

I diritti relativi ai testi sono dei rispettivi autori. Sono consentite le citazioni, purché accompagnate dall'idoneo riferimento bibliografico. Si richiede, dove possibile, l'indicazione della fonte "Biblioteca husserliana/Rubrica dei testi. Registrazione ISSN: 1826-1604. URL: <http://www.biblioteca-husserliana.net/testi.html>"

LINGUAGGIO, ESPERIENZA, PREDICAZIONE
DI FILIPPO SILVESTRI

E' possibile stabilire una relazione tra il linguaggio che parliamo e l'esperienza che facciamo, che abbiamo fatto o che faremo del mondo (e delle cose che lo abitano), e che in rapporto sono queste due diverse dimensioni cognitive tra loro? Il problema può essere posto anche in altri termini: esiste una relazione "analogica" tra il "modo" in cui vediamo le cose e i "modi" in cui le pensiamo e ne parliamo, oppure dobbiamo partire dal presupposto che tra le tre sfere della conoscenza (quell'esperienza, del pensiero e del linguaggio) esiste piuttosto un "salto", che non consente alcuna "traduzione" da una all'altra? O ancora: è possibile parlare di un rapporto fondativo, in un ordine costitutivo della nostra conoscenza del mondo, per cui prima vediamo le cose e poi ne parliamo, sebbene la nostra capacità di vedere le cose cresca in modo esponenziale con la nostra capacità di pensarle e poi di parlarne, oppure disponiamo fin dall'inizio di certe "categorie" a priori dell'intelletto che guidano la nostra conoscenza del mondo?

§.1 Il mondo delle idee e la "meraviglia" di ogni inizio. Si tratta, come è noto, di una questione "antica", affrontata peraltro, nella forma della domanda filosofica, in un confronto tra le facoltà della sensibilità e dell'intelletto, dove spesso la capacità di pensare e di "rappresentare" in astratto le cose viste è stata considerata l'unico "modo" in cui al soggetto della conoscenza era consentito liberarsi dalle contingenze del suo sguardo e dagli "errori" cui le stesse contingenze lo conducevano, per approdare finalmente alla conoscenza della "verità", che proprio perché rappresentata in astratto poteva anche essere condivisa in un linguaggio comune.

Nella *Repubblica* Socrate proponeva ai suoi interlocutori un percorso di emancipazione dalle "ombre" della conoscenza, al tempo stesso politico e gnoseologico, che culminava nel sapere della "dialettica": uscire dalla "caverna" della conoscenza, per recuperare la luce originaria che tutto illumina (compreso il mistero delle "ombre" di cui erano spettatori i

prigionieri della caverna, quelli che “dormono”, a differenza dei filosofi diversamente “svegli”), significava in primo luogo liberare “l’occhio dell’anima, realmente sepolto in una specie di barbarica melma”¹.

Il lungo tirocinio della conoscenza, che porterà i futuri governanti ad occuparsi tanto di “dialettica” (ovvero di filosofia) quanto del governo della città, sarà caratterizzato da una successione di tappe, che corrispondono ad altrettanti movimenti di allontanamento dalla “visibilità” ingannevole delle cose (siano esse le immagini delle cose o le cose stesse, tutte oggetto di una conoscenza che è solo “opinione”), per giungere a quelle “idee” che sono l’invisibile per eccellenza, unica guida nella conoscenza tanto del visibile quanto dello stesso invisibile. Su questa strada lo studio della geometria e della matematica, sebbene rappresenti per Platone una parte del segmento della conoscenza che si occupa diversamente della “verità” delle cose,² costituisce soltanto un passo in avanti nell’avvicinamento progressivo alla conoscenza del “bene”, vertice dell’organizzazione delle idee nel loro ordine gerarchico in cui le stesse sono disposte. Queste forme della conoscenza sono infatti segnate da un limite e questo limite è ancora una volta un limite visibile, un limite sensibile: chi studia geometria e matematica non solo procede per “ipotesi” tutte da verificare (laddove la vera conoscenza “dialettica” del filosofo si è già emancipata da questo andamento incerto, perché è giunta al “principio di tutto”, da cui poi ridiscende per trarne tutte le “conseguenze”), ma soprattutto i loro ragionamenti dipendono essenzialmente dall’uso di qualcosa di materiale, i segni, utilizzandoli i quali sia i geometri che i matematici costruiscono appunto le proprie “ipotesi”. Platone:

[...] essi [i geometri] si servono e discorrono di figure sensibili, ma non pensando a queste, si invece a quelle di cui queste sono copia: discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e così via [...].³

I segni del matematico come quelli del geometra sono già per Platone nient’altro che “variabili”, il cui pregio sul piano cognitivo risiede nel grado di astrazione, nel quale sono stati costituiti. Così, in termini moderni, tutti i casi concreti intuiti sensibilmente “divengono” in questa nuova prospettiva simbolica “esempi” di una variabile: ciò che vedo è solo un “esempio” di quanto rappresentato altrimenti in simboli. Il passaggio

¹ Cfr. Platone, *La repubblica*, VII, 532, 533, tr. it. a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 1996, p. 249.

² I quattro segmenti in cui Platone divide il processo della conoscenza corrispondono ad altrettanti stadi di emancipazione del soggetto dall’incostanza del visibile verso la stabilità dell’invisibile, verso la certezza evidente di ciò che è solo intelligibile. Cfr. *ibid.*, VI, 509,510; tr. it. p. 225: “ Supponi ora di prendere una linea bisecata in segmenti e, mantenendo costante il rapporto, dividi a sua volta ciascuno dei due segmenti, quello che rappresenta il genere visibile e quello che rappresenta il genere intelligibile”.

³ *Ibid.*, p.226.

dall'intuizione sensibile alla costituzione di un linguaggio simbolico corrisponde pertanto ad una liberazione del soggetto della conoscenza dalla concretezza della propria esperienza e dalla sua "tipica" mai certa, per una riduzione della stessa tipica all'astrazione dei linguaggi simbolici.

La vera comprensione delle cose corrisponde dunque ad un percorso che va dal visibile all'invisibile, dalle cose sensibili e dalle immagini, fino allo "in sé" invisibile delle idee: il "dialettico" non avrà più bisogno di alcuna "copia", né di un segno per la comprensione delle cose, perché il suo "intelletto" ha imparato a muoversi tra le "sole idee, mediante le idee passando alle idee".⁴ La conoscenza dei geometri e dei matematici è una conoscenza solo "dianoetica" (legata com'è ad una organizzazione discorsiva del proprio ragionamento) e non "dialettica": la loro comprensione delle cose e il loro "discorrere del quadrato in sé e della diagonale in sé" è ancora una conoscenza mediata da quei simboli di cui si servono, che li separano dall'intuizione diretta delle idee, sebbene poi questi simboli non li interessino più "in sé" in quanto entità sensibili, ma solo come "mezzi" per la rappresentazione di qualcosa, che non è intuibile come tale nella sfera dell'esperienza sensibile. Ancora dalla *Repubblica*:

... [i geometri] discorrono del quadrato in sé e della diagonale in sé, ma non di quella che tracciano, e così via; e di quelle stesse figure che modellano e tracciano, figure che danno luogo a ombre e riflessi in acqua, si servono al loro volta come di immagini, per cercare di vedere quelle cose in sé che non si possono vedere se non con il pensiero, dianoeticamente.⁵

Il linguaggio dei geometri e dei matematici è allora uno "strumento" utile alla "categorizzazione" del reale, in un progressivo distacco dalla molteplicità delle cose, a loro volta marcate dal loro essere solo una "copia" della perfezione eterna delle idee. Per altro questa visione strumentale del linguaggio, al di là delle ipotesi naturalistiche o convenzionali sulla sua origine esposte da Platone nel *Cratilo*,⁶ è in perfetto accordo con l'impianto maieutico della dottrina socratica: di fatto, per giungere alla comprensione "dialettica" dei rapporti tra le idee bisogna liberarsi tanto delle "copie" quanto delle "immagini" ed infine anche dei segni, in una sorta di percorso "iconoclasta" che si conclude nel "dialogo interiore" verso cui Socrate guidava i suoi discepoli, dove non ci sarà più bisogno di simboli (né di un linguaggio in generale), dove soprattutto non

⁴ *Ibidem.*

⁵ *Ibidem.*

⁶ Sulla funzione strumentale del linguaggio nella filosofia di Platone, al di là dell'alternativa genealogica natura-convenzione discussa nel *Cratilo*, cfr. L. Formigari, *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari, 2001, pp. 27-29, ipotesi per altro condivisa da O. Calabrese, *Breve storia della semiotica. Dai presocratici a Hegel*, Feltrinelli, Milano, 2001, pp. 16-19.

sarà più necessario uscire all'esterno per "vedere" qualcosa, perché allora si sarà imparato a "ricordare" quella verità che già da sempre si possedeva.

Non bisogna dimenticare come Platone consideri il dialogo "scritto" solo un ἀνάμνησις, una copia, un'immagine del discorso orale, "oralità" a cui nel *Fedro* sarà riconosciuta una chiarezza ed una completezza, che non sono prerogative del discorso scritto mai dotato di tutta la vivacità e della complessità di senso caratteristiche dell'oralità. Così se la scrittura non è "autonoma", perché ha bisogno "sempre di nuovo" del suo autore per difendere le posizioni che enuncia, allo stesso modo il discorso orale, seppure più "vivo" di quello scritto, non sarà mai tanto "vivo" quanto quello "inscritto" nell'anima di ciascuno, nella forma e con i "caratteri" invisibili delle idee.⁷ In ogni caso la scrittura, al pari della pittura, è una parola morta, un residuo di senso che ha perso tutta la vitalità della sua origine:

Perché, o Fedro, questo ha di terribile la scrittura, simile, per la verità, alla pittura: infatti, le creature della pittura ti stanno di fronte come se fossero vive, ma se domandi loro qualcosa, se ne resteranno zitte, chiuse in un solenne silenzio; e così fanno anche i discorsi.⁸

Il cammino della conoscenza si compie così in un progressivo passaggio dal visibile all'invisibile, dall'esterno all'interno, dal "dialogo" maieutico socratico preso in tutta la sua vivacità alla "dialettica" delle idee, in una progressiva riduzione dello spazio sensibile della conoscenza e in un costante ridimensionamento del carattere "dialogico" di ogni linguaggio utilizzato, fino alla sua scomparsa nella relazione del singolo discepolo con le idee da lui ricordate, che una volta intuite non hanno bisogno di alcuna imitazione che le renda. I "segni della scrittura" sono autentici "estranei" a cui non ci si deve affidare, se si vuole ricordare quello che si deve ricordare: il ricordo delle idee è un compito che non può essere risolto utilizzando i segni della scrittura, ma è una responsabilità "viva", che ogni "dialettico" deve assumersi in prima persona, senza alcuna forma di delega a qualcosa o a qualcuno di estraneo, senza la distanza dell'*allusione* insita nella forma della scrittura:

⁷ Tanto alla scrittura quanto all'oralità mancheranno sempre la "profondità" del ricordo, unico strumento utile per raggiungere i fondamenti della conoscenza. Scrive Giovanni Reale nella sua introduzione al *Fedro*: "Gli scritti del filosofo sono superiori agli scritti degli altri scrittori [...] Tuttavia, essi pure sono mere "immagini" dei discorsi vivi, scritti nelle anime. Tali discorsi vivi sono migliori degli altri, non solo per la viva presenza dell'autore che li fa, ma proprio per i loro contenuti, *ossia perché raggiungono quei fondamenti che gli scritti non raggiungono, o che raggiungono solo parzialmente e, per le cose ultimative, solo per allusioni*." Cfr. Platone, *Fedro*, 275 A; tr. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1993, introduzione, p. 28. Il corsivo è dell'autore.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 163.

[...] la scoperta della scrittura avrà per effetto di produrre la dimenticanza nelle anime di coloro che la impareranno, perché, fidandosi della scrittura, si abitueranno a ricordare dal di fuori mediante segni estranei, e non dal di dentro da se medesimi [...].⁹

Dunque, tornando ai linguaggi della geometria e della matematica, queste forme della scrittura rappresentano in ogni caso una tappa indispensabile nel processo di categorizzazione della realtà, in quella riduzione del molteplice esperito alla certezza del pensiero e alla precisione del linguaggio che lo può sorreggere (ma sempre, soltanto, fino a un certo punto). Ora, proprio la ricerca geometrica, la costruzione di un teorema, lo studio ad esempio dei rapporti che intercorrono tra il segno della diagonale e quello del lato, possono essere strumenti rivelatori di alcune “incommensurabilità” reali, che nel loro primo apparire si costituiscono come altrettante “tracce” inequivocabili della differenza inalienabile del molteplice esperito e della refrattarietà di ciò che è “reale” alla sua completa riduzione all’unità di una sola “misura”: le cose oppongono una “resistenza” ad una loro categorizzazione, perché non per tutto vi è un’unità di misura che può tradurre in una lingua geometrica le differenze di ciò che si vede. La *mathesis universalis*, e il linguaggio algebrico che dovrebbe guidarla, non possono “tradurre” tutta la realtà nelle categorie logiche della propria grammatica: uno sforzo epistemologico mosso da queste ambizioni fa i conti con la durezza ontologica con cui si confronta.

