



Luigi Cimmino

Giorgio Colli e la crisi della ragione

www.ilboleroDiravel.org

Ortega y Gasset raffigurava la ricerca filosofica con l'immagine biblica dell'assedio di Gerico: guardare l'oggetto di studio da tutti i lati e da tutte le distanze. Si può aggiungere a questa immagine una complicazione: giunti vicino all'oggetto avremo forse scoperto qualcosa che obbliga a rettificare o reinterpretare le osservazioni fatte da lontano.

Il "Bolero" di Ravel è la scoperta continua di sonorità nuove e nuovi strumenti in una frase musicale che, a ogni lettura, fornisce dati diversi, come se fosse inesauribile; perciò il brano non conclude: viene interrotto, sospeso, lasciando l'ascoltatore insoddisfatto e ansioso di ascoltarlo di nuovo.

"Il Bolero di Ravel" è la danza sul filo del rasoio, sul bordo estremo della radura illuminata dai fuochi dell'accampamento, cui i danzatori si avvicinano per rubare qualche centimetro al bosco e al mistero.

Se tutti gli strumenti, le culture, concordassero una tonalità in cui suonare, il risultato sarebbe armonico.

Termine di probabile origine medica - con esso Ippocrate indica il mutamento decisivo che segue l'acme di una malattia, evolvendosi in senso positivo o negativo - la parola greca *krisis* possiede, tra gli altri, i significati di «separazione», «lotta», «contesa». L'idea di «crisi» come profonda alterazione e discrasia interna, si applica però a fenomeni più generali di recente, nell'ambito della filosofia politica del XVII e XVIII secolo, e St. Simon distingue all'interno della società un'epoca organica, ove i rapporti fra le parti dell'organismo statale sono regolati ed armonizzati in un'idea guida centrale, da un'epoca definita appunto «critica», ove il venir meno della funzione omogeneizzante e di raccordo dell'idea centrale, provoca il conflitto fra le parti medesime.

Ma solo nel mondo contemporaneo l'idea di «crisi» estende il suo dominio e danza il suo *tripudium*: la famiglia, le istituzioni, i valori, i fondamenti delle scienze e la stessa idea di scienza, si dice, sono entrati in crisi. Il senso di contesa immanente e di squilibrio che la parola porta con sé si allarga a macchia d'olio e di là dagli ambiti particolari penetra e coinvolge dimensioni sempre più ampie, sino ad abbracciare i limiti stessi del significare: oggi si ritiene in crisi la stessa possibilità di individuare i principi primi del sapere, è ridotta a feticcio l'idea di un fondamento che raccolga il molteplice e permetta di pensare, *simpliciter*, la «natura delle cose»; in crisi è, in breve, la facoltà suprema dell'unificazione, la *ragione*.

Ma cosa significa la parola «crisi» nell'espressione «crisi della ragione»?

Il riferimento all'idea di disfunzione organica - non riesce ad esprimere quanto si pensa, le si *deve* pensare, allorché si parla di una ragione essenzialmente in crisi. La crisi cioè non può indicare il mancato «funzionamento» di un sistema - di qualsiasi natura esso sia - in ordine ad una funzione che definisce il sistema stesso. Non lo può perché - a prescindere dal problema di mantenere l'identità del sistema fuori da ciò che lo definisce tale, che è più che altro problema di natura operativa - la «crisi della ragione» è crisi del *punto di riferimento* in quanto tale, quindi di ciò in relazione a cui la crisi come disfunzione viene nominata. La ragione, insomma, non è detta in crisi perché di fatto non funziona, ad esempio non individuando quei fondamenti che pure sarebbe suo compito individuare (ma poi, anche all'interno di una eventuale constatazione del genere dovrebbe pur apparire la *forma* di quei principi che non si trovano!), è che quei fondamenti - si dice - *non ci sono*. Meglio: ci sono quel tanto che basta per far avvertire la loro mancanza assoluta, sono presenti nel modo dell'assenza, sì che le cose-senza-fondamento possono dar veramente l'idea di poggiare - con tutta la metaforica consistenza, compattezza e stabilità che si richiede a quanto sopporta un peso - su nulla. Così se la valenza della parola «crisi» risulta ancora più problematica, la considerazione fatta ci permette forse di renderla meno approssimativa: nel denunciare la «crisi della ragione» ci si riferisce ad una vera e propria perdita di identità dei significati che la ragione viene a pensare, tale per cui essi si riferiscono sempre ad «altro» senza però che questo «altro», propriamente, possieda la

realtà che rende possibile sopportare il riferimento: la disgiunzione stabilita dal primo assioma dell'*Etica* spinoziana viene ambigualmente ed enigmaticamente fissata in una sola alternativa: «*Omnia qua sunt...in alio sunt*».

Ma come è possibile - l'ovvietà della domanda non pregiudica il suo valore - pensare l'«altro» senza il «se» l'«assenza» senza la «presenza» «l'alterità» senza l'«identico»?

Quale significato determinato possiede il riconoscimento dell'assenza di fondamenti, e quale sistema di categorie, argomenti o intuizioni è in grado di utilizzare per non cancellare e rendere vana la stessa pretesa di *riconoscere* la crisi della ragione?

Il famoso «argomento contro lo scettico» - che in fondo di questo semplicemente, ma inevitabilmente, è il discorso - non è un gioco di parole, e se di gioco si tratta la mente, negandolo, è ahimè costretta ad accettarne le regole. Se lo si può evitare bisogna quindi, senza nascondere le carte, mostrare il «come» ed il «perché». Né si può nella generale opacità di significati che l'assenza di fondamenti comporterebbe, spiegare «il fatto» con termini ancora più opachi ed osservare - il riferimento è puramente indicativo di un certo tipo di atteggiamento teorico - che «l'assenza di fondamenti al di là della dimensione cognitivo simbolica, si prolunga lungo lo stesso terreno originario della matrice pratica come modo di operare, come procedura comportamentale infondata». Giacché «la prassi è una condotta infondata» e «non può essere disciplinata da schemi ideali e cognitivi perché l'operazione che si ritiene o si dice condotta secondo una regola o una rappresentazione ideale, concettuale costituisce una modalità decisa dalla prassi»¹. Concludendo che «quella che si ritiene una struttura di uniformità depositata nella *natura delle cose* è più tosto il modello di un comportamento che gli uomini contraggono nel corso dei loro rapporti con l'esperienza e nei modi di trattare con essa»². Riportare le strutture categoriali, i «processi cognitivi» - espressione che ha un'intera storia della filosofia alle spalle - alla «prassi» quale attività produttrice non sussumibile e quindi ininterpretabile alla luce del suo prodotto, per poter poi dichiarare infondata la matrice di qualsiasi processo di fondazione, significa porre alla base di un processo pur sempre esplicativo un pseudo *lupus a non lucendo* (che è poi stato segretamente e malamente illuminato): il termine «prassi» senza un'intera dottrina del «soggetto» e lo snocciolamento di buona parte delle categorie elaborate dal pensiero occidentale (essere, non essere, causa, sostanza, relazione reciproca ecc.) attraverso le quali si pensa l'azione pratica è parola misterica. Ed il *mystérion* (da *mio*, «sto chiuso» «serrato») eletto a sfondo della vita - è la stessa ragione a riconoscerlo - è ciò cui può essere attribuito qualsiasi nome (oltre quelli di prassi, storia, inconscio), perché in se non ne possiede alcuno.

L'argomento contro lo scettico è per gli affossatori della ragione una sorta di eredità epistemica primordiale, raramente avvertita e adeguatamente

¹ A. GARGANI. *Il sapere senza fondamenti*, Torino 1978, p. 94.

² *ibid.*, p. 97.

tematizzata, che sorge senza preavviso, simile a quell'istinto del serpente che alcuni fantasiosi evoluzionisti rintracciano nei comportamenti umani. Ogni riconoscimento, argomentazione, ostensione, sentimento, riferito alla supposta isteresi di fondamenti assoluti intende opporsi, malgrado la «verità» che annuncia, all'opinione contraria e nella posizione di se come opposizione al suo negativo, nello stare implicante il *contra-stare*, ridisegna il movimento di una delle figure centrali dell'*epistémè* greca.

D'altro canto, se all'intimo dell'argomento sopracitato è individuabile una struttura che sembra incatenare e svuotare di contenuto lo stesso riconoscimento della crisi dei principi assoluti è anche vero che, da qui, il passo da effettuare per definire una ragione compiuta e piena, in se del tutto trasparente, è immenso. Di un'immensità quantitativa e qualitativa. Se di una formula, in buona fede, non si fa il mezzo per attutire la paura della vita, se di un principio, - quand'anche lo si comprenda in sede teorica come la condizione imprescindibile ed ineludibile di qualsiasi pensiero - si seguono le indefinite individuazioni, la varietà dei nessi e l'enorme problematicità nel connettere le diverse dimensioni e qualità del reale, se insomma non ci si infinge su le esemplificazioni e le perdite che l'attività unificante comporta, si riconosce, in pari tempo, la difficoltà di tener ferma proprio l'assolutezza del principio: assoluto e ciò che rispetto a nulla può risultare mancante, secondario, derivato.

Il discorso, entro questi limiti, rimane certamente di estrema genericità (cosa significa rilevare l'impossibilità di assolutizzare la negazione di un fondamento assoluto, e quindi ammetterne quanto meno la possibilità³, e d'altro canto alludere alla difficoltà di tenerlo fermo, qualora appunto lo si venga a determinare? Non è questa una contraddizione? E la necessità di evitare la contraddizione indica allora nell'incontraddittarietà il vero e proprio fondamento di ogni cosa pensabile; oppure anche quest'ultima, - per quanto adeguatamente determinata - risulta inabile a «dominare» il reale?), e nella genericità si rimane finché nel tema non ci si impegni concretamente, iniziando a tessere il filo dell'argomentazione filosofica. Un concetto, una sorta di schema orientativo - malgrado la sopraccennata genericità - si può comunque già indicare: se fondamento in senso proprio e ciò che, non rimanda ad «altro» ma include in se «la propria posizione, l'assenza di fondamenti è caratterizzata da un tipo di sapere riferentesi ad una alterità assoluta, la quale, *seppure non consente ulteriori rinvii* (non rimanda nuovamente *ad un in se*), *risulta allo stesso tempo eterogenea all'istanza fondazionale che su di essa tenta di ripercuotersi*. Il testo dal quale è stato tratto l'esempio prima riportato tenta - peraltro in modo approssimativo - proprio questa strada: l'esigenza del fondare è «prodotto» di qualcosa (nel

³ Ma poi - se solo si approfondisce il problema nella sua specificità c'è da osservare che anche considerando l'assenza di fondamenti razionali, un fatto che come tale non implica la negazione della possibilità di una ragione fondata, dal momento che bisogna determinare il valore dell'evidenza fattuale, il senso in cui ciò che è assente si «presenta» come assente ed il rapporto che si instaura fra il fondamento assente e la presenza quale criterio discriminante, si può ben misurare la difficoltà di uscir fuori dal labirinto della ragione.

caso, la «prassi») sul quale, proprio perché ne è prodotta non può nuovamente tornare la richiesta di fondazione⁴. La negazione radicale di qualsiasi mediazione metafisica, accompagnata dal riconoscimento dell'impossibilità di assolutizzare l'esperienza, la coscienza (se appunto è possibile) della finitezza intrascendibile dell'orizzonte umano e della sua costitutiva indigenza di principi, se vuole avere una sua sede filosofica e non insterilirsi nell'arbitrio, vive e si struttura di questo riferimento ad una *alterità* silenziosa che alleva la ragione rimanendo alle sue spalle, che muove al bisogno di definire senza poter essere definita. Il problema di tale atteggiamento filosofico - della peculiare figura del suo «*modus ponendo tollens*» - è ovviamente quello di mostrare il piano di questa alterità, fuggendo la dimostrazione e allo stesso tempo evitando la gratuità. Il suo problema è, in definitiva, quello di non riportare *l'intelligenza* ad un *quid* che è determinato e definito proprio attraverso l'uso mascherato ed incoerente delle sue categorie.

Ebbene, proprio per entrare nel cuore dell'argomento - il presente articolo si pone poco più che lo scopo di introdurvi, invitando ad un certo tipo di lettura - la filosofia italiana di questi ultimi anni presenta due autori - uno dei quali tenteremo di introdurre - che partendo da posizioni del tutto antitetiche, per poi pervenire a risultati diametralmente opposti, affrontano in profondità la questione dell'essenza della ragione ed il senso in cui, di conseguenza, se ne può individuare la crisi. Certo richiamare due autori italiani contemporanei (uno dei quali guardato con stupore e sospetto, l'altro addirittura ignorato da gran parte della nostra cittadella filosofica) per introdurre una tematica di tale importanza, può sembrare a dir poco azzardato. Eppure, se ci si libera da fastidi di carattere epidermico e si tiene dietro solo all'«argomento», la purezza e coerenza colle quali in entrambi i casi sono perseguiti i rispettivi assunti iniziali e la possibilità di rintracciare in ciascuna delle due posizioni esigenze proprie di quella opposta, rendono davvero possibile una migliore definizione dei termini della questione (o forse la loro originaria problematicità) e nello stesso tempo risvegliano problemi ormai sopiti in gran parte della riflessione filosofica contemporanea, non solo italiana.

⁴ Gli esempi da riportare sarebbero copiosi, dal momento che molteplici all'interno della filosofia di ieri e di oggi sono i modi attraverso i quali è stato effettuato il riferimento a tale alterità: la determinazione dell'orizzonte dell'essere come orizzonte originariamente temporale nel quale le cose *finiscono* in tutto o in parte la loro presenza in un *altro*, il nulla, che è appunto assenza assoluta di posizioni; oppure, sempre sulla falsariga di quanto qui è detto della prassi, l'affermazione di un piano irriflessivo che precede e condiziona l'istanza e la procedura fondazionale (l'inconscio, la struttura economica di una società e, in modo ancora più indeterminato, la storia); ed ancora - per venire ad un esempio che recentemente, qui da noi, ha condotto ad una vera e propria rilettura e riscoperta del pensiero kantiano, - la considerazione dell'esistenza del reale come posizione precedente la pensabilità data alla riflessione - attraverso il rapporto sensibile - sicché quest'ultima annaspa nell'aria senza sostegni quando tenta di mediare ed unificare i contenuti dell'esperienza già posti di là dalla riflessione e dall'unificazione.

Per l'esame e la valutazione di uno dei due autori - alludiamo ad Emanuele Severino - si rimanda in effetti ad uno studio in corso di pubblicazione che riguarda specificatamente la sua opera⁵. Il suo nome appare qui solo per indicare un tipo di meditazione ed un concetto dell'argomentare filosofico che si situa, come si diceva, all'opposto di quello che in questa sede si intende determinare - quello appunto di Giorgio Colli - perché nel contrasto il pensiero di quest'ultimo rivela più nitidamente la sua specificità e perché sembra che l'istanza teoretica sviluppata da Colli finisca per rilevare, suo malgrado, proprio l'esigenza dell'istanza teoretica condotta da Severino alle sue estreme conseguenze. Quanto qui, nel proseguo del presente scritto, viene svolto in riferimento alla *Filosofia dell'espressione*⁶ - l'operazione per la quale, appunto, si individua un'esigenza poi soddisfatta in un diverso contesto filosofico - è anche svolta, con diverso segno nello studio al quale abbiamo rinviato sulla «struttura originaria» (anche se in quest'ultima la materia trattata consente il tipo di approfondimento argomentativo che il pensiero di Colli, per ragioni che accenneremo, non consente).

La ragione per la quale, di conseguenza, vengono avvicinati due autori che non sembrano aver nulla in comune e che in Italia - per i pochi che se ne sono interessati - sono oggetto di discussione da parte di chi concepisce in modo decisamente eterogeneo l'approccio filosofico ai problemi, è allora quella di esemplificare due atteggiamenti speculativi di fronte alla questione della razionalità che, se certo non esauriscono il problema, alludono ad *una alternativa di fondo* difficilmente eludibile.

Il periodo Empedocle che oggi vive la cultura - l'espressione è appunto di Colli - nel quale ognuno può costruirsi i suoi principi, ed in pari tempo ognuno è abilitato a distruggere quelli altrui, invita al rinnovato tentativo di afferrare i cespiti della questione.

Accenniamo perciò brevissimamente a quello che può essere *considerato l'Ausgangpunkt* della filosofia severiniana. Ripetendo che la complessa trama argomentativa che da esso muove - il «concreto» quando lo si voglia discutere e definirne i limiti non viene preso in considerazione, mentre il suo concetto di fondo viene utilizzato come elemento volto a mettere in evidenza i contorni e le problematiche sfumature delle deduzioni compiute nella *Filosofia dell'espressione*. «La formulazione suprema dell'identità - si legge ne la *Struttura originaria* - è la posizione dell'identità tra l'identità e la non contraddizione»⁷.

Ed in un brano di *Essenza del Nichilismo* si afferma:

«L'opposizione - [che qui specificatamente è intesa come opposizione tra l'«essere» - ed il «nulla» ma che viene ulteriormente determinata come opposizione tra il «positivo» e il «negativo» di cui l'opposizione

⁵ L. CIMMINO, *La forma e il contenuto. Considerazioni sulla «struttura originaria» di E. Severino*, Urbino 1984, in corso di stampa.

⁶ G. COLLI, *Filosofia dell'espressione*, Milano 1978. D'ora in poi F.E.

⁷ E. SEVERINO, *La struttura originaria*, Milano 1981, p. 193.

essere-nulla è una individuazione]-, è il fondamento di ogni dire, e quindi, e perfino, di quel dire in cui consiste la negazione dell'opposizione. In ogni discorso, in ogni pensiero, il significato che emerge nel dire e nel pensare è tenuto fermo nella sua diversità da ogni altro significato, nella sua opposizione, appunto, al proprio negativo. Se questa opposizione non viene pensata non si costituisce alcun pensiero, nemmeno quel pensiero che consiste nella negazione dell'opposizione [...]. L'opposizione è fondamento, nel senso che è *ciò senza di cui non si costituirebbe, o esisterebbe, alcun pensiero, alcun discorso*»⁸.

L'identità di una qualsiasi cosa - ma qui perfino il termine «cosa» risulta troppo poco esteso ed è meglio dire di qualsiasi «determinazione» - consiste solo all'intimo del plesso ontologico onde essa è se stessa, si tiene in se, in quanto non è la totalità del suo altro. L'identità di un significato è costituita dall'identità fra il suo specifico significato e la specificità del suo non essere qualsiasi altro significato. L'opposizione fra positivo e negativo ove il positivo indica il significare *simpliciter* che si individua in qualsiasi significato specifico, compresa la parola «positivo», ed il negativo l'alterità che volta a volta si determina prospetticamente rispetto a qualsiasi significato specifico - vive in ogni pensiero, discorso, dimensione, «reale» od «immaginaria», fino a sorreggere, facendo perciò rivolgere contro se stessa, anche la sua negazione (attraverso l'elaborazione dell'*elenchos* aristotelico - o meglio di quanto in Aristotele Severino vede disponibile ad essere inserito all'interno del suo discorso - e istituita appunto la fondazione dell'introvertibilità). Dell'opposizione fra positivo e negativo Severino fa la chiave musicale in base alla quale leggere i diversi problemi filosofici - logici, gnoseologici, fenomenologici o metafisici che siano-; con la differenza rispetto alla lettura musicale, che essa è ritenuta l'unica chiave di lettura. Le affermazioni eclatanti ed insopportabili al senso comune presenti nei suoi scritti, ed ormai divenuti, anche con il contributo del suo autore, materia giornalistica, a cominciare da quella riguardante l'eternità di ogni cosa, sono appunto trascrizioni della struttura dell'opposizione (ogni cosa è eterna perché nel suo necessario non essere il suo altro, non è quella specificazione, sui generis, dell'orizzonte dell'alterità che è costituita dal significato «nulla»). Alle obiezioni avanzate - mancata *distinzione* di piani, confusione del *significato* delle parole ecc. ecc. - si risponde volta a volta misurando le «distinzioni» e i «diversi significati» su quella che è ritenuta la condizione prima di ogni «distinguere» e «significare», ritorcendo l'obiezione nell'accusa di pretendere di pensare le cose rinunciando al senso costitutivo, inconsapevolmente esercitato, della loro pensabilità. La contemporanea «crisi della ragione» non è quindi altro per Severino che la coerente conclusione della «impossibile» pretesa di fuggire il senso della struttura originaria; pretesa, tematizzata esplicitamente per la prima volta

⁸ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982, p. 49.

nei testi platonici ove, obliando appunto il principio che vuole legata a se ogni determinazione, *si vedono* le cose oscillare tra l'essere ed il nulla, e si instaura quella che è ritenuta la «follia» - la volontà dell'impossibile, estesa all'intera filosofia occidentale, - di intendere la determinatezza della determinazione *di là* dalla sua identità. Il principio che Severino svolge, sino a farne l'occhio della medusa che incatena e congela la totalità del reale, lo indicheremo per comodità come «principio di determinazione» (attenti a non intendere con esso né l'identità separata dalla non contraddizione né - come avviene ad esempio nella lettura fatta da Calogero dei principi aristotelici - l'intuizione semplice e destrutturata, anapofantica, di un oggetto). Ora, ciò che qui interessa di tale principio - e Severino è l'esempio di un certo tipo di rigorizzazione attuata nei suoi confronti - che esso stabilisce la determinatezza del significato come il *piano originario* della realtà, che non nasconde, maschera od altera alcunché di assolutamente diverso, alcunché di esterno al suo dominio. Una cosa è *quella* certa cosa e non un'altra, intenderla e possederne il senso vuole dire sempre più sprofondarsi nella sua specificità, ampliando di continuo i nessi che la collegano e la differenziano dalle altre cose: il sapere assoluto nei suoi confronti coincide appunto con il sapere la totalità delle sue determinazioni. L'esigenza empirista è quella di riportare i significati a quel modo peculiare dell'essere determinato proprio del dato empirico; nel pensiero hegeliano la determinazione finita non soddisfa la sua identità - e quindi la sua stessa determinatezza - riferendo il suo significato ad una alterità (ugualmente incapace, per la stessa ragione, di tenersi ferma) che le si oppone; la scienza - il problema di «discriminare» il suo orizzonte da ciò che la scienza non è riporta nuovamente sul tema - definisce il suo sapere sulla base della conferma o della confutazione (opposizione di significati) fra l'ipotesi e la notizia determinata offerta dal reale. Ciò che importa sottolineare, insomma, è come, in ambiti diversi e sulla base di diversi presupposti filosofici, il «principio di determinazione» venga considerato condizione prima della pensabilità delle cose, e faccia del significato determinato il piano intrascendibile dell'intelligibilità del reale. Quello a cui, in ultima istanza, ogni tipo di sapere riconosce di doversi adeguare.

Ebbene - il riferimento a Severino ed alla «struttura originaria» da lui tematizzata vuole appunto introdurre ad un brusco e radicale mutamento di prospettiva - ciò che Giorgio Colli vede all'interno dell'orizzonte dei significati, il *quid* rispetto al quale si mostra la natura intima dell'indefinita estensione dei nessi razionali è qualcosa che appunto si sottrae alla legge della determinazione. Di più : allo stesso piano del significare non si riconosce una legge che domini orizzontalmente i contenuti che in esso si manifestano. Se significare - come appunto Colli ritiene - vuole dire rimandare, di termine in termine, ad una presenza in se assolutamente insignificabile che ogni cosa ripete ed impoverisce, la determinazione del significato lungi dal presentarsi come condizione ineludibile della realtà è appunto *segno* della sua mancanza.

Al principio di determinazione, inteso nel senso prima esposto, l'opera di Colli non concede in effetti alcun riferimento, e se vi allude, lo fa in modo fortemente polemico⁹: ma proprio per questo, si pensa, esso può essere vantaggiosamente utilizzato come riferimento negativo, vero e proprio punto di fuga dell'intera *filosofia dell'espressione*.

Una considerazione preliminare prima di immetterci nel tema.

L'attività di Colli, si sa, è stata in grandissima parte attività filosofica ed editoriale. Collane di classici, introduzioni, edizioni critiche, traduzioni, formano la parte quantitativamente più consistente della sua eredità di studioso. L'ampiezza e il valore di tale lavoro gli è spesso riconosciuta (e anche spesso è aspramente criticata), ma quando si tratta di passare a presentare l'*Hintergrund* filosofico, da parte dei suoi stessi estimatori, comincia l'imbarazzo. Perché la speculazione che sta a fondamento di quell'enorme mole di lavoro e da essa, allo stesso tempo, trae le sue conclusioni, si riduce ad un testo scritto nella piena maturità e ad un insieme di frammenti tratti dai diari pubblicati dopo la sua morte di difficilissima comprensione; ove l'argomentazione tecnica muove da un fulcro oscuro e enigmatico, arduo da specificare. Si è spesso accennato al sospetto che Colli nutrisse per la parola scritta, giustificato - come si vedrà - dalla natura stessa della «verità» che si intende esprimere. Il fatto è che più che di sospetto si ha l'impressione si trattasse di paura.

La paura di vedere banalizzata e resa gratuita un'intuizione che si ritiene immensa ma che «chiusa» nella parola si fa appunto disponibile alla banalizzazione, alla considerazione distratta e frettolosa. Così ci si affida alla scrittura - ne dà testimonianza una pagina dei «quaderni» - con l'intenzione esplicita di rimanere oscuri, nella convinzione che chi non arriva per proprio conto alla «scoperta» di fondo è del tutto impossibilitato a pervenirvi attraverso le indicazioni altrui. Rimane indeciso, - come sempre avviene in questi casi - se il mascheramento non sia altro che un artificio escogitato per difendersi dalla delusione di non essere compresi. Per il lettore della *Filosofia dell'espressione*, al problema del contenuto da interpretare, si aggiunge comunque quello di scontrarsi con una volontà poco incline alla comunicazione.

⁹ In un brano della *filosofia dell'espressione* riguardante il principio di identità, che Colli considera principio privo di autonomia ben distinto da quelli di non contraddizione e del terzo escluso (distinzioni che saranno naturalmente chiarite nel proseguo dell'articolo) si afferma: «all'infuori di questi due casi - quello in cui il principio indica il rapporto tra *definiens e definiendum*, ed un altro caso (sussunzione della prima parte della legge qualitativa al principio modale) sul quale ritorneremo in modo particolare, proprio perché in esso si vuole *dedurre* e considerare derivato il principio di determinazione - il presunto principio di identità o è senza significato o esprime una banalità. Su una formulazione di questo genere Aristotele fa dell'ironia, in modo sprezzante. Eppure a lui alcuni fanno risalire la pternità di quel cosiddetto principio, o addirittura a Parmenide...» F. E. pp. 122-123. Chi sono questi «alcuni» che riportano il principio d'identità a Parmenide? Il riferimento è suggestivo se si pensa che Colli non cita mai pensatori italiani.

Raccogliere ed esporre i punti salienti - del pensiero di Colli pone quindi innumerevoli problemi da superare. Se, ad esempio, l'esame critico dell'opera di Severino ha a che fare con un tipo di pensiero che pone nella «dimostrazione» l'essenza dell'argomentare speculativo, sì che si tratta di verificare i passaggi, saggiare le soluzioni proposte, alla luce di un punto di riferimento che, per via dimostrativa, vuole essere assoluto, qui il punto di riferimento è esplicitamente ritenuto un assoluto presupposto, giacché è posta «prima» e «fuori» del linguaggio e degli oggetti indicati dal linguaggio l'origine dell'intera costellazione degli oggetti cosiddetti «reali». Nel seguire le vicende della *espressione del profondo*, a partire dagli oggetti concreti sino ai concetti astratti, Colli si spiega alternando «intuizioni», «dimostrazioni» ed «allusioni» poste in una progressione difficilissima da ordinare. I passaggi sono spesso saltati e l'andamento discorsivo si compiace di presentare come noto quanto invece è del tutto inaudito e di spiegare il primitivo attraverso quello che il testo stesso finisce per definire derivato: così a Colli spesso capita di cadere nel circolo che rimprovera alle indagini «genetiche» della scienza contemporanea - fisiologiche, psicologiche o antropologiche che siano - dove si intende assistere alla nascita del pensiero, attrezzati con un intero apparato categoriale, dato per ovvio, che dovrebbe sorgere dai fenomeni di cui costituisce l'ordinamento e l'interpretazione.

Eppure individuare circoli viziosi, oscurità e apparenti ingenuità significa, per chi scrive, rimanere chiusi alla profonda istanza presente nella «filosofia dell'espressione», vuole dire rinunciare a priori all'enorme forza interpretativa ed al potere demistificante che da essa scaturisce. Il pensiero di Colli è veramente una luce gettata nel buio. Le sue «ingenuità» sono spesso quelle del pensiero di razza che non esita a mettere in dubbio e a ripensare da capo le «verità» scontate. I circoli viziosi guadagnano in profondità qualcosa che la coerenza formale perderebbe. I benefici si vedono alla distanza se si lascia depositare quanto inizialmente rimane incomprensibile ed irritante, resistendo alla tentazione immediata di confutare; nel momento in cui la ragione intende farsi «costruttiva» gli argomenti della «filosofia dell'espressione» manifestano una forza di primo acchito del tutto insospettata. Cerchiamo quindi di raccogliere i punti principali, senza peraltro rinunciare a mettere in evidenza i maggiori nodi problematici e quella dimensione evitata da Colli cui prima si alludeva. Ma sapendo, comunque, che non si tratta di esporre un pensiero organizzato in sistema («non si prenda alla lettera nessun sistema di pensiero, poiché sempre ci sarà in esso un aspetto contingente una insufficienza»)¹⁰.

«Anche il filosofo è un commediante?» - recita una delle domande senza disegno apparente poste in appendice alla *Filosofia dell'espressione* - «guardate i suoi concetti, quando lo spettacolo è finito; la pergamena è srotolata per intero. Ecco il burattinaio che ripone, inerti e afflosciate le marionette del suo gioco, che ne raccoglie i fili arruffati»¹¹. Non fosse altro che per essere utilizzato come deterrente contro il rischio di fare della

¹⁰ F. E. p. 236.

¹¹ *ibid.*, p. 235.

riflessione filosofica uno spettacolo di pupi che distrae da una vita che non si riesce o non si vuole capire, il «pensiero dell'espressione» merita un'attenzione che finora sicuramente non gli è stata concessa.

La traccia che mostra il carattere espressivo di ogni *presenza* reale è per Colli, quella della *memoria*: essa indica in ogni oggetto una tensