

«... CERCARE L'ESPERIENZA ALLA SUA FONTE». IL DONO DELLA VERITÀ

Vincenzo Vitiello

«Ehe mihi, qui nescio saltem quid nesciam!»¹

«La pietra mi restituisce a una storia lunga e oscura, anteriore all'uomo, una storia che non lo riguarda per nulla [...] Non mi spiace di ritrovarmi solo, senza enciclopedia, né documenti né codice di fronte a un enigma probabilmente insignificante, la cui soluzione, in ogni caso, non potrebbe interessare un organismo sensibile, sessuato, mortale (mi sorprende improvvisa l'idea che ogni essere sessuato, vale a dire destinato alla riproduzione, è necessariamente mortale).»²

Sembra che la filosofia sia dotata di una capacità affatto particolare, quella di negare a se stessa ciò a cui massimamente aspira. Esordisce mettendosi *radicalmente* in questione: perché filosofare? Ma, come impaurita del suo stesso domandare, subito si risponde: interrogarsi sulla filosofia è già filosofare (Aristotele, *Protreptico*, 2). Piegandosi su se stessa, nello sforzo estremo di negare qualsiasi presupposto, di porre tutto a partire da sé, e se stessa come conseguenza di sé, la domanda filosofica approda al *luogo* sicuro, *fundamentum inconcussum*, che nessuna domanda può mai mettere in dubbio: il presupposto assoluto – il *fatto* del domandare. È per esso che ogni domanda si dà, *può* darsi. Esso è la possibilità stessa della domanda. Chiedere ragione del domandare è, infatti, *stare già* nella domanda. Per cui sembra sia dato sottrarsi a questo assoluto presupposto, a questa certezza che è di là d'ogni dubbio, se è essa che sostiene ogni dubbio, in un modo soltanto: cessando di domandare. L'asserita superiorità della domanda sulla risposta viene così a cadere, e l'elogio della criticità e problematicità del pensiero si rivela solo un esercizio retorico. Di fatto la domanda resiste all'urto della certezza, solo opponendo a questa una più salda e più sicura certezza: la certezza di sé del domandare. Cartesio anticipato da Aristotele. Ma così, credendo di vincere, la domanda si appende da sé alla forca della sua nemica.

Nelle pagine che seguono farò il tentativo di porre in questione il fondamento stesso del porre in questione. Il tentativo di sottrarre la domanda alla certezza di sé. In vista di che? Non certo in vista della eliminazione di ogni presupposto, perché questo più d'ogni altro sarebbe un presupposto. Semplicemente, quindi, al fine di rendermi conto di come stanno le cose con la filosofia, la ragione, il sapere, e, cioè, per rendermi conto del potere effettivo del sapere, della sua capacità di far presa sul mondo. La motivazione prima di questa analisi – benché otto paragrafi su nove siano dedicati al conoscere – non è 'teoretica' ma 'etica': riguarda il modo di abitare il mondo.

1.

Un filosofo contemporaneo non sospettabile di misologia – certo non nella sua prima opera dall'inequivocabile titolo: *Tractatus logico-philosophicus* – ha sostenuto che il metodo veramente (*eigentlich*) corretto in filosofia 'sarebbe' (*wäre*): «Non dire se non ciò che può dirsi» (*Nichts zu sagen, als was sich sagen läßt*: 6.53). Ad evitare obiezioni del tipo: «È forse possibile dire *ciò che non si può dire?*», chiariamo

¹ Agostino, *Conf.*, XI, 25.32.

² R. Caillois, *Trois leçons des Tenèbres*, Montpellier 1978, p. 52.

subito che Wittgenstein con *was sich sagen nicht läßt* indicava ciò che si mostra, ma non si dimostra. Afferma, infatti: «V'è senz'altro l'ineffabile. Questo si mostra, è il mistico» (*Es gibt allerdings Unausprechliches. Dies zeigt sich, es ist das Mystische*: prop. 6.522). Il *sagen* vietato dal buon metodo – dal metodo *eigentlich richtig* – è il dire dimostrativo, il dire proprio dell'argomentazione logica. Perché noi possiamo certamente spiegare – dimostrare, *lógon didónai* – come il mondo è (questo è compito della scienza, peraltro ottimamente assolto), non però il suo «che», *daß*, il fatto che il mondo c'è.

Regge questa distinzione? Il condizionale di Wittgenstein – il *wäre* – non fu cautela superflua.

Nel mondo c'è anche la nostra immagine del mondo – ossia: i nostri concetti, categorie, metodi scientifici, le nostre pratiche di vita – e non è lecito impiegare questa immagine del mondo, nata *nel* mondo, per spiegare il mondo. Possiamo dire la cosa altrimenti, al modo in cui Kant si esprime: ha senso chiedermi perché un fenomeno è causa di un altro o, all'inverso, effetto – non ha senso chiedere perché applico il principio di causa ed effetto. Con questo spiego i fenomeni, ma non posso spiegare la spiegazione dei fenomeni, e senza di esso non posso spiegar nulla. La spiegazione della spiegazione non c'è. Semplicemente non c'è.

Il riferimento a Kant non intende 'arricchire' il discorso con superflue citazioni. Ha uno scopo affatto diverso, strettamente connesso all'argomentazione che stiamo svolgendo. Ha uno scopo critico. Critico della distinzione di Wittgenstein.