L’idea che l’inizio della filosofia tragga sempre il suo primo “auspicio” dalla “meraviglia” che ognuno può provare di fronte a qualcosa di inaspettato, di assolutamente nuovo e di non misurabile (e quindi di non riducibile al discorso) era un’idea condivisa tanto da Platone¹⁰ quanto da Aristotele, che così descriveva questo “inizio” nel Libro É(A, 2-3, 983a) della *Metafisica*:

Tutti, infatti, come dicevamo, cominciamo col provare meraviglia che le cose siano in un determinato modo, come sono soliti comportarsi di fronte alle marionette o ai solstizi o all’incommensurabilità della diagonale (difatti a tutti <quelli che non abbiano ancora indagato il motivo> sembra un prodigio il fatto che una certa lunghezza non possa essere misurata neppure dall’unità minima); ma come avviene nei suddetti casi allorché gli uomini li abbiano compresi, così anche noi dobbiamo approdare, alla fine, al punto di vista contrario, che è anche, secondo il proverbio, quello migliore:

⁹ Cfr. *ivi*, 275 A; tr. it. p. 161.

¹⁰ Platone scriveva nel *Teeteto*: “Ed è proprio del filosofo questo che tu provi, di esser pieno di meraviglia; né altro cominciamento ha il filosofare che questo; e chi disse che Iride fu generata da Taumante, non sbagliò, mi sembra, nella genealogia”. Cfr. Platone, *Teeteto*, 154, 155, XI; tr. it. a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 98.

difatti per un uomo esperto di geometria la maggiore stranezza del mondo sarebbe la commensurabilità della diagonale rispetto al lato.¹¹

Il linguaggio della geometria e il suo modo di procedere secondo la regolarità delle proprie dimostrazioni è dunque lo strumento attraverso cui è possibile scoprire l'incommensurabilità del reale, la sua "alterità" irriducibile alle categorie logiche del linguaggio geometrico. Su questa incommensurabilità, sull'assoluta novità e partendo dalla "meraviglia" come inizio di ogni pensiero, la domanda filosofica ricomincia "sempre di nuovo" ad interrogarsi e a interrogare le cose che gli appaiono, traendo vita da questo dialogo continuo con la realtà, dialogo mai controllato fino in fondo dal soggetto della conoscenza, mai dominato in modo univoco, senza che l'interlocutore "mondo" non gli si opponga, offrendo le sue "incommensurabilità" all'unità di misura del discorso proposto dal soggetto.

§.2 Don Chisciotte e la di Cartesio. E' noto come Cartesio abbia inaugurato le sue *Meditationes de prima philosophia* partendo proprio dall'inaffidabilità dei sensi e dall'incostanza prospettica in cui gli stessi ci offrono il materiale utile alla nostra conoscenza sensibile delle cose: una torre "quadrata" ci appare nella distanza da cui la osserviamo "rotonda", un bastone ci "sembra" spezzato se lo vediamo immerso nell'acqua. In polemica con la "scienza aristotelica" professata nelle università del suo tempo, che muoveva ancora dall'assunto che partendo dai "dati" sensibili era possibile giungere, generalizzando, alle categorie e ai predicati della scienza, Cartesio cerca diversamente una fondazione "metafisica" che garantisca la validità scientifica della Fisica, dove tra l'altro è proprio il discorso matematico a dover esser giustificato, perché considerato da Cartesio l'unico strumento idoneo a penetrare la realtà nei suoi tratti essenziali. Se tutto quello che "sentiamo" può in "verità" non corrispondere ad alcunché di reale fuori di noi, perché potremmo stare sognando (primo stadio del dubbio), sono invece le proposizioni della matematica a reggere questa prova, perché:

[...] sia che sia sveglio, sia che stia dormendo, due e tre sommati insieme fanno cinque, e il quadrato non ha più di quattro lati; e non sembra possibile che accada che verità così evidenti incorrano nel sospetto di falsità.¹²

¹¹ Cfr. Aristotele, *Metafisica*, Libro I, (A), 2-3, 983 a; tr. it. a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari, 1995, p. 10-11.

¹² Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*; tr. it. a cura di G. Brianese, *Meditazioni sulla filosofia prima*, Mursia, Milano, 1994, p. 54.

L'ipotesi iperbolica di un genio maligno, che ci può volere ingannare anche quando ragioniamo in "termini matematici", metterà tuttavia in discussione anche queste "evidenze ultime" (secondo stadio del dubbio), altrimenti indubitabili¹³ e solo una prova "metafisica" dell'esistenza dell'essere perfettissimo, che è Dio, si darà come garanzia per ogni scienza, come per ogni discorso matematico condotto sul mondo. L'idea innata di una "una sostanza infinita", che abita la mente del soggetto cartesiano, non può avere una "causa finita" come l'uomo, che pure la possiede da sempre, ma rimanda necessariamente ad una causa infinita, che contiene in sé tanta "realtà" quanto quella contenuta nell'effetto. La causa di quest'idea non può essere allora che Dio e la sua esistenza e la sua bontà (che garantisce la "chiarezza" e la "distinzione" del pensiero e del linguaggio matematico) non possono non essere pensate insieme con quell'idea della perfezione, che appartiene all'essenza stessa di Dio, come dall'altra parte, aggiunge Cartesio, non si può pensare l'idea di un triangolo, senza contraddizione, affermando che la somma degli angoli interni dello stesso non è pari alla somma di due angoli retti, come non si può avere un'idea chiara e distinta di un "monte" senza avere contestualmente quella della "valle" che gli sta accanto. La prova dell'esistenza di Dio è qui condotta da Cartesio, nella *Quinta meditazione*, muovendo da un'argomentazione geometrica, che non ammette come tale alcuna contraddizione:

Ma a chi consideri la questione con maggiore cura apparirà manifesto che in Dio l'esistenza non può essere separata dall'essenza più di quanto dall'essenza del triangolo possa essere separata l'equivalenza della somma dei suoi tre angoli interni con due angoli retti, oppure dall'idea di monte quella di valle. Sì che pensare Dio (ossia l'ente sommamente perfetto) al quale manchi l'esistenza (ossia al quale manchi una qualche perfezione) è contraddittorio quanto pensare un monte al quale manchi la valle.¹⁴

Questi argomenti a priori, perché condotti a partire da un'analisi della sola *res cogitans* e della dote di idee innate che l'accompagnano, si svolgono pertanto a partire da una netta separazione compiuta tra *res cogitans* e *res exstensa*, e nella sospensione tanto del "mondo" quanto della stessa *res exstensa* del soggetto, che di quel mondo è parte. La

¹³ La profondità di questa "epoché fenomenologica", per esprimerci in termini husserliani, è raggiunta da Cartesio muovendo da una tradizione teologica cristiana, che gli consente uno scetticismo che va ben oltre i limiti in cui si muovevano le argomentazioni degli Scettici, come osservato da E. Scribano, nella sua *Guida alla lettura delle Meditazioni metafisiche di Descartes*: "Da ora in poi, il dubbio cartesiano non avrà più alcuna affinità con lo scetticismo classico. Entra semmai in gioco, qui, la potenzialità scettica del cristianesimo. [...] Sotto le sembianze di un Dio onnipotente, il cristianesimo aveva messo in scena un personaggio che poteva trasformare in realtà tutte le ipotesi più ardite dello scetticismo e addirittura superarle, concedendo a Dio il potere di far apparire necessariamente vero il falso."; cfr. *ivi*, Laterza, Roma-Bari, 1997, p.31.

¹⁴ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia, Quinta meditazione*, p. 102.

“separazione” tra il linguaggio del mondo e i sensi che lo ascoltano da una parte e la forza delle idee chiare e distinte dall'altra, “giustificate” dalla fatica del dubbio iperbolico nell'idea di una realtà metafisica infinita, giunge al suo compimento nella filosofia cartesiana. L'innatismo delle idee platoniche e l'evidenza non contraddittoria dell'idea cartesiana di Dio separano e distinguono il linguaggio inaffidabile del mondo dalla chiarezza e dalla distinzione di cui è capace la *res cogitans*, che per darsi ragione di quello che dice non ha più realmente bisogno di uscire da sé per ascoltare qualcuno o qualcosa e per trovare una conferma alle tesi che va elaborando, perché ha già tutto “in sé” a condizione che se lo ricordi. Lo stesso linguaggio in generale dovrebbe allora adeguarsi per Cartesio ad una sorta di ideale linguistico, se vuole essere vero linguaggio scientifico lontano dalla “vaghezza semantica” altrimenti connessa ad ogni espressione, ideale forse perseguibile solo attraverso un'attenta “notazione algebrica”, che andrebbe riformata fino a farla coincidere, simbolicamente, con la chiarezza e la distinzione delle idee.¹⁵

Ma se si vuole, anche nelle *Meditationes de prima philosophia*, il dominio geometrico sulla realtà delle cose incorre in un ostacolo, quando ad esempio prova a tradurre alcuni concetti geometrici per cui non trova immagini che in qualche modo gli corrispondano, fino a scoprire proprio in questo modo l'esistenza di un'altra sostanza, “altra” rispetto alla *res cogitans*. L'esistenza “probabile” già della stessa *res extensa* del soggetto è infatti dimostrata “in negativo” nelle prime pagine della *Sesta meditazione*, muovendo ancora una volta da argomentazioni di tipo geometrico. La mia facoltà di intendere è infatti in grado di pensare (in proprio) concetti geometrici molto complessi, come ad esempio il concetto di “chiligono”, sulla base del quale è poi possibile persino elaborare tutta una serie di teoremi. Ma la *res cogitans* non può “immaginare” una figura del genere, se non confondendola con tante altre caratterizzate dalla stessa complessità concettuale (ad esempio un “miriagono”): tutti questi concetti possono essere solo “pensati”. Appare allora almeno probabile l'esistenza di un'altra sostanza, diversa da quella “pensante”, una *res extensa*, cui ricondurre questa facoltà dell'immaginazione, con tutti i limiti “immaginativi” che la stessa comporta, e che consistono in primo luogo nel rendere impossibile una traduzione puntuale in “immagini” di quanto

¹⁵ Per Cartesio il linguaggio scientifico dovrebbe adeguarsi all'ideale universale e razionale costituito dai linguaggi della geometria e della matematica, se vuole aderire alla chiarezza e alla distinzione di cui è capace la *res cogitans*. Cfr. L. Rosiello, *Linguistica illuminista*, Il Mulino, Bologna, 1967, p. 16: “Si tratta invece per Cartesio di scoprire la forma razionale del linguaggio, isolando nella ricchezza e varietà delle forme lessicali delle lingue storiche i termini primitivi, che, come i numeri della matematica, costituiscono la struttura essenziale della conoscenza razionale.” Per un'analisi puntuale dei punti in cui Cartesio affronta esplicitamente il problema del linguaggio, cfr. Cartesio, *Segno e linguaggio*, a cura di C. Stancati, prefazione di D. Gambarara, Editori Riuniti, Roma, 2000.

invece viene geometricamente concepito.¹⁶ Il corpo e la facoltà dell'immaginazione ad esso connessa, si oppongono pertanto, e in ragione dei loro "limiti", alla facoltà di intendere della *res cogitans*, imponendo una serie di resistenze alla pretesa di dominio universale, che è in quel progetto che sostiene l'*ordine del discorso* geometrico, testimoniando con questa "resistenza" la loro "esistenza", anche se solo "probabile", oltre le garanzie offerte dalla *res cogitans* e dalle sue idee innate.

La separazione compiuta da Cartesio tra le due sostanze segna così il destino del Don Chisciotte di Foucault: la sua avventura nel mondo delle "cose" alla ricerca di una corrispondenza con le "parole" scritte nei libri per descrivere le gesta dei cavalieri, si concluderà con la scoperta che non c'è più alcuna relazione tra le due sfere, quella delle rappresentazioni e quella delle cose, per cui quanto scritto e letto nei libri è "indimostrabile", ovvero non si "mostra" in alcun luogo. La scrittura non è più la "prosa del mondo", tra le parole e le cose non vi è più una relazione speculare. La ricerca delle similitudini diviene "visione" e "delirio",¹⁷ mentre le parole (che andranno corrette in una "notazione algebrica") vagano all'avventura come il loro cavaliere. Il salto dall'*episteme* rinascimentale all'*episteme* classica, inaugurato da Cartesio e istituito secondo Foucault dalle *Regulae ad directionem ingenii* dello stesso Cartesio, comporterà l'abbandono di ogni ricerca di una relazione di "somiglianza" tra le *parole* e le *cose*, mentre la vera conoscenza diventerà "confronto di due o più cose tra loro", secondo le due direttive della "misura" e dell'"ordine".

