

Elio Franzini

Fenomenologia, gioco linguistico e fondazione della verità

Uno dei vizi, e forse il peggiore, dei filosofi – non della filosofia – è quello di voler polemizzare con altri filosofi. E' difficile, quasi impossibile, per iniziare, sottrarsi al vizio, gustoso come tutti i vizi, almeno se non si eccede.

Certo, se vi fossero davvero scuole di filosofia, anche disperse negli hinterland erbosi delle grandi città, sarebbe obbligatoria, il primo giorno, la lettura di una pagina di Andrea Bonomi, dal titolo “La prova del *non*”: il filosofo che, dopo avere ascoltato dotte e incomprensibili argomentazioni sull’Essere e la sua beanza, si trovi costretto a formulare, per cortesia e obbligo, qualche considerazione, provi a scegliere un’asserzione centrale dell’intervento, che intendeva rispondere a un presunto problema e, “riformulando con qualche parafrasi il problema stesso”, chieda all’interessato “se per caso non fosse d’accordo, ‘in qualche senso’, con un’asserzione che era l’esatta negazione della prima”¹. Naturalmente la fine è nota, e non bisogna provare sorpresa quando ci si sente rispondere in modo affermativo. Il gioco, ripetibile con alcune varianti, assicura un costante successo.

Questo esercizio, tuttavia, non è un gioco, ma il segno della “disarmante vaghezza e inaffidabilità del linguaggio usato in molti ambienti filosofici di questi tempi”², dell’abitudine a scambiare il filosofo per un “mediatore culturale”. Con queste parole, e prima che fosse in uso la moda di dividere, chissà perché, il mondo filosofico in “analitici” e “continentali”, Bonomi insegnava che “la prova del non” vale per gli eccessi di tutte le sponde, cioè per coloro che praticano “un certo modo sbracato di fare filosofia (quello delle parole in libertà, per intenderci)”, ma anche per il proliferare di alcuni marchingegni formali dell’atteggiamento analitico “della cui rilevanza concettuale è a volte lecito dubitare”³.

Questi estremi sono appunto ciò che si può chiamare “cattiva” retorica filosofica, cioè tipologie di discorsi incapaci di argomentare in modo consequenziale, di costruire nessi dimostrabili tra le parole e le cose, o tra le cose e il pensiero; quelle argomentazioni che si pongono da sé come dimostrazioni, cadendo in fallacia per manifesta ignoranza degli Analitici primi, e con ciò manifestando la propria assoluta indimostrabilità, pur non cessando a volte di ritenere la verità un proprio assoluto possesso, da nascondere però nelle metafore più oscure e allusive, nei salti logici più arditi, nelle figure più arrischiate e decontestualizzate, in cui si trattano Platone, Plotino, persino Proclo come nostri cugini, senz’altro fratelli di scrittori europei del Novecento, meglio se di lingua tedesca, per poter giocare in modo più credibile con i trattini, le parole composte, le allusioni evocatrici. Queste gite della verità, che soggiorna in tali sogni,

sospesi tra metonimia e metafora, in cui il pensiero si ritiene svincolato dalla triste verità degli enti, dei fenomeni, delle parole stesse, per non dire del senso comune e dei suoi banali sguardi e ragionamenti, persino delle leggi della retorica e della dialettica, potrebbero essere variamente esemplificate. Si tace, tuttavia, non solo per non eccedere nel vizio, ma anche perché il fenomeno è forse destinato a passare da sé senza “storicizzarsi”, dal momento che è raro che tali cattivi esponenti del genere retorico “filosofico” siano fertili, lasciando allievi. A volte, peraltro, loro stessi cambiano mestiere, forse quando si rendono conto che il loro oscuro gioco è diventato troppo chiaro (essere *sempre* oscuri non è un lavoro facile, e alla lunga annoia).