Questa distinzione tra il «come» ed il «che» sembra, a tutta prima, molto saggia. Il fatto che il mondo c'è, è definito mistico, inesprimibile o ineffabile, ma la sua certezza non è mai messa in questione. Né avrebbe senso farlo. Proprio la distinzione del «come» dal «che», dell'«immagine del mondo» dal «mondo», porta con sé l'assoluta certezza dell'esistenza del mondo, l'irrefutabile fatto che un mondo c'è – quale che sia. Come potrebbe non esserci il mondo se ad esso applichiamo le 'nostre' categorie? come l'immagine di qualcosa senza il qualcosa? Potrebbe, e può, il raffigurato esser tutt'altro da come viene raffigurato, ma non si può escludere che esso sia. Il mistico – dice Wittgenstein – *zeigt sich*, si mostra. Non lo si deduce – perché non si può dedurlo? No: non lo si deduce, perché non ha bisogno d'esser dedotto. Il suo mostrarsi è il presupposto d'ogni deduzione, argomentazione, spiegazione.

Questa distinzione ha solo un difetto: tradisce se stessa, fa quello che dice di non fare. E cioè: deduce. Deduce dal «come» il «che». Il mondo non solo si mostra – si mostra *necessario*, giacché di esso si dice necessariamente – scientificamente – il «come». Dalla *necessità* del «come» discende *necessariamente* il «che». Non a caso Wittgenstein non si è mai posto il problema della figuratività (*Bildhaftigkeit*) del mondo – ossia del «fatto» che il mondo abbia immagine. È un *fatto* che il mondo abbia immagine? o l'aver-immagine (immagine non come copia d'altro, ma come figura originaria: *Bild* e non *Abbild*) è qualcosa che deriva dalle nostre categorie, è categoria esso stesso, ossia: pensiero? Questa domanda mette in giuoco tutto: il rapporto stesso delle scienze con la filosofia – o, nel linguaggio di Kant: il rapporto tra Fisica e Metafisica. Di più: mette in giuoco il modo stesso di intendere il «giudizio» e col giudizio la Logica. Mette in giuoco non *un* passaggio, ma *il* passaggio fondamentale nella storia dell'*ontologia* occidentale: il passaggio da Platone ad Aristotele. Ma procediamo con ordine.

2.

Kant non dice soltanto – con riferimento alla nostra conoscenza – che non ha senso chiedere perché per spiegare i fenomeni facciamo uso di forme dell'intuizione, di categorie e di principi – dacché non ha senso spiegare la spiegazione con se stessa (detto ancor più semplicemente: chiedersi il perché del perché non spiega la domanda, la ripete); Kant dice altresì – con riferimento all'oggetto della nostra conoscenza – che noi non possiamo 'saltare' oltre il fenomeno. Il noumeno non è un «oggetto», è un limite della nostra conoscenza, e anzitutto – Kant ci tiene a precisarlo – della nostra conoscenza sensibile. Noi non possiamo vedere oltre quello che vediamo, e non possiamo dedurre niente da quello che vediamo e conosciamo, neppure che qualcosa vi sia, o non vi sia, oltre l'apparenza che a noi si dà nelle forme sue proprie.

E cioè: non possiamo dal «come» dedurre il «che». V'è una differenza radicale tra Kant e Wittgenstein, che possiamo riassumere, con feroce brevità, in questo modo: se con Wittgenstein è legittimo ricavare dal «come» il «che», dal modo in cui il dato si dà, il dato stesso – il fatto – ché una intima corrispondenza lega i due, essendo entrambi «immagini»: calcando la mano potremmo dire che il mondo è *Bild*, *Abbild* è invece l'immagine che il pensiero si fa del mondo; con Kant, questo procedimento è assolutamente vietato: a vietarlo è l'autore stesso, che con totale esplicitzza dice, criticando l'*Intellectualphilosoph*, Leibniz, che questi non aveva capito che la «forma» è prima della «materia». Kant ribaltava così la concezione tradizionale del giudizio, quella che da Aristotele a Leibniz ha dominato incontrastata – la concezione che Leibniz espresse con estrema semplicità, riprendendo la definizione scolastica: *predicatum inest subjecto*. Si badi, questa definizione valeva per il giudizio delle verità di fatto non meno che per i giudizi delle verità di ragione. Kant, consapevole della rivoluzione apportata da Galilei e Newton, afferma l'esatto contrario: non l'essere del soggetto contiene i predicati attraverso i quali la mente – umana e divina – può conoscerlo, sono bensì i predicati che determinano l'essere del soggetto. Non v'è essere di «soggetto» – di cosa, di ente – che possa affermarsi fuor dai predicati della mente, umana e/o divina. È, questo, il concetto moderno di *mathesis universalis* che Kant (ri-)nomina «logica trascendentale».

Questo rovesciamento del giudizio di inerenza (del predicato al soggetto) in giudizio di sussunzione (del soggetto sotto il predicato) è presente in Kant sin dall'epoca pre-critica, da *Der einzig mögliche Beweisgrund zu einer Demonstration des Daseins Gottes*, ove spiega, criticando la prova ontologica dell'esistenza di Dio, che non è corretto dire: *Gott ist ein existierend Ding*, dovendosi invece dire: *Etwas Existierendes ist Gott*³. È impossibile ricavare dal concetto, o predicato, l'esistenza, perché solo se l'esistenza è *data* è possibile predicare qualcosa di essa. Si badi, non ho detto: solo se l'esistenza si dà; ho detto bensì: solo se l'esistenza è *data*. È *data*: «come», «perché», «dove», e cioè: «da chi», o «da che» – tutte queste sono domande per le quali non c'è risposta. Rispondere significherebbe oltrepassare il giudizio: pretendere di 'saltare' il pensiero, *pensando*.

³ *Werke*, Akademische Textausgabe, de Gruyter, Berlin 1968, Bd. II, p. 74

3.

