

POSTA IN GIOCO

*Heidegger, Husserl, il soggetto*

di Pier Aldo Rovatti

Bompiani, Milano 1987, pp. 7-57.

PREMESSA

La prima ipotesi che sorregge questo saggio è che la scena del pensiero contemporaneo sia abitata da due grandi protagonisti, Edmund Husserl e Martin Heidegger: è essenzialmente attraverso i loro pensieri che noi continuiamo a pensare i nostri problemi fondamentali. Le loro filosofie si differenziano e al tempo stesso si intrecciano: formano uno sfondo mobile, decisivo per noi e tuttavia ancora da sondare, nonostante una montagna di pagine critiche abbiano cercato di sciogliere il nodo. Ma cosa vi si annoda? Molte delle domande che oggi ci premono, possono trovare qui i loro fili; e certo guardiamo ora, innanzi tutto, a Heidegger, mentre Husserl sembra restare in penombra, segnato da un ottimismo della ragione che ci appartiene sempre meno. Però, se davvero risaliamo lungo quei fili, ci imbattiamo in un complicato crocevia; e ci accorgiamo che la complicazione dipende da uno scambio mai concluso tra i due pensieri.

Allora la seconda ipotesi può essere questa: riconoscere che il nostro interesse teorico non è quello di tentare di cancellare, ma – al contrario – di salvaguardare la zona problematica, perché forse le risposte che cerchiamo consistono proprio nel mantenere questa apertura nella sua incertezza e complessità. Al di là delle loro stesse parole, Heidegger e Husserl vanno interrogati nello spazio incerto dove un pensiero attraversa l'altro. Le pagine che seguono non pretendono un'ulteriore messa a punto critico-filologica: vogliono tentare di individuare alcuni tratti di tale luogo, per farlo – in qualche modo – apparire davanti a noi.

La terza ipotesi è che le nostre molteplici domande abbiano un fuoco. Che nell'intreccio della scena si possa intravedere qualcosa che propongo di chiamare una "posta in gioco". Se infatti alla **8** convergenza dei nostri interrogativi sta la questione dell'identità, mai come oggi così contraddittoria e al tempo stesso urgente, tale posta potrebbe essere semplicemente il soggetto. La fenomenologia di Husserl si situa al punto di massima tensione cui una filosofia del soggetto abbia saputo spingersi. Il pensiero ontologico di Heidegger si presenta invece come la radicale "distruzione" di ogni filosofia del soggetto. Ma può la soggettività esser fatta uscire di scena? La posta si alza, il gioco diviene più rischioso. Husserl non appare più in grado, da solo, di indicarci il "fenomeno della soggettività". Heidegger sembra smarrire la via fenomenologica nell'intento di radicalizzarla, eppure, senza più parlare di soggettività, ce ne mostra alcuni irrinunciabili percorsi: la non pienezza, la negatività, la dipendenza.

Nella prima parte di questo saggio la scena viene interrogata a partire da un tema-chiave, il *cogito*, cioè il gesto inaugurale della moderna filosofia del soggetto. Qui l'ipotesi è che il *cogito* cartesiano, riconsiderato da Husserl e criticato a fondo da Heidegger, ci aiuti a segnare un sentiero in cui la soggettività entra in collisione con se stessa e fa esplodere una costellazione di nuove domande. Alcuni altri interlocutori saranno chiamati allora in gioco, Derrida e Lévinas soprattutto, grazie ai quali, nella contemporanea peripezia del *cogito*, sono stati riscoperti i luoghi della "follia" e dell'"infinito". Al termine provvisorio di quest'itinerario, l'attenzione risulterà per lo meno spostata: dal *cogito* come oggetto paradossale di riflessione al carattere di esercizio o di "meditazione" che la peripezia richiede. Così, la caduta di ogni "garanzia", la cifra del rischio e dell'incessante messa in gioco di sé, da limite, si trasformano nella condizione stessa della soggettività.

Muovendosi lungo questa traccia, la seconda parte del saggio invita a inoltrarsi nella descrizione di alcuni ambiti secondo una sequenza: l'enigma del fenomeno, il movimento dell'esercizio, la passività del soggetto, l'impossibile rigore del linguaggio. Alla fine, il lettore sarà forse in grado di figurarsi una fisionomia più articolata, più precisamente problematica, della domanda sulla soggettività.

Ancora una riflessione sul titolo: *La posta in gioco*. Non è scelto né a effetto né a caso: il soggetto in questione si lascia infatti indicare solo con un'espressione metaforica che allude alla complessità del gioco, al carattere non solo e non principalmente conoscitivo di quel che si cerca, all'incognita che vi si azzarda, al rischio di un interminabile rilancio, e ad altro ancora. Sulla strada dell'indebolimento e dell'erosione dell'identità, si incontra – non aggirabile – il problema del linguaggio. Lo slittamento metaforico, se per Husserl, ma anche per Heidegger stesso, è quasi un incidente di percorso, diventa per noi una posta teorica determinante. Avvicinarsi al fenomeno del soggetto, attraverso una descrizione narrativa, significa decidere di spogliarsi di un improduttivo rigore e declinare il linguaggio, per quanto sia possibile, verso una "chiarezza" che sembra paradossalmente accompagnarsi all'indeterminatezza della metafora.

Il lettore potrà allora, forse, seguire un altro registro che compare con insistenza in questo saggio. Quello di alcune metafore fondamentali, che incontriamo in Heidegger, in Husserl stesso (pur così lontano dal linguaggio figurale), e in Lévinas: le metafore della luce, con tutta la loro gamma fino alla "radura" heideggeriana, le metafore spaziali, quelle del "risveglio" ecc. Qui Derrida apre una strada individuando il rapporto essenziale tra metafora e filosofia e l'insopprimibilità della metaforica del "vedere". Ma questa strada è davvero bloccata, come vorrebbe Derrida? La metaforica, non solo è trattenuta da un vincolo, ma si declina e si orienta, intenziona un transito dal "vedere" all'"ascoltare", verso un indebolimento del primato del "vedere". Non torna solo su se stessa, come in un circolo vizioso, ma al tempo stesso si protende verso una descrizione. Questa protensione interpretativa assume la forma circolare di una peripezia, la chiara e rischiosa aleatorietà di una narrazione senza trama prefissata. La formulazione concettuale che isola l'oggetto – quella che Heidegger chiamava "rappresentazione" – ci allontana dalla posta in gioco. Per approssimarci al fenomeno del soggetto, il rischio della peripezia mentale dovrà accompagnarsi al rischio del linguaggio. E la "vigilanza" esercitata dalla filosofia non potrà che tentare di custodire questo rischio. Così, dopo un percorso puntellato solo da ipotesi, provvisorio e pieno di compromessi, la domanda inevitabilmente si ripete e non può che adombrare altre analisi, certamente più ardue. ¶

## PARTE PRIMA

### PERIPEZIE DEL "COGITO" CARTESIANO 13

#### 1. IL PROBLEMA

La fine degli anni venti è un periodo cruciale per le sorti della filosofia contemporanea: avviene in quegli anni una clamorosa divaricazione tra il pensiero di Edmund Husserl e il pensiero di Martin Heidegger. Già nei suoi corsi universitari, a partire dal 1925, Heidegger aveva rivolto alla fenomenologia critiche di fondo, ma solo nel 1927 il dissidio diviene aperto e pubblico.<sup>1</sup>

Come è noto, il 1927 è l'anno di pubblicazione di *Essere e tempo*: Heidegger dedica la sua opera a Husserl, ma nel testo il nome del "maestro" ricorre pochissime volte, quasi solo marginalmente, ed è assente proprio in quelle pagine dove la polemica è più scoperta e diretta. Nello stesso 1927 fallisce il tentativo di collaborazione tra i due filosofi: Husserl deve preparare per l'*Enciclopedia Britannica* la voce "Fenomenologia", ma il progetto di redigerla assieme si blocca di fronte alle divergenze teoriche. Heidegger non è disposto a seguire Husserl sulla strada del "trascendentale": in realtà è tutta la filosofia husserliana del soggetto a venire messa in causa.<sup>2</sup> Pure Heidegger porta a compimento l'incarico che si era preso di curare il volume delle *Lezioni* di Husserl sulla coscienza interna del tempo: e nelle righe di avvertenza sottolinea l'importanza del problema dell'intenzionalità ("Ancora oggi questa espressione è [...] il titolo di un *problema* centrale").<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> Negli anni del suo insegnamento a Marburgo, Heidegger ha dedicato ai temi fenomenologici alcuni corsi, e in particolare i *Prolegomena per una storia del concetto di tempo* (1925) e i *Problemi fondamentali della fenomenologia* (1927). I corsi di Marburgo (dieci in tutto, che coprono il periodo dal 1923 al 1928) sono in via di pubblicazione nell'ambito del monumentale progetto della *Gesamtausgabe* heideggeriana presso l'editore Klostermann di Francoforte. I *Prolegomena zur Geschichte des Zeitsbegriffs* corrispondono al vol. 20 (1979) curato da P. Jaeger; *Die Grundprobleme der Phänomenologie* corrispondono al vol. 24 (1975) curato da F.W. von Herrmann. La pubblicazione di questi materiali ha indubbiamente fornito nuovo impulso allo studio del rapporto tra Heidegger e Husserl, non solo in Germania (grazie allo stesso von Herrmann e ad altri; cfr., in particolare, W. Biemel, *Heideggers Stellung in der Phänomenologie in der Marburger Zeit*, "Phänomenologische Forschungen", 6-7, Alber, Freiburg, 1978, pp. 141-223; R. Brisart, *Présence et Etre. Etude sur l'approfondissement de la phénoménologie dans les "Marburger Vorlesungen" de Heidegger*, "Revue philosophique de Louvain", n. 79, 1981, pp. 28-29), ma anche in Italia (come testimoniano, ad es., il saggio di F. Volpi, *La trasformazione della fenomenologia da Husserl a Heidegger*, "Teoria" n. 1, 1984, pp. 125-162, e il libro di C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984).

<sup>2</sup> Cfr. E. Husserl, M. Heidegger, *Fenomenologia. Storia di un dissidio (1927)*, a cura di R. Cristin, Unicopli, Milano 1986, che riporta i principali materiali relativi all'episodio, oltre a una ricca serie di indicazioni bibliografiche sull'intero problema.

<sup>3</sup> Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917) (1928)*, a cura di R. Boehm, ediz. it. a cura di A. Marini, Angeli, Milano 1982, p. 22.

La rottura tra Husserl e Heidegger, grazie alla conoscenza che abbiamo della documentazione anche minuta che l'accompagna, può essere descritta nei dettagli: una bibliografia critica ormai rilevante, di cui è possibile tracciare una storia seguendo le varie fasi interpretative, si è incaricata di sviscerare la questione secondo alcuni grandi interrogativi di fondo.<sup>4</sup> Quanto resta dell'atteggiamento e dell'ispirazione fenomenologica in *Essere e tempo*? Quanto c'è di <sup>14</sup> fraintendimento nelle reazioni critiche di Husserl che accusò Heidegger di "antropologismo"? Ma poi: quanta influenza ebbero sull'ultima produzione filosofica di Husserl (l'incompiuta *Crisi delle scienze europee*) alcune tematiche heideggeriane, non solo quella centrale dell'essere-nel-mondo (che potrebbe avere un *pendant* nella *Lebenswelt* husserliana), ma le stesse considerazioni sulla scienza e sulla tecnica già presenti in *Essere e tempo*? E infine: pur nello spostamento d'accento che Heidegger metterà in atto, passando dal *Dasein* al *Sein*,<sup>5</sup> dall'interrogazione sul senso dell'esistenza all'interrogazione ultrametafisica sul senso dell'essere, resta nelle sue opere fino all'ultimo<sup>6</sup> un riferimento non secondario alla fenomenologia come via, il che autorizza un'ulteriore ipotesi, a tutt'oggi non ancora pienamente esplorata: se è possibile "leggere" l'ultimo Husserl – come è avvenuto – anche alla luce di Heidegger, la stessa fenomenologia husserliana non potrebbe aiutarci a decifrare un percorso e una continuità tematica, certo non la sola, nell'avventura teoretica dell'ultimo Heidegger?

Tutte queste domande spingono in una direzione: con l'esistenzialismo, soprattutto francese, si è chiusa una fase<sup>7</sup> dopo la quale Husserl e Heidegger hanno segnato, sempre

---

<sup>4</sup> Dall'ormai classico volume di G. Misch, *Lebensphilosophie und Phänomenologie* (1930; Teubner, Stuttgart 1967) alle sempre utili ricostruzioni di H. Spiegelberg (*The Phenomenological Movement*, Nijhoff, The Hague 1982) e di W.J. Richardson (*Heidegger Through Phenomenology to Thought*, con una prefazione di M. Heidegger, Nijhoff, The Hague, 1963), alle pagine dedicate a "Husserl e Heidegger" da J. Beaufret (in *Dialogue avec Heidegger*, vol. III, *Approche de Heidegger*, Minuit, Paris 1974) al saggio di H.G. Gadamer, *Die Phänomenologische Bewegung* (in "Philosophische Rundschau", 11, 1963), fino ad arrivare appunto ai lavori di F.W. von Herrmann (tra cui *Der Begriff der Phänomenologie bei Heidegger und Husserl*, Frankfurt a.M. 1981

<sup>5</sup> Sull'evoluzione complessiva del pensiero di Heidegger e sui problemi critici più importanti a essa relativi rimando a O. Pöggeler, *Der Denkweg Martin Heidegger*, Neske, Pfullingen 1963; e inoltre ai lavori di G. Vattimo, in particolare a *Essere, storia e linguaggio in Heidegger* (edizioni di "Filosofia", Torino 1963) e alla *Introduzione a Heidegger* (Laterza, Bari 1982; qui si potrà trovare anche un abbozzo di storia della critica e una buona selezione bibliografica). Cfr. inoltre, l'antologia curata da A. Marini: *Heidegger, Il senso dell'essere e la "svolta"*, La Nuova Italia, Firenze 1982; U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986; e l'introduzione di W. Biemel, *Martin Heidegger*, Rowohlt, Hamburg (1973), 1984.

<sup>6</sup> Cfr. in particolare, il seminario di Zähringen del 1973, in Heidegger, *Vier Seminäre*, cit. (trad. franc. in Heidegger, *Questions IV*, Gallimard, Paris 1976).

<sup>7</sup> Per la scena italiana sono indicative le ricerche di P. Chioldi: cfr. in particolare l'articolo *Husserl e Heidegger* ("Rivista di filosofia", 52, 1961) e il volume *Esistenzialismo e fenomenologia* (Edizioni di Comunità, Milano 1963). Il confronto critico tra il soggetto husserliano e il *Dasein* heideggeriano caratterizza, in senso spesso limitativo, e cioè come discussione tra fenomenologia ed esistenzialismo, la gran parte delle ricerche su Husserl e Heidegger, tra gli anni trenta e i cinquanta. La stessa citata ricostruzione di Spiegelberg riflette questo limite problematico. L'esigenza di una "traduzione" esistenzialistica della fenomenologia è riscontrabile, con vari accenti critici, anche in moltissimi continuatori della fenomenologia sia francesi

più nettamente, cammini filosofici diversi e anche opposti, polarizzando attorno a sé studi e sviluppi di pensiero del tutto separati; e, al declino dell'interesse per la fenomenologia, nella fase recente ha corrisposto un'ascesa di interesse per l'ontologia heideggeriana, come si può verificare anche in un'ottica ristretta al panorama italiano. Il confine sembra tracciato dalla nozione di "coscienza": al di qua Husserl, bloccato nel coscienzialismo; al di là Heidegger, che risponde a un'esigenza filosofica di apertura oltre il soggettivismo. Ma forse oggi stiamo scoprendo che questo confine, così netto, non ci aiuta a risolvere o a tentar di risolvere i nostri problemi teorici che evidentemente prescindono tanto da Husserl quanto da Heidegger, e forse anche – potremmo aggiungere – dalla filosofia stessa: alla filosofia ci rivolgiamo infatti per un chiarimento o solo per formulare meglio le domande che ci premono.

Il tramonto del soggetto, decretato da Heidegger, ci ha fatto girare pagina? Oggi non ci affanniamo attorno alla questione dell'"essere", che non ha perduto quella vaghezza e genericità che Heidegger per primo lamentava, ma semmai ci interroghiamo attorno a problemi che stanno in un territorio prossimo a quello tradizionale della soggettività: nell'epoca della crisi del soggetto (da Nietzsche attraverso Freud e la grande letteratura di inizio secolo, fino all'attuale crisi del marxismo e alle *impasses* epistemologiche che stiamo <sup>15</sup> vivendo), la perdita di legittimazione delle concrezioni sociali e delle identificazioni intersoggettive, la solidificazione diffusa di quel *cliché* di vita che Heidegger chiamava l'"innanzi tutto e per lo più", mette nuovamente e precisamente in gioco l'identità di ciascuno. In modo solo apparentemente contraddittorio, possiamo dire che la crisi del soggetto è una più rischiosa, ma necessaria interrogazione su un "qualche cosa" che per ora non riusciamo a chiamare altrimenti che con il vecchio nome di soggetto. Husserl tenta di calarsi nel tema stesso e lungo la strada abbandona molte delle sicurezze di cui si era equipaggiato: l'analisi "trascendentale" evoca fantasmi di filosofemi obsoleti (non più di quanti, comunque, se ne trascini appresso la parola "essere"), ma non è destinata a produrre certezze e rassicurazioni perché si annuncia, né più né meno, che come un viaggio in una terra incognita: così, se è vero che Husserl non cessa di credere che questa terra è conquistabile, che nessuna barriera eretta dal "nulla" taglia la strada del ritrovamento del soggetto da parte di se stesso, è altrettanto vero, e forse ancor più significativo, che l'esito della fenomenologia non è quello di ridurre la complessità ma di scoprirla e moltiplicarla: il "trascendentale" non si riduce a una chiave di accesso, è bensì l'ardua capacità di vedere, o intravedere, un immenso territorio che non conosciamo e che non potremo presumere di conoscere, per quanto esso non sia altro che la nostra normale esperienza di ogni giorno.