Si può allora giungere a una prima conclusione. Una retorica filosofica è “cattiva” quando, privilegiando una sola delle sue dimensioni (in questo caso il “movere”), viene meno ai suoi stessi scopi specifici, cioè quello del “docere”, dell’insegnamento. Questo privilegio unidirezionale è “cattivo” perché usa un linguaggio *evocativo*, né dimostrativo né dialettico; perché *allude*, e non argomenta; perché elogia l’*oscurità* e la *confusione* (cioè proprio quelle dimensioni che Cartesio riteneva caratteristiche di quella cattiva retorica contro cui scrive gran parte del suo *Discorso sul metodo*), contrapponendole alla chiarezza e alla distinzione; perché, infine, *allontana dal senso comune*, costruendo un’implicita frattura insanabile tra esso e il pensiero filosofico.

Questo vizio argomentativo è stato ben illustrato da Kant ed è caratteristico di quei filosofi che non solo non ritengono possibili problemi che sfuggono agli schemi del pensiero puro (Dio, Anima, Mondo, Linguaggio, Essere, ecc.), ma anche suppongono che il conoscere sia soltanto una funzione del pensare, e non il suo scopo primario. In questo modo l’argomentazione non si “inquadra” così come dovrebbe, cioè all’interno di forme categoriali e verbali capaci di “rappresentarla”, fornendogli una forma trasmissibile, comunicabile, comprensibile, condivisibile, ecc.. Un pensiero privo di rappresentazione, anche astratta, è infatti qualcosa che neppure Dio può concepire (il pensiero puro di Dio è pensiero *di* se stesso pensante). Ciò significa che, anche per i nomi, bisogna avere “immagini”⁴: di conseguenza, il pensiero ha avvio all’interno di un’esperienza fenomenica, descrivibile, posta all’interno di un piano intuitivo, anche nel caso non fosse suo obiettivo “dimostrare” il nesso conoscitivo con tali ambiti fondativi (per esempio, non possiamo definire “che cosa sia” l’arte o la scienza pretendendo un’assolutezza concettuale, che sarebbe solo ingenua e generica; senza l’esperienza di alcuni oggetti non si potrebbe avere quell’insieme di pensieri attraverso i quali, e grazie ai quali, riusciamo a comunicare l’idea di arte o di scienza, anche senza conoscerne il preciso senso categoriale). Andare al di là del fenomeno, e pensare senza riferirsi ad esso, è per Kant segno di cattiva metafisica, di quella cattiva retorica filosofica descritta nella “Dialettica

trascendentale”. *Fare a meno di contenuti rappresentazionali*, in tutti i loro molteplici sensi, per recuperare una non meglio definita dimensione “profonda”, è segno dunque di cattiva retorica. L’allusività priva di referenza, anche imprecisa e precategoriale, è un vizio retorico, ancora una volta ascrivibile a un uso acritico delle figure, a scapito dell’argomentazione.

Si sarà allora compreso, dagli esempi “cattivi”, non solo che cosa si possa intendere con “buona” retorica, ma come sia necessario utilizzarla anche là dove, come accade in Platone o in Cartesio, apparentemente si disprezzano i fondamenti stessi della retoricità. Una buona retorica segna infatti la possibilità, per il filosofo, di chiarificare e comunicare le “immagini del mondo”, e i loro apparati categoriali e descrittivi, senza esaurire il proprio compito trasformando se stessi in “mediatori culturali”. Vi è certo il rischio, o l’occasione, che tale buona retorica trasformi se stessa in paradigma di un genere filosofico *soltanto* retorico, privo cioè di una ricerca veritativa sulle proprie stesse condizioni di possibilità.

E’ quindi evidente che per evitare tali rischi si debba ricordare che bisogna prendere avvio da una certa *idea di filosofia*, che scaturisce dall’esame di alcuni paradigmi di “buona retorica”, e con essi si confronta, anche respingendo troppo facili modelli di astratta contrapposizione. Cercare paradigmi non significa però aderire al loro contesto teorico, ma guardarli in primo luogo come una *terapia* nei confronti di una retoricità incapace di costruire condivisibili regole di funzionamento e comprensione intersoggettiva.

