile si trova in un contesto che lo priva del suo significato consueto: per un medico non è un onore l'aver fatto strage dei propri pazienti. E non diversamente stanno le cose con le osservazioni di Wittgenstein che abbiamo dianzi citato: lo scienziato può fare dell'acribia con la quale controlla ogni suo asserto il vanto della sua serietà scientifica, ma a chi gli domanda se sia un uomo o una donna non può rispondere prendendosi il tempo necessario per una verifica, poiché qui l'acribia e il controllo empirico sono fuori luogo. Possiamo allora trarre una prima conclusione: spesso l'umorismo nasce proprio da qui — dal gesto che rende *evidente* lo scarto tra una proposizione o un comportamento apparentemente sensati e la loro pretesa applicazione ad un contesto concreto che li priva di ogni sensatezza. Questo gesto il filosofo deve compierlo spesso: se il linguaggio deve essere

liberato dagli incantamenti del linguaggio allora si deve richiamare l'attenzione sul fatto che dietro una consueta veste linguistica e dietro ad un ragionamento che pretende di essere pienamente sensato, si cela un'assurdità che deve essere resa manifesta. L'umorismo filosofico diviene così un mezzo per mostrare alla mosca quale cammino non debba seguire.

## 2. Il metodo dei giochi linguistici e il problema di Moore

Nella lezione precedente abbiamo cercato di far luce sul modo in cui Moore riteneva possibile tracciare la sua apologia del senso comune e, con essa, la tesi secondo la quale sappiamo che vi è un mondo esterno, che esiste da molti anni e di cui il mio corpo è una piccola parte. Di quel modo di argomentare deve *ora* innanzitutto colpirci una cosa — il fatto che Moore ci proponga una serie di proposizioni che iniziano tutte così: «*Io so che...*». Da questa scelta linguistica dobbiamo ora lasciarci colpire, e dobbiamo chiederci a che cosa essa propriamente alluda e se in generale abbia un senso proporre un elenco di ciò che sappiamo con certezza:

Ora, si può enumerare quello che si sa (come fa Moore)? Così, su due piedi, credo di no. — Altrimenti le parole «*Io so*» sarebbero usate malamente. E attraverso questo cattivo uso della parola, sembra che si mostri uno stato mentale strano ed estremamente importante (*Della certezza*, op. cit., § 6).

Su quest'affermazione dobbiamo riflettere, e ciò significa in primo luogo cercare di comprendere perché non si possa enumerare quello che si sa, come Moore ci propone invece di fare. A questa domanda sembra possibile rispondere chiamando in causa il nostro orecchio linguistico: tutti noi saremmo disposti a sostenere che *sappiamo* che Socrate bevve la cicuta e che Cesare attraversò il Rubicone, ma riconosceremmo poi con altrettanta sicurezza che tutte le proposizioni che Moore ci invita ad enunciare («*Io so che questa è la mia mano*», «*io so che la Terra esiste da molti anni*», ecc.) suonano come un'offesa alle nostre consuetudini linguistiche. Di solito non ci esprimiamo così: nessuno dice di *sapere* queste cose, anche se tutti ne siamo certi. Di qui la prima conclusione che sembrerebbe lecito trarre: Wittgenstein

ci invita ad un'analisi di carattere linguistico, volta a mostrare quando in italiano usiamo la forma «io so che...» e quando invece ci avvaliamo di altre forme come «sono sicuro», «credo proprio», ecc.

Non vi è dubbio che questo compito abbia un suo senso, e che da un'analisi linguistica sui diversi significati che attribuiamo alla forma «io so...» vi siano molte cose da imparare. Di quest'espressione possiamo avvalerci per dire ciò che abbiamo appreso («So chi ha vinto la battaglia di Hastings»), ma anche per tranquillizzare qualcuno («Guarda che la strada la so!»), per tagliar corto con una discussione («so bene quello che dico»), e basta cantilenare un poco la risposta perché «lo so» valga come un mezzo per rifiutare come insignificante ciò che qualcuno ci sta dicendo. Questo elenco potrebbe naturalmente essere continuato, ma una cosa può essere detta sin d'ora: non è questa la meta verso cui Wittgenstein ritiene di dover dirigere i propri sforzi. Quale sia la famiglia degli usi che in italiano (o in una qualunque altra lingua) facciamo del verbo «sapere» non è filosoficamente rilevante, poiché ciò che ci interessa mettere in luce è una distinzione che può essere sommariamente indicata distinguendo tra sapere ed essere certi, ma che non è propriamente coincidente con l'uso che in italiano (o in tedesco) facciamo di queste due espressioni:

La differenza tra il concetto 'sapere' e il concetto 'essere sicuri' non è per nulla di grande importanza, tranne là dove «io so» dovrebbe voler dire «non *posso* sbagliarmi». Per esempio in un'aula giudiziaria, in ogni mia testimonianza, invece di «io so» si potrebbe dire «io sono sicuro». Si potrebbe persino immaginare che la forma «io so» sia vietata (*ivi*, § 8).

Il senso di questa citazione è chiaro: Wittgenstein non vuole invitarci a riflettere sull'uso che normalmente facciamo dei termini in questioni, ma intende esclusivamente attirare la nostra attenzione sul fatto che talvolta sembra di poter usare «io so» per dire «non *posso* sbagliarmi», mentre in altri casi il nostro pretendere di sapere è in ultima analisi riconducibile al nostro avere buone ragioni per sostenere qualcosa.

Ora, non vi è dubbio che questa distinzione si esprima nel linguaggio, ma è altrettanto evidente che non è riducibile ad un'accidentalità del linguaggio: qui vi è qualcosa su cui vogliamo riflettere e che ha un'importanza filosofica peculiare, che va al di là di una constatazione

sulla forma del vocabolario di una lingua data. Di qui la conclusione che sembrerebbe legittimo trarre: quando ci interroghiamo sul significato che attribuiamo all'espressione «io so che...» non possiamo muoverci all'interno del vocabolario di una qualche lingua data, ma dobbiamo disporci sul terreno dell'analisi psicologica, affidandoci allo strumento dell'introspezione. Per chiarire che cosa effettivamente distingua il credere dal sapere dovremmo in altri termini descrivere ciò che ci passa per la mente quando sappiamo o quando soltanto crediamo che qualcosa sia vero. Ora, non vi è dubbio che il credere e il sapere siano connessi a determinati vissuti e *può darsi* che, di solito, questi vissuti differiscano gli uni dagli altri. E tuttavia per Wittgenstein non vi sono dubbi: cercare di ricondurre il significato di termini come «sapere» e «credere» ai vissuti che eventualmente accompagnano il loro essere pronunciati è del tutto impraticabile, e questo innanzitutto perché ogni tentativo di interpretare il sapere e il credere come uno stato d'animo risulta insensato.

Di uno stato d'animo si può per esempio dire che ha una durata e che è iniziato da un tempo più o meno lungo: possiamo in altri termini domandare a qualcuno da *quando* o per *quanto* tempo abbia avuto mal di denti e non avremmo nulla da obiettare se ci si rispondesse che il male *dura* ormai da molte ore. Il dolore è fatto così: è uno *stato* che si estende nel tempo. Ma questo vale anche per il sapere o per il credere? Saremmo, in altri termini, disposti ad accettare che qualcuno ci dicesse che per tutto il pomeriggio non ha fatto altro che credere (o sapere) che Socrate ha bevuto la cicuta? E ancora, come osserva Wittgenstein in *Zetteln* § 85 (in: *Werkausgabe*, VIII, a cura di J. Schulte, Suhrkamp, Frankfurt a. M., 1997), se dico che nel pomeriggio sono riuscito a distrarmi un poco, posso anche dire che per un certo lasso di tempo non ho provato dolore; sarebbe invece semplicemente ridicolo sostenere dire per quello stesso periodo di tempo non ho saputo che Socrate bevve la cicuta. Un'interruzione del dolore può coincidere con il sonno, ma questo non vuol dire affatto che avrebbe senso dire di una persona chi si sia appena addormentata che ora non crede che Socrate bevve la cicuta, e questo fatto ci mette sull'avviso che il credere, il sapere, il dubitare, e così via, non sono stati d'animo e non possono essere intesi facendo riferimento ai vissuti che eventualmente accompa-

gnano il nostro credere, sapere, o dubitare.

Del resto, per rendersi conto di questa diversità, è sufficiente richiamare l'attenzione sul fatto che chi dice di sapere che A, dice una cosa ben diversa da chi dice di credere che A, anche se è ben concepibile che sia animato da un identico vissuto — dallo stato d'animo della convinzione. Scrive Wittgenstein:

Si può dire «Lui lo crede, però non è così», ma non: «Lui lo sa, però non è così». Questo proviene forse dalla differenza tra lo stato d'animo del credere e quello del sapere? No. — «Stato d'animo» si può chiamare, poniamo, ciò che si esprime nel tono del discorso, nei gesti, ecc.. Sarebbe dunque *possibile* parlare d'uno stato d'animo della convinzione; e questo stato d'animo può essere lo stesso, sia che si sappia, sia che si creda falsamente. Il pensare che alle parole «credere» e «sapere» debbano corrispondere stati d'animo differenti sarebbe come se si credesse che alla parola «io» e al nome «Ludwig» debbano corrispondere uomini differenti, per il fatto che sono differenti i concetti (§ 42)

In questa citazione è racchiusa una mossa importante. Wittgenstein ci invita infatti a riflettere sul fatto che il dire che qualcuno sa qualcosa non significa fare un'asserzione su ciò che quella persona *vive*, ma vuol dire piuttosto sostenere che quella persona saprebbe rispondere correttamente a certe domande. Se dico di sapere come si dimostra il teorema di Pitagora, non *intendo* dire che dentro di me si accalcano secondo un ordine definito determinate immagini di triangoli e determinate costruzioni geometriche, ma mi impegno a sostenere che saprei dimostrare quel teorema se qualcuno me lo chiedesse. E del resto, se vogliamo controllare che qualcuno sappia davvero ciò che ora dice di sapere, non gli chiediamo di raccontarci che cosa gli passa ora per la testa, ma pretendiamo che renda conto in qualche modo del suo presunto sapere. Scrive Wittgenstein:

La grammatica della parola «sapere» è, come si vede facilmente, strettamente imparentata alla grammatica delle parole «potere» ed «essere in grado». Ma è anche strettamente imparentata a quella della parola «comprendere». ('Padroneggiare' una tecnica) (*Ricerche filosofiche*, op. cit., §150).

Certo, se qualcuno ci propone una successione e ci chiede di continuarla — per esempio la successione 1, 5, 11, 19, 29, 41, 55... — può capitarci ad un tratto di esclamare «ora lo so!», e se ci chiedessimo che cosa è accaduto, potremmo forse dire che improvvisamente ci è balenata nella mente una formula: diciamo «ora ho capito» perché ci sembra quasi di vedere davanti agli occhi la formula  $a_n = (n^2+n)-1$ . Ecco, ora ci viene in mente questa formula e, insieme ad essa, avvertiamo un senso di soddisfazione e magari anche un vivo desiderio che qualcuno ci dia la parola, per svelare ciò che per gli altri è ancora un segreto. Ma questo vissuto e quella formula che ci viene in mente sono di per sé significativi solo perché si legano *empiricamente* ad una prassi che so di poter realizzare. Il vissuto non vale dunque per sé, ma solo perché è accompagnato da un insieme di circostanze che lo trasformano in un *segnale* che promette innanzitutto a me stesso che, se mi si chiederà di continuare la serie, io saprò farlo. Scrive Wittgenstein:

Se «dietro l'atto del pronunciare la formula» deve esserci qualcosa, questo qualcosa saranno certe circostanze, che mi autorizzano a dire che posso continuare — quando mi viene in mente la formula. Ma mi raccomando: non pensare al comprendere come a un processo psichico! Infatti è proprio questo il modo di dire che ti confonde le idee. Chiediti invece: in quale caso, in quali circostanze diciamo «Ora so andare avanti?». Voglio dire, quando mi è venuta in mente la formula. Questo, dunque, volevo dire: quando, improvvisamente, ha saputo andare avanti da solo e ha compreso il sistema, allora è probabile che abbia avuto una determinata esperienza vissuta che, se gli si chiede: «Com'era, che cosa è accaduto quando hai afferrato improvvisamente il sistema?», egli descriverà forse in modo simile a come noi l'abbiamo descritta. — Ma ciò che per noi lo autorizza, in tal caso, a dire che comprende e che sa andare avanti, sono le *circostanze* nelle quali ha avuto quest'esperienza vissuta (*ivi*, §§ 154-155).

Ora, quali siano queste circostanze è presto detto: sono, per esempio, l'essersi già altre volte esercitati nell'attuazione di un simile compito, ma sono anche la conoscenza dell'algebra e la padronanza dei modi di applicazione di una formula (*ivi*, § 179). In altri termini: di per sé stessa la formula non è ancora nulla, poiché essa ha il senso che ha solo in quanto allude ad una prassi che mi è stata insegnata e che pos-



so ripetere. Saper andare avanti nella successione significa saper *usare* quella formula, non averla in mente.

Ora, ciò che vale per l'espressione «io so», vale anche per l'espressione «io sono sicuro»: anche qui abbiamo a che fare con vissuti, che possono anche giocare un ruolo importante — questo Wittgenstein non lo nega affatto. Ma il significato dell'espressione «io sono sicuro» non può essere cercata qui, nel corso dei miei vissuti:

della sicurezza e della credenza si vorrebbe dire talvolta che sono tonalità del pensiero; e questo è vero: hanno un'espressione nel *tono* del discorso. Ma non pensare ad esse come 'sentimenti' che si provano mentre si parla o si pensa. Non chiedere «che cosa accade in noi quando siamo sicuri che ...?», ma: Come si manifesta nell'agire dell'uomo la 'sicurezza che è così'? (*ivi*, II, 230).

In questa riflessione risuona una tesi di carattere generale che possiamo enunciare così: quando ti interroghi sul significato di un termine non cercare di cogliere ciò che accade nella tua mente quando lo pensi, ma descrivi il modo in cui lo *usi*, e descrivilo avendo cura di cogliere quell'uso all'interno di una prassi più ampia, — di una prassi che si dispiega in un determinato contesto intuitivo. Wittgenstein parla a questo proposito di giochi linguistici, e basta aprire le *Ricerche filosofiche* per rendersi conto della centralità di questo concetto nella riflessione teorica wittgensteiniana. Nella prima osservazione delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ci invita a riflettere su un passo delle *Confessioni* di Agostino in cui si narra in prima persona ciò che tutti abbiamo dimenticato — il nostro aver un tempo imparato a parlare:

Quando gli adulti nominavano qualche oggetto e, pronunciando quella voce, facevano un gesto verso qualcosa, li osservavo e ritenevo che la cosa si chiamasse con il nome che proferivano quando volevano indicarla. Che intendessero ciò era reso manifesto dai gesti del corpo, linguaggio naturale di ogni gente: dall'espressione del volto e dal cenno degli occhi, dalle movenze del corpo e dall'accento della voce, che indica le emozioni che proviamo quando ricerchiamo, possediamo, rigettiamo o fuggiamo le cose. Così, udendo spesso le stesse parole ricorrere al posto appropriato in proposizioni differenti, mi rendevo conto a poco a poco di quali cose fossero i segni e, avendo insegnato alla lingua a pronunziarle, esprimevo ormai con esse la mia volontà» (Agostino, *Confessioni*, I, 8).

Le *Ricerche filosofiche* di Wittgenstein si aprono appunto così, con il racconto della genesi del linguaggio nella mente di un bambino. Agostino la immagina così: da una parte vi sono gli adulti (i *majores homines*) che parlano e agiscono, dall'altra vi è il bambino che osserva attentamente e che cerca di imprimere nella memoria il nesso tra il suono che sente pronunciare e l'oggetto che essi intendono e che diviene manifesto in virtù dell'immediata chiarezza dei gesti e dei comportamenti di chi parla. Poi, all'esercizio attento del silenzio seguono i primi gesti linguistici: il bambino impara a piegare la bocca ai suoni degli altri e l'infanzia scompare, e con essa il ricordo di quel primo apprendimento. Il bambino ora parla ed entra a far parte del «procellosa consorzio degli uomini» — il suo attento e silenzioso osservare il comportamento dei «*majores homines*» gli ha infine indicato la via per far parte di una nuova comunità, per non sentirsi più straniero rispetto ai suoi stessi genitori. Così, appunto, devono essere andate le cose, — almeno secondo Agostino.

Ma non si tratta di un racconto che Wittgenstein ci inviti a condividere. Nella storia che Agostino ci propone per colmare la lacuna del ricordo è implicita un'immagine del linguaggio su cui è opportuno riflettere:

In queste parole troviamo, così mi sembra, una determinata immagine della natura del linguaggio umano. E precisamente questa: le parole del linguaggio denominano oggetti — le proposizioni sono connessioni di tali denominazioni. — In quest'immagine del linguaggio troviamo la radice dell'idea: ogni parola ha un significato. Questo significato è associato alla parola. È l'oggetto per il quale la parola sta (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 1).

La discussione di quest'intreccio di tesi è il filo conduttore di buona parte delle *Ricerche filosofiche*, e tuttavia l'avvio di questa discussione non ci pone innanzitutto di fronte ad una riflessione teorica ma — come di consueto in Wittgenstein — ci costringe ad immaginare un diverso esempio, un esempio che non ci riconduce più sul terreno malcerto dell'origine, ma sul piano di finzioni consapevoli che ci permettono di osservare il fungere del linguaggio, colto nelle sue più semplici manifestazioni :

Pensa ora a quest'impiego del linguaggio: mando uno a far la spesa.

Gli do un biglietto su cui stanno i segni: «cinque mele rosse». Quello porta il biglietto al fruttivendolo; questi apre il cassetto su cui c'è il segno «mele»; quindi cerca in una tabella la parola «rosso» e trova, in corrispondenza ad essa, un campione di colore; poi recita la successione dei numeri cardinali — supponiamo che la sappia a memoria — fino alla parola «cinque» e a ogni numero tira fuori dal cassetto una mela che ha il colore del campione. — Così, o pressappoco così, si opera con le parole (*ivi*, § 1).

Di primo acchito, non è facile comprendere che cosa si debba fare di questa strana storiella. Ma una differenza balza subito agli occhi. Rileggiamo il passo delle *Confessioni*: Agostino ci invita ad assumere il punto di vista di un bambino che vuole imparare a parlare e che, proprio per questo, ritiene di dover assumere il ruolo dello *spettatore*, di chi osserva ciò che gli altri fanno nel tentativo di risolvere passo dopo passo l'enigma della corrispondenza tra suoni e pensieri. Per dirla con Agostino: da una parte vi è «il procelloso consorzio degli uomini», dall'altra un bambino che osserva e ragiona, ma *non per questo partecipa* alla vita sociale che lo attornia. E ciò è quanto dire: il bambino che impara a parlare si dispone rispetto al linguaggio come l'interprete si pone di fronte ad un *codice*, ad un insieme di segni che debbono essere interpretati, e che possono esserlo solo perché il bambino che osserva attentamente il comportamento degli adulti impara a risalire dal segno a ciò che sta dietro di esso — al pensiero che lo rende significante.

Il quadro che Wittgenstein traccia è diverso. Nella scena che Wittgenstein ci invita ad immaginare il linguaggio si lega innanzitutto ad una *prassi concreta*, di cui le singole parole sono parte integrante, ad un agire in cui non vi sono spettatori, ma *attori* coinvolti in un compito che li impegna. In altri termini: la vicenda cui Wittgenstein ci invita a pensare, contrapponendola alla narrazione agostiniana, appartiene già al «procelloso consorzio degli uomini» e ciò significa che in questo caso il linguaggio non è la moneta che si deve pagare per poter finalmente accedere ad una comunità, ma ci appare come un momento che appartiene ad una *prassi consolidata che presuppone già un accordo*. Allo spettatore che osserva un mondo cui non appartiene ancora si sostituisce così il racconto di un agire che per giungere in porto è costretto ad avvalersi anche del linguaggio.

Wittgenstein lo dice chiaramente e fin dalla prima battuta: non dobbiamo pensare al linguaggio ma ad un suo *impiego* effettivo, e la descrizione così minuziosa delle *reazioni* che accompagnano la lettura del biglietto è chiaramente volta a suggerire che il *senso del gesto linguistico* cui siamo chiamati ad assistere *non è al di là dei segni, ma è interamente racchiuso nella prassi che si lega al loro impiego*. Leggiamo “rosso” e andiamo a consultare una tabella, per poi scegliere un oggetto il cui colore corrisponda a ciò che la tabella ci dice, e la parola “cinque” ci invita ad una prassi ancor più complessa — alla prassi del contare. «Così, o pressappoco così, si *opera* con le parole» — scrive Wittgenstein, e questo insistere sul momento operativo non è casuale, ma ci invita a pensare alle parole come a *strumenti* la cui funzione può essere colta soltanto se la si dispone *all'interno del contesto operativo cui inerisce*.

Di fronte a queste considerazioni la nostra prima reazione *potrebbe* essere improntata ad un certo fastidio. Certo, chi legge la lista della spesa che gli si consegna può *comportarsi* proprio così, e tuttavia è difficile sottrarsi all'idea che un simile comportamento altro non sia che la conseguenza del fatto che chi legge ha comunque *compreso* il messaggio ricevuto e ha dunque tradotto i segni nei pensieri corrispondenti. È in questa direzione che si orientano le obiezioni che Wittgenstein stesso si rivolge, dando come di consueto un ritmo dialogico alle sue riflessioni:

«Ma come fa a sapere dove e come deve cercare la parola ‘rosso’, e che cosa deve fare con la parola ‘cinque’?». — Bene suppongo che *agisca* nel modo che ho descritto. A un certo punto le spiegazioni hanno un termine. — Ma che cos'è il significato della parola «cinque»? — Qui non si faceva parola del significato; ma solo del modo in cui si usa la parola «cinque» (*ivi*, § 1).

Alla chiarezza della domanda non sembra far eco una risposta soddisfacente. Si chiedono le ragioni per le quali il commerciante dell'esempio si comporta proprio come noi ci attendiamo che si comporti e si risponde soltanto che si *suppone* che così agisca, per poi rifiutare ogni altra spiegazione. Quanto poi alla richiesta di chiarire quale sia il significato dei termini in questione si oppone un diniego che è insieme un riconoscimento del fatto che ciò che si è detto non

concerne i pensieri che accompagnano i nostri gesti linguistici. Sembra dunque che al suo interlocutore Wittgenstein non possa che opporre un imbarazzato silenzio.

Si tratta di un'impressione sbagliata, da cui ci si può liberare se ci si domanda che cosa voglia dire Wittgenstein quando afferma che le spiegazioni [*Erklärungen*] hanno un termine. Nella norma, spiegare vuol dire ricondurre qualcosa a qualcos'altro, che può divenire a sua volta oggetto di spiegazione, dando vita ad una vera e propria concatenazione di spiegazioni. Ogni spiegazione, tuttavia, deve arrestarsi quando giunge sul terreno dei dati primitivi: per esempio, posso spiegare che cos'è un tavolo dicendo che è un insieme di pezzi di legno tagliati ad arte e disposti secondo una certa regola. Ma se mi si chiedesse poi che cosa intendo con legno, con superficie rettangolare con angolo retto, e così via, dovrei probabilmente fare ricorso ad esemplificazioni intuitive: dovrei cioè mostrare un pezzo di legno, una superficie di quella forma, un angolo di quella grandezza. Certo, potremmo tentare di spingere più in là le nostre spiegazioni ma ci imbattemmo comunque in dati primitivi, in relazioni che non possono più essere spiegate e definite, ma che si colgono poiché mostrano sotto i nostri occhi.

Di qui dobbiamo muovere per comprendere che cosa spinga Wittgenstein ad affermare proprio in questo contesto che le spiegazioni hanno un termine. E la conclusione che dobbiamo trarre è chiara: se dobbiamo rinunciare ad offrire una spiegazione del motivo per cui si reagisce in un certo modo ad un certo atto linguistico ciò accade perché siamo già giunti sul terreno di quel *fenomeno originario* di cui non sono possibili spiegazioni, ma solo illustrazioni esemplari. Ora, qual è questo fenomeno originario di cui non si può più dare spiegazione? In questo suo primo pensiero Wittgenstein ce lo dice soltanto a mezza voce, quando ci invita a rinunciare a dire che cos'è il significato della parola "cinque", per concentrarsi invece sul modo in cui si usa la parola "cinque". E proprio questa affermazione che sembra voler attenuare le pretese di una riflessione appena abbozzata, ci invita invece a compiere una mossa teorica le cui conseguenze filosofiche hanno in realtà un respiro assai ampio: il filosofo che si dispone di fronte al linguaggio non deve cercare di far luce su un presunto significato delle

parole, ma deve invece comprendere che il *sensò* che compete ad ogni gesto linguistico non è qualcosa che stia al di là della prassi che lo accompagna e che quindi la motivi, ma è già dato insieme con essa. Così, se nell'esempio proposto non si fa menzione del significato ma solo del modo in cui si usa una determinata parola ciò non accade perché Wittgenstein intenda ricondurre in uno spazio più angusto le sue riflessioni, ma perché vuole fin da principio insinuare il dubbio che le parole non abbiano un significato ma solo un *uso*. Per richiamarci all'esempio che Wittgenstein ci propone: ciò che in quel breve racconto deve colpirci è che *non abbiamo alcun bisogno* di interrogarci sul significato della parola "cinque", se per significato intendiamo qualcosa che stia al di là della prassi del contare. Per comprendere che cosa si intenda con il segno "5" non abbiamo bisogno di chiederci quale sia il pensiero che attraversa la mente di chi quel segno comprende, ma ci basta osservare il modo in cui egli *reagisce* quando quel segno appartiene ad un gesto linguistico che gli si rivolge. E se questo è sufficiente, se possiamo dimenticare che cosa pensiamo quando sentiamo pronunciare quella parola per rivolgere lo sguardo all'uso che ne facciamo, allora è lecito avanzare un sospetto che potremmo formulare così: se di un significato della parola "cinque" si vuole comunque parlare, allora si dovrà riconoscere che il significato di quel termine *non* è un pensiero che stia al riparo nella nostra testa o, ancor più in alto, in qualche cielo sopra il cielo, ma è la *forma di una prassi codificata intersoggettivamente*: la forma della prassi del contare, e quindi dell'accompagnare in un certo modo — di volta in volta mutevole — il nostro ripetere la cantilena dei numeri da uno a cinque.

Possiamo allora dare un nome al fenomeno originario oltre il quale non è possibile spingersi: per Wittgenstein, il terreno primitivo che non può essere ulteriormente indagato è circoscritto dalla *necessaria inerenza delle parole al contesto del loro uso*. E se parliamo di una inerenza *necessaria* è perché Wittgenstein non intende affatto affermare che ogni parola ha un valore semantico che si definisce nelle sue sfumature di senso soltanto in virtù della situazione concreta del suo occorrere. La tesi di Wittgenstein non ci riconduce alla distinzione linguistica tra valore stabile e significato occasionale delle parole, ma si muove fin da principio su un piano propriamente filosofico: ciò che

Wittgenstein intende affermare è che le parole non hanno un significato perché stanno per un pensiero racchiuso nella soggettività di chi parla, ma in virtù del loro essere parti di una prassi *sensata e socialmente codificata*. Riflettere sul significato di una parola vuol dire allora descrivere un determinato gioco linguistico.

Su questo tema potremmo discutere a lungo, e di fatto dovremo spesso tornare sulle conseguenze che sono implicite in questa mossa teorica. E tuttavia, per il momento, dobbiamo accontentarci di trarre di qui una conclusione di carattere generale: se di certezza e di sapere dovremo in seguito parlare, potremo farlo — per Wittgenstein — solo disponendoci sul terreno dei giochi linguistici.

## LEZIONE QUINDICESIMA

### 1. Il gioco linguistico con la parola «sapere»

Possiamo ora lasciarci alle spalle le nostre considerazioni introduttive e cercare di addentrarci nelle prime riflessioni di Wittgenstein che di fatto si legano ai problemi che Moore aveva sollevato nella sua *Difesa del senso comune*. Nelle pagine di questo scritto, che Wittgenstein critica in più punti ma che egualmente ritiene importante poiché pone in una luce falsante un problema filosofico autentico, Moore muove da una serie di proposizioni che egli dichiara di sapere e che, come abbiamo visto, sono caratterizzate dall'averne un'identica forma e un analogo contenuto: sono infatti proposizioni come «io so che la terra esiste da molti anni», «io so che vi sono corpi umani», «io so che vi sono relazioni spaziali tra il mio corpo e gli oggetti che lo circondano», e così via. Ora, tutte queste proposizioni hanno questo di caratteristico: ci basta enunciarle per renderci conto che ciascuno di noi le sa. Di qui il cammino che Moore ci propone: se è vero che per qualsiasi proposizione  $p_i$  di  $\{p_1 \dots p_n\}$  si può dire «io so che  $p_i$ », allora per dimostrare la verità del senso comune è sufficiente mostrare che, per ciascuna di quelle proposizioni, posso davvero dire che la so.

La ragione di questo fatto è chiara. Il verbo «sapere» ha una caratteristica che lo distingue da verbi come «credere», «pensare», o «ritenere»: il sapere si riferisce infatti non ad un certo contenuto proposizionale, ma allo stato di cose che gli corrisponde e ciò fa sì che il sapere (ma non il credere o il pensare) leghino la loro legittimità alla verità di ciò che si pretende di sapere. Così, se qualcuno afferma di essere convinto che Napoleone non sia esistito, io posso senz'altro credergli: dalla proposizione «*A crede che p*» non segue affatto  $p$ , e ciò è quanto dire che la falsità di  $p$  non è un argomento per rifiutare anche la proposizione «*A crede che p*». Le cose stanno diversamente nel caso del sapere: in questo caso se dico che *A sa che Napoleone è morto a Sant'Elena* mi impegno a sostenere che ciò che A sa è vero: di A non si potrebbe infatti dire che *sa* dove Napoleone sia morto se lo credesse



morto in battaglia a Waterloo. Detto in altri termini: da «*A sa che p*» è lecito dedurre *p* (*Della certezza*, op. cit., § 415), poiché il sapere si riferisce non a *p* come possibile contenuto di pensiero, ma allo stato di cose espresso.

Di qui sembra possibile muovere per un'ulteriore conclusione che, per Wittgenstein, guida implicitamente le pagine di Moore. L'argomento di Moore suonerebbe così: se è lecito dedurre *p* da «*io so che p*», allora *p* è dato insieme all'indubitabilità del mio *sapere* di sapere. Il presupposto cartesiano della trasparenza della coscienza a se stessa si sommerebbe così alla derivabilità dell'oggetto del sapere dal sapere stesso. Da un fatto psichico si potrebbe così dedurre uno stato di cose:

«Io so...» sembra descrivere un dato di fatto che garantisce che quello che si sa è un certo stato di cose (*ivi*, § 12).

«Se so qualcosa, allora so anche di saperlo, ecc.. «è come dire che «io so questo» significherebbe «in questo io sono infallibile». Ma che lo sia davvero deve potersi stabilire oggettivamente (*ivi*, § 16).

Propriamente, il punto di vista di Moore mette capo a questo: il concetto 'sapere' è analogo ai concetti 'credere', 'congetturare', 'dubitare', 'essere convinti', in questo: che l'enunciato «Io so...» non può essere un errore. E se è così allora da un atto espressivo [*Ausserung*] si può concludere alla verità di una asserzione. E qui si trascura la forma «io credevo di sapere». — Ma se non si deve ammettere questa forma, allora si deve riconoscere che anche nell'*asserzione* deve essere logicamente impossibile l'errore. E di questo non può non rendersi conto chi conosce il gioco linguistico: l'assicurazione di qualcuno degno di fede che lui lo sa non può aiutarlo (*ivi*, § 21).

Da un atto espressivo si conclude alla verità di un'asserzione: questa è la mossa che ci si invita a compiere. Ed è una mossa illegittima: comunque stiano le cose in Moore, è evidente che il fatto che qualcuno manifesti ciò che in lui accade — il suo riconoscere che *sa che p* — non è ancora un buon motivo per dire che *p* sia vera. Possiamo fidarci di qualcuno che dice di sapere come stanno le cose, ma *non possiamo escludere che le cose stiano altrimenti*, e questo semplicemente perché talvolta ci si può convincere *a torto* di sapere qualcosa. Ed è per que-

sto che non possiamo accontentarci delle assicurazioni di chi dice di sapere:

Sarebbe certamente strano se dovessimo credere a uno degno di fede che dicesse «Io non posso sbagliarmi» o a chi dicesse «Io non mi sbaglio» (*ivi*, § 22).

Si può appunto *credere* di sapere, e di quest'espressione ci serviamo tutte le volte in cui ci accorgiamo che le cose sono diversamente da ciò che credevamo: se da «*Io so che p*» si può dedurre *p*, allora è anche banalmente vero che da *non p* discende la falsità della premessa.