D'altra parte, si può davvero sostenere che Heidegger stesso non abbia di mira questo "qualche cosa"? Il suo obiettivo è di trasformare l'accesso e di inaugurare un nuovo linguaggio filosofico che sappia sfuggire alle trappole di un rapporto frontale, pregiudiziale e statico, tra io e mondo. L'intenzionalità non è una soluzione, ma il titolo di un problema. La fenomenologia resta per lui una via valida, ma va di nuovo e radicalmente interrogata. Tutto *Essere e tempo* ruota attorno a un fuoco polemico: l'idea di "semplice presenza". E questa infatti, per Heidegger, la curvatura negativa dell'intera filosofia passata, il carattere occultante della metafisica: dalla critica alla "semplice presenza" scaturisce la fundamentalità della questione del "tempo" sulla quale Heidegger aveva molto insistito nei corsi marburghesi, su cui aveva centrato tutta la sua reinterpretazione della metafisica di Kant,<sup>8</sup> ma sulla quale *Essere e tempo* comunque si

---

(come il primo Merleau-Ponty) sia tedeschi (come L. Landgrebe; cfr. *Itinerari della fenomenologia*, trad. di G. Piacenti, Marietti, Torino, 1974).

<sup>8</sup> 8 Cfr. Heidegger, *Logica. Il problema della verità* (1925-26), trad. di U.M. Ugazio, Mursia, Milano 1986 (in particolare, la parte seconda); e, naturalmente, Heidegger,

interrompe. Il dialogo polemico con Husserl è trasparente: Husserl non aveva forse coniugato il “vissuto” con la “presenza”? Aveva sì snidato l’elemento sostanzialistico, storicamente sedimentato nella nozione di soggetto (e nella *Crisi* scriverà la vicenda moderna di tale occultamento), ma era poi riuscito a essere radicale su <sup>16</sup> questo punto decisivo? Aveva compreso che la sintassi dell’esperienza è temporalizzazione, ma non era forse rimasto impigliato nei legami stessi che voleva sciogliere? Heidegger è convinto che Husserl isoli e privilegi una sola “estasi” temporale obliando le altre e dunque solidificandola: appunto la modalità del semplice presente. Allora si chiede quali operazioni siano filosoficamente necessarie per liberare l’intenzionalità dalla presentificazione. Non si tratta per lui solo di correggere l’analisi armandola di una maggiore radicalità: per fare questo, infatti, occorre arrivare a una consapevolezza filosofica attorno a ciò che è “sostanza”, al perché ci troviamo sempre di nuovo dinanzi a tale occultamento. Quello che per Heidegger è il versante “ontologico” dell’inchiesta filosofica, corrisponde alle domande che la fenomenologia di Husserl avrebbe evitato di porsi, in tal modo accettando – senza saperlo – le risposte già esistenti e ovvie.

L’esserci (il *Dasein*, l’esistenza, il “qualche cosa” che troviamo) – dice Heidegger – è ciò per cui, nel suo stesso essere, ne va dell’essere. Che significa? Che se andiamo fenomenologicamente a fondo riguardo a questo esistere “soggettivo”, dobbiamo necessariamente mettere in dubbio che l’essere coincida con la semplice presenza; e che, dunque, se il soggetto tradizionalmente e normalmente, innanzi tutto e per lo più, coincide con la semplice presenza, per rendersi conto di questo “qualche cosa” bisogna uscire dall’idea comune di soggetto. E se qui immettiamo il nostro problema, dovremo allora dire con Heidegger: l’identità non coincide con la semplice presenza. Ha a che fare con essa ma è essenzialmente qualcosa d’altro: e addirittura, nello spirito heideggeriano, si potrebbe dire che l’identità è qualcosa per cui, nel suo stesso essere, è in gioco l’identità stessa. Che questa affermazione, all’apparenza paradossale, sia in realtà carica di sensatezza e prossima alla “verità”, è una delle principali poste in gioco che possiamo scorgere nel pensiero di Heidegger.

Seguendo l’angolatura che sto cercando di suggerire, si apre allora un ambito di confronto, tra Husserl e Heidegger, che è al tempo stesso complessivo e molto particolare. Siamo noi, oggi, a porre la domanda: rispetto a essa, i due pensieri che decidono del nostro tempo si affrontano, non si divaricano. Le risposte – come vedremo – formano una specie di chiasmo e nella zona dell’incrocio la densità speculativa è più alta. Occorre però un filo, una guida per inoltrarci in questa zona. Tale filo ci può forse essere fornito inizialmente dalla peculiare attenzione che tanto Husserl quanto Heidegger rivolgono, all’indietro, al pensiero di Descartes sul *cogito*. <sup>17</sup>

Bisogna qui aggiungere almeno un’altra data, e cioè il 1929. Nel febbraio di quell’anno Husserl si reca a Parigi, alla Sorbonne, a tenere due conferenze o lezioni sulla fenomenologia. Certo in continuità con il riferimento privilegiato che aveva sempre rivolto, fin dai primi anni del secolo, al cogito cartesiano, ma ora con un’accentuazione netta e senza cautele, Husserl presenta la propria filosofia come un nuovo cartesianesimo: quelle lezioni, sviluppate, daranno corpo all’opera intitolata *Meditazioni cartesiane*. Ma il tema cartesiano è pure presente e con grande rilievo, fin dalle prime pagine, in *Essere e tempo*. Heidegger se ne era servito, fin dagli anni di Marburgo, per verificare su un ambito comune la propria polemica nei confronti della fenomenologia husserliana, sia sulla questione del soggetto sia sulla questione cruciale

---

*Kant e il problema della metafisica* (1929), trad. di M.E. Reina, a cura di V. Verra, Laterza, Bari 1986, dove viene esplicitamente affermata, attraverso la rivalutazione dello schematismo trascendentale, l’equazione tra soggetto, in quanto finitezza, e temporalità.

(per Heidegger) del “mondo”. Successivamente Descartes resterà un riferimento fondamentale nella *Crisi* di Husserl, e anche Heidegger vi ritornerà insistentemente nei corsi su Nietzsche e in altri testi.

L'ipotesi che cercherò di avanzare nelle pagine che seguono è che la distanza che separa Husserl e Heidegger nell'interpretazione di Descartes serve a gettare una luce particolare su quella zona densa e non priva di ombre di cui ho accennato. Questa luce, però, mentre circoscrive un ambito in cui linguaggi e accessi diversi mettono in gioco una medesima posta, ci permette anche di intravedere che cosa resta a lato o fuori di questo ambito: una cosa che tanto Husserl che Heidegger tagliano via dalla rilettura che fanno di Descartes per giungere all'oro scopo filosofico: e a questo, punto sarà opportuno sollevare un'altra domanda. Cosa può ancora indicarci il *cogito* cartesiano al di là di quanto vi hanno scorto Heidegger e Husserl, nel solco della stessa problematica che essi affrontano e su cui si affrontano? <sup>18</sup>

## 2. HUSSERL: “SULLA CRESTA DI UNA RIPIDA ROCCIA”

“Ma qui ci troviamo in un punto pericoloso. Sembra tanto facile, seguendo Descartes, cogliere l’*ego* puro e le sue *cogitationes*! Eppure è come se noi ci trovassimo sulla cresta di una ripida roccia. L’avanzare sulla quale con calma e sicurezza è questione decisiva per la vita e per la morte delle filosofia”. Il brano di Husserl fa parte dei *Discorsi parigini* del 1929.<sup>9</sup> Già nel primo volume delle *Idee* del 1913 e successivamente nella prima parte dei corsi del 1923-24 (*Erste Philosophie*)<sup>10</sup> al *cogito* cartesiano era stato affidato un ruolo centrale per la fenomenologia; pii tardi, nella *Crisi*, Descartes verrà evidenziato come il grande, inconsapevole, iniziatore di una rivoluzione nell’ambito del pensiero di cui Husserl vorrebbe essere il continuatore in grado di portarla a compimento. Un iniziatore perché, agli occhi di Husserl, Descartes è in assoluto il primo a porre il soggetto a tema dell’intero sforzo filosofico: e cioè il primo a inoltrarsi lungo la via stessa della fenomenologia. Il primo a spianarne l’accesso o il “metodo” attraverso il dubbio, in cui Husserl scorge una figura anticipatrice dell’*epoché*; e anche il primo a intravedere, senza però potersene dare consapevolezza, il carattere proprio di quel fenomeno del tutto specifico che è la coscienza, vale a dire il suo carattere intenzionale.<sup>11</sup> L’affermazione: il mondo è un correlato degli atti di coscienza, che Husserl legge rivoluzionariamente prefigurata nel *cogito* cartesiano, è proprio quella che, invece, agli occhi di Heidegger, appare come una paralisi della filosofia e un fraintendimento della stessa intenzionalità. Per Husserl vi è pure una paralisi cartesiana: se infatti Descartes ha aperto la strada nella fitta e secolare nebbia dell’oggettivismo, non solo poi non ha avuto i mezzi per addentrarvi ma ha costruito lui stesso uno sbarramento di cui ancora oggi scontiamo gli effetti negativi. Dice Husserl nella *Crisi*: Descartes<sup>12</sup> non ha quasi avuto il tempo di scoprire “il nuovo concetto di fenomeno” che “subito irrompe da qualche parte l’intelletto umano naturale, qualcosa che deriva dalla validità ingenua del mondo, e falsifica il nuovo atteggiamento che l’*epoché* rende possibile e richiede”.<sup>12</sup> Subito: non ha fatto in tempo ad avvistare il territorio da esplorare e già lo ha perso irrimediabilmente di vista. Nel momento stesso in cui, al fondo del dubbio, la coscienza si presenta come una “realtà” diversa, essenzialmente diversa da ogni realtà, e dunque ne andrebbe custodita, svelata e approfondita la diversità, il suo senso inaudito, la coscienza è già di fronte a noi come

---

<sup>9</sup> Husserl, *Meditazioni cartesiane e I discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano, 1960, p. 9. Ricordo che delle *Meditazioni cartesiane* esiste una seconda ediz. it., 1970, riveduta e arricchita da alcune appendici, ma in cui non compaiono più *I discorsi parigini*. Per un primo approccio complessivo al pensiero di Husserl rimando alle pagine di E. Paci in *La filosofia contemporanea* (Garzanti, Milano 19742, pp. 161-196) e al volume di G. Piana, *I problemi della fenomenologia* (Mondadori, Milano, 1966; purtroppo ormai di difficile reperimento). Cfr. anche S. Zecchi, *La fenomenologia dopo Husserl nella cultura contemporanea*, vol. I, “Sviluppi critici della fenomenologia”, La Nuova Italia, Firenze 1978.

<sup>10</sup> Cfr. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-1924), parte prima *Kritische Ideengeschichte*, “Husserliana”, vol. VII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag, 1956.

<sup>11</sup> Cfr. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di W. Biemel, trad. di E. Filippini, prefazione di E. Paci, Il Saggiatore, Milano, 1961, pp. 101 sgg.

<sup>12</sup> Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 108.

una “cosa”: *mens sive animus sive intellectus*, cioè *res cogitans*. Il *sum* del *cogito* è già dedotto dall’ovvietà millenaria e quotidiana per cui diciamo: il mondo è una cosa.

Da quali impedimenti è trattenuto Descartes? Perché, pur avendo tracciata la strada, non può che deviare da essa? A Husserl non interessa una risposta storicistica, nella cui relativa validità non vede nessun vero chiarimento teoretico. Certo [Descartes] era trattenuto da tutti i giudizi e i pregiudizi della cultura filosofica della sua epoca. Ma cosa “filosoficamente” lo arresta? Descartes esercita il dubbio, lo vuole spingere fino al limite iperbolico: non dubita però sino in fondo, o meglio non riesce a far diventare tema di dubbio ciò che fin dall’inizio vuole salvaguardare e confermare. Il suo dubitare non è libero, per quanto avvenga in solitudine e nella crisi di ogni credenza: è anzi precisamente vincolato al pregiudizio, cioè al giudizio preformato e non messo in discussione, della costruibilità di una scienza universale che la filosofia dovrà dischiudere e legittimare. E il progetto di sapere che ha di mira – una scienza fondata e dedotta *more geometrico* – ritrova subito il modo per affermarsi: non ci sarà bisogno di attendere la convalida esterna di una luce divina, perché già il *lumen naturale* che abita la coscienza umana getta fin dall’inizio il suo raggio luminoso; sgombrando da ogni ombra possibile la coscienza, questa luce apparirà in evidenza come la nostra. Un “residuo” di mondo: una naturalità non sottoposta a dubbio.

Per Husserl le meditazioni cartesiane sono tutte protese verso questo salvataggio: che altro non è che l’“io”. A confronto con la “concretezza” del trascendentale, cioè dell’esperienza della coscienza al di là di ogni residuo mondano, questo “io” (la *mens*, l’*anima*, l’*intellectus*), cioè l’io abituale, quotidiano, l’io della psicologia, l’identità che non dubitiamo di possedere, la semplice presenza che non dubitiamo di essere, è un’evanescente astrazione: frammento estratto dalla mondanità “cosale” dell’esperienza ingenua e dei saperi che la teorizzano; solidificazione puntuale che appare astratta<sup>20</sup> rispetto alla molteplicità fluente, e mai isolabile come “dato naturale”, della vita della coscienza. Proprio l’opposto, l’occultamento di quell’identità verso cui Husserl vuole dirigersi. La “concretezza del trascendentale”, ecco il paradosso su cui Husserl insiste nei *Discorsi parigini*. In ogni caso Descartes procede per riduzioni e restringimenti, il suo percorso disegna come un imbuto, alla strozzatura del quale il *cogito* è insieme una coscienza vuota e una particella ingenua di mondo. Il percorso che Husserl imputa a Descartes di non aver fatto, ha invece un disegno opposto: una volta entrati, il territorio non potrà che allargarsi fino a diventare sterminato, fin dove la luce è talmente impallidita da far apparire ombre e anche buio, e l’atto soggettivo è talmente indebolito da far posto alla passività, fin dove ciò che mi è proprio è talmente insufficiente da far predominare l’estraneo. Tutto ciò Husserl chiama arditamente “concretezza”, ben sapendo e continuamente avvertendoci che quanto di questo territorio potremo percorrere, e anche l’intero territorio che non riusciremo mai a percorrere, altro non siamo che “noi”, qui e ora, senza bisogno di aggiungere nulla.<sup>13</sup>

È raro trovare nel linguaggio husserliano immagini e metafore. Di proposito, e direi per metodo, Husserl tiene lontana ogni coloritura «emotiva» dal discorso filosofico: un alone di ovvietà mondana vi entrerebbe quasi a rendere impura la descrizione. Non c’è dubbio che Husserl sia come ossessionato, e certamente anche frenato, dalla ricerca di una “purezza” e di un “rigore” impossibili; e che si inoltri in un paradosso senza soluzione, invocando nel medesimo tempo questa “purezza” e il massimo di

---

<sup>13</sup> Su questa “concretezza” di Husserl aveva già posto l’accento M. Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione* (1945), trad. a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano, 1965): ma è stato E. Paci in Italia a insistere in tale prospettiva sul “trascendentale”, in gran parte dei suoi scritti sulla fenomenologia (cfr., tra gli altri, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari 1961).

“concretezza”. Torneremo su questo punto che non è certo secondario. Qui, comunque, quando il dialogo con Descartes tocca la zona più importante e rischiosa, siamo “sulla cresta di una ripida roccia”. L’*epoché* non è una pratica di pensiero gratuita, né semplice, né libera: di sicuro non è un semplice atto speculativo, una mossa solo conoscitiva. Ha la radicalità di uno sconvolgimento dell’esperienza. “Rivolgimento dell’atteggiamento” non è un semplice volgersi spostarsi, mutare sguardo: mette in gioco l’intera soggettività. È piuttosto una conversione, uno sconvolgimento del modo di essere. Non si dà all’improvviso, come un’illuminazione imprevista e folgorante, una rottura: bensì chiede preparazione, impegno, deliberazione. Ha ragione Descartes: questa “solitudine” si conquista con una maturità, quando già è stata lasciata alle spalle una non esile esperienza di vita. Quando, cioè, sono state esercitate in noi le capacità di un simile passo. Ma non è neppure un passaggio: come se tra il prima e il dopo vi fosse una linea, varcata la quale si transiterebbe dal mondano al trascendentale.<sup>21</sup> dentale. Non c’è infatti solo fatica dell’esercizio ma appunto rischio. Il rischio che l’esercizio fallisca: di scivolare continuamente lungo il bordo della roccia credendo di arrampicarsi, e di trovarsi in questo modo, senza saperlo, anzi con la falsa coscienza del successo raggiunto, ai piedi della salita, al di qua dell’ostacolo. A vagheggiare e magari a costruire la scienza dell’io mondano e della solida identità.