È opportuno tornare su Kant per chiarire un punto ch'è fondamentale per l'intelligenza della sua filosofia. Nella lettura tradizionale della *Critica della ragion pura* la successione Analitica-Dialettica, viene interpretata come segue: dopo l'accertamento della possibilità della Fisica – e della Matematica – come scienze, Kant passa a dimostrare la impossibilità di fondare la Metafisica come scienza. L'Analitica – riprendo la notissima immagine kantiana – è l'esplorazione dell'isola della verità, la Dialettica la denuncia che fuori di quest'isola c'è solo mare in tempesta, infidi icebergs, che possono certo attirare spiriti avventurosi, ma a loro rischio e pericolo, perché nulla di stabile è possibile trovare in mare aperto. Solo la terra è solida, solo in essa è *tò pedion tês alētheías*.

È corretta questa interpretazione? Nonostante abbia l'appiglio nel passaggio che s'è ricordato – l'unico passaggio retorico in un'opera che è monumento di *Nüchternheit* filosofica – questa lettura è falsificante. La Dialettica non prova soltanto l'impossibilità della Metafisica come scienza, dimostra, insieme, la *fragilità* della scienza, della Fisica e della Matematica. Nonché essere un'isola sicura dai marosi dell'oceano in tempesta, la verità della scienza non è da nulla assicurata. Non dobbiamo attendere Popper per sapere che l'edificio della scienza si regge su palafitte piantate in un terreno acquitrinoso, questo ce l'ha spiegato Kant, e molto meglio. Perché Kant non è caduto nella contraddizione performativa che caratterizza il principio popperiano di falsificazione, unico principio di fatto e di diritto infalsificabile, perché falsicato che fosse, si ergerrebbe a giudice infalsificabile di se medesimo; Kant si è limitato a denunciare che la condizione richiesta dalla verità scientifica d'essere insieme necessaria e sufficiente non si dà, non si dà mai, dacché da una causa si risale ad altra, da questa ad altra ancora, e così *in indefinitum*. La fondazione della possibilità della scienza fornita nell'Analitica, trova la sua radicale 'riduzione' nella Dialettica. Questa l'ineludibile conseguenza del ribaltamento kantiano del giudizio di inerenza in giudizio di sussunzione.

Dal «come» non si risale al «che»: il che è dato. Il «che», l'inspiegabile «che», è *mistero*: ciò che si sottrae ad ogni spiegazione. Ciò che, sottraendosi ad ogni spiegazione, mette in forse ogni spiegazione.

Mistero 'razionale', aggiungasi, perché proprio della ragione, della ragione scientifica, che allora si dimostra consapevole di sé, quando è capace di definire i limiti di se stessa senza uscire da sé – contro quanto Hegel riteneva necessario, e con Hegel Wittgenstein.

Per valutare in tutta la sua portata la rivoluzione della teoria kantiana del giudizio, dobbiamo fare un passo indietro. Un lungo passo, tornando a Aristotele e Platone, perché allora si decisero le sorti della Logica e della Teoria dell'essere – con un solo termine: della *Onto-logia* – dell'Occidente.

4.

Ricordo rapidamente la teoria platonica della comunione dei generi formulata nel *Sofista*. In tema è il giudizio, *rectius*: la possibilità del giudizio. In breve: com'è possibile predicare qualcosa di qualcosa? Che il leone è un animale, il quadrato una figura geometrica, Socrate un parlante. Non solo il leone, infatti, è animale, anche il cane e il gatto lo sono; non solo il quadrato, ma anche il cerchio e il triangolo sono figure geometriche; e non solo Socrate, sì anche Callia e Eutidemo parlano. Pertanto: se leone e animale dicono il medesimo, allora

anche cane e gatto dicono il medesimo che leone, e lo stesso rapporto va ripetuto per quadrato, cerchio e triangolo, e per Socrate, Callia e Eutidemo; se invece non dicono il medesimo, come connetterli? Come immedesimare Socrate e parlare senza immedesimare Socrate a Callia e Eutidemo? Platone risponde ‘limitando’ la potenza semantica del verbo «essere». Riassumo ferocemente il suo ragionamento:

Identico non è diverso, diverso non è identico; e lo stesso vale per moto e quiete. Eppure noi diciamo che moto è, ed è quiete; che è diverso ed è identico. Se nel dire: moto è, e così quiete, identico, diverso, identificassimo soggetto e predicato, allora identico e diverso, per essere identici a essere, sarebbero tra loro identici – e così negheremmo la differenza di identico e diverso, col risultato paradossale che dicendo che diverso è, diremmo l’esatto contrario, in quanto lo identificherebbero con identico. Lo stesso ragionamento va ripetuto per moto e quiete. Ne conclude Platone: nel dire che identico è, ed è diverso, che moto è ed è quiete, noi non identifichiamo affatto identico e diverso, moto e quiete, diciamo solo che identico e diverso, moto e quiete *partecipano* di essere, ma *non sono* essere. Partecipano di essere, come il rosso partecipa di colore, e così verde, ma né rosso, né verde sono tutt’intero il colore. Possiamo dire così: identico e diverso, moto e quiete sono «essenti» e non «essere» – sono, cioè, ‘participi’ del verbo essere. (La logica platonica della partecipazione è all’origine delle stesse definizioni della nostra grammatica).

Le grandi scoperte sono tali perché, una volta enunciate, appaiono così evidenti che tutti ritengono che in fondo quel che è stato rivelato lo ‘si sapeva già’. Si sapeva già che «animale» è «predicato universale» e leone, gatto e cane sono, invece, soggetti singolari, che ‘partecipano’ dell’universale, ma non possono essere identificati con esso. In fondo la parola magica «partecipazione» non altro dice che questo: l’universale è tale perché comprende in sé molti, indefiniti singolari, senza esaurirsi in nessuno d’essi. Ma la soluzione platonica non può essere scambiata con ‘ciò che si sapeva già’. La partecipazione, per cominciare, si estende ben oltre il rapporto di universale e singolare: v’è partecipazione anche tra universali.

Platone avverte che ragiona bene chi conosce quali «generi» (quali «universali») partecipano tra loro e quali non partecipano. Essere partecipa di identico e diverso, come di moto e quiete, identico di essere e moto e quiete, ma non di diverso, moto di essere diverso e identico, ma non di quiete – e così via. Ma nel corso del ragionamento le cose mutano. Perché anche identico e diverso partecipano tra loro: infatti se identico non fosse diverso da diverso – e cioè: se non partecipasse di diverso –, non potrebbe essere identico a sé, e parimenti diverso, se non partecipasse di identico, non potrebbe essere identico a sé e quindi diverso da identico. Come si vede la teoria della partecipazione comporta un intreccio di rapporti per cui il medesimo genere partecipa come tale di generi opposti. Altro che ‘ovvio’, altro che ‘lo sapevamo già’. La soluzione platonica è così intricata che non sembra riesca a spiegare neppure se stessa. Difficile, invero, comprendere come essere possa parteciparsi a identico o a diverso, a moto o a quiete – e in generale a qualsiasi «essente» – se questo già non fosse. Bisogna allora dedurre che l’essere che si partecipa ad identico (o a diverso, moto e quiete) presuppone già l’essere di identico (o diverso, moto e quiete)? Vi sono allora due «esseri»: uno che si partecipa e l’altro che è presupposto alla partecipazione? Ma perché raddoppiare i termini? L’essere presupposto all’essere che si partecipa non rende vana, superflua la partecipazione?

Stiamo parlando di Platone, ma è palese che le domande qui poste non sono altre da quella precedentemente emersa: è possibile parlare del «come» di qualcosa senza presupporre necessariamente il suo «che», l'essere di questo qualcosa? La risposta che abbiamo dato sopra, la risposta kantiana è la stessa che ricaviamo dalla teoria platonica della «partecipazione». Invero l'essere che si partecipa non ha bisogno di rinviare ad altro essere prima della partecipazione, in quanto identico è proprio, e solo, nell'atto in cui essere gli si partecipa, e non prima. In ciò non v'è differenza alcuna tra la partecipazione di essere e la partecipazione di identico: come non v'è nulla di identico prima della partecipazione dell'identità, così non v'è essente prima della partecipazione di essere. Il medesimo va ripetuto – è ovvio – per gli altri generi. Che questa sia la risposta di Platone è irrefutabile. Platone ne trae tutte le conseguenze. Anzi ne ha già tratto tutte le conseguenze ben prima di esporre la teoria dei generi, quando ha affrontato la disputa tra i *Gegeneís*, i rudi figli della terra, che non amano le astrazioni concettuali, ma non sono così rigidi da negare essere alla giustizia, perché non la si vede, né la si tocca, e così all'intelligenza, e i *Philoi tôn eidôn*, gli amici delle idee. Proprio parlando dei primi, Platone avverte che per costoro l'essere delle cose, l'essere ultimo delle cose è *dynamis*, «possibilità». Proprio i rudi figli della terra, coloro che non amano le astrazioni, ma neppure semplicisticamente le respingono, coloro, cioè, che non confondono l'astrazione concettuale con la concreta realtà, ma sanno che questa si dà sempre e solo attraverso concetti e astrazioni, generalità, quando debbono indicare in che consiste la realtà ultima delle cose fanno riferimento al solo concetto che non cattura e chiude in sé ciò a cui si rapporta: il possibile. Il possibile permette alle cose di essere in ogni modo.

5.

Proprio quanto Aristotele doveva respingere. Se la scienza si differenzia dalla mera empiria, in quanto non si arresta al «che» (*otí*) delle cose, ma pretende dire «perché» (*diotí*) la cosa è così e non altrimenti, la *dynamis*, la possibilità, è proprio il concetto di cui la scienza deve liberarsi. Non semplicemente respingendola, ma mostrando com'essa non è il puro *aóriston*, l'indeterminato che non cattura l'ente, bensì l'assolutamente determinato – e determinato dall'*entelécheia*, da ciò che è compiuto, perché si ha nel fine, si possiede nel suo termine. Leggere in successione i libri Gamma, Theta, Lambda della *Metafisica* permette di seguire il processo di determinazione dell'indeterminata possibilità (*dynamis*). Attraverso le note distinzioni della *dynamis* in *dynamis tou poieîn* e *dynamis tou páschein*, quindi in *dynamis metà lógou* e *dynamis álogos*, Aristotele porta a compimento la riduzione del possibile a potenza, alla determinatezza, cioè, di un essente che è in grado di..., capace di..., alla determinata determinatezza di un essente che è già *ab initio* forza operante, *enérgeia*, capace di un *ergon*, di un 'prodotto'. Di questa forza, di questa capacità produttiva non puoi certo dire ch'essa «partecipa» di quello che fa, perché quello che fa è lei a produrlo, è 'cosa sua', sua proprietà. Il giudizio non è di sussunzione, bensì di inerenza. Al seme della pianta inerisce l'*energheia* della pianta, non le viene partecipata da 'fuori'.

Ma non tutto appartiene all'ente allo stesso modo, vi sono proprietà inerenti necessariamente al suo essere, proprietà senza le quali l'ente non sarebbe quello che è e proprietà che gli sono solo accidentalmente (*katà symbebekós*) inerenti. Aristotele formula 'logicamente' questa distinzione distinguendo *semainein hén* – significare un qualcosa, quale che sia, per ciò che propriamente è –

da *semaínein kath'henós* – significare intorno a qualcosa, dire qualcosa di qualcosa, intorno a qualcosa. Distinzione che permette di dire che Socrate è Socrate e non Callia, pur essendo entrambi dotati di una comune proprietà: la calvizie.

Ancora una volta la soluzione appare così chiara, di così stringente evidenza, che sembra un'ovvietà. Vero è che in filosofia, e non solo in filosofia ma nel mondo non vi sono cose semplici, ovvie. E certo non è 'ovvia', non s'incontra per via, la distinzione tra *semaínein hén* e *semaínein kath'henós*. È facile dire ciò che è proprio di Socrate secondo necessità e ciò che è proprio di Socrate accidentalmente. Certo la calvizie non è proprietà necessaria, sì la ragione. Ma la ragione è propria di Socrate come di Trasimaco, tuttavia al lettore del I libro della Repubblica non pare che la ragione dell'uno e la ragione dell'altro siano la medesima ragione. E allora? Come distinguere l'accidentale dal necessario? Possiamo facilmente concordare che Santippe fu un 'accidente' per Socrate, ma l'andare verso il tribunale dove incontra Eutifrone – è anch'esso un *symbebekós*? E la discussione con Cefalo? E la condanna a morte? E..., e..., e – quanti «e» possiamo aggiungere. *Semaínein hén*, e non solo quando questo *hén* è Socrate, anche quando si tratta di un rovescio di pioggia, o della caduta di una pietra, implica definire un'immensa coorte di *accidentalia*, l'universo mondo e l'universo tempo. Ed altro ancora – forse.

Non è, allora, infondata la pretesa della ragione umana – perché di questa parliamo, ché solo questa conosciamo, o meglio: presumiamo di conoscere – di voler definire l'essere delle cose? Quello che le cose sono «in sé»? Se anche la più umile e modesta, la più insignificante cosa implica la conoscenza del tutto? E, se non la conoscenza, la conoscibilità? Ma il rinvio al futuro della completa conoscenza del tutto e della singola cosa, proporre come idea-limite, come idea-guida o ideale, la conoscenza della singola cosa e del tutto, non è già questo un tradimento dei limiti della ragione, della finitezza della ragione? L'ideale della ragione – la conoscenza sempre futura del tutto e della singole cose – non è un'affermazione 'assoluta'? Non erige il 'presente' – il presente della ragione finita – a giudice del tempo? Come può la ragione – la ragione che consiste nel *lógon didónai*, nel dare ragione, o prova – affermare qualcosa riguardo al domani, definire anche ciò che non c'è. Non c'è ancora – s'opporrà. Ma chi o che cosa dà 'prova' dell'*ancora*?

Appare più saggia la dottrina del giudizio come sussunzione. Più saggia, perché ci libera da queste pretese. Perché libera la Logica dalle pretese dell'Ontologia.

Aggiungerei 'moderatamente' più saggia – perché non è senza problemi la Logica del giudizio come sussunzione del soggetto sotto un possibile predicato. Di questo dobbiamo adesso parlare.

6.

È diffusa, e pressoché priva di contrastanti opinioni, l'immagine della filosofia moderna come filosofia della «soggettività», così detta perché ha il suo centro nel soggetto inteso come *fundamentum inconcussum* dapprima della sola conoscenza (Descartes) poi dell'universo intero, fisico, morale, artistico (Kant). Questa immagine, proposta in modi diversi, e seguendo itinerari di pensiero spesso divergenti, da filosofi della statura di Hegel e Heidegger, e da dottissimi storici del pensiero del livello di Hans Blumenberg, per dire solo dei maggiori, non sembra corrispondere, non pienamente almeno, a quella che per rapidità e semplicità di discorso possiamo indicare con la locuzione «realtà storica». Parti-

colarmente se ai nomi di Descartes e Kant si associa quello del ‘cartesiano’ Husserl. Il ripiegarsi della filosofia moderna sul «soggetto» conoscente – ripiegarsi che caratterizza la filosofia moderna come *eminentermente* «riflessiva» (eminentermente, perché sempre la filosofia, sin dalla sua nascita è stata «riflessione» su di sé) – non può, senza illecite forzature, essere identificato con la posizione del soggetto come fondamento del conoscere e del mondo (del mondo ridotto a immagine del soggetto – come pur s’è detto). La centralità del «soggetto» ha avuto all’inizio, e poi sempre più esplicitamente e consapevolmente in seguito, ben altra motivazione. Nel momento in cui ogni «oggetto» di pensiero, ogni *cogitatum* poteva esser messo in questione – e l’antico principio di non contraddizione si mostrava sempre più inservibile nella ricerca scientifica – la filosofia è tornata su se stessa, e ripiegandosi sul «pensiero», non sul *cogitatum*, ma sul *cogitare* stesso, sul *cogito*, ha proceduto ad un lavoro di radicale spoliatura del pensiero da tutti i suoi contenuti, per vedere cosa alla fine restava, e se qualcosa restava, se cioè era ancora possibile «filosofare», e filosofare secondo il modello aristotelico – ovvero: se ancora era possibile la filosofia come episteme, come scienza, la filosofia come *lógon didónai*, come dare ragione, o come dicevano i latini: *scire per causas*. L’operazione volle essere radicale – andò alle radici del pensiero, al *cogito* – come si è detto. Non lo fu abbastanza. Non lo fu quanto era necessario. Presto, come dimenticando che aveva tra i *cogitata* messo in questione anche quelli *mathematici* (non i «numeri» soltanto e le «forme geometriche», ma la più vasta *mathesis universalis*), il pensiero filosofico e scientifico, l’episteme moderna, si chetò nella scoperta del saldo universo ideale, stabile e permanente, quale appariva «dietro» le sempre evanescenti figure sensibili. Mondo ideale che permetteva di spiegare anche quelle evanescenti figure della sensibilità, epperò di controllare largamente il mondo, e così di rendersene padroni.