Tutto questo è in qualche misura ovvio; perché allora insistervi tanto? Perché, io credo, qui ci si mostra con relativa chiarezza come non sia possibile attribuire al gioco linguistico «*Io so che...*» il significato di un gesto espressivo che rende noto a chi ascolta la modalità specifica del mio atteggiarmi rispetto alle cose. Se di questo si trattasse l'espressione «*credevo di sapere*» non avrebbe senso, proprio come non ha senso dire «credevo di avere un forte mal di testa, ma ora mi accorgo che stavo benissimo». E ciò è quanto dire che tra il dire «*Io so che p*» e l'esclamare «*ho mal di testa!*» vi è una differenza più profonda di quanto non sembri:

Il falso uso che Moore fa della proposizione «*Io so*» consiste in questo: che la considera una manifestazione che non si può mettere in dubbio più di quanto non si possa mettere in dubbio, per esempio, «*Io provo dolori*». E siccome da «*Io so che è così*» segue. «*È così*», anche di quest'ultima proposizione non si può dubitare (*ivi*, § 178).

Sarebbe corretto il dire «*Io credo...*» ha una verità soggettiva, mentre «*Io so*» non ce l'ha (*ivi*, § 179).

«*Io credo*» è un atto espressivo, ma non lo è «*Io so...*» (*ivi*, § 180).

Di qui possiamo trarre la nostra prima tesi: la proposizione «*Io so che...*» non vuole rendere noto un atteggiamento vissuto, ma esprime innanzitutto un impegno poiché quando dico di sapere qualcosa mi assumo insieme la responsabilità che ciò che dico sia vero. Per dirla ancora una volta con Wittgenstein: invece di dire «*Io so*», Moore avrebbe potuto dire «*Io giuro*» (*ivi*, § 181), poiché di fatto quando dichiariamo di sapere qualcosa vogliamo anche dire a chi ci ascolta che di

noi in questo caso si può fidare. Dire «lo so io!» significa dunque assumersi da un lato determinate responsabilità, dall'altro invitare chi ci ascolta a non porsi ulteriori domande.

E tuttavia «lo giuro» non significa «lo so» — questo è anche troppo ovvio. Il motivo ci è già noto: anche in questo caso dobbiamo ricordarci della forma «io credevo di sapere», — una forma che nel caso del giuramento non può essere riproposta. Certo, il giurare è un atto che può implicare una qualche cerimonia, la cui ignoranza potrebbe invalidare il giuramento; e tuttavia è, nella norma, privo di senso dire «io credevo di giurare, ma in realtà non stavo giurando affatto». Di qui la necessità di riflettere su che cosa distingue l'impegno che si assume chi promette qualcosa da ciò che accade quando qualcuno afferma di sapere determinate cose. Di questa differenza potremmo forse rendere conto così: se per esempio prometto di essere clemente agli esami, mi impegno rispetto a chi mi ascolta a comportarmi in un certo modo, e un impegno ha luogo anche se affermo di sapere come andranno in realtà le cose. Ma in questo secondo caso chi ascolta non può affatto accontentarsi di un'assunzione di responsabilità, ma è legittimato a chiedere le ragioni — quelle *ragioni che debbono essere presenti se di un sapere si vuole parlare*. Posso pure promettere di essere clemente, ma so che non manterrò quella promessa, perché conosco la mia indole malvagia. Chi promette si impegna ad un comportamento determinato; chi afferma di sapere si fa garante della veridicità di un enunciato fondandosi su un insieme di *buone ragioni*. Scrive Wittgenstein:

«Io so» si dice quando si è pronti a dare ragioni cogenti. «Io so» si riferisce a una possibilità di provare la verità. Si può mostrare se qualcuno sa qualcosa, posto che ne sia convinto (*ivi*, § 243).

Spesso «io lo so» vuol dire: ho buone ragioni per dire quello che dico. Quindi se l'altro conosce il gioco linguistico dovrebbe ammettere che lo so. Se conosce il gioco linguistico, l'altro deve essere in grado di immaginare come si possa sapere una cosa del genere (*ivi*, § 18).

Se non so se una persona abbia due mani (per esempio non so se le mani gli siano state amputate o no) posto che si tratti di una persona degna di fede crederò alla sua assicurazione di avere due mani. E se dice che lo *sa*, questo per me può significare soltanto che quella per-

sona ha potuto convincersene, e che dunque, per esempio, le sue braccia non sono più nascoste da coperte e da bende, ecc. ecc. Il fatto che qui io creda a questa persona degna di fede deriva dunque da questo: che gli riconosco la possibilità di convincersi (*ivi*, § 23).

Quest'ultima riflessione spiega bene il senso dell'osservazione che la precede: se qualcuno mi dice di sapere qualcosa, gli credo non perché — o soltanto perché — è una persona degna di fede, ma perché posso ben comprendere come si possa nella sua situazione attingere quegli elementi di prova che in generale permettono di parlare di un sapere. Posso crederti quando affermi di sapere come si è svolta la battaglia di Bibracte, perché mi hai appena detto che hai da poco terminato la lettura del *De bello gallico*, in cui di quella battaglia si narra. Non sarei altrettanto sicuro di quello che affermi se tu mi dicessi di sapere molte cose sul modo in cui si vive in Cina, poiché so che non sei mai stato in quel lontano paese.

Di qui, da queste considerazioni generali, possiamo trarre una nuova conclusione relativamente al significato dell'espressione «Io so che...». Ora, possiamo infatti osservare che questa proposizione non soltanto non rende noto uno stato d'animo soggettivo, ma ha — per la sua stessa natura — un significato eminentemente obiettivo. Chi dice di sapere non soltanto non esprime una sua convinzione, ma di fatto sottomette la sua affermazione ad un insieme di ragioni che la giustificano e che debbono essere condivise dagli altri. Così come non dobbiamo dimenticarci dell'espressione «credevo di sapere», alla stessa stregua dobbiamo ricordarci della forma «Tu *credi* di sapere» — una proposizione, questa, che ha senso solo perché il fondamento su cui poggia la legittimità del mio dire «Io so che...» è il *fondamento pubblico* delle buone ragioni che ci convincono della veridicità di ciò che si ritiene di sapere. Anche qui, dunque, ci imbattiamo in una differenza significativa rispetto a forme come «Io credo che...» o «Io sono certo che...», poiché è evidente che non potremmo davvero dire a qualcuno «Tu credi di credere» o «Tu credi di essere certo»:

a chi uno dice di saper qualcosa? A se stesso o a un altro. Se lo dice a se stesso, allora come si distingue ciò che dice dalla constatazione che lui è *certo* che le cose stiano così? Non c'è nessuna sicurezza soggettiva che io sappia qualcosa. Soggettiva è la certezza, non il sapere. Se

dunque mi dico: «Io so di avere due mani», e quello che dico non deve soltanto dare espressione alla mia certezza soggettiva, allora devo potermi convincere di avere ragione (*ivi*, § 245).

Siamo così ritornati al cuore del problema, e cioè alla tesi secondo la quale l'espressione «io so» si usa quando si è pronti a dare ragioni cogenti, solo che ora sottolineiamo che queste ragioni debbono essere ragioni *condivisibili*, ed è di qui che si comprende il senso di un'osservazione altrimenti oscura di Wittgenstein:

che cosa sia una ragione valida non lo decido io (*ivi*, § 271)

o per esprimerci con un'osservazione tratta dalla *Philosophische Grammatik*:

una ragione si può dare solo all'interno di un gioco linguistico (*Werksgabe*, v, § 97).

Che cosa sia una buona ragione per convincersi della veridicità di una proposizione non possiamo essere noi a deciderlo, poiché la regola d'uso del gioco linguistico di cui discorriamo presuppone che gli altri *possano decidere se davvero sappiamo* — se, in altri termini, le ragioni da cui ci lasciamo convincere sono davvero buone ragioni. Così, se facendo le scale di casa avverto viva la sensazione che sia accaduto qualcosa non posso dire che so che qualcosa è accaduto, perché per quanto viva sia questa mia supposizione, non per questo mi è lecito farmi convincere da un simile argomento. Che cosa è una buona ragione non lo decido io, ma il gioco linguistico — quella prassi che ho appreso e che mi ha insegnato ad usare la parola «sapere» solo quando mi è possibile dare per le mie affermazioni un certo tipo di ragioni.

Di questo primo risultato possiamo ora dichiararci soddisfatti, anche se ciò significa prendere le distanze dalle riflessioni di Moore, poiché in questo in Moore ci aveva innanzitutto colpito: il suo tentativo di sostenere che vi sono proposizioni che sappiamo anche se non abbiamo ragioni per sostenere la loro verità:

ci troviamo tutti, credo, in questa strana situazione: *sappiamo* di fatto molte cose, riguardo alle quali *sappiamo* anche che dobbiamo aver avuto qualche prova evidente della loro verità, ma non sappiamo *come* siamo venute a saperle, cioè non riusciamo a individuare la prova originaria della loro verità (*in difesa del senso comune*, in *Scritti filosofici*).

*ci*, op. cit., p. 35).

Ecco, l'uso dell'espressione «io so che...» sembra propriamente escludere questa possibilità: il gioco linguistico con il verbo «sapere», proprio perché tollera le forme «credevo di sapere» e «credi soltanto di sapere», ha la forma di una prassi che si legittima nel rimando ad un insieme di possibili buone ragioni.

Così, pur con qualche cautela che è giustificata da qualche riflessione wittgensteiniana che sembra voler mettere nuovamente tutto in discussione, possiamo dire perché la formula «Io so...», che per Moore esprime l'atteggiamento che dobbiamo assumere rispetto alle tesi del senso comune, desta necessariamente un sospetto fondato: il fastidio che avvertiamo nell'enfasi che la forma «io so!» proietta sulle tesi del senso comune non ha la sua radice soltanto nelle consuetudini della lingua ma nelle regole di un gioco linguistico — il gioco linguistico secondo il quale chi dice di sapere vincola la sua affermazione al suo disporre di un insieme di ragioni che sanno convincerlo della veridicità di ciò che dice.

Di qui è possibile trarre una prima valutazione della distanza che separa Wittgenstein dalle pagine di Moore. Per Moore le proposizioni del senso comune sono un sapere di cui è lecito non rendere conto, e questo proprio perché solo così è possibile rispondere allo scettico: proponendo un sapere che si regge senza un fondamento che possa essere messo in dubbio. Se ci limitiamo a dire che il mondo c'è senza esibire i criteri su cui far poggiare questo nostro sapere, togliamo allo scettico il diritto di negare la conoscenza mostrandone soltanto l'inaffidabilità. Così, di fronte a un sapere che presenta ciò che sa rinunciando esplicitamente a fondarsi su un qualsiasi criterio, allo scettico non resta altra via di uscita che opporre il no al sì, che disporsi sul terreno dogmatico ed affermare qualcosa — che il mondo non c'è o che non sa se vi è. La formula «io so!» che il filosofo premette alle tesi del senso comune diviene così l'arma per costringere lo scettico a dire che cosa egli sa o non sa sul mondo, e siccome il sapere indica pur sempre una relazione tra un insieme di proposizioni e una soggettività (l'io che sa) diventa poi possibile per Moore mostrare come ciò che lo scettico afferma di non sapere è presupposto da ogni suo effettivo comportamento. Ma si tratta di un'arma spuntata, poiché l'uso del

verbo sapere cui Moore ci invita è un uso filosofico, che nasce da un'incomprensione della grammatica di quel termine. Di quest'uso dobbiamo liberarci, come di un fraintendimento del linguaggio motivato da preoccupazioni filosofiche: Moore forza il linguaggio in una direzione particolare perché vuole attribuire ad alcune proposizioni uno statuto logico peculiare — vuole porle da un lato come asserzioni inconfutabili, dall'altro come proposizioni contingenti che dobbiamo aver acquisito conoscitivamente. In una sua riflessione ironica, Wittgenstein osservava che i filosofi sono come selvaggi che non comprendono il linguaggio ordinario e avanzano per questo strane congetture. Liberarsi da queste strane ipotesi vuol dire allora dimenticarsi dell'impiego filosofico dei termini più consueti cercare di rimanere aderenti all'uso ordinario del linguaggio:

Vorrei riservare l'espressione «Io so» per i casi in cui la si usa nel normale commercio linguistico (*ivi*, § 260).

E tuttavia, lo abbiamo già osservato, il progetto di Moore non può essere semplicemente congedato ponendo l'indice sulla discrasia tra il linguaggio filosofico e il linguaggio ordinario, ed uno dei compiti che è ragionevole porsi per comprendere il senso di queste pagine wittgensteiniane consiste proprio in questo: nel cercare di comprendere le ragioni per le quali la riflessione sul senso comune di Moore è comunque importante per venire a capo del problema della certezza. Di qui la necessità di indugiare ancora sulla grammatica del verbo sapere e sulla relazione che lo stringe alle forme dell'errore e del dubbio.

## 2. *Sapere, dubitare, sbagliare*

Le considerazioni che abbiamo appena proposto ci hanno mostrato quanto rilevante sia la distanza che separa Wittgenstein da Moore per ciò che concerne la grammatica filosofica del verbo «sapere». Questa distanza, del resto, ci appare in tutta la sua rilevanza non appena attiriamo l'attenzione su un fatto che abbiamo dianzi rammentato. Per Moore, dire «Io so che la Terra esiste da molti anni» significa proporre un'asserzione su cui non è possibile dubitare e che è certamente vera; per Wittgenstein, tuttavia, al di là di ogni valutazione concernente il contenuto di senso delle proposizioni del senso comune su cui Moo-

re chiede il nostro assenso, il porle sotto l'egida del sapere significa necessariamente costringerle nello spazio di quelle proposizioni su cui è lecito dubitare e su cui è possibile sbagliarsi.

Che le cose stiano così per Wittgenstein, non è difficile mostrarlo. Si può dire «io so che...» solo quando si possono dare ragioni cogenti, e dunque solo quando si è disposti a rendere conto della verità di ciò che si dice; tuttavia, proprio in questo fatto è implicito il rimando alla possibilità del dubbio o dell'errore: se di una proposizione dobbiamo rendere conto è perché è comunque sensata l'ipotesi che quella proposizione sia falsa. Potremmo anzi esprimerci così: quando diciamo che «Io so che p», questa nostra proposizione può essere intesa come una risposta risolutiva ad un possibile dubbio. Dubitiamo di qualcosa e proprio per questo cerchiamo le ragioni che placano la nostra coscienza e che ci permettono di dire che p è vera: il *sapere dunque nega il dubbio* o, come potremmo altrimenti esprimerci, risponde ad una domanda. Ma vale anche la reciproca: abbiamo bisogno di ragioni proprio perché per tutto ciò che possiamo sapere il dubbio è comunque possibile. Certo, per dubitare abbiamo bisogno di ragioni (*ivi*, § 122), e di fatto sappiamo molte cose intorno alle quali non abbiamo mai nutrito il minimo dubbio, come per esempio la legge di gravitazione universale o il nome della capitale della Francia. Ma dubitare è possibile, e sapremmo dire con chiarezza quale forma dovrebbe assumere un simile dubbio, quali ragioni potrebbe trovare per accrescere e per indebolire le pretese della proposizione cui si applica. Così, anche se non è vero che il dubbio si annida in ogni conoscenza, è comunque vero che il suo campo di applicazione coincide con quello del sapere e che quindi alla domanda wittgensteiniana:

Si può dire «Dove non vi è dubbio non vi è nemmeno sapere»? (*ivi*, § 121)

si può in questo senso dare una risposta affermativa. Il dubbio è sempre dubbio relativamente ad una conoscenza possibile e — correlativamente — ogni conoscenza è in linea di principio riconducibile, come sua negazione, ad un possibile dubbio. Potremmo allora esprimerci così: il sapere, proprio perché in generale è attestazione del fatto che vi sono buone ragioni per dire che è vero ciò che crediamo, si dispone sullo stesso terreno del dubbio — sul terreno che è circoscritto dalla



sensatezza della prassi volta a *soppesare le ragioni che parlano a favore o contro un determinato asserto*.

Un discorso analogo vale anche per la possibilità dell'errore. Anche l'errore concerne quelle proposizioni per cui ha un senso soppesare il pro e il contro. E ciò è quanto dire: proprio come il dubbio, anche l'errore è errore relativamente ad una conoscenza possibile. Lo spazio logico dell'errore — lo spazio in cui un errore è possibile — coincide dunque con lo spazio logico del dubitare e del sapere, con lo spazio in cui un sapere e un dubitare sono in linea di principio sensati. A partire di qui la distanza da Moore sembra profilarsi con ancor maggiore chiarezza: se dubbio, sapere ed errore si contendono lo stesso terreno e se in linea di principio possono l'uno prendere il posto dell'altro, allora l'ipotesi che si possa dire di una proposizione che so che è al di là di ogni possibile dubbio è, per così dire, una *contradictio in adjecto*, — di ogni proposizione che dico di sapere si può avanzare poi il dubbio che sia falsa.

Queste considerazioni sono ancora una volta ovvie, e tuttavia se è opportuno proporle è perché nel richiamare la nostra attenzione su di esse, Wittgenstein intende insieme farci riflettere su di un fatto che merita un interesse più approfondito. Questo fatto concerne *innanzitutto* il nostro impiego di termini come «dubbio» ed «errore», — un impiego che è caratterizzato dal fatto che il dubbio e l'errore sembrano comunque presupporre un contesto di convinzioni vere e certe. Possiamo sbagliarci in molti casi e possiamo spesso essere preda del dubbio: questo è ovvio. Ma che dire se l'errore e il dubbio fossero la norma? Possiamo davvero immaginare che un mondo in cui dubbio ed errore la facessero sempre da padroni?

Riflettiamo innanzitutto sulla natura dell'errore e immergiamoci allora nella finzione di un uomo che sbaglia in tutto ciò che dice e che commetta errori anche là dove non ci sembra possibile che ciò accada:

Potremmo immaginarci un uomo che sbagliasse sempre là dove riteniamo che un errore sia escluso e dove di fatto non ne incontriamo mai? Per esempio, quel tizio mi dice con la medesima sicurezza (e con tutti i segni della sicurezza) con cui lo dico che lui abita in questo luogo così e così, che ha questa determinata età, che viene da questa città così e così, ecc.; però si sbaglia. Ma in che rapporto sta con questo errore? Che cosa devo supporre? (*ivi*, § 67).

Che dire appunto di questo strano esempio? Che dire di una persona che commettesse errori anche là dove non ci sembra possibile commetterne? Dubiteremmo probabilmente del significato delle sue parole: della sua serietà e sincerità o avizzeremmo dei dubbi sulla sua salute mentale. Di una cosa tuttavia saremmo certi: che il protrarsi dell'errore e il suo spingersi anche là dove la possibilità di sbagliarsi non può essere presa in considerazione, *trascinerebbe con sé la possibilità dell'accordo su cui il gioco linguistico poggia*. Se gioco a scacchi con un amico che commette le più incredibili ingenuità e che muove i pezzi in modo tale da facilitare il mio gioco, sulle prime potrei ancora pensare ad errori, ma poi finirei con il convincermi che non giochiamo affatto allo stesso gioco e che solo apparentemente seguiamo le stesse regole. Un discorso analogo vale anche per i nostri giochi linguistici. Anche qui l'infrazione della regola *deve* essere un'eccezione e deve concernere solo certi casi se non si vuole che l'errore assuma la forma di una radicale negazione del gioco linguistico. Se qualcuno dicesse in tutta serietà che non ha un corpo, potremmo pensare che parli una lingua soltanto simile alla nostra, ma sorretta in realtà da altre regole, e lo stesso faremmo se qualcuno commettesse continuamente errori sulle cose più semplici:

per anni ho abitato all'indirizzo A, ho letto il nome della strada e il numero civico per un numero infinito di volte: qui ho ricevuto innumerevoli lettere e ho dato questo indirizzo a un numero enorme di persone. Se mi sbaglio su questo, il mio errore non è affatto più trascurabile che se io credessi (a torto) di scrivere in cinese e non in italiano (*ivi*, § 70).

Quest'ultimo dubbio deve essere preso alla lettera perché è così che reagiremmo se qualcuno commettesse errori inspiegabili — ci chiederemmo se parla davvero italiano. E ciò significa a sua volta che vi sono certi errori che non tolleriamo, poiché ci sembrano mettere in questione la comprensione delle regole del gioco. Così, se qualcuno ci dicesse di essere nato da pochi minuti, noi non ci limiteremmo a non credergli, ma penseremmo di essere di fronte ad una persona che non sa quel che dice e che, nel pronunciare una simile insensatezza, non commette un errore ma implicitamente toglie il terreno dell'accordo su cui poggiano verità e falsità. E ciò è quanto dire che, per potersi di-

re falsa, una proposizione deve essere comunque *plausibile*. O più precisamente: deve comunque accordarsi all'immagine complessiva che delle cose ci siamo fatti:

Si può dire: «Un *errore* ha non solo una causa, ma anche una ragione»? Cioè, all'incirca: si può inserire tra le conoscenze vere di chi sbaglia (*ivi*, § 74).

O se si preferisce:

L'esercizio dell'uso della regola mostra anche che cosa sia un errore nel suo impiego (*ivi*, § 29).

Il senso di queste osservazioni è, nel complesso, chiaro. Wittgenstein vuole sostenere che non è vero che ogni falsa credenza sia un errore (*ivi*, § 72), poiché un errore è tale solo se può comunque *collocarsi nello spazio delle conoscenze vere di chi sbaglia*, se dunque è tale da porsi come un'infrazione e quindi come una mossa che non soltanto non toglie il gioco linguistico ma si pone nello spazio definito dalla regola che, proprio per questo, può sanzionarla e giudicarla come una mossa erronea. Proprio come di un musicista si può dire che ha perso il tempo o il ritmo solo se nel corso dell'esecuzione di norma quel tempo o quel ritmo lo tiene rendendolo così percepibile come la struttura che sorregge l'evento musicale, così l'errore nell'applicazione della regola di un gioco linguistico presuppone la normalità del comportamento corretto: se l'errore è scarto da una regola d'uso, allora il suo *porsi* come un errore è possibile solo sino a quando la regola è comunque preservata nella sua specificità.

Le stesse considerazioni valgono naturalmente anche per il dubbio. Anche nel caso del dubbio possiamo immergerci nella finzione, così ricca di risonanze filosofiche, di un uomo che voglia dubitare di tutto. Ma ciò che a questo nuovo Cartesio spetta in sorte non è di fondare una nuova filosofia, ma solo di scalzare con la pretesa di un dubbio iperbolico la possibilità stessa del dubbio:

chi volesse dubitare di tutto, non arriverebbe neanche a dubitare. Lo stesso gioco del dubitare presuppone già la certezza (*ivi*, § 115).

Chi non è certo di nessun dato di fatto, non può neanche essere certo del senso delle sue parole (*ivi*, § 114).

Come faccio a sapere che un tizio dubita? Come faccio a sapere che usa le parole «Io ne dubito» così come le uso io? (*ivi*, 127).

Un dubbio senza fine non è neppure un dubbio (*ivi*, § 625).

Il dubbio iperbolico ha come prezzo il silenzio, poiché il dubbio iperbolico nega a se stesso la possibilità di esprimersi *come* dubbio, poiché il dubitare è un *gioco linguistico* tra gli altri e implica quindi un insieme di regole: le regole che sorreggono la prassi del dubitare e le regole che circoscrivono l'oggetto del dubbio. Ma il silenzio del dubbio iperbolico è di fatto ancor più inquietante, poiché in generale il linguaggio è una prassi che poggia su regole ed implica quindi un comportamento conforme ad esse. E poiché non vi è altro modo di imparare il significato delle parole che *esser certi di alcuni giudizi* che assolvono una *funzione paradigmatica* nel determinare che cosa posso intendere quando uso certi termini, è evidente che il dubbio iperbolico si porrebbe come una mossa che cancella la sua stessa possibilità. Così, perché si possa dubitare di avere un corpo, come Cartesio ci chiede di fare nella *Prima* delle sue *Meditazioni*, dobbiamo aver appreso che cosa significhi la parola "corpo" e ciò è possibile solo se non ci neghiamo il diritto di *indicare* qualcosa che possa fungere da modello cui vincolare la significatività di quel termine. Ma ciò è quanto dire che una parola non può dirsi compresa se non possiamo alludere ad una situazione paradigmatica che fissi la regola d'uso di quel termine, connettendola ad alcune asserzioni esemplarmente vere:

Del significato delle mie parole non sono più certo di quanto non lo sia di certi giudizi. Posso dubitare che questo colore si chiama «blu»? (*ivi*, § 126).

E ciò che è vero nel caso della finzione di un dubbio iperbolico, vale anche nel caso in cui il dubbio pretenda di far presa su ciò di cui *non sapremmo come dubitare*. Non ogni dubbio è possibile, poiché il dubitare di qualcosa presuppone comunque che si possano allegare ragioni per giustificare ciò che si crede e che queste ragioni possano essere revocate in dubbio. Su questo punto ci siamo già soffermati: il dubitare, proprio come il sapere, presuppone che abbia un senso chiedersi che cosa parli in favore e che cosa parli contro la veridicità di un certo assunto.

Ma le cose stanno sempre così? Si può davvero sempre sostenere che abbiamo ragioni per credere a ciò cui pure crediamo? L'ipotesi che dobbiamo fin d'ora vagliare è che la certezza sfugga a quest'ordine di considerazioni e che vi siano dunque credenze per le quali non ha affatto senso chiedersi se tutto parla in loro favore e nulla contro:

Ma si può anche dire: «Nulla parla contro, e tutto parla in favore del fatto che il tavolo è là anche quando nessuno lo vede»? Ma che cosa parla dunque a favore? (*ivi*, § 117).

A favore o contro questa tesi *non parla nulla*: ne siamo semplicemente certi, di una certezza che si manifesta in innumerevoli forme della prassi ma non per questo può porsi sotto l'egida di una ragione che la giustifichi. E di questa certezza non possiamo dubitare, così come non sappiamo dubitare del fatto che abbiamo proprio due mani — anche se questo naturalmente non significa che la proposizione «io ho due mani» sia necessariamente vera. Il punto è un altro: è che di quella proposizione sono certo, senza per questo fondarla su una qualche buona ragione. E del resto, quale potrebbe essere in questo caso, una buona ragione?

Se un cieco mi chiedesse: «Hai due mani?», non me ne accerterei guardandomi le mani. Sì, non so perché, se mai ne dubitassi, dovrei credere ai miei occhi. Infatti, perché non devo mettere alla prova i miei *occhi* guardando se vedo tutte e due le mie mani? *Che cosa* si deve controllare e *con quale mezzo*?! (*ivi*, § 125).

In circostanze normali, che io abbia due mani è tanto sicuro quanto qualsiasi altra cosa che potrei addurre come evidenza del fatto che ho due mani. Per questa ragione non sono nella posizione di considerare come evidenza di ciò il fatto che *vedo* le mie mani (*ivi*, § 250).

Qui il dubbio sembra smarrire la propria sensatezza, poiché il suo porsi mette in questione la possibilità stessa di effettuare un qualsiasi controllo. Gli esempi potrebbero essere moltiplicati. Posso dubitare che il soffitto di casa mia sia davvero alto tre metri, ma non posso dubitare che il metro sia lungo un metro: un simile dubbio cancellerebbe la possibilità stessa del misurare e con essa la sensatezza del dubbio rispetto ad una qualsiasi misurazione. E ancora: posso dubitare che la

penna sia nel cassetto, ma se lo apro e non c'è non posso poi farmi prendere dal dubbio che vi sia ora che l'ho appena richiuso — un simile dubbio toglierebbe ogni senso alla *prassi del cercare* e del trovare e renderebbe quindi insieme insensato dubitare che qualcosa sia in un certo posto. Ma ciò è ancora una volta quanto dire che il dubbio è possibile soltanto all'interno di un sistema di certezze (*ivi*, § 247) e non è quindi possibile che esso si spinga sino a minare il gioco linguistico che ne circoscrive la sensatezza. Proprio come l'errore assume per noi la forma del disturbo mentale quando insiste su quelle certezze che fanno da metro della veridicità di altri giochi linguistici, così un dubbio che cercasse di far presa su ciò di cui *non sappiamo* dubitare perché è almeno tanto certo quanto ogni strumento per verificarlo cesserebbe di apparirci come un dubbio. La prassi del dubitare per aver senso e per poter essere riconoscibile per quello che è, presuppone un contesto di certezze:

Il dubbio ha certe manifestazioni caratteristiche, che sono tuttavia davvero caratteristiche soltanto in certe circostanze. Se un tizio dicesse che dubita dell'esistenza delle sue mani, e continuasse a guardarle da tutte le parti, e cercasse di convincersi che non c'è trucco fatto con gli specchi, o altre cose del genere, noi non saremmo sicuri di poter dire che tutto questo è un dubitare. Potremmo descrivere il suo modo di agire come uno dei comportamenti simili al dubitare, ma il suo gioco non sarebbe il nostro (*ivi*, § 255).

E ciò è quanto dire che un dubbio che pretende di sussistere anche in presenza di quei giudizi certi su cui infine poggia anche il gioco linguistico del dubitare, cancella le condizioni cui è vincolata la sua sensatezza e si pone al di là di quella prassi regolamentata che dà ad una certa sequenza di azioni il significato di un dubbio.

Quale conclusione dobbiamo trarre da queste considerazioni sui limiti interni alla possibilità del dubbio e dell'errore? Dobbiamo, io credo, renderci conto che lo spazio delle proposizioni cui crediamo non è interamente occupato dalle proposizioni su cui è lecito dubitare o che è in linea di principio possibile sapere — da quelle proposizioni, insomma, per cui è lecito domandarsi che cosa parli a favore e che cosa parli contro. Vi sono dunque *proposizioni cui di fatto crediamo, ma che non possiamo dire di sapere*:

«Io so» si dice quando si è pronti a dare ragioni cogenti. «Io so» si riferisce a una possibilità di provare la verità. Si può mostrare se qualcuno sa qualcosa, posto che ne sia convinto. Se però quello che crede è tale che le ragioni che può darne non sono più sicure della sua asserzione, allora non può dire di sapere quello che crede (*ivi*, § 243).

Non vi è dubbio che tra queste proposizioni vi siano, per esempio, le proposizioni di Moore e i suoi curiosi richiami al fatto che sappiamo di avere due mani. Ora, tuttavia, ciò che ci interessa è innanzitutto ribadire la tesi che abbiamo appena enunciato: l'universo delle credenze è più ampio dell'universo di ciò che si può dubitare o sapere. Così, se volessimo rappresentare graficamente la relazione che abbiamo appena espresso, potremmo semplicemente porre all'interno dell'insieme delle credenze il sottoinsieme delle proposizioni di cui ha senso dire «so che...» o «dubito che...».

Si tratta di una possibile schematizzazione della distinzione che abbiamo proposto, e tuttavia non è difficile scorgere in essa un aspetto falsante: un simile schema non ci dice ancora nulla circa la relazione — che pure abbiamo intravisto — tra le proposizioni che crediamo ma di cui non è possibile un sapere e le proposizioni che crediamo e che sappiamo. Sulla specificità di questa relazione dovremo in seguito tornare, ma fin d'ora possiamo anticipare un primo giudizio: ciò di cui non possiamo dubitare e ma che non possiamo nemmeno sapere vale per noi come una *certezza che svolge una funzione istitutiva nei confronti di altri giochi linguistici*. So che Cesare attraversò il Rubicone, perché ci sono fonti storiche che lo attestano; non posso dire invece di sapere che la Terra esisteva sin da prima che io nascessi poiché questa mia certezza è il terreno su cui poggia la mia fiducia nella possibile verità delle fonti storiche, nel loro poter essere ciò che pretendono di essere. Nessuna testimonianza può convincermi del fatto che la Terra c'era già molto tempo prima che io nascessi, poiché nessun racconto, nessun libro e nessun reperto archeologico può valere come una *ragione* per credere ciò cui debbo già credere se voglio prendere sul serio quelle testimonianze.

Di qui la possibilità di ritrovare una via per leggere in positivo il saggio di Moore, — un saggio che non può certamente essere seguito nelle sue linee di fondo, ma che sa comunque richiamare l'attenzione

su un problema importante:

Quando dice di sapere questa e quest'altra cosa, Moore si limita, in effetti, a enumerare proposizioni empiriche cui noi assentiamo senza sottoporle a un controllo particolare, e dunque proposizioni che nel sistema delle nostre proposizioni empiriche *svolgono una funzione logica del tutto particolare* (*ivi*, § 136).

Le proposizioni che Moore enumera come esempi di verità che lui conosce sono davvero interessanti. Non perché tutti ne conoscano la verità, o tutti credano di conoscerla, ma perché tutte esercitano una funzione *simile* nel sistema dei nostri giudizi empirici (*ivi*, § 137).

Così, il fatto che nessuna delle proposizioni di Moore si ponga come risultato di una ricerca diviene ora lo spunto per una riflessione nuova, volta a mostrare come la certezza di quelle proposizioni *dipenda dalla funzione che esse assumono nel sistema delle nostre proposizioni*, dal loro avere un ruolo nell'immagine complessiva del mondo che ci è propria.