Husserl considera Descartes un “rivoluzionario” in filosofia soprattutto perché vi ritrova, in atto, qualcosa come un’*epoché*. Ma è proprio sull’uso e sull’interpretazione da dare al “dubbio” che la distanza risulta più grande, e determinante per la fenomenologia. Fin dalle sue origini antiche, lo scetticismo porta con sé, secondo Husserl, una doppia anima: l’ambiguità tra l’essere e il senso. Cosa significa dubitare? Non credere vero: e, radicalmente, non credere a nulla. Descartes giunge per un momento a negare l’esistenza del mondo: e se un genio maligno... Ma questo genio beffardo che possiamo evocare non potrà mai far sì che io dubiti di me che sto dubitando. Si salverà sempre un minimo di coscienza che comunque riesce a dire “io”. Qui Descartes si ferma. Gli basta questo ritrovamento: gli pare un filo sufficientemente robusto per potervisi appigliare, per poter infilare in esso tutte le perle del sapere. La critica di Husserl è tagliente: il dubbio è un falso dubbio sia per quello che lascia da parte, sia per quello che crede di riuscire a conservare con evidenza. E stata scambiata una fantomatica distruzione alla messa tra parentesi delle credenze abituali, si è preteso di fingere di annientare quando si trattava di neutralizzare dei valori. O, in breve: Descartes si chiede “quale realtà salvare?” e Husserl “quale valore posso dare alla realtà?”. Per questa strada Descartes è destinato, dal punto di vista fenomenologico, a non raggiungere mai la “concretezza” perché non ha saputo né voluto, fin dall’inizio, porsi una domanda radicale sulla concretezza medesima. La realtà è dunque per lui un tacito e indubitabile presupposto: si tratterà allora di operare effettivamente una “riduzione” nell’ambito dei reali, scartando quelli più lontani, attestati solo, dai sensi (che possono essere ingannevoli), e via via giungendo a salvare quella “parte di mondo” che risulta indubitabile perché coincide con noi stessi. Questo può bastare: è l’unità di misura da cui può essere ricostruita tutta la numerazione. Il senso della realtà è rimasto intatto: l’ordine è stato “scientificamente” ricomposto.

Descartes fa scomparire e ricomparire il mondo. Ma per Husserl il mondo non può scomparire: esso resta presso di noi anche nel momento più radicale del dubbio, neutralizzare non è annullare, e come potremmo? Ma non può neppure comparire – se l’*epoché* è<sup>22</sup> questa messa a repentaglio di noi stessi – con lo stesso statuto, con lo stesso carattere di realtà che aveva all’inizio. Quel possesso finale che Descartes eleva a criterio di verità è – a ben vedere – proprio ciò che la fenomenologia tenta con ogni sforzo (e – credo di poter dire – con nessuna garanzia) di rimuovere. L’*epoché* fallisce se non pone a tema il senso della realtà e se alla fine ritrova ancora la realtà come cosa.

Ciò – dovrà arrivare ad ammettere Husserl – è in certa misura inevitabile: nella *Crisi* si proverà a ipotizzare una serie successiva e sempre più radicale di “sospensioni” ma risulterà chiaro che neppure questa è la soluzione del quesito. Esso non ha una soluzione, solo delle fasi, delle tappe, o addirittura solo dei tentativi. Ma qualcosa come una soluzione sta già all’inizio: nell’avvertire il rischio di fallibilità insito nell’esercizio, che proprio per questo non potrà che essere una pratica continua di vita.

Come può cambiare il senso della realtà? E in questo cambiamento che ne è del soggetto, dell’io identico? Tutta la fenomenologia si gioca nello scarto tra realtà (intesa in senso ovvio, mondano) e fenomeno: il possibile operatore di tale scarto è la soggettività. Le due domande hanno dunque una sola risposta: il senso della realtà può essere modificato attraverso quel dubbio metodico che è l’*epoché*, perché è possibile, per noi, rendere fenomeno la nostra soggettività. Fare esperienza di un’identità che non è semplicemente quella dell’io psicologico. La soggettività sta all’inizio e alla fine dell’operazione: non è un punto da circoscrivere per astrazione, o da sostanzializzare per via di costruzione; non è un luogo, una localizzazione, né un insieme di qualità aggregate intorno a un centro. E, in modo del tutto diverso, una dimensione.

L’esperienza interna della coscienza comporta una trasformazione di tutti i termini: il linguaggio filosofico si rivela palesemente inadeguato a descriverla. Husserl non arriva a dire (come aveva fatto Bergson muovendosi nella stessa prospettiva):<sup>14</sup> il linguaggio in quanto tale, essendo già e sempre una solidificazione, è inadeguato. Qui la fenomenologia mostra il suo versante di conservazione, di cautela: Husserl sa che il linguaggio filosofico è profondamente abitato da tutti gli irrigidimenti che egli vuole combattere, e innanzi tutto è un linguaggio “cosale” in cui il soggetto e l’oggetto sono posti l’uno di fronte all’altro in definitiva come due *res*. Ma sono davvero speculari le due *res* di Descartes?

Per quanto già negato fin dall’inizio, ma in forza della direzione della ricerca, un piccolo scarto si insinua (la coscienza non è una pura e semplice cosa), di cui Descartes non riesce però a dar conto. Husserl crede che lo stesso linguaggio filosofico abbia un’apertura <sup>23</sup> riattivabile: che cioè possa essere riattraversato, e in certa misura sconvolto, mediante, anche qui, un allontanamento, un effetto straniante. Lo stesso termine *epoché* della tradizione scettica antica, l’*eidos* platonico, il *telos* aristotelico, il “trascendentale” di Kant, il termine moderno di “vita” (da cui la *Lebenswelt* descritta nella *Crisi*), e infine anche il *cogito* cartesiano. Il progetto di Husserl è di dare una nuova esistenza a queste parole-chiave, antiche e moderne, del discorso filosofico: salvarle dalla cristallizzazione, mantenere in parte la loro origine, ma poi sconvolgerle nel loro senso (un senso che dovrà essere – Husserl non si stanca di ripeterlo – inusitato e inaudito), riconnettendole in una lingua che non tiene quasi più conto delle singole nascite e che vorrebbe imporsi come un lessico del tutto nuovo. L’*epoché* si allontana, come abbiamo visto, dallo scetticismo. L’*eidos* non è una forma platonica. Il *telos* non può essere assimilato alla finalità aristotelica. Il *trascendentale* di Husserl non ha nulla a che fare con l’*a priori* di Kant. **Il *cogito* è qualitativamente diverso da quello di Descartes.**

Forse Husserl si rende conto dell’inesprimibilità in una lingua filosofica in senso stretto della dimensione soggettiva che il dubbio ci può aprire. E allora adotta una terminologia di cui sono già chiari in partenza l’insufficienza descrittiva e il carattere di provvisorietà. Per quanto straniante, ciascuna di per sé e nel loro rapporto vicendevole, queste parole filosofiche risultano inadeguate a esprimere la dimensione soggettiva, non sono all’altezza del compito cui Husserl le chiama. È, infatti, la stessa funzione

---

<sup>14</sup> Per un chiarimento cfr. il mio articolo *La “nuance”. Note sulla metafisica di Bergson*, “aut aut”, n. 204, 1984.

concettuale che le rende tutte povere e imprecise: se di questa dimensione si potessero dare “concetti” in senso tradizionale, l’avremmo già perduta. Questi stessi termini funzionano come degli indicatori: il loro potenziale conoscitivo – per dir così – è strettamente connesso con questa loro inadeguatezza, o debolezza. Nella misura in cui qualcuno di essi (e questo avviene nella stessa fenomenologia di Husserl) pretende di funzionare come una categoria, come strumento di un pensiero normativo, cade sotto la critica fenomenologica.

Husserl oscilla tra un rigore di tipo tradizionale e un “rigore” che non può che significare coerenza e consonanza con l’esperienza esplorata, la quale è densa, frammentaria, indefinibile (cioè senza confini precisi), mai nominabile una volta per tutte. Il suo sogno contraddittorio è di guadagnare alla filosofia tale “rigore”: questo intende con la parola “scienza”. C’è sempre una sintesi, un’identità, un’unità del soggetto: il paradosso della fenomenologia è di volerla indicare e quindi “conoscere”, sapendo di non poterla fissare e quindi definire. Lo scacco cui va incontro, l’impossibile realizzazione <sup>24</sup> di una tale “scienza” che al massimo potrà soltanto essere introdotta, non impedisce però a Husserl di rilevare una grande massa di elementi relativi al territorio da esplorare, e soprattutto di mostrarci con evidenza che esso è a portata di mano e che l’esplorazione è il compito fondamentale e irrinunciabile della filosofia del presente.

Ma torniamo al *cogito* cartesiano. Già nel paragrafo 28 di *Idee I* Husserl scriveva: “A questo mondo, il mondo nel quale mi trovo e che è insieme il mio mondo circostante, si riferisce il complesso delle mie spontanee attività di coscienza: dell’indagare, dell’esplicare e concettualizzare, del confrontare e distinguere, del raccogliere e numerare, del presupporre e dedurre, in breve, della coscienza teoretizzante nelle sue diverse forme e gradi. Ma vi si riferiscono anche i multiformi atti e stati del sentimento e della volontà: il gradire e il non gradire, il rallegrarsi e il rattristarsi, il bramare e lo sfuggire, lo sperare e il temere. Tutto ciò, con l’aggiunta dei genuini atti dell’io, nei quali il mondo dello spontaneo volgersi ad esso e comprenderlo, è consaputo come immediatamente alla mano, è racchiuso nell’espressione cartesiana *cogito*”.<sup>15</sup>

Il punto contratto di Descartes, criterio di verità, appoggio semplice e indubitabile di una scala da costruire, non è quasi più riconoscibile. Al contrario il *cogito* si offre ora come un orizzonte complesso e sconfinatamente aperto, già fin dall’inizio non tagliato gerarchicamente: sarà poi del tutto esplicito nelle *Meditazioni cartesiane* che la percezione non può avervi un ruolo secondario, e tanto meno un segno svalutativo nei confronti dell’attivo e consapevole giudicare. Nel *cogito*, così interpretato, il conoscere sensibile, se interrogato radicalmente, è certo meno ingannevole della cosiddetta conoscenza razionale: quest’ultima è svuotata e astratta, unilaterale, mentre l’orizzonte della percezione è già una mescolanza di esperienza e di giudizio.

Fra il primato gnoseologico di Descartes: il *cogito* è il complesso della vita soggettiva che non ammette, come tale, divisioni tra qualità primarie e qualità secondarie. Crolla anche il primato esclusivo del sapere attivo e riflessivo: il soggetto sarà infatti, innanzi tutto, l’identità delle sintesi passive. <sup>25</sup>

---

<sup>15</sup> Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Einaudi, Torino 1965, p. 59.

### 3. HEIDEGGER: “UN FATALE PREGIUDIZIO”

*Essere e tempo* di Heidegger è una lunga e tortuosa peripezia alla ricerca di un “senso” di cui, alla fine, è dato solo l’annuncio: una minuziosa analisi in vista di qualcosa, l’“essere”, la cui analisi viene rimandata. Il nesso tra l’analisi compiuta, quella che riguarda l’“esserci” (il *Dasein*), e l’analisi assente, quella che riguarda il senso del *Sein*, è il *Kern*, il cuore dell’opera: il gioco tra presenza e assenza risulta la posta filosofica. Il nemico da sconfiggere è rappresentato da tutte le filosofie che hanno annullato tale gioco, dal pensiero greco fino a quello contemporaneo, cioè in definitiva dall’intero pensiero occidentale: o, in una parola, dalla “filosofia”, la quale deve quindi essere sottoposta a una “distruzione”. Annullando tale gioco, ovvero accettando come ovvio e già dato il senso dell’essere, la tradizione filosofica è da considerare nel suo insieme, secondo Heidegger, un pensiero della “presenza” (*Vorhandenheit*). Questa presenza è “semplice” perché è il risultato di una semplificazione, di una vera e propria amputazione: sottratto dal suo complesso gioco con l’assenza, l’essere qui e ora del presente si blocca in una dimensione che, a veder bene, non ha tempo, è priva di temporalità. Ma è priva anche di spazio, perché a sua volta lo spazio è intimamente connesso con la temporalizzazione. Eppure questo modo di guardare alla realtà, rendendola così povera e vuota mentre produce l’illusione che sia piena e ricca, è il modo “ovvio”: esso pervade la quotidianità, e non cessa di dare la sua impronta alla filosofia stessa, la quale, perpetuando un pregiudizio che mina alla base ogni sua affermazione, viene meno proprio al suo compito che sarebbe quello di porsi innanzi tutto il problema di tale ovvietà e di prendere da essa una distanza. La realtà “esiste”, mi sta di fronte, posso rappresentarla; poiché è presenza, semplice e immobile, posso raddoppiarla<sup>26</sup> in un’immagine, riprodurla e in questo modo conoscerla. Ma una tale conoscenza è già viziata dall’idea implicita e indiscussa di realtà, da cui, ingenuamente e come fanno tutti, ho preso anch’io le mosse. *Essere e tempo* è il tentativo di smontare questa idea. La questione del “tempo” è il filo da seguire. Da Aristotele a Bergson (e certo a Husserl, ma Heidegger non lo dice qui esplicitamente) tale questione è stata trattata nel medesimo modo, cioè riduttivamente ed evitando il problema: Heidegger pensa, a proposito di Bergson, che non basta dinamizzare il tempo se poi si continua a considerarlo una dimensione di realtà; non è sufficiente sostituire a una realtà fissa una realtà mobile, se permaniamo nell’atteggiamento di considerare la realtà come qualcosa che è là e che si può descrivere in esteriorità. Non basta dunque far variare l’idea di tempo se non ci accorgiamo che è in gioco il nostro rapporto al mondo, e che è questo che deve essere preso di mira e trasformato: cioè, nel linguaggio di Heidegger, che ne va del senso dell’essere, della posizione “ontologica”.

Ma come deve essere trasformata la “semplice presenza” per riuscire a far esplodere l’ovvietà e a collocarsi in una posizione non pregiudiziale? Bisogna negare la “presenza”? O basta negare il suo carattere di “semplicità”? Certamente occorre distruggere la semplicità, ma facendo questo si distrugge la presenza? Se ci riferiamo all’Heidegger di *Essere e tempo* la risposta a quest’ultima domanda, che è quella decisiva, sembra essere no: non si tratta di distruggere la presenza bensì di trasformarne il senso allargando e rendendo più complesso l’orizzonte in cui essa si manifesta. Ma se poi seguiamo l’Heidegger successivo fino alla *Lettera sull’umanismo* e ai saggi di *In cammino verso il linguaggio*, sembra che la risposta si modifichi. La scoperta del senso dell’essere appare piuttosto come una radicale sovversione della presenza. Rispetto a *Essere e tempo*, Heidegger lascia da parte l’idea di un gioco tra presenza e assenza, o meglio la presenza perde ogni caratteristica temporale, diviene la “presenza” (*Anwesenheit*) dell’essere, rispetto alla quale ogni nostra esperienza risulta

secondaria. Questa svolta che poté sembrare paragonabile al volo cieco di un acrobata o alla visionarietà di un mistico, oggi ci appare una preziosa audacia filosofica in un'epoca di esitazioni e attendismi, e ci chiediamo: quale rinnovamento del vocabolario (e dunque della problematica) filosofica ha prodotto? Ma ci dobbiamo anche chiedere: che cosa ha perduto Heidegger approfondendo un solo versante, certo quello più insondato ed enigmatico, dell'orizzonte individuato in *Essere e tempo*? Ormai lontani storicamente da ogni vischiosità esistenzialistica, il computo dei guadagni e delle <sup>27</sup> perdite lungo il percorso heideggeriano può essere verificato a partire dalle nostre stesse domande.

Rispetto a queste ultime, e in particolare rispetto alla questione dell'identità e a quella connessa del soggetto, Heidegger, fin dalle pagine introduttive e propositive di *Essere e tempo*, ci mette in guardia dal credere che l'affermazione che l'"esserci" è quell'ente che gode di un "primato ontico-ontologico", equivalga a dire che di esso è possibile un'"immediata" accessibilità. Anzi, sottolinea Heidegger: in questo caso particolarissimo, vicinanza e lontananza non si oppongono, e *in certo modo* esso è ciò che vi è di più vicino e di più lontano da noi. "Certamente l'esserci, non solo ci è ontologicamente vicino, anzi più vicino di ogni altra cosa, ma noi stessi lo siamo sempre. Nonostante ciò, o proprio per ciò, esso è ontologicamente ciò che vi è di più lontano da noi".<sup>16</sup> L'esserci di Heidegger è innegabilmente un *analogon* filosofico del soggetto: gli si contrappone, già solo nel termine, sostituendo alla padronanza un dipendere, al porre se stesso un trovarsi. Ma il problema non è così lineare: questo ente il cui privilegio, per Heidegger, sarà fondamentalmente quello per cui attraverso di esso "ne va dell'essere", vale a dire che al tempo stesso non può essere mai ridotto a semplice presenza e pone necessariamente la domanda intorno al senso dell'essere, ha innanzi tutto un privilegio fenomenologico: *noi lo siamo*. L'accessibilità, agevole o ardua, si costituisce su un'esperienza innegabile: l'esserci siamo noi. Questa predatità non è in contraddizione con la difficoltà dell'accesso: noi lo siamo = massima vicinanza, ma volendo accedervi la vicinanza scompare e l'esserci si manifesta = massima lontananza (da noi). Il primo noi e il secondo noi coincidono? No, certo: nel secondo caso il noi si è sdoppiato in un soggetto che è lontano da se stesso e in un soggetto che comprende se stesso in quanto lontananza. Infatti, in nessun momento la pre-datità viene meno: il "noi lo siamo" resta indubitabile, si tratta di afferrarlo. Per afferrarlo accedendovi, l'idea di "essere" qualcosa deve modificarsi: la semplice vicinanza è diversa, Heidegger direbbe "ontologicamente", dalla vicinanza-lontananza. C'è uno scarto tra il "noi lo siamo" della semplice presenza, della pura vicinanza, e il "noi lo siamo" della vicinanza che è anche massima lontananza: ma ugualmente questo esser lontani noi lo siamo. La lontananza si rivela un modo di prossimità: c'è una prossimità della lontananza, ed è la nostra. E avvenuta una radicale trasformazione: il soggetto non coincide più con se stesso.

La novità filosofica di Heidegger sta proprio nel leggere questo scarto non come un ostacolo o un impedimento, ma come l'apertura problematica in grado di mettere a nudo il pregiudizio fondamentale <sup>28</sup> che devia l'intera tradizione filosofica.