L’operazione non fu sufficientemente radicale, perché nella critica dei contenuti logici del pensiero non seppe coinvolgere il principio che ne era alla base – non il principio di non contraddizione, ma il principio su cui anche il principio di non contraddizione si regge, e cioè: la struttura del giudizio di inerenza. Sarà Kant – come si è detto – a rivoluzionare la teoria del giudizio, e in tal modo a portare la riflessione sullo stesso pensiero riflettente. Non sul *cogito* genericamente inteso, non sul *cogito* preso pur esso come un *cogitatum* – secondo la struttura del giudizio d’inerenza –, ma sulle operazioni del *cogito*, sul modo di operare del *cogito*. Ed è su questo terreno che Kant scopre insieme la struttura del giudizio come struttura di sussunzione, e, conseguentemente, l’inapplicabilità dei predicati ai predicati stessi.

Dobbiamo prestare molta attenzione a questo aspetto del pensiero kantiano, onde evitare di liberarcene al modo di Hegel. Come sopra s’è chiarito, per Kant l’esistenza non si dà, non è da sé, bensì è data. Col linguaggio di Kant: l’esistenza non è «nota di concetto», non è riportabile a concetto, si sottrae ad ogni tentativo di impossessamento da parte del concetto. E questo vale anche – non dico soprattutto, perché quanto all’esistenza tutte le cose, tutti gli enti son pari: Dio come il fiore, ché mistero è l’esistenza di Dio, mistero l’esistenza del fiore (è necessario ripetere che qui ‘mistero’ non implica nessun rinvio a chissà quale potenza nascosta, o Essere o Nulla, ma dice semplicemente: inspiegabile, non riconducibile ad un «perché», ad una «causa», o «ragione», o come ancora si voglia dire) –; e questo vale anche per l’esistenza dei predicati e di quel loro insieme che siamo abituati a chiamare soggetto, che è tanto io,

quanto egli, o esso, la cosa che pensa, uguale X. E qui la «cosa che pensa» (*das Ding welches denkt*), *das Vehikel aller Begriffe*, indica un'operazione, l'operazione del pensare⁴, non un agente che opera, un io, o egli, o esso, un *essente* che pensa⁵. Evitiamo di fare della X una sostanza, un contenuto di pensiero – dopo aver detto che non è sostanza, né contenuto di pensiero. Ripeto – ripeto Kant: l'esistenza non è nota di concetto. Non è riportabile a concetto. È un dato, un «che» senza «perché» e senza «come», indeducibile da qualsiasi «come» e qualsiasi «perché», un dato che non necessariamente è, ma solo possibilmente. Che non è – ma *può* essere. E *può* essere – non prima o dopo che è, ma nel suo che è: il suo esser-dato è possibile. Esistenza come possibilità, *dynamis*, nel senso del *Sofista*: Kant e Platone pensati insieme.

È su questo «possibile» che ora dobbiamo soffermarci.

7.

Il passaggio dal giudizio d'inerenza a quello di sussunzione comporta, come si è detto, che tutto quanto vien predicato del soggetto non appartiene al soggetto, non *inest subjecto*, ma è attribuito ad esso dal predicato. Ora bisogna distinguere tra i predicati quelli che si riferiscono al contenuto oggettuale del soggetto del giudizio – se uno o molteplice, se di color verde o rosso, se causa o effetto di un altro – da quelli che fanno riferimento al rapporto del predicato col soggetto, e che quindi non dicono propriamente nulla del contenuto oggettuale del soggetto – se esiste accidentalmente o di necessità, se è reale o solo possibile. Fin qui Kant. A queste distinzioni dobbiamo aggiungerne un'altra, che riguarda i predicati elencati per ultimi, i predicati «modali». Tra necessità, realtà e possibilità v'è una differenza sostanziale, perché se è vero che tutti e tre i predicati modali dicono non del contenuto oggettuale del soggetto del giudizio, ma del rapporto del predicato al soggetto, il predicato «possibilità», diversamente dagli altri due, non definisce 'positivamente' detto rapporto: non dice che l'ente è o non è, che è necessario o non necessario; né lo definisce 'negativamente': non dice che l'ente non è, né che l'ente non è necessario. Propriamente il predicato modale della «possibilità» sospende detto rapporto tra sé e il soggetto, lo 'epochizza'. Il predicato 'possibile' si ripiega su di sé, mette in giuoco la stessa riferibilità di sé al soggetto. La sua stessa predicabilità. Con il predicato della «possibilità» la sussunzione del giudizio è elevata al quadrato. Vale a dire: il predicato 'possibile' opera su di sé la medesima operazione che la sussunzione opera sul soggetto: toglie a sé ogni 'proprietà'. Ripiegandosi su di sé, toglie anche a se medesimo il carattere di «essere». Il predicato modale della possibilità *non è, è possibile*. Attenzione: qui «è possibile» non è copula più predicato, è solo copula. Pertanto non si può dire che anche il possibile è soggetto all'essere in quanto il possibile è possibile; non lo si può dire perché il possibile non è possibile, bensì *è-possibile* (copula) possibile. *Rectius*: il predicato 'possibile' è-possibile (copula) possibile-impossibile (predicato). Infatti il possibile, ripiegato su di sé, non dice solo: il possibile comprende in sé la possibilità di essere e non-essere; dice ben-

⁴ Cfr. *Kritik der reinen Vernunft*, Werke, cit., A 341, B 399 e A 346 B 404.

