

## DUE NOTE SU “IL LUOGO PUBBLICO DELLA FILOSOFIA” Rocco Ronchi

Sollecitato dalle parole di Carlo Sini, vorrei offrire questo contributo alla riflessione collettiva di Noema.

### Prima questione

La prima questione che affronto è stata da me sollevata in occasione dell'incontro di Gargnano del 10 Ottobre del 2010. Ad essa non ho dato subito seguito, come avrei dovuto, non solo per ragioni contingenti. Ho avuto una certa ritrosia a porla direttamente sul tappeto proprio perché, allora come ora, ne coglievo ad un tempo la necessità e l'immensa difficoltà teorica. Non sono certo di essere attrezzato intellettualmente per poterla affrontare in modo adeguato. Anzi, non lo credo affatto, e non per falsa modestia. La posta in gioco, infatti, è molto alta. Ne va, infatti, della filosofia e quindi di chi siamo noi.

Il tema dell'incontro era “il luogo pubblico della filosofia”. L'ho inteso fin dall'inizio come una domanda “topografica” che chiedeva, innanzitutto, dove fossimo situati. Dalla identificazione del luogo da noi abitato, in quanto filosofi che appartengono ad una precisa tradizione (incarnata nel magistero di Carlo Sini), discende, a mio avviso, la possibilità di rispondere all'altra domanda, quella “autobiografica” che chiede chi siamo.

Dove siamo, dunque? Quale tratto ci accomuna? Un tratto, credo, eminentemente aporetico. Nel descriverlo ricorrevi al celebre *elenchos* aristotelico nella lettura che ne offre Severino. La confutazione del PDNC ne rivelerebbe l'intrascendibilità di principio, dunque manifesterebbe l'assoluto stesso nella sua tautologica identità con sé. L'*elenchos* sarebbe l'accesso ad una evidenza, ad un assoluto che è principio. Solo l'aspetto formale dell'argomentazione mi interessa nella misura in cui anch'io mi chiedo se la nostra pratica filosofica comune non possa, anzi non debba essere intesa come radicamento, attraverso l'*elenchos*, in un assoluto che ci precede e ci fonda (la “vita eterna”). Non l'assoluto dell'identico, come crede Severino, ma, proprio all'opposto, l'assoluto dell'evento.

Per quel poco che può interessare gli amici che in questi anni hanno onorato con la loro attenzione la mia ricerca, direi che la mia lettura di Bergson, la mia attenzione all'idealismo attualistico gentiliano, la mia passione per la teologia speculativa nelle sue forme più alte (da Eriugena a Eckhart, fino all'immenso Cusano e a Bruno), il mio tentativo di riflettere sullo statuto della comunicazione e sulla genealogia grammaticale della teoria, nonché, evidentemente, la mia trentennale fedeltà al magistero siniano, hanno tutte in questa ipotesi di ricerca la loro radice. In una parola, ciò che mi preme verificare è la possibilità o l'impossibilità della filosofia come scienza della verità.

Dove siamo, dunque, noi, “i filosofi”, o meglio, quei particolari filosofi educati ad una scuola che del “sospetto” e della critica di ogni superstizione metafisica ha fatto la propria bandiera? Noi, dicevo a Gargnano, siamo nel cono d'ombra generato da una critica che ha assunto criticamente ad oggetto la stessa pratica critica. Dalla Genealogia della Morale

(III, 24) in poi, la domanda critica, che è domanda di verità, ha investito la verità che solo giustifica l'esistenza della filosofia.

Cosa accade, si chiedeva Enrico Redaelli, se si assume l'atteggiamento del *parresias* a proposito del "dire il vero", se si dice il vero sul vero? Cosa accade, aggiungo io, seguendo Sini, se lo sguardo filosofico incrocia se stesso? Cosa accade se la filosofia si fa fenomeno, se, sospendendo il suo atteggiamento naturale, quello che la porta a dire il vero sul mondo, si guarda guardare mentre guarda il mondo (l'ente nella sua totalità) alla ricerca della verità ultrasensibile dell'ente? Il fenomeno della fenomenologia, ricordiamolo, non è altro che ciò che appare quando la coscienza si guarda guardare. Nessun fenomeno senza riflessione immanente della coscienza. Il fenomeno è il fuori (il mondo) per la coscienza atteggiata in modo riflesso (ridotta).