## LEZIONE SEDICESIMA

### *1. Il metro campione e la prassi del misurare*

Se dovessimo brevemente indicare il risultato della lezione precedente potremmo forse esprimerci così: Wittgenstein riconosce che vi è un insieme di certezze di cui non è lecito dubitare, e tuttavia sostiene che la loro indubitabilità non può valere come un segno del fatto che nel pronunciarle io sia infallibile, ma dalla funzione che ad esse compete all'interno del sistema delle mie credenze. Quale sia questa funzione l'abbiamo soltanto accennato: vi sono credenze che sono implicate da una molteplicità di giochi linguistici e che costituiscono il terreno su cui si essi si fondano e il metro di cui si avvalgono. Posso dubitare di aver eseguito correttamente un calcolo sull'abaco, e per questo posso ripetere una seconda e una terza volta l'operazione: non posso invece dubitare che l'abaco abbia davvero dieci palline per fila, perché se metto in dubbio anche la mia capacità di contare sino a 10 nego necessariamente la possibilità di fare qualsiasi altra operazione numerica.

Su questo punto dobbiamo cercare di venire in chiaro, e tuttavia piuttosto che rivolgere fin da principio lo sguardo al problema complesso della relazione che le certezze stringono con l'universo delle proposizioni del sapere è forse opportuno attirare l'attenzione su un terreno più circoscritto in cui tuttavia il problema che anima le pagine di *Della certezza* si manifesta per la prima volta: la *prassi della misurazione*. Anche su questo terreno possiamo indicare innanzitutto un campo di possibili risultati: ogni *res extensa* può essere misurata e ciò significa da un lato che è possibile determinare un numero che caratterizza la sua dimensione, dall'altro che è possibile indicare una prassi che ci permette di rendere ragione di quel numero e di accertare ciò che parla a favore di quella determinazione numerica. Così, se dico che sono alto 175 centimetri dico qualcosa che *può* essere messa in dubbio e controllata secondo una prassi che posso descrivere in modo sufficientemente preciso: il misurare è una prassi conforme a una regola, e si può in generale dire che è in linea di principio possibile indi-

care quale sia la distanza che separa i due estremi di un qualsiasi oggetto. Di tutti gli oggetti, per il vero, tranne uno:

Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi. — Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro. Possiamo esprimere ciò nel modo seguente: questo campione è uno strumento del linguaggio col quale facciamo asserzioni relative [alla lunghezza]. In questo gioco non è ciò che è rappresentato, ma è il mezzo della rappresentazione [...]. Ciò che apparentemente *deve* esserci, appartiene di fatto al linguaggio. È un paradigma del nostro gioco: qualcosa con cui si fanno confronti. E constatare ciò vuol dire fare una constatazione importante; ma resta una constatazione che riguarda il nostro gioco linguistico — il nostro modo di rappresentazione (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 50).

Il senso di questa proposizione è chiaro. Del metro campione non possiamo dire che è lungo un metro, poiché affermare di qualcosa che è lunga un metro significa attribuirle una proprietà che spetta alle cose solo in quanto possono essere fatte combaciare con un oggetto particolare che funge da unità di misura. Quanto poi all'unità di misura, è evidente che è possibile renderla oggetto di una misurazione: se ho dubbi sull'esattezza di un metro posso confrontarlo con un altro metro, che ritenga più sicuro, perché fatto di un materiale meno deformabile. Prima o poi, tuttavia, una simile prassi deve aver termine, poiché infine ogni misurazione rimanda ad un oggetto che valga come paradigma e quindi come unità di misura. Di quest'oggetto che vale come paradigma della prassi di misurazione — del metro campione conservato a Parigi — non si può più dire che è lungo un metro, poiché in questo caso, a dispetto della forma linguistica enunciativa, non ci troveremmo affatto di fronte ad una proposizione che afferma di qualcosa che ha una certa proprietà (che dice di una barra di platino conservata a Parigi che è lunga un metro), ma alla formulazione linguistica di una regola che indica il modo in cui intendiamo avvalerci del metro campione nella prassi del misurare. Così, quando, indicando il metro campione, dico «questo è lungo un metro» non intendo in primo luogo formulare un giudizio poiché non mi prefiggo di affermare qualcosa sulle proprietà di un oggetto, ma voglio solo rendere esplicito il modo

in cui d'ora in poi utilizzerò il metro nella prassi del misurare — sto dunque *proponendo un uso linguistico*. Prima dei risultati della misurazione che ci dicono di ogni oggetto quanto sia grande vi è dunque la *prassi istitutiva del gioco linguistico*, la ripetizione paradigmatica di una prassi che definisce insieme qualcosa come strumento della misurazione, come *unità* di misura — un termine che dobbiamo cercare di capire, poiché in realtà racchiude in sé la risposta al nostro problema: il metro campione è appunto lungo un metro, poiché lo *usiamo* come *unità* nella *misurazione*.

Del resto, che l'espressione «*questo è lungo un metro*», detto indicando ciò che funge da metro campione, *non* sia una proposizione in senso proprio è già racchiuso nel fatto che l'ipotesi che il metro campione non sia lungo un metro non è soltanto falsa, ma *insensata*. Pronunciarla significherebbe infatti *negare* ciò che si *concede per ipotesi*, e cioè *che si possa impiegare questo regolo rigido* (per es., la sbarra di platino che si conserva a Parigi) *come metro campione*.

Di qui possono essere tratte alcune conclusioni. La prima ci riconduce al fatto che la necessità degli elementi campione è di natura puramente linguistica; i campioni debbono esistere *solo in quanto sono paradigmi linguistici*:

Ciò che corrisponde al nome, e senza il quale il nome non avrebbe alcun significato è, ad esempio, un paradigma che nel gioco linguistico viene usato in connessione con il nome (*ivi*, § 55)

Il metro campione *deve* essere conservato, deve esistere, perché senza di esso non si può misurare. E tuttavia la *necessaria esistenza* di questo oggetto che si merita davvero il suo posto in una teca di un museo — in questa moderna versione del cielo iperuranio — non parla il linguaggio ontologico della dottrina delle idee ma ci riconduce al ruolo che esso esercita del gioco linguistico del misurare.

In quest'ordine di considerazioni ci imbattiamo del resto anche quando rammentiamo quali siano le proprietà che il metro campione, in quanto tale, deve avere. Per misurare è necessario un metro, ma il metro campione (e tale è ogni metro nell'atto del misurare) deve essere un oggetto la cui grandezza non muta. Ma ciò è quanto dire: l'essere sempre eguale in grandezza non è una proprietà empirica del metro campione, che è appunto qualcosa di cui non si può dire che sia

grande un metro in un qualsiasi istante di tempo — si tratta infatti di una caratteristica che parla non dell'oggetto, ma del ruolo che esso svolge nella misurazione. Rileggiamo l'osservazione di Wittgenstein:

Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi. — Naturalmente con ciò non gli abbiamo attribuito nessuna proprietà straordinaria, ma abbiamo soltanto caratterizzato la sua funzione particolare nel gioco del misurare con il metro (*ivi*, § 50).

Ancora una volta, il rimando alla funzione paradigmatica delle idee platoniche può permetterci di comprendere meglio il senso del nostro problema. Per Platone, le idee assolvono una funzione paradigmatica, ma questa loro funzione dipende dall'esemplarità del loro essere: possiamo chiamare unità le singole cose che contiamo, si legge nel *Fedone*, solo perché possiamo rapportarle all'unica cosa che merita davvero questo nome — all'idea di unità, all'*eidos* immobile e sempre identico a sé che funge da paradigma. Per Wittgenstein il quadro è mutato: della barra di platino che funge da metro campione non possiamo dire che è inalterabile e che è, vedi il caso, lunga esattamente un metro, ma diciamo invece che *nel gioco linguistico della misurazione* quell'oggetto *vale* come il paradigma immutabile cui rapportare la lunghezza degli oggetti misurati. Io dunque non so se il metro campione è inalterabile; sono tuttavia certo che così lo uso, proprio come non dubito che *questo* significhi misurare, anche se non posso tentare di giustificare questa prassi. Le spiegazioni e le giustificazioni prima o poi finiscono, e non resta altro che descrivere la regola che sorregge la prassi, e che ci consente di apprenderla.

E tuttavia sarebbe un errore pensare che i presupposti della prassi della misurazione siano soltanto il frutto di un'*assunzione arbitraria*. Che la barra di platino di Parigi sia un metro campione dipende dalla funzione che gli assegno nella prassi della misurazione; ma che sia un *buon* paradigma dipende anche dal fatto che in quella prassi *sia possibile intendersi*, e questa possibilità fa tutt'uno con quelle caratteristiche che sono garantite dalla misurazione con un regolo rigido. Così, se ci chiediamo quali siano le condizioni che rendono comprensibile e sensato il gioco linguistico del misurare, ci imbattemmo fin da principio nella constatazione che questa prassi ha come suo fondamento la

*costanza* delle misurazioni: il misurare ha un senso solo se più misurazioni dello stesso oggetto danno più o meno lo stesso risultato. Non solo: se la richiesta di misurazioni sempre più accurate ci ha indotto a scegliere come regolo rigido oggetti sempre diversi, ciò non dipende da un capriccio insensato, ma dalla necessità di porre i risultati della misurazione nel contesto del nostro sapere. Così, posso senz'altro affermare che l'inalterabilità del metro campione dipende dalla funzione che esso esercita nel gioco linguistico, ma non per questo debbo dimenticare che i risultati delle mie misurazioni si *inseriscono in un sistema di proposizioni*, che a loro volta decide della loro plausibilità e della possibilità di impiegare un qualche oggetto come metro campione. Ma ciò è quanto dire che la possibilità stessa del misurare dipende dalla costanza dei risultati ottenuti e dalla loro capacità di inserirsi in un sistema più ampio di conoscenze. Per quanto questo possa suonare strano, la sensatezza del gioco linguistico della misurazione dipende anche dal suo successo:

Della comprensione che si raggiunge con il linguaggio non fa parte solo la concordanza nelle definizioni, ma anche (per quanto strano ciò possa sembrare) la concordanza nei giudizi. Ciò sembra togliere di mezzo la logica, ma non è così. — Una cosa è descrivere i metodi di misurazione, un'altra ricavare ed enunciare i risultati della misurazione. Ma ciò che chiamiamo "misurare" è determinato anche da una certa costanza nei risultati della misurazione. (*ivi*, § 242).

Si tratta di un'affermazione impegnativa, poiché effettivamente sembra minare un presupposto di fondo della logica: la tesi secondo la quale la *sensatezza di un enunciato è prima della sua eventuale verità o falsità* e quindi non ne dipende. Ora questa tesi, che è uno dei punti fermi del *Tractatus*, deve essere messa da parte per riconoscere che possiamo apprendere il gioco della misurazione solo se chi misura la lunghezza di un certo oggetto (che si ritiene per buone ragioni invariato) *ottiene sempre* (o pressoché sempre) *lo stesso risultato*: se la misurazione desse risultati casuali, se il metro mutasse improvvisamente la sua lunghezza (e cioè: se gli oggetti misurati avessero sempre di nuovo grandezze differenti) sarebbe per noi impossibile comprendere il senso della strana cerimonia cui assistiamo. Riportare più volte da un estremo all'altro di un certo oggetto un regolo rigido e poi dire

ad alta voce un numero non significa ancora misurare una lunghezza; perché ciò accada è necessario un momento di identità: il numero che si assegna allo stesso oggetto deve essere sempre lo stesso, poiché solo nella possibilità della ripetizione si manifesta la regola che dà un senso a quella prassi. E ciò è quanto dire che nella concordanza dei giudizi trova dunque espressione l'effettiva percorribilità di un gioco linguistico, il suo essere non soltanto una pratica condivisa, ma *condi-visibile*.

## 2. *La struttura del sapere*

Le considerazioni che abbiamo proposto discorrendo della prassi della misurazione debbono ora guidarci nel nostro tentativo di far luce su un terreno nuovo: sul terreno della strutturazione complessiva del nostro sapere.

Di questa struttura conosciamo già qualche indizio: ci è noto che di molte proposizioni è lecito dire che le sappiamo e che queste proposizioni sono tutte caratterizzate dal fatto che di esse possiamo rendere conto. Queste proposizioni sono le proposizioni che, in un senso forte del termine, chiamiamo *vere*, e vera è una proposizione solo se vi sono ragioni che ci permettono di decidere relativamente alla sua verità o falsità (*Della certezza*, op. cit., § 200). Detto in altri termini: una proposizione vera è una proposizione fondata su altre proposizioni che legittimano la mossa che decide del loro valore di verità. Qui il parallelismo con la prassi di misurazione è evidente: le proposizioni vere occupano nel contesto della struttura del nostro sapere lo stesso posto che nella prassi della misurazione occupano i risultati cui essa mette capo. Anche del risultato della misurazione ha un senso chiedersi quale sia la ragione che lo legittima ed anche in questo caso può avere un senso parlare di una catena di fondazione: posso misurare la grandezza della facciata di un palazzo contando quante volte si ripete in essa un certo modulo architettonico, di cui ho precedentemente preso le misure. Ma proprio come nel caso della misurazione, si deve riconoscere che ogni misurare si rapporta infine ad un'unità di misura di cui non ha senso predicare la lunghezza, così anche nel caso delle proposizioni vere si deve riconoscere che la catena di fondazioni che

le sorregge deve infine giungere ad un terreno che non può essere ulteriormente fondato. Wittgenstein lo osserva più volte:

C'è certamente giustificazione, ma la giustificazione ha un termine (*ivi*, § 192).

A un certo punto si deve passare dalla spiegazione alla descrizione pura e semplice (*ivi*, § 189).

Una ragione può essere indicata soltanto all'interno di un gioco. Vi è un termine della catena delle ragioni ed esso coincide con i limiti del gioco (*Philosophische Grammatik*, in *Werkausgabe*, v, op. cit., § 97).

E se vi è un termine alla catena delle giustificazioni, allora si dovrà anche riconoscere *che là dove le ragioni finiscono ci si imbatte necessariamente in proposizioni che non possono più dirsi né vere né false*, in un fondamento per cui non ha senso chiedersi che cosa parli a favore e che cosa contro:

se il vero è ciò che è fondato, allora il fondamento non è né vero né falso (*Della certezza*, op. cit., § 205).

Non è difficile comprendere il senso di queste proposizioni muovendo dall'analogia con la prassi della misurazione. «Di *una* cosa non si può affermare e nemmeno negare che sia lunga un metro — del metro campione di Parigi» — così osservava Wittgenstein, e questa stessa tesi deve valere ora anche su un terreno più generale: se possiamo dire vere solo le proposizioni fondate e se la catena delle giustificazioni ha un limite, allora è evidente che le proposizioni vere debbono ricondurci ad un terreno che non è né vero né falso, proprio come la misurazione ci riconduce ad un metro campione di cui non si può predicare la lunghezza.

Tutto questo è relativamente chiaro. Che la prassi del misurare abbia bisogno di un metro campione è ovvio, così come non è difficile comprendere perché del metro campione non si possa accertare la grandezza: ciò che funge da paradigma non può controllare se stesso, più di quanto non si possa verificare la veridicità delle notizie pubblicate su un giornale comprando un'altra copia dello stesso giornale. Ma appunto: perché le cose debbono stare così anche al di là della prassi del

misurare? Che cosa ci spinge a sostenere che questa forma possa essere generalizzata? Rispondere a questi interrogativi significa rammentare ancora una volta la natura dei giochi linguistici e il loro porsi come il fenomeno originario entro cui si definiscono i significati di cui ci avvaliamo. Così un gioco linguistico è senz'altro il misurare la lunghezza di un oggetto o, per esempio, l'affermarne l'esistenza, e nell'uno e nell'altro caso ha senso sostenere che si tratta di giochi linguistici che mettono capo a risultati, di cui si può chiedersi se siano veri o falsi. E tuttavia, proprio come nel caso del misurare, anche nel gioco linguistico della posizione di esistenza non avrebbe senso sostenere che potremmo sempre sbagliarci, e questo semplicemente perché se ci sbagliassimo sempre *non potremmo elevare alcuna mossa a criterio paradigmatico cui ricondurre il gioco del dichiarare esistente*. Dire che un oggetto esiste significa *questo* — significa, per esempio, toccarlo, vederlo, afferrarlo o, più in generale, averne una diretta esperienza: su questo non abbiamo dubbi. Ma se ora ci si chiedesse che cosa giustifica questa mossa del nostro gioco — che cosa, in altri termini, ci permette di dire che un oggetto c'è se lo vedo e lo tocco non potremmo che esprimerci così: il gioco del porre qualcosa come esistente si gioca *così*, questa è la *regola* che lo sorregge. Ne segue che il gioco linguistico che pone qualcosa come esistente pone insieme *se stesso come paradigma cui deve richiamarsi ogni posizione di esistenza*: negare che si possa essere certi che qualcosa c'è, vorrebbe dire negare la regola del gioco linguistico che definisce che cosa voglia dire affermare o dubitare che esistano cose. Di qui la conclusione di Wittgenstein: prima del dubbio e dell'errore debbono esservi proposizioni certe che fissino il paradigma e la regola dei giochi linguistici — di quei giochi linguistici entro i quali soltanto è possibile il dubbio e l'errore. Ma ciò è quanto dire: quanto più ci allontaniamo dalle proposizioni fondate per riaccostarci alle certezze entro cui si determina il paradigma di un gioco linguistico, tanto più arduo diviene immaginare come possa darsi l'errore:

non è dunque vero che passando dall'esistenza del pianeta a quella della mia mano l'errore si limita a diventare sempre più improbabile. Piuttosto, a un certo punto, non è nemmeno più pensabile (*ivi*, § 54).



Non è più pensabile, naturalmente, non perché vi siano certezze rispetto alle quali siamo infallibili, ma perché negare le esperienze paradigmatiche su cui si fonda la posizione di esistenza significa insieme cancellare lo spazio logico entro il quale ha senso affermare o negare l'esistenza di qualcosa.

Gli esempi possono essere moltiplicati. Posso naturalmente dubitare che tu sia davvero contento di vedermi e posso convincermi che il tuo sorriso sia falso e dissimuli una diversa affettività: il gioco che sorregge l'attribuzione di uno stato d'animo contempla la possibilità dell'inganno. Ma *non* può contemplarla *sempre*: posso pensare che tu ora mi inganni solo perché la regola dell'attribuzione normale degli stati animo è tenuta ben salda da una molteplicità di situazioni paradigmatiche, di esempi tanto certi quanto indiscutibili:

Siamo forse troppo precipitosi nell'assumere che il sorriso del lattante non sia simulazione? — E su quale esperienza poggia la nostra assunzione? (Il mentire è un gioco linguistico che deve essere imparato, come ogni altro) (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 249).

E tuttavia, se *non* possiamo pensare che il sorriso del lattante sia simulazione non è perché in generale i bambini piccoli siano troppo onesti per volerci ingannare. La questione è un'altra: è che qui abbiamo a che fare con un'esperienza elementare che assolve ad una funzione paradigmatica — la sua certezza è innanzitutto espressione della *funzione* che a quella proposizione compete nel complesso dei giochi linguistici ad esso simili e non parla affatto di una presunta infallibilità in chi la pronuncia. Ancora una volta l'analogia con la prassi della misurazione deve indicarci il cammino: proprio come il metro campione trae la sua necessaria invarianza dal ruolo che assume nella prassi del misurare, così la certezza obiettiva delle proposizioni che fungono da fondamento non implica affatto che chi le nega sia in errore. Potrebbe accadere che un determinato gioco linguistico si rivelasse impraticabile:

Forse se qualcuno supponesse che tutti i nostri calcoli sono incerti e che non possiamo fidarci di nessuno di essi (giustificando la sua supposizione con l'osservazione che gli errori sono dovunque possibili) noi diremmo che è pazzo. Ma possiamo dire che è in errore? Costui non reagisce, semplicemente, in modo diverso dal nostro? Noi ci fi-

diamo dei nostri calcoli, lui non se ne fida. Noi ne siamo sicuri, lui no  
(*Della certezza*, op. cit., § 217).

Quale sia il senso di quest'osservazione è presto detto. Wittgenstein intende osservare che la nostra incapacità di dubitare di ogni calcolo non è una garanzia del fatto che vi siano calcoli che sfuggano alla possibilità dell'errore; la tesi che intende sostenere è diversa: è che la natura del calcolo può essere appresa solo attraverso il rimando paradigmatico alla prassi del calcolare — ad un calcolare che, proprio in quanto funge da modello, non può essere messo in dubbio.

*Così* si calcola; in queste circostanze un calcolo viene *trattato* come incondizionatamente degno di fede, come sicuramente giusto (*ivi*, § 39).

Il calcolo viene *trattato* come incondizionatamente certo — questo è il punto. Wittgenstein non parla di certezza apodittica, non dice che in certi calcoli non possiamo sbagliarci, ma osserva che se «l'essenza del calcolare l'abbiamo imparata imparando a calcolare» (*ivi*, § 45), allora le forme elementari del calcolo sono insieme gli assiomi (le forme esemplari e paradigmatiche) su cui si fonda ogni altro calcolare. E ciò è quanto dire che la certezza di cui qui discorriamo è una certezza obiettiva, che non trae il proprio fondamento dalla soggettività, ma dalla funzione che ciò che è certo assolve nel sistema della conoscenza. Almeno su questo terreno, dunque, la certezza si pone come certezza obiettiva, come certezza che esclude *logicamente* la possibilità dell'errore (*ivi*, § 194) proprio perché essa deriva dalla funzione paradigmatica di determinati asserti nel sistema della conoscenza.

Sul significato di questa affermazione è opportuno soffermarsi un attimo. Abbiamo parlato, in primo luogo, di certezza obiettiva, e questo termine deve essere sottolineato poiché anche qui ci si mostra la distanza che ci separa da Moore. Pensiamo alle pagine della *Difesa*: qui il porsi della certezza assume la forma di un resoconto in prima persona che può essere reso intersoggettivo solo se ciascuno di noi accetta di recitare a suo nome la lunga teoria di «Io so che...» cui Moore ci invita. La posizione di Wittgenstein è diversa. Ciò che Wittgenstein intende sostenere *non è qualcosa che concerna il rapporto tra la soggettività che sa e certe proposizioni*, ma la funzione che queste stesse proposizioni assolvono nel contesto del sistema delle nostre credenze:

Voglio dire: del fondamento di tutto l'operare con i pensieri (con il linguaggio) fanno parte non soltanto le proposizioni della logica, ma anche certe proposizioni che hanno la forma di proposizioni empiriche. — Questa determinazione non è della forma «Io so che...». «Io so che ...» enuncia quello che *io* so, e questo non ha interesse logico (*ivi*, § 401).

E tuttavia, proprio perché la certezza è obiettiva e indica la funzione delle proposizioni obiettivamente certe nel sistema del sapere non è affatto lecito sostenere che la certezza parli in nome di un punto (forse lontano all'infinito) in cui il soggetto tocchi con mano la verità e possa quindi dirsi, in virtù di questo contatto, definitivamente protetto dall'errore. Per quanto ciò possa suonare strano, sarebbe forse opportuno affermare che quando parliamo di certezza vogliamo dire che l'errore è *soltanto* escluso logicamente — che escluso cioè solo in quanto questa è l'assunzione su cui il gioco linguistico poggia:

si deve dire che la sicurezza è soltanto un punto costruito, cui alcune cose si approssimano di più, altre di meno? No. Il dubbio perde gradatamente il proprio senso. È così che questo gioco linguistico è fatto (*ivi*, 56).

Voglio dire: non è che in certi punti l'uomo conosca la verità con sicurezza completa. Ma anzi la sicurezza completa si riferisce soltanto al suo atteggiamento (*ivi*, § 404).

Di questo tratto complessivo delle pagine wittgensteiniane non è difficile trovare conferma nei pensieri di *Della certezza*. Almeno in prima approssimazione è infatti lecito sostenere che il carattere di certezza e di indubitabilità che è proprio di alcune proposizioni deriva loro dal loro porsi come asserzioni ma insieme anche come *postulati* su cui la ricerca poggia. La nostra immagine del mondo poggerebbe così su alcuni asserti i cui si chiede di fungere da postulati e che, proprio in virtù di questa funzione, debbono essere poi messi al riparo dalla possibilità di una qualche correzione empirica:

Una proposizione assertoria che fosse in grado di funzionare come ipotesi, non potrebbe anche essere usata anche come principio della ricerca e dell'azione cioè, non potrebbe essere semplicemente sottratta al dubbio, anche se ciò non avviene in conformità con una regola

esplicita? Semplicemente la si accetta come un'ovvietà, non la si mette mai in questione e forse neppure la si enuncia (*ivi*, § 87).

Può darsi, per esempio, che *tutta quanta la nostra ricerca* sia orientata in modo che certe proposizioni, ammesso che vengano mai formulate, stiano al riparo da ogni dubbio. Stanno fuori della strada lungo la quale procede la ricerca (*ivi*, § 88).

In altre parole: fa parte della logica delle nostre ricerche scientifiche che *di fatto* certe cose non vengano messe in dubbio (*ivi*, § 342).

Vorrei dire: quello che asserisce di sapere, Moore non lo sa; ma è incontestabilmente stabilito per lui come anche per me; il considerarlo dunque come qualcosa di incontestabile fa parte del *metodo* del nostro dubitare e del nostro ricercare (*ivi*, § 151)

Il dire, nel senso in cui lo dice Moore, che l'uomo *sa* qualcosa, che dunque quello che dice è senz'altro la verità, mi sembra falso. — È la verità soltanto nella misura in cui è un fondamento incrollabile dei suoi giochi linguistici (*ivi*, § 403).

Un tratto accomuna queste osservazioni wittgensteiniane: il loro riconnettere il problema della certezza ad un'istanza *metodologica*. Di certe proposizioni (che spesso nemmeno formuliamo) non dubitiamo, e non dobbiamo dubitarne perché ne facciamo il fondamento di quel sistema entro il quale soltanto ha senso dubitare e cercare fondamenti. Di qui la tendenza a rendere prive di senso le richieste di mettere in questione gli asserti (espliciti o impliciti che siano) su cui poggiano i giochi linguistici. Per dirla con Wittgenstein: il considerare certe alcune proposizioni fa parte del nostro *metodo del dubitare*. È una mossa che deve essere compiuta per difendere lo spazio logico del gioco linguistico da un atteggiamento che solo apparentemente è dominato da grande spirito critico ma che è in realtà espressione di una vera e propria negazione delle condizioni di possibilità dell'accordo intersoggettivo — di quell'accordo che poggia sulla disponibilità, da parte di chi ascolta, a seguire la regola che si manifesta esemplarmente nella prassi e nel comportamento del parlante.

È in questa luce che debbono essere colte le osservazioni che Wittgenstein dedica al rapporto tra un maestro e uno strano scolaro che

sembra disposto a dubitare di tutto:

uno scolaro e un maestro. Lo scolaro non si lascia spiegare nulla perché interrompe continuamente il maestro con dubbi riguardanti, per esempio, l'esistenza delle cose, il significato delle parole, ecc.. Il maestro dice: «Non interrompermi più, e fa' quello che ti dico; finora il tuo dubbio non ha proprio nessun senso» (*ivi*, § 310).

Il maestro deve alzare la voce, poiché qui il dubbio non ha ancora alcun senso, se non quello di impedire l'apprendimento e quindi, più in generale, di negare lo spazio dell'accordo che il gioco linguistico apre. Ma ciò è ancora una volta quanto dire che il bambino *deve* credere al maestro, che non può dubitare di tutto e tanto meno delle mosse istitutive dei giochi linguistici. Il bambino che ascolta il maestro *deve* accettare la regola che gli viene proposta, — deve se non vuole abbandonare il terreno comune del dialogo. Così, se l'addestramento riceve un ruolo essenziale è perché esso svolge una funzione etica minimale: in esso si realizza infatti la possibilità dell'accordo. Si realizza se il bambino è appunto disposto ad essere *ragionevole* — a non dubitare di ciò di cui nessuno dubita e ad accettare di seguire la regola che tutti seguiamo:

consideriamo ora questo tipo di gioco linguistico: B deve scrivere, dietro ordine di A, certe successioni di segni secondo una determinata legge di formazione. La prima di queste successioni sarà quella dei numeri naturali nel sistema decimale. — Come impara B a comprendere questo sistema? — Anzitutto gli si fa vedere come si scrivono quelle successioni numeriche e gli si chiede di copiarle [...] Forse in un primo tempo gli guidiamo la mano mentre copia la successione da 0 a 9; ma poi la *possibilità di una comprensione reciproca* dipenderà dal fatto che egli continui a scrivere i numeri da solo (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 143).

Dobbiamo così, per Wittgenstein, prendere definitivamente commiato da un'immagine del sapere che ha le sue radici antiche sin nei *Dialoghi* platonici: l'immagine di un sapere che nasce in seno ad uno spirito critico radicale, ad un'intelligenza che non accetta senza dubitare o interrogarsi. Al dialogo e alla sua struttura di interrogazione reciproca si deve sostituire così la relazione asimmetrica dell'insegnamento, che presuppone nell'alunno una disposizione a seguire — quella docilità

che è già tutta racchiusa nella radice del verbo *doceo*. Lo scolaro deve essere docile, perché questo, appunto, fa parte del metodo del cercare e del dubitare: non mettere in questione il fondamento che li rende possibili. Almeno ad un primo livello del problema si deve dunque riconoscere che la “razionalità” dello scolaro che accetta di proseguire nelle spiegazioni senza fare troppe domande deve essere davvero scritta così, sotto il segno modificante delle virgolette, poiché è evidente che nell’atteggiamento di chi accetta senza porsi interrogativi di seguire il maestro nelle sue spiegazioni non si può certo scorgere la luce critica della ragione. Almeno ad un primo livello, parlare di razionalità significa in questo contesto alludere ad un atteggiamento di ragionevolezza, — dove con questo termine intendiamo soltanto quella pacatezza d’animo che, per amor di pace, rifiuta di mettersi in contrasto con gli altri.

E tuttavia, da questo breve racconto filosofico che narra di un maestro e di uno scolaro che lo tempesta di domande non dobbiamo lasciarci ingannare. Non così normalmente vanno le cose. «Il bambino impara — scrive Wittgenstein — perché crede all’adulto. Il dubbio viene *dopo* la credenza» (*ivi*, § 160) — un’osservazione che per noi è importante proprio perché mette l’accento sul fatto che normalmente il dubbio non si affaccia mai alla coscienza, poiché la vita si muove sul terreno della certezza. Alla domanda che Wittgenstein si pone

Voglio dunque dire che la sicurezza risiede nell’essenza del gioco linguistico? (*ivi*, § 457).

si deve dunque dare una risposta affermativa. Alla ragionevolezza del bambino che deve piegarsi ad apprendere ciò che il maestro gli dice fa così eco la sicurezza che fa da sfondo ad ogni nostro gioco linguistico e che di fatto esclude la possibilità del dubbio. Si dubita solo per ragioni ben precise (*ivi*, § 458), e vi sono casi in cui un dubbio non è soltanto irragionevole, ma è logicamente impossibile, anche se non esistono regole e criteri precisi per tracciare un confine tra dubbi ridicoli e dubbi insensati.

E tuttavia riconoscere che vi sono limiti al dubbio non significa affatto sostenere che vi sono cose che ci appaiono tanto certe da non poter essere revocate in dubbio. Ancora una volta dobbiamo mettere da parte ogni considerazione di natura psicologica e riconoscere che la

certezza non è una questione di opinioni e non dipende dal nostro vissuto soggettivo, ma è sancita dalla forma dell'accordo su cui poggiano i nostri giochi linguistici. Se non posso dubitare di tutto è perché

Qualcosa ci deve essere insegnato come fondamento (*ivi*, § 449).

A difendere le certezze dalle insidie del dubbio non è dunque il lume naturale, ma la posizione che esse occupano nell'immagine complessiva del mondo che ci è stata tramandata e che si attaglia alla nostra forma di vita. Ma ciò è quanto dire che il dubbio sui fondamenti deve essere bandito perché mette in forse la possibilità dell'accordo, cancellando così lo spazio per una riflessione razionale. Ed a partire di qui per l'autoritarismo del maestro e per l'atteggiamento supino dell'alunno sembra aprirsi lo spazio per un'apologia.

## LEZIONE DICIASSETTESIMA

### 1. La logica dei giochi linguistici e la certezza

Il risultato cui siamo giunti nelle lezioni precedenti può essere rapidamente richiamato alla memoria proponendo uno schema che tratto da un libro di Michael Kober (*Gewissheit als Norm. Wittgensteins erkenntnistheoretische Untersuchungen in «Über Gewissheit»*, De Gruyter, Berlin - New York 1993) sul problema della certezza in Wittgenstein:

Credenze in S	
	<div style="display: flex; justify-content: space-around;"> <div style="width: 40%;">Spazio del dubbio in S</div> <div style="width: 40%;">Certezze</div> </div>
<b>S</b>	$V_n \rightarrow \dots V_i \rightarrow \dots \rightarrow V_3 \rightarrow V_2 \rightarrow V_1$
	$\dots \rightarrow \{C_1 \dots C_n\}$
	Proposizioni empiriche che fungono da norma di rappresentazione per $V_1 \dots V_n$

Questo schema si legge così: data una prassi S (la ricerca storica, per esempio) vi è innanzitutto l'insieme delle proposizioni fondate di S — l'insieme delle verità storiche accertate sulla base di documenti, di fonti indirette, e così di seguito. Tutte queste verità, tuttavia, presuppongono che *una ricerca storica sia in generale possibile*, e ciò significa dichiararsi disposti a credere, per esempio, che la Terra esista già da molto tempo prima della nostra nascita, che gli antichi uomini avessero comunque un linguaggio e pratiche simili alle nostre e che dunque i reperti e le iscrizioni possano essere intese noi le intendiamo



— come utensili o come testimonianze affidate alla parola scritta. Su queste e altre cose allo scolaro dell'esempio non è più lecito dubitare: se davvero dubitasse anche di questo, come unico risultato si impedirebbe l'accesso ad una molteplicità di comportamenti che fanno parte della nostra forma di vita.