Esso si annida già nell'ontologia greca che concepisce "l'essere in generale a partire dal mondo" e da lì in poi non cessa, attraverso filiazioni e distorsioni, di abitare parassitariamente "l'apparato concettuale della filosofia":<sup>17</sup> questa continuità-ripetizione è interpretata da Heidegger come un deterioramento. Così, nella scolastica medievale, l'ontologia greca si sclerotizza in un corpo dottrinario, da cui comunque si dipartono le strade che conducono alla problematica moderna. In questa prospettiva Heidegger tratta

---

<sup>16</sup> Heidegger, *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, UTET, Torino, 1969, p. 70.

<sup>17</sup> Ivi, p. 78. Ma il tema è ampiamente sviluppato nei corsi marburghesi.

di Descartes. Il suo pensiero è centrale, resta un punto di riferimento: tuttavia, sembra, più per la conservazione del pregiudizio che non per l'innovazione filosofica. In Descartes il pregiudizio resta fissato sotto il peso dell'eredità medievale: in questo senso non è un iniziatore, ma un epigono. "Quello che ha l'apparenza di un nuovo inizio del filosofare si rivela dunque come l'innesto di un fatale pregiudizio".<sup>18</sup> Con il *cogito sum* Descartes pretende una riconsiderazione radicale della filosofia: ma Heidegger obietta che si tratta di una falsa radicalità. Resta infatti indeterminata la caratteristica più importante: Descartes radicalizza il *cogito* ma non si interroga sull'essere, sul senso d'essere della *res cogitans*, in definitiva sul *sum*. La filosofia moderna si inaugura su un'omissione decisiva che risulterà fatale per tutto lo svolgimento successivo del pensiero: per Descartes "il senso d'essere dell'*ens* è quello stabilito dall'ontologia medievale, che intende l'*ens* come *ens creatum*",<sup>19</sup> al di là del quale sta solo l'*ens infinitum*, il solo *increatedum*, cioè Dio.

All'apparenza, la contrapposizione con Husserl non potrebbe essere più netta. Per Husserl si compie, con Descartes, una svolta rivoluzionaria. Per Heidegger si tratta di una svolta involutiva, e fatale. Husserl vede in Descartes l'apertura e subito la chiusura: un inizio ancora abitato dal pregiudizio (che sarà non meno negativo per la crisi del sapere moderno) ma già intrinsecamente orientato verso il superamento di esso. Heidegger sembra scorgervi solo una chiusura, un fatale innesto, il vizio d'origine di quella che poi chiamerà "l'epoca dell'immagine del mondo", dominata dalla ragione calcolante e dalla tecnica.

Husserl non è nominato, tuttavia la polemica è sempre trasparente: una filosofia che si annuncia come nuovo cartesianesimo non può che condannarsi in quanto tale al pregiudizio. Tuttavia, approfondendo i termini del problema, emergono altri tratti che danno alla scena una fisionomia più composita, meno netta, più irrisolta, e in definitiva proprio perciò più ricca. Occorre, in primo luogo, delineare il punto preciso dove le due interpretazioni divergono. Esse si <sup>29</sup> differenziano sul modo di affrontare il pregiudizio che per Heidegger ha il nome di ontologico e per Husserl quello di naturalistico-oggettivistico. Questi nomi hanno un'importanza in quanto distinguono un ordine e una priorità problematica: ma è sicuro che hanno un medesimo referente, la realtà intesa come sostanza, l'ente naturalisticamente considerato, la semplice presenza, il carattere di "cosa". La differenza si disegna su un terreno comune: questo non va dimenticato, e d'altronde è già evidente nell'uso del termine "pregiudizio" che certamente Heidegger mutua dalla fenomenologia husserliana. Heidegger dice: un pregiudizio fatale. Qui "fatale" non è solo un'attribuzione secondaria e vaga: possiamo, al contrario, caricarla di una densità filosofica che rimanda sia alla nozione di "destino" con cui poi Heidegger caratterizzerà la sua interpretazione della storia della metafisica come storia dell'oblio dell'essere e che già si affaccia in Essere e tempo (ma soprattutto nei corsi marburghesi) in rapporto alla temporalità come senso dell'esserci; sia anche, in un'accezione più limitata, alla necessità intrinseca all'apparire del pregiudizio cartesiano, proprio in questa forma e con tali esiti per il pensiero a venire. Vale a dire: Heidegger pensa che proprio il modo con cui Descartes svolge il problema del *cogito* deve condurre necessariamente al pregiudizio che abita il *sum*. O, ancora più precisamente: è la stessa problematica del *cogito* che porta con sé, fatalmente, il pregiudizio. Proprio in questo "innesto", che è la svolta della modernità, e non in un suo aspetto, in una marcata

---

<sup>18</sup> Ivi, p. 82. Cfr. sulla intera questione, von Herrmann, "Sein und Cogitationes. Zu Heideggers Descartes Kritik", in AA.VV., *Durchblicke*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1970, pp. 235-254. Heidegger aveva affrontato il problema Descartes fin dai corsi di Friburgo, ritornandovi nei corsi di Marburgo del 1924-25.

<sup>19</sup> *Ibidem*.

realizzazione, in un inadeguato approfondimento, si determina la “fatalità”. “L’interpretazione che daremo non solo dimostrerà che Descartes non poteva che omettere il problema dell’essere in generale, ma farà anche vedere perché egli si convinse che l’assoluto ‘esser certo’ del *cogito* lo esonerava dal porre il problema del senso d’essere di questo ente”.<sup>20</sup> La scoperta della soggettività produce il pregiudizio, legittima l’esonero dal problema. Heidegger pensa che dal cogito non si possa che scivolare al *sum* reificato. Husserl pensa che la via del *cogito* è l’unica per risalire la crisi della naturalizzazione: Descartes vi si perde subito, comunque è possibile percorrerla, non però allo scopo di dare al *sum* un nuovo senso ma per togliere a esso il privilegio filosofico che anche Descartes gli attribuisce.

Può essere utile, ora, ripercorrere le tappe attraverso le quali Heidegger tenta di mostrare il suo assunto. Mi riferirò alle pagine di *Essere e tempo* in cui la questione viene ripresa (sezione B del cap. 3, “La mondità del mondo”), alle pagine che successivamente Heidegger dedica a Descartes nelle lezioni su *Nietzsche* e infine al saggio *L’epoca dell’immagine del mondo* (poi inserito in *Sentieri interrotti*).<sup>30</sup>

a. In *Essere e tempo* viene sottoposto a critica il tema cartesiano del “mondo”: su questo aspetto cruciale – esclama Heidegger – ci troviamo su posizioni diametralmente opposte! Perché il mondo e non innanzi tutto il soggetto? L’essere-nel-mondo è una caratteristica fondamentale e irrinunciabile dell’analitica dell’esserci che Heidegger vuole differenziare da ogni moderna antropologia filosofica (fino a Scheler, ma certo anche fino a Husserl):<sup>21</sup> il mondo come eternità, come qualcosa che è là con una propria autonomia e sostanzialità, ovvero il mondo come semplice presenza cosale, è il risultato costante di un pensiero che pone una di faccia all’altra, in un affrontamento già fatalmente pregiudicato, due entità che in questo modo non possono che essere analoghe, una lo specchio dell’altra. Si tratta, in altri termini, della coppia soggetto-oggetto: quando il soggetto e l’oggetto si trovano di fronte come due semplici presenze, la scena filosofica è già completamente determinata. Ogni sforzo del soggetto di avvicinare o assimilare l’oggetto, sarà fatalmente un’assimilazione del soggetto all’oggetto. Fin quando il mondo resta fuori, semplice presenza, nessuna filosofia del

---

<sup>20</sup> *Ibidem*. Scrive Gadamer in *Verità e metodo*: “Sono i pregiudizi di cui non siamo consapevoli quelli che ci rendono sordi alla voce del testo. Quando Heidegger mostra che, nel concetto cartesiano di coscienza e in quello hegeliano di spirito, sopravvive ancora l’ontologia sostanzialistica greca, che interpreta l’essere in base alla presenza, oltrepassa bensì l’interpretazione che dà di sé la metafisica moderna, ma non in un senso qualunque e arbitrario, perché risale piuttosto a una ‘pre-disponibilità’ che rende automaticamente comprensibile tale tradizione, in quanto mette in luce le premesse ontologiche del concetto di soggettività” (H.G. Gadamer, *Verità e metodo* [1960], trad. e introduzione di G. Vattimo, Bompiani, Milano 1983<sup>2</sup>, p. 317). Gadamer sottolinea l’apporto costitutivo, “positivo”, del pregiudizio per la storicità della comprensione intesa come circolo ermeneutico. Si pone così un importante orizzonte problematico che va al di là di Husserl: tuttavia l’esempio di Descartes con la sottolineatura heideggeriana del carattere “fatale” del pregiudizio rende a propria volta insufficiente la considerazione di Gadamer.

<sup>21</sup> Si noterà come Heidegger, in particolare nel paragrafo 10 di *Essere e tempo* critichi Scheler (come poi in *Kant e il problema della metafisica*), ma in realtà alluda a Husserl, nonostante vi sia tra i due un notevole scarto teoretico, e Scheler avesse “naturalizzato” alcuni punti-chiave della fenomenologia. Sui rapporti tra Scheler e Heidegger cfr. M. Bonola, *Heidegger e Scheler: il mondo, l’uomo e il problema dell’essenza*, “aut aut”, 202-203, 1984, pp. 39-55.

soggetto, per quanto radicale, potrà venire a capo del male che l'affligge e da cui inoltre trae origine. Il mondo come oggetto fisico-matematico, cioè così com'è inteso dalla scienza moderna, si legittima in un soggetto che se lo rappresenta, che eguaglia due semplici presenze. Indubbiamente Heidegger considera il pensiero di Husserl una variante, per quanto avveduta e smalzata, di questo modo di interpretare il mondo, una propaggine del fraintendimento cartesiano, che a sua volta eredita, trapiantandolo, il fraintendimento ontologico fondamentale. Qui, cioè proprio riguardo a uno degli argomenti-chiave su cui avviene la rottura, Heidegger non mostra di comprendere Husserl, lasciandosi sviare dal fatto che quest'ultimo considera il mondo (ovviamente, naturalisticamente inteso) come il primo tema da porre sotto parentesi. La critica rivolta a Descartes si dispone in questa luce.

Tale critica si può dunque riassumere così: il problema del *cogito* è innanzi tutto il problema dell'accesso al mondo, ma questo accesso è desunto da un'idea, già costituita, che viene ricavata da una regione particolare di questo ente che è il mondo. Descartes parte da un'idea di sostanza che è tanto autorevole e certa quanto indeterminata e vaga. Cosa è una *res*? Descartes dà per scontata la risposta, assorbendola dalla scolastica medievale in modo oltre tutto semplificatorio: in realtà non avverte neppure l'importanza filosofica di porsi un simile interrogativo. "Prescrive al mondo il suo essere 'autentico'".<sup>22</sup> Non è l'essere del mondo che viene "dedotto"<sup>31</sup> dall'autoinvestigazione del *cogito*: al contrario, è l'idea del *cogito* che viene ricavata pregiudizialmente da quella impregiudicata di "permanenza" e semplice presenza, oscuramente e infondatamente già attribuita al mondo. La sostanzialità è una qualità della sostanza: nonché oscura, la questione è "data", inchiariabile. Il modo dell'accesso ne discende: infatti Descartes conosce una sola via, autorizza un solo tipo di conoscenza, che è quello che si conviene a due sostanze giustapposte: la speculazione intellettuale. Non vi può essere altro modo di percezione vera al di fuori della rappresentazione razionale dell'oggetto. I sensi chiamano in gioco l'utilità e la dannosità delle cose: ma le cose appaiono in un modo e sono in un altro. L'apparenza sensibile è ingannevole e deve essere trascesa in una realtà sostanziale che è compito del soggetto raggiungere purificando il suo conoscere in una rappresentazione speculare: in cui la semplice presenza viene specchiata. Anziché affermarsi, l'esserci e l'essere-nel-mondo (che ne è la peculiarità) vengono negati nella misura in cui il *cogito* cerca di guadagnare il suo punto archimedeo: nessuna nuova esplorazione sta avvenendo, il *cogito* si innesta in quella identificazione cui fin dall'inizio era destinato. Quello che per Husserl è un residuo, per Heidegger è la dimora, verso cui il *cogito* non poteva che ritornare.

Capiamo bene allora cosa intenda Heidegger per "innesto" o "trapianto": un'oscura ontologia del mondo si innesta e si trapianta in una filosofia del soggetto, che ne è la moderna variazione. In questo senso, nessun nuovo inizio, nessuna rivoluzione del pensiero: si tratta, per Heidegger, di un trapianto che perpetua il fraintendimento antico, rendendolo ancor più irricognoscibile, o comunque mascherandolo in una sintassi filosofica (soggetto vs. oggetto) che, proprio perché enfatizza il soggetto, si illuderà di superare l'ostacolo o di averlo già scavalcato.

Con Descartes, nel corso di questo spostamento decisivo per il nostro modo di pensare, Heidegger vuole infine evidenziare le torsioni e le fatali riduzioni cui l'idea di mondo è stata sottoposta fin da Parmenide. Le pagine di *Essere e tempo*, lasciando da parte il *cogito* stesso che qui per Heidegger sembra avere l'interesse secondario di un effetto, denunciano lo scandalo filosofico di un "fenomeno saltato":<sup>23</sup> perché ciò

---

<sup>22</sup> Ivi, p. 186.

<sup>23</sup> Ivi, p. 181.

avviene già all'inizio della tradizione filosofica? perché al posto del mondo troviamo un ente particolare che diviene innanzi tutto "natura"? e come mai, a integrazione di questa omissione e riduzione, si fa appello al "valore"? A partire da Descartes, attraverso tutta la filosofia del soggetto, dobbiamo allora leggere la degradazione ontologica dell'idea di mondo. <sup>32</sup>

b. Dopo *Essere e tempo*, nel corso degli anni trenta, Heidegger precisa e svolge la sua idea di "storia della metafisica" come storia della degradazione o dell'oblio dell'essere: una curva che porta dai greci fino a Nietzsche. Con Nietzsche si raggiunge il punto massimo di tensione negativa, il compimento del nichilismo europeo, e si apre, al tempo stesso, l'esigenza di "oltrepassare" la metafisica. Heidegger non indica quale collocazione possa avere il pensiero di Husserl all'interno di questa curva. Al di qua o già al di là del bordo segnato da Nietzsche? Bisognerebbe rispondere: al di qua. Ma, poiché Heidegger non dà esplicitamente questa risposta, c'è da dubitare che fosse per lui del tutto convincente. Un sintomatico parallelismo deve comunque essere notato: in quei medesimi anni Husserl porta a compimento la *Crisi* che è essa pure un tentativo di interpretazione storico-ideale a partire dal presupposto di una degradazione o di una perdita. Entrambi tentano una periodizzazione e per tutti e due il senso su cui la filosofia indaga si scandisce storicamente secondo una fase "oggettivistica" e secondo una successiva fase "soggettivistica". Descartes fa da spartiacque. Per Husserl la crisi è progressiva ed è in gioco, alla fine, l'esistenza stessa dell'uomo; ma, contemporaneamente, si lascia vedere una progressività positiva passando dall'oggettivismo al soggettivismo, un'uscita potenziale dalla crisi.

Per Heidegger, invece, questo annichimento del senso dell'essere è un destino: nietzschianamente il nichilismo si compie, e proprio nel suo compiuto realizzarsi come nichilismo si prospetta la possibilità e l'urgenza di un oltre. Due sequenze "dialettiche", entrambe distanti dalla dialettica hegeliana ma che tutte e due si giocano in un rapporto tra positivo e negativo, o, meglio ancora, in un'interpretazione del negativo? La differenza sembra marcata – nell'ambito di tale "storia" – dal ruolo decisivo di Nietzsche in un caso e dall'assenza completa di un simile ruolo nell'altro caso. Per Husserl, Nietzsche resta semplicemente fuori orizzonte. Mentre per Heidegger il soggetto nietzschiano, come volontà di potenza, e cioè come volontà di volontà, attesta la riduzione dell'essere a valore e la piena legittimazione della ragione calcolante della tecnica. L'idea stessa del nichilismo è evidentemente mutuata da Nietzsche, però con una palese modificazione, nel senso che Heidegger – come risulta chiaro dalle sue lezioni su Nietzsche – non si limita a interpretare questa nozione ma ne muta il segno. Il nichilismo di Nietzsche è infatti una volontà di nulla che si esprime soprattutto nell'affidamento, da parte dell'uomo, ai valori superiori della religione, della morale e della filosofia: la morte di Dio si salda, in un cerchio interpretativo, <sup>33</sup> alla morte dell'io. I due "annunci" immettono al compimento del nichilismo: quando, al termine della curva, l'uomo è ormai nella condizione di rinunciare alla volontà di nulla e di affrontare la prospettiva della volontà di sé. Quando l'uomo, dunque, può infine cessare di negarsi per affermarsi al di là della stessa immagine consolidata (e nichilistica) di "uomo". Il nichilismo di Heidegger precede invece qualunque volere da parte dell'uomo: qualcosa come un nulla è già insediato fin dall'inizio nella storia dell'essere, per cui ogni difesa di sé da parte dell'uomo, e quindi anche quella proposta da Nietzsche con il suo progetto di trans-valutazione di tutti i valori, risulta fallace, e di nuovo condannata al nichilismo.

I corsi su Nietzsche degli anni 1936-40 sono la più ricca messa a punto di questo intendimento heideggeriano: il carattere di "lezioni" (che resta, benché il testo che noi abbiamo sia in realtà una riscrittura e una rielaborazione) aiuta notevolmente l'interprete

perché qui il margine di non detto non si frappone alla lettura come in altri testi, dove prevalgono l'ellissi e la risonanza. Il *cogito* cartesiano occupa un gruppo di pagine appartenenti alla sezione V dedicata appunto al nichilismo europeo.<sup>24</sup> Rispetto a *Essere e tempo*, Heidegger accentua adesso l'indagine del *cogito* stesso. La domanda sul mondo si raddoppia in una domanda specifica sul soggetto. L'innesto chiede che sia esplicitato il tipo di trasformazione che si verifica quando l'equivoco ontologico trasmigra dal mondo al *cogito*.