Annoto queste ovvietà perché in realtà esse annunciano quello che è il mio problema, quello che, se ci riuscirò, cercherò di sondare nelle conclusioni di questo mio intervento. Che razza di fuori è quel fuori che è fuori solo dentro la coscienza atteggiata riflessivamente? La fenomenologia, di cui tutti noi, Sini in primis, siamo figli, non ha già da sempre perso il fuori nel momento stesso in cui lo pone come correlato noematico della coscienza atteggiata riflessivamente? L'idea di intenzionalità non genera, forse, una strana claustrofobia proprio mentre afferma, come fa Sartre, ad esempio (faccio riferimento al suo straordinario saggio-manifesto del 1939 sulla "idea di intenzionalità"), che la coscienza non ha interiorità alcuna, ma è già da sempre là fuori "presso l'albero, nella polvera secca", tra le cose? Essa, infatti, è certo là tra le cose, correlata ad esse, ma da questo non ne risulta forse che il fuori non è mai libero dalla correlazione con la coscienza, non è mai veramente fuori, ma sempre solo fuori per? Ancora in quel breve saggio di Sartre si può leggere: "La coscienza e il mondo sono dati contemporaneamente: esteriore per essenza alla coscienza, il mondo è per essenza relativo ad essa". Se questa correlazione coscienza-mondo è l'ultima parola di una filosofia atteggiata criticamente, che ne è allora della filosofia come "scienza della verità"? Che ne è del rapporto della filosofia con la scienza, la quale produce strani enunciati ("ancestrali", li chiama Quentin Meillassoux) che hanno la pretesa – assolutamente ridicola per il fenomenologo – di dire come stanno le cose "in se stesse", vale a dire al di fuori della correlazione con la coscienza? L'espressione "filosofia" rischia insomma di diventare semplicemente ironica. Essa denota l'impossibilità della filosofia come scienza della verità.

Torno alla definizione del nostro "luogo comune" di filosofi teoretici che sanno, in buona coscienza, che la stessa verità come volontà di verità deve essere sottoposta a critica (c'è già tutto Foucault in questo passaggio nietzschiano...). Ebbene quello che accade quando la riflessione giunge a questo apice è mirabilmente enunciato da Sini in un passo di un libro di parecchi anni fa. Il filosofo, scrive Sini, "non può più continuare, in serenità e sincerità di intenti, a frequentare la pratica metafisica della filosofia, come se a questa pratica non fosse accaduto quello che è accaduto (...) si tratta di decidere dove rivolgere lo sguardo, se agli oggetti di questa stessa pratica (...) oppure alla apertura di questa pratica, mirando a collocarci nel suo evento" (Filosofia e scrittura).

Non si potrebbe proprio dire meglio dove siamo "noi", i filosofi teoretici. Con ciò è detto anche chi siamo. Per noi, che non ci possiamo sottrarre alla macchina della critica, la pratica filosofica è infine diventata

fenomeno: ci guardiamo guardare mentre guardiamo con occhi ultrasensibili il mondo là fuori e ci sentiamo nell'obbligo di descrivere quello che vediamo (l'etica della prassi). Perturbata da uno sguardo che la tematizza e la problematizza, la filosofia non può essere più frequentata in serenità e sincerità di intenti. A differenza di quanto succede in ambito scientifico, l'ingenuità non è infatti ammessa in filosofia.

Il principio della universale correlazione vale anche per la pratica filosofica. Anch'essa è ora un oggetto "per me", come il mondo, l'ego ecc., anch'essa, come diceva Husserl in un celebre passo, è "di fronte a me" senza che vi sia simmetrica reciprocità ("io" non sono affatto di fronte ad alcunché se non per lo sguardo di un altro...). Non resta dunque, per noi filosofi teoretici, che quella pratica iper-riflessiva che Sini ha battezzato in modo straordinariamente efficace e preciso: l'autobiografia. Il gesto autobiografico ci colloca infatti nell'apertura di questa pratica, nel suo evento. La coscienza si guarda guardare e racconta l'aver luogo del suo sguardo: non la verità è il tema di questa coscienza fenomenologicamente educata ma l'accadere della verità (ancora una volta mi viene in mente Foucault...). Essa circoscrive insomma dall'interno il suo stesso evento.

Compiendo questo passo autobiografico deve però misurarsi con la più classica tra le aporie, quella del terzo uomo e della regressione infinita del presupposto. Infatti, l'autobiografia, che, coerentemente con il principio fenomenologico, vuole ricollocare la pratica filosofica nella sua apertura, è ancora uno sguardo che, coerentemente con il principio fenomenologico, dovrebbe essere riportato alla sua apertura, e via così all'infinito...

C'è qualcosa di conturbante e anche di comico nello scoprire che il luogo che abitiamo noi, filosofi teoretici, è, a distanza di migliaia di anni, lo stesso abitato dal filosofo all'inizio del Parmenide platonico. Eppure la nietzscheana critica della verità, come l'autobiografia filosofica, ci riporta ancora in quell'antico luogo. Detto nel modo per me più semplice: che cosa sta facendo il parresastes che sottopone la volontà di verità a critica? Siamo tra amici e quindi mi è permessa una franchezza che mi proibirei altrove: in actu signato il parresastes relativizza la pretesa veritativa del discorso filosofico, critica la superstizione metafisica, sospende la pretesa della filosofia di costituirsi come scienza dell'assoluto, di quanto sussiste "in sé" al di fuori del principio dell'universale correlazione; in actu exercitu pratica l'opposto di quello che enuncia. Egli sta ancora dicendo il vero, nel solo modo in cui il vero può essere detto: assolutamente.

L'aporia che ci definisce nel nostro luogo comune di filosofi teoretici (inseriti in una ben precisa tradizione) è generata da una contraddizione performativa e non da una contraddizione semplicemente logica. Una contraddizione performativa, come è noto, non concerne il piano semantico-sintattico, ma quello pragmatico. Essa ha luogo quando un enunciato entra in conflitto con i propri impliciti presupposti pragmatici. La proposizione "penso" alla prima persona dell'indicativo presente non è negabile senza contraddizione performativa. "Io adesso non sto pensando", infatti, è un enunciato logicamente non contraddittorio ma performativamente contraddittorio, perché di fatto chi così sta enunciando sta facendo il contrario di quello che dice. L'enunciato nega sul piano del detto quanto "mostra" senza dire. Cartesio nella Meditazione seconda si avvale di questa contraddizione performativa per affermare l'intrascendibilità del cogito - dello star pensando in atto. La

necessità del cogito è di ordine pragmatico e non di ordine logico. Per questo può resistere al genio maligno (cioè alla sospensione ipotetica della necessità logica).

Lo stesso si deve dire della critica filosofica della verità: l'atto di dismettere la verità implica in modo pragmatico (un modo che i linguisti chiamano "implicazione conversazionale") un intransigente "riconoscimento" di verità. L'unità di misura per la relativizzazione integrale del vero è un assoluto che non tollera compromessi di sorta (da qualche parte, diceva Agostino, devo averlo già incontrato se sono così lesto nello scartare tutte le superstiziose verità che come "pretendenti" affollano il mio pensiero errante fingendosi "assolute"). Come un'araba fenice, insomma, la filosofia in quanto scienza della verità (del vero, dell'in sé, ecc.), risorge dalle sue ceneri. Detto in altri termini, meno siniani, ma credo ancora pertinenti alla nostra comune questione: l'infinità, in senso privativo, del lavoro decostruttivo è il rovescio di quel recto che è l'infinità in atto di un assoluto indecostruibile del quale, in qualche modo, "partecipiamo". Questa capacità rivelativa dell'aporia (da Severino attribuita all'*elenchos* aristotelico del PDNC) è quello che mi interessa. Questa, mi pare, è la sua straordinaria fecondità speculativa.

## Seconda questione

La mia seconda questione allora è: quale è la verità assoluta (indecostruibile) implicata pragmaticamente dalla sistematica problematizzazione della pratica teorica? Dicevo poco fa: " Il gesto autobiografico ci colloca infatti nell'apertura di questa pratica, nel suo evento. La coscienza si guarda guardare e descrive l'aver luogo del suo sguardo: non la verità è il tema di questa coscienza fenomenologicamente educata ma l'accadere della verità". La mia domanda è: tale accadere è ancora declinabile nella forma fenomenologica della correlazione originaria coscienza-mondo? L'evento è *das Ereignis*, termine che dice letteralmente (se lo ascoltiamo nella sua lingua d'origine) questa reciproca e insuperabile coappartenenza di coscienza e mondo (non credo, mi perdonino gli amici heideggeriani, che Heidegger vada qui oltre Husserl: semplicemente dice meglio)? Oppure il fondamento assoluto nel quale regrediamo necessariamente quando sospendiamo l'atteggiamento naturale non è più coscienza di, non è essere per, non è correlazione? E che cos'è, allora?