Tra le sette aperture del volto di un uomo e i sette pianeti dell'universo non c'è relazione analogica: tutte le analogie cadano di fronte alla precisione matematica del cannocchiale di Galileo, in grado di contare in modo corretto il numero dei pianeti. Grazie al cannocchiale la vista guadagna i "gradi" della *verità*, diviene un veder *giusto*, all'altezza della verità della sola *rappresentazione*. Lo stesso linguaggio "classico" dovrà allora essere altrettanto preciso, e tutto questo sarà possibile se si riuscirà ad iscriverlo nel piano della sola rappresentazione. Scrive Foucault nelle *Parole e le cose*: "La finzione delusa delle epopee è divenuta il potere rappresentativo

¹⁶ Cfr. R. Descartes, *Meditationes de prima philosophia*, VI, tr. it. pp. 108-9. Per una distinzione tra "sensazione" ed "immaginazione" nella prospettiva filosofica cartesiana, cfr. il *Colloquio con Burman*, in R. Descartes, *Opere filosofiche*, tr. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari 1986, IV, p. 288: "Così la differenza tra immaginazione e senso si riduce a questo: che nel senso le immagini sono dipinte dagli oggetti esterni, che sono presenti, mentre nell'immaginazione sono dipinte dalla mente".

¹⁷ È il delirio di Don Chisciotte, che intravede somiglianze tra castelli e locande, dame e ragazze di fattoria, imprigionandosi così senza saperlo "nel mondo della pura rappresentazione", che segnerà come tratto distintivo l'*episteme* dell'epoca classica, dove sotto l'universale della stessa rappresentazione possono allora convivere i diversi particolari, siano essi castelli o locande, dame o contadine, ciascuno nella categoria che meglio lo rappresenta, che più gli compete. Cfr. M. Foucault, *Les Mots et les Choses*, tr. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, BUR, Milano, 1998, p. 230.

del linguaggio. Le parole si sono chiuse sulla loro natura di segni”.¹⁸ Il rapporto tra significante e significato, tra le parole e le cose salta, perché tutto è divenuto rappresentazione (della *res cogitans*), e ora ciò che conta è il confronto tra queste rappresentazioni nella costruzione di un ordine delle sole rappresentazioni. Foucault:

Il rapporto del significante col significato si situa ora in uno spazio in cui nessuna figura intermedia garantisce più il loro incontro: è, internamente alla conoscenza, il nesso stabilito fra *l'idea d'una cosa* e *l'idea d'un'altra*. La logica di Port-Royal lo dice: “il segno racchiude due idee, l'una della cosa rappresentante, l'altra della cosa rappresentata; e la sua natura consiste nell'eccitare la prima per mezzo della seconda”.¹⁹

La lingua cercata sarà la “lingua dei calcoli”, una lingua delle idee, idee che esigono un lettore “dialettico” all'altezza del loro essere invisibile. Nell'epoca dell'*episteme* classica emergeranno allora nuove figure assenti in epoca rinascimentale, quasi tutte di matrice aritmetica: la probabilità, l'analisi, la combinatoria, il sistema, la lingua universale.²⁰ Il mondo delle cose abitato dalla *res cogitans*, attraverso la sua *res exstensa*, scompare coperto dalle idee di causa e effetto.

Così, grazie alla potenza del linguaggio matematico e alla capacità onnicomprensiva dello stesso di ridurre ai suoi universali simbolici la molteplicità percepita, la realtà “infinita” delle cose diviene una realtà “definita”. Scriverà Husserl nella *Crisi delle scienze europee* che “[...] *la geometria ideale estraniata al mondo diventa una geometria applicata*”.²¹ Certo, se la geometria fosse stata contemplata tra gli “invisibili” iperuranici da Platone, il quale invece la considerava solo “propedeutica” allo studio della “dialettica”, allora si potrebbe dire che le idee geometriche, da Galileo in poi, hanno di nuovo abitato il mondo delle cose, fino a coprirlo con il loro “abito ideale”.²² Vedremo in seguito come la realizzazione di questa *mathesis* tragga il suo fondamento di senso da una lunga stratificazione di esperienze “geometriche”, che si è andata cumulando nel corso della storia e nella “coscienza interna del tempo” dei geometri dell'esperienza e non solo di loro (almeno secondo Husserl), fino alla costituzione di una geometria nella “forma” di una scienza universale. Ma il problema che intendiamo affrontare ora è quello dell'occultamento della

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 63.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 79.

²⁰ Cfr. *ivi*, p. 78.

²¹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; tr. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST, Milano, 1997, p. 62. Il corsivo è di Husserl.

²² Cfr. *ivi*, p. 80.

realtà delle cose, coperte dalle idealità geometriche e dai vincoli “esatti” del linguaggio scientifico.

Così non a Cartesio, ma a Galileo Husserl riconduce in età moderna il compimento di questa svolta e l'inaugurazione di un pieno dualismo tra le due sostanze. A lui si deve il primo “occultamento” moderno del “senso” dell'esperienza geometrica, a Galileo si deve la prima compiuta elaborazione di un metodo scientifico che ha così sepolto in una profondità archeologica il *mondo-della-vita*, quale “dimenticato fondamento di senso della scienza naturale”. Husserl:

La matematizzazione della natura, preparata dalla creazione della geometria euclidea con le sue formazioni ideali e sin da Galileo modello per la ricerca fisica in generale, è divenuta cosa talmente ovvia che, già nella creazione galileiana, al mondo della nostra esperienza è stato sostituito *a priori* il mondo “esatto” e si è interamente trascurato di risalire al problema delle operazioni originariamente sensanti per le quali lo spazio esatto della geometria proviene dallo spazio dell'intuizione con la sua tipica vaga e variabile.²³

Se la geometria delle idealità è stata preceduta, nell'ordine storico e nella costituzione complessiva del suo senso, da un'altra esperienza certamente più terrena, quale è appunto secondo Husserl “l'agrimensura pratica” dei primi contadini-geometri, bisogna allora provare a superare tutti gli occultamenti ideali che un mondo fatto, detto e descritto dalle scienze fisiche ha opposto e costituito al di sopra di una dimensione altrimenti riconosciuta come fondativa. Il mondo ricoperto dai segni della geometria e dai calcoli della fisica galileiana è un mondo-della-vita, una riserva di senso che non può essere mai esaurita dalla categorizzazione logica di alcun linguaggio.

D'altra parte il linguaggio costituisce una traccia importante se si vuole provare una genealogia volta a scoprire l'origine trascendentale di alcuni significati, oltre la loro sistemazione in enunciati detti in modo solo “formale”, ma Husserl non si è assunto questo compito etimologico, diversamente da Heidegger, che sull'analisi di termini centrali nella storia della filosofia (su tutti *Üççèåéá*, che per Heidegger è *Üëçèåéá*) ha ricostruito l'intera storia della metafisica, con tutte le devianze e tutte le dimenticanze che questa ha comportato, nella sua attenzione al solo “presente” delle cose. Ma lo stesso Husserl era convinto che il linguaggio scientifico, nella sua stabilità ipostatizzata, costituisse un pericolo o se non altro “un'ingenuità”, ovvero un occultamento della complessità dei fenomeni intuibili, presi a partire dalla loro inesauribile “plurivocità”, nel

²³ Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*; tr. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, 1995, p. 40.

“divenire” continuo della coscienza (intesa come coscienza interna del tempo), anch’essa sempre afferrata come le cose che vede e di cui parla secondo una prospettiva, prima percettiva e poi logico-enunciativa, inevitabilmente parziale. Husserl scriverà in *Philosophie als strenge Wissenschaft*:

Una fissazione definitiva del linguaggio scientifico presuppone l’analisi completa dei fenomeni – una meta questa ancora molto lontana – e fintantoché essa non è realizzata, il progresso della ricerca, visto dall’esterno, si muove in misura considerevole nella forma di dimostrazioni di sempre nuove plurivocità [...].²⁴

§.3 La verità nascosta dietro una metafora. Quest’occultamento del senso dell’esperienza della coscienza, con tutti i rischi che questa copertura comporta e con tutte le resistenze che la stessa esperienza delle cose oppone all’impero della rappresentazione istituito dal soggetto classico inteso come *res cogitans*, era realizzato in primo luogo, secondo il Nietzsche di *Su verità e menzogna in senso extramorale*, proprio con l’istituzione del linguaggio, inteso come luogo di accordo e di pace da quegli uomini che decidevano di abbandonare le armi del *bellum omnium contra omnes*. L’istituzione di un linguaggio è allora, per Nietzsche, soprattutto un atto giuridico, con cui si sancisce una pace. L’enigmatico impulso verso la verità che muove l’uomo nella sua ricerca, mentre siede sul “dorso di una tigre”, che è quella natura divenuta sostanza “altra” perché separata dall’intelletto, nasce nel momento in cui gli uomini cercano un accordo sul nome da dare alle cose: da questa scelta linguistica sorge la distinzione tra verità e menzogna.²⁵

Il linguaggio si costituisce così in un continuo spostamento metaforico, che va dalla realtà delle cose, che nel loro ultimo essere si nascondono (avendo la natura gettato la chiave del suo “in sé”), fino alla convenzione delle rappresentazioni che si rimandano nell’ordine invisibile che costituiscono. Il linguaggio è un continuo *μᾶλλον ἢ αἶμα*, esso stesso in quanto linguaggio metafora e fonte di nuove metafore, in una successione continua di spostamenti:

Uno stimolo nervoso, trasferito innanzitutto in un’immagine: prima metafora. L’immagine è poi plasmata in un suono: seconda metafora. Ogni volta si ha un

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge, Philosophie als strenge Wissenschaft*, tr. it. a cura di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari, 2000, p. 34. Si veda come partendo dal commento di questo passo di Husserl sulla parzialità del discorso scientifico Giuseppe Semerari abbia svolto la sua critica nei confronti dei propositi epistemologici delle filosofie analitiche. Cfr. G. Semerari, *Da Schelling a Merleau-Ponty*, Capelli, Bologna, 1962, pp. 90-91 e ss.

²⁵ Cfr. F. Nietzsche, *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*, tr. it. a cura di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano, 1991, p. 229.

cambiamento completo della sfera, un passaggio ad una sfera del tutto nuova e differente.²⁶

La parola, nella sua universale proprietà di riferirsi a diversi “oggetti” che è in grado di evocare, è solidale in questa prospettiva fatta di astrazioni con le caratteristiche rappresentative del “concetto”, il tutto in un costante allontanamento dalle cose, prese altrimenti a partire da quell’elemento discriminante che le fa essere quelle che sono. Il mondo delle idee sorge in questa “finzione”, in questo spostamento metaforico inarrestabile. Nietzsche:

Ogni parola diviene concetto [...] ogni concetto sorge con l’equiparazione di ciò che non è uguale [...] il concetto di foglia si forma mediante un arbitrario lasciar cadere queste differenze individuali, mediante un dimenticare l’elemento discriminante, e suscita poi la rappresentazione che nella natura, all’in fuori delle foglie, esiste un qualcosa che è “foglia”, quasi una forma primordiale, sul modello della quale sarebbero tessute, disegnate, circoscritte, colorate, increspate, dipinte – ma da mani maldestre – tutte le foglie, in modo tale che nessun esemplare risulterebbe corretto e attendibile in quanto copia fedele dell’originale.²⁷

Se la metafora sbiadisce, perdendo in questo modo tutta la forza “sensibile” che comunque la caratterizza in ragione della sua genealogia, nasce allora quella che gli uomini chiameranno “verità”, e su cui si accorderanno per stabilire che cosa è appunto vero e che cosa è diversamente falso. Nietzsche scrive del logoramento delle metafore che divengono così concetti, perché come le metafore anche i concetti possono essere “spostati” dalla comprensione di una cosa ad un’altra, a condizione che queste stesse cose possano essere ospitate sotto lo stesso tetto categoriale. Con questa descrizione del processo di scolorimento delle metafore, sembra di essere di fronte a quelle idee di cui ha parlato Hume, che allo stesso modo si costituivano in una progressiva perdita di intensità della forza originaria delle impressioni. Anzi, in questo percorso che porta ai “concetti scoloriti e tiepidi”, la metafora per Nietzsche rappresenterebbe ancora una tappa intermedia sulla via dell’invisibile, perché ancora parola-immagine, ancora un’immagine prima dell’astrazione completa del concetto, prima dell’invisibile che si darà come verità. Di qui un elogio della metafora, del suo carattere intuitivo e insostituibile, di contro al discorso della Logica e al suo rigore, come alla sua freddezza, che ricordano ancora una volta la “freddezza” del linguaggio della matematica. Il calcolo matematico e geometrico, il cielo tracciato da linee e riempito di

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 231.