In questo senso Wittgenstein è l’esempio essenziale da cui prendere avvio.

Wittgenstein, infatti, dalle *Ricerche filosofiche* in avanti, è l’esempio emblematico di un uso del linguaggio *apparentemente al di fuori* delle finalità storiche e argomentative della retorica, da cui tuttavia si può trarre la possibilità, ed è qui il suo valore paradigmatico, di una trasformazione in direzione retorica della filosofia stessa, se non altro perché essa sembra assumere una dimensione stilistica che, come accade nella *Rhetorica ad Herennium*, ha come virtù l’*elegantia* (o *latinitas*, cioè la purezza della lingua), la *dignitas* (ovvero l’ornamento della forma e del pensiero) e la *perspicuitas*, definita come “chiarezza dell’espressione” (termine, peraltro, utilizzato da Wittgenstein)⁵. Il concetto stesso che è alla base del suo pensiero, quello di “gioco linguistico”, indica semplicemente che una proposizione varia i suoi significati in relazione ai diversi contesti linguistici in cui è di volta in volta coinvolta, e nei quali si esercita la sua comprensione. Il linguaggio, di conseguenza, non è soltanto un “denominare gli oggetti”, ma un’attività vitale, una “forma di vita”, uno scambio che si verifica in un quadro in cui si presta attenzione alle “somialtanze di famiglia”. Non è, dunque, un “rispecchiamento” del mondo, ma un “funzionare” privo di qualsivoglia intenzionalità conoscitiva⁶.

La sicurezza risiede “nell’essenza del gioco linguistico”⁷: “la certezza non è una questione di opinioni e non dipende dal nostro vissuto soggettivo, ma è sancita dalla forma dell’accordo su cui poggiano i nostri giochi linguistici”⁸. Per cui basterà dire che “la verità di certe proposizioni empiriche appartiene al nostro sistema di riferimento”⁹.

Ma perché questo gioco “funzioni”, in assenza di qualsivoglia condizione di possibilità, è necessario che l’argomentazione linguistica abbia presente il proprio orizzonte *persuasivo*¹⁰: ovvero che, come scrive Spinicci, “alla forza delle argomentazioni che presuppongono la condivisione di un sistema di evidenze” si affianchi “lo strumento della *persuasione*”. Questo richiamo, che certo non basta ad inserire il pensiero di Wittgenstein nell’orizzonte storico della retorica – che pure può essere definita come una serie di argomentazioni linguistiche persuasive – permette tuttavia di riflettere sul suo effettivo sfondo retorico, radicato proprio nel suo impianto precritico, che insiste sul fatto di averci liberato da un sonno dogmatico, dimenticando però di spiegare quale sia il dogma da cui ci ha sciolto. Da un lato, dunque, Wittgenstein è retore perché assume una sorta di atteggiamento ermeneutico, cercando le regole dell’interpretazione, e delle sue infinite semiosi, senza interessarsi ai contenuti estetici, formali, logici delle forme interpretate. E’ retore, inoltre, perché si disinteressa della funzione della filosofia al di fuori della sua pratica, così come rimane indifferente al senso del mondo su cui giocano i giochi linguistici, come se esso fosse soltanto il materiale dei nostri esperimenti grammaticali e mentali, al di là dei quali si stende soltanto il terreno infestato della metafisica.

Tuttavia, al di là dell’indubbia ingenuità di visione, e pur ponendola come un non secondario limite intrinseco, che segna l’ovvia assenza, in Wittgenstein, di una dimensione trascendentale o di qualsiasi discussione intorno a problematiche egologiche, si apre qui anche un orizzonte fenomenologico o, almeno, una ricerca intorno ai “modi” con cui la visione descrittiva opera, il “vedere come” e il “guardare attraverso”. Può quindi essere oggetto di riflessione il suo ritenere l’esperienza, anche linguistica, un’operazione svincolata da ogni “forma” teorica riconducibile all’interno di un discorso apofantico. Lavorare sui modi linguistici con cui si vedono i fenomeni, può significare, per Wittgenstein, concentrarsi sulle “metafore” utilizzate negli usi linguistici: la filosofia – quella filosofia che indulge verso ciò che si è chiamata “cattiva retorica” – troppo spesso usa “metafore” non per quel che sono, cioè “giochi” del linguaggio con la vita, ma in quanto “sostanza” o “fondazione” o “rappresentazioni”. Lasciandosi in questo modo condurre “oltre” il linguaggio – pensando vi sia suo tramite un rinvio alla realtà – rischia di confondere ciò che per Wittgenstein va sempre tenuto distinto, cioè la filosofia e la scienza. Una filosofia che non comprende tale distinzione è metafisica, e ne compie l’errore basilare, quello di cercare una “spiegazione originaria” là dove, invece,

dovremmo solo dire – descrivendolo in modo perspicuo – che si sta giocando un gioco linguistico¹¹. La ricerca dei “nessi” – nessi intrinseci e non regole del gioco – non è compito della filosofia. Wittgenstein si preoccupa di *usi*, il cui fine non è né la “spiegazione” né la dimostrazione. E ciò accade in virtù, anche se Wittgenstein non sembra esserne pienamente consapevole, di un presupposto metafisico molto comune agli scetticismi retorici di ogni tempo, la convinzione cioè che la filosofia “non spiega e non deduce nulla”¹².

Si può allora affermare che Wittgenstein ha un atteggiamento “fenomenologico” (lo sguardo prima del pensiero, il presupposto di mondo, la stessa presentazione modale e perspicua, ecc.), che tuttavia si blocca al suo primo momento, all’interno del quale si articolano soltanto i modi linguistici di un “atteggiamento naturale”, ritenuto l’unico possibile per uno sguardo filosofico sul mondo. Di fronte a tale sguardo filosofico esistono due orizzonti: ciò che è nascosto, e che è compito della scienza indagare (un metallo luccicante, per esempio, ha proprietà fisiche, chimiche, strutturali, ecc. che non interessano il filosofo); e quel che appare “così e così” e che deve, ugualmente, essere detto “così e così”, secondo determinati usi e regole. Che la “scienza” abbia una sua “mathesis” rappresentata dal pensiero filosofico – “motivo” platonico che corre attraverso la filosofia – è idea che Wittgenstein afferra solo “in negativo”: l’indagine deve guardare agli “usi” con cui il senso comune si esprime sul mondo, senza volerlo né riprodurre né spiegare.

Vi è un passo nelle *Ricerche filosofiche* che esprime con chiarezza questo punto di vista sulla “verità” filosofica: “Così, dunque, tu dici che è la concordanza fra gli uomini a decidere che cosa è vero e che cosa è falso! – Vero e falso è ciò che gli uomini *dicono*, e nel *linguaggio* gli uomini concordano. E questa non è una concordanza delle opinioni, ma delle forme di vita (*Lebensform*)”¹³. La “verità” è dunque un problema di “concordanza linguistica” (è, direbbe un retore, nell’orizzonte del verosimile): che non può, come sarebbe in un ingenuo scetticismo del senso comune, essere soltanto una concordanza della *doxa* – dell’opinione contro la scienza – bensì dei modi con cui il linguaggio dice la forma di vita comune, e i suoi orizzonti di certezza, che la filosofia “presenta”, senza peraltro volerla “spiegare”, cercandone soltanto le “regole”. Il filosofo deve mostrare e non definire, seguendo quel che si usa chiamare “metodo degli esempi”.¹⁴

La “forma di vita” si articola in modi attraverso i quali si organizza linguisticamente, al di fuori del gioco dialettico e filosofico (mimetico e causalistico) tra “vero” e “falso”, la nostra “immagine del mondo” (*Weltbild*)¹⁵. Non ha senso parlare di una “verità”, neppure linguistica, tanto meno genericamente “referenziale”, dal momento che la si mostra e non la si dice: questa immagine non è il risultato di un convincimento interiore o intersoggettivo, né il frutto di una

spiegazione razionale, né, in senso specifico, di una “opinione”, bensì è “lo sfondo che mi è stato tramandato”, sulla base del quale soltanto “distinguo tra vero e falso”¹⁶. Partendo dal presupposto (caratteristico di ogni buon retore, che “mostra” il suo oggetto, e usa il discorso a questo fine, e non per “dimostrarne” la verità) che se il vero è ciò che è fondato, di cui cioè si può offrire una presentazione perspicua, “allora il fondamento (*Grund*) non è né *vero* né falso”¹⁷.