Due testi e un filosofo mi hanno sostenuto nel tentativo di porre con precisione questa domanda. I testi sono legati alla mia autobiografia (in senso tradizionale) intellettuale: sono il primo capitolo di *Materia e memoria* di Henri Bergson, al quale ho dedicato anni di studio senza venirne ancora a capo) e il saggio su *La Trascendenza dell'Ego*, scritto da Sartre al ritorno dal suo soggiorno berlinese, fresco di studi fenomenologici e già pronto a radicalizzare le posizioni del maestro. Il filosofo è Gilles Deleuze, che, dalla congiunzione teorica di questi due testi, ha tratto una delle nozioni chiave del suo pensiero, quella di "piano di immanenza assoluta" sul quale non potrò purtroppo in questa sede tornare. Ho dedicato a questa congiuntura teorica alcune pagine del mio *Bergson* (cap. IV) e ad esse rimando chi voglia aver un quadro spero esauriente della questione.

L'intera macchina concettuale elaborata da Bergson in quel fatidico capitolo (edatant, lo definisce Deleuze) è funzionale, credo, ad una scommessa teorica. Porre la materia come "insieme di immagini" che esistono in se stesse significa ipotizzare, in modo senz'altro scandaloso, una coscienza che non sia autocoscienza, una percezione senza appercezione, un'esperienza "pura" che prescinde dall'unità formale e/o materiale di un ego. Bergson, mi ricorda Sini, non è solo in questa impresa. Molto si potrebbe apprendere in proposito leggendo, ad esempio, i saggi psicologici di un suo compagno di strada: William James. Comunque la posta in gioco nelle nozioni di "immagine in sé" e di materia come "insieme di immagini" è una coscienza assoluta che non si modella più sulla forma umana dell'autocoscienza, che non è intenzionalità, non è coscienza di, non è distanza-relazione e che si può estendere al virus, alle stelle, a dio e all'uomo – nella misura in cui l'uomo comunica nel suo fondamento naturale (nella coscienza assoluta) con il virus, le stelle e dio.

Tale coscienza è più vecchia dell'uomo, non perché l'uomo venga dopo, ma perché perdura come sfondo preistorico di tutte le sue intenzionalità. La percezione cosciente di qualcosa in quanto qualcosa, ha, ad esempio, secondo Bergson, le sue radici e la sua condizione di possibilità in una percezione "pura" che si fa nelle cose piuttosto che in noi. La nostra percezione non è altro che una piega di un fuori impersonale e anonimo: incurvandosi attorno ad un'immagine determinata, vale a dire il mio corpo vivente caratterizzato nel suo essere da un'esitazione nella risposta motrice, il mondo come "insieme di immagini" (dove tutto scorre sullo stesso piano a velocità infinita, senza alto né basso, come nell'universo bruniano...) si fa Umwelt, mondo-ambiente, orizzonte. "Effetto di miraggio" lo chiama, ad un certo punto, Bergson.

Non ho evidentemente qui modo e tempo di insistere su queste suggestive pagine bergsoniane. Vorrei solo sottolineare l'abisso che, a dispetto di innumerevoli somiglianze di facciata, separa la coscienza bergsoniana dalla coscienza fenomenologicamente intesa. Sartre sottolineava che la specificità dell'intenzionalità husserliana consisteva nell'aver definitivamente stanato la coscienza dal suo rifugio interiore: la coscienza, scriveva, è tutta nel suo atto di trascendersi "esplosando" verso il mondo, essa è già da sempre là fuori tra le cose del mondo. Bergson sembra dire una cosa molto simile, ma in realtà dice una cosa profondamente diversa (e Sartre lo sa bene, tant'è che non gli risparmia feroci e circostanziate critiche: il capo di accusa è "realismo"). La coscienza non è per lui già da sempre là fuori nel mondo, correlata ad esso: la coscienza assoluta è piuttosto quello stesso fuori, non è presso quell'albero e quella polvere secca (non li ha a distanza), ma è quell'albero e quella polvere secca. La coscienza è in prima battuta materia ("Chiamo materia l'insieme delle immagini")

Come ha scritto un giovane filosofo francese, il "fuori" dell'intenzionalità è un fuori claustrale, un fuori che è sempre relativo a noi. In fenomenologia della misura umana non mi libero: come la mia ombra la porto sempre con me. Dovunque l'altro appare appaio anch'io come il "supporto" di quell'apparizione. I moderni, scrive Meillassoux, "hanno la tacita impressione (sourde impression) di aver irrimediabilmente perduto il Grande Fuori, il fuori assoluto dei pensieri precritici: questo fuori che non è relativo a noi (...) questo fuori che il pensiero poteva percorrere con il pensiero giustificato di essere in terra straniera, di essere,

questa volta, veramente altrove". Il primo capitolo di *Materia e memoria* ha allora tutta l'inattualità di questo viaggio nel Grande Fuori "dei pensieri precritici". Comprendiamo perché, nel quarto capitolo di *Cinema 1*, Deleuze, commentando queste pagine potesse scrivere, che Bergson, grazie a questa esperienza "pura", risalisse infine "al mondo prima dell'uomo, prima della nostra stessa alba, quando il movimento era sotto il regime dell'universale variazione, e quando la luce, propagandosi sempre, non aveva bisogno di essere rivelata (...) risalita verso il piano luminoso dell'apparenza, verso il piano della materia e del suo sciabordio (dapotement) cosmico di immagini movimento".