²⁷ Cfr. *ivi*, p. 232.

dei, i concetti e la loro deduzione logica, divengono il vertice ultimo di un sistema di pensiero, che preso nella sua forma istituzionalizzata richiede sempre una *genealogia della morale*. Nietzsche:

Come i Romani e gli Etruschi dividevano il cielo con rigide linee matematiche e in ciascuna di queste caselle, come in un *templum*, relegavano un dio, così ogni popolo trova sopra di sé un siffatto cielo concettuale suddiviso matematicamente, e per esigenze della verità intende il ricercare ogni dio concettuale unicamente nella *sua* sfera.²⁸

Nessuna sorpresa, allora, se la verità sarà così facile preda della ricerca del soggetto, che se la dovesse cercare e la dovesse anche trovare, non farebbe altro che ritrovarla dove appunto l'aveva lasciata. Sia che le idee siano platoniche "dimenticanze" che devono essere solo ricordate, sia che le stesse siano diversamente metafore inventate e poi scolorite fino a divenire appunto idee, in ogni caso il soggetto dell'esperienza conoscitiva si è chiuso in sé, e solo in sé dunque cerca quello che troverà perché ne è l'artefice.²⁹ Il passaggio è sempre dal visibile all'invisibile, dal confronto dialogico con l'esterno e con l'imperfezione della percezione, che riconosce continuamente che non c'è mai nulla di assolutamente uguale, alla compiutezza del discorso logico retto dal simbolismo astratto del linguaggio della matematica.

§.4 Dal *ôü ýðïèâáúáííí* alla "scienza dell'esperienza della coscienza". E' noto come Heidegger abbia tentato nella sua ricerca di mostrare come questa chiusura sulla e nella soggettività, realizzatasi nel corso della storia della metafisica, avesse in realtà oscurato e tralasciato un tema centrale, quello dell'Essere e come questo recupero in termini problematici dovesse necessariamente passare attraverso un "abbandono della soggettività"³⁰, se ancora intesa come fondamento e snodo problematico esclusivo ed esaustivo (non è un caso che Heidegger non abbia parlato più di "soggetto" in *Sein und Zeit*, ma di un "esserci" che non si dà se non in un legame intrinseco con l'Essere). Nella ricerca di un "pensiero diverso", secondo Heidegger, non si devono commettere gli stessi errori che sono stati compiuti tanto dalla metafisica moderna, che ha fatto del soggetto il primo ed unico fondamento, quanto quelli invece scontati dalla metafisica tradizionale, che ha inteso l'Essere come un ente

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 235.

²⁹ Così scrive Nietzsche: "Se qualcuno nasconde qualcosa dietro un cespuglio, se lo ricerca nuovamente là e ve lo ritrova, in questa ricerca e in questa scoperta non vi è molto da lodare: eppure le cose stanno a questo modo riguardo alla ricerca e alla scoperta della "verità", entro il territorio della ragione". *Ivi*, p. 236.

³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Wegmarken*; tr. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987, p. 281.

(quindi ancora alla stregua di un riflesso intenzionale del soggetto della conoscenza). La stessa Estetica, intesa come disciplina critica, si iscrive nella storia di questa metafisica del soggetto come una nuova sistemazione epistemica, una nuova espressione della “volontà di potenza” del soggetto della conoscenza: l’Estetica è una scienza che calcola, determina e diagnostica i caratteri sani o malati del comportamento sensibile, sensitivo e sentimentale dell’uomo.³¹

Ma prima di arrivare a dire che nella storia della metafisica tutto può essere ridotto a “scienza dell’esperienza della coscienza” è la stessa accezione di “soggetto” a dover essere problematizzata e la questione può iniziare a snodarsi nello scioglimento di alcune inversioni semantiche compiutesi nel corso di questa storia metafisica intorno a parole chiave, come ad esempio “soggetto”, il cui significato cambia con il cambiare delle stesse prospettive metafisiche di volta in volta prevalenti. Così il termine greco *ὄν ὑπὸ ἐαυτῶν* che il latino traduce con “subjectum” e che alla lettera significa “ciò che giace sotto”, acquisiva già in Aristotele tutta una serie di valori semantici molto complessi e differenti tra loro, che andavano dal concetto di “sostanza” a quello di “materia”, fino al significato di “soggetto”, che sarà poi in età moderna ciò che sta sotto come “fondamento” di ogni conoscenza, ciò che va dunque interrogato e sottoposto a “critica” per stabilirne i limiti. Questo “soggetto”, secondo Heidegger, non ha più molto a che fare né con l’*io*, né con l’*uomo*:

Il decisivo non è che l’uomo si è emancipato dai ceppi precedenti, ma che l’essenza stessa dell’uomo subisce una trasformazione col costituirsi dell’uomo a soggetto. Dobbiamo senz’altro vedere in questa parola *subjectum* la traduzione del greco *hypokèimenon*. La parola indica ciò che sta-prima, ciò che raccoglie tutto in sé come fondamento. Questo significato metafisico del concetto di soggetto non ha originariamente alcun particolare riferimento all’uomo, e meno ancora all’*io*.³²

Lo slittamento semantico avvenuto nell’accezione del termine *subjectum*, da “sostrato” che regge i suoi attributi e le sue proprietà al “soggetto” della conoscenza e della scienza moderna, si compie storicamente anche per Heidegger con la filosofia di Cartesio, nell’impero della *res cogitans*. La storia della metafisica moderna pone così il soggetto “come” sostrato di tutte le proprietà del mondo, unico centro dell’interrogazione filosofica: la volontà di potenza di questo soggetto-sostrato si esprime nel progetto di una *mathesis universalis*, in cui tutto può essere ridotto a calcolo scientifico, a determinazione quantificabile. La

³¹ Cfr. M. Heidegger, *Nietzsche*, tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano 1994, p. 86.

³² Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, tr. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1968, pp. 85-86.

disciplina estetica è in questa prospettiva “scienza dell’esperienza” percettiva del soggetto della conoscenza. Termini centrali nella lingua dei filosofi si torcono semanticamente in corrispondenza con i cambiamenti epocali che la storia della filosofia è in grado di registrare, se è vero che la filosofia sa essere il proprio tempo appreso con il pensiero (Hegel). Il “subjectum” non è più il “sostrato” ma il “soggetto” della conoscenza scientifica, è il soggetto di quella metafisica che può fare anche scienza della propria esperienza. Hegel scriveva nella prefazione alla *Fenomenologia dello spirito*:

Secondo il mio modo di vedere che dovrà giustificarsi soltanto mercè l’esposizione del sistema stesso, tutto dipende dall’intendere e dall’esprimere il vero non come *sostanza*, ma altrettanto decisamente come *soggetto*.³³

Su questa “esperienza” e sul valore che alla stessa si può attribuire anche in modo autonomo e prima delle definizioni apofantiche che la riassumono, torneremo più avanti, ma qui vogliamo subito segnalare come su questa dimensione cognitiva e sul valore fondativo che alla stessa si riconosce, oppure no, si gioca buona parte dell’impostazione complessiva di un pensiero filosofico. Si sa come nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel l’esperienza sia essenzialmente “storia” e come questa storia sia riletta da Hegel in quanto successione di figure esemplari, attraverso le quali il sapere “dialettico” del filosofo diviene progressivamente cosciente di sé come “sapere scientifico”, fino alla piena liberazione del soggetto nella tappa finale del Sapere Assoluto. E’ tuttavia importante ricordare come la fine di questo viaggio fenomenologico nella storia del genere umano abbia un esito conclusivo nella prospettiva hegeliana, dunque come non sia aperto ad una nuova interpretazione degli stessi esiti, che possa fare emergere nuovi sensi e nuovi significati non ancora esplicitati. Prima di questa chiusura e come suo presupposto vi è tuttavia la chiusura del soggetto di questa esperienza, una chiusura potremmo dire quasi platonica, dove le idee non sono fuori della coscienza, ma nella coscienza sebbene questa le abbia dimenticate. Il “sapere assoluto” della filosofia chiude il tragitto fenomenologico nella pienezza comprensiva del “concetto”: ogni momento della storia dell’esperienza è una tappa in cui il soggetto storico di questa esperienza misura l’insufficienza delle sue soluzioni, tanto da imparare come “soffrendo riconosciamo di aver mancato”.³⁴

Superati questi dolori, la chiusura della Fenomenologia hegeliana è la chiusura di un sapere assoluto, che ha sciolto tutti i nodi della sua storia,

³³ Cfr. G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes*; tr. it. a cura di E. De Negri, *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1992, p. 13.

³⁴ Cfr. *ivi*, vol. II, tr. it. p. 29.

attraversando le sue figure, che sono altrettante esplicitazioni di quanto “è” già da sempre, ma non è ancora conosciuto dalla stessa coscienza nella forma del sapere dialettico. Su questa strada il linguaggio, così come lo concepisce Hegel, contribuisce al costante superamento dialettico di ogni immediatezza intuitiva, per una comprensione universale dell’esperienza che si sta facendo. Per questi motivi il linguaggio è diretta espressione dell’opera dell’intelletto, e può come tale interessare per quel tanto di formale e di logico che lo regola all’interno di una grammatica.³⁵ Ma al di là di queste considerazioni è proprio l’arbitrarietà del segno linguistico a consentire all’intelligenza di sfuggire alle strette dell’intuizione sensibile, per un libero esercizio della propria signoria. Così il “segno”, molto più del “simbolo”, si offre secondo Hegel come un’immediatezza da superare dialetticamente, perché la sua realtà fenomenologica rimanda costitutivamente ad altro da sé, al concetto che appunto rappresenta e con cui non ha nulla di “visibile” in comune. Hegel:

Il *segno* è una certa intuizione immediata, che rappresenta un contenuto affatto diverso da quello che ha per sé: - è la *piramide*, nella quale si è messa e si serba un’anima straniera. Il *segno* è diverso dal *simbolo*, da una intuizione, la cui determinazione *propria*, secondo la sua essenza e concetto, è più o meno il contenuto, che essa esprime come simbolo: invece, nel segno come tale, il contenuto proprio dell’intuizione, e quello di cui essa è segno, sono indifferenti l’uno l’altro. Perciò, come *significatrice*, l’intelligenza spiega un più libero arbitrio e signoria nell’adoperare l’intuizione, che non come *simboleggiatrice*.³⁶

§.5 Tra “terra” e “mondo”: i versi del poeta. Ma torniamo ad Heidegger. Nel saggio su *L’origine dell’opera d’arte* Heidegger metterà in gioco e in un confronto diretto due diverse dimensioni, quella del “mondo” e quella della “terra”. Il “mondo” corrisponde ad un’apertura che si è costituita nella e sull’oscurità dell’Essere, il “mondo” è ciò che è visibile storicamente, ciò che viene definito istituzionalmente per la prima volta ad esempio da un edificio come il tempio greco, o ancora più in generale da un’opera d’arte o da un segno (ricordiamo qui come il *Don Chisciotte* di Cervantes rappresentasse per Foucault la fine di una epoca, quella rinascimentale, e il preludio di un’altra dominata invece dall’*episteme*

³⁵ Scrive Hegel nella sua *Enciclopedia*: “Il tono, che si articola più ampiamente per le rappresentazioni determinate, il discorso, e il sistema di questo, il linguaggio, dà alle sensazioni, intuizioni e rappresentazioni una seconda esistenza in universale, che ha vigore nel dominio della rappresentazione” Cfr. G. W. F. Hegel, *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*, tr. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1989, II, 1, §§ 458-9, pp. 447-455.

³⁶ Cfr. *ivi*, p. 448.

classica). La “terra” è diversamente la ἔρα κλίτη eraclitea, è la riserva di senso oscura di quanto resta ancora nascosto.

Circondato da un’aurea di invisibilità, il segno dell’opera d’arte illumina una parte altrimenti nascosta dell’Essere, nel mezzo di un ἄφαντος in cui la stessa verità è sempre ἄφαντος, ovvero non nascondimento, nel continuo rimando a ciò che tuttavia resta nascosto e che costituisce come tale una continua riserva di senso da cui trarre nuovi significati, nuove opere d’arte, nuovi segni. La “verità” non è più l’espressione logica dei rapporti tra rappresentazioni astratte, né un enunciato completo in cui tutti i predicati possibili e realmente essenziali vengono riferiti al soggetto della proposizione, nella piena comprensione concettuale della realtà che si è vista secondo la giusta ἀλήθεια, ma è solo una *Lichtung*, una radura illuminata al centro di un bosco fitto che resta altrimenti oscuro: il bosco dell’Essere.

L’inversione del rapporto tra luce e oscurità nella discussione del problema della verità appare qui in modo evidente: mentre per Platone il cammino della conoscenza è un viaggio che si compie dalle ombre “riflesse” sulla parete della caverna alla luce del sole che tutto illumina e che spiega e lascia comprendere il giusto rapporto dialettico tra le idee, la luce della verità di Heidegger è assolutamente complementare all’oscurità da cui emerge e non è nulla di “dato” che possa pertanto essere semplicemente ricordato, ma è piuttosto sempre un evento storico, un segno, un’opera d’arte, che se è istitutiva di un’epoca del mondo e della storia di un popolo, non è nient’affatto esaustiva del rapporto che continua a intrattenere con quel buio che la circonda, con quella “terra” su cui poggia le proprie fondamenta rappresentative.