Il tema che si potrebbe chiamare dell’a priori materiale o delle sintesi passive, convinto cioè della presenza di un senso intrinseco alle cose stesse, indipendente dai discorsi che lo dicono, è il punto-chiave intorno al quale sorgono i dissensi, e dunque il nucleo che rende il pensiero di Wittgenstein irriducibile alla tradizione della fenomenologia (in ogni caso, che *questo* sia il nucleo del dissenso possibile, e non vaghi tra questioni ermeneutiche poste al di là o al di qua degli oceani e dei continenti, è già l’indicazione di un ben preciso percorso.

Senza dubbio, come scrive Piana, “la terminologia del pensiero può essere illustrata facendo riferimento a parole ed a configurazioni di parole. E tuttavia ciò non ci impegna affatto a seguire la via di indagini linguistiche empiriche, e nemmeno ad attenerci ad un metodo puramente argomentativo”¹⁸: “se siamo convinti che il linguaggio rispecchi il mondo e che possa rispecchiarlo in modo sbagliato, decidiamo allora anzitutto come il mondo è fatto, a rigor di logica. E da ciò sarà deciso anche come deve essere fatto il linguaggio, e se deve rispecchiarlo nel modo giusto”¹⁹.

Condurre Wittgenstein sul piano *semantico* può senza dubbio essere un atto arbitrario. Ma è forse un modo per non disperderne il senso metodologico, la funzione di “buona retorica” che esercita nella filosofia contemporanea. Si è infatti ben consapevoli che, per portare a compimento tale funzione, è necessario, una volta illustrato il produttivo paradigma che incarna, “uscire” da Wittgenstein, e dai suoi apparati “regolistici”, ponendo invece la necessità di un *discorso veritativo* che non sia orientato soltanto sul “discorrere”, sullo svolgersi non apofantico di una “buona retorica”, ma tocchi piuttosto i piani, teorici e semantici, dell’integrazione intenzionale delle forme di vita e dei loro presupposti mondani, articolando con ciò precisi nessi estetico-esperienziali.

Su può allora concludere che quella di porre il mondo come tema di un’indagine che non si interrompa al primo sguardo e alle sue traduzioni linguistiche è una direzione indicata dalla fenomenologia. “Fenomenologia”, quindi, non può essere intesa soltanto nella direzione “problematica”, “argomentativa” ed “esemplificativa” indicata da Wittgenstein.

Con “fenomenologia” si intende piuttosto un universo aperto che, pur essendo del tutto definito, e possedendo un centro ben individuabile, l’opera di Edmund Husserl, è in realtà

indeterminabile senza lunghe discussioni, sottili distinzioni, imbarazzi di vario genere. Può infatti accadere – è accaduto – che chi ha di mira le “conclusioni fondative” del pensiero husserliano sia infastidito dal suo procedere argomentativo ed esemplificativo, giungendo a ritenere poco importanti i suoi stessi elementi fondamentali e il sottile rigore delle sue analisi; e chi, invece, ama queste ultime perda completamente di vista il quadro progettuale dell’insieme. Il mondo è senza dubbio l’oggetto di queste ricerche, ma non è sufficiente essere sottili descrittivisti di tale realtà mondana e dei suoi giochi linguistici per poter entrare nel contesto di una fenomenologia organizzata e coerente.

Come scrive Jean Michel Salanskis, Husserl è una via a partire dalla quale la filosofia, “trovando un’identità non alienante e non mutilante, possa far agire la propria seduzione in direzione del mondo, illuminandone le mutazioni e i labirinti”²⁰. Husserl può così essere una strada per condurre il metodo di Wittgenstein sul piano semantico, proprio perché intende rimeditare il progetto epistemologico della filosofia occidentale, riannodando tra loro problematiche antiche per far comprendere non destini torbidi e finalità fumose, ma il senso di un percorso conoscitivo che è quello stesso in cui si è posto il problema della “ragione”, delle sue modalità discorsive nel rapporto con il mondo. In lui sono chiari gli orizzonti razionali di una filosofia della conoscenza che, prendendo avvio da presentazioni perspicue, ne cerchino anche le condizioni di possibilità, articolandole in giudizi.

La fenomenologia, allora, è, in una prima direzione che, anche seguendo Wittgenstein si potrebbe sottoscrivere, *metodo*: è una serie di modi argomentativi e descrittivi per *dire* il mondo nella totalità dei suoi strati ontologici. Dal momento che il correlato del mondo è il nostro (il mio, il tuo, il vostro) sguardo, si tratta di comprendere che la verità del rapporto originario tra il mondo e tali sguardi, la verità naturale del senso comune, quello in base al quale conosciamo e viviamo, non può essere autoreferenziale e va invece dimostrata e argomentata, appunto, “indirizzata”, inserita cioè nel contesto di un metodo in cui il linguaggio, la terminologia, non travalichi sui contenuti, sulla loro schiettezza e originarietà.

Ma la centralità del metodo non deve creare equivoci: la fenomenologia *non è soltanto metodo né solo argomentazione persuasiva*. E’ invece processo, e progetto, di *indagine intenzionale* che, attraverso la descrizione dei fenomeni e dei loro giochi manifestativi, giunge ad afferrare i sensi sensibili che sono nelle cose stesse.

L’estetica è il centro del pensiero husserliano, là dove questo si definisce come tentativo di riproblematizzare l’orizzonte del rapporto tra *doxa* ed *episteme*. Il “modello estetico”, che in Wittgenstein non si pone, è un progetto epistemologico al centro del quale si articola la lunga ricerca husserliana per comprendere, non “contro” ma “prima” di qualsivoglia “idealismo” nel

senso “storico” del termine, funzione e ruolo della soggettività, dal momento che costruire una scienza significa sempre costruire una scienza della soggettività e della sua vita operante estetica, all’interno della quale, come in Kant, e con un orizzonte di senso che Wittgenstein non ha sino in fondo indagato, si tratta di uscire dalla contrapposizione leibniziana tra simbolico e intuitivo, comprendendo piuttosto la genesi intuitiva del simbolico. La simbolizzazione necessaria alla scienza deve cioè essere colta nella sua genesi estetico-intuitiva: il senso d’essere del mondo della vita viene afferrato in quanto formazione soggettiva, operazione della vita esperiente. L’estetica, in questo quadro genetico, non è né una premessa alla conoscenza oggettiva né la descrizione di specifici oggetti o di processi degustativi o teoretici, bensì l’origine della conoscenza stessa, che nell’attività soggettiva esibisce le sue manifestazioni simboliche, radicate nella verità intuitiva della vita ingenua e della natura umana.

Estetica è in primo luogo interrogazione della vita estetica che esperisce il mondo, del fungere originario del soggetto, sempre presente, anche in modo anonimo, nella relazione di senso che instaura con il nostro circostante mondo della vita. In questa direzione, l’estetica permette la tematizzazione della scienza universale della soggettività nelle sue molteplici esperienze di senso, che fungono in qualsiasi processo logico-conoscitivo, linguistico, in qualsiasi atto della natura umana, che è sempre attività intenzionale di un corpo proprio esperiente.

Non lasciare che questo orizzonte di fenomeni rimanga anonimo, o si cristallizzi in oggettività astratte, o si riduca nel quadro esemplificativo di giochi linguistici significa porsi sul piano riflessivo di un rapporto tra estetica e fenomenologia attraverso cui si individuino i luoghi delle sintesi originarie radicate nel mondo della vita. Il mondo della vita è il regno ontologico di evidenze esperienziali originarie, dato sempre e comunque secondo modo intuitivi. Ma ontologia - proprio per non rinchiudere il senso della fenomenologia nell’esplorazione di alcune pur importanti ontologie regionali, per non ridurla dunque a una buona retorica che organizza analiticamente giudiziosi esempi - significa esplicitazione di un processo, di una serie di processi descrittivi che rivelano come gli enti, le cose del mondo, non si danno in una trascendenza (linguistica, metafisica o intenzionale che sia), bensì nella formazione immanente degli atti soggettivi, là cioè dove le sintesi passive esplicitano la loro presenza nel contesto di un’esperienza percettiva. E’ indubitabile, si è detto, che l’ontologia del mondo della vita sia il terreno originario di questa esperienza. Ma un discorso fondativo sul senso estetico del mondo della vita non può essere né solo linguistico né solo ontologico: l’ontologia apre la strada a quello che Husserl chiama “un compito molto più grande”, cioè la fondazione di una psicologia trascendentale. L’operatività psicologica significa, in estrema sintesi, la possibilità di un’attività

che, pur non essendo “ontologizzante”, cioè costitutiva di specifiche regioni di esperienza, rende possibile l’ontologia, cioè l’esplicitarsi di un’intenzionalità costitutiva in cui si colgono le specificità eidetiche delle varie regioni della nostra esperienza dell’essere.

Discendere in questo goetheano “regno delle Madri”, come scrive Husserl stesso, significa affrontare un territorio estetico che definisce “disperatamente multiforme e in una continua differenziazione”. Qui l’evidenza non è un feticcio teoretico, una figura retorica, un dato ermeneutico o un gioco linguistico, bensì l’auto-offrirsi intuitivo delle cose stesse per un’attività soggettiva, irriducibile a un piano pacificamente ontologico. La nota affermazione del 1935, “La filosofia come scienza, come scienza rigorosa, anzi apodittica - il sogno è finito”, non è, come dicono gli orecchiatori, il segno di una radicale autocritica, bensì l’indice della consapevolezza della necessità di una costante ritematizzazione estetica della fenomenologia in quanto psicologia trascendentale, e non come ontologia. Prima ancora di occuparsi di ontologie regionali, prima ancora di essere “scienza rigorosa”, la fenomenologia è comprensione dell’io temporale, dell’io estetico, cioè scoperta “del modo d’essere concretamente necessario della soggettività assoluta”, che da senso al mondo, alla verità del mondo, “anche all’esistenza umana nel mondo già dato spazio-temporalmente”.

Se il pensiero oggettivo o anche il metodo di Wittgenstein, ignorano “il soggetto della percezione”²¹, la vita che esperisce il mondo ha questo soggetto al suo centro, un corpo proprio, un corpo estetico che fonda, nelle sue sintesi e nella sua dinamicità attiva, l’oggettività stessa. L’esteticità del senso, e la sua inesauribilità, si rivelano quindi nell’intenzionalità fungente, intenzionalità estetica che è fondamento della psicologia trascendentale, esteticità possibile solo in un “sentire comune” fondativo dell’intersoggettività, senza la quale non può darsi alcun atto di conoscenza oggettiva²².

Quando Husserl, dunque, concludendo la *Crisi*, parla della filosofia come riflessione dell’umanità su se stessa e come realizzazione della ragione, non sta facendo esercizio né di retorica filosofica né di costruibili territori utopici: prosegue invece un programma avviato sin dalle sue prime opere, affermando la validità di un sapere comprensivo delle istanze chiarificatrici che le cose presentano nelle loro sintesi qualitative, un sapere capace di afferrare l’oggettività del fenomeno determinandolo mediante concetti e verità oggettive, all’interno della genesi fondativa di un *sentire comune* che si rinnova sempre di nuovo.