Tutto questo dovrebbe essere ormai chiaro. E tuttavia non è difficile scorgere proprio in questo schema la forma più generale di un problema in cui ci siamo già imbattuti e che costituisce nella sua generalità il motivo teorico di queste pagine — un problema che potremmo formulare così: vi sono proposizioni cui dobbiamo credere se vogliamo realizzare la condizione su cui poggia la *sensatezza* di molte altre. Per dirla con un esempio: che la terra esista da prima della mia nascita è una proposizione contingente, e tuttavia debbo già credere ad essa se voglio che abbiano un *sensò* le indagini sulle fonti e sulle testimonianze storiche. È a questo problema che Wittgenstein pensa quando osserva che

la *verità* di certe proposizioni empiriche appartiene al nostro sistema di riferimento (*ivi*, § 83)

— una tesi, questa, che non soltanto equivale ad affermare che il *sistema di coordinate del nostro linguaggio* — la sua forma grammaticale — è per così dire *ancorato* ad un insieme di proposizioni contingenti sulla cui certezza non è lecito dubitare, ma che a sua volta implica che queste stesse proposizioni *appartengano alla grammatica del linguaggio* poiché sono le *condizioni* della sua *applicazione* al mondo.

Muoviamo innanzitutto da questo secondo punto. Che alla forma del linguaggio appartenga anche ciò che permette alle singole proposizioni o ad ogni singola mossa di un gioco linguistico di far presa sulla realtà, è una delle tesi caratteristiche della riflessione filosofica di Wittgenstein, e sin dai tempi del *Tractatus* (proposizione 2.1513). Ed è una tesi che ha un forte significato filosofico: ricondurre alla forma grammaticale del linguaggio — al suo simbolismo o ai suoi mezzi di rappresentazione — anche ciò che determina il suo nesso con la realtà significa infatti garantirne l'autonomia e la chiusura.

Ora, finché ci si muove sul terreno della riflessione filosofica del primo Wittgenstein questa tesi chiama in causa il punto in cui la proposizione e lo stato di cose da essa inteso giungono a contatto. Quale

sia questo punto è presto detto: la proposizione, per il *Tractatus*, ha la forma di un'immagine proposizionale e può intendere uno stato di cose perché lo raffigura — perché alla relazione tra oggetti che costituisce lo stato di cose fa corrispondere un'analoga relazione tra nomi. E poiché non dobbiamo addentrarci in questo tema, possiamo affidare la nostra comprensione ad un esempio. Una successione di tre note è uno stato di cose: tre suoni si rapportano gli uni agli altri nello spazio sonoro. Rappresentarli vorrà dire costruire uno spazio logico — il pentagramma — e segnare sul pentagramma tre punti che stiano tra loro nella stessa successione e nello stesso rapporto di altezze dei suoni che abbiamo appena ascoltato. La prima condizione per l'applicazione dell'immagine allo stato di cose inteso è dunque la comunanza della forma: la successione di suoni e la successione dei punti sul pentagramma debbono condividere la stessa forma logica. Ma qualcosa ancora manca: perché il disegno sul pentagramma raffiguri la successione di note che abbiamo percepito dobbiamo ancora applicare l'uno all'altra, e per farlo dobbiamo connettere i punti-nomi ai suoni. Ora, proprio questa operazione che fa dei punti sul pentagramma nomi di suoni, o più in generale: degli elementi dell'immagine nomi degli oggetti dello stato di cose appartiene necessariamente al linguaggio, poiché non può essere attuata se non da una qualche operazione linguistica — per esempio da una tabella — che ancori il nome alla cosa. Wittgenstein in *Philosophische Grammatik* osserva che

la coordinazione tra nome e oggetto [...] è una parte del simbolismo  
(*Werkausgabe*, v, op. cit., § 56, p. 97)

e ciò significa appunto che il modo in cui il linguaggio determina il suo far presa sul mondo non può che essere determinato dal linguaggio.

Per quante cose cambino dal *Tractatus* alle *Ricerche filosofiche* questa tesi generale mantiene il suo senso: anche per il secondo Wittgenstein le condizioni che permettono al linguaggio di far presa sulla realtà debbono essere messe nel conto della grammatica, anche se ciò non significa più sostenere che gli stati di cose e le forme proposizionali condividono la forma logica, ma nemmeno cercare il punto in cui l'immagine proposizionale tocca con le sue antenne gli oggetti degli stati di cose, ma vuol dire invece mostrare il *radicamento* dei nostri

giochi linguistici. Così, se nel *Tractatus* il problema era sito nell'identità della forma logica e nel nesso tra nome ed oggetto come condizione dell'applicazione dell'immagine proposizionale allo stato di cose inteso, nel secondo Wittgenstein l'attenzione si sposta sul gioco linguistico nel suo complesso e sulle *applicazioni paradigmatiche* della regola su cui esso poggia. Di qui la diversa richiesta che il problema dell'applicazione del linguaggio alla realtà avanza alla grammatica dei giochi linguistici: ora ci imbattiamo infatti nella tesi secondo la quale al *sistema di riferimento* (e cioè alla grammatica) di ogni singolo gioco linguistico debbono appartenere anche quella o quelle proposizioni vere che nel gioco linguistico assolvono una funzione paradigmatica. Ancora una volta il rimando alla prassi della misurazione chiarisce bene il nostro problema. Misurare la lunghezza di un oggetto significa utilizzare un regolo rigido lungo un metro e riportarlo quante volte è necessario per giungere da un estremo all'altro di ciò che si intende misurare. Ora che cosa possa fungere da unità di misura lo decide naturalmente il linguaggio: il metro campione è appunto una parte del simbolismo della misurazione. E tuttavia porre quella barra di platino (o qualunque altro metro si impieghi) come unità di misura significa anche proporre una misurazione paradigmatica ("questo è lungo un metro") e creare così le condizioni che permettono al gioco del misurare di far presa sul mondo. Il nastro di stoffa che usiamo per misurare è così un Giano bifronte che da un lato appartiene al simbolismo del linguaggio, dall'altro — in quanto è una *cosa* lunga un metro — determina la regola di proiezione che stringe il gioco del misurare al mondo.

Di qui il primo punto cui precedentemente alludevamo. Se della grammatica di ogni singolo gioco linguistico debbono far parte anche le condizioni paradigmatiche della sua applicazione allora dobbiamo riconoscere che al nostro sistema di riferimento — e cioè alla forma grammaticale del nostro linguaggio — debbono appartenere anche alcune proposizioni empiriche. La forma linguistica è appunto *ancorata* su alcune certezze di fondo.

Basta tuttavia riflettere sulle considerazioni che abbiamo appena proposto per rendersi conto che in questa nuova forma che il problema wittgensteiniano assume è di fatto implicito anche un *ripensamento*

della prospettiva filosofica che lo sorregge. Lo abbiamo dianzi osservato: la tesi secondo la quale alla forma del linguaggio appartiene anche ciò che permette alle singole proposizioni o ad ogni singola mossa di un gioco linguistico di far presa sulla realtà fa corpo con la prospettiva filosofica secondo la quale la grammatica del linguaggio deve essere *autonoma*, e autonomia significa letteralmente questo: che non è in alcun modo legittimo cercare di rendere conto delle regole della grammatica facendo riferimento ad una qualche altra norma, per esempio ad una qualche struttura profonda della realtà. Questa tesi è enunciata in forma lapidaria nella *Philosophische Grammatik*:

non chiamo convenzioni determinate regole di rappresentazione se si lasciano giustificare in questo modo: che la rappresentazione, che sia ad esse conforme, coincide con la realtà. così, la regola «Dipingi il cielo più chiaro di qualsiasi cosa riceva da esso la luce» non è una convenzione. Ma le regole della grammatica non si lasciano giustificare così — mostrando che la sua applicazione conduce ad una coincidenza della rappresentazione con la realtà. Una simile giustificazione dovrebbe infatti *descrivere* a sua volta ciò che è rappresentato (*Werkausgabe*, v, op. cit., § 134).

Per giustificare la forma grammaticale del linguaggio attraverso il rimando alla forma della realtà dovremmo a sua volta poterla rappresentare, e non si vede perché — conclude Wittgenstein — dovremmo concedere al *linguaggio* della giustificazione di proiettare le sue regole sulla grammatica del linguaggio che si pretende di giustificare.

Dalla tesi dell'autonomia della forma grammaticale Wittgenstein non intende liberarsi, e tuttavia questo problema deve essere ripensato ed in particolar modo deve essere profondamente ripensata la tesi secondo la quale la convenzionalità della forma della rappresentazione fa tutt'uno con l'impossibilità di giustificarla facendo riferimento ad una sua ipotetica coincidenza con la realtà, ed io credo che proprio questo problema costituisca il motivo teorico dominante nelle pagine di *Della certezza* — in queste pagine in cui ci si invita ad osservare come la *possibilità di un gioco linguistico* sia *ancorata* alla certezza di determinate proposizioni.

Una volta che si sia compreso che questa è la posta in gioco, possiamo tornare al nostro problema e chiederci che cosa significhi soste-

nere che la forma logica di un gioco linguistico è *ancorata* ad alcune certezze di fondo, o — come possiamo dire in prima approssimazione — poggia anche sulla verità di determinati giudizi. Questa tesi non deve essere fraintesa: riconoscere che determinati giudizi empirici (o in generale determinate certezze) fungono da principi del giudicare (*Della certezza*, op. cit., § 124) e appartengono quindi al sistema di riferimento dei nostri giochi linguistici non significa sostenere che la logica sia una scienza empirica e che la forma dei giochi linguistici sia un fatto tra gli altri. Trarre una simile conclusione vorrebbe dire non avere colto il duplice ruolo che le mosse paradigmatiche assumono all'interno di un determinato gioco linguistico: da un lato sono proposizioni vere, dall'altro modelli che ci guidano nella prassi e che ci permettono di controllare la correttezza di altre proposizioni. Scrive Wittgenstein:

se però qualcuno dicesse: «Dunque anche la logica è una scienza empirica» avrebbe torto. Ma questo è giusto: che la medesima proposizione può essere trattata una volta come una proposizione da controllare con l'esperienza, un'altra volta come una regola di controllo (*ivi*, § 98).

Il senso di queste affermazioni è chiaro. Wittgenstein ci invita a distinguere tra la dimensione grammaticale e la dimensione empirica, anche se ciò non significa che sia possibile tracciare un confine rigido tra le proposizioni che appartengono all'uno o all'altro dominio, poiché in generale è possibile che ciò che ora vale come un'asserzione possa mutare in seguito la sua *funzione* e fungere da *regola del gioco*. Di qui la tesi che Wittgenstein ci invita a percorrere: cercare di far luce sul sistema delle nostre credenze vuol dire innanzitutto attirare lo sguardo sulla possibilità di trasformare un'asserzione in un postulato o in un'ipotesi:

Dico: ogni proposizione empirica può essere trasformata in un postulato — e allora diventa una norma di rappresentazione. Ma anche di questo diffido. La proposizione è troppo generale. Quasi quasi si vorrebbe dire: «teoricamente ogni proposizione empirica può essere trasformata...», ma che cosa vuol dire qui «teoricamente»? Sa fin troppo di *Tractatus logico-philosophicus* (*ivi*, § 321).

Certo, in qualche misura le cose stanno proprio così: le certezze fungono da postulati su cui poggiano altre proposizioni, e questo rende almeno in parte legittimo il tentativo di comprendere il nesso che lega le certezze alle proposizioni che su di esse si fondano alla luce della relazione che lega le proposizioni di una teoria ai postulati o alle ipotesi che la caratterizzano. E tuttavia di questo modo di porre il problema Wittgenstein ci invita a diffidare. E non a caso: se all'origine delle nostre considerazioni dobbiamo porre le riflessioni di Moore sul senso comune, è evidente che il parlare di ipotesi o di postulati non può più di tanto convincerci, poiché le certezze del senso comune non sono state mai avanzate a titolo di ipotesi e sono principi di cui siamo da sempre certi. Dire che ogni proposizione empirica può essere trasformata in un postulato significa davvero avvalersi di una massima troppo generale, poiché una simile tesi non è in grado di distinguere ciò che infine deve essere distinto: il rapporto tra certezze e proposizioni vere da una parte e la struttura che abbraccia postulati e teoremi dall'altra.

E tuttavia, piuttosto che invitarci a tracciare fin da principio questo discrimine e a riflettere sulle diverse forme in cui i giochi linguistici si ancorano al mondo ponendo la loro forma sotto l'egida della certezza, Wittgenstein ci invita a seguire un cammino più complesso, che lascia emergere le differenze sullo sfondo di un terreno comune. Così, se il nesso che lega le proposizioni di una teoria ai postulati su cui si fonda può essere richiamato alla mente è perché il rapporto tra le certezze del senso comune e le credenze che su di esse si fondano deve essere colto sullo sfondo di una rete di situazioni affini.

## 2. *L'immagine del mondo*

Il primo passo che possiamo compiere per cercare di dare alle considerazioni che stiamo proponendo una maggior chiarezza non consiste ancora nel disporsi sul terreno delle certezze del senso comune, ma nel richiamare l'attenzione sulla *dimensione della temporalità* e quindi sul *processo* in cui determinate asserzioni ritenute vere vengono trasformate in postulati e così sottratte al vaglio della critica. In altri termini, Wittgenstein ci invita in primo luogo a riflettere sulla dinamica che

*giustifica* il duplice uso di determinate proposizioni — il loro originario porsi come asserzioni, per divenire poi regole del gioco. Questa dinamica è innanzitutto caratterizzata da un processo, in linea di principio reversibile, di *consolidamento* di alcune proposizioni che tendono a disporsi in uno spazio protetto dal dubbio:

Ci si potrebbe immaginare che certe proposizioni che hanno forma di proposizioni empiriche vengano irrigidite e funzionino come una ruotaia per le proposizioni empiriche non rigide, fluide; e che questo rapporto cambi col tempo, in quanto le proposizioni fluide si solidificano e le proposizioni rigide diventano fluide (*ivi*, § 96).

Alcune cose ci sembrano saldamente acquisite, e hanno cessato di far parte del traffico. Per così dire, sono state deviate su un binario morto (*ivi*, § 210).

Il senso di queste osservazioni è relativamente chiaro, e ci invita innanzitutto a riflettere nuovamente sulla struttura sistematica delle nostre credenze, sul loro porsi come un insieme articolato in cui ad ogni singola proposizione è attribuito un posto determinato ed una funzione logica peculiare — proprio come mostra lo schema che abbiamo dianzi proposto. E tuttavia sottolineare il carattere sistematico delle nostre credenze non significa solo indicare *staticamente* la presenza di un insieme di nessi di fondazione che legano le conoscenze complesse alle conoscenze più semplici e che radicano queste ultime nelle certezze che danno forma al gioco linguistico, ma significa anche disporsi in una prospettiva *dinamica*, in una dimensione *euristica* che richiami innanzitutto la nostra attenzione sul fatto che le nostre credenze costituiscono un sistema in cui le proposizioni si *illuminano* vicendevolmente. Wittgenstein scrive così:

Il bambino impara a credere un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza. Poco alla volta, con quello che crede si costruisce un sistema e in questo sistema alcune cose sono ferme e incrollabili, altre sono più o meno mobili. Quello che è stabile non è stabile perché sia in sé chiaro o di per sé evidente, ma perché è mantenuto tale da ciò che gli sta intorno (*ivi*, § 144).

Quando cominciamo a credere a qualcosa, crediamo non già a una proposizione singola, ma a un intero sistema di proposizioni (Sulla

totalità la luce si leva poco a poco) (*ivi*, § 141).

La luce si leva poco a poco — questo è il punto. Una proposizione è vera se può essere verificata; la possibilità di verificarla, tuttavia, implica il rimando ad una molteplicità di criteri di prova, la cui affidabilità si corrobora quanto più essi danno buona prova di sé quando li impieghiamo: ne segue che il farsi strada di una nuova credenza implica insieme un consolidamento delle premesse su cui il tutto si fonda. Lentamente, da ciò che il bambino ha imparato a credere, si forma un *sistema* in cui alcune convinzioni si fanno inamovibili, proprio come immobile è l'asse di rotazione di una trottola — a tenerlo fermo non è una sua intrinseca stabilità, ma tutto ciò che intorno ad esso ruota.

«Non i singoli assiomi mi paiono evidenti, ma un sistema in cui le premesse e le conseguenze si sostengono *reciprocamente* (*ivi*, § 142), — e tuttavia ciò non significa che le proposizioni empiriche si dispongano tutte sullo stesso piano (*ivi*, § 213); tutt'altro: la natura sistematica delle nostre credenze fa sì che ciò che funge da premessa acquisti gradatamente una *funzione nuova*. Certe proposizioni empiriche vengono «semplicemente sottratte al dubbio» (*ivi*, § 87), e ciò è quanto dire che non vengono più intese come proposizioni, che appartengano a pieno titolo al terreno della ricerca. Sulla loro verità o falsità non ci si interroga più, poiché ci appaiono ormai definitivamente assodate, e ciò significa che non saremmo pronti ad accettare per vera un'esperienza che le falsificasse. Ma liberare dalla possibilità del dubbio una proposizione non significa soltanto renderla definitivamente certa; vuol dire anche attribuirle una nuova *funzione*, poiché le proposizioni che nel tempo si irrigidiscono e divengono insensibili alla correzione e al cambiamento diventano i binari della ricerca e quindi anche le ipotesi interpretative che la sorreggono. Così, ciò che da principio è una proposizione empirica che pretende di essere sempre di nuovo accertata diviene, e proprio in virtù delle conseguenze che ne derivano, una regola del gioco che si sottrae al corso delle ulteriori verificazioni. La struttura sistematica e insieme gerarchica del sapere determina così il movimento che trasforma proposizioni empiriche in certezze, in postulati.

L'essenza, diceva Aristotele, è ciò che era essere, e di questo riman-



do alle origini della riflessione filosofica possiamo in un certo senso avvalerci per venire a capo di ciò che per Wittgenstein svolge la funzione logica del fondamento: ciò che esercita la funzione di fondamento era, un tempo, una proposizione empirica che, in virtù della sua appartenenza ad un sistema, si è via via sottratta all'esercizio della critica, fino a porsi come una regola del gioco. Del resto, se ci disponiamo sul terreno delle citazioni è perché anche Wittgenstein si avventura in un'immagine che va chiarita e che è essa stessa ricca di risonanze arcaiche:

Le proposizioni che descrivono l'immagine del mondo — si legge in *Della certezza* — potrebbero appartenere a una specie di mitologia. E la loro funzione è simile alla funzione delle regole del gioco (*ivi*, § 95).

Ora, cercare di venire a capo di questa strana tesi significa innanzitutto rammentarsi quale sia la natura dei miti e nei miti, di fatto, si raccontano storie; si raccontano per esempio le gesta degli dei e degli eroi che hanno dato *origine* al cosmo, sconfiggendo il caos primordiale e delineando l'ordine cui gli eventi debbono assoggettarsi. Sottolineare la natura narrativa del mito non significa tuttavia dimenticare che il mito non è una narrazione qualsiasi; il mito, che narra un evento avvenuto *in illo tempore*, è insieme anche espressione e delineazione di un modello che deve aiutare a comprendere il presente. Se nel mito si narra la lotta degli dei e degli eroi per sancire il cosmo sul caos è perché nel presente non è affatto esclusa la possibilità del ripetersi della minaccia del disordine e del suo tentativo di imporsi all'ordine del cosmo. La narrazione del mito si pone così come un'interpretazione del presente e una garanzia per il futuro che ha il suo unico fondamento nella sua assimilazione di ciò che accade ad un evento passato. Un fatto accaduto *in illo tempore* deve così divenire la regola per pensare il presente, per intenderlo alla luce di un sistema di riferimento che ne garantisca la sensatezza e insieme anche il buon esito. Nel pensiero mitico — scrive Eliade —

un oggetto o un atto diventa reale soltanto nella misura in cui *imita* o *ripete* un archetipo. Così, la realtà si acquista esclusivamente in virtù di ripetizione o di partecipazione; tutto quello che non ha un modello esemplare è “privo di senso”, cioè manca di realtà. Gli uomini avreb-

bero quindi tendenza a divenire archetipici e paradigmatici (*Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Torino 1968, p. 55).

Di qui una delle ragioni che spingono Wittgenstein ad avvalersi di quest'immagine così suggestiva: ciò che dapprima è una proposizione empirica diviene poi un postulato, proprio come le gesta antiche dell'eroe divengono con il passare del tempo un modello e un paradigma cui ricondurre il presente.

E tuttavia sarebbe un errore non sottolineare come in quell'immagine si faccia avanti una nuova inclinazione di senso. Sino-ra abbiamo sottolineato il carattere *sistematico* del sapere, e di fatto il terreno cui abbiamo vincolato le nostre indagini è il terreno proprio della strutturazione delle teorie: abbiamo parlato di postulati e di assiomi ed abbiamo osservato come le nostre credenze si strutturino come

un sistema, in cui le conseguenze e le premesse si sostengono reciprocamente (*Della certezza*, op. cit., § 142).

Ma non sempre le cose stanno così, ed anche in questo caso la tesi secondo la quale le proposizioni che descrivono l'immagine del mondo potrebbero appartenere a una specie di mitologia ci invita a riflettere. Una mitologia ha sicuramente i tratti propri del sistema: si parla di mitologia proprio per sottolineare come le narrazioni mitiche di un popolo e di una cultura si organizzino in un tutto coerente, in un Olimpo in cui gli dei si suddividono i compiti e si assegnano i ruoli. E tuttavia se di un sistema si può parlare è solo perché allarghiamo le maglie di ciò che usualmente intendiamo con questa nozione. Nella mitologia, per gli dei e per gli eroi vi sono ruoli e compiti definiti, ma questo certo non toglie che possano crearsi conflitti di attribuzione, e che ciò che un mito narra sia smentito da ciò che altri miti raccontano. Così, alcuni miti assicurano che Eros è il più antico degli dei, mentre altri raccontano che Afrodite ne sia la madre; quanto al padre si può scegliere: Ermes, Ares, Zeus, e il Vento dell'ovest sono sull'elenco degli indiziati. Se dunque il sistema delle credenze che determinano la nostra immagine del mondo può essere paragonato ad una specie di mitologia, ciò significa che della parola "sistema" non si può pretendere di fare sempre un uso rigoroso.

Di qui la conclusione che Wittgenstein ci invita a trarre: indagare i presupposti che fanno da fondamento alle nostre credenze non significa solo osservare che ogni teoria poggia su un insieme di tesi paradigmatiche che fungono da criterio di interpretazione degli eventi, ma vuol dire anche riflettere sul fatto che le nostre credenze poggiano su un insieme più o meno ordinato di credenze. Il sistema assiomatico delle credenze (*ivi*, § 142) può in altri termini assumere anche la forma di un nido di proposizioni (*ivi*, § 225), e i postulati nella loro rigida determinatezza possono presentarsi nella veste assai meno definita di immagini, di pensieri intuitivi che è difficile ancorare ad una definizione esplicita:

della Terra ci facciamo l'*immagine* di una palla che è sospesa liberamente nell'aria, e in cent'anni non sottostà a elementi sostanziali [...] e questa immagine ci aiuta a valutare diversi e svariati stati di cose (*ivi*, §146)

L'immagine della Terra come di una palla è una buona immagine, dà buona prova di sé ovunque, ed è anche un'immagine semplice; — in breve, lavoriamo con quest'immagine senza metterla in dubbio (*ivi*, § 147).

La differenza è chiara. Qui non parliamo più di una proposizione che si è consolidata e che ora trattiamo come un postulato; al suo posto Wittgenstein ci propone appunto un'*immagine*, — ed un'immagine è innanzitutto un certo modo di pensare, un *sistema* implicito di proposizioni che debbono essere pienamente condivise o condivisibili se si vuole che l'immagine sia per noi persuasiva, ma che non sono necessariamente connesse le une alle altre in modo rigoroso.

Alla diversità della forma fa tuttavia eco l'identità della funzione: l'immagine che sorge per decantazione dall'attività di ricerca diviene a sua volta uno *strumento* che ci consente di lavorare, poiché orienta in una direzione peculiare la ricerca e mette da parte come inaccettabili determinate obiezioni: se sappiamo che la Terra è rotonda e ce ne dichiariamo definitivamente convinti, possiamo tranquillamente disinteressarci del verdetto degli occhi che quotidianamente ne mostrano piana la superficie, per chiederci poi il perché una sfera — la Terra — debba *apparire* proprio in questo modo a chi l'osserva dal nostro

punto di vista. Per dirla in breve: poiché per noi la Terra è rotonda, dobbiamo spiegare perché solitamente non riusciamo a vederla così.

A partire di qui non è difficile scorgere quale sia la ragione che spinge Wittgenstein a riflettere sulla somiglianza che lega il sapere ad una *decisione* ormai presa (*ivi*, § 362). Talvolta dire che *sappiamo* qualcosa non significa soltanto che abbiamo argomenti per sostenerla; vuol dire invece che abbiamo *deciso* di farne un punto fermo, almeno sino a quando qualcosa non ci costringerà a mutare il nostro punto di vista. Del resto, anche in questo l'analogia tiene: una decisione può essere presa ma può essere anche revocata, proprio come accade ad un paradigma scientifico quando la sua capacità di persuaderci entra in crisi.

Parlare di decisione, tuttavia, non deve indurci ad un possibile fraintendimento. Chi vive all'interno della nostra cultura *non decide* di punto in bianco di ritenersi pienamente convinto del fatto che la Terra è rotonda. Il peso che a questa proposizione spetta nel contesto della riflessione astronomica e geografica non è frutto di una decisione soggettiva, ma deriva direttamente dal fatto che *apparteniamo ad una comunità*, e che le comunità dipendono da una tradizione. Se ci lasciamo guidare da quest'immagine è perché siamo stati educati a condividere molte certezze, non ultima quella che lentamente soppesce nel bambino le preoccupazioni per la posizione rischiosa cui sono costretti gli sfortunati abitanti dell'emisfero australe:

che noi siamo perfettamente sicuri di questa cosa, non vuol dire soltanto che ciascun individuo è sicuro di quella cosa, ma che apparteniamo a una comunità che è tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione (*ivi*, § 298).

Io credo a quello che gli uomini mi trasmettono in una certa maniera. Così credo a dati di fatto geografici, chimici, storici.. Così imparo le scienze. Naturalmente l'imparare poggia sul credere. Chi ha imparato che il monte Bianco è alto 4000 metri, proprio come chi è andato a controllarlo sulla carta geografica, bene quello dice di *saperlo* (*ivi*, § 170).

Ora, che le cose stiano così è in un certo senso ovvio, e tuttavia ancora una volta dobbiamo necessariamente complicare il quadro, e compli-

carlo per gradi. Ci lasciamo guidare dall'immagine della sfericità della Terra perché apparteniamo ad una cultura che è «tenuta insieme dalla scienza e dall'educazione», e questo rimando è importante poiché ci invita a riflettere in modo più attento sul fatto che certe credenze implicano l'acquisizione di una certa mentalità. Noi non possiamo credere che una danza faccia piovere e ci sentiremmo spiritualmente lontani da chi lo credesse (*ivi*, § 108), proprio come non siamo più in grado di condividere le preoccupazioni del bambino per gli uomini dell'altro emisfero. Ecco, l'immagine della sfericità della Terra è un'immagine che ha dato buona prova di sé e che ci permette di comprendere bene il sorgere e il tramontare del sole, ma è insieme anche un'immagine che implica che si sia comunque già messa da parte una concezione ingenua della gravità e che le direzioni dell'alto e del basso abbiano già imparato a configurarsi in una prospettiva che ha rescisso i ponti con la quotidianità. Perché quell'immagine possa guidarci deve, in altri termini, poter trovare il suo posto nel nido di proposizioni che sono per noi certe.

Ora, dall'immagine della sfericità della Terra ci lasciamo guidare perché apparteniamo ad una cultura che accetta di modellare l'immagine del mondo sulla base del ragionamento scientifico, e tuttavia non sempre le immagini che orientano la nostra conoscenza hanno il loro fondamento in intuizioni di carattere scientifico. Per rendersene conto è sufficiente variare l'immagine da cui abbiamo preso le mosse, per sostituirla con un pensiero intuitivo che appartiene ad una dimensione più originaria della nostra esperienza — il pensiero della sostanza come pensiero che accompagna la nostra certezza che i corpi tendono a reagire nello stesso modo alle stesse modificazioni:

pensa alle ricerche chimiche. Nel suo laboratorio Lavoisier fa esperimenti con certe sostanze e poi conclude che nella combustione succede questa e quell'altra cosa. Non dice che un'altra volta le cose potrebbero andare diversamente. Afferra una determinata immagine del mondo: un'immagine del mondo che naturalmente non ha inventato lui, ma che ha imparato da bambino. Dico immagine del mondo e non ipotesi perché è il fondamento ovvio della sua ricerca e quindi, come tale, non viene neppure esplicitata (*ivi*, § 167).

Qui siamo ancora di fronte ad un presupposto della ricerca, ed in particolar modo della ricerca scientifica. Ed anche in questo caso Wittgenstein ci invita a riflettere sulla funzione che l'apprendimento ha nel predelineare l'immagine che sorregge Lavoisier nel suo gettare le basi della chimica.

Ma questa volta qualcosa è cambiato: se infatti dobbiamo pensare di avere appreso che la Terra è davvero simile ad una palla sospesa nel cielo e se rammentiamo bene quali e quante resistenze siano state vinte perché quell'immagine del mondo avesse ragione delle tante cosmogonie che ci invitavano a pensare al pianeta come ad una superficie piana circondata dalle acque, diversamente stanno le cose nel caso di questa nuova immagine, poiché *non ci è mai stato insegnato* che la natura è costante e che il modo in cui la sostanza A reagisce ora alla sostanza B si ripeterà anche in futuro. Qui non abbiamo a che fare con un'ipotesi — con una proposizione empirica che si irrigidisce sino ad assumere la forma di una regola del gioco, ma — scrive Wittgenstein — con un'*immagine del mondo* che abbiamo appreso sin da bambini e che anche se è stata di fatto formulata nel corso della storia della scienza sembra essere comunque operante anche sul terreno prescientifico.

Su questa differenza è opportuno indugiare un poco. È innanzitutto opportuno ribadire che in questo caso non parliamo di ipotesi (di postulati), ma nemmeno soltanto di un'immagine; il discorso si è fatto più ampio: ora parliamo senz'altro di un'*immagine del mondo*, e ciò significa innanzitutto osservare che abbiamo a che fare con «lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso» (*ivi*, § 94). Ora, se di uno *sfondo* si può parlare è perché quando ci lasciamo convincere dalla verità di qualcosa siamo già certi di molte altre cose, che sono implicate dalla nostra prassi e che sorreggono i nostri giochi linguistici. Ma ciò è quanto dire che vi sono certezze che non hanno la forma di proposizioni e che non si apprendono come si apprende un contenuto di giudizio. L'immagine da cui Lavoisier si lascia guidare non gli è stata insegnata come si insegna una proposizione empirica, poiché è una certezza che vive già nella prassi, ed è in quella prassi che la si apprende. Così, all'apprendimento come risultato di un'educazione scientificamente atteggiata dobbiamo affiancare ciò che il

bambino impara vivendo, dove la parola «impara» non ha più per oggetto un sapere:

Per esempio, mi raccontano che molti anni fa un tizio ha scalato questa montagna. Cerco sempre di determinare l'affidabilità del narratore e se questa montagna esistesse già da molti anni? Un bambino impara che ci sono narratori degni di fede e narratori che di fede non sono degni molto dopo aver imparato i fatti che gli vengono raccontati. *Non impara affatto* che quella montagna esisteva già molto tempo fa; cioè, la domanda se così sia non gli viene affatto in mente. Per così dire, inghiotte questa conseguenza insieme con *quello* che impara (*ivi*, § 143).

Ancora una volta qui *non* ci troviamo di fronte ad un rimando esplicito a proposizioni empiriche ritenute vere e poi elevate al rango di regole del gioco. Il bambino non impara affatto che la montagna esisteva già molti e molti anni fa, e mai nessuno si impegna ad insegnare simili ovvietà: il bambino le apprende perché apprende altre cose, le comprende perché impara a dare un limite alle proprie domande e *occupando lo spazio del sapere si appropria della regola che lo circonda*.