Uscire dalla storia della metafisica significa allora uscire dalla storia fatta dal solo presente della copula “è” del giudizio apofantico, significa uscire dal linguaggio della logica, che definisce “una volta e per tutte” i rapporti tra il soggetto della frase e i suoi predicati. Questo linguaggio per Heidegger non è “giusto”,³⁷ perché afferma delle “persistenze” fuori dalla complessa connessione del ἔρα κλίτη eracliteo. Ma il linguaggio, preso in generale, non costituisce necessariamente una deviazione, ma anzi può rappresentare diversamente una traccia da analizzare filologicamente, per comprendere come nessun ente materialmente prodotto esaurisca l’essere da cui nasce e per capire come la “verità” non sia null’altro se non quello

³⁷ Cfr. M. Heidegger, *Der Spruch des Anaximander*, tr. it. a cura di P. Chiodi, *Il detto di Anassimandro*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984, p. 326: “[...] l’esser-presente è costantemente esposto al pericolo di irrigidire il proprio soggiornante passaggio in un ostinato persistere”. E questo “ostinato persistere” è il persistere del discorso della Logica, che si trae fuori dalla continua connessione dei segni che altrimenti, e giustamente, scorrerebbero continuamente sulla terra dell’essere, senza alcuna pretesa esaustiva.

che “non è nascosto”, senza con questo dire che quanto invece rimane nell’oscurità è solo un’ombra, un’eco distorta che arriva da lontano nella caverna delle immagini (è questo il senso dell’analisi di Heidegger della parola *Übersicht*). Il linguaggio è allora un indizio importante da cui ripartire, tanto per discutere la storia della metafisica, quanto per non dimenticare la differenza che passa tra l’essere della copula del giudizio apofantico e l’essere da cui quel segno nasce, senza mai esaurirlo nella sua rappresentazione. Heidegger:

La differenza tra l’ente e l’essere può essere riconosciuta come obliata solo se si è già svelata con l’esser-presente dell’essente presente ed ha così lasciato una traccia che resta salvaguardata nel linguaggio a cui l’essere giunge.³⁸

Di contro al linguaggio della logica, ai linguaggi della matematica e della geometria, resta pertanto il linguaggio dei poeti. Certo per Heidegger tutti i linguaggi sono altrettante espressioni di qualcosa di “essenziale”, ma questa rappresentazione avviene in modo diverso e l’essenza che gli stessi linguaggi istituiscono nel battaglia tra terra e mondo è un’essenza diversa. Il linguaggio della logica è un linguaggio teoretico, è il linguaggio apofantico in cui i predicati ed il soggetto a cui gli stessi sono riferiti sono espressione di un rapporto universale, nato dal confronto del molteplice intuito, ridotto alle categorie essenziali della conoscenza. Questo linguaggio è detto e fatto dal *subjectum* della logica apofantica, per cui sarà lecito interrogarlo poi nei limiti giuridici in cui allo stesso è dato muoversi, a partire dalla “responsabilità” teoretica che quel soggetto si assume nella composizione di questi enunciati. Ma accanto all’*essentia* così rappresentata dal linguaggio logico che la intuisce e la definisce, sta un altro genere di “essenza”, il *das Wesen*, che se alla lettera esprime allo stesso modo altrettanto bene concetti come “essenza” e “sostanza”, è da Heidegger diversamente interpretato come ciò che è “essenziale” non più per un *subjectum* della conoscenza, quanto piuttosto per un io “esistenzialmente” coinvolto dal linguaggio di poeti come Hölderlin, che quel *das Wesen* compongono in versi. Anche in questo caso l’una di fronte all’altra stanno due diverse luci che si stagliano nella radura dell’Essere, due diversi linguaggi, altrettante tracce di un “originario” che continua a nascondersi. Ma da una parte resta l’*Übersicht* del linguaggio della logica e della copula delle presenze apofantiche, dall’altro lato il *das Wesen* che preme e

³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 340-1.

coinvolge l'esistenza dell'io, che lo sente per sé "essenziale", quasi indispensabile proprio perché lo chiama in causa.³⁹

Il linguaggio in quanto forma della rappresentazione ha costituito da sempre un problema per Heidegger, soprattutto se come "istituzione" ereditata dalla storia della metafisica non consente di dire quanto altrimenti si vorrebbe dire: su un problema linguistico si interrompe *Sein und Zeit*, sulla distanza dell'Essere dai valori semantici del linguaggio della metafisica si impone un nuovo ripensamento della parola filosofica e della stessa storia della filosofia. Per Heidegger tutto questo non deve comportare una nuova filosofia del linguaggio, perché questa sarebbe un'altra *episteme* che si aggiungerebbe a quella estetica, un nuovo riflesso "noematico" risultato dall'impero del *subjectum*, tutte espressioni della stessa volontà di potenza del soggetto della conoscenza metafisica. L'incontro con il linguaggio è un incontro reale, un incontro inaugurale, un nuovo inizio della filosofia, perché il linguaggio è poesia [*Dichtung*], e *dichten* significa non solo "poetare", ma anche "creare, inventare, escogitare". Il superamento della storia della metafisica avviene così in uno scavo archeologico compiuto nella ricerca etimologica dei significati "altri" rispetto a quelli riconosciuti istituzionalmente e poi appresi "ingenuamente", verso tutti quei significati originari delle parole che sono stati poi dimenticati, obliati al pari dell'Essere.

Come per Platone e per Aristotele, anche per Heidegger l'inizio della domanda filosofica nasce nell'incontro con qualcosa di nuovo. Questo qualcosa è anche il linguaggio, a condizione tuttavia che non lo si tratti alla stregua di un "oggetto", perché se così si facesse non si farebbe altro che ripetere ancora una volta il gesto tipico della metafisica moderna, che cerca solo "oggetti" per il soggetto della conoscenza, mentre si è già fondato tutto in quel soggetto e nella sua autonomia rappresentativa. Il problema risiede nel modo in cui si vuole intendere il termine "esperienza", che se non è *Erlebnis* soggettivo, è allora *Erfahrung*, autentico viaggio attraverso le cose e le sorprese che queste comportano, dove il linguaggio della metafisica resta imprigionato nelle sue "ingenuità" significative, mentre la lingua dei poeti sa emulare tutta la vischiosità dell'essere, il suo carattere informe, altrimenti perso nella lingua logica dei giudizi apofantici. Heidegger si propone così di fare esperienza del linguaggio, del linguaggio "essenziale" della poesia di Hölderlin, di George:

Fare esperienza [*Erfahrung*] di qualcosa – si tratti di una cosa, di un uomo, di un Dio – significa che quel qualche cosa per noi accade, che ci incontra, ci sorraggiunge, ci

³⁹ Cfr. M. Heidegger, *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*; tr. it. a cura di L. Amoroso, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988, p. 42.

sconvolge e trasforma [...] Fare esperienza del linguaggio significa quindi: lasciarsi prendere dall'appello del linguaggio, assentendo ad esso, conformandosi ad esso.⁴⁰

La “terra” dell’opera d’arte e del linguaggio, di contro al “mondo” dei loro significati già esplicitati ed espressi, è qualcosa che si può interpretare sempre di nuovo: l’opera d’arte inaugura un tempo mondano, il tempo di un popolo, ma poi non gli appartiene costitutivamente e in modo ineludibile, ma resta ancora lì nel corso del tempo per nuove interpretazioni, allo stesso modo del linguaggio che ammette sempre nuovi interpreti, che sappiamo trarre dalle sue parole nuove significati.

Ma cosa significa “fare esperienza” e in che relazione sta quest’esperienza con il linguaggio che parliamo, con le rappresentazioni e i modelli di mondo che si elaborano, per reggere poi il confronto con quanto incontriamo, che per quanto “meraviglioso” possa essere e per quanto ci induca continuamente a rimetterci nell’atteggiamento della domanda, non per questo diviene meno pericoloso?

§.6 Come si rivaluta il senso di un’esperienza. Torniamo così alla domanda iniziale, per meglio comprendere questo impero della soggettività, del suo pensiero come della sua parola metafisica, per vedere se c’è effettivamente qualcosa di talmente “resistente” al potere delle parole del soggetto della conoscenza da sfuggire alle sue categorie, fino al punto da imporglisi guidandolo nelle sue rappresentazioni. In un possibile ordine genealogico, l’atto della rappresentazione delle cose potrebbe allora divenire “secondo” rispetto a ciò che si è visto, e che non è mai riassunto completamente nella *Wahrheit* della giusta visione. Ogni considerazione che si apra a questa possibilità “dialogica” parte necessariamente dall’assunto che il “soggetto” della conoscenza non è il solo a parlare, ma è ontologicamente immesso in un dialogo che lo impegna con un “altro”, che è costretto ad ascoltare.

Bisognerebbe allora rivalutare l’esperienza ed in particolare l’esperienza percettiva, provando ad andare anche oltre gli assunti dell’empirismo classico inglese. L’esperienza non è un evento frammentario e il suo ordine non è garantito nella forma di un “processo” solo ed esclusivamente dall’intervento rappresentativo del soggetto: l’esperienza è già un processo “in sé” caratterizzato da una sua “logica” interna, da un’unità ontologica che può essere scoperta nel sviluppo processuale in cui si dà per “sintesi passive”. Il problema è quello di comprendere come si vada oltre il dato sensibile, preso nel suo isolamento

⁴⁰ Cfr. M. Heidegger, *Unterwegs zur Sprache*; tr. it. a cura di A. Caracciolo - M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1973, p. 127.

in cui viene intuito, per includerlo in un processo in cui lo stesso dato è poi “interpretato”, fino a costituirsi nel “significato” espresso in un “giudizio percettivo”.

In questa prospettiva si può iniziare ad ammettere che il soggetto non è il solo protagonista “attivo” della costituzione dell’essere, ma è anche uno spettatore “passivo” di quello che si costituisce di fronte a lui a prescindere dalla sua volontà. Per questi motivi l’impostazione data al problema “genealogico” da Hume nel *Trattato sulla natura umana*, è ancora tacciabile di una certa forma di “soggettivismo”. Certo, Hume non crede sia l’intelletto ad essere l’artefice della prima sintesi che porta alla costituzione del giudizio, perché quest’operazione si deve ad una “gentle force” che lo precede e che collabora con lo stesso intelletto, ovvero l’immaginazione, che costituisce come tale “il livello più basso dell’apparato cognitivo”,⁴¹ il principio antropologicamente riconosciuto della stessa organizzazione successiva del linguaggio in una grammatica universale, che può essere condivisa da tutti perché tutti “immaginano” allo stesso modo. Il passaggio dall’esperienza al significato si fonda su un principio preriflessivo, perché immaginifico, tuttavia ancora parte del soggetto, unico a poter garantire una certa unità di fronte al carattere frammentario ed atomista dell’esperienza. Scrive Hume in un passaggio famoso del *Trattato sulla natura umana*, proprio descrivendo l’operato “appercettivo” dell’immaginazione:

Dunque, non dobbiamo concludere che senza tale principio la mente non possa congiungere due idee: nulla è più libero di questa facoltà [dell’immaginazione]. Dobbiamo invece considerarlo come una forza delicata [*as a gentle force*] che di solito prevale, ed è il motivo, tra l’altro, per cui le lingue si corrispondono così tanto fra loro [...].⁴²

Ma uscire da questa prospettiva soggettivistica humiana, per quanto ridotta alla “finzione” immaginifica che dolcemente e per abitudine lega in idee sensazioni altrimenti distinte, a condizione che siano rispettate le regole della contiguità, della priorità e della costanza nella successione delle stesse impressioni, significa intanto ammettere che qualcosa si può “unire” autonomamente per costituirsi in una sorta di configurazione

⁴¹ Cfr. G. Strawson, *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*, Clarendon press, Oxford, 1989, p. 233. Affermare che non è l’intelletto il primo organizzatore sintetico della conoscenza, ma piuttosto riconoscere all’immaginazione questo ruolo e questa funzione significa al tempo stesso ammettere che “[...] un certo grado di finzione sia di fatto vero. [...] Significa accettare che esista effettivamente qualcosa che non possiamo conoscere o comprendere, nei termini di una teoria delle idee”. Cfr. *ivi*, p. 66. La traduzione dei passi citati dal testo di Strawson è di Guglielmoni e questi sono contenuti nella sua introduzione alla traduzione del *Trattato* di Hume: cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, tr. it. a cura di P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001

⁴² Cfr. D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, tr. it. p. 45.