⁵ Cfr. in particolare i §§ 15-18 della «Deduktion der reinen Verstandesbegriffe»: *ib.*, B 129-140. Che poi la proposizione «Io penso» indichi non solo l'operare del pensiero, la «funzione logica» (*ist nicht bloße logische Funktion*), sì anche l'«io che esiste pensando» (*ich existiere denkend*: *ivi*, B. 429), è addirittura ovvio: l'operazione deve pure avere un supporto 'esistente'. Essenziale non confondere il supporto con la funzione – come Kant continuamente avverte (anche nel passo sopra citato).

sì: il possibile comprende in sé la possibilità di essere e non-essere e la impossibilità di essere e non essere. Fin quando ci limitiamo a dire che il possibile contiene la possibilità di essere e non-essere leghiamo il possibile alla necessità d'essere possibile e solo possibile – interpretiamo, cioè, il possibile secondo necessità: il possibile è necessariamente possibile. Ma il possibile non può essere necessariamente possibile, *deve* essere possibilmente possibile. E per essere tale deve contenere in sé l'impossibile. E se contiene in sé l'impossibile, potendo essere possibile e impossibile, non *deve* più essere possibile, non è più necessitato dalla necessità. Nel possibile il necessario è tolto. E tolto non necessariamente – ma possibilmente. Come dire che il possibile non nega il necessario. Il possibile può essere 'necessario'. Nella possibilità del possibile il necessario come è tolto così è mantenuto.

Una pausa. In questo intrico di determinazioni in cui possibile e necessario si inseguono e si negano, si negano e si richiamano – una cosa si mostra chiaramente: che la logica proposizionale, il giudizio predicativo non è in grado di dire il nostro rapporto con le cose, col mondo. Questo fatto non deve stupirci. La logica e la grammatica del discorso sono stati costruiti, lo si è già accennato, sulla base della logica dell'inerenza nel soggetto del predicato, ovvero sulla base dell'essere. Il ribaltamento kantiano ci porta al limite estremo delle possibilità del giudizio predicativo, là dove il giudizio mostra la sua inadeguatezza. L'inadeguatezza del discorso costruito in terza persona. L'inadeguatezza di dire «è». La categoria modale della possibilità impone di fare l'ulteriore passo, che è di abbandonare la terza persona, e con essa la prima, che riproduce la necessità del discorso predicativo, in quanto nel *cogito* inerisce il *sum* – tanto è vero che Kant ribaltando il giudizio di inerenza in quello di sussunzione ha dovuto dire dell'«Io-penso» che è solo una X, ovvero che di esso nulla si può dire –; impone di abbandonare la terza e la prima persona, per parlare in seconda. Non più «è», né «sono». Ma: «sei». Tu sei.

La differenza è enorme – se teniamo presente quanto sinora s'è detto. In particolare sul predicato modale del possibile che piega il predicato su se stesso, togliendo a se medesimo qualsiasi essere, sospendendolo, epochizzandolo. Se teniamo presente questo, allora, il «tu sei» non è un giudizio che viene espresso da un io che è, per così dire, alle spalle dell'affermazione. Non solo il «tu», a cui il parlante si volge, resta sempre altro dal parlante, in quanto tutto quanto il parlante dice del «tu», entra nel dire del parlante e non ricade sul «tu» – il «tu» non risponde di quanto il parlante dice di lui –, ma il parlante stesso, in quanto coinvolto totalmente nel suo dire, è tu a se stesso. La riflessione del predicato modale della «possibilità» su se stesso, toglie all'«io» ogni proprietà – anche quella di *essere* io. Toglie all'io l'io: *Ich, oder Er, oder Es... gleich X*.

8.

L'io che si coglie come tu, fa esperienza del *cogitare* in modo affatto diverso da come siamo abituati a considerare l'attività del pensiero. Nel giudizio, sia esso inteso come inerenza del predicato al soggetto, o di sussunzione del soggetto nel predicato, pensare è sempre accrescitivo. Il giudizio di sussunzione è palesemente sintetico: il soggetto propriamente *non* è prima del predicato – quanto è prima della predicazione è un puro «che», un indeterminato, un *aóriston*, un puro riferimento = X. Punto di riferimento logicamente necessario perché le molteplici predicazioni che definiscono un «oggetto» – grande, particolare, composto, in rapporto a... – possano incontrarsi, ma che, proprio in quanto

presupposto della predicazione è la predicazione stessa a porlo. E un «presupposto» posto, è l'ombra della luce, ombra che non è prima della luce, passato che non è prima del presente, tempo che sorge solo col presente e per il presente.

Ma anche nel giudizio di inerenza, nel quale il compito del predicato è limitato all'es-plicazione, e cioè a portar fuori dal soggetto ciò che è già contenuto in esso come sua 'proprietà', l'atto del pensare aggiunge qualcosa al soggetto: lo esplicita. Porta l'implicito ad esplicito. L'aggiunta è l'esplicitazione: quello che prima non si mostrava, non appariva, ora appare, è portato ad evidenza.

Nella logica della seconda persona quello che innanzitutto nel giudizio si mostra è il doppio movimento della predicazione. Riguardo al «soggetto» logico, a ciò che l'atto predicativo ha il compito di determinare, il giudizio della seconda persona, in quanto giudizio di «possibilità», è un giudizio infinito, e cioè: non de-termina, non de-limita, non de-finisce, al contrario indetermina, indelimita, indefinisce. Il soggetto su cui cade la predicazione in quanto «possibile» è: tutto e il contrario di tutto, né tutto, né contrario di tutto, solo tutto e/o solo il contrario di tutto. Come s'è detto: la possibilità del possibile non è senza l'impossibile, e solo così è possibile possibilità e non necessaria possibilità. Possiamo dire la cosa in modo più rapido ed efficace: il soggetto di giudizio della predicazione possibile, ovvero della logica del tu (o della seconda persona), resta sempre altro dalla predicazione, perché il tu non è mai coinvolto nella predicazione. Quello che il giudizio predica del tu è del giudizio e non del tu. Il tu resta «altro» dalla predicazione – tanto «altro» da poter essere anche il medesimo, e cioè proprio quello che la predicazione dice che è. Proprio perché il tu resta altro dalla predicazione, proprio perché tutto quello che la predicazione dice del tu cade nella predicazione e non affetta il tu, la predicazione non può neppure escludere che il tu sia esattamente quello che il predicato dice di esso. La possibilità del tu è illimitata.