La “ragione”, la ragione scientifica, non è una facoltà mitica o un *Grund* astratto, bensì, come nel Kant della *Critica del Giudizio*, esercizio del pensiero, di un’antropologica e comunitaria “facoltà di giudicare” e, in quanto tale, consapevolezza della vita estetica, del suo sviluppo in una “costante intenzionalità”, in cui ciò che diviene è “la persona stessa”, nei suoi

diversi gradi di autoconsiderazione e di responsabilità di sé, del proprio essere nel mondo e in una comunità di uomini. La scienza che così si sviluppa non tende a una perfezione oggettivata ma, in quanto scienza del mondo della vita, scienza dell'atteggiamento naturale, che ne fonda il senso comune sulle sue stesse dinamiche esperienziali, è una *funzione antropologica*, ancorata al suo essere sensibile e corporeo. La ragione è dunque sempre *estetica*, e l'estetica è la motivazione originaria della filosofia, esibizione temporale di processi razionali la cui intenzionalità è sempre *fungente*, il cui sentire e giudicare è sempre *sentimento comprensivo dell'altro*.

Per concludere si può dunque sinteticamente sostenere, quasi come accenno programmatico, che recuperare il senso di questa ragione estetica, e delle sue implicazioni simbolico-intuitive, significhi inserire Husserl in una linea storica, ma non storicistica, del pensiero contemporaneo, che ha in Kant il suo punto di avvio: significa dunque cercare di sottrarre gli studi fenomenologici a quella autoreferenzialità che è forse il loro male attuale o il vizio di una cattiva metafisica che da essi rinasce con tutti i suoi sogni e fantasmi.

¹ A. Bonomi, *Le immagini dei nomi*, Milano, Garzanti, 1987, p. 9

² Ivi, p. 10

³ Ivi, p. 15

⁴ Ci si richiama appunto al titolo del libro di A. Bonomi, "Immagini dei nomi", che si occupa del significato e delle sue raffigurazioni, che possono essere modelli semantici, universi narrativi o rappresentazioni mentali, avendo tutte, comunque una base referenziale.

⁵ Il termine *perspicuitas* viene tradotto, nei moderni manuali di Retorica, con la parola "chiarezza" ed è a sua volta la traduzione del termine greco "sapheneia". Insieme alla brevità e alla credibilità è, in primo luogo, una delle virtù della narrazione, come si può leggere nella "Rhetorica ad Herennium", I, 14 e nel ciceroniano De Inventione, I, 28 o nell'Instituzione oratoria di Quintiliano, IV, 2, 31.

⁶ Si veda L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, a cura di M. Trinchero, Torino, Einaudi, 1967, par. 109

⁷ Ivi, 457

⁸ P. Spinicci, *Il mondo della vita e il problema della certezza. Lezioni su Husserl e Wittgenstein*, Milano, Unicopli, 200, p. 259

⁹ L. Wittgenstein, *Della certezza*, Torino, Einaudi, p. 83

¹⁰ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., 262

¹¹ L. Wittgenstein, *Ricerche filosofiche*, cit., I, 654

¹² Ivi, I, 126

¹³ *Della Certezza*, cit., 241

¹⁴ E' ciò che Wittgenstein chiama "un metodo indiretto di spiegazione" (*Ricerche filosofiche*, cit., 133). Si veda G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*, Milano, Il Saggiatore, 1981, p. 198, là dove si afferma che frasi di tal genere servono "per contestare l'immagine stereotipa e fuorviante di Wittgenstein 'analista del linguaggio'"

¹⁵ Va osservato che Wittgenstein usa sempre l'espressione al singolare.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Della certezza*, cit., 94

¹⁷ Ivi, 205

¹⁸ G. Piana, *op. cit.*, p. 199

¹⁹ Ivi, p. 200

²⁰ J.M. Salanskis, *Husserl*, Paris, Les Belle Lettres, 1998, p. 13

²¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, Milano, Il Saggiatore, p. 283.

²² Si vedano in particolare le sezioni seconda e terza del Libro secondo delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Su questo argomento si veda anche B. Rang, *Kausalitat und Motivation*, L'Aia, Nijhoff, 1973.