primordiale, prima che il soggetto possa esercitare la sua volontà di vedere le cose secondo le proprie prospettive rappresentative. La “realtà delle cose” si impone infatti a partire da una propria organizzazione di senso, che il soggetto della conoscenza è costretto a riconoscere, seguendola nella sua prima costituzione. Non ci sono “idee” platoniche, aprioristicamente acquisite in quanto patrimonio genetico del soggetto, che possano essere assunte a principio ermeneutico che spieghi questi nuovi scenari ontologici: la realtà, che si oppone allo sguardo del soggetto della conoscenza, ha già le sue forme, le sue linee di resistenza che dovranno essere seguite. Husserl all’inizio di *Esperienza e giudizio* inaugura la sua “estetica trascendentale” proprio descrivendo questa prima organizzazione del senso dell’esperienza percettiva, nella corrispondente costituzione “passiva” del campo sensoriale in cui si muove il soggetto della conoscenza. Husserl:

Ogni campo sensoriale [...] è unitario di per sé, è una *unità dell’omogeneità*. Esso sta nella relazione dell’eterogeneità verso ogni altro campo sensoriale. Il dato individuale viene a emergere in esso in quanto *contrastata* contro qualcosa, com’è il caso di macchie rosse su uno sfondo bianco. Le macchie rosse fanno contrasto di contro alla superficie bianca, ma si fondono l’una con l’altra senza contrasto, non certo in modo che l’una si confonda con l’altra, ma in una specie di fusione a distanza: esse sono identificabili in quanto simili.⁴³

I principi organizzativi di questa scena percettiva sono tutti interni al campo sensoriale che si va costituendo di fronte allo sguardo del soggetto: il “disegno” percettivo si struttura in “sintesi passiva” nei rapporti di omogeneità ed eterogeneità che si instaurano tra i contenuti della percezione, che si “assomigliano” e si richiamano l’uno con l’altro, mentre si staccano dallo sfondo bianco rispetto al quale sono “eterogenei” (perché entrambi “rossi” e non “bianchi”), creando così per lo stesso soggetto dell’esperienza il “senso” della profondità che vede ora prospetticamente. Prima che possa intervenire con i suoi concetti dell’intelletto, il soggetto trova allora una “direzione” già tracciata sulla quale incamminarsi. Anche sul punto in questione si misura, almeno in parte, tutta la distanza che intercorre tra l’estetica trascendentale kantiana e quella husserliana.

Per Kant, come per gli empiristi inglesi, la “sensazione” [*Empfindung*] non ha alcun valore conoscitivo, perché si costituisce come un atomo, come un frammento disorganizzato ed isolato nella sua manifestazione fuori da ogni connessione, e come Hume, anche Kant riconduce alla coscienza che le accompagna l’organizzazione delle “sensazioni” in “percezioni” [*Wahrnehmung*]. Ma diversamente da Hume, Kant non è convinto che siano la memoria e l’immaginazione del soggetto

⁴³ Cfr. E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, tr. it. p. 67.

a stabilire un “senso” dell’esperienza sulla base di abitudini acquisite, ma piuttosto crede ancora che sia un’attività sintetica intellettuale a garantire quest’organizzazione. Il soggetto kantiano può inoltre “appercepire” se stesso, cioè sa distinguere la sensazione di sé dalla sensazione d’altro, ed è proprio questa prerogativa che gli assicura una sorta di “immunità identitaria” che non lo fa essere un io “variopinto” dalle sensazioni che altrimenti lo modificherebbero di continuo.

Ma andando al di là di queste considerazioni, l’uscita dallo psicologismo empiristico è sempre stabilita per Kant dalla “causalità” come funzione a priori dell’intelletto, che consente al soggetto della conoscenza in un giudizio ipotetico di connettere le sensazioni, date in “successione”, nella forma del giudizio “se A allora è B”. Il passaggio all’universale compreso da tutti i soggetti dell’esperienza, il passaggio ad un linguaggio comune, la costituzione di un “giudizio di esperienza” oltre il semplice “giudizio di percezione”, sono tutti passaggi istituiti da queste funzioni a priori dell’intelletto. Certo, queste “categorie”, queste “funzioni” dell’intelletto non sono più le idee platoniche, ma allo stesso modo costituiscono una sorta di “patrimonio genetico” condiviso a priori, un principio rappresentativo che sta a fondamento della successiva organizzazione sintattica del molteplice esperito, già “estheticamente” determinato, nella definizione di una grammatica universale. Kant nei *Prolegomi ad ogni futura metafisica* scriveva:

Il concetto di causa è quindi un concetto puro dell’intelletto, nettamente distinto da ogni percezione possibile, e serve solo a determinare la percezione, che a esso è subordinata, in rapporto al giudicare in generale e quindi a rendere possibile un giudizio universalmente valido.⁴⁴

Certo, ogni conoscenza che voglia essere “scientifica” e non altrimenti “metafisica”, deve partire da un’intuizione sensibile spaziotemporalmente determinata, ma l’estetica trascendentale kantiana, che si propone l’analisi di quelle forme che ordinano e conferiscono una legalità necessaria al molteplice esperito, per offrirlo poi alle funzioni categoriali dell’intelletto, resta nei limiti di un pregiudizio linguistico, proprio perché non problematizza fino in fondo quelle “forme”, che costituiscono poi i confini del terreno “insulare” entro cui è lecito muoversi senza fare metafisica. Si sa come per Kant il tempo applicato alla generalità delle categorie, nella sinergia di intelletto e immaginazione, costituisca quegli schemi trascendentali, che consentono poi alle categorie stesse di

⁴⁴ Cfr. I. Kant, *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*; tr. it. a cura di G. L. Paltrinieri, *Prolegomeni ad ogni futura metafisica che potrà presentarsi come scienza*, Mondadori, Milano, 1997, p. 86.

funzionare come condizioni di possibilità dell'esperienza.⁴⁵ A noi, tuttavia, interessa ora concentrare la nostra attenzione sul tempo come "forma" dell'esperienza, come prima "determinazione" del materiale "sensibile" esperito, per comprendere se questo tempo così come lo intende Kant in termini di "successione" sia realmente "originario", o invece non costituisca qualcosa di "formale", che se fosse riconosciuto nella sua "ingenuità" avrebbe diversamente bisogno di una fondazione "trascendentale" ulteriore, che lo giustificasse a sua volta come forma, in quanto "linguaggio" già costituito. In effetti proprio di un problema di linguaggio qui si tratta: nella ricerca delle condizioni trascendentali della conoscenza e nella definizione dei limiti leciti in cui questa conoscenza "fenomenica" si muove, bisogna capire se queste condizioni trascendentali non siano già definite in una prospettiva linguistica acquisita in modo pregiudiziale, senza che la stessa sia stata sufficientemente sottoposta a "critica". Dunque al centro della questione si pone il tempo come "forma", che già Agostino considerava un problema, un problema se si vuole linguistico:

Che cosa è infatti il tempo? Chi potrebbe darne una breve e facile definizione? Chi ne capirà tanto, almeno con il pensiero, da poterne poi far parola? Ed invece vi ha una nozione più familiare, più nota, nel parlare comune del tempo? Certo, quando ne parliamo, sappiamo che cosa intendiamo, e lo sappiamo anche quando ne sentiamo parlare gli altri.

Che cosa è, allora, il tempo? Se nessuno me lo chiede, lo so; se dovessi spiegarlo a chi me ne chiede, non lo so [...].⁴⁶

Di fronte alle stesse difficoltà si troverà Husserl, se nel primo volume delle sue *Ideen* denuncerà tutto il suo disagio di fronte ad una condizione trascendentale dell'esperienza quale è il "tempo", che non è certamente il tempo degli orologi e delle clessidre, perché questo tempo è già un tempo misurato, quindi "detto" e "scritto" secondo un preciso ordine del discorso, e quindi solo "secondo" nella progressiva stratificazione dei sensi dell'esperienza del soggetto della conoscenza. Il tempo descritto fenomenologicamente da Husserl non è il "tempo cosmico" delle clessidre, non è il tempo detto dalle parole e scritto nei quadranti di un orologio, "segnalato" ed "indicato" dalle lancette. Di qui tutta la difficoltà a descriverlo, a trattarlo, perché non si dispone di un linguaggio, che non

⁴⁵ Per un confronto tra le filosofie di Kant e Peirce, lette in una chiave semiotico-cognitiva, in cui emergono tutti i limiti dell'impostazione kantiana sul problema del rapporto tra schema cognitivo e costituzione di un "tipo percettivo", cfr. U. Eco, *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997, pp. 43-192.

⁴⁶ Cfr. A. Agostino, *Confessiones*; tr. it. a cura di C. Vitali, *Le confessioni*, Rizzoli, Milano, 1982, p. 320.

falsifichi il problema secondo un certo “modo” linguistico, secondo una “prospettiva” solo parziale:

Bisogna considerare attentamente la differenza tra il tempo fenomenologico, questa forma unitaria di tutti gli *Erlebnisse*, in una corrente d’esperienza (quella di un io puro), e il tempo “oggettivo”, ossia cosmico. [...] Quel tempo che inerisce essenzialmente all’*Erlebnis* [...] non può essere misurato da nessuna meridiana, da nessun orologio, da nessun mezzo fisico: in generale, non può essere affatto misurato.⁴⁷

Ma ritorniamo a Kant e ai suoi *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* e muoviamo da uno dei problemi cruciali affrontati da Kant in questo testo, quello della fondazione della matematica (come scienza) sulla forma a priori del tempo. Il giudizio sintetico a priori della matematica, $5+7=12$, si fonda nella sua validità sulla forma a priori del tempo inteso come “successione”. Infatti se è vero che “12”, come concetto, non è contenuto in nessuno dei due addendi della somma, per cui il giudizio “matematico puro” risulta essere sintetico a priori e non diversamente analitico, è altrettanto vero che la sua intuizione è possibile senza che si debba in alcun modo far ricorso ad un’intuizione empirica, ovvero senza che si sia costretti ad uscire dal soggetto della conoscenza e dalle forme a priori del suo sapere. Per “giustificare” questo giudizio sintetico a priori nella sua validità universale basta, infatti, contare in “successione” le unità che costituiscono il “concetto di somma”, prescindendo dal “fatto” che queste unità possano essere costituite dalle dita di una mano oppure da una serie di punti disegnati, perché in ogni caso si tratta di un’intuizione a priori di una successione (*nach und nach*) che si dà nella “forma” del tempo, che per Kant è appunto essenzialmente “successione” (ed è questa “forma” della “successione”, quest’immagine che non sono alla fine discusse nei loro presupposti trascendentali da Kant). L’accordo tra gli oggetti del mondo e il linguaggio dell’aritmetica delle somme è garantito proprio dalla condizione formale temporale che entrambi condividono.⁴⁸

Così al di là della riabilitazione gnoseologica della sensibilità compiuta da Kant in costante riferimento a Hume, lo stesso Kant ancora una volta, se si vuole al modo di Cartesio, avverte il bisogno di una fondazione a priori del discorso matematico, che lo tuteli dall’accidentalità tipica della “conoscenza sensibile”. La giustificazione a priori della conoscenza si realizza così in una corrispondente “sdivinizzazione della natura”,⁴⁹ che autorizza poi le critiche di Nietzsche in su *Verità e menzogna*

⁴⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*; tr. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino, 1976, p. 180.

⁴⁸ Cfr. I. Kant, *Prolegomena*, tr. it. p. 41.

⁴⁹ Cfr. ivi, M. Ruggenini, *Profilo critico*, postfazione alla traduzione dei *Prolegomena*, ivi, p. 211.

in senso extramurale, quando questi denunciava tutte le presunte ricerche di verità che si compiono nel ritrovare nella natura quanto vi si è nascosto prima di questa ricerca, e Kant, seppure nella determinazione dei limiti epistemologici della conoscenza, aveva scritto nella *Critica della ragion pura* che “[...] noi tanto conosciamo a priori delle cose quanto noi stessi poniamo in esse”.⁵⁰

§.7 Esperienza e giudizio. Torniamo così alla fenomenologia di Husserl, per concludere in una prospettiva genetico-costitutiva il lungo *excursus* che abbiamo compiuto, attraversando alcune tappe emblematiche nella storia del pensiero occidentale. Abbiamo cercato di mostrare come tra pensiero, linguaggio ed esperienza spesso siano state interposte autentiche fratture cognitive, che se da una parte si giustificano perché tra queste diversi “modi” di relazione al mondo, ci sono differenze strutturali irriducibili, d’altra parte queste differenze sono state spesso fatte valere in favore di una visione teoretica del processo cognitivo, dove il soggetto della conoscenza, sorretto su questa strada dai linguaggi della matematica e della geometria, ha potuto compiere la sua “emancipazione” dal mondo irregolare e inaffidabile dell’esperienza sensibile, per una comprensione “ideale” di sé e delle sue relazioni al mondo delle cose.