Anche in questo senso è dunque lecito parlare di sfondo: ciò su cui si staglia l'insieme di ciò che riteniamo vero o falso definisce implicitamente il fondamento su cui poggia. Le nostre indubitabili certezze sono un presupposto che sappiamo individuare solo perché le nostre credenze vi ruotano attorno:

Le proposizioni che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso forse *trovarle* in seguito, così come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante. Quest'asse non è stabile nel senso che sia mantenuto stabile, ma nel senso che è il movimento intorno ad esso a determinarne l'immobilità (*ivi*, § 152).

E se non è possibile dire che le certezze che mi animano sono oggetto di un vero e proprio insegnamento, allora si deve anche riconoscere che appartiene alla loro stessa natura il porsi come uno sfondo per cui non abbiamo ragioni. Non sempre le certezze si imparano, e questo vuol dire che si impossessano di noi senza che sia possibile indicare il cammino che ad esse ci ha condotto e che dovrebbe renderle persuasive. Lo abbiamo osservato poc'anzi: ciò che impariamo non è in questo caso un sapere, e questo proprio perché ha fin da principio la forma

dello sfondo, di ciò che è dato solo come presupposto ovvio di un'infinità di altre cose:

Ma la mia immagine del mondo non l'ho perché ho convinto me stesso della sua correttezza e neanche perché sono convinto della sua correttezza. È lo sfondo che mi è stato tramandato, sul quale distingo tra vero e falso (*ivi*, § 94).

E se ora dicessi: «è mia incrollabile convinzione che...» anche nel nostro caso questo significa che alla convinzione non sono arrivato consapevolmente, attraverso giri di pensiero ben definiti, ma che essa è ancorata in tutte le mie *domande* e in tutte le mie *risposte*, in modo tale che non posso toccarla (*ivi*, § 103).

Non è difficile, io credo, scorgere in queste considerazioni un'eco delle riflessioni di Moore, e forse non sarebbe inopportuno ricordarsi esplicitamente di ciò che si legge nella *Difesa del senso comune* quando si osserva che vi sono proposizioni che sappiamo, anche se non possiamo dire quale sia il fondamento del nostro saperle. Eppure, anche in questo caso il momento dell'analogia deve cedere il passo alla constatazione della differenza. Per Moore possiamo davvero redigere un elenco di proposizioni e dire: questo è ciò che io so — il senso comune è appunto un sapere comune, un bagaglio per tutti disponibile di cognizioni elementari. Per Wittgenstein le cose stanno diversamente. Qui non si parla affatto di un sapere comune cui potremmo attingere per trarre di qui le regole dei nostri giochi linguistici. Si dice soltanto questo: che i nostri giochi linguistici debbono pur cominciare, e che non possono che cominciare così — dando molte cose per scontate.



## LEZIONE DICOTTESIMA

### *1. Certezze e stili argomentativi*

Nelle considerazioni conclusive della lezione precedente ci eravamo ancora una volta soffermati sul rapporto tra le pagine di Moore e quelle di Wittgenstein per mettere in luce analogie e differenze. Su questo terreno dobbiamo ancora indugiare un poco, per far luce su una differenza che merita di essere sottolineata. Per Moore il senso comune si articola in una molteplicità di proposizioni che fungono da *premesse*: proporre una dopo l'altra le proposizioni che so senza tuttavia sapere quando e come le abbia apprese significa di fatto indicare le premesse indiscutibili su cui poggia ogni ulteriore proposizione. E ciò è quanto dire che il senso comune è il fondamento fattuale delle mie conoscenze.

In Wittgenstein le cose stanno diversamente. Quando ci disponiamo sul terreno dell'immagine prescientifica del mondo, Wittgenstein non ci invita a fare appello ad un insieme di proposizioni che ci siano comunque *date, una volta per tutte*, e non sostiene che esse fungano da premesse. Il punto è un altro: Wittgenstein intende richiamare la nostra attenzione sul fatto che se risaliamo lungo la catena delle giustificazioni dobbiamo infine giungere a qualcosa che non è giustificato e che si può soltanto descrivere. Dobbiamo cioè riconoscere che innanzitutto si *danno* determinati giochi linguistici e che questi giochi *presuppongono un insieme di certezze* che ne circoscrivono lo spazio e che determinano insieme l'*ambito di ciò che è per noi ragionevole*. In altri termini: per Wittgenstein non vi sono innanzitutto le premesse del senso comune ma vi è un insieme di pratiche, di giochi linguistici che, ponendosi, presuppongono insieme un fondamento, che è insieme il *sistema di riferimento* che sorregge ciò che in generale è possibile pensare entro quel sistema.

Affrontiamo innanzitutto il primo punto. Dato è un certo gioco linguistico — il gioco linguistico del calcolare, per esempio. Questo gioco consisterà innanzitutto in una serie di mosse prearitmetiche, di pro-

posizioni che ci sembrano certe e che hanno a che fare con l'unire e con il separare determinati insiemi di oggetti. Queste prime operazioni possono assumere poi valore paradigmatico e porsi come regole del calcolo — questo è quanto accade. Una simile prassi, tuttavia, si innesta sullo sfondo di una molteplicità di certezze in cui tuttavia mi imbatto solo perché mi sono impegnato in quel gioco. Così, il gioco del sommare getta a ritroso la sua luce su un presupposto implicito della mia prassi: nessuno di noi teme che i dischi dell'abaco cambino di numero cambiando posizione o che ad ogni somma un nuovo disco si aggiunga agli addendi. Se ciò accadesse o se sbagliassimo sempre a spostare i dischi dell'abaco il gioco linguistico del sommare verrebbe meno:

in un certo senso la matematica è certamente una teoria, — tuttavia è anche un *agire*. E 'mosse false' possono darsi soltanto come eccezioni. Perché se quelle che noi chiamiamo eccezioni diventassero la regola, il gioco in cui tale mosse sono false verrebbe cancellato (*Ricerche filosofiche*, op. cit., II, X, § 240).

Ma appunto si tratta di presupposti impliciti e *nessuno li hai mai imparati*; le proposizioni «che per me sono incontestabili non le imparo esplicitamente. Posso forse *trovarle* in seguito, come si trova l'asse di rotazione di un corpo rotante» (*ivi*, § 152). Le trovo in seguito, appunto, — e ciò significa che le certezze che fanno da sfondo ai giochi linguistici acquistano il loro senso e la loro definitezza proprio a partire da quei giochi che di fatto le presuppongono. Nessuno mi ha mai insegnato che le cose non scompaiono se non vi bado, ma ho imparato sin da piccolo a trovare ciò che è nascosto: nell'esercizio di questa prassi — la prassi del cercare — mi sono lasciato pervadere da una certezza cui è possibile dare forma proposizionale dicendo che, con buona pace di Berkeley, l'*esse* non coincide con il *percipi*. Ma sarebbe un errore pensare che questa proposizione sia una premessa che appartiene al *cogito* del senso comune: non è vero che con

le mie asserzioni, ecc., io presupponga la verità di questa proposizione (come se le mie asserzioni riposassero su di essa): invece, essa ricava il proprio senso soltanto dal nostro ulteriore asserire (*ivi*, § 153).

Nel giocarsi del gioco linguistico prende così forma lo sfondo che gli fa da fondamento.

Potremmo riassumere il senso di queste nostre considerazioni dicendo che, per Wittgenstein, dobbiamo infine giungere a giochi linguistici che non hanno premesse, ma solo *presupposti*, — e cioè certezze che non sono prima del darsi di un certo giuoco linguistico, ma che sono implicate dalla sua concreta possibilità di esplicitarsi, di essere effettivamente giocato. A partire di qui non è difficile scorgere la *seconda* ragione per la quale la concezione del senso comune come un insieme esplicito di premesse deve essere negata, e questa volta siamo ricondotti al fatto che il sistema delle nostre certezze non funge come un insieme di proposizioni dato una volta per tutte e su cui di fatto poggia il nostro sapere. Le certezze non sono premesse da cui dedurre il sapere, ma sono piuttosto ciò che dà ad ogni nostro argomentare una forma ed un contorno, ed insieme anche la sua interna plausibilità. Si danno giochi linguistici e, *insieme ad essi*, si delinea uno sfondo di certezze che sono presupposte e che di fatto *sostengono* quel gioco, rendendolo plausibile nelle sue mosse:

Tutti i controlli, tutte le conferme e le confutazioni di un'assunzione hanno luogo già all'interno di un sistema. E precisamente questo sistema non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio di tutte le nostre argomentazioni, ma appartiene all'essenza di quello che noi chiamiamo argomentazione. Il sistema non è tanto il punto di partenza, quanto piuttosto l'elemento vitale dell'argomentazione (*ivi*, § 105).

Sul senso di questa affermazione è opportuno riflettere. Il punto da cui essa muove è chiaro: ogni affermazione può essere corroborata o confutata nella sua pretesa validità, e per farlo è necessario seguire una certa prassi — la prassi della verifica. E tuttavia — nota Wittgenstein — il verificare è una prassi che ha luogo in un sistema più o meno coerente: verificare una proposizione vuol dire infatti riferirsi ad un insieme di evidenze che da un lato corroborano la verità di quell'enunciato, ma che dall'altro debbono essere riconosciute nel loro carattere di evidenze, e ciò implica naturalmente che esse facciano parte del sistema delle nostre certezze. Così, se qualcuno dicesse di essere stato sulla Luna, noi nella norma non gli crederemmo perché

sappiamo quali e quanti ostacoli si frappongono tra noi e quel lontano satellite, — lo sappiamo, naturalmente, perché ci muoviamo all'interno di un determinato universo di credenze che costituisce il sistema di riferimento entro cui si muove ogni nostro gioco linguistico.

Ora, che cosa valga come evidenza in un sistema di credenze non è una questione che possa interamente risolversi sul terreno delle assunzioni proposizionali, ma ci riconduce infine allo *sfondo* che si determina nel porsi dei giochi linguistici — di quei giochi linguistici che circoscrivono l'*accordo* all'interno di *una* possibile comunità. È in questo senso che Wittgenstein afferma che il «sistema delle certezze non è un punto di partenza più o meno arbitrario, e più o meno dubbio di tutte le nostre argomentazioni, ma è piuttosto l'*elemento vitale* dell'argomentazione»: qui non abbiamo a che fare con un insieme di verità — il senso comune — dato una volta per tutte, ma nemmeno con postulati che possano essere convenzionalmente assunti: abbiamo invece uno sfondo di certezze che da un lato rende possibile l'accordo *all'interno di una certa forma di vita* e che dall'altro determina che *cosa sia ragionevole credere in una comunità data*.

Una proposizione è vera se qualcosa parla in suo favore: questo lo abbiamo già osservato. Ma che cosa possa parlare in suo favore — che cosa, in altri termini, possa valere come evidenza e quindi come sostegno delle nostre credenze — dipende dalle certezze che fanno da sfondo al sapere: il fatto che veda piegarsi il bastone che immergo nell'acqua non vale come evidenza del suo essersi spezzato poiché altre evidenze ci spingono a cogliere in quella stessa esperienza non una manifestazione di ciò che è, ma un segno di ciò che appare, una riprova dei fenomeni di rifrazione.

Ora, è certo possibile di volta in volta definire esplicitamente le premesse che sorreggono il nostro modo di ragionare in una circostanza data, ma la possibilità di rendere conto di un gioco linguistico non può procedere all'infinito. Prima o poi le giustificazioni hanno un termine e non si può fare altro che rimandare esemplarmente alla prassi in cui si dà un certo gioco linguistico, e in cui si manifestano i presupposti che lo rendono possibile. Al bambino che pone domande posso spiegare il senso delle operazioni che compio quando misuro

qualcosa; ma anche in questo caso le spiegazioni hanno un limite: perché gli possa spiegare qualcosa il bambino deve avere già accettato che *questo* si chiama misurare e che a questo gioco si gioca *così* — dando per scontate molte cose. Al bambino si chiede dunque di imparare a *comportarsi in un certo modo*, in un modo che — peraltro — non è privo di una sua interna coerenza con altre forme di comportamento che gli vengono comunque richieste, ed è per questo che Wittgenstein parla di una *forma di vita*: per quanto vari siano, i comportamenti che si tramandano in una certa comunità sono appunto coerenti, e lo sono perché in essi si esprime un identico sistema di certezze. Il bambino deve così appropriarsi di un sistema di certezze e di una forma di vita, poiché dolo così può essere sancita la comunanza dell'accordo che dà un senso alla sua prassi — alla prassi del misurare, come ad ogni altra. Si può sostenere allora che perché si diano giochi linguistici debbono essere condivise determinate certezze; dubitarne vorrebbe dire incrinare in tutto o in parte il *fondamento* dell'accordo che circoscrive una certa forma di vita:

Se un tizio dubitasse se la Terra esisteva già cent'anni fa, io non lo capirei *per questa ragione*: che non saprei che cosa potrei ancora e che cosa non potrei più ammettere come evidenza (*ivi*, § 231).

Talvolta nei nostri dialoghi le cose vanno davvero così. Talvolta ci capita di non saper più che cosa dire, poiché ciò che l'altro ci dice rende evidente che tutto quello che potrei aggiungere per cercare di convincerlo non ha per lui alcun valore: dietro una differenza di opinioni si è svelata una differenza che concerne un modo generale di orientarsi e di pensare.

Ma se quest'osservazione deve essere fatta, se si deve cioè rammentare che la possibilità di verificare e di controllare un enunciato implica uno sfondo di certezze che deve essere condiviso e che ci riconduce all'accordo e alle forme di vita che sono caratteristiche di una comunità di parlanti, allora sembra essere necessario sottolineare, in *primo luogo*, la necessaria *relatività* del nostro sapere all'insieme delle certezze che lo fondano e che nutrono le sue argomentazioni. Alla domanda, che Wittgenstein si fa rivolgere dal suo interlocutore, in cui si avanza il sospetto che non esistano verità obiettive (*ivi*, § 108) si deve rispondere con un'osservazione che non può tacitare le inquietu-

dini di chi vorrebbe allontanare le insidie del relativismo: se per verità obiettive si intendono *verità assolute* allora esse non vi sono poiché ogni verità è interna ad un sistema ed ogni sistema di credenze ci riconduce infine all'insieme dei presupposti su cui fa presa in una *comunità data* l'insieme dei giochi linguistici che vengono quotidianamente praticati.

Ora, se a partire di qui si volesse sostenere che vero e falso altro non sono che ciò su cui gli uomini concordano, si dovrebbe rammentare che

vero e falso è ciò che gli uomini dicono; e nel linguaggio gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma della forma di vita (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 241).

Tuttavia, rifiutare la tesi secondo la quale la verità o la falsità di un'affermazione dipenderebbe dal parere della maggioranza non significa contraddire ciò che abbiamo sostenuto sulla natura dei giochi linguistici e sul loro poggiare su convenzioni socialmente codificate. Vuol dire invece *sottolineare con maggiore chiarezza che verità e falsità presuppongono comunque l'accordo sulle regole*. Verità e falsità sono termini che si addicono alle proposizioni, e di unità proposizionali si può parlare soltanto all'interno del linguaggio: la domanda sulla verità o falsità di un'opinione presuppone dunque che *si sia già trovato un accordo sulle regole del linguaggio* in cui quella stessa opinione è formulata (*Della certezza*, op. cit., § 156). Ma ciò è quanto dire che il consenso e il dissenso su una singola tesi, presuppongono comunque che vi sia un *accordo sulla forma del linguaggio che la esprime*: non la verità o la falsità delle opinioni, ma la grammatica del linguaggio dipende dalla concordanza fra gli uomini. O più precisamente: la grammatica del linguaggio è la forma in cui si esprime la concordanza tra gli uomini — una concordanza che ha per oggetto il mondo.

Ripercorrere quest'ordine di considerazioni vuol dire tuttavia disporsi nella prospettiva migliore per trarre una conclusione nuova. La domanda sulla verità o falsità di un'opinione presuppone che *si sia già trovato un accordo sulle regole del linguaggio*. Ma il sistema di riferimento che determina ciò che per noi è vero e falso dipende a sua volta dalla *funzione paradigmatica* che è possibile attribuire a deter-

minate mosse di un gioco linguistico e al contesto dei presupposti che lo sorreggono: la verità (e la falsità) delle nostre proposizioni dipende così dalla sicurezza che accompagna l'istituzione dei nostri giochi linguistici. Ma è possibile trarre anche una seconda conclusione. Si deve riconoscere infatti che non è in linea di principio possibile escludere che la forma grammaticale del linguaggio (il sistema di riferimento che in essa si esprime) sia per così dire revocata dai fatti. La forma del linguaggio si lega alla forma di vita; la forma di vita tuttavia poggia su alcune certezze che potrebbero essere revocate in dubbio: ne segue che la grammatica del linguaggio può essere messa alla prova dai fatti. La tesi dell'autonomia della grammatica dovrebbe essere dunque, almeno in parte, attenuata poiché potremmo trovarci nella condizione di dover riconoscere ai fatti il compito di decidere *qualcosa* relativamente alla grammatica del linguaggio.

Su questo punto le osservazioni di Wittgenstein non sembrano essere del tutto conclusive. In alcuni casi la decisione sembra presa, anche se, significativamente, è possibile affiancare osservazioni molto vicine nel tempo che indicano conclusioni diametralmente divergenti. Il 12 aprile Wittgenstein scrive:

La questione è certamente questa: «E che dire che dire se tu dovessi cambiare la tua opinione anche su queste cose fondamentali?». E la risposta mi sembra questa: «Non sei *obbligato* a cambiarle. Proprio in questo risiede il loro essere 'fondamentali'» (*ivi*, § 512).

Se accadesse qualcosa [...] che fosse tale da risvegliare in me il dubbio, allora esisterebbe certamente anche qualcosa che mi farebbe apparire dubbie le stesse ragioni di quel dubbio, e allora potrei attenermi alle mie vecchie credenze (*ivi*, § 516).

La presa di posizione che qui si avanza è chiara: le certezze che hanno per noi valore fondante sono protette dal dubbio non perché racchiudano in se stesse il crisma dell'evidenza, ma perché il loro porsi nel cuore del sistema delle credenze sembra necessariamente spingerci a mettere in forse ogni eventuale argomentazione ed ogni interpretazione dei fatti che tenda a renderle poco plausibili. Così, la veridicità di un racconto si misura dapprima sulla sincerità del narratore; se tuttavia la narrazione diventa poco plausibile e ci costringe a credere ad eventi

altamente improbabili, la fiducia nel narratore passa in secondo piano e ciò che è narrato perde la sua capacità di convincerci e non è più capace di spingerci a cambiare la nostra immagine delle cose. Per quanta fiducia si possa riporre negli esploratori di nuovi mondi, la fiducia nei loro racconti è sempre incrinata dal fatto che è sempre possibile giocare le vecchie evidenze contro le nuove.

Basta tuttavia addentrarci un poco nella lettura per scoprire che anche per la tesi opposta è possibile trovare proposizioni che sembrano sostenerla senza mezzi termini. Il 23 aprile Wittgenstein scrive:

da certi eventi potrei essere messo in una situazione tale da non essere più in grado di continuare il vecchio gioco. In cui sarei strappato via dalla *sicurezza* del gioco. Sì, non è ovvio che la possibilità di un gioco linguistico è condizionata da certi dati di fatto? (*ivi*, § 617).

È difficile, credo, pensare ad una vera e propria evoluzione del pensiero wittgensteiniano, anche perché nelle stesse giornate vi sono pensieri che riaprono la questione, e che non ci permettono di schierare il loro autore sull'uno o sull'altro fronte — e mi riferisco in modo particolare alla riflessione 517 del 12 aprile e alla riflessione 619 del 23 aprile. Del resto nelle riflessioni di queste stesse giornate i punti interrogativi abbondano, ed anche se nella lettura la tentazione di sopprimerli è forte non mi sembra che sia lecito farlo. Dobbiamo dunque accontentarci di cogliere qui un'oscillazione teorica, di cui tuttavia si deve cercare di comprendere le ragioni — e naturalmente non so se sono in grado di farlo, ma vorrei egualmente provarci.

La prima mossa che dobbiamo compiere consiste nel chiedersi se l'incertezza del testo sia motivata dalla volontà o almeno dalla tentazione di negare radicalmente che i fatti possano *indurci* a modificare il sistema di riferimento del nostro linguaggio.

A questa domanda, così formulata, si può rispondere *negativamente*. Wittgenstein è perfettamente consapevole del fatto che la funzione paradigmatica di un enunciato non è una garanzia assoluta della sua permanenza nel contesto delle mie credenze, poiché è sempre possibile modificare un gioco linguistico. Così, anche se prima di negare la percorribilità di un certo gioco linguistico si è soliti avanzare dubbi sulla validità delle asserzioni che sembrano minare la credibilità dei fondamenti su cui poggia (*ivi*, §§ 516, 634, 636), non per questo si



può escludere che prima o poi sia opportuno mutare radicalmente il proprio punto di vista.

Su questo punto le considerazioni wittgensteiniane sono esplicite ed uno dei temi ricorrenti in *Della certezza* concerne proprio la *natura* della prassi che è chiamata in causa quando, posti di fronte ad un gioco linguistico che non ci sentiamo di condividere, cerchiamo di *convincere gli altri ad assumere un punto di vista nuovo*, un nuovo stile di pensiero. Certo, non sempre le cose stanno così. Di fronte alla diversità delle culture e dei valori che le sorreggono potremmo semplicemente rinunciare al dialogo e *prendere atto* del fatto che ci muoviamo in un sistema di riferimento che, per certi aspetti, è incompatibile con il nostro:

A chi dica che la Terra non esisteva prima che lui nascesse io potrei dunque porre altre domande, allo scopo di trovare con quale delle mie convinzioni quel tizio sia in contraddizione. E qui *potrebbe* darsi che quel tizio contraddica le mie vedute fondamentali. E se così fosse dovrei accontentarmi (*ivi*, § 238).

Rispetto a chi si lascia guidare da un diverso sistema di riferimento possiamo appunto sentirci «spiritualmente molto distanti» (*ivi*, § 108) e rinunciare a discorrere dei temi che ci dividono. Di fronte a chi non considera come ragioni ciò che noi riteniamo invece vincolante è difficile discutere: per dialogare non sono infatti necessarie soltanto opinioni differenti, ma anche un comune sistema di riferimento. Al rumore del dissenso può sostituirsi così il silenzio del disinteresse.

Ma le cose non debbono necessariamente andare così. Possiamo anche sentire il bisogno di convincere gli altri delle nostre ragioni e quindi di “*combattere*” il loro modo di pensare, cercando di mostrare il motivo che ci induce ad insistere sulle nostre posizioni. La storia della scienza ci offre una molteplicità di possibili esempi: il progresso scientifico è infatti scandito dalla necessità di rivedere i paradigmi di ricerca e di alternare il lavoro della critica al lavoro della costruzione.

E tuttavia combattere un’immagine del mondo non significa dimostrare la falsità delle sue tesi, e questo semplicemente perché verità e falsità si definiscono all’interno di un sistema e presuppongono come criteri di prova un insieme di evidenze che non sono *necessariamente condivise*. Alla forza delle argomentazioni che presuppongono la con-

divisione di un sistema di evidenze si deve affiancare lo strumento della *persuasione*, e cioè la prassi che ha luogo ogni volta che si cerca di ottenere dall'altro un mutamento complessivo del proprio punto di vista, senza tuttavia poter allegare ragioni che possano effettivamente confutare la posizione che si intende combattere. Dove l'argomentazione tace, può farsi avanti la persuasione:

Posso immaginare un uomo che sia cresciuto in certe circostanze del tutto particolari, e al quale si sia insegnato che la Terra è sorta 50 anni fa, e che perciò creda anche questo. A quest'uomo potremmo insegnare: la Terra esiste già da molto tempo, ecc. — Tenteremmo di dargli la nostra immagine del mondo. Questo avverrebbe mediante una specie di *persuasione* (*ivi*, § 262).

Ora, parlare di persuasione ha un senso proprio in contrapposizione all'argomentazione. Gli argomenti presuppongono un terreno comune che non è dato quando si è costretti ad avvalersi della persuasione. Di qui il suo carattere meno coercitivo, ma non per questo irrazionale (cfr. *ivi*, § 286). Ci lasciamo persuadere ascoltando, se non argomenti, almeno ragioni, e ciò significa che lo spazio della persuasione implica comunque un terreno dell'accordo. Ci lasciamo persuadere della bontà di un punto di vista perché è comunque possibile mostrare come si innesti *felicemente* su un insieme condiviso di certezze:

Ma si può chiedere: «Può un tizio avere una ragione plausibile per credere che la Terra esista da poco tempo, per esempio soltanto dal giorno che è nato?». — Supponendo che gli sia stato sempre detto così — avrebbe una buona ragione per dubitarne? Gli uomini credevano di poter far piovere; perché non potrebbe darsi che un re sia stato cresciuto nella credenza che il mondo sia nato con lui? E se ora Moore e questo re si incontrassero e discutessero, Moore potrebbe davvero dimostrargli che la propria credenza è quella giusta? Io non dico che Moore non potrebbe convertire il re al proprio punto di vista, ma si tratterebbe di una specie del tutto particolare: il re sarebbe indotto a considerare il mondo in modo del tutto diverso. Non dimenticare che qualche volta della correttezza di un punto di vista si viene convinti dalla sua semplicità o dalla sua simmetria; cioè: talvolta sono la semplicità o la simmetria a indurci a passare a questo punto di vista. Allora si dice semplicemente «*Così dev'essere*» (*ivi*, § 92).

Ho detto che «combatterei» l'altro — ma allora non gli darei forse *ragioni*? Certamente, ma fin dove arrivano? Al termine delle ragioni sta la persuasione. (Pensa a quello che accade quando i missionari convertono gli indigeni). (*ivi*, § 612).

Ma se la persuasione è possibile, se talvolta è possibile mostrare muovendo dai fatti l'*opportunità* di mutare la forma di alcuni nostri giochi linguistici, non per questo — e lo abbiamo dianzi osservato — sembra possibile sostenere che sia *necessario* lasciarsi persuadere. Una delle ragioni dell'incertezza wittgensteiniana potrebbe dunque avere qui la sua chiave di volta: dubbia non sarebbe l'esistenza di un nesso tra la dimensione fattuale e la forma linguistica, ma solo la valenza *coercitiva* di tale rapporto. Un *experimentum crucis* che decida della forma del nostro linguaggio non vi è (*ivi*, § 618), anche se nulla impedisce che la luce che a poco a poco si leva sul sistema delle nostre credenze lentamente tramonti. La domanda che Wittgenstein si pone

Ma allora sarebbe *impensabile* che io rimanga in sella anche quando i dati di fatto recalcitrano tanto? (*ivi*, § 612)

non dovrebbe dunque essere intesa come se si trattasse soltanto di una domanda retorica. L'incertezza cui abbiamo più volte fatto riferimento sarebbe così un segno della volontà wittgensteiniana di difendere una *forma debole* della tesi dell'autonomia della grammatica — una tesi che potremmo formulare così: *nessun fatto può di per sé imporre un mutamento nella forma di un gioco linguistico, anche se la percorribilità di un gioco linguistico dipende anche dal modo in cui le cose si comportano* (*ivi*, § 615).

Per comprendere più in profondità le ragioni che sorreggono le osservazioni wittgensteiniane di cui discorriamo è tuttavia necessaria una seconda mossa che ci inviti a riflettere sulla presenza di una *gerarchia interna* ai diversi sistemi di riferimento da cui ci lasciamo guidare (*ivi*, § 300). Di questa interna stratificazione delle certezze ci accorgiamo anche quando riflettiamo su che cosa voglia dire imbattearsi in un diverso modo di pensare. Possiamo sentirci “spiritualmente molto distanti” dagli uomini di una tribù che interpretasse ai sogni come se fossero la testimonianza di un viaggio che ciascuno di noi dormendo compirebbe alla volta della Luna (*ivi*, § 106), ma avrebbe ancora un senso cercare di convincerli: una simile convinzione non

cancella interamente il *terreno dell'accordo*, e nella metafora della *rapidità* del pensiero o nell'immagine platonica del *volo* dell'anima vi è un'eco che ci mostra come per pensare quei pensieri non vi è affatto bisogno di vestire i panni di una qualche tribù primitiva. Da una simile convinzione il terreno dell'accordo non verrebbe interamente sottratto e così non verrebbero interamente meno le evidenze che ci guidano nel ragionare e lo spazio in cui la persuasione può muoversi.

Che dire invece di chi dubitasse di avere un corpo?

Se un tizio mi dicesse che dubita di avere un corpo lo riterrei mezzo pazzo. Però non saprei che cosa voglia dire: convincerlo che ha un corpo. E se gli avessi detto qualcosa, e se quello che gli è detto avesse tolto di mezzo il suo dubbio, io non saprei come e perché l'ha fatto (*ivi*, § 257).

Qui la diversità assume la forma inquietante della follia, e ciò significa che non sapremmo più come connettere ciò che l'altro dice ad un terreno comune, ad un'origine condivisa. E se il terreno dell'accordo è venuto meno, con esso si è dissipato lo spazio della persuasione. Se le nostre parole lo convincessero di avere un corpo non potremmo dire di essere stati persuasivi, poiché non avremmo alcun motivo per dire su quale evidenze abbiano potuto far leva.

Vi sono, in altri termini, dubbi che sembrano «trascinare tutto quanto con sé e precipitare tutto nel caos» (*ivi*, § 613) e che proprio per questo (o meglio: solo per questo) sembrano essere impossibili. Così alla tesi di una relativa mobilità della forma grammaticale del linguaggio che è insieme segno di una sua relativa arbitrarietà si affianca la convinzione che vi sia un *nucleo stabile del linguaggio*, un *sistema di riferimento* che faccia corpo su alcune certezze inamovibili. Ed un'identica immagine ci guida nel tentativo di illustrare queste due diverse posizioni:

la mitologia può di nuovo tramutarsi in corrente, l'alveo del fiume dei pensieri può spostarsi. Ma io faccio una distinzione tra il movimento dell'acqua nell'alveo del fiume e lo spostamento di quest'ultimo; anche se tra le due cose una distinzione netta non c'è (*ivi*, § 97).

Sì, la riva di quel fiume consiste in parte di roccia dura, che non sottostà a nessun cambiamento, o sottostà soltanto a cambiamenti imper-

cettibili, e in parte di sabbia, che ora qui, ora là l'acqua dilava ed accumula (*ivi*, § 99).

Di qui la tesi che vorrei proporre. Se Wittgenstein non afferma in modo univoco che i fatti possono sempre sbalzarci di sella non è esclusivamente perché intenda sostenere soltanto una forma *debole* della tesi dell'autonomia della grammatica; e non è nemmeno perché creda che vi siano certezze inconfutabili e definitivamente poste al riparo dalla possibilità di perdere una funzione paradigmatica: nessuna certezza lo è, ed è questo il senso della *annihilatio mundi* che Wittgenstein ci propone nel § 513:

E che dire se accadesse qualcosa di *davvero inaudito*? Se per esempio vedessi come le case si tramutano gradatamente in vapore, senza nessuna causa palese; se gli animali sui prati stessero sulla testa, ridessero e dicessero parole comprensibili; se gli alberi si tramutassero gradatamente in uomini e gli uomini in alberi. Allora avevo ragione quando dicevo prima che tutte queste cose accadessero: «So che questa è una casa», ecc., o semplicemente: «Questa è una casa», ecc.? (*ivi*, § 513).

Tutto questo potrebbe appunto accadere, così come potrebbe accadere di svegliarci e di dire che abbiamo sin qui sognato — questo fatto (come qualunque altro fatto) non può essere escluso da un'argomentazione filosofica.

Il punto è un altro. Wittgenstein non vuole ancora una volta dire che vi siano proposizioni *di fatto* indubitabili, ma vuol piuttosto dire che alcune certezze *potrebbero* essere già *implicate dalla possibilità dei giochi linguistici più elementari*, di quei giochi linguistici che appartengono alla storia naturale dell'uomo (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 25) e su cui poggiano i giochi linguistici più complessi. Negarli vorrebbe dire negare il terreno che circonda un qualunque accordo tra gli uomini e quindi anche la possibilità di persuadere e di persuadersi della bontà di un punto di vista.

Le nostre certezze possono perdere la loro funzione e possiamo essere persuasi dell'opportunità di scegliere un diverso punto di vista — *possiamo* sino a quando permane un terreno comune ed uno sfondo che sostenga le nostre decisioni e i nostri pensieri. Ma questo terreno comune, questo sfondo che giace al di là dei molti punti di vista può a sua volta essere messo in discussione? E come? Che dire se davvero

non fossimo più in grado di tracciare la distinzione tra il sonno e la veglia, se le cose parlassero e se gli uomini come tanti Polidoro si trasformassero in alberi? Forse non ci sarebbe davvero più nulla da dire, perché a venire meno non sarebbe un gioco linguistico tra gli altri possibili, ma la totalità dei giochi linguistici.

In un passo delle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ci invita a riflettere su quali siano le condizioni che ci permettono di comprendere una lingua straniera e addita il terreno della prassi. O più propriamente, il terreno delle azioni che sono in generale comuni agli uomini:

Immagina di arrivare, come esploratore, in una regione sconosciuta dove si parla una lingua che ti è del tutto ignota. In quali circostanze diresti che la gente di quel paese dà ordini, comprende gli ordini, obbedisce ad essi, si rifiuta di obbedire, e così via? Il modo di comportarsi comune agli uomini è il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo una lingua che ci è sconosciuta (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 206).

Il modo di comportarsi comune agli uomini — questo è il punto. Almeno nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein ci invita a rivolgere lo sguardo verso alcuni giochi linguistici elementari che a loro volta alludono ad alcune forme tipiche della prassi umana che ci parlano di uno sfondo di certezze che sembra essere implicato da qualsiasi linguaggio. Da questa forma generale della prassi vogliamo ora muovere per vedere se non possiamo circoscrivere meglio la sfera di quelle certezze cui non possiamo rinunciare se non vogliamo cancellare con un tratto di penna la possibilità di un accordo intersoggettivo.

E tuttavia prima di addentrarci su questo terreno è forse opportuno riprendere brevemente le considerazioni su cui ci siamo soffermati. Il tema intorno a cui esse ruotano è il tema del relativismo: Wittgenstein ci invita infatti a constatare che un insieme di verità del senso comune non vi è, poiché dati sono innanzitutto i giochi linguistici nella loro varietà e nella aperta molteplicità. Certo, le nostre proposizioni alludono ad uno sfondo di certezze che le rende sensate e praticabili; tuttavia, proprio perché sono i giochi linguistici a determinare quali siano i presupposti su cui poggiano, si deve riconoscere che ogni cultura e ogni forma di vita può, in linea di principio, trovare un diverso cammino per ancorare il linguaggio al mondo. Questa tesi di per sé non

equivale ad affermare il relativismo, né a negarlo: che ogni linguaggio sia una realtà chiusa ed autonoma o che invece vi siano certezze comuni ad ogni possibile forma di vita è una conclusione cui non si vuol giungere. E a ragion veduta: il relativista muove dalla diversità delle culture per sostenere che non è pensabile trovare la chiave per una reciproca comprensione, proprio come il razionalista pretende di possederla già — in entrambi i casi la prassi volta a cercare l'accordo è cancellata con un tratto di penna ed un *fatto* è deciso sul fondamento di una scelta ideologica. E tuttavia il corso delle argomentazioni wittgensteiniane non si ferma alla constatazione secondo la quale di fronte alle diverse culture si deve reagire così:

Qui si può solo descrivere e dire: così è la vita umana (*Note sul «Ramo d'oro» di Frazer*, op. cit., p. 19).

Per Wittgenstein è necessario compiere un passo ulteriore e richiamare l'attenzione sul cammino che di fatto dobbiamo compiere quando cerchiamo di comprendere un altro linguaggio o di convincere chi non condivide la nostra immagine del mondo della validità delle nostre scelte. E questo cammino è orientato in una direzione peculiare: ci invita a percorrere a ritroso la concatenazione dei giochi linguistici, risalendo dalle forme più elaborate alle forme più semplici, proponendo così un cammino che ci costringe a rendere espliciti sempre nuovi presupposti, avanzando in direzione del terreno delle certezze più elementari, di quelle certezze che sembrano essere implicate da qualsiasi forma di vita. Così, posto di fronte alla diversità delle culture, il filosofo è innanzitutto chiamato a descrivere e a prendere atto che così è la vita umana, ma deve anche indicare il metodo per acquisire un comune terreno di accordo. Di qui l'importanza che assumono per noi le riflessioni che Wittgenstein dedica al conflitto tra immagini del mondo, — un conflitto che può essere affrontato e risolto solo se ci si sforza innanzitutto di risalire a quel «modo di comportarsi comune agli uomini» che pone le basi del sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo le lingue e i concetti che non padroneggiamo. E ciò è quanto dire che se il filosofo non può semplicemente negare a priori la possibilità del relativismo, può tuttavia assumersi il compito di elaborare un metodo destinato di volta in volta a battere in breccia le barriere dell'incomprensione.

## 2. *Und schreib getrost / «Im Anfang war die Tat»*

In un'osservazione di *Della certezza* sull'impossibilità di spingere al di là di un certo limite il controllo e la giustificazione dei nostri giochi linguistici si legge così:

Come se una volta o l'altra la fondazione non giungesse a un termine. Ma il termine non è il presupposto infondato, ma il modo di agire infondato (*Della certezza*, op. cit., § 110).

Si tratta di un'osservazione importante che, in primo luogo, richiama la nostra attenzione sul significato che la prospettiva fondazionale assume in Wittgenstein.

Che questa prospettiva vi sia e che debba essere riconosciuta in tutta la sua significatività filosofica è difficilmente negabile, anche per chi non si accontenti di cogliere uno sviluppo di pensiero relativamente ben definito, ma vada in cerca del vocabolario classico del problema: nelle riflessioni di *Della certezza* ci imbattiamo infatti di continuo in termini come *Boden*, *Grundlegung*, *Grundlage*, *unwankende Grundlage*, *Fundament*, *Substrat*, *Grund*, *Prinzipien*, *Grundprinzipien*, ecc., — e cioè nei termini e nelle immagini che la tradizione ha consacrato al problema della fondazione.

Non si tratta di immagini o di parole usate a casaccio: Wittgenstein intende propriamente sostenere che il sapere si *fonda* su un insieme di certezze, che ci riconducono al *terreno immediato della prassi*. Quanto più ci immergiamo nella lettura delle riflessioni wittgensteiniane, tanto più ci convinciamo che il fondamento delle nostre credenze non possa avere natura proposizionale: proprio come scrive Faust, all'origine non vi è il logos, ma l'azione.

In quest'affermazione è racchiuso un invito a riflettere. Normalmente, alludere ad un terreno di fondazione significa proporre un movimento a ritroso che si dipana tuttavia in un identico *medium*: così, i postulati della geometria sono proposizioni geometriche elementari, proprio come il *cogito* cartesiano è una verità sul cui fondamento si pretende di far poggiare ogni altra verità che possa essere da noi conosciuta. Ora, per quanto si discosti dal modello tradizionale, anche il tentativo di Moore di fondare la conoscenza a partire dalle tesi del senso comune è caratterizzato da questa sostanziale *omogeneità* tra il



livello delle proposizioni fondanti e il piano della fondazione — delle proposizioni elementari di cui è lecito dire che le so proprio come chiunque altro.

Come sappiamo, la posizione di Wittgenstein è più complessa. Wittgenstein non intende affermare che vi siano proposizioni del senso comune, ma vuole innanzitutto mostrare come *ogni* sistema di proposizioni poggi su un insieme di presupposti che ne determinano le coordinate grammaticali. Ma se ogni sistema di credenze poggia infine su certezze, non vi è invece un identico modo di rapportarsi delle credenze fondate alle credenze prive di fondamento.

Su questo punto ci siamo già soffermati: per Wittgenstein occorre distinguere da un lato il processo in cui determinate proposizioni vere vengono modificate nella loro funzione originarie e trasformate in regole del gioco, dall'altro il terreno di quelle certezze che si manifestano nella prassi e che sono presupposte dai giochi linguistici elementari. Che cosa caratterizzi le certezze che hanno, in senso stretto, *forma proposizionale* è presto detto: si tratta di proposizioni empiriche che «forse una volta venivano messe in questione» (*ivi*, § 211), ma che ora «ci sembrano saldamente acquisite, e hanno cessato di far parte del traffico» (*ivi*, § 210). Queste proposizioni ci sono state di fatto insegnate: che la Terra sia rotonda è una proposizione empirica che abbiamo un tempo appreso e della cui verità ci siamo convinti, ma che ora funge da regola che determina il modo in cui pensiamo i fatti. La certezza ha origine così da un insegnamento, cui abbiamo attribuito una funzione paradigmatica. Ed in quest'origine è per così dire racchiusa la radice duplice della sua plausibilità: da un lato infatti di quella tesi ci siamo un tempo convinti, dall'altra essa dà buona prova di sé come regola, come modo di pensare ai fenomeni. Per esprimersi nello stile paradossale di Wittgenstein: il muro maestro delle certezze è sorretto dalla casa che su di esso poggia (*ivi*, § 248).

Ma appunto le cose non stanno sempre così, *non* sempre le certezze si radicano in proposizioni empiriche cui in seguito si attribuisce una funzione paradigmatica, e la riflessione wittgensteiniana che abbiamo dianzi citato e che ci invita a prendere atto del fatto che là dove le giustificazioni hanno un termine non ci si imbatte in presupposizioni infondate ma in un *agire infondato* che addita un differente cammino.

Percorrerlo vuol dire innanzitutto disporsi sul terreno dei giochi linguistici più elementari e del loro apprendimento nell'infanzia:

Il bambino impara a credere a un sacco di cose. Cioè impara, per esempio, ad agire secondo questa credenza (*ivi*, § 144).

Il bambino non impara che esistono libri, che esistono sedie, ecc. ecc., ma impara ad andare a prendere libri, a sedersi su sedie, ecc. (*ivi*, § 476).

Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Quale sia il senso di queste osservazioni è presto detto. Qui Wittgenstein ci invita innanzitutto a riflettere sul fatto che ogni gioco linguistico è innanzitutto un agire e che, come tale, presuppone il *contesto dell'azione che fa da sfondo alla prassi*, rendendola possibile. Il bambino impara a prendere libri ben prima che qualcuno gli insegni la regola del giudizio esistenziale; questo, tuttavia, non significa che il bambino dubiti che i libri esistano: il loro esserci è un'ovvietà di cui quella prassi è *intrisa*.

Di qui si deve muovere per comprendere l'*incipit* dell'osservazione 144: il bambino impara a credere a un *sacco* di cose [*eine Menge Dinge*], e quest'espressione così a buon mercato è in realtà ben scelta, poiché allude ad una modalità dell'apprendere che non è né ordinata né premeditata. Imparare un gioco linguistico vuol dire certamente imparare il significato (la regola d'uso) di un termine — per esempio della parola «lastra!». Ma vuol dire anche imparare un *sacco* di cose: l'insieme *non formulato proposizionalmente* dei presupposti di quel gioco linguistico che si danno insieme all'agire in cui esso si esplica. E tra questi presupposti ve ne sono molti che è persino difficile formulare, poiché —scrive Wittgenstein— si tratta di convinzioni che sono radicate nella prassi e che sono implicate da tutte le nostre domande e da ogni nostra risposta, così che diviene arduo toccarle con mano (*ivi*, § 103). Nel grido «Lastra!» sono racchiuse molte cose: è implicito, per esempio, che una lastra vi sia, che abbia senso tentare di afferrarla e di trasportarla, e che si possa andare a prenderla e cercarla, poiché il suo *esse* non è riducibile al *percipi*. Queste e molte altre cose

sono presupposte dalla prassi di chi si appresta ad *inscenare* quel gioco linguistico.

Di qui la prima conclusione che dobbiamo trarre. Vi sono molte cose di cui siamo certi e di cui diventiamo certi proprio perché *impariamo* un gioco linguistico:

Immagina un gioco linguistico: «Quando ti chiamo entra per la porta». In tutti i casi ordinari sarà impossibile dubitare che vi sia davvero una porta (*ivi*, § 391).

Che vi sia una porta e che sia un buon esempio di ciò che potremmo chiamare “oggetto fisico” nessuno ce lo insegna, ma lo apprendiamo egualmente *inghiottendo* insieme al gioco linguistico lo sfondo su cui poggia (*ivi*, §§ 95, 143). Così, se le certezze che hanno, in senso stretto forma, proposizionale ci sono state di fatto insegnate, il tessuto di certezze che sorregge l’agire in cui si esplicano i nostri giochi linguistici *non* è a rigore qualcosa che si possa imparare, poiché il bambino se ne appropria come di uno sfondo che è dato insieme al gioco, come qualcosa che si è riversato nelle sue regole (*ivi*, § 558): il sistema delle nostre certezze fondamentali

l’uomo lo acquisisce attraverso l’osservazione e l’addestramento. Intenzionalmente non dico: «impara» (*ivi*, § 279).

Ma è falso dire: «Il bambino che padroneggia un gioco linguistico deve sapere certe cose»? se invece di dir questo dicessi: «deve *poter fare* certe cose» sarebbe un pleonasma, e tuttavia è proprio *quello* che vorrei contrapporre alla prima proposizione (*ivi*, § 534).

Il bambino impara a reagire così e così; e reagendo in questo modo non sa ancora nulla. Il sapere inizia solo a un livello successivo (*ivi*, § 538).

In tutte queste osservazioni *un* tema si fa avanti con chiarezza: per Wittgenstein vi sono certezze che si manifestano nel modo in cui agiamo e ci comportiamo e che sono implicate dal contesto dei giochi linguistici più elementari. Ma ciò è quanto dire che disporsi sul terreno della fondazione vuol dire insieme mostrare come il venir meno della giustificazione ci riconduca sul terreno intuitivo della prassi, sul piano delle esemplificazioni intuitive e delle certezze del vivere.

Di qui anche la necessità di differenziare il modo in cui le forme linguistiche si radicano nel contesto della nostra esperienza. Ai giochi linguistici che trovano un legame con il mondo in virtù della duplice funzione di determinate proposizioni che ora hanno valenza empirica ora di regola della rappresentazione si debbono contrapporre quei giochi linguistici che guadagnano il come della loro applicazione insieme ai presupposti che sono implicati dalla prassi della loro attuazione. Il radicamento dei giochi linguistici elementari passa così attraverso l'esibizione paradigmatica del contesto intuitivo cui appartengono.

Disporsi sul terreno del fondamento non significherà allora attingere ad un terreno di evidenze che parlino direttamente al nostro *lumen naturale*; vorrà dire invece chiamare in causa direttamente il nostro modo di agire, la forma che caratterizza la nostra prassi:

Ma la fondazione e la giustificazione delle evidenze arrivano a un termine. — Il termine, però, non consiste nel fatto che certe proposizioni ci saltano immediatamente agli occhi come vere, e dunque in una specie di *vedere* da parte nostra: il termine è il nostro *agire* che sta a fondamento del gioco linguistico (*ivi*, § 204).

Possiamo forse esprimerci così: se il fondamento ultimo si sottrae alla critica non è in virtù di una *decisione* della soggettività, ma a causa del suo carattere non teorico che lo rende sordo a ciò che accade sul terreno del sapere e quindi del dubbio.

Ma vi è una seconda tesi che sembra possibile ricavare da quanto abbiamo detto. Se riflettiamo su questa forma originaria della certezza, sul suo porsi non come un insieme di proposizioni che si sono irrigidite in un'immagine del mondo, ma come lo sfondo delle presupposizioni che sono implicate dalla prassi, allora l'ipotesi secondo la quale sarebbe legittimo individuare un insieme di certezze cui sembra impossibile rinunciare poiché su di esse si fondano i giochi linguistici più elementari e la possibilità di quell'accordo su cui riposa ogni altro gioco linguistico assume una maggiore plausibilità.

Il «modo di comportarsi comune agli uomini» che si porrebbe come «il sistema di riferimento mediante il quale interpretiamo le lingue che ci sono sconosciute» sarebbe così il sistema di quelle certezze che non abbiamo imparato, ma che *sono date con la vita stessa poiché sono implicate dalle forme più semplici del suo manifestarsi*.

Prima dell'universo delle proposizioni che so e che sono, proprio per questo, rivedibili e confutabili vi sarebbe un insieme di certezze che si manifesta nell'agire e che funge da presupposto ineliminabile delle nostre credenze. E se ora osserviamo che

la mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose (*ivi*, § 344)

allora è forse lecito rammentarsi del concetto di *Lebenswelt*, poiché anche la *Lebenswelt* ci si era manifestata come un insieme di certezze cui è possibile da un lato ricondurre le forme più elaborate della prassi conoscitiva e che dall'altro trae da questa funzione fondazionale la ragione che la mette al riparo dalle istanze di revisione che la riflessione scientifica avanza. E tuttavia, perché questo ricordo possa assumere una fisionomia più definita è ancora opportuno indugiare un poco nelle nostre considerazioni espositive.

## LEZIONE DICIANNOVESIMA

### *1. La certezza e la vita*

Nel corso delle nostre analisi ci eravamo soffermati più volte sulla duplice funzione che determinate proposizioni possono assumere nel sistema delle nostre credenze, ed avevamo osservato che proprio qui era possibile cogliere la ragione per la quale le certezze si danno come certezze: ciò che ora funge da forma di rappresentazione ci si era dato un tempo come una mossa di un gioco linguistico di cui ci eravamo convinti. La duplice natura delle proposizioni empiriche che esercitano una funzione paradigmatica è dunque all'origine anche dello statuto duplice della certezza: le proposizioni certe sfuggono al dubbio perché esercitano una funzione paradigmatica, che tuttavia è stata loro affidata proprio perché ci siamo passo dopo passo convinti della loro solidità.

Tutto questo ci è noto, e tuttavia il risultato delle considerazioni cui siamo giunti nella precedente lezione ci costringe a riflettere nuovamente su questo tema, poiché ci si è mostrato con chiarezza che i giochi linguistici più elementari non ci riconducono ad un fondamento proposizionale, ma si radicano direttamente sul terreno della prassi. Ma ciò è quanto dire che su questo terreno l'origine della certezza non può essere cercata nel processo che trasforma proposizioni empiriche ritenute vere in regole della rappresentazione (*ivi*, § 83): l'agire non ha natura proposizionale e ciò che fa da sfondo ai giochi linguistici elementari non può essere pensato come il relitto di una precedente credenza. Prima o poi si deve giungere ad un fondamento che non ha forma di proposizione, che non è un presupposto infondato, ma un agire infondato (*ivi*, § 110) — questo è il punto. Ma allora che cosa rende legittimo parlare qui di certezza?

Non vi è dubbio che a questa domanda si può innanzitutto rispondere rammentando che la certezza è, per Wittgenstein, innanzitutto una *funzione logica*: i presupposti su cui poggiano i giochi linguistici sono indubitabili e stanno ben saldi per noi proprio perché esercitano la

funzione di fondamenti. Dire che sono certi significa in altri termini dire in altro modo che si tratta di presupposti.

Sarebbe tuttavia un errore fermarsi qui, ed io credo che anche quando ci si muove su questa forma specifica della certezza si debba mettere in luce la sua duplice natura. L'agire non è certo soltanto perché funge da fondamento, ma anche perché l'*agire* si muove innanzitutto sul *terreno della certezza*. Normalmente, quando facciamo qualcosa, siamo *sicuri* di ciò che facciamo, e la certezza è la forma normale dell'azione:

Perché quando voglio alzarmi da una sedia non mi convinco di avere ancora due piedi? Non c'è nessun perché. Semplicemente non lo faccio. — Agisco *così* (*ivi*, § 148).

La mia vita mostra che so, ossia che sono sicuro, che là c'è una sedia, una porta, e così di seguito (*ivi*, § 7).

Sono sicuro che vi siano sedie e porte, e questa sicurezza (che non è un sapere) si mostra nella prassi che è, di norma, libera dal dubbio. Ora, senza queste certezze la vita sarebbe impossibile, e ciò getta una luce peculiare sulle considerazioni wittgensteiniane — la luce del pragmatismo. Sarebbe tuttavia un errore sottolineare eccessivamente questo punto, e basta rileggere le osservazioni che abbiamo appena citato per rendersi conto che Wittgenstein non intende sostenere che le certezze siano, in ultima analisi, ipotesi o convenzioni che dobbiamo stipulare per vivere e per agire. Quando mi alzo non *assumo* di avere ancora i piedi, e la vita non mi spinge a fare *come se* i miei sensi fossero degni di fede — di tutto questo sono semplicemente certo, e nemmeno l'aria rarefatta del ragionamento filosofico potrebbe farci scordare queste nostre certezze. Dobbiamo dunque riconoscere che la certezza non è soltanto il contrassegno che determinate forme della prassi ricevono dalla funzione che viene loro attribuita nel sistema delle credenze, ma è anche un carattere *positivo* che le connota indipendentemente da questa funzione:

Agisco con certezza *completa*. Ma questa certezza è la mia (*ivi*, § 174).

Con la parola «certo» esprimiamo la convinzione completa, l'assenza

di ogni dubbio, e con essa cerchiamo di convincere il nostro interlocutore. Questa è certezza *soggettiva* (*ivi*, § 194).

Per quanto sia infondata, la certezza dell'agire è un tratto che le spetta prima di ogni ulteriore considerazione: nella vita siamo certi, e i dubbi che potremmo astrattamente formulare non ci turbano affatto. Nella vita vi sono molte cose di cui non dubitiamo e di cui non avvertiamo il bisogno di un'ulteriore conferma:

nella vita, mi accerto di sapere che qui c'è una mano (la mia)? (*ivi*, § 9).

A questa domanda non si può che rispondere negativamente, e tuttavia quanto più attiriamo l'attenzione sulla certezza come atteggiamento complessivo che caratterizza il terreno dell'immediatezza, tanto più sembra necessario avanzare una considerazione di carattere critico: la certezza sembra infatti caratterizzarsi come un dato meramente soggettivo e *psicologico* («ma questa certezza è la *mia*» (*ivi*, § 174)), e uno dei tratti caratteristici della riflessione wittgensteiniana consiste indubbiamente in un rifiuto netto della dimensione psicologica. Per venire a capo della grammatica del concetto di certezza, il fatto che *io* provi determinati vissuti è del tutto ininfluenza, e che le cose per Wittgenstein debbano stare così fa tutt'uno con la nozione di gioco linguistico: il significato di un termine è la *regola* che sorregge un determinato gioco, non ciò che passa nella testa di chi lo pronuncia. Ma allora, perché richiamare l'attenzione sulla certezza come condizione originaria dell'agire e del vivere? Perché invitarci a riflettere su qualcosa che dovrebbe essere comunque priva di importanza ai fini del problema che Wittgenstein intende porsi?

Non è facile rispondere a questa domanda, e tuttavia credo che per tentare una risposta si debba innanzitutto riflettere su un momento che caratterizza queste riflessioni wittgensteiniane e che non può non colpirci: intendo il nesso che Wittgenstein scorge tra certezza e vita. Questo nesso si fa avanti in varie riflessioni: nel § 7 («la mia vita mostra che so, ossia che sono sicuro»), nel § 9, nel § 344 («La mia *vita* consiste in questo: che sono appagato di alcune cose»), nel § 358, e in altri ancora. Tra questi uno merita di essere rammentato per esteso:

Non devi dimenticare che il gioco linguistico è, per così dire, di im-



prevedibile. Voglio dire: non è fondato, non è ragionevole (o irragionevole). Sta lì — come la nostra vita (*ivi*, § 559).

In questo pensiero, che assume la forma di un invito a ricordare una verità importante, molte cose ci lasciano di primo acchito perplessi e tra queste in particolar modo ci stupisce la tesi secondo la quale il gioco linguistico è imprevedibile. Quest'affermazione sembra falsa: i giochi linguistici sono, per loro natura, prevedibili poiché si fondano su una regola e le regole implicano la *ripetizione* e la *prevedibilità*. Che cosa intende dire allora Wittgenstein con questo strano pensiero?

La risposta a questa domanda deve essere cercata proprio là dove Wittgenstein pone l'accento espressivo del suo pensiero: il gioco linguistico «sta lì, come la nostra vita» — così si legge nella riflessione 559. La vita appunto *sta lì*, perché se è vero che molte cose sono nelle nostre mani e dipendono dalle scelte che vivendo facciamo, questo non toglie che la nostra esistenza sia un fatto in cui ci troviamo già impegnati e che accettiamo, poiché non può essere alterato nelle sue linee di fondo. Non posso, per così dire, dimenticarmi della terra che ho sotto i piedi, delle molte e svariate cose che ospita, così come non posso chiudere gli occhi sulle differenze che le caratterizzano o sulle relazioni che le legano: tutto questo è dato insieme alla nostra vita, ed appartiene al vivere come una caratteristica originaria e ineliminabile. Di qui la ragione che spinge Wittgenstein a soffermarsi sul mondo animale:

non con l'induzione lo scoiattolo conclude che anche il prossimo inverno avrà bisogno di riserve di cibo. E neanche noi abbiamo bisogno di una legge dell'induzione per giustificare le nostre azioni e le nostre previsioni (*ivi*, § 287).

Il bambino crede che esista il latte? O sa che il latte esiste? Il gatto sa che esiste un topo? (*ivi*, § 478).

Se è così importante rammentare questi esempi è perché Wittgenstein vuole appunto farci riflettere sul fatto che vi sono certezze che sono date insieme alla vita e che la sicurezza dell'agire fa parte della vita stessa. Certo, *nella* vita posso dubitare di molte cose, e l'incertezza è un tratto che caratterizza molti comportamenti umani ed animali. Ma alla radice di ogni incertezza vi è la normalità del comportamento

certo — un comportamento che non è motivato, che non è razionale o irrazionale (anche se è conforme a uno scopo), ma che semplicemente sta lì — come noi stessi stiamo.

A partire di qui è forse possibile venire a capo delle oscurità in cui ci eravamo imbattuti leggendo l'osservazione 559. Il gioco linguistico, si legge, è qualcosa di imprevedibile, e noi ci eravamo chiesti che cosa questo significasse. Ora possiamo tentare di dare una risposta: se il gioco linguistico non si può prevedere è perché i giochi linguistici elementari e le certezze che li fondano sono dati con la vita e non hanno quindi una qualche giustificazione che vada al di là del loro esserci. Quei giochi semplicemente vi sono, quelle certezze semplicemente si danno, e non sarebbe stato possibile prevederli: l'intelletto kantiano non avrebbe potuto anticipare la loro forma. Prima delle mie decisioni, prima dei miei dubbi e del mio sapere, vi è dunque la certezza del vivere, una certezza che si radica in un progetto che è molto più vecchio del mio poiché è il progetto animale della vita — di quella vita in cui di fatto mi trovo. Su questa certezza il gioco linguistico poggia, presupponendola come un dato che non è in suo possesso, poiché è sito prima del gesto che ne istituisce la regola. E ciò è quanto dire: possiamo innanzitutto giocare solo quei giochi linguistici che fanno presa sulla dimensione naturale del vivere, che si muovono sullo sfondo di ciò di cui sono certo prima ancora di esserne convinto. Il linguaggio non è nato da un ragionamento (*ivi*, § 475), e quest'osservazione che sembra a prima vista ricalcare le tesi ottocentesche di matrice empiristica sull'origine del linguaggio è in realtà una riflessione sul fondamento della grammatica dei giochi linguistici elementari e sul loro far presa sulle certezze del vivere e sulla loro dimensione quasi istintiva:

Ora io vorrei considerare questa sicurezza non come qualcosa di affine all'avventatezza o alla superficialità, ma come (una) forma di vita. (questo è espresso molto malamente e, di sicuro anche malamente pensato) (*ivi*, 358). Questo però vuol dire che io voglio concepirla come qualcosa che giace al di là del giustificato o dell'ingiustificato; dunque, per così dire, come un che di animale (*ivi*, § 359).

La certezza fa parte del vivere, della sua forma più originaria, ed è per questo che — muovendosi in questo ordine di pensieri — Wittgenstein sente il bisogno di contrapporre il singolare al plurale: i giochi

linguistici sono vari, come le forme di vita — ma tutti fanno infine presa sulle certezze del vivere, sul fatto che la mia vita sta lì e che «consiste in questo: che sono appagato di alcune cose» (*ivi*, § 344).

Avremo modo di tornare tra breve su questo fondamento naturale dei nostri giochi linguistici, e tuttavia — prima di addentrarci in questo tema — è opportuno cercare di dare una risposta alla domanda da cui hanno preso le mosse le nostre considerazioni sul nesso tra la certezza e la vita. La domanda suonava così: la certezza soggettiva è un fatto puramente psicologico e quindi ininfluenza ai fini del gioco linguistico o vi è invece un aspetto della certezza soggettiva che travalica l'analisi dei vissuti e che appartiene alla descrizione dei giochi linguistici? A questa domanda possiamo ora rispondere così: la certezza è la certezza del vivere, e *questa* certezza non è soltanto il modo in cui ciascuno di noi vive e agisce, ma è anche la condizione di possibilità dei nostri giochi linguistici che presuppongono infine uno sfondo di certezze, per le quali non è possibile un fondamento. Un gioco linguistico è possibile solo se ci si fida di qualcosa (*ivi*, § 509), e ciò di cui innanzitutto ci fidiamo è determinato dalla *nostra stessa natura*, dal fatto che per noi uomini — per creature fatte come noi — valgono determinate certezze (*ivi*, § 284). Senza queste certezze e senza la certezza che può attribuire ad ogni singola mossa di un gioco linguistico un valore paradigmatico i giochi linguistici stessi sarebbero impossibili. Il bambino può imparare a parlare perché i genitori non esitano nel pronunciare le parole di cui si avvalgono e non rendono incerto il nesso tra parole e cose (*ivi*, §§ 374, 510-511) e un maestro non può pronunciare spesso la parola “forse” proprio perché «il bambino impara perché crede agli adulti» (*ivi*, § 160). E ciò è quanto dire che «la sicurezza risiede nell'essenza del gioco linguistico» (*ivi*, § 457).

Basta tuttavia rileggere la riflessione § 559 intorno a cui sono ruotate sin qui le nostre riflessioni per rendersi conto che non ne abbiamo ancora esaurito il senso. In quella riflessione vi è infatti una componente esistenziale su cui non è possibile chiudere gli occhi. Dire che la vita sta lì come un fatto cui partecipiamo non significa soltanto riconoscere che vi sono certezze che si radicano nella nostra vita e nella sua dimensione naturale. Vuol dire anche rammentare che all'origine dei nostri giochi linguistici vi è una componente fattuale e *casuale* che

non può essere messa da parte: il nostro essere fatti così, il nostro essere animati da un insieme di certezze è ciò su cui infine poggiano i giochi linguistici elementari, ma non è per questo il fondamento razionale del nostro sapere. La nostra vita *c'è* — come un fatto che avrebbe *potuto* essere altrimenti ma che dobbiamo accettare. La nostra vita se ne sta lì, e noi in essa, e per quanto si possa essere consapevoli della *casualità* del suo essere così, ciò nonostante non possiamo fare a meno di aderire alle sue richieste. Come il gatto insegue il topo, così anche noi agiamo con completa sicurezza, anche se non abbiamo alcuna ragione che ci conforti e che sorregga la nostra prassi. A fondamento delle nostre credenze vi sono infine le certezze infondate che guidano il nostro agire.

Non è difficile percepire in queste considerazioni l'eco di un problema che compare già nella prima opera di Wittgenstein, e fin nella sua prima proposizione, che suona così: «il mondo è tutto ciò che accade» (*Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 1.1). Si tratta, certamente, di una proposizione impegnativa, ma che a noi ora interessa solo per un suo risvolto, esso pure carico di suggestioni: affermare che il mondo è tutto ciò che accade vuol dire infatti sin da principio sostenere che il mondo è *soltanto* l'insieme dei *fatti* e che questi fatti potrebbero essere comunque diversi da quelli che sono. Nella parola «accadere» deve già risuonare la parola «caso», perché il mondo — questa realtà cristallina che nel *Tractatus* deve assumere i contorni di una costruzione interamente articolata — ci appare fin da principio come il regno in cui ogni accadimento è dominato dal caso. Certo, a questa nozione di casualità sembra possibile dare un'interpretazione gnoseologica: Wittgenstein sta qui contrapponendo i fatti nella loro determinatezza alla struttura logica del mondo, e se si fa valere la tesi dell'atomismo logico allora è fin da principio evidente che tra stati di cose elementari non può sussistere alcuna connessione. E tuttavia il lettore del *Tractatus* su questo punto non può aver dubbi: al tema logico si lega qui una preoccupazione di natura esistenziale che legge l'indipendenza degli eventi nell'ordine cristallino del *logos* come una contrapposizione tra la struttura mirabile dell'universo formale e la casualità della vita che in quello si gioca. L'ordine perfetto della logica deve porsi come un metro che ci costringe a sancire la mancanza di

un ordine — o se si vuole: di un senso — nella vita:

Il grande problema intorno al quale ruota tutto ciò che scrivo è: c'è, a priori, un ordine del mondo, e se sì in che cosa consiste? Tu guardi nella nube di nebbia e così puoi persuaderti che la meta sia già prossima. Ma la nube si dilegua e la meta non si vede ancora (*Quaderni*, in *Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., p. 149).

Ciò che nei *Quaderni* è ancora in sospeso, nel *Tractatus* è esplicitamente negato: un ordine a priori nel mondo non vi è (*ivi*, 5.634), e ciò è quanto dire che «fuori dalla logica tutto è caos» (*ivi*, 6.3). La filosofia della logica si intreccia così con una filosofia dell'esistenza, e l'opposizione tra verità di fatto e verità di ragione, nella tensione estrema delle pagine del *Tractatus*, diviene il mezzo per cogliere la vita come un evento del tutto accidentale, come un fatto che non è giustificato da nulla, che avrebbe potuto essere diverso e che non è attraversato da nessuna ragione che giustifichi il suo esser così.

Alla rigidezza dello stile teorico del *Tractatus* fa eco la maggiore duttilità del pensiero del secondo Wittgenstein ed anche il rifiuto, così caratteristico delle riflessioni wittgensteiniane più tarde, di dare cittadinanza a concetti così ampi e metafisicamente impegnativi come il concetto di mondo. Così, per un *incipit* come quello del *Tractatus* in *Della certezza* non vi è posto, così come posto non vi è per il sistema di opposizioni che ne caratterizza la prospettiva teorica. Ciò non toglie che almeno in un punto, il rimando al *Tractatus* sia opportuno: anche nelle pagine di *Della certezza* la vita c'è e sta lì, — come un fatto che non può essere spiegato e di cui non si può dire che sia ragionevole o irragionevole ma solo che è. Per la nostra vita non abbiamo ragioni, e questa tesi che, nel *Tractatus*, appariva come il corollario di una contrapposizione tra la forma logica e i fatti ci appare ora come un riconoscimento dell'impossibilità di ancorare il nostro sapere *al di là della vita*, del suo esserci data.

## 2. Il fondamento naturale

Le considerazioni cui siamo appena giunti ci hanno mostrato come all'origine dei nostri giochi linguistici più elementari siano presupposte determinate certezze. Queste certezze, a loro volta, ci si sono mo-

strate nel nesso che le stringe alla vita: vivere significa sentirsi appagati di molte cose, e dunque essere certi di ciò che esperiamo e ricordiamo (*ivi*, § 201) e di tutto ciò che dà un senso ai nostri discorsi e alle nostre azioni. Per queste certezze non è possibile addurre ragioni, e Wittgenstein non esita a sottolineare la dimensione naturale di queste credenze: all'origine dei nostri giochi linguistici vi è ciò che di fatto siamo portati a credere, vi è la dimensione animale della credenza (*ivi*, §§ 287, 359, 475, 478).

Vi sono dunque certezze che gli uomini, tutti gli uomini (proprio come gli altri animali) sono di fatto portati ad abbracciare:

Fin dai tempi più antichi gli uomini hanno ucciso animali e hanno usato la loro pelliccia, le loro ossa, ecc. ecc., per certi scopi: contavano con sicurezza di ritrovare parti simili in ogni animale simile. Hanno sempre imparato dall'esperienza, e dalle loro azioni si può vedere che credono alcune cose con certezza, sia che esprimano, sia che non esprimano questa credenza. Con questo, naturalmente, non voglio dire che l'uomo *debba* agire così: voglio dire soltanto che agisce così (*ivi*, § 284).

Gli uomini agiscono così, e se si lasciano persuadere da queste certezze non è perché vi siano ragioni che ci spingano a condividerle; non si vuol dire appunto che l'uomo debba agire così o che abbia ragioni per agire così: si dice solo che *così* agisce. L'assenza di una ragione non ci impedisce tuttavia di cercare una *causa*, ed in questa direzione sembrano orientarsi alcune riflessioni wittgensteiniane volte a far luce sul fondamento del principio di induzione.

Si tratta di un problema che ha una sua lunga storia nella riflessione filosofica e che già nel *Tractatus* sembrava costringerci a rammentare la posizione humeana: «Gli eventi futuri — si legge — non *possiamo* arguirli dai presenti» (*Tractatus logico-philosophicus*, op. cit., prop. 5.1361) poiché nulla giustificerebbe una simile deduzione. Che cosa ci riserbi il futuro non si può *saperlo*, ed è per questo che possiamo senz'altro affermare che «non sappiamo se domani sorgerà il sole» (*ivi*, prop. 6.36311) — un'affermazione che ripropone il problema humeano in una tonalità più cupa, nella forma «di un'immagine capace di destare angosce primitive — le angosce della lunga notte» (G. Piana, *Interpretazione del Tractatus di Wittgenstein*, Il saggiatore, Milano

1973, p. 112).

Nelle pagine di *Della certezza* molte cose sono cambiate. Ora Wittgenstein si dichiarerebbe senz'altro pronto ad affermare che siamo certi del fatto che il sole domani sorgerà; su questo fatto non nutriamo il minimo dubbio, e la mancanza di *pathos* che accompagna queste considerazioni si scorge nella natura pedestre del tema su cui Wittgenstein ci invita a riflettere:

Quale ragione ho, ora che non posso vedere le dita dei miei piedi, di assumere che ho cinque dita per piede? È giusto dire che la ragione di ciò è che l'esperienza precedente mi ha sempre insegnato che è così? Della mia esperienza precedente sono più sicuro che non del fatto che i miei piedi hanno dieci dita? Quell'esperienza precedente può benissimo essere la *causa* della mia attuale sicurezza; ma è la sua ragione? (*Della certezza*, op. cit., § 429).

E tuttavia, un punto di contatto con il *Tractatus* permane: anche in questo caso di un sapere non si può parlare, poiché non vi è una ragione che legittimi il nostro essere certi del decorso costante dei fenomeni naturali. In un certo senso, possiamo ancora dire che non *sappiamo* se domani il sole sorgerà, poiché questa certezza non è un sapere: al suo arco non ha ragioni che la giustificano, ma *cause* che la determinano. Così, se ci chiediamo *perché* siamo certi non possiamo addurre argomenti, ma possiamo indicare cause: siamo certi perché siamo fatti così, perché siamo fatti per pensare che le cose si ripetano eguali. Proprio come per gli scoiattoli, anche per noi uomini che qualcosa sia accaduto (l'inverno) è *causa* del nostro attenderci che ancora accadrà. Tra le leggi naturali della credenza (*Della certezza*, op. cit., § 172) possiamo porre così la nostra predisposizione a credere al principio di induzione. Certo, questo principio dà buona prova di sé: giocando quel gioco raramente ci imbattiamo nella delusione delle attese. E tuttavia, il fatto che sinora questo gioco sia stato coronato da successo non è una *ragione* per credere che le cose continueranno ad andare bene, ma può essere ancora una volta una causa: gli uomini sono animali che si abitano — e l'abitudine è un tratto istintivo, non un fondamento che possa giustificare le nostre credenze (*ivi*, § 475).

A partire di qui è possibile trarre una conclusione di carattere generale che è, per così dire, soltanto accennata nelle pagine di Wittgen-

stein — la conclusione secondo la quale i nostri giochi linguistici ci riconducono infine alla nostra natura, alla concordanza che *di fatto* si dà tra gli uomini e che è *una* delle *cause* che permettono il successo dei nostri giochi linguistici.

E tuttavia riconoscere che tra le *cause* che permettono i nostri giochi linguistici vi è il nostro essere fatti così non significa dire che i nostri giochi linguistici siano fondati nella natura umana — per la buona ragione che di una fondazione in questo caso non è affatto lecito parlare. Ci imbattiamo qui in qualcosa di simile a quello che talvolta accade nei nostri dialoghi. Chi, nel mezzo di una discussione, esclama: «Io sono fatto così!» non offre una ragione che ci permetta di corroborare ciò che ha sin qui detto o che ci inviti a convincerci della validità delle sue opinioni. Chi dice così non vuole dimostrare nulla e nemmeno persuaderci: desidera invece tagliare corto con una discussione che è divenuta per qualche ragione fastidiosa. Dire: «Sono fatto così» significa soltanto questo: che non vogliamo più discutere e che, proprio per questo, abbandoniamo il terreno delle ragioni per disporci sul terreno delle cause.

Un discorso analogo vale anche sul nostro piano. Anche in questo caso, muovere verso il terreno delle cause significa abbandonare il piano del gioco linguistico e della sua descrizione. Così, rammentare che vi sono certezze che sono tali in virtù della nostra natura non significa affatto aver trovato un fondamento per crederle. Le cause non sono ragioni, e le certezze non guadagnano un loro fondamento in virtù della loro necessità fattuale.

Ma vi è di più. Riconoscere che la possibilità fattuale dell'accordo che sorregge i giochi linguistici poggia sulla costanza della natura umana — sul fatto che gli uomini siano dei sistemi cognitivi (anche se non solo cognitivi) che reagiscono in certo modo a certe sollecitazioni — non significa ancora aver fatto luce sul significato particolare che alla certezza spetta in quanto è parte dei nostri giochi linguistici. La certezza ha cause, ma il *suo significato si dispiega solo in relazione al dover essere dell'accordo*. Ora, è empiricamente probabile che gli uomini siano gli uni molto simili agli altri ed è altrettanto empiricamente probabile che gli uomini abbiano rappresentazioni mentali convergenti: non vi è, in altri termini, ragione per pensare che diverse per-



sono associno alle stesse parole immagini significativamente diverse. E tuttavia perché si diano giochi linguistici la convergenza fattuale nell'uso dei termini non è sufficiente: è necessario anche il farsi avanti del momento della normatività della regola. Se davvero giochiamo lo stesso gioco non è sufficiente l'istituirsi casuale di un accordo, poiché il terreno dell'accordo deve essere *intenzionalmente* cercato: si gioca ad un gioco linguistico solo quando si assume come *paradigmatica* una certa mossa e si sottomette il proprio comportamento alla regola che in quella mossa si esprime. *Non si può seguire per caso una regola*, e ciò è quanto dire che l'accordo su cui il gioco linguistico poggia non è soltanto dato, ma è di fatto voluto, ed è per questo che si può fare una "ramanzina" a chi non condivide il sistema di certezze su cui si fondano i nostri giochi linguistici — in quel rifiuto è implicita infatti la rinuncia a condividere un terreno comune (*ivi*, § 495).

Questo stesso ordine di considerazioni vale anche per le certezze che sono un fatto privato (anche se fattualmente condiviso) sino a che le consideriamo come qualcosa che dipende dalla nostra natura, ma che acquistano un significato radicalmente nuovo non appena le proiettiamo sullo sfondo dei giochi linguistici. Basta disporsi su questo piano perché la certezza diventi qualcosa che *appartiene* al gioco linguistico — che gli appartiene come necessario presupposto ma anche come forma normale del suo dispiegarsi. Ed è solo per questo che il terreno della certezza è qualcosa che *deve* essere condiviso: la certezza non può essere semplicemente intesa come un fatto che ha una causa, poiché è anche il terreno che racchiude la possibilità dell'accordo.

Sulla natura di questo "dovere" è necessario soffermarsi un poco. Parlare di un accordo significa innanzitutto indicare ciò che in un determinato sistema di credenze è *razionale* credere, e spesso nelle pagine wittgensteiniane ci imbattiamo nella tesi secondo la quale l'uomo ragionevole non dubita di certe cose ed agisce in un modo determinato (*ivi*, §§ 220, 254, 323, 324, 325, 327...). Il senso di queste affermazioni dovrebbe esserci ormai del tutto chiaro: ogni gioco linguistico, per essere giocato, implica l'accettazione di un insieme di certezze: dubitarne significa semplicemente rifiutarsi di giocare. E tuttavia parlare di ragionevolezza sembra essere fuori luogo. Che cosa significa qui «ragionevole»? Non può certo significare che vi siano ragioni per

credere, poiché ragioni si danno soltanto all'interno di un gioco linguistico e non possono quindi sorreggerci nella decisione di seguire una determinata regola. Corretto (o scorretto) è qualcosa che è conforme (difforme) rispetto ad una regola, ma non ancora il decidere di seguirla. Ma se la ragionevolezza di cui discorriamo non può essere la conformità con una regola è perché non abbiamo a che fare con la ragion pura, ma con la *ragion pratica*. Parlare di ragionevolezza non significa qui alludere ad un'istanza teorica, ma ad un'istanza pratica: rifiutarsi di condividere le regole del gioco non significa commettere una mossa falsa, ma vuol dire condannarsi al silenzio e porsi volontariamente al di fuori della comunità e dell'accordo circoscritto dalla condivisione di un qualche gioco linguistico. Così, se si può dire che l'uomo ragionevole deve credere alle "verità" di Moore (*ivi*, § 327) è perché tra i principi della ragion pratica vi è l'imperativo che ci esorta a comprendere gli altri e a trovare con gli altri un possibile accordo. La certezza si pone così come un presupposto che ha tuttavia senso *cercare*. Siamo così passo dopo passo ritornati all'esigenza di un metodo che ci permetta di riscoprire, come fondamento dei nostri giochi linguistici, le molte certezze cui è naturale credere, ma cui si deve credere, se si vuole salvaguardare la possibilità di un accordo universalmente intersoggettivo.

## LEZIONE VENTESIMA

### 1. *Uno sguardo retrospettivo*

Alcmeone di Crotona diceva che per questo gli uomini muoiono — perché non sanno unire l'inizio con la fine, e noi armati di questa massima così ricca di suggestioni ci apprestiamo a ricucire la seconda alla prima parte del nostro corso.

Che questo compito debba essere affrontato è ovvio: se vogliamo trovare la ragione per la quale all'analisi della *Lebenswelt* abbiamo affiancato la lettura delle ultime pagine di Wittgenstein dobbiamo mostrare dove e come sia possibile indicare il cammino che le unisce. E tuttavia, prima di affrontare questo problema, è opportuno armarsi di cautela e riconoscere che accostare l'una all'altra la fenomenologia di Husserl alla filosofia del secondo Wittgenstein significa compiere una mossa che è non soltanto azzardata ma alla lunga insostenibile, poiché le diversità che le separano sono troppe e troppo consistenti.

Queste diversità sono sotto gli occhi di tutti. Husserl è convinto che la filosofia possa proporre una fondazione ultima del sapere e ritiene possibile indicare la sfera delle esperienze soggettive come il terreno immediatamente accessibile cui ricondurre le costruzioni più complesse che sono implicate dall'acquisizione conoscitiva delle cose e del mondo. Diversa è la posizione di Wittgenstein che non ritiene possibile accedere al terreno circoscritto dal *cogito* e che pensa che i giochi linguistici siano da un lato espressione dell'impossibilità di sospingere l'analisi del significato al di là della prassi linguistica, dall'altro dell'illegittimità di ogni tentativo di ancorare l'insieme delle nostre credenze ad una giustificazione ultima: i giochi linguistici sono appunto qualcosa che si dà e che non può essere ulteriormente giustificata.

Lo abbiamo osservato più volte: per Wittgenstein, le giustificazioni hanno un limite, e là dove le spiegazioni vengono meno resta solo il rimando al terreno degli esempi. In un passo delle *Ricerche filosofiche*, Wittgenstein scrive che per venire a capo della natura dei concetti dobbiamo necessariamente rinunciare alla pretesa di afferrare “in una

volta sola” il cuore dell’idea, per muoverci invece sul terreno delle illustrazioni concrete, degli esempi (*ivi*, § 71). E se degli esempi abbiamo bisogno ciò accade perché il concetto non può essere disgiunto dalle forme concrete della sua applicazione: all’immagine del concetto come quell’identico di cui le singole cose partecipano si sostituisce l’idea di un organizzarsi dell’esperienza secondo un insieme di pratiche e di consuetudini consolidate — di giochi linguistici, appunto.

Che qui sia all’opera un’istanza antiplatonica è del tutto evidente, così come è evidente il fatto che anche su questo terreno le strade di Husserl e di Wittgenstein sembrano dividersi. Wittgenstein è il filosofo delle “somiglianze di famiglia”, e non vi è pagina nelle *Ricerche filosofiche* che non ci inviti a sottolineare la labilità dei confini dei concetti, secondo un’inclinazione teorica che è attraversata dal desiderio di dar voce innanzitutto alle ragioni della molteplicità e del cambiamento, di contro ai motivi che tendono a sottolineare le istanze della staticità e dell’unità. Di questo *pathos* distruttivo nella fenomenologia husserliana non vi è traccia, e dalla *Filosofia dell’aritmetica* alla *Crisi* il pensiero husserliano è dominato dal bisogno razionalistico di mostrare, al di là dei tratti accidentali, l’invarianza del concetto: non è un caso allora se nelle indagini fenomenologiche si parla insistentemente di essenze, e per farlo ci si avvale di un termine che è tratto di peso dalla filosofia platonica — il termine *eidoi*. Certo, quando Husserl parla di *eidoi* non intende i concetti empirici ma le strutture invarianti che caratterizzano le cose esperite in quanto tali, ed un’analisi di ciò che Husserl intende quando parla di concetti puri e di variazione eidetica ci porterebbe in prossimità della nozione wittgensteiniana di grammatica filosofica. E tuttavia, anche su questo punto la differenza deve infine prendere il posto dell’analogia: per Husserl, le strutture concernono direttamente la forma dell’esperienza, il cui terreno è accessibile prima di ogni riferimento linguistico. Non così stanno le cose per Wittgenstein: la grammatica è sempre grammatica del linguaggio, e si muove quindi sul terreno dei giochi linguistici, di forme che possono essere, in quanto tali, modificate. E se le cose stanno così, se le differenze sono così numerose e significative, il nostro tentativo di riconnettere l’inizio alla fine sembrerebbe votato a un sicuro insuccesso.

Il nostro problema muta di aspetto e ci appare in una luce almeno in parte nuova se modifichiamo il nostro punto di vista e non ci poniamo il compito di confrontare l'una con l'altra due filosofie colte nella loro astratta generalità, ma ci chiediamo se non sia possibile individuare nella riflessione husserliana sulla *Lebenswelt* alcuni *orientamenti* di fondo che ci riconducono in prossimità delle tesi wittgensteiniane. Ora, la *Lebenswelt* è, per Husserl, il tema di un'analisi puramente *descrittiva* che dischiude il terreno delle nostre immediate *certezze* ed abbraccia l'insieme aperto delle *ovvietà* che derivano dalla nostra esperienza percettiva e che costituiscono lo *sfondo invariante* su cui poggia ogni ulteriore valorizzazione espressiva e conoscitiva. È in questo senso che la *certezze* della *Lebenswelt* assumono una funzione *trascendentale* e si pongono come un terreno che non può essere messo in questione, se non si vogliono insieme negare le condizioni di possibilità della prassi scientifica, così come di ogni altra prassi culturalmente atteggiata. In queste considerazioni ci siamo più volte imbattuti nel nostro tentativo di delineare il concetto husserliano di mondo della vita, ed in particolar modo l'attenzione che abbiamo dedicato alle riflessioni sull'origine della geometria ci ha permesso di mettere meglio a fuoco questo tema. Rammentiamo brevemente questo tema: nella *Crisi*, Husserl si sforza di mostrare come i concetti geometrici elementari possano essere introdotti sul terreno pre-geometrico attraverso il rimando ad un insieme di operazioni di carattere *intuitivo* che si giocano sul terreno dell'esperienza. Le convenzioni linguistiche che il matematico formula sul terreno propriamente geometrico hanno così una loro anticipazione sul terreno dell'esperienza e della prassi: nelle convenzioni del matematico assume forma nuova un concetto la cui determinatezza è stata esemplarmente tracciata sul terreno intuitivo dell'esperienza. Potremmo forse esprimerci così: quando Euclide propone la sua definizione di retta non crea *ex nihilo* un oggetto nuovo, ma non descrive nemmeno un'idea che appartenga al cielo sopra al cielo delle matematiche, ma pensa a come debba dare forma linguistica ad un concetto intuitivo che sorregge la sua attività intellettuale e ne guida i passi. Il nuovo nasce dal vecchio, e l'oggetto ideale che il linguaggio delinea nell'unità del sistema geometrico ha le sue radici nel concetto intuitivo di retta, in qualcosa che impariamo a pensare sul

fondamento di una serie di operazioni intuitive.

Che in questa forma di chiarificazione concettuale sia all'opera una concezione di stampo antiplatonico che sia annuncia esemplarmente nell'*incipit* della seconda parte della *Crisi* («per il platonismo il reale aveva una metessi più o meno perfetta all'ideale...») non è difficile mostrarlo: Husserl non ci propone una *definizione* dei concetti geometrici, non ci chiede di fissare una volta per tutte la loro natura in un asserto che *decida* in totale libertà quale sia la forma linguistica cui spetta il compito di “mettere al mondo” piani e rette, ma ci insegna ad *utilizzarli* attraverso il rimando al terreno dell'esperienza e alle forme della prassi che in essa si esplicano, per invitarci poi ad osservare che cosa propriamente muta quando quelle stesse nozioni sono riformulate linguisticamente sul terreno geometrico. E ciò che è vero per i concetti di retta e di piano vale anche per ogni altra nozione il linguaggio ci porga, poiché il mondo della vita si pone come la *struttura invariante* e come il *fondamento* che ci permette di introdurre esemplarmente i concetti di cui ci avvaliamo.

Sappiamo che questa nozione di *Lebenswelt* si inserisce in un progetto più ampio e che Husserl non rinuncia a cercare un cammino che dal mondo della vita ci riconduca alla soggettività del *cogito*. Ciò non toglie, tuttavia, che di qui sia possibile scorgere una significativa comunanza di orientamenti tra i temi che abbiamo affrontato nella prima e nella seconda parte del corso. Proprio come in Husserl, anche in Wittgenstein la distinzione tra sapere e certezza si traduce nel riconoscimento di una *stratificazione* dei giochi linguistici, che dalle forme più complesse del sapere ci riconduce infine a quelle certezze che si danno sul terreno dell'agire e della vita. Ora, queste certezze hanno — per Wittgenstein — carattere preteoretico, e questo significa da un lato che sono il fondamento su cui poggiano i nostri giochi linguistici, dall'altro che tendono a sottrarsi al meccanismo delle revisioni. Le teorie sono rivedibili, ma non quello sfondo di certezze che fa tutt'uno con il nostro agire e che abbraccia una molteplicità di pratiche che sono implicate da ogni altro nostro gioco linguistico. Qui ci imbattiamo in un terreno che sembra sottrarsi alla possibilità della revisione, in un sistema di certezze che, come la *Lebenswelt* husserliana, non può essere messo in discussione perché si pone come il fondamento di ogni

mossa ulteriore. Negarlo vorrebbe dire cancellare con un tratto di penna ogni possibile unità di misura del giudizio (*Della certezza*, op. cit., § 492). Così, per quanto siano vari e per quanto sia lecito mostrarne la dipendenza dalle forme di vita e di cultura degli uomini, i nostri giochi linguistici sembrano infine alludere ad un sistema di riferimento *tendenzialmente* comune — al sistema delle certezze che si manifestano nel «comune agire degli uomini», ed anche se questo non equivale ancora a sostenere che vi siano *verità* del senso comune, è comunque evidente che Wittgenstein intende sostenere che la varietà dei giochi linguistici è, per così dire, limitata dal basso dal loro radicarsi nei tratti comuni ed elementari della prassi umana. Così, sia nel concetto di *Lebenswelt*, sia nelle pagine di *Della certezza* prende forma un'immagine della filosofia che tende esplicitamente a rifiutare la tesi secondo la quale il mondo della vita altro non sarebbe che una (falsa) teoria concernente il mondo, una teoria ereditata dal passato, ma destinata col tempo ad essere sostituita da ciò che il pensiero scientifico (le moderne teorie) vengono di volta in volta scoprendo. Per dirla in breve: per Wittgenstein come per Husserl il sistema delle certezze non è in tutto e per tutto riconducibile ad una “*folk theory*” destinata ad essere con il tempo corretta e confutata, poiché percorrendo a ritroso la catena dei giochi linguistici ci imbattiamo infine in un nucleo di certezze (nella struttura invariante della *Lebenswelt*) che fungono da fondamento dei giochi linguistici più complessi. L'istanza trascendentale in Husserl e il tema delle certezze presupposte in Wittgenstein ci appaiono in questa luce come due differenti prospettive che tuttavia convergono nella difesa della sensatezza e della tendenziale invarianza del sistema di riferimento del senso comune.

Possiamo spingerci ancora un passo in avanti ed osservare che la piega antiplatonica che caratterizza le riflessioni husserliane sulla funzione fondazionale della *Lebenswelt* trova anch'essa una sua viva eco nelle pagine wittgensteiniane. Rileggiamo per intero il passo delle *Ricerche filosofiche* che abbiamo dianzi rammentato:

così si può spiegare che cosa sia un gioco. Si danno esempi e si vuole che vengano compresi *in un certo senso*. — Ma con questa espressione non intendo: in questi esempi deve vedere la comunanza che io, per una qualche ragione, non ho potuto esprimere, ma: deve *impiegare*

questi esempi in modo determinato. Qui l'esemplificare non è un metodo indiretto di spiegazione — in mancanza di un metodo migliore (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 71).

Dall'invito platonico che ci chiedeva di abbandonare gli esempi per pensare alla ragione profonda che fa sì che tutte le occorrenze di un termine designino qualcosa di eguale si debbono prendere ancora una volta le distanze, ma questa volta non ci guida più il bisogno di rammentare la mobilità del concetto, quanto la dimensione intuitiva che sorregge la prassi del gioco linguistico che, a sua volta, determina l'inclinazione di senso in cui quegli stessi esempi debbono essere giocati. A Socrate che ci invita a chiudere gli occhi sulla determinatezza sensibile degli esempi, si deve così contrapporre un consiglio radicalmente differente: il consiglio di non pensare affatto ma di *guardare* all'intreccio di somiglianze che guidano e sorreggono i nostri giochi linguistici. E se dagli esempi dobbiamo partire è perché il concetto non è altro che quel certo modo di intenderli che si manifesta nella prassi e non può quindi essere propriamente colto se non si mostra in che modo il gioco linguistico *faccia presa* sul contesto intuitivo su cui e in cui opera, orientandolo in una direzione determinata — in una direzione che sia conforme al sistema delle certezze di fatto condivise.

Certo, anche se ci dispone in questa prospettiva al momento delle analogie deve subentrare il momento delle differenze, e non vi è dubbio che per quanto sia lecito sottolineare i punti di contatto che legano la nozione di mondo della vita ad alcune delle tematiche che emergono nel secondo Wittgenstein, restano comunque alcune differenze tutt'altro che marginali. Vi sono innanzitutto differenze di stile filosofico: Husserl parla del mondo della vita e della sua funzione trascendentale e non esita ad avvalersi di una terminologia carica di risonanze teoriche estremamente impegnative; Wittgenstein parla invece di un sistema di certezze e del suo fungere da presupposto dei nostri giochi linguistici, e là dove la *Crisi* propone una genesi fenomenologica delle forme concettuali dall'esperienza, le *Ricerche filosofiche* sottolineano invece come la possibilità di apprendere un gioco linguistico passi necessariamente attraverso il rimando al terreno degli esempi. Del resto, anche se rivolgiamo lo sguardo al tema dell'invarianza e ci chiediamo se sia in linea di principio possibile che il sistema di riferimento del



senso comune sia revocato in dubbio dai risultati di un'esperienza conoscitivamente atteggiata, ci imbattiamo in quello che potrebbe sembrare una diversità di accento: per Husserl, *vi è* una struttura invariante della *Lebenswelt* e non è nemmeno pensabile che le scienze correggano in qualche punto l'immagine originaria del mondo della vita, laddove per Wittgenstein questi stessi temi debbono apparire in forma più sfumata, — quasi che sul terreno filosofico non sia legittimo stringere in modo definitivo una qualche tesi conclusiva.

Basta tuttavia riflettere un poco su questi temi per rendersi conto che il problema è in realtà più complesso e che la differenza non concerne soltanto la forma ma investe una questione essenziale, sul cui significato teoretico ci siamo già soffermati. Come abbiamo osservato, per Husserl *vi è* un terreno *apodittico* cui ancorare le proprie tesi, e questo terreno è il terreno della soggettività così come l'*epoché* la disciude. Di qui il carattere risoluto delle tesi husserliane: il terreno originario delle certezze del vivere è un *dato* cui la soggettività ha un immediato accesso, ed il filosofo che descrive le strutture essenziali del mondo della vita non può nemmeno *in linea di principio* chiedersi se l'immagine del mondo che l'*epoché* gli consegna possa essere revocata in dubbio, poiché ogni ulteriore acquisizione conoscitiva deve apparirgli necessariamente come il frutto di un processo di costituzione trascendentale che trae le proprie origini da ciò che soltanto è propriamente dato — dai vissuti della soggettività. In Wittgenstein le cose stanno diversamente. Qui l'*incipit* è dettato dalla prassi dei giochi linguistici, all'interno dei quali si muove ogni nostra possibile considerazione. Così, alla via che muove dai contenuti di una presunta esperienza prelinguistica per fondare costruttivamente le acquisizioni conoscitive della soggettività si deve contrapporre il cammino che, mantenendosi sul piano del linguaggio, mostra come i giochi linguistici costituiscano un sistema che poggia infine su uno sfondo di certezze che non possono vantare alcuna evidenza apodittica, né alcuna garanzia trascendentale, ma solo la forza di un imperativo ipotetico — quello che lega l'esserci di alcune convinzioni particolarmente importanti al porsi delle unità di misura che li rendono concretamente praticabili.

Del resto, verso questa stessa meta ci condurrebbero anche le rifles-

sioni su un tema che abbiamo incontrato più volte nel corso delle nostre considerazioni — il tema dello scetticismo. Anche in questo caso, e proprio a causa della diversità di stile filosofico che distingue Husserl da Wittgenstein, è opportuno innanzitutto rivolgere lo sguardo al momento delle somiglianze.

Ora, se ci poniamo in questa prospettiva, è interessante rammentare che la riflessione storica della *Crisi* è interamente dominata dal riferimento teorico allo scetticismo. La tendenza scettica è il volto nascosto dell'obiettivismo, ed il filosofo che voglia aprire il cammino alla fenomenologia deve restituire al contenuto descrittivo dell'esperienza percettiva il significato che le spetta. All'obiettivismo che riduce l'esperienza ad un gioco di immagini causalisticamente determinate, il fenomenologo deve rammentare che *questo* sono le cose materiali, gli eventi, le persone: oggetti esperiti. Negare all'esperienza il senso che le compete significa allora condannarsi al silenzio, poiché ogni oggetto ed ogni forma della prassi dotata di senso — e tra queste forme vi è naturalmente anche il dubitare — ci riconduce infine alla terreno definitivamente fondante della nostra esperienza. Qualcosa di simile può essere detto anche per Wittgenstein; anche qui lo scetticismo deve apparire come una mossa insensata perché nella sua pretesa di avanzare un dubbio universale sulla verità delle nostre proposizioni mina alle basi la loro stessa sensatezza. Il rimando esemplare alla dimensione intuitiva come condizione cui è vincolata la significatività dei concetti si pone così come il motivo profondo che ci invita ad allontanare come priva di senso l'ipotesi scettica.

E tuttavia, ancora una volta, alla somiglianza si lega la differenza, poiché se è vero che lo scettico deve essere tacitato perché *questo* significa che qualcosa c'è e *questo* è ciò che esso è, diverso è il significato che si deve attribuire a quel deittico: in Husserl, la parola "questo" allude al processo della costituzione fenomenologica, in Wittgenstein all'istituzione di un gioco linguistico. Detto altrimenti: lo scetticismo è assurdo per Husserl perché il criterio di esistenza degli oggetti è l'esperienza stessa, laddove per Wittgenstein dire che *questo* significa dire che qualcosa c'è vuol dire soltanto rammentare quali siano le regole cui è vincolato il gioco linguistico del dichiarare esistente qualcosa.

A partire di qui è possibile forse cogliere in una luce migliore l'insieme delle somiglianze e delle differenze che caratterizzano il modo in cui Husserl e Wittgenstein affrontano il tema della certezza. Così, se il nostro obiettivo fosse davvero quello di gettare un ponte tra l'inizio e la fine del corso potremmo forse fermarci qui. Ma appunto non è questo il nostro obiettivo; il compito che ci prefiggevamo non era quello di mostrare che vi è una qualche affinità tra la tematica della *Lebenswelt* e le riflessioni wittgensteiniane sulla certezza. La nostra meta era diversa: volevamo cercare di comprendere se a partire dalle considerazioni wittgensteiniane non fosse possibile ripensare il *metodo* fenomenologico, liberandolo dalla piega introspettiva e dalla prospettiva fondazionale che in parte lo caratterizzano. Vogliamo, in altri termini, provare a pensare al metodo fenomenologico come ad un *metodo degli esempi*.

## 2. Il metodo degli esempi

Il compito che vogliamo ora affrontare consiste nel tentativo di dare una forma più definita a ciò che intendiamo quando, muovendo dalle pagine wittgensteiniane, proponiamo di avvalerci di un *metodo degli esempi*.

Almeno ad un primo livello questa proposta dovrebbe suonarci relativamente chiara. Come abbiamo dianzi osservato, insegnare un gioco linguistico significa proporre degli esempi e chiedere che vengano compresi *in un certo senso*. Ora, come debbano essere intesi gli esempi lo determina il gioco linguistico, poiché il nesso tra ciò che funge da esempio e la funzione paradigmatica che gli compete si definisce nel ripetersi della prassi linguistica e quindi nel costituirsi di una prassi socialmente codificata. Per dirla con un esempio: la freccia del cartello indica una direzione solo se vi è un uso consolidato, se esiste una *consuetudine* che ci spinge ad usare quel cartello *così* come si deve.