La realtà diviene certezza. Una de-sostanzializzazione si produce: l'uomo si affranca, in qualche modo "si libera" affermandosi, ma nel far ciò essenzializza l'equivoco nell'idea di soggetto come rappresentazione. Cos'è il *cogito*? Di solito – nota Heidegger – traduciamo *cogitare* con pensare, ma con ciò non guadagniamo nulla in chiarezza: non solo l'idea di "pensare" è vaga ma può essere fuorviante proprio nel senso in cui lo è per Husserl, cioè può indurci a fissare un primato della razionalità e dell'intellezione mentre per Descartes le *cogitationes* abbracciano una varietà di operazioni di coscienza. Dunque anche Heidegger considera che il *cogito* sia un orizzonte articolato e complesso di atti di coscienza e che in certo modo Descartes inauguri la nozione di intenzionalità: anzi, concede a Descartes su questo punto anche di più di quanto sia disposto ad ammettere Husserl stesso. Sarà dunque meglio tradurre *cogito* con "per-cezione": percezione significa, nel senso latino (*per-capio*), prendere possesso di qualche cosa in modo tale che questa cosa sia disposta davanti a noi. Se la verità si condensa nella certezza, quest'ultima va indagata nel suo movimento. La certezza cui Descartes vuole arrivare è il risultato di un atto soggettivo: il soggetto dispone l'oggetto<sup>34</sup> davanti a sé. La presenza è questo disporsi: è rappresentazione, render presente nel senso del disporre di fronte. Il contenuto delle *cogitationes* è allora indifferente; e non c'è neppure bisogno che un residuo di contenuto resti a sostanzializzare il soggetto stesso. Heidegger mostra che *cogito ergo sum* non è un sillogismo: l'*ergo*, il "dunque", sembra indicare una conclusione a partire da premesse, ma in effetti nessuna catena logica ci fa passare dal "pensare" all' "essere". La proposizione cartesiana enuncia piuttosto una "coesione", una specie di equazione già data, che non ha bisogno di essere dedotta. Diremo allora: *cogito sum*. Ma che significa?

Si dispiega qui il tratto forse più peculiare della lettura heideggeriana: iniziamo con il constatare la natura ambigua del *cogito*, la cui ambivalenza consiste nell'indicare, a un tempo, l'atto del percepire e la percezione. Tale doppiezza si conserva nell'uso comune del termine percezione: con percezione intendiamo tanto noi che percepiamo quanto la cosa che percepiamo. Non si tratta però di una lacuna del linguaggio: lungi dal volerla depurare, Heidegger estrapola questa ambiguità e ne fa l'elemento teoricamente decisivo. Il *subjectum* era tradizionalmente ciò che stava sotto, il sottostante a ogni realtà, il *fundamentum*, la base: in Descartes avviene uno spostamento. Innanzi tutto esso ora è l'*ego*: ma anche l'*ego*, continua Heidegger, può essere posto tra parentesi perché è già contenuto nel *cogito*. Il pensare è il soggetto che pensa: ma il tratto essenziale sta appunto nel fatto che la soggettività è coesa con il porre davanti a sé, nel senso che in questo non solo l'oggetto è portato davanti, ma insieme e necessariamente anche il soggetto. Dice Heidegger: simultaneamente e implicitamente. Secondo Descartes *ego cogito* significa innanzi tutto *cogito me cogitare*: nel rappresentare, mi

---

<sup>24</sup> Heidegger, *Nietzsche*, Neske, Pfullingen 1961, 2 voll.; cfr. vol. II, sezione V, in particolare i paragrafi "Il *cogito* di Descartes in quanto *cogito me cogitare*" e "Il *cogito sum* di Descartes", pp. 148-168. Per una critica alla riduzione del *cogito* a rappresentazione cfr. J. Wahl, *Descartes*, Centre de Documentation Universitaire, Paris 1957, e *Verso la fine dell'ontologia* (1956), trad. di G. Masi, Fabbri, Milano 1971, cap. IV.

rappresento; la rappresentazione è rappresentazione di qualche cosa, ma anche e sempre di me stesso. Questo disporre è un disporsi. Implicitamente: cioè anche se non lo voglio e se non ne ho esplicitamente coscienza. L'io diventa "me": qualcosa di opposto, di oggettivo, che si accompagna alla rappresentazione come un "in più". La scrupolosità del dubitare cartesiano si garantisce così nella certezza della rappresentazione: ma che il rappresentare sia anche e sempre un prendere possesso di se stessi non è un effetto marginale, bensì il fulcro di tutto il processo. Il soggetto si certifica rappresentandosi: l'ambivalenza del *cogito*, che è sempre, al tempo stesso, soggetto e oggetto, è il vero risultato del dubbio. Ne è la verità. E la verità che Descartes inaugura: "un nuovo inizio del pensiero metafisico".

Come si vede, quello che in *Essere e tempo* appariva come una svolta in un percorso, un innesto, qui prende un' enfasi più netta, di <sup>35</sup> nuovo inizio (proprio come aveva detto Husserl), ma di nuovo inizio metafisico. Non basta vedere in Descartes una mancata desostanzializzazione. La *res cogitans* non è un pensiero ancora in parte, residualmente, sostanzializzato. *Res cogitans*, nel linguaggio di Heidegger, significa infatti: io sono un ente il cui modo di essere consiste nel rappresentare ma tale per cui il rappresentare pone, presenta, il rappresentante stesso nella rappresentatività. L'innesto appare adesso una svolta innovatrice: è la sostanza a trasformarsi in soggetto manifestando nella rappresentazione il suo movimento essenziale.

c. Il saggio *L'epoca dell'immagine del mondo*, pubblicato nel 1938, è una sintesi, serrata e provocatoria, delle considerazioni di Heidegger sulla svolta cartesiana: è una genealogia filosofica dell'imperialismo tecnico che contrassegna l'epoca presente in cui l'uomo attraverso la scienza "si insignorisce del mondo". Il tema è analogo a quello husserliano della *Crisi*: ma diversa è la diagnosi e meno rassicurante la possibile cura. Il dominio della calcolabilità condanna a una sterile specularità ogni contrapposizione critica: si lascia solo intravedere come un cedimento, una fenditura, un'apertura nel chiuso universo della tecnica, il possibile "annuncio di qualcos'altro".

Riguardo a Descartes il saggio concentra le analisi contenute nelle lezioni intorno al fulcro teorico del "rappresentare". Ma alcuni elementi introducono qui piccole differenze e una significativa risonanza prospettica. La rappresentazione è immagine, dunque un "vedere", e le variazioni sulla luce ci possono fornire una chiave di lettura dell'intero saggio. Dico variazioni perché la risonanza ulteriore è data soprattutto dal rapporto tra luce e ombra. Il vedere comporta una luminosità e quest'ultima una fonte di luce. L'ombra, però, non è una mancanza di luce, il suo negativo: consiste, in modo assai più problematico, in un altro tipo di illuminazione. Mentre la luce che permette al soggetto di vedere il mondo come immagine davanti a sé è manifesta, esplicita, connaturata all'atto soggettivo stesso che è appunto un rendere visibili (idea, fin da Platone) le cose, l'ombra è prodotta da una luce nascosta, che proprio così si dà a vedere, per quanto misteriosa possa risultare. Ma dove s'insinua l'ombra? Heidegger insiste, con un implicito riferimento a Husserl, sul fatto che "l'uomo non può svincolarsi da questo destino [il destino del dominio tecnico] della sua essenza moderna, né può sospenderlo con una decisione sovrana".<sup>25</sup> La libertà inaugurata da Descartes è il paradosso di un uomo libero di farsi "un'idea fissa": di fissare la realtà in un'idea, un'immagine, una rappresentazione. L'uomo diventa così *subjectum*: nel destino che lo blocca in un unico sguardo, avrà <sup>36</sup> poi la relativa libertà di muoversi in tutte le direzioni all'interno di esso. L'individualismo non è allora una premessa, bensì una possibilità,

---

<sup>25</sup> Heidegger, *Sentieri interrotti*, a cura di P. Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1968, p. 97, nota. In una prospettiva diversa, cfr. sul problema soggetto/tecnica la ricerca di M. Ruggenini, *Il soggetto e la tecnica*, Bulzoni, Roma 1977.

un effetto possibile e scegliibile a partire dalla condizione di *subjectum*. Allo stesso modo il passare dall'io egoistico al noi collettivo (in qualunque sua solidificazione comunitaria), lungi dall'essere quell'antidoto che pretenderebbe di essere, “non fa che rafforzare la soggettività”,<sup>26</sup> lasciando intatta e ancor meno esplorata la determinazione dell'uomo come *subjectum*. La critica a tutte le filosofie postcartesiane che innalzano l'essenza soggettiva al noi (da Hegel a Marx e al postmarxismo contemporaneo) è dunque altrettanto netta. Anzi: solo restando in prossimità del luogo dove si consuma la fatale svolta soggettiva, sembra ancora possibile – secondo Heidegger – ritrovare la traccia di un cammino da percorrere. “L'uomo può, nella sua meditazione preparatoria, comprendere che l'esser-soggetto da parte dell'umanità non è stata, e non sarà l'unica possibilità dell'essenza futurativa dell'uomo storico. Un'ombra passeggera di nubi su una piana velata, questo è l'oscuramento che la verità come certezza della soggettività, preparata dalla certezza di salvezza del cristianesimo, distende su un evento che essa stessa non è in grado di comprendere”.<sup>27</sup> La luce frontale del *cogito* e quest'ombra passeggera, come di leggere nubi, appartengono allo stesso fenomeno: l'attestazione di un sapere “scientifico” che signoreggia il proprio oggetto si accompagna a un'incomprensione ancor più potente: ma i due effetti si producono assieme e una “meditazione preparatoria” potrebbe modificare la nostra visuale in modo da farceli scorgere entrambi.

Un secondo passo del saggio ci riporta al motivo dell'ombra. Qui la prospettiva di Heidegger è storica: l'ombra si rivela all'interno stesso dello svolgimento progressivo e aggressivo del processo della tecnica. È la tendenza a un sempre di più per il quale la scala della misurabilità risulta inadeguata. Heidegger lo chiama “il gigantesco” e si riferisce, nei due sensi, all'estremizzazione del “macro” e del “micro”, al sempre più grande e al sempre più piccolo: la pretesa di continuare a misurare, spostando i limiti della calcolabilità, dissimula l'incontro con l'incalcolabile: “è l'ombra invisibile che si distende su tutte le cose quando l'uomo sia divenuto *subjectum* e il mondo immagine.”<sup>28</sup> Invisibile vuole dire qui: al di fuori della visuale soggettiva dominante. Un salto dialettico dalla quantità alla qualità è intravisto da Heidegger nella tensione interna alla rappresentazione: al punto che “il mondo moderno” tende a sfuggire alla rappresentazione stessa. E appunto l'annuncio, che ci appare misterioso e indecifrabile, di un senso inaudito dell'evento: senso che si<sup>37</sup> manifesta a noi come un'ombra.

In più di un'occasione Husserl, dopo la pubblicazione di *Essere e tempo*, aveva sollevato nei confronti di Heidegger la critica di antropologismo. Non comprendere la “soggettività trascendentale”, scrive per esempio nel 1931 nella *Postilla alle “Idee”*, vuol dire restare “impigliati in un'antropologia”,<sup>29</sup> non importa se essa sia empirica o a priori. Ora, nel 1938, Heidegger scrive: “L'antropologia è quell'analisi dell'uomo che, in fondo, già sa ciò che l'uomo è”.<sup>30</sup> La critica di antropologismo era già stata fin da subito ritorta contro il medesimo Husserl. E chiaro che siamo davanti a un termine usato in modi molto diversi: ma se riferiamo a Descartes la secca definizione appena ricordata, vediamo che la differenza si stabilisce tra un soggetto che già conosce pregiudizialmente la propria identità (**il rappresentare è sempre un rappresentarsi**) e un

---

<sup>26</sup> *Ibidem*.

<sup>27</sup> *Ibidem*.

<sup>28</sup> Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 100.

<sup>29</sup> Husserl, *Idee*, cit., p. 917. Cfr. anche la conferenza del 1931 *Phänomenologie und Anthropologie* (in “Philosophy and Phenomenological Research”, II, 1941, pp. 1-14).

<sup>30</sup> Heidegger, *Sentieri interrotti*, cit., p. 98, nota.

soggetto che non muove da questo pregiudizio e anzi pone la propria identità come il problema più grande. Heidegger non accetterebbe che nella seconda parte di questa affermazione sia legittimo usare la parola “soggetto”. Il soggetto è per lui, nella prospettiva fatale dell’equivoco cartesiano, sempre un *subjectum*. Ma qual è infine la questione cartesiana? “L’io dell’uomo è posto al servizio di questo *subjectum*”. Potevamo cancellare quell’*ego* perché era già stato sottomesso alla *co-agitatio* di ogni oggettività, alla *con-scientia* abbracciante ogni rappresentazione. Ma è possibile non cancellarlo? Cosa è un io non assoggettato? Un uomo di cui, fin dall’inizio, non si sappia cosa esso sia? La cui identità si costituisca proprio nell’inversione del rapporto di potenza-possesso rispetto alla propria immagine? Che riconosca il suo sapersi rispetto all’evento? <sup>38</sup>

#### 4. DESCARTES: “A MENO CHE, FORSE, NON MI PARAGONI A QUEGLI INSENSATI...”

La “novità” cartesiana può essere considerata, con Husserl, il luogo decisivo di un’apertura, oppure, ascoltando Heidegger, il luogo decisivo di un’*impasse*. In ognuno dei due casi resta vero che a tre secoli di distanza il *cogito* continua a parlare e a produrre effetti da cui non possiamo prescindere poiché si tratta del luogo di nascita della moderna soggettività. Husserl riconosce l’asperità delle meditazioni di Descartes: resta, innanzi tutto, la domanda sulla meditazione stessa che non è un cammino rettilineo, ma un esercizio rischioso simile a quello di un equilibrista sul filo. Heidegger lascia da parte il problema specifico della meditazione e passa subito a misurarne il risultato: si sente autorizzato a farlo perché muove dal presupposto che Descartes sappia già, fin dall’inizio, dove vuole arrivare e dunque non rischi, né trovi sulla sua strada, nulla di imprevisto. Heidegger tiene Descartes a debita distanza, mostrando di poterne considerare senza *pathos* il nucleo filosofico: l’equivoco cartesiano è manifesto e risolvibile nell’idea moderna di *subjectum*. Ma le cose non stanno proprio così. Qualcosa di altamente enigmatico infatti si annuncia nel momento stesso in cui l’uomo, liberandosi come soggetto, sembra possedere la chiave per insignorirsi attraverso la ragione rappresentativa e calcolante del mondo ridotto a immagine e dunque a puro e semplice oggetto. Una nebbia già subito si è levata a velare la piana. Uno scarto incolmabile si dà a vedere e separa il “soggetto” cartesiano dall’io che comunque affermiamo dicendo: “noi lo siamo”.

Possiamo, già a questo punto, raccogliere qualche elemento di conclusione. È in questione il soggetto: Husserl e Heidegger si incontrano proprio dove si rendono più visibili le differenze. Passare<sup>39</sup> per Descartes significa riconoscere come decisiva la questione del soggetto. Entrambi compiono questo attraversamento per spingersi oltre: sia l’uno che l’altro considerano la soluzione cartesiana improponibile e pregiudicante. Per Husserl essa si arresta alle soglie di un territorio che dobbiamo cercare di esplorare piuttosto che serrare in una definizione. Si prefigura un **compito infinito**, cioè mai realizzabile: e per quanto Husserl si sforzi di tener salda la bussola di una “scienza rigorosa”, nella misura in cui effettivamente si inoltra nel problema (e questo – come sappiamo – accade assai prima della *Crisi*), l’irrealizzabilità del compito si impone, non già come un limite da tener lontano, bensì come la cifra con cui il territorio della soggettività si lascia interpretare. Osserviamo la struttura delle sue *Meditazioni cartesiane*: l’ultima, la famosa “Quinta meditazione” in cui Husserl affronta il problema dell’“altro”, occupa quasi la metà dell’intero libro e certamente lì la fenomenologia si investe completamente del compito di andare oltre Descartes. C’è tutta una letteratura attorno alla “Quinta meditazione”: essa ha fatto pensare generazioni di filosofi, divisi tra chi vi ha scorto il coronamento del pensiero di Husserl o la sua disfatta.<sup>31</sup> Tuttavia, possiamo dire che se Husserl voleva “fondare” in quelle pagine l’intersoggettività e rintracciare nel trascendentale un grado di complessità descrivibile e coerente, il progetto si traduce, alla fine, in uno scacco. Questo scacco, però, ha un’enorme rilevanza filosofica: lungi dal coincidere con la disfatta della fenomenologia, costringe ad allargare la nozione stessa di fenomeno e ribadisce la rischiosità dell’impresa.

---

<sup>31</sup> Basti solo pensare, oltre allo stesso Heidegger, a Sartre, a Merleau-Ponty, a Ricoeur, a Lévinas, alla “sociologia” di Schutz... Senza dimenticare che la rinascita della fenomenologia in Italia, attorno al pensiero di Paci, è essenzialmente centrata proprio sul tema dell’intersoggettività. Come sappiamo, inoltre, la “Quinta meditazione” è solo la punta affiorante di un iceberg filosofico che occupa gran parte del pensiero maturo di Husserl.