Abbiamo accennato in precedenza come nelle prime pagine dedicate da Husserl in *Esperienza e giudizio* alla descrizione della genesi del “senso” dell’esperienza percettiva, l’inizio di questo processo fosse segnato dalle sintesi passive dell’omogeneità e dell’eterogeneità, che definiscono il campo sensoriale in cui il soggetto muove i suoi primi passi secondo linee di tendenza, che non si possono ascrivere in alcun modo ad un apporto rappresentativo cosciente da parte dello stesso soggetto. Questo “a priori materiale” dell’intuizione sensibile, che interessa il modo in cui si vanno organizzando i “contenuti” dell’esperienza nei rapporti di somiglianza che tra gli stessi si instaurano, si combina con un diverso a priori, anch’esso materiale, ma questa volta di ordine “formale”, costituito dal “tempo”: la coscienza del soggetto dell’*esperienza* e del *giudizio* è in primo luogo “coscienza interna del tempo”. Ora, se anche Kant aveva considerato il tempo la “forma” dell’intuizione sensibile e avevo inteso questa forma nei “termini” di una “successione”, per Husserl la questione del tempo deve necessariamente porsi a partire da una prospettiva “trascendentale”, che superi ogni definizione “formale” ed ogni soluzione “esatta” della questione, per una considerazione del tempo che sia in grado di mostrare come diversamente non si tratti di una semplice successione, ma piuttosto

⁵⁰ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, tr. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, TEA, Milano 1996, p. 11.

di un “processo”, anch’esso passivo, che costituisce ogni *Erlebnis* della coscienza in una dimensione in cui nulla può essere considerato in modo isolato, perché tutto diversamente si costituisce in questa forma processuale.

Prima di una scrittura del tempo nella forma matematica della “successione”, il tempo (della coscienza) si costituisce sempre come “sintesi passiva” di una *Ur-impression*, che scivola immediatamente e contestualmente nel passato “ritentivo” della coscienza del soggetto, che muovendo da questa stessa *Ur-impression* e dalla ritenzione che gli è connessa, si “protende” in avanti, nell’attesa che quell’impressione originaria si ripeta, così “come” egli l’ha intuita per la prima volta. Base tanto della esperienza antepredicativa della coscienza quanto della sua sistemazione apofantica nei giudizi della logica formale, il tempo così descritto da Husserl costituisce il “trascendentale” per eccellenza, se si vuole quanto di più “originario” è dato intuire dopo la $\Upsilon\text{Öi} \div \text{P}$ fenomenologica, che ha sospeso tutti i “segni” delle scienze esatte, che come un “abito ideale” avevano ricoperto il mondo della vita con l’intenzionalità che lo anima. Non c’è dunque bisogno di alcuna immaginazione, né di una sistemazione in una successione matematica, né tanto meno di un concetto raccontato dialetticamente nella sua distensione nel corso della storia dell’umanità, per garantire l’unità del processo esperienziale, che già da sempre è contenuto in questa coscienza interna del tempo del soggetto, che è “proteso” in avanti nella continua “ritenzione” di quanto ha visto.

Ogni “tratto percettivo” che cada sotto l’occhio del soggetto dell’esperienza “antepredicativa” è quindi già “momento” di un processo, in cui acquista i diversi valori di “inizio” che mai si ripete (la *Ur-impression*), di “ritenzione” nella riserva del senso dell’esperienza compiuta, che guiderà le successive esperienze che così andranno tipicizzandosi, nel continuo slancio in avanti “vissuto” dal soggetto dell’esperienza. Dunque, da una parte l’esperienza percettiva è organizzata in contenuti che possono assomigliarsi, come si assomigliano due macchie rosse che per questo emergono da uno sfondo bianco (per Husserl questa “somiglianza” regola il rapporto tra i “contenuti” dell’esperienza), d’altra parte tutto questo materiale è raccolto nella “forma” della coscienza interna del tempo, dove non c’è nessun “frammento”, ma tutto è intuito, ritenuto e proteso in avanti. Questa “forma” e questi “contenuti” dell’esperienza antepredicativa sono ontologicamente strutture “aperte”, mai riducibili ad una “chiusura significativa”.⁵¹ Il tempo della coscienza è continuamente

⁵¹ In ragione di questa “apertura” strutturale dei trascendentali tanto dell’esperienza che del giudizio, non ci sentiamo di condividere il giudizio di M. Dummett (cfr. M. Dummett, *Origins of Analytical*

riempito da nuove intuizioni: ciascun tratto percettivo “ritenuto” cambia continuamente di valore, nella misura in cui sprofonda nel passato ritentivo del soggetto, da cui poi la stessa istanza protentiva risulta modificata nelle sue attese in ragione di questo allontanamento progressivo nel passato ritentivo, da cui possono emergere, per associazione in un rapporto di somiglianza, “antichi” tratti percettivi che assomigliano a quelli intuiti attualmente: il “senso” dell’esperienza si arricchisce e si modifica in continuazione in ragione di questo intuire “sempre di nuovo”. Così, se si vuole, la coscienza interna del tempo di Husserl è sempre di nuovo di fronte a quell’inizio “meraviglioso” (del discorso filosofico) descritto da Platone ed Aristotele.

Inoltre caratteristica intrinseca all’intenzione percepente della coscienza è la sua sostanziale parzialità: ogni cosa ci appare nella prospettiva in cui si offre, mantenendo così in questa offerta allo sguardo del soggetto, tutto il lato oscuro che gli appartiene, in una sintesi anch’essa passiva tra visibile ed invisibile, che non costituisce un limite, ma è piuttosto uno “sprone” e un invito alla continua ricerca di nuovi angoli visuali, di nuove “facce” della cosa, per una sua comprensione percettiva migliore che non si risolve mai in una *ũñèüôçð*. Il dialogo tra il soggetto dell’esperienza e la pre-datità passiva [*die passive Vorgegebenheit*] che lo ha “colpito” e che ora è al centro del suo interesse è un dialogo mai interrotto, in cui alla capacità “apperceittiva” del soggetto dell’esperienza si accompagna sempre la sintesi passiva degli oggetti della stessa esperienza, che guidano lungo le “linee della somiglianza” gli sguardi del suo osservatore. Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* Husserl aveva descritto in modo efficace questo dialogo tra *res cogitans* e *res exstensa*:

E’ chiaro che ciò che caratterizza il lato effettivamente visto in quanto mero lato e fa sì che non venga preso per la cosa stessa, ma vi sia la coscienza di qualcosa di percepito che lo oltrepassa e di cui è effettivamente visto solo questo lato, consiste in un rimandare al di là [*Hinausweisen*], in un additare di natura non intuitiva. [...] vi è una presentazione effettiva, che rende intuibile ciò che presenta nel modo della presentazione originale, ma vi è anche un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove percezioni. [...] Ed in questi rimandi è come se l’oggetto ci dicesse: qui c’è ancora

Philosophy; tr. it. a cura di E. Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Milano, 2001), che include Husserl tra i padri fondatori della filosofia analitica insieme a Frege. La fenomenologia husserliana è una “fenomenologia aperta”, che pur costituendosi come una ricerca costante dei trascendentali della conoscenza, non giunge tuttavia mai ad individuare delle strutture profonde e delle strutture superficiali, che consentano poi una precisa interpretazione semantica. Per un confronto tra l’impostazione genetico-costitutiva data da Husserl al problema dell’origine delle forme del giudizio e le ipotesi “cartesiane” avanzate da Chomsky, cfr. A. Ponzio, *Filosofia del linguaggio e prassi sociale*, Milella, Lecce, 1974, pp. 89-120.

qualcos'altro da vedere, girami da tutti i lati, percorrimi con lo sguardo, vienimi più vicino, aprimi, frazionami.⁵²

Ora, prima di arrivare ad esprimere un *giudizio* su quanto si è visto, prima di entrare nella “logica formale” degli enunciati retti dal presente “ingiusto” della copula “è”, prima di costituire la definizione $S \text{ è } p$, il cui significato è “invisibile”, come è “invisibile” lo stato di cose che in quell'enunciato è espresso, l'esperienza antepredicativa del soggetto husserliano si è già organizzata autonomamente in un “senso” che va progressivamente tipicizzandosi, in un sistema complesso di “modi” e “modalizzazioni” che anticipano, in un ordine genetico-costitutivo (almeno dal punto di vista “intenzionale”), alcune forme dell'organizzazione apofantica dei giudizi.

Il soggetto dell'esperienza è prima colpito dall'apparizione di qualcosa (è questa la dimensione più passiva dell'esperienza, il momento dell'*affezione*), per esempio da un gruppo di macchie rosse che emergono omogenee-eterogenee dallo sfondo bianco da cui differiscono. Il soggetto si “sveglia” così dal suo torpore, per concentrare il suo interesse su quell'oggetto che lo ha colpito, divenendo per la prima volta “attivo” seppur in un senso tutto antepredicativo, mentre tiene-sotto-presa [*im-Griff-behalten*] l'oggetto della sua attenzione, evitando in questo modo che lo stesso sprofondi, con tutte le sue facce, nel passato ritentivo della coscienza interna del tempo.

Da questo momento in poi l'esperienza si articola in una serie di intuizioni e tenute sotto presa “principali” e “secondarie” (che anticipano l'articolazione successiva del discorso in proposizioni appunto principali e secondarie), le quali tutte avranno un diverso “valore” percettivo in ragione di quella prima presa “sostrativizzante”, a cui saranno coordinate tutte le successive come altrettante “esplicazioni” di quello stesso “sostrato antepredicativo”. Ciascuna intuizione sarà colta con il “senso” e al “modo” di una “determinazione” di quel primo sostrato tenuto sotto presa. Il soggetto percepente gira intorno al corpo che ha eletto a centro del suo interesse, per osservarlo secondo i suoi rispettivi “orizzonti”, interno ed esterno, a seconda che questa osservazione si svolga nella prensione delle

⁵² Cfr. E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, tr. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano, 1993, p. 35. Cfr. anche U. Eco, op. cit., quando discutendo dell'Oggetto dinamico di Peirce, scrive: “Eppure l'Oggetto dinamico è ciò che ci spinge a produrre semiosi. Produciamo segni perché c'è qualcosa che esige di essere detto. Con espressione poco filosofica ma efficace, l'Oggetto Dinamico è Qualcosa-che-ci-prende-a-calci e ci dice “parla!” – “parla di me!”, o ancora “prendimi in considerazione!”.”. Cfr. *ivi*, p. 5. Non molto diversamente Husserl scrive di una pre-dati passiva, che se non dà avvio ad una semiosi, porta tuttavia in un ordine genetico-costitutivo alla costituzione dei giudizi della logica apofantica, secondo la ricostruzione genealogica fatta dallo stesso Husserl in *Esperienza e giudizio*.

proprietà che appartengono immediatamente a quel corpo, o diversamente seguendo nel campo sensoriale le relazioni che lo stesso intrattiene con altri corpi eventualmente presenti e che sono comunque presi nella stessa coscienza interna del tempo del soggetto di quest'osservazione. Se si considera il diverso valore di queste prensioni intuitive e il valore conferito dal soggetto della percezione a quella prima tenuta-sotto-presa, siamo allora per Husserl vicini all'origine antepredicativa delle categorie "sostrato" e "determinazione":

Il processo è un'osservazione in sviluppo, un'unità di un'osservazione articolata. Attraverso l'intero processo, *S* conserva il carattere di *tema*, e in quanto noi gradualmente assumiamo sotto la nostra presa un momento dopo l'altro e una parte dopo l'altra, intanto questo è appunto un momento, una parte o detto più in generale una proprietà o determinazione; il momento o la parte non è perciò nulla di per sé, ma è qualcosa dell'oggetto *S*, qualcosa che da esso proviene e in esso esiste. [...] In questo sviluppo il tema indeterminato *S* diviene *sostrato* delle proprietà emerse, che si costituiscono in esso come sue determinazioni.⁵³

Va subito ricordato come questo libero sviluppo dell'osservazione esplicativa del soggetto dell'esperienza non si compia nel pieno arbitrio delle sue tenute-sotto-presa e delle "sostrativizzazioni" che ne conseguono, perché c'è un ordine ontologico che va diversamente rispettato e che guida queste osservazioni. Da un punto di vista antepredicativo solo i "corpi" sono suscettibili di un'osservazione esplicativa come quella descritta, che non debba dunque passare attraverso la prensione di altro che non siano gli stessi corpi. Per comprendere questo "blocco ontologico" nel libero sviluppo della vita intenzionale del soggetto, è sufficiente pensare ad un esempio che è classico in ambito fenomenologico, e che interessa la descrizione dei rapporti che intercorrono tra una "estensione" ed il "colore" che la ricopre. Ebbene, in questo caso la prensione intuitiva (percettiva) del colore impone la prensione contestuale della stessa estensione e viceversa, mentre l'intuizione percettiva di un tavolo non comprende necessariamente quella delle sue gambe, che possono per altro essere staccate, per essere osservate autonomamente sia come "pezzi" di quel tavolo, sia come nuovi "corpi" al centro dello sguardo "sostrativizzante" del soggetto percipiente. Certo le gambe sono una proprietà del tavolo, come lo sono la sua estensione e il suo colore, ma queste ultime proprietà sono "compenstrate" con il loro sostrato e non semplicemente "connesse".