Ora, che cosa sostiene l'antibergsoniano Sartre nel suo saggio del 1936? Sostanzialmente egli dice che la coscienza in quanto intenzionalità non può circoscrivere il proprio evento. Si deve supporre a fondamento della "coscienza di" qualcosa di "mostruoso", qualcosa di preumano (non di inumano, che è ancora dismisura umana) E' Sartre che, nel saggio in questione, battezza questa mostruosa spontaneità creatrice "coscienza assoluta". Per descriverla fungente al fondo della coscienza di, come suo sfondo sempre presupposto e mai tematico, Sartre ricorre alla nozione di "campo" mutuata dalla psicologia di Lewin. A fondamento della coscienza di qualcosa non può esservi un'autocoscienza che abbia ancora la forma della coscienza di sé, perché, se così fosse, si darebbe il là ad una infinita regressione del presupposto. In quanto coscienza di sé, l'autocoscienza implicherebbe un'altra autocoscienza la quale sua volta implicherebbe un'autocoscienza, e così via all'infinito. Non resta che arrestare la replicazione tumorale fissando il fondamento della coscienza intenzionale in un evento che non è coscienza di.

La coscienza assoluta, mondata dall'ego (il quale è solo un oggetto tra gli altri per la coscienza), è un campo trascendentale impersonale e preindividuale. Da questo Grande Fuori senza appartenenza proviene l'ego e ad esso fa ritorno in quegli istanti di perturbamento in cui si scopre sorpassato da sintesi passive di cui non è l'origine. Verrebbe da descrivere la scoperta di questo campo, che è all'orizzonte di ogni coscienza riflessivamente atteggiata (che per Sartre significa "angosciata"), proprio con le parole che aprono il primo capitolo di *Materia e memoria*: se sospendiamo tutte le teorie idealistiche o realistiche sulla materia e torniamo alle cose stesse, scrive Bergson, "eccoci in presenza di immagini" che ci sorpassano da tutte le parti. Non sarà difficile, per Deleuze, mostrare la solidarietà profonda che, a dispetto dell'antibergsonismo di Sartre, lega il campo trascendentale sartriano alla materia come insieme di immagini di Bergson.

Dicevo poco fa che la specificità della filosofia "contemporanea", almeno dopo *Genealogia della morale III*, 24, è consistita nell'aver rinunciato all'ingenuità. L'atteggiamento naturale del filosofo è stato epochizzato e lo sguardo del filosofo ha investito se stesso. Il filosofo teoretico si è guardato guardare (è il senso dell'autobiografia). Non la verità, scaduta ormai a superstizione, ma l'accadere della verità, il suo evento, è per noi la questione del pensiero. Vorrei dire il nostro "luogo comune" (anche nel senso della *idée reçue*) La mia domanda era: tale accadere è ancora declinabile nella forma fenomenologica della correlazione originaria coscienza-mondo? Nella forma dell'Ereignis? Se questa fosse la risposta ogni dialogo reale tra la filosofia e la scienza sarebbe inevitabilmente precluso per la semplicissima ragione che la scienza ha come tema

esclusivo il Grande Fuori, vale a dire, per dirla in modo schietto e a costo di apparire triviale, il mondo prima, dopo e indipendentemente dall'uomo (il "realismo" è per la scienza una necessità vitale). Ma se l'evento nominasse l'accadere di un mondo che è immediatamente coscienza (e non mondo per una coscienza) e di una coscienza che è integralmente mondo (e non coscienza di mondo), se l'apparire fosse assoluto e non relativo ad un soggetto-sostrato (apparire di e apparire per), se fosse cioè bergsonianamente "immagine in sé", allora la filosofia di quel Grande Fuori che precede, accompagna e segue l'uomo sarebbe l'espressione.

"Bisogna tentare un'ultima impresa. Andare a cercare l'esperienza alla sua fonte, o piuttosto al di sopra di quella svolta (tournant) decisiva, in cui inflettendosi nel senso della nostra utilità, diviene propriamente l'esperienza umana" (Henri Bergson).