Guardiamo adesso all'altro lato della predicazione, non al soggetto logico determinato come indeterminato (possibile-impossibile), ma al predicato (in)determinante. Quanto più cresce il 'soggetto' logico, quanto più è ampia la possibilità del tu, tanto più ristretta deve essere la possibilità del predicato. La predicazione deve sempre più ridursi, al punto da togliere a se stessa qualsiasi autonoma consistenza rispetto al tu. Se il tu della predicazione possibile è sempre altro dalla predicazione, un'alterità che potrebbe essere, proprio in quanto *assolutamente altra* (e cioè: altra dello stesso altro), il medesimo di quello che la predicazione dice, allora è possibile che la predicazione sia affatto assorbita dal tu. Nella possibilità della predicazione è compresa la sua impossibilità. E qui impossibilità non dice necessità, dice *tout simplement*: inessenza. *Inessenza*, qualcosa di «meno» dell'inesistenza.

Il giudizio della seconda persona proprio in quanto aggiunge, toglie. Toglie *se* per l'*altro*. Infnitizzando il possibile soggetto della predicazione, finitizza sempre più la predicazione possibile.

Che discende da questa «riduzione» della ragione? Quale modo di stare al mondo? Quale atteggiamento? Quale *ethos*?

9.

Un *ethos* che non si riferisce, se non indirettamente, alla vita economica e politica, alla comunità umana, ma mira oltre, ad un più vasto paesaggio che non quello

della storia e della politica. Mira ad accostarsi a ciò che, visto dal mondo storico, appare pur esso come mondo, orizzonte, ordine, ma che non è né ordine, né orizzonte, né mondo: la natura. Non la Natura vivente di Goethe e dei romantici, affine a quella vita che rinvia ad altro (*verweist auf Anderes*) rispetto a quello che è, alla coscienza e all'autocoscienza⁶; tanto meno la natura della scienza, la natura ridotta a concetto, categoria, linguaggio umano e solo umano. Mira anzitutto alla natura del corpo, del nostro corpo: ch'è *nostro* non perché appartenga a noi, ma giusto l'opposto, perché noi apparteniamo a lui – *amico* talora, *ostile* talaltra, sempre, nell'intimo, a noi *estraneo*. E attraverso il corpo, alle piccole e grandi cose che ci vengono incontro: come un soffio del vento, un raggio di sole, il guizzo tra l'erba d'una serpe, forse, o d'altro animale; e ancora: come l'onda selvaggia del mare, il tremare improvviso della terra... Le grandi e piccole cose, che son tali, cose e non «oggetti» da analizzare ed impiegare nelle molteplici pratiche di vita, quando ci vengono incontro nel loro nudo esserci. In questo *ethos*, in questo modo di abitare il mondo, in cui il *sentire* del corpo prevale sulle costruzioni della «ragione», il centro non è l'uomo ma le cose, che in tanto possiamo incontrare, in quanto son esse che ci vengono incontro; che in tanto possiamo interrogare, in quanto son esse che ci interrogano con la loro muta presenza. Ove il peggio che possa accadere è la trasformazione di questo *libero territorio del sentire* nel dominio di una «nuova» ontologia – l'«ontologia estetica», che, *mutato nomine*, ripete l'operazione tradizionale col subordinare il sentire alle categorie della ragione.

Libero territorio del sentire, s'è detto, perché se è vero che in esso la centralità dell'uomo è solo una tramontata illusione – il che significa che noi, uomini, siamo *soggetti a...* prima che *soggetti di...*, e *soggetti a...* per essere soggetti di...; che noi, uomini, per dirla con Edipo, patiamo le nostre azioni, più che agirle –; non è però men vero che in esso facciamo esperienza di uno *stare-accanto*, di un *trovarsi-accanto* più aperto di ogni comunità d'uomini, perché fuor d'ogni precostituita determinazione d'essere. Nella sua «accidentalità» il *sentire* nonché ridurre l'ambito della nostra responsabilità, l'espande ben oltre il «sé», a quanto non è più in nostro potere: il passato del rimorso, e a ciò che non lo sarà mai: il futuro possibile del nostro agire-patire. In questa responsabilità per tutto e per tutti, non il mondo si concentra in noi, ma noi «partecipiamo» alla vita del tutto, *accanto* a pietre e erbe, animali e uomini, fuor d'ogni «primato», o «dignità» dell'uomo, *sentendo, vivendo* il nostro stesso operare non nella chiusa finitezza del suo «in sé e per sé», ma per quello che di esso «altri» – uomini, animali, cose – faranno. Di esso e di *noi*: incompiuti; «esterni» a noi stessi.

In questo e per questo *sentire* la stessa esperienza d'essere io tu a me stesso, tu di me stesso, non è più solo *mia*. Perché io, tu a me stesso, tu di me stesso, sono nel mondo quel tu che altri dice di me.

Il mio essere? La mia realtà? La mia «verità»? Il dono che altri – oggi o domani, o anche mai – farà a me. Io tu a me stesso, tu di me stesso *per* loro: tu del mio, non più soltanto mio, tu.

Quale pretesa di verità avanza questa pro-posizione? La pretesa di verità di una testimonianza, che ha la sola «realtà», che altri riterrà di riconoscerle. Di donarle.

⁶ G. W. F. Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Meiner, Hamburg 1952⁶, p. 138.