⁵³ Cfr. E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, p. 103. I corsivi sono di Husserl.

Su questa differenza tra “pezzi” [*Stücke*] e “momenti” [*Momente*] di uno stesso “intero” colto percettivamente,⁵⁴ e dunque partendo da una considerazione antepredicativa del rapporto tra l’intero e le sue parti, Husserl aveva costruito nella *Terza* e nella *Quarta ricerca logica* una “grammatica puramente logica”, distinguendo nell’intero “proposizione” quelle parti “categorematiche” (come ad esempio il nome) che potevano essere comprese significativamente, senza dover prendere contestualmente l’intera proposizione di cui erano eventualmente parte, dalle espressioni diversamente “sincategorematiche” (come la congiunzione “e”, ma anche la stessa copula “è”), la cui comprensione implicava la prensione dell’intero di significato di cui le stesse erano parte in quanto “momenti” e non “pezzi”. L’*esperienza* e il *giudizio* seguono in questa prospettiva percorsi analoghi sul piano costitutivo. Pensiero, esperienza e linguaggio sono in questo modo molto più “vicini” di quanto non si lascia vedere in una prospettiva metafisica, che è tutta “tarata” sulla certezza apofantica della copula “è”.

Ma in *Esperienza e giudizio* Husserl si spinge oltre, e pur sottolineando sempre come lui sia interessato alla genealogia delle forme del giudizio dall’esperienza antepredicativa che lo precede, egli arriva tuttavia a sostenere che a questo diverso rapporto antepredicativo che i “pezzi” e i “momenti” hanno con il “loro” intero, si deve la differenza tra i giudizi in forma “ha” e giudizi in forma “è”. Se devo “giudicare” quali siano i “pezzi” di un intero “bottiglia”, dirò allora che “la bottiglia ha un tappo” (perché il tappo è una proprietà-pezzo della bottiglia ed esige questo tipo di predicazione in “ha”), ma se invece voglio predicare i “momenti” di quella bottiglia dovrò allora dire che “la bottiglia è verde”, perché a interi espliciti secondo momenti “dipendenti” corrispondono sul piano predicativo giudizi in forma “è”, mentre ad osservazioni compiute nella prensione dei pezzi di un intero corrispondono giudizi in forma “ha”. E poiché un oggetto in prima battuta può essere esplicito sia osservando i suoi “pezzi” sia osservando i suoi “momenti”, i due tipi di giudizio sopra descritti e ricostruiti genealogicamente da Husserl sono caratterizzati da un grado di pari “originarietà”. In ogni caso una sorta di blocco ontologico distingue e “giustifica” (in senso kantiano) le diverse forme della predicazione apofantica. Husserl:

[...] un giudizio determinativo in cui sta, dalla parte delle determinazione, non già un momento dipendente, ma una parte indipendente, un “pezzo”, deve essere costituito diversamente. Esso non ha un predicato in forma di aggettivo; ma

⁵⁴ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*; tr. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano, 1968, pp. 57-59.

all'indipendenza dell'oggetto che viene predicato corrisponde la forma sintattica dell'oggetto appartenente al predicato che ha, proprio come il soggetto, la forma nucleare della sostantività. Espresso a parole, il giudizio non suona come nel primo caso "S è p", ma "S ha T".⁵⁵

Husserl si muove dunque in *Esperienza e giudizio* in una prospettiva genetico-costitutiva, ed è partendo da questa linea di ricerca che arriverà a sostenere nella *Krisis*, nella distinzione costante tra *logica formale* e *logica trascendentale*, che la geometria euclidea (cui Kant faceva riferimento nella descrizione delle forme dell'intuizione sensibile) è il risultato di una progressiva stratificazione del senso dell'esperienza dei primi agrimensori, che costituirono con il loro lavoro e con le linee tracciate per terra, a confine delle loro proprietà e per una migliore coltivazione, la base di senso su cui si "edificheranno" le linee della geometria euclidea, con i significati che loro competono. Anche in questo caso il processo di stratificazione⁵⁶ si compie in un progressivo passaggio dalla visibilità della terra arata all'invisibilità dei concetti rappresentati con quei tratti di gesso che usavano anche i discepoli di Platone, senza però che tutto questo comporti una rottura o una demistificazione di un'esperienza precedente, che una volta superata dialetticamente sarebbe mostrata in tutta la sua insufficienza rappresentativa.

Certo tra *esperienza* e *giudizio* vi sono differenze che non possono essere taciute e anche queste vanno ascritte alla "forma" del tempo e al ruolo diverso che lo stesso svolge nelle due sfere della conoscenza. Ogni tratto percettivo, sia esso il risultato di un'esplicazione o diversamente corrisponda ad un corpo intuito direttamente, resta individuato dal tempo della sua apparizione, dal tempo in cui si è manifestato allo sguardo del soggetto, mentre scivola con la sua "coda di cometa" nel passato ritentivo della coscienza. Il tempo è allora una determinazione essenziale dei "correlati" della percezione.

Ebbene, la stessa cosa non si può dire del giudizio e degli oggetti che il soggetto della conoscenza apofantica "crea" spontaneamente. Se, infatti, un giorno qualcuno ha espresso il giudizio che "l'automobile è il mezzo di comunicazione più veloce", sebbene questo enunciato perda il suo valore di verità nel tempo degli aeroplani, resta in quanto frase in una sorta di *Allzeitlichkeit* ("onnitemporalità") costitutiva del suo essere, nel patrimonio linguistico "comune" all'intersoggettività dei parlanti, che quel giudizio

⁵⁵ Cfr. E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, tr. it. p. 200.

⁵⁶ Qui non siamo di fronte ad una "storia" delle stratificazioni di senso, perché se così fosse, Husserl non avrebbe allora realmente sospeso il piano narrativo storiografico nella sua ricerca dei "trascendentali" della coscienza, sebbene il termine tedesco *Geschichte* ("storia") contenga un rimando a *Schicht*, che significa appunto "strato".

potranno ripetere nella stessa forma in cui fu una volta enunciato, senza che ci sia bisogno della presenza del primo soggetto creatore. Il tempo non è allora una determinazione essenziale dei correlati del giudizio, a differenza degli oggetti dell'esperienza, dove non c'è percezione che non sia determinata dal tempo in cui si svolge, dove non c'è esperienza antepredicativa che non abbia bisogno del soggetto che la sta compiendo in prima persona.

Questa esperienza è di fatto dolorosa, perché non sempre tutte le macchie saranno "rosse", ma potrebbero altrimenti rivelarsi "verdi". Allora l'attesa del soggetto resterà delusa e il senso dell'esperienza che egli stava svolgendo dovrà necessariamente "modalizzarsi" dal "certamente così" al "non così, ma altrimenti". Il senso dell'esperienza di un oggetto della percezione, tenuto sotto presa come sostrato al centro dell'interesse del soggetto, si carica pertanto di un "senso negativo", che contribuisce ad arricchire la "tipologia" del senso di quell'esperienza, prima che qualcuno dica che l'origine del giudizio negativo è affare esclusivo del "fare" predicativo. Il fatto che si possa dire che "S non è p" ha invece secondo Husserl origine proprio da questa delusione percettiva: la *logica formale* dei giudizi negativi si "costituisce" a partire dalla *logica trascendentale* dell'esperienza antepredicativa e dai dolori e dalle delusioni che questa può comportare. Husserl:

L'interesse percettivo sull'oggetto può continuare; esso viene ulteriormente osservato e dato in modo che possa essere osservato. Tuttavia invece del soddisfacimento delle intenzioni aspettative subentra la *delusione*. [...] Il nuovo senso d'oggetto "verde" con la forza impressionale di soddisfacimento che ha, possiede una certezza originariamente così forte da sopraffare la certezza della pre-aspettazione dell'essere-rosso. [...] Si mostra quindi che *la negazione non è innanzitutto affare del giudicare predicativo ma appare nella sua forma originaria già nella sfera antepredicativa dell'esperienza ricettiva*.⁵⁷

Bisogna allora sfilare il bastone dall'acqua per rendersi conto della sua "vera" forma, ovvero della sua forma "diversa" se preso in sintesi con l'acqua. Per Husserl "conoscere" significa sempre "avvicinarsi" all'oggetto del proprio interesse, con gli occhi, con le mani, con il pensiero, attraverso tutte le riduzioni fenomenologiche necessarie, per osservare, esplicitare e giudicare "sempre di nuovo", senza poter mai superare il senso "aperto" dell'esperienza antepredicativa in cui ogni oggetto si ripresenterà secondo una prospettiva che ne nasconde altre. L'imperativo fenomenologico è "andare alle cose stesse", perché solo così è possibile giudicarle, solo così se ne può parlare in modo realmente "rigoroso".

⁵⁷ Cfr. E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, tr. it. p. 79-81. Il corsivo è di Husserl.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

- Agostino, *Confessiones*; tr. it. a cura di C. Vitali, *Le confessioni*, Rizzoli, Milano, 1982.
- Aristotele, *Metafisica*; tr. it. a cura di A. Russo, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Calabrese, O., *Breve storia della semiotica. Dai presocratici a Hegel*, Feltrinelli, Milano, 2001.
- Descartes, R., *Meditationes de prima philosophia*; tr. it. a cura di G. Brianese, *Meditazioni sulla filosofia prima*, Mursia, Milano, 1994.
- *Segno e linguaggio*, a cura di C. Stancati, Editori Riuniti, Roma, 2000.
- *Opere filosofiche*, tr. it. a cura di E. Garin, Laterza, Roma-Bari, 1986.
- Dummett, M., *Origins of Analytical Philosophy*; tr. it. a cura di E. Picardi, *Origini della filosofia analitica*, Einaudi, Torino, 2001.
- Eco, U., *Kant e l'ornitorinco*, Bompiani, Milano, 1997.
- Formigari, L., *Il linguaggio. Storia delle teorie*, Laterza, Roma-Bari, 2001.
- Foucault, M., *Le Mots et le Choses*; tr. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose*, BUR, Milano, 1998.
- Hegel, G. F., *Die Phänomenologie des Geistes*; tr. it. a cura di E. De Negri, *La fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze, 1992.
- *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften im Grundrisse*; tr. it. a cura di B. Croce, *Enciclopedia delle scienze filosofiche in compendio*, Laterza, Bari, 1989.
- Heidegger, M., *Wegmarken*; tr. it. a cura di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano, 1987.
- *Nietzsche*; tr. it. a cura di F. Volpi, *Nietzsche*, Adelphi, Milano, 1994.
- *Holzwege*; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze, 1991.
- *Hölderlin und das Wesen der Dichtung*; tr. it. a cura di L. Amoroso, *Hölderlin e l'essenza della poesia*, in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano, 1988.
- *Unterwegs zur Sprache*; tr. it. a cura di A. Caracciolo e M. Caracciolo Perotti, *In cammino verso il linguaggio*, Mursia, Milano, 1973.
- Hume, D., *A Treatise of Human Nature*; tr. it. a cura di P. Guglielmoni, *Trattato sulla natura umana*, Bompiani, Milano, 2001.

- Husserl, E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*; tr. it. a cura di E. Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi Reprints, Torino, 1976.
- *Aufsätze und Vorträge, Philosophie als strenge Wissenschaft*; tr. it. a cura di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Roma-Bari, 2000.
- *Analysen zur passiven Synthesis*; tr. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini e Associati, Milano, 1993.
- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*; tr. it. a cura di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, EST, Milano, 1997.
- *Erfahrung und Urteil*; tr. it. a cura di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio*, Bompiani, Milano, 1995.
- Kant, I., *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik*; tr. it. a cura di G. L. Paltrinieri, *Prolegomeni ad ogni metafisica futura che potrà presentarsi come scienza*, Mondadori, Milano, 1997.
- *Kritik der reinen Vernunft*; tr. it. a cura di P. Chiodi, *Critica della ragion pura*, TEA, Milano, 1996.
- Nietzsche, F., *Über Wahrheit und Lüge im außermoralischen Sinne*; tr. it. a cura di G. Colli, *Su verità e menzogna in senso extramorale*, Adelphi, Milano, 1991.
- Platone, *La repubblica*; tr. it. a cura di F. Sartori, Laterza, Roma-Bari, 1996.
- *Fedro*; tr. it. a cura di G. Reale, Rusconi, Milano, 1993.
- *Teeteto*; tr. it. a cura di M. Valgimigli, Laterza, Roma-Bari, 1995.
- Ponzio, A., *Filosofia del linguaggio e prassi sociale*, Milella, Lecce, 1974.
- Rosiello, L., *Linguistica illuminista*, Il Mulino, Bologna, 1967.
- Scribano, E., *Guida alla lettura delle Meditazioni filosofiche*, Laterza, Roma-Bari, 1997.
- Semerari, G., *Da Schelling a Merlau-Ponty*, Cappelli, Bologna, 1962.
- Strawson, G., *The Secret Connexion. Causation, Realism, and David Hume*, Clarendon press, Oxford, 1989.