Su questo punto le riflessioni di Wittgenstein sono chiare (*Ricerche filosofiche*, op. cit., § 198), e tuttavia sarebbe un errore credere che tra il gioco linguistico e la specificità dell'esempio non vi sia una qualche relazione, e le considerazioni che abbiamo proposto discorrendo del rapporto tra certezze e forma grammaticale ci hanno già mostrato che

le cose non stanno così. Del resto, a questa relazione alludono anche le riflessioni che nelle *Ricerche filosofiche* Wittgenstein dedica al tema della percezione delle espressioni e dei ritratti — ed a queste riflessioni vogliamo dare un rapido sguardo. In un passo per esempio si legge:

Si può dire: «in questo volto leggo la pusillanimità», ma in ogni caso la pusillanimità non mi sembra semplicemente associata al volto, legata ad esso dall'esterno; ma il timore vive sui tratti del volto. Se i suoi tratti cambiassero un poco potremmo parlare di un corrispondente cambiamento del timore. Se ci chiedessero: «Puoi immaginare questo volto anche come l'espressione del coraggio?» non sapremmo, per così dire, in qual modo collocare il coraggio in questi tratti. Allora forse dico: «Io non so che cosa voglia dire che questo volto è un volto coraggioso». Ma che aspetto ha la risposta ad una domanda siffatta? Forse si dice: «Sì, ora lo capisco; il volto è, per così dire, indifferente al mondo esterno». Così siamo penetrati nel volto e vi abbiamo scorto il coraggio. Ora, potrei dire, il coraggio si adatta di nuovo al volto. Ma *che cosa* si adatta qui *a che cosa?* (*ivi*, § 537).

Ecco, di fronte a noi vi è un viso che ci sembra suggerire l'idea della pusillanimità, ma poi qualcuno ci fa notare che potremmo vederlo diversamente e noi, vincendo qualche iniziale perplessità, riusciamo infine a vedere in quel volto ciò che ci si chiede: visto *così* il volto ci sembra esprimere coraggio e ciò che prima intendevamo come manifestazione di cautela ci appare come segno di un'acquisita indifferenza rispetto agli eventi. Ora, una prima reazione a questa breve storiella potrebbe essere questa: un volto in sé non esprime nulla, e l'unica cosa che sembra proiettare su di esso una qualche affettività è il rimando ad un contesto linguistico: ora il viso mi sembra segno di codardia perché così è inteso nel gioco linguistico dominante, ma è sufficiente che qualcuno richiami la mia attenzione sul suo essere anche immagine del coraggio per scorgere in quei tratti un sentimento che prima sentivo di poter escludere. Non vi è dubbio che una simile lettura del passo che abbiamo appena citato prenda le mosse da una constatazione che Wittgenstein sarebbe pronto a sottoscrivere — la constatazione secondo la quale l'espressività di un volto si determina in relazione ad un contesto, — che un'immagine è tale solo in relazione ad un gioco linguistico definito. Un sorriso sorride solo in un volto umano, scrive Wittgenstein e quest'osservazione così ovvia è volta anche a ram-

mentare che il significato di un'*immagine* si comprende solo se non la separiamo dal contesto interpretativo cui appartiene:

Vedo un quadro che rappresenta un viso sorridente. Che cosa faccio se concepisco quel sorriso ora come un sorriso amichevole ora come un sorriso cattivo? Non accade spesso che lo immagini inserito in un ambito spaziale e temporale amichevole o cattivo? Così potrei completare il quadro immaginando che il volto sorrida a un gioco di bambini o alle sofferenze di un nemico (*ivi*, § 539).

Su questo punto si può convenire con Wittgenstein, ma sarebbe sbagliato credere che ci si possa fermare qui, e basta rileggere attentamente la proposizione da cui abbiamo preso le mosse per rendersene conto: Wittgenstein intende infatti richiamare la nostra attenzione non soltanto sulla necessaria dipendenza dell'espressione del volto dal gioco linguistico in cui è sito, ma anche sul rapporto che *lega* l'apprensione dell'aspetto di un volto al *volto stesso*, alla sua peculiare configurazione. La caratteristica essenziale di un ritratto è anzi proprio questa: il pittore ci presenta un volto che deve essere espressivo, senza tuttavia legarlo ad una circostanza che renda occasionale la sua espressione. E ciò è quanto dire: il ritratto propone l'espressività del volto anche al di là delle circostanze in cui si immagina che quell'affettività possa dispiegarsi.

Così, anche se di fronte ad un quadro possiamo avere reazioni diverse che dipendono in parte dal nostro bagaglio interpretativo (*ivi*, § 526), Wittgenstein ci invita egualmente ad osservare che la possibilità di piegare la forma intuitiva dell'immagine ad un senso determinato deve poter far presa sull'immagine stessa:

«L'immagine mi dice se stessa» — vorrei dire. E cioè, il fatto che essa mi dica qualcosa consiste nella sua propria struttura, nelle *sue* forme e colori (Che significato avrebbe il dire: «Il tema musicale mi dice sé stesso») (*ivi*, § 523).

Il punto è tutto qui: dire che l'immagine «dice se stessa» significa asserire che per venire a capo del senso alla cui luce comprendo una determinata immagine debbo puntare il dito sulle forme e sui colori che le competono. E ciò non significa naturalmente che per comprendere il significato di un'immagine non ho bisogno di alcun rimando ad

un 'gioco linguistico' in cui situarla; vuol dire invece che ogni gioco linguistico deve comunque *far presa sul contenuto dell'immagine, sulle forme e i colori di cui consta*. Così, se qualcuno mi spiega un quadro ed io comprendo le sue parole, l'immagine acquista per me un nuovo senso; ciò tuttavia non significa che *non abbia luogo un processo interno all'immagine*: perché l'immagine acquisti un senso nuovo devo infatti *riuscire a vedere* il quadro così come mi si dice di guardarlo. E che le cose stiano così è un fatto che si mostra con chiarezza non appena ci chiediamo come facciamo a spiegare a qualcuno come debba vedere un determinato quadro, per intenderlo così come gli chiediamo di intenderlo: tutto il nostro sforzo consisterà nel richiamare la sua attenzione su certi particolari, che commenteremo in un certo modo, sostenendo a nostra volta il commento con l'esibizione di esempi analoghi. Anche un tema musicale lo si comprende così — ascoltando la musica e le parole che la commentano e sostenendo l'interpretazione con altri possibili esempi (*ivi*, § 527).

Di qui, da queste considerazioni che vertono sulla percezione e sulla comprensione delle immagini o dei temi musicali, possiamo muovere per trarre una prima conclusione di carattere generale: anche se un volto, un'immagine o un tema musicale divengono comprensibili pienamente solo se li si coglie all'interno di un gioco linguistico definito, resta comunque vero che ogni interpretazione deve anche *accordarsi con la determinatezza sensibile di ciò che è inteso*. Del resto, questo è ciò che Wittgenstein si chiede quando si domanda come sia possibile che un'interpretazione si *attagli* a ciò che è interpretato. Possiamo vedere come coraggioso il volto che poco fa ci era sembrato immagine della codardia, e in questo mutamento percettivo può sicuramente giocare un ruolo significativo il fatto che qualcuno ci inviti a guardarlo così, ma ciò non toglie che in ogni caso io *debba riuscire a vedere* quell'espressione in quel volto. Nella figura che vedo qualcosa deve spianare la strada a quella interpretazione:

Dico: «Questo volto (che dà l'impressione della pusillanimità) posso anche immaginarlo coraggioso». Con questo non intendiamo che posso immaginare come un tale con questa faccia possa, per esempio, salvare la vita di un uomo (naturalmente una cosa del genere si può immaginare di ogni volto). Parlo piuttosto di un aspetto [*Aspekt*] del volto stesso. E non intendo neanche che mi è possibile immaginare

che quest'uomo possa cambiare il suo volto in uno coraggioso, nel senso usuale del termine; ma che esso può trasformarsi in un volto coraggioso in un modo ben definito. La diversa interpretazione di un'espressione del volto può paragonarsi alla diversa interpretazione di un accordo musicale, quando lo sentiamo come un passaggio ora ad una, ora ad un'altra tonalità (*ivi*, § 537).

O per fare un altro, diverso esempio:

Che cosa accade quando impariamo a percepire la conclusione di un modo ecclesiastico come conclusione? (*ivi*, § 535).

Ancora una volta gli esempi parlano chiaro: per cogliere una serie di note come una conclusione è necessario un orecchio allenato, ma se è certamente vero che un simile allenamento può insegnarci a cogliere ciò che prima era per noi muto, non può tuttavia sovrapporsi interamente al dato percettivo: un orecchio allenato è pur sempre un orecchio e non può dunque fare altro che sentire ciò che viene suonato!

A partire di qui è possibile ripercorrere il cammino che abbiamo compiuto per trarre una prima conclusione. Abbiamo detto che apprendere un gioco linguistico vuol dire imparare ad usare determinati esempi in un certo modo; di per sé, tuttavia, il rimando alla situazione intuitiva (all'esempio di per sé preso) non è sufficiente, poiché è sempre possibile accordare ad una data immagine un significato qualsiasi (*ivi*, § 198). Lo abbiamo già osservato: la forma di un gioco linguistico è autonoma, e tuttavia — per parafrasare una riflessione che abbiamo più volte citato — le condizioni di applicabilità di un gioco linguistico debbono far parte del simbolismo, e ciò è quanto dire che *la forma di un gioco linguistico deve essere tale da integrarsi con il sistema delle nostre certezze, con le forme del nostro agire e del nostro percepire*. I nostri giochi linguistici più elementari debbono far presa sul fatto che agiamo così e che percepiamo così.

Abbiamo molte volte ripetuto che una giustificazione per i giochi linguistici non si può dare, e tuttavia ciò non significa che ci si debba semplicemente rassegnare alla loro molteplice varietà. Dei giochi linguistici è possibile dare una rappresentazione perspicua, e ciò significa che è in linea di principio possibile ordinarli, costruendo una sorta di mappa che ci permetta di cogliere somiglianze e differenze, e insieme di mostrare la specificità della direzione che determinati giochi lingui-

stici attribuiscono al contesto intuitivo che dominano. Ora una delle caratteristiche del metodo fenomenologico consiste nell'offerirci uno strumento che permette di ancorare la diversità delle forme interpretative alla struttura invariante della *Lebenswelt*, determinando così il punto di riferimento e l'unità di misura per valutarle e comprenderle. Non vi è dubbio che nella prospettiva wittgensteiniana non vi sia spazio per ancorare i giochi linguistici ad un riferimento extralinguistico; ciò non toglie tuttavia che sia possibile ordinarli muovendo dalla dimensione intuitiva degli esempi e ragionando su di essi. Questo della fenomenologia in effetti ci sta a cuore: il suo porsi come un tentativo di dar forma *metodica* e coerente ad un ragionamento che muove da esempi, per indicare le diverse direzioni in cui possono essere usati.

In un passo di *Della certezza*, Wittgenstein osserva che il sistema elementare delle certezze è qualcosa che si riceve dall'osservazione e dall'addestramento, ma che non si impara (*ivi*, § 279). Si tratta di un'affermazione legittima e condivisibile, e tuttavia non vedo un motivo per cui le cose debbano necessariamente stare così. Certo, noi parliamo di cose materiali e questo gioco linguistico (o più propriamente: la famiglia di giochi linguistici che ruota intorno al concetto di materia) fa presa su un insieme di certezze che non abbiamo imparato, ma che abbiamo acquisito inavvertitamente, vivendo insieme agli altri. E tuttavia ciò che non abbiamo imparato possiamo cercare ora di *insegnarlo*, ragionando metodicamente sugli esempi e ricostruendo una rete di giochi linguistici che traccino le coordinate dello spazio in cui si muovono i nostri concetti. Di qui la nostra prima mossa: la scelta di un buon esempio che ci guidi nel nostro tentativo di trovare un ordine nei giochi linguistici che hanno a che fare con la materialità e di trovarlo nel loro disporsi nello spazio di risonanza di un'esperienza *prototipica*.

Così, per quanto possa sembrare poco filosofico, vi invito innanzitutto a lasciar correre lo sguardo e a farlo cadere sui molteplici candidati che ci si offrono per il nostro gioco, poiché natura materiale hanno l'acqua, l'aria, un granello di sabbia, un libro, il nostro corpo, e anche una pietra che vediamo sul greto di un fiume. Non possiamo negarlo: la nostra simpatia cade su quest'ultima proposta, ed è da qui che vogliamo muovere, proponendo insieme qualche ragione per le nostre



scelte.

## LEZIONE VENTUNESIMA

### *1. Ragionare sugli esempi*

Sarebbe difficile tentare, in questa lezione conclusiva, di aprire un nuovo fronte di indagini, e così — anche se il titolo del corso prometteva una riflessione più ampia sulla possibilità di intendere la fenomenologia come metodo degli esempi — vorrei racchiudere le considerazioni che intendo proporvi nell'ambito circoscritto dalla discussione di un esempio, che a sua volta meriterebbe una riflessione molto più approfondita. Quale sia il problema da cui prendere le mosse lo abbiamo accennato nella lezione precedente: anche se non pretendiamo di *fondare* la grammatica dei nostri concetti riconducendola alla struttura ultima dei vissuti, vogliamo egualmente tentare di *fare ordine* nei molti giochi linguistici che ruotano intorno al concetto di materia, e per farlo ci siamo innanzitutto disposti sul terreno intuitivo e ci siamo quindi chiesti da quali *esempi* intendiamo lasciarci guidare nel nostro tentativo di delineare una mappa della materialità, che ci lasci scorgere un centro più antico, da cui si dipartono strade sempre meno intricate, che conducono infine ad un'ordinata periferia.

Di qui l'invito a ripercorrere le immagini della *materialità*, e insieme anche a scegliere tra gli esempi possibili quale sia quello che ci sembra offrire il punto di osservazione migliore sullo spazio che intendiamo descrivere. Nella lezione precedente questa scelta ci si è imposta con relativa facilità: abbiamo posto l'una accanto all'altra l'acqua, l'aria, un granello di sabbia, una piuma e una pietra pesante, ed abbiamo deciso di rivolgere in primo luogo la nostra attenzione a quest'ultimo esempio in cui la materialità sembra parlarci nella sua forma più eloquente. Ma se questa risposta ci sembra per un verso ovvia, non è invece altrettanto ovvio il senso che le si può attribuire. Certo, se dovessi seguire un bambino nel suo primo addentrarsi nella rete di concetti di cui la materialità si intesse non lo inviterei a misurarsi con l'aria e nemmeno con l'acqua, ma prenderei un sasso e glielo mostrerei, accompagnando questo mio mostrare con parole e gesti che

spieghino come quell'esempio debba essere utilizzato e inteso. Ma ciò significa appunto che nel mio scegliere la pietra come *esempio felice* della materialità — come sua esperienza prototipica — non sto facendo altro che questo: sto decidendo qual è il gioco linguistico cui intendo giocare. Un esempio è un esempio felice rispetto ad un *certo* gioco linguistico: quando additiamo la pietra e non l'acqua come paradigma del nostro gioco ci limitiamo dunque a proporre una regola piuttosto che un'altra. Se una decisione ha luogo, essa concerne dunque il nostro decidere di giocare così.

Su questo punto occorre essere chiari, e tuttavia non facciamo che ripetere un ordine di considerazioni che dovrebbe esserci ormai ben noto se osserviamo che di ogni decisione che concerna un gioco linguistico si può chiedere *che cosa essa comporti e quale sia il posto che occupa nel sistema delle nostre certezze*. Nel nostro caso non è difficile tratteggiare una risposta: se la pietra, e non l'aria o l'acqua, è un esempio felice della materialità è perché la materia dal punto di vista percettivo si pone innanzitutto come una *proprietà* delle cose — e come una proprietà che fa tutt'uno con la capacità che le cose hanno di offrire *resistenza* e di porsi come un ostacolo che si contrappone alla prassi soggettiva.

In quest'affermazione sono implicite molte cose. È implicita innanzitutto la tesi secondo la quale la materia si dà innanzitutto nella forma della *materialità*: prima che si possa parlare della materia in generale e quindi del suo porsi come il sostrato identico che soggiace alla possibilità del mutamento, la materialità è già percepibile come una caratteristica degli *oggetti* che tali sono anche in quanto si oppongono in vario modo alla soggettività che li percepisce. Così, per disegnare un oggetto è sufficiente tracciare una forma chiusa, ma per poter liberamente applicare il gioco linguistico che ruota intorno al concetto di cosa abbiamo bisogno di qualcosa di più che di un contorno visibile, e ne è una prova la resistenza che si avverte se cerchiamo di parlare di oggetti quando abbiamo di fronte a noi un'ombra, una bolla d'aria nell'acqua o un buco nel muro. Qui il contorno visibile è appunto *soltanto* visibile e non offre alcuna resistenza al tatto. Ombre, cavità e bolle d'aria perdono così insieme al carattere della materialità la piena cittadinanza in seno al concetto di cosa, che tocca qui i limiti della

grammatica che lo circonda, e non è un caso che le ombre abbiano spesso assunto nella riflessione letteraria il carattere di realtà ambigue e che da Plinio in avanti l'ombra abbia assunto su di sé il compito di guidare quel processo di dematerializzazione che dall'oggetto reale conduce alla sua raffigurazione pittorica.

Ora, rammentare il nesso tra cosa e materialità e tra materialità e capacità oppositiva è importante, anche perché ci consente di approfondire un poco le nostre considerazioni. La capacità della cosa di opporsi in vario modo alla soggettività che la esperisce *ha necessariamente gradi*: la materia resiste al tatto, ma in modo più o meno deciso, ed un'analogia considerazione vale anche per la resistenza che la cosa oppone al nostro tentativo di sollevarla o di modificarne la forma.

Da queste considerazioni ovvie vorrei trarre una conseguenza impegnativa: vorrei infatti sostenere che il concetto di materialità come predicato della cosa si orienta verso un centro di gravitazione ben definito, seguendo un cammino che è scandito da una sempre maggiore capacità della cosa di opporre resistenza al soggetto che la incontra. Ora, ciò è quanto dire che la materialità si manifesta nella sua pienezza innanzitutto nella *materia solida*, per assottigliarsi quanto più ci si spinge dal solido al liquido e dal liquido all'etereo, che può essere riguadagnato al concetto di materia solo abbandonando il terreno dei giochi linguistici elementari. Sul terreno dell'esperienza percettiva ciò che è etereo si dispone di per sé sotto la cifra dell'immateriale, ed è per questo che la fantasia acuta di Ariosto viene a capo di quella materia immateriale che è il senno rappresentandolo come «un liquor sottile e molle / atto a esalar se non si tien ben chiuso», — come qualcosa dunque che può prendere commiato dalla materialità proprio perché, abbandonata la consistenza di ciò che è solido, ci invita a percorrere rapidamente il cammino che tende a dissolvere la materia sottile dei liquidi nell'immaterialità di ciò che si fa etereo.

Sostenere che la materialità si manifesta innanzitutto in ciò che è solido non significa ancora aver colto i suggerimenti racchiusi nell'esempio da cui abbiamo deciso di lasciarci guidare. Una pietra non è un buon esempio solo perché ci invita a riflettere su ciò che è solido e non su ciò che è liquido o aeriforme. Una pietra è molte altre cose: è pesante, opaca, dura, e tutte queste caratteristiche convergono

nel dare una fisionomia più definita a ciò cui si alludeva parlando della capacità delle cose di porsi come un ostacolo che si contrappone alla prassi soggettiva.

Ora, all'interno della tradizione fenomenologica il metodo della variazione eidetica assolve un ruolo centrale, e di questo metodo che risale all'elaborazione teorica del primo Husserl vorremmo avvalerci ora, per far variare gli esempi che assolvono una funzione paradigmatica rispetto al nostro gioco linguistico. Vogliamo cioè avventurarci in un gioco di variazioni, attento a saggiare le *resistenze* che di volta in volta si manifestano quando cerchiamo di applicare il gioco linguistico da cui abbiamo preso le mosse al terreno che le variazioni dischiudono.

Torniamo al nostro esempio — alla pietra come paradigma della materialità. Una pietra è senz'altro pesante: si fa fatica a sollevarla e a spostarla, e da questa pesantezza la materialità è permeata — ciò che è pesante mostra in modo eloquente la sua natura materiale. E ora variamo l'esempio: alla pietra sostituiamo la piuma, alla pesantezza la leggerezza di ciò che sembra privo di peso. Ora, nessuno sarebbe disposto a sostenere che una piuma è qualcosa di immateriale: le piume sono realtà materiali come le altre — anche se sono infinitamente leggere ed aeree. Ma anche se le piume sono realtà materiali nessuno, credo, muoverebbe di qui per indicare il paradigma della regola che sorregge il gioco linguistico che ci sta a cuore. Del resto, basta ascoltare l'eco immaginativa che si lega alla contrapposizione tra leggerezza e peso perché il polo verso cui si orienta la materialità si manifesti in tutta la sua chiarezza. Nella *Divina commedia*, Dante ci propone in due differenti contesti la descrizione di una barca che si fa strada sulle acque. La prima è la nave di Flegias che, sotto il peso di Dante, si immerge più profondamente nelle acque infernali dello Stige (*Inf.*, VIII, 25-30), mentre la seconda è un «vasello snelletto e leggiere / tanto che l'acqua nulla ne inghiottiva» (*Pur.*, II, 41-42), ed in questa contrapposizione così voluta è difficile non scorgere l'eco di un'altra antitesi: la pesantezza si fa avanti nell'Inferno — nel regno della materia che non si è fatta spirito, mentre il luogo della leggerezza ci riconduce alle rive del Purgatorio, — e cioè là dove le pene non ci *gravano* più e si fanno sempre più lievi. Del resto, la resistenza che il peso oppone alla sog-

gettività e alla prassi si insinua anche nella grandezza, e nelle favole ciò che è enorme si contrappone a ciò che è piccolo come l'ottusità della materia si contrappone all'arguzia. Così Pollicino può diventare l'immagine della scaltrezza e ingannare l'orco, che nella sua enorme mole è a tal punto determinato dalla materialità da non saper più distinguere il corpo vivo di uomo dal suo essere infine fatto di carne — di qualcosa di cui ci si può cibare.

La resistenza che la pietra esercita in virtù della sua pesantezza si manifesta anche, seppure in altra forma, nell'opacità che la contraddistingue. Le cose resistono alla vista e alla luce, ed anche in questa peculiare forma di opposizione in cui la percezione visiva si accorda con ciò che la percezione tattile ci propone si fa avanti un tratto della materialità delle cose. Variare l'esempio vorrà dire allora rammentarsi della tendenziale immaterialità di ciò che è trasparente, e insieme del fascino che il vetro e il cristallo hanno esercitato sugli uomini che si sono da sempre sforzati di assottigliare quella materia mirabile, per accordare vista e tatto e per suggerire un cammino che prende commiato dalla materia alla volta dell'immaterialità. Nella perizia artigianale che rende sempre più trasparente il vetro e sempre più sottile e fragile il calice si ripete così lo stesso meccanismo ludico che spinge il bambino da un lato a fare sempre nuove bolle di sapone, dall'altro a saggiarne l'immaterialità facendole scoppiare al contatto con la mano.

Potremmo, anche in questo caso, seguire i risvolti immaginativi che insistono sul nesso tra opacità e materia (e viceversa: tra immaterialità e trasparenza) rivolgendo ancora una volta lo sguardo alle favole e ai castelli di cristallo, dove vivono arroccati maghi e streghe, ma possiamo in questo caso concederci una citazione più consona. Nel *Fedone* platonico, in questo dialogo che cerca di contrapporre alla mortalità del corpo l'immortalità dell'anima immateriale, le riflessioni conclusive sono affidate ad un racconto che ha la forma ambigua di una favola che non vuol rinunciare alla serietà del mito. Così, a chiudere un dialogo che tocca tutte le corde del ragionamento filosofico, è un racconto che ci invita a credere che la nostra vita si dipanerebbe in oscure cavità e che noi uomini vivremmo come formiche intorno a uno stagno, mentre più in alto — senza peso perché sospesa in un perfetto equilibrio — la vera Terra mostrerebbe la sua superficie, ricca di colo-

ri splendidi e di mirabili trasparenze. Al mondo opaco e materiale del corpo fa così eco l'immagine ingenua di un pianeta le cui forme si accordano con l'immagine dell'immaterialità.

All'opacità della pietra si può accostare poi la sua estrema durezza, che è ancora una volta espressione di quella resistenza della cosa alla prassi in cui si annuncia la sua materialità. Ora, sul terreno intuitivo la durezza è innanzitutto la resistenza che la cosa oppone al nostro tentativo di alterarla e di modificarne la forma. La materialità, avevamo osservato, si manifesta nella sua pienezza nella *materia solida*, e ora questa tesi ci appare alla luce del nesso che lega la rigidità e l'impenetrabilità del contorno all'individualità e alla riconoscibilità dell'oggetto. Quanto più la cosa ha contorni rigidi, tanto più netto è il discrimine che contraddistingue il suo esserci: la durezza come forma tipica della materialità è così uno dei tratti che più evidentemente legano la materialità al suo originario porsi come una proprietà delle cose. E tuttavia, la durezza della pietra può perdersi passo dopo passo nella plasmabilità del fango o dell'argilla — e al farsi melma della materia fa da contrappunto il divenire labile della cosa, il suo perdere una fisionomia definita. Sino a venir meno: quando la materia solida assume la forma di ciò che è liquido il gioco linguistico che fa della materialità un predicato delle cose si perde e con esso viene meno anche l'applicabilità del concetto di cosa. Alla materialità come tendenza dell'oggetto a mantenere la propria forma pur nel variare delle forze che su di esso agiscono fa così da riscontro la tendenza della liquidità a porsi come una vera e propria negazione intuitiva del concetto di cosa. Se le cose hanno una forma che si imprime e si consolida nella loro materialità, l'acqua — questa realtà ambigua che condivide con le sostanze eteriche la trasparenza e la mobilità e con le sostanze materiali la pesantezza e la tangibilità — è una realtà amorfa che solo temporaneamente riceve una forma dal luogo che la ospita. Proprio come Proteo, il vecchio del mare, anche l'acqua è inafferrabile ed assume mille diverse forme che la rendono irricognoscibile. Ma se nell'acqua le forme si perdono così come si perdono le tracce che si disegnano sulla sua superficie, allora non è difficile comprendere perché l'acqua — e cioè la forma stessa della liquidità — tende a porsi come una cifra dell'oblio. Nell'acqua nulla di ciò che era permene, ed in questa pro-

prietà dei liquidi vi è il motivo fenomenologico per cui l'acqua di un fiume che scorre — il Leté — può cancellare in chi si lascia bagnare dai suoi flutti il ricordo della vita.

Così, seppure con qualche cautela, vorrei invitarvi a ripensare in questa luce a uno dei grandi racconti della nostra cultura, alla storia di Ulisse così come Omero ce la racconta. Ora, in questo poema che oppone il mare nella sua vastità ad una piccola isola — alla *petrosa* Itaca — memoria e dimenticanza si contendono di continuo la scena. L'*Odissea* — lo ha notato Weinrich — è un poema della dimenticanza, poiché a dimenticare invitano i dolci frutti dei lotofagi, i filtri di Circe, le offerte di matrimonio dei Proci, ma anche le promesse di Calipso che lega la speranza di una vita eterna all'oblio degli affetti. Ma l'*Odissea*, questo poema che affida la sua forma letteraria ad un *flash back*, è anche un poema della memoria. È il poema di Penelope che dimentica gli anni che passano — la tela tessuta di giorno e disfatta di notte — per ricordarsi di chi si è perso nel mare. Ma è anche il poema di Ulisse che non rinuncia al ritorno, che non accetta l'eternità della dimenticanza e che è disposto a pagare lo scotto di chi vuole farsi ricordare da chi lo ha dimenticato. E se ci poniamo in questa prospettiva è forse interessante osservare che l'*Odissea*, questo poema in cui l'arte del ricordo deve infine porre un freno alle lusinghe dell'oblio, narra le vicende di chi — perduto nella vastità del mare — lo attraversa per tornare alla terra ferma.

## 2. Nuovi giochi linguistici

Basta rileggere le considerazioni che abbiamo appena proposto perché si faccia avanti un'obiezione che potremmo formulare così: tu ti lasci guidare da un esempio, tra gli altri possibili, e da qui muovi per circoscrivere un ambito in cui la materia è innanzitutto una proprietà delle cose, — una proprietà cui sembra possibile dare un volto definito indicando un insieme di caratteristiche (la solidità, la pesantezza, l'opacità, la durezza, ecc.) che possono da un lato crescere, additando il centro dell'area di applicazione del gioco linguistico che ci sta a cuore, dall'altro decrescere, perdendosi infine nei loro contrari (nella leggerezza, nella trasparenza, ecc.), predelineando così lo spazio di



applicazione del concetto di immaterialità. Ma un simile modo di procedere, si dirà, è fondamentalmente illegittimo perché la pesantezza non è altra cosa rispetto alla leggerezza, proprio come l'opacità non è qualcosa di altro rispetto alla trasparenza. Ciò che qui si contrabbanda come una differenza qualitativa ha invece le forme della quantità: una cosa leggera ha un peso proprio come l'ha qualcosa di pesante, e un discorso del tutto simile potrebbe essere fatto per le proprietà positive da cui ci siamo lasciati attrarre nella nostra descrizione del carattere paradigmatico della materialità di una pietra. Del resto, che la solidità sia un tratto della materia è un pregiudizio da cui ci si deve liberare: anche la più eterea delle sostanze resiste al tentativo di alterarne la disposizione e Torricelli e Pascal hanno misurato il peso di ciò che sembra non aver peso. Quanto poi all'idea che l'acqua sia per così dire sospesa tra la materialità dei corpi e l'immaterialità dell'aria è una tesi che non sembra possibile prendere in considerazione, se non altro perché l'aria non ha più motivi di una pietra per fregiarsi del titolo dell'immaterialità.

Come reagire a queste considerazioni critiche? Semplicemente riconoscendo che in esse si manifesta l'esigenza, in sé legittima, di *dimenticarsi* dei giochi linguistici più elementari quando ci si dispone sul terreno di concetti più generali ed astratti. In altri termini: nessuno ci costringe a ricordarci delle regole elementari della materialità e di quell'intreccio di dinamiche che si manifesta con maggiore chiarezza negli usi immaginativi delle parole piuttosto che nello stesso linguaggio quotidiano. E tuttavia Wittgenstein, in un passo delle *Ricerche filosofiche*, osservava che il compito del filosofo consiste nel raccogliere ricordi per uno scopo determinato (op. cit., § 127), e da questo strano modo di circoscrivere la natura del lavoro filosofico vogliamo lasciarci guidare per venire meglio a capo dell'obiezione che abbiamo dianzi formulato. Certo, dei giochi linguistici elementari e delle loro regole peculiari possiamo dimenticarci ma non se facciamo filosofia — se cerchiamo cioè di tracciare una mappa dei concetti, che sappia rendere conto non soltanto dei loro movimenti e della loro interna storicità, ma anche della rete complessa dei loro intrecci. Così, riflettere sui giochi linguistici connessi al concetto di materia non può significare soltanto interrogare che cosa la fisica oggi ci dice per far luce su

questa complessa nozione, ma vuol dire anche ritornare nel cuore della città vecchia — per riprendere un'immagine wittgensteiniana cui abbiamo più volte fatto riferimento.

Non è davvero possibile aprire ora, alla fine del corso, un nuovo fronte di problemi, volto a mostrare quale sia l'intreccio tra i giochi linguistici che si dispiegano sui diversi piani dell'edificio della nostra conoscenza. E tuttavia vorrei almeno suggerire la direzione nella quale le nostre considerazioni dovrebbero orientarsi. Potremmo allora rammentare che nelle sue *Meditazioni* Cartesio introduce il concetto astratto di *res extensa* invitandoci a prendere tra le mani un pezzo di cera — questa materia solida che può diventare liquida, esibendo così sul terreno intuitivo quel processo di astrazione della materia dalla cosa che è reso necessario dalla natura del nuovo gioco linguistico che si vuole giocare. Ma ciò che in Cartesio è forse soltanto un artificio espositivo ci appare come una mossa necessaria e ricca di senso nella riflessione di chi per primo ha saputo piegare il significato intuitivo di materialità al concetto astratto di materia — all'idea di una sostanza materiale che soggiace ai cambiamenti di forma e di stato. Questo pensiero appare, credo, nella mente di Talete, di questo primo filosofo che dà forma al concetto astratto di sostanza, senza per questo rescindere il nesso che lo lega all'intuizione concreta, all'immagine della liquidità dell'acqua. Il *concetto astratto* di materia nasce così dal *pensiero intuitivo* di una materia che è di fatto caratterizzata dal suo fare astrazione dalla cosa — che è, in altri termini, libera del vincolo che fa della materialità un predicato e che insieme la lega al contorno di un oggetto qualsiasi. La materia come sostrato delle forme ha dunque una sua *origine intuitiva* che sorregge i nostri primi passi sul terreno dell'astrazione e che sorge da un fantasticare coerente con la natura fenomenologica dell'acqua — questa materia informe che per la sua dimensione fenomenologica può aiutarci a pensare ciò che è in linea di principio al di qua della forma.

Ma del filo di pensieri che di qui si dipana dobbiamo accontentarci di porgere ora soltanto il bandolo.