Heidegger, da parte sua, attraversa le meditazioni cartesiane con l'occhio già rivolto allo scarto, a quella prossimità che è lontananza: nessun fallimento lo attende perché sa già che qui si avrà la conferma di un limite e che la ricerca filosofica dovrà procedere oltre. Oltre il soggetto? Un altro equivoco sta in agguato: il senso dell'essere non potrà scindersi dal "noi lo siamo", ed è proprio questo che Descartes, al di là di ogni equivoco, addita al filosofo. E lo fa non solo e non tanto per mezzo del *subjectum* che inaugura positivamente, ma anche e principalmente attraverso il "modo" della sua meditazione. Heidegger scrive: "L'uomo, nella sua meditazione preparatoria [...]". Che significa "meditazione preparatoria"? Certo il termine è suggerito da Descartes, ma Heidegger non vi si avventura e rimanda la questione (che sarà insistentemente lambita negli scritti successivi ma non verrà mai affrontata radicalmente). Per Husserl la meditazione preparatoria, cioè l'*epoché*, è sempre al centro dell'attenzione: invece di una soluzione, essa produce una disseminazione di problemi, dà vita a paradossi. Palesemente l'incontro con <sup>40</sup> Descartes avviene e resta su questo piano: e la meditazione si rivela sempre di più come il cammino stesso della filosofia, non solo il suo atto iniziale e preparatorio.

Se Heidegger tralascia il *cogito* come esercizio, se Husserl viceversa tende a farlo diventare il tema filosofico principale, se poi – in linea generale – entrambi identificano nel testo cartesiano il luogo di un inizio e sono d'accordo sull'esigenza di oltrepassarlo, le pagine in cui Descartes «narra» le sue *Meditationes de prima philosophia* possono dirsi valorizzate e restituite nella loro modernità, senza censure, dal pensiero dei due maggiori filosofi contemporanei? Al di là di quanto non dicono o non possono dire, rispondendo alle loro domande, c'è da chiedersi cos'altro hanno da dire a noi, che Husserl e Heidegger non abbiano raccolto o voluto cogliere. Le peripezie del *cogito*, nella nostra contemporaneità, non si fermano infatti alle movenze che Husserl e Heidegger hanno fissato: due decenni più tardi rispetto al periodo a cavallo tra gli anni venti e i trenta, Descartes torna di nuovo al centro dell'attenzione. Foucault, Derrida, Lévinas e Lacan, in vario modo, partecipano a questo ulteriore episodio interpretativo nell'ambito di una tradizione filosofica, quella francese, presso la quale Descartes non ha ovviamente mai cessato di prendere la parola. Possiamo situare l'episodio all'inizio degli anni sessanta, in un clima di pensiero che è per lo più antifenomenologico. Merleau-Ponty, Sartre e il Ricoeur fenomenologo erano stati i protagonisti di una fase precedente che aveva avuto la sua maggiore densità negli anni quaranta: lo sviluppo della fenomenologia husserliana teneva allora la scena coniugandosi variamente con le tematiche esistenziali attraverso le quali filtrava cospicuamente lo stesso pensiero di Heidegger. La *Lettera sull'umanismo* di quest'ultimo,<sup>32</sup> rivolta esplicitamente a tale *milieu* culturale, ce ne suggerisce la cifra: che è appunto quella umanistica, nel senso della "libertà" e della centralità dell'uomo come fuochi dell'interesse filosofico.

In un clima ormai profondamente mutato, segnato dal tramonto dell'illusione umanistica e anzi dall'esigenza di contrapporsi a essa, Descartes viene spiato più nell'eloquenza dei suoi silenzi e dei suoi non detti che attraverso il brusio di parole ormai logorate: viene interrogato interstizialmente, sorpreso in sintomatici spostamenti, oppure riproblematizzato proprio là dove tutto pareva così chiaramente scontato e trasparente da non meritare più analisi. I temi, apparentemente opposti, che emergono sono la "follia" e "l'idea di dio": il primo era stato trascurato come un irrilevante e marginale incidente di percorso lungo il filo delle meditazioni, il secondo veniva

---

<sup>32</sup> La *Lettera sull'umanismo*, scritta nel 1946, viene indirizzata a Jean Beaufret al preciso scopo di intervenire nel merito dell'umanesimo esistenzialistico francese di quegli anni, con riferimento soprattutto a Sartre. Della *Lettera* esiste la traduzione italiana di Francesco Volpi in Heidegger, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 267.

ritenuto talmente anacronistico e fuori quadro da non meritare <sup>41</sup> alcuna specifica attenzione né da parte di Husserl né da parte di Heidegger. Il fatto singolare è che, in piena decostruzione antiumanistica del testo cartesiano, entrambi questi temi, con tutti gli spostamenti di attenzione che vengono a indurre, possono delineare nuovi tratti della fisionomia del *cogito* proprio in direzione di una più complessa descrizione del soggetto.

Nel 1961, all'inizio della sua *Storia della follia nell'età classica*, Foucault dedica solo poche pagine al *cogito* cartesiano: per la posizione strategica rispetto all'opera intera, esse però ne condensano il *Leitmotiv* filosofico, la separazione tra ragione e follia. Foucault ricostruisce la storia dell'imprigionamento della follia, dal "grande internamento" alla moderna psichiatrizzazione, e vede in Descartes, e precisamente in alcuni passi della prima *Meditazione*, il gesto teorico che sancisce filosoficamente tale imprigionamento. Se penso, sono in me, dunque non sono folle: potrò smarrirmi nell'errore, degradare nella condizione del *de-mens*, avvolgermi nell'illusione, ma l'erranza del *cogito* ha un limite, una soglia di compatibilità oltre la quale sta la notte dell'*a-mens*, di colui che non ha mente, che è al di là del *cogito* e che perciò non ha diritto di essere chiamato soggetto. Descartes sancisce il luogo e i diritti del *cogito*: stabilisce la differenza che divide la ragione dalla sragione. Così la sragione sprofonda "nel nostro suolo, per sparirvi senza dubbio, ma per prendervi radice".<sup>33</sup> Come poi osserverà Derrida, Foucault è il primo a isolare e a evidenziare nel testo cartesiano il problema della follia: e certo Derrida, con il suo saggio del 1963, vorrà essere il secondo e colui che non solo ne mostra il marginale insinuarsi ma ne rivela addirittura la centralità.<sup>34</sup>

Una pagina della prima *Meditazione* di Descartes viene così guardata al microscopio, frugata fin negli avverbi e nelle congiunzioni. È la prima fase del cammino del dubbio: i sensi ci possono ingannare, ma come possiamo convincerci che ci ingannano anche quando attestano delle evidenze normali che sembrano tanto ovvie quanto incontrovertibili, per esempio – dice Descartes – il mio star qui, seduto accanto al fuoco, vestito d'una veste da camera, con questa carta tra le mani? Come potrei dubitare di questa "presenza"? Ma ecco, a questo punto preciso, una specie di *détour*: Foucault lo sottolinea con forza. Continua infatti Descartes: "E come potrei io negare che queste mani e questo corpo sono miei? a meno che, forse, non mi paragoni a quegli'insensati, il cervello dei quali è talmente turbato e offuscato dai neri vapori della bile, che asseriscono costantemente di essere dei re, mentre son nudi affatto; o s'immaginano di essere delle brocche, o d'avere un corpo di vetro. Ma costoro <sup>42</sup> son pazzi; ed io non sarei da meno, se mi regolassi sul loro esempio".<sup>35</sup> Irrompe nel testo e nella meditazione un fantasma: uno di quei pensieri che a volte increspano la mente e che subito scrolliamo via. E chiaro che non sono pazzo; cosa sto pensando? E subito Descartes rasserena la meditazione passando a parlare del sogno: il sogno, sì, è un'illusione che ci è familiare, un'esperienza che tutti possiamo provare, una specie di "follia" con cui ci è

---

<sup>33</sup> M. Foucault, *Storia della follia nell'età classica*, trad. di F. Ferrucci, Rizzoli, Milano 1976<sup>2</sup>, p. 70.

<sup>34</sup> Cfr. J. Derrida, "Cogito e storia della follia" (1963) in *La scrittura e la differenza*, trad. di G. Pozzi, Einaudi, Torino, 1971; pp. 39-79. Ma va qui ricordato anche il breve intervento di M. Blanchot, "L'oblio, la sragione" in *L'infinito intrattenimento* (1969), Einaudi, Torino 1977, pp. 263-272.

<sup>35</sup> Descartes, *Meditazioni metafisiche. Obbiezioni e risposte*, a cura di A. Tilgher, Laterza, Bari 1954, p. 20.

possibile misurarci. Il sogno ci inganna, però mai sino in fondo: “io stendo la mano e la sento: ciò che accade nel sonno non sembra certo chiaro e distinto come tutto questo”.<sup>36</sup>

Foucault nota uno strano squilibrio nell'economia del dubbio: che bisogno aveva Descartes di evocare la pazzia per metterla subito da parte e rivolgersi alla ragionevolezza del sogno? E, visto che il dubbio procede a tappe successive e per difficoltà crescenti, non siamo qui di fronte a un'anomalia? Il piccolo episodio della follia che irrompe per un attimo non potrebbe essere la spia del vero ostacolo che Descartes vuole sormontare e del “salto mortale” che egli compie, dissimulandolo, per circoscrivere il problema principale senza darne ragione? Sta di fatto che la sfasatura salta agli occhi e che la follia riesce ancora a emettere un brusio prima che il silenzio cui è destinata sgombri del tutto la scena. Se è così, scorgiamo nel piccolo episodio la traccia di un colpo di forza filosofico che si è già consumato segnando la giurisdizione della razionalità, i confini legittimi del soggetto.

Alle tre pagine di Foucault Derrida replica con uno dei suoi saggi più densi e originali, *Cogito e storia della follia*. Sembra una dura polemica, pur condotta con grande finezza e urbanità. Nessuna incongruenza nel testo cartesiano: Foucault fraintenderebbe l'episodio della follia, che altro non è che una finzione pedagogica, e in ogni caso non è opportuno cercare di enfatizzare o curvare la lettera e il tono delle *Meditazioni*. Gli interpreti “classici” non sono stati così disattenti: anzi, Derrida sembra preoccupato – rispetto a Descartes – di non forzare in alcun modo la lettura tradizionale e quasi invita Foucault a una maggiore attenzione. Della ragione, del *logos*, Derrida ha un'idea chiaramente mutuata da Heidegger, in base alla quale la divisione e la differenza tra senso e non senso sono una complessa eredità che discende dalla tradizione greca. Descartes, come abbiamo visto, è da questo punto di vista un pur delicato momento di passaggio. Perciò l'idea di ragione di cui Foucault si serve gli appare riduttiva, troppo compatta e indeterminata; e schematico il contrasto tra ragione e non ragione, tra parole e silenzio. Derrida è di conseguenza più che sospettoso nei confronti della foucaultiana “archeologia<sup>43</sup> del silenzio” e, alla fine, l'accusa che muove al suo interlocutore è di venire preso alle spalle dalla sua mancata indagine sulla nozione di ragione, al punto di ripetere lui stesso, in certo modo, il colpo di forza che scopre all'opera in Descartes.

Ma qual è l'esito di tutto ciò? Un'estensione, un approfondimento e una radicalizzazione dell'intuizione foucaultiana. La follia non si manifesta solo in un particolare, di scorcio e come sintomo: ma investe tutto il corpo delle *Meditazioni*, a un livello ben più determinante, con effetti dirompenti sull'idea stessa di filosofia e sull'atto del filosofare. Possiamo così affermare che, nonostante l'opposizione polemica e specifica anche al di là delle differenze di impostazione filosofica, Foucault e Derrida aprono un medesimo percorso nel testo di Descartes. Tutti e due lontani e talora anche direttamente critici nei confronti della fenomenologia, lavorano sul “dubbio”, cioè proprio sul lato meno esplorato da Heidegger. Foucault evidenzia una sorta di atto mancato. Derrida riporta l'attenzione sull'iperbolicità del dubbio: su quell'eccesso verso cui il *cogito* delibera di dirigersi non senza *pathos*. Qui è in gioco la filosofia stessa perché l'atto cartesiano può ben essere il modello, ripetizione esemplare del rischio che ogni volta la filosofia – per essere tale – deve assumersi.

Nel dettaglio, la critica di Derrida consiste nel rimproverare a Foucault di non aver tenuto conto della gradualità del cammino del dubbio: Descartes predispone infatti un salto di difficoltà passando dal livello del dubbio naturale a quello del dubbio iperbolico. L'episodio della follia, evidenziato da Foucault, appartiene al primo livello, quando si tratta ancora soltanto dell'esperienza sensibile, quotidiana. Lo squilibrio tra

---

<sup>36</sup> Ivi, p. 21.

follia e sogno scompare se poniamo attenzione all'interlocutore, che nel primo caso è l'uomo della strada, il non filosofo, mentre nel secondo è colui che ragiona di professione, appunto il filosofo. Il corso della *Meditazione* torna infatti a essere lineare e coerentemente progressivo se consideriamo che dapprima Descartes ipotizza un'obiezione ingenua, evocata ad arte e quindi finzionale, e poi passi ad analizzare l'illusorietà del sogno come tema provvisto di maggiore credibilità e dunque da prendere sul serio. S'è mai visto qualcuno che crede di avere il corpo di vetro? Tutti, invece, la notte, facciamo dei sogni e ci possiamo illudere sulla loro realtà: non è una questione insulsa, allora, interrogarsi su questo inganno e sulla possibilità che abbiamo, in tal caso, di distinguere in modo convincente la realtà dall'illusione.

Su questa rettifica testuale Foucault vorrà, qualche anno più tardi, riprendere la parola, e in maniera molto significativa: vedremo <sup>44</sup> tra breve che nella sua replica egli approfondisce il problema di come sia effettivamente strutturata la "meditazione" cartesiana, rifiutando come semplicistica l'ipotesi che si tratti di un costrutto lineare e a una sola dimensione.<sup>37</sup>

A Derrida importa il gradino più arduo: quando cioè Descartes spinge il dubbio al suo massimo punto di tensione, là dove la sensatezza, proprio per cercare una garanzia, non può che puntare verso il territorio dell'assenza di senso, del non senso, dell'insensato. È un diapason passionale: un *pathos* sorregge l'iperbole sull'orlo di un buio abissale. La potenza del gesto cartesiano consiste, secondo Derrida, nell'accoppiare inscindibilmente filosofia ed eccesso: la filosofia resta una delimitazione e una garanzia, che però, per essere colta, deve cercare di insediarsi "nel punto più vicino alla follia".<sup>38</sup> Qual è la fonte del *lumen naturale*, della luce naturale del conoscere? Occorrerà scoprirla proprio perché il conoscere possa dirsi tale e quindi "vero", perché la luce possa essere riconosciuta come reale e non ingannevole. Ma procedendo verso questa scaturigine la luce si affievolisce proprio là dove trae alimento: Descartes scopre che è la delimitazione della zona buia a determinare la luce. L'iperbole cartesiana si incarica di fermarsi, ma più avanti possibile: delimitazione ed eccesso sono un unico atto, l'atto rischioso della filosofia. La quale dice la sua "parola" con la violenza di un imprigionamento, quello della follia, ma nel costante e angoscioso venire meno della coscienza. Quando la filosofia esclude la follia, si tradisce: si filosofa solo nel terrore, "nel terrore *confessato* di essere folle."<sup>39</sup> Crisi e risveglio non sono il negativo e il positivo, vanno insieme: "In questa situazione la crisi o l'oblio non è forse l'accidente ma è il destino della filosofia parlante che non può vivere se non imprigionando la follia che si estinguerebbe come pensiero e per una violenza ancora maggiore se una nuova parola non liberasse a ogni istante l'antica follia, pur imprigionando in essa, nel suo presente, il folle del giorno".<sup>40</sup> Perciò, l'atto filosofico non può che essere cartesiano, anche se Descartes ha tralasciato il tema decisivo del linguaggio come gioco inscindibile tra parola e silenzio. Ma possiamo figurarci l'oltre verso cui l'eccesso ci spinge? La risposta è per Derrida la storia della filosofia nella sua intrezza: la consapevolezza della domanda ne scandisce propriamente la

---

<sup>37</sup> Cfr. Foucault, "Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco": si tratta di un'appendice aggiunta alla *Storia della follia* nell'edizione francese del 1972 (v. ediz. it. citata alle pp. 637-666). Sulla discussione tra Foucault e Derrida cfr. anche S. Natoli, *Ermeneutica e genealogia*, Feltrinelli-Bocca, Milano 1981, pp. 137 sgg. Sulla singolare rilevanza di alcuni "sogni" premonitori nella biografia di Descartes, cfr. E. Garin, *Vita e opere di Cartesio*, Laterza, Bari 1984<sup>2</sup>, pp. 39 sgg.

<sup>38</sup> Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., p. 75.

<sup>39</sup> Ivi, p. 78.

<sup>40</sup> Ivi, p. 77.

storicità. L'immagine della zona buia sembra comunque non dar conto di questo "oltre": Derrida suggerisce piuttosto quella della "luce nera", un'altra luce in ogni modo, un attivo darsi a vedere ma "così poco naturale".<sup>41</sup> Una modalità estrema del fenomeno? A Derrida interessa soprattutto la paradossalità di un contatto: un avvicinarsi sempre di più al luogo della perdita<sup>45</sup> e – si direbbe – dell'estrema lontananza. All'acme decisivo della meditazione cartesiana, Derrida riesce a scorgere l'enigma heideggeriano di una prossimità che è piuttosto la variazione di un allontanarsi, un dis-allontanamento. Una distanza dalla follia ottenuta nel terrore di un avvicinamento, "fino a esserne separati solo dal 'foglio trasparente' di cui parla Joyce".<sup>42</sup>

Si tratterà allora di misurare, una volta identificata la natura del gesto e riconosciuta a Descartes la genialità di assumerlo, fin dove Descartes stesso riesce ad avanzare sulla via dell'insicurezza e dell'eccesso inaudito e da dove inizi invece il suo "rimpatio precipitoso"<sup>43</sup> da tale erranza: la misura, cioè, dell'imprigionamento cui ogni volta il gesto filosofico mette capo, la sua storicità. Il residuo sostanzialistico e il fatale equivoco sul senso dell'essere erano i limiti fissati da Husserl e da Heidegger. Per Derrida la ritirata comincia quando l'idea di dio interviene a certificare e a rassicurare il *cogito* dall'esterno, letteralmente salvandolo. Anche qui Derrida pare voler mantenersi in una lettura tradizionale del testo.

Ma se sempre la filosofia imprigiona, se anche Foucault nella sua denuncia erige un'altra recinzione, quale dovrà essere la valutazione del *cogito* husserliano? Derrida si sente in dovere di rispondere a questo interrogativo: implicitamente è una risposta, dal lato di Heidegger, all'ipotesi che effettivamente Husserl abbia forzato i limiti interni del *cogito*. Dice Derrida al proposito: "Un giorno certo si scoprirà quale terreno dogmatico e storicamente determinato – il nostro – la critica del deduttivismo cartesiano, lo slancio e la follia della riduzione della totalità del mondo hanno dovuto fondarsi, poi scadere per dirsi. Sarà possibile rifare nei confronti di Husserl quello che Foucault ha fatto per Descartes: mostrare come la neutralizzazione del mondo fattuale sia una neutralizzazione (nel senso in cui neutralizzare significa anche padroneggiare, ridurre, lasciar liberi in una camicia di forza), una neutralizzazione del non-senso, la forma più sottile di un colpo di forza".<sup>44</sup> Un giorno, cioè oggi stesso: Husserl si radica in una "metafisica della presenza", in cui la presenza vivente è la "garanzia del senso" nella sua certezza – spiega Derrida nelle righe seguenti. Ma, come si noterà, vengono qui introdotte, rispetto alla secchezza di Heidegger, non poche sfumature. È il tema stesso della follia e l'accento decisamente posto sull'avventura del dubbio che le esigono: quello di Husserl è un colpo di forza, ma più sottile. Più astuto e più difficile da denunciare? Ma questa "violenza" che è diventata meno frontale e clamorosa ha strettamente a che fare con lo "slancio e la follia della riduzione". Derrida si rifiuta (proprio in quanto conosce la fenomenologia per<sup>45</sup> averla attraversata criticamente) di considerare l'*epoché* di Husserl come un espediente intellettualistico, e coglie probabilmente nel segno. Ricordiamo che Heidegger si separa da Husserl tagliando proprio questo nodo: e certo non a caso la sua interpretazione di Descartes rimuove il dubbio in quanto esercizio. Derrida non ci spiega l'allusione alla "follia della riduzione", ma certamente intravede nell'*epoché* husserliana l'insicurezza e l'eccessività dell'iperbole di Descartes: e ci invita a focalizzare un problema. A ritrovare e ad approfondire nell'*epoché* il punto di densità filosofica dove qualcosa

---

<sup>41</sup> *Ibidem*. Cfr., per alcuni sviluppi su questo punto, il mio articolo *La luce nera*, "aut aut", 206-207, 1985, pp. 3-17.

<sup>42</sup> *Ivi*, p. 69.

<sup>43</sup> *Ivi*, p. 73.

<sup>44</sup> *Ivi*, p. 76.

simile a un “folle slancio” si intreccia e si scioglie in una neutralizzazione come distanza dal mondo: dove la neutralizzazione, prima di diventare neutra o forse nel momento stesso in cui lo diviene, è attraversata dal *pathos* e vive nel terrore del filosofare, è sensibile al richiamo della “luce nera”, non ha già arginato la crisi (differenza incolmabile) in un senso (perdita recuperabile).

Resta infine da considerare in questa discussione tra Foucault e Derrida che, come abbiamo visto, raggiunge una non comune tensione teorica, l’ulteriore replica di Foucault: si tratta appunto del saggio *Il mio corpo, questo foglio, questo fuoco* pubblicato in appendice all’edizione del 1972 della *Storia della follia*. È una controrisposta altrettanto violenta, e per averne un’idea basta leggere questa frase: “Sono d’accordo almeno su un fatto: non è per nulla a causa della loro disattenzione che gli interpreti classici hanno cancellato, prima di Derrida e come lui, questo passo [quello sulla follia] di Descartes. È per sistema. Sistema di cui oggi Derrida è il rappresentante più decisivo, nel suo ultimo splendore: riduzione delle pratiche discorsive alle tracce testuali; elisione degli avvenimenti che vi si producono per trattenere solo dei segni per una lettura; invenzioni di voci dietro il testo [l’interlocutore ingenuo] per non dover analizzare le modalità d’implicazione del soggetto nei discorsi”.<sup>45</sup> Foucault mantiene la sua ipotesi dello squilibrio tra episodio della follia ed episodio del sogno: il tema della follia è un’irruzione esterna, squilibrante, che rischia di de-qualificare il soggetto, mentre il tema del sogno permette al soggetto di rimanere presso di sé in una situazione di incertezza che comunque gli è propria e dunque può essere percorsa. Anzi, vi è qui un transito determinante per il resto della meditazione: dalla considerazione del sogno alla finzione volontaria del “come se” sognassimo, *age somniemus*. Il dubbio transita all’ipotesi del genio maligno per deliberazione e senza rischio di smarrirsi: l’iperbole è tenuta sotto controllo da un atto volontario, in cui il soggetto si afferma nella sua qualificazione anziché esporsi, come vorrebbe Derrida. Tra il *cogito* e la follia, al contrario, non c’è alcuno <sup>47</sup> scambio possibile perché i due territori sono già stati divisi e il *cogito* stesso si legittima a partire da tale divisione: come attesta il piccolo episodio del vestito di porpora e del corpo di vetro.

Ma Foucault aggiunge poi qualcosa di molto importante quando vuole darsi ragione di tale squilibrio non come evento accidentale, bensì come emergenza di una complessità discorsiva propria alla “meditazione” cartesiana. La meditazione non è un semplice discorso dimostrativo, anche se la dimostrazione ne è un aspetto: essa è costruita secondo una “doppia trama”, di esercizio e di dimostrazione. Rende dunque possibile e necessaria una doppia lettura: il lettore può seguire una catena di proposizioni e ricavarne una sequenza sistematica, ma al tempo stesso deve rintracciare una serie di “modificazioni” che costituiscono l’esercizio. Quest’ultima serie non può essere fissata (e direi: rappresentata) come un dato oggettivo: non solo non è traducibile nel ritmo logico della dimostrazione (*more geometrico*, nel linguaggio di Descartes), ma non è in nessun modo traducibile: in quanto “esercizio”, ogni lettore dovrà essere in grado, “per proprio conto”, di assumerlo e di rifarlo, dovrà “esserne toccato” in prima persona. Le modificazioni richieste dall’esercizio riguardano il soggetto: nella meditazione è il soggetto stesso che si modifica, mentre nella pura dimostrazione il soggetto funge da centro fisso davanti a cui scorre il movimento deduttivo. “Nella meditazione – dice sorprendentemente Foucault (e ricordiamoci della sua distanza dalla fenomenologia) – il soggetto è senza posa alterato dal proprio movimento; il suo discorso suscita effetti al cui interno egli è preso; lo espone a rischi, lo fa passare attraverso prove e tentazioni, produce in lui stati d’animo e gli conferisce uno statuto o

---

<sup>45</sup> Foucault, *Storia della follia*, cit., p. 665.

una qualificazione di cui non era affatto al momento iniziale il detentore. In breve, la meditazione implica un soggetto mobile e modificabile [...]”<sup>46</sup>

Si aggiunge così, a complicare la lettura del testo cartesiano, l’esigenza di decifrare l’intreccio tra esercizio e dimostrazione: il primo appare a Foucault il livello meno appariscente, di modo che intere parti sembrano lasciarsi leggere semplicemente come sistema di proposizioni. Ma vi sono poi dei punti di incrocio, dei “chiasmi”, delle zone deboli, in cui l’esercizio si pone a guida del movimento della riflessione. Uno di questi chiasmi è appunto il passo in questione sulla follia e il sogno. Ma nasce subito in noi, lettori di Foucault, anche la sensazione che egli sfiori un problema decisivo per ritrarsene cercando di non farsene padroneggiare. Come può infatti l’esercizio essere riconosciuto come una pratica in cui il soggetto, modificandosi, si espone al rischio della propria stabilità e <sup>48</sup> identità, e al tempo stesso sovrintendere alla conservazione dei diritti della soggettività stessa, distogliendola da quell’altro da sé che la de-qualificherebbe? Questa esposizione al rischio, se è effettivo esercizio e non finzione, non può garantirsi sino in fondo rispetto all’integrità del soggetto meditante. Una volta che il soggetto è messo in gioco, chi stabilisce i limiti di validità del gioco medesimo, se la modificazione dell’io cogitante non può essere predeterminata e quindi mantiene un elemento di incognita? Il livello dimostrativo potrebbe svolgere questo ruolo limitante e certificante: ma Foucault vorrebbe mostrare il contrario, e cioè che nella meditazione come gesto filosofico (di cui Descartes ci ha dato un’espressione esemplare) non vi è mai alcuno spazio in cui il discorso dimostrativo possa essere completamente isolato e valere di per sé come verità. <sup>49</sup>

---

<sup>46</sup> Ivi, pp. 652-653. Sull’importanza di ciò nella ricerca successiva di Foucault cfr. il mio saggio “I luoghi del soggetto” in AA.VV., *Effetto Foucault*, Feltrinelli, Milano 1986, pp. 71-76.

## 5. DESCARTES: “PERCHÉ, COME POTREI CONOSCERE CHE DUBITO E CHE DESIDERO...?”

Al di là dell'iperbole del dubbio, nel corso della sua seconda meditazione, Descartes guadagna l'evidenza del *cogito*, e a questo punto si concede una pausa. Nella terza meditazione il movimento dell'esercizio sembra ormai acquetato e lascia spazio a una distensione ordinante. Inizia l'allontanamento dal rischio, il processo linguistico-costruttivo. Per Husserl, a questo punto, Descartes ha ormai messo in gioco tutto: il doppio movimento della scoperta trascendentale del *cogito* e dell'occultamento sostanzialistico di questa medesima scoperta. Non c'è dunque bisogno di seguire Descartes in quella ripetizione superflua e sminuente che è il ricorso all'idea di dio come garante della verità del cogito. Nella prima organica trattazione dell'*epoché* husserliana (in *Idee I* del 1913), al tema di “dio” erano dedicate poche righe:<sup>47</sup> senz'altro esso cadeva sotto la riduzione in quanto, tra tale idea di “assoluto” e l'assoluto della coscienza soggettiva, non poteva esservi nessuna comunanza. In seguito, nelle *Meditazioni cartesiane*, l'idea di dio non è neppure presa in considerazione. Quanto a Heidegger, sappiamo che per lui la chiusura è già stata giocata alle spalle di Descartes: l'esercizio del dubbio appare piuttosto come un giro vizioso intorno a uno spostamento di senso in merito al *subjectum*, che ha la cogenza di un tratto epocale. Perciò la legittimazione in dio ha, anche in Heidegger, una rilevanza filosofica nulla.

Derrida tematizza l'eccesso, la follia iperbolica del dubbio: il gesto filosofico si misura storicamente attraverso la quota di rischio che sa affrontare: è una questione di limite o di soglia, oltre la quale si fissa il patto linguistico e comincia un arretramento, il rimpatrio. Quello di Descartes viene definito “precipitoso”, a indicare un salto netto tra la potenzialità dello slancio e il modo deludente dell'arresto.<sup>50</sup> “Perché è solo Dio che, alla fine – commenta Derrida – permettendomi di uscire da un *cogito* che nel suo momento proprio può sempre rimanere una follia silenziosa, è solo Dio che garantisce le mie rappresentazioni e le mie determinazioni cognitive, vale a dire il mio discorso contro la follia. Perché non vi è dubbio che per Descartes è solo Dio che mi protegge da una follia nei confronti della quale il *cogito*, nella sua propria istanza, non avrebbe nessun'altra possibilità se non di aprirsi nel modo più ospitale”.<sup>48</sup> Dio, in Descartes – spiega Derrida – è l'altro nome della ragione stessa nella sua pretesa generalizzante.

Qui dunque si bloccherebbe l'esercizio. Tanto più singolare appare allora il fatto che in quegli stessi anni vi sia qualcuno, e cioè Lévinas, che proprio a partire da qui vuole evidenziare la portata filosofica anticipatrice delle meditazioni cartesiane, interrogando l'idea di dio così come la presenta Descartes e credendo di scoprire in essa il bandolo di un'ulteriore e decisiva peripezia della soggettività.<sup>49</sup> Derrida e Lévinas non sono pensatori lontani e comunque certamente attraversano un medesimo territorio di pensiero. Lévinas parte da una sua originale esperienza fenomenologica, ma l'incontro con l'Heidegger di *Essere e tempo* non è meno fondamentale: attraversa gli anni dell'esistenzialismo con un nucleo di pensiero proprio che poi andrà continuamente elaborando con un procedimento circolare e ostinato fino all'ultima fase, di cui *Totalità e infinito* è il testo di riferimento. L'apertura enigmatica dell'infinito, contrapposta alla chiusura della totalità della ragione, viene prelevata esplicitamente da Descartes: il precipitoso rimpatrio si rovescia nel versante più sorprendente dell'iperbole, laddove,

---

<sup>47</sup> Cfr. Husserl, *Idee*, cit., pp. 127-12

<sup>48</sup> Derrida, *La scrittura e la differenza*, cit., pp. 73-74.

<sup>49</sup> Cfr. E. Lévinas, *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità* (1961), trad. di A. Dell'Asta, Jaca Book, Milano 1980, pp. 46 sgg.

secondo Lévinas, l'identità si mette effettivamente e radicalmente in gioco in un rapporto inaudito e in certo modo impossibile con l'altro. Si può ben dire che questo resta il tema-guida dell'intero pensiero di Lévinas: al suo interno infatti esplodono la questione dell'"etica", il problema del soggetto come passività, il tentativo di andar oltre l'intenzionalità fenomenologica e l'idea stessa di fenomeno. Ancora nel 1982, egli ha raccolto i suoi studi più recenti sotto il titolo *De Dieu qui vient à l'idée*, frase da leggersi proprio come l'inversione dell'affermazione cartesiana.<sup>50</sup>

Nella terza meditazione Descartes si interroga sulle "idee" che il *cogito* ospita in sé: "immagini" su cui il *cogito*, come evidenzia Heidegger, ha disponibilità; i *cogitata*, sottolinea Husserl, fermando piuttosto l'attenzione sulla loro natura di "pensati" (*qua cogitata*) connessi al *cogito* non da un legame realizzante quanto piuttosto irrealizzante-intenzionale. La differenza tra Husserl e Heidegger si <sup>51</sup> concentra dunque sulla natura di tale relazione: presenza come disponibilità inglobante sugli enti (Heidegger), oppure presenza come orizzonte intenzionale e apertura illimitata di senso (Husserl). Ma Descartes va oltre e dice che il *cogito* scopre "in se stesso" un'idea sulla quale non abbiamo potere perché non nasce da noi: l'idea di dio o l'idea di infinito non è né l'oggetto possibile di una rappresentazione né – sembra – il tema possibile di un atto intenzionale. In definitiva Lévinas esprime il dubbio che proprio nel versante apparentemente più datato dell'esplorazione cartesiana si celi il "segreto" del *cogito* stesso: il limite della sua funzione inglobante, la perdita della centralità, la traccia di un "altro" percorso che certo Descartes solo intravede deformandolo, ma che comunque ci indica. Se così fosse, il silenzio di Husserl e di Heidegger su questo punto sarebbe tutt'altro che l'ovvia omissione di un tema già tradizionalmente dequalificato.

Lévinas ritiene che Descartes apra la strada a una fenomenologia dell'idea di infinito. Kant e poi lo stesso Heidegger l'hanno intesa come un'estensione del finito. Husserl, a sua volta, non si sottrae all'impostazione kantiana di un'idea-limite e non ce ne dà la "fenomenologia" radicale. A Descartes questa strada, certamente, non interessava in quanto tale: "a lui bastavano la chiarezza e la distinzione matematica delle idee. Ma le sue indicazioni sull'antioriorità dell'idea dell'infinito rispetto a quella del finito sono preziose per qualunque fenomenologia della coscienza".<sup>51</sup> In effetti, la scoperta cartesiana si accentra su questo venir "prima": scopro in me che l'idea di dio precede l'idea che ho di me stesso, che il *cogito* è preceduto da qualcosa senza di cui – ragiona Descartes – non potrei riconoscere che dubito e che desidero, "cioè che mi manca qualcosa".<sup>52</sup> Una mancanza che precede e che non potrà essere mai colmata: un terreno grazie al quale il *cogito* si costituisce per quello che è, dubbio e desiderio. Descartes si riferisce a esso come a un'"idea", ma si rende conto che questo nome è impreciso e improprio: è un'idea che non è un'idea. Lévinas dice: "un pensiero che pensa più di quello che pensa",<sup>53</sup> questo deve diventare il *cogito* che ha scoperto in sé un'antioriorità non riducibile. La svolta, che poi per Descartes sarà legittimante, presenta la fisionomia enigmatica di un problema decisivo quanto irrisolvibile. Secondo quello che alla lettera afferma Descartes, questa singolare "idea" io non la comprendo, eppure mi è eminentemente chiara. C'è dunque una "chiarezza" contrapposta alla distinzione al punto che "non la comprendo": la luce naturale dell'intelletto cede il passo a una chiarezza che non ha nulla di luminoso, ma che rende possibile la luce stessa. <sup>52</sup>

Questa misteriosa chiarezza chiama in causa, per Lévinas, i temi più importanti: l'infinito, la passività, la trascendenza dell'altro, l'etica. L'idea di dio, in Descartes,

---

<sup>50</sup> Cfr. Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris, 1982.

<sup>51</sup> 51 Ivi, p. 11.

<sup>52</sup> Descartes, *Meditazioni metafisiche*, cit., p. 48.

<sup>53</sup> Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., p. 13.

prima di essere la via dell'imprigionamento e del rimpatrio, è la soglia di un "intrigo" spirituale in cui si annuncia la possibilità e la necessità di un rivolgimento filosofico. Questa comprensione, che non è una comune comprensione, comanda uno spostamento da un livello a un altro: da quello semplicemente conoscitivo a quello etico. L'etica si delinea quando la prospettiva dell'oltre designa una "presenza" che, secondo Lévinas, non ha più niente a che vedere con la temporalità della coscienza, né con il prima della ritenzione né con il poi della protensione anticipante: che non si presta né alla sintesi né alla *synopsis*. Qui il "vedere", con tutta la sua articolazione razionale, non basta più: Lévinas usa la metafora del "risveglio" per indicare un passaggio non graduale e un divenir "presente" di qualcosa che non può mai essere davvero presentificato.<sup>54</sup> L'infinito non è una dilatazione del finito: né il *telos* husserliano né l'heideggeriana apertura dei possibili. Questa trascendenza non è un andare al di là, ma un retrocedere al di qua: una "retro-scendenza". Troviamo in noi l'infinito: esso è ciò che non è "inglobabile". Lévinas si sofferma, con un'attenzione di stile heideggeriano, a considerare la densità significativa del prefisso "in" della parola "infinito": nel medesimo tempo, tale prefisso introduce una negazione e un'internità. È un "non": la soggettività del *cogito* si arresta di fronte a una passività costitutiva. Il soggetto è passività, può esserlo? Sembra che questo "trauma" possa annientare il *cogito* nel momento in cui la sua attività e la sua attualità vengono irrevocabilmente limitate: ma se fosse proprio questo il "segreto della soggettività"? "Una passività più passiva di ogni passività"?<sup>55</sup> La negazione ci spinge al di qua dell'intenzionalità, verso un *ideatum* che è sproporzionato all'idea, che non possiede più un "contenuto" inglobabile. E che non può star di fronte, non può essere "oggetto". L'etica è l'affacciarsi traumatico di una "relazione" qualitativamente diversa da ogni relazione soggetto-oggetto: la figura della "passività" tenta di suggerirla attraverso l'immagine di un *cogito* "quasi disarcionato" che non riesce più, o non riesce ancora, a "comandare" il *cogitatum*.

L'infinito è al tempo stesso *in* noi: come dice Descartes, è desiderio. Passività e passione sono la medesima esperienza: "profondità di un subire". La passività è sprofondata nella soggettività come può essere profonda una passione: questa anomala "relazione" che sembra segnare lo scacco del *cogito* rispetto all'altro inassimilabile, è a tal punto propria del soggetto da costituirne il fondo passionale<sup>53</sup> pre-conoscitivo; l'esteriorità traumatica coincide con la più profonda interiorità. Il soggetto è desiderio. Come negazione, il *cogito* è la vertiginosa discesa verso un abisso sempre più profondo. L'affermazione – dice Lévinas – giunge dall'altro. Ma questa discesa è la scoperta della soggettività come passività-passione: l'identità si corrode, ma proprio in tale corrosione la scopro.

Ecco ancora un attraversamento della follia: ora però è simile alla "divina follia" di cui parla Platone nel *Fedro*,<sup>56</sup> l'entusiasmo e il delirio dell'essere posseduti da un dio, lo straniamento rispetto a un pensiero che procede con cautela e saggezza. Un delirio che introduce a una "nuova" esperienza della saggezza. "Non è l'irrazionale – avverte Lévinas – ma la fine del pensiero solitario". Il desiderio è caratterizzato da un'eccedenza, da un eccesso. Non solo non può realizzarsi, appagandosi nel possesso del "desiderabile", ma da quest'ultimo viene suscitato: la soddisfazione appartiene al bisogno come mancanza di qualche cosa di determinato. Qui l'incolmabilità della

<sup>54</sup> Cfr. il saggio "De la conscience à la veille. A partir de Husserl" (1974) in *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., pp. 34-61.

<sup>55</sup> Cfr., per tutti questi riferimenti, il saggio "Dieu et la philosophie" (1975) in *De Dieu qui vient à l'idée*, cit., pp. 93-127: in particolare pp. 106, 107 e 108.

<sup>56</sup> Cfr. Lévinas, *Totalità e infinito*, cit., p. 47.

distanza tra il desiderabile e il desiderio è il luogo stesso del desiderio come desiderio dell'infinito. L'altro che suscita il desiderio non è però un'entità imperscrutabile e superiore: il dio cartesiano, che chiede tradizionalmente una perfezione d'essere e una pari esistenza, scompare in Lévinas, così come deve dissolversi l'illusione che ci ributta nel luogo da cui volevamo prendere congedo. La fenomenologia dell'infinito in noi ritrova l'altro nel faccia a faccia quotidiano. Lévinas ricomincia a meditare proprio a partire dal punto in cui Husserl aveva spinto la sua lettura cartesiana, cioè dalla costituzione intersoggettiva. L'apparire del "tu" risveglia il *cogito*: manifesta palpabilmente una relazione che non potrà che essere "impari", non simmetrica, non transitiva. In questo incontro, infatti, l'io si scopre "me", soggetto all'accusativo, passività, "fedele a un impegno che non ha mai preso". L'esposizione all'altro non avvia una dialettica: il tu non è l'oggetto del desiderio, né un io raddoppiato dall'*Einfihlung* analogizzante, ma la "sporgenza" cui posso attaccarmi per riconoscere la fuga e l'imprendibilità del desiderabile, il suo non poter essere oggetto. La relazione di desiderio comporta sempre una specie di "terza persona" imposta dal volto dell'altro, e che Lévinas chiama "illeità".

Un breve e sintomatico rimando può a tal proposito essere fatto alle osservazioni che Jacques Lacan fa intorno al *cogito* cartesiano in alcuni dei suoi seminari: poiché si tratta del noto seminario del 1964 (su "I quattro concetti fondamentali della psicanalisi") e di quello inedito del 1960-61 sull'"Identificazione", non sfuggirà la <sup>54</sup> concomitanza di anni con i testi di Foucault, Derrida e Lévinas che abbiamo fin qui commentato. Le radici heideggeriane della sovversione teorica cui Lacan sottopone Freud sono manifeste: ma pure lui si discosta da Heidegger a proposito dell'interpretazione del *cogito*, e significativamente proprio sulla questione di dio. Anche per Lacan, come per Lévinas, questa parte delle meditazioni, lungi dal risolversi in un rimpatrio precipitoso, mette in gioco il problema essenziale.

Possiamo iniziare da un preciso riferimento testuale al seminario del 1964.<sup>57</sup> Lacan ragiona sulla "dissimetria" tra Freud e Descartes: la nozione di inconscio fa la differenza. La certezza cartesiana viene fatta esplodere da Freud in direzione dell'inconscio, un "campo" in cui "il soggetto è a casa sua". Da questa prospettiva Lacan può allora affermare che se fin dall'inizio e durante tutta la sua meditazione Descartes mira a raggiungere, nell'oscillazione dell'"io sono", un fondamento reale, il risultato è "che il vero resta talmente al di fuori che è poi necessario a Cartesio accertarsi, di che? – se non di un Altro che non sia ingannatore, e che, oltretutto, possa con la sua sola esistenza garantire le basi della verità, garantirgli che nella sua propria ragione oggettiva ci sono i fondamenti necessari a che quel reale stesso di cui s'è appena accertato possa ritrovare la dimensione della verità". Cosa è un "soggetto"? Descartes non lo sapeva: oggi, grazie a Freud – dice Lacan – noi sappiamo che "qualcosa pensa prima che esso entri nella certezza".

Il desiderio lacaniano si situa in questo pensiero che viene "prima" della certezza: o meglio, in una certezza diversa che precede quella cartesiana. Entra in gioco l'inconscio che per Lacan non è un luogo indeterminato e notturno, ma il campo "linguistico" in cui soggetto e catena significativa fanno tutt'uno. Al capo di questa catena, dove il desiderio continua a battere come un'onda sullo scoglio, troviamo quell'istanza che Descartes chiamava "dio" e che viene reinterpretata come l'istanza di un elemento unitario, identificante. Appunto nel seminario sull'"Identificazione"<sup>58</sup> Lacan descrive questo

---

<sup>57</sup> J. Lacan, *Il seminario. Libro XI. I quattro concetti fondamentali della psicanalisi*, a cura di G. Contri, Einaudi, Torino, 1979, p. 37.

<sup>58</sup> Si tratta del seminario tenuto da Lacan nel 1960-61, non ancora edito. Mi rifaccio a un testo ciclostilato delle lezioni circolante in Francia e non autorizzato dall'autore.

percorso: al limite dell'esperienza cartesiana del soggetto che «svanisce» troviamo la necessità di un garante, cioè del “più semplice tratto di struttura”, unitario e unico. Oso dire – continua Lacan – “assolutamente spersonalizzato”. Il richiamo è al cosiddetto tratto unario, all'*einzigster Zug* di cui aveva parlato Freud. Ma non si tratta di qualcosa di mitico, non ha nulla a che fare con l'“uno” plotiniano o con l'idea di un assoluto trascendente: è invece qualcosa di “perfettamente concreto”, il tratto identificante che permette al soggetto di riconoscersi come un particolare soggetto mediante <sup>55</sup> un elemento differenziante, un determinato e irripetibile aggancio alla catena dei significanti.

Come si vede, con Lacan si entra in un differente universo linguistico, dove altri complessi nodi teorici si affacciano: tuttavia già solo da questi accenni è possibile rendersi conto di alcuni punti di incrocio filosofici. Per Lévinas l'alterità che si annuncia nell'idea cartesiana di infinito porta a una fenomenologia del faccia a faccia e a una sovversione etica. Anche in Lacan l'istanza etica si rivela centrale: la sovversione freudiana del soggetto (come la intende Lacan) spiazzata il rapporto di “conoscenza”, la verità è sempre “mezza”, il soggetto sarà dipendente ma non sottomesso al significante, la teoria ritroverà la sua strada solo negando ogni pretesa di possesso del sapere. Però il cammino lacaniano sembra prendere la direzione opposta: dall'altro con la *a* minuscola all'Altro, cioè dal rapporto empirico, come tale luogo illusorio, alla struttura identificante vuota di ogni empiricità, spersonalizzata. Ancor più intrinseca al colpo di scena cartesiano? Forse: ma al tempo stesso con una svolta che ci dà l'impressione di un salto mortale. Questo luogo altro e assoluto che è in noi, dove noi quasi cessiamo di essere, è inteso da Lacan non solo come quello che ci autorizza a dire “io”, ma che ci permette di essere un io del tutto individuato e differente da ogni altro io. <sup>56</sup>

## 6. LA DOMANDA

La questione del soggetto si ripete. Le meditazioni cartesiane hanno continuato a essere un campo di battaglia. Se la filosofia di oggi è una costellazione a due fuochi – Husserl e Heidegger – essi non si annullano: l'effetto di risonanza e di limite che si produce, come una specie di *mise en abîme* critica, moltiplica le dimensioni della domanda, che è poi semplicemente questa: “chi?”

Le pagine precedenti dovrebbero aver fornito un materiale di conferma al nucleo dell'ipotesi formulata da Paul Ricoeur in un suo breve e densissimo scritto (*Heidegger et la question du sujet*, 1968).<sup>59</sup> Secondo Ricoeur, quella di Heidegger non è una “distruzione” del soggetto: o, se lo è, è da intendersi come un rilancio della domanda con una posta più alta. Husserl radicalizza il *cogito*. Heidegger vuole riscattare il *sum* e vi scorge il problema essenziale. D'altra parte, il nuovo cartesianesimo di Husserl cancella il *sum* come residuo sostanzialistico. E l'anti-cartesianesimo di Heidegger dequalifica il *cogito* come se fosse un pesante impaccio che ci svia dalla ricerca più importante.

Ma sono veramente opposte le due direzioni? O queste due cancellazioni non sono forse la traccia di un problema solo rimandato, di un limite destinato a ripresentarsi? Ricoeur crede di poter disegnare una linea di continuità nel percorso heideggeriano: all'inizio di *Essere e tempo* una domanda riferita all'esserci, all'“io sono”, risuona enigmaticamente (la coincidenza paradossale tra prossimità e lontananza), e da lì in avanti continuerà a lavorare nel sottofondo. Forse la distanza tra Husserl e Heidegger – propone Ricoeur – può essere segnata dalla differenza tra una fenomenologia dell'“io penso” e un'ermeneutica dell'“io sono”. La fenomenologia dimentica l'“essere” dell'io, la lettura husserliana del testo cartesiano sta lì <sup>57</sup> a dimostrarcelo: bisogna riuscire a spingersi oltre, e a questo scopo dovremo armarci di nuovi strumenti, qualcosa che allarghi la domanda, che trasformi il soggetto in una domanda più ampia di quanto non riesca a fare la descrizione fenomenologica. L'ipotesi ermeneutica sembra permettere una circolazione a due poli, senza che uno assorba o cancelli l'altro: il circolo ermeneutico è il cerchio che si stabilisce tra l'interrogante e l'interrogato: riferimento retrospettivo e anticipante, temporalità della domanda, riconoscimento di due direzioni che si incrociano, messa in questione di un'unica luce e di un unico senso di percorrenza, dal soggetto all'oggetto, dall'interrogante all'interrogato.

Così, per Ricoeur, la heideggeriana “distruzione del *cogito* come essere che pone se stesso, come soggetto assoluto, è il rovescio di un'ermeneutica dell'“io sono” [...] e l'ermeneutica dell'“io sono” non ha subito cambiamenti fondamentali tra *Sein und Zeit* e gli ultimi saggi di Heidegger”.<sup>60</sup> Un ponte è gettato: la distruzione del *cogito* cartesiano ripete la questione dell'*ego* in una domanda meno rassicurante, più esposta al rischio. Ma già questo rischio era contenuto nel meditare di Descartes, e conduceva a una soglia

---

<sup>59</sup> P. Ricoeur, “Heidegger e la questione del soggetto”, in *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. di R. Balzarotti, F. Botturi e G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, pp. 239-250. Di Ricoeur si veda anche in proposito lo *Studio sulle “Meditazioni cartesiane” di Husserl* del 1954 (ora in P. Ricoeur, *A l'école de la phénoménologie*, PUF, Paris, 1986, pp. 161-195). Recentemente egli è poi tornato sul problema, polarizzando attorno alle aporie della “fenomenologia del tempo” di Husserl e di Heidegger tutta la sua ricerca sull'importanza del “racconto” per la filosofia: cfr., in particolare, *Temps et récit*, vol. I, Seuil, Paris, 1983, pp. 19-136; e vol. II, Seuil, Paris, 1985, pp. 19-144; cfr., inoltre, sul rapporto tra fenomenologia ed ermeneutica, *Du texte à l'action*, Seuil, Paris, 1986, pp. 11-100.

<sup>60</sup> Ivi, p. 250.

o a un eccesso: l'approssimazione a un punto morto e mobile, al tempo stesso una terra incognita e straniera e una certezza al di qua della certezza, che Descartes indicava come incomprensibile chiarezza.

Passaggio dall'attivo al passivo, oltre ogni estensione dell'idea di intenzionalità? Ma cosa può significare "passività"? E, a questo punto, cosa possono voler dire termini come "fenomeno" e "fenomenologia"? Heidegger li conserva sino alla fine, seppur mutandone il segno. Lévinas, per esempio, ne mostra l'intrinseca paradossalità: non possiamo che mantenerli – dice – come nostro orizzonte e insieme dobbiamo forzarne il limite e superarli. L'ermeneutica dell'"io sono", restituendo all'interrogato o alle "cose stesse" il proprio diritto di priorità,<sup>61</sup> produce davvero un radicale cambiamento di scena? O non chiede, a propria volta, un *détour* fenomenologico, cioè il tentativo di descrivere un soggetto che sa di essere tale proprio nella sua passività?

---

<sup>61</sup> Cfr., sul circolo ermeneutico, le note considerazioni di Gadamer in *Verità e metodo*, cit., pp. 312 sgg.; cfr. anche l'introduzione di G. Vattimo, pp. XVI-XXII. Ma voglio rimandare qui, soprattutto, alle pagine di Heidegger stesso del 1953-54 ("Da un colloquio nell'ascolto del linguaggio" in *In cammino verso il linguaggio* [1959], a cura di A. Caracciolo, Mursia, Milano, 1979<sup>2</sup>, pp. 83-124), in cui vengono spiegati retrospettivamente, l'uso dell'espressione "fenomenologia ermeneutica" e del termine "ermeneutica", e i motivi del successivo abbandono di tale vocabolario. L'importante, afferma Heidegger (p. 91), è il "cammino", non il termine: ermeneutica indicava, nei suoi primi scritti, un "rapporto" inusitato, non una scienza dell'interpretazione; una via verso l'indicazione di un "assoggettamento liberante" (p. 108), verso un ascolto della differenza (la "quiete che luminosamente rapisce", p. 116) che non potrà più essere una definizione, un discorso su, ma potrà essere solo "mostrato" per "cenni". Questo enigmatico "portarsi alla luce" (p. 111), che chiede una radicale trasformazione della "meditazione", è, di nuovo, per Heidegger, l'essenza del fenomeno: questo "rapporto" in cui "il silenzio dovrebbe prevalere sulla parola" (p. 123) è anche una "distruzione" del linguaggio filosofico, di cui il "colloquio" con il giapponese, proprio anche in quanto colloquio, vorrebbe indicare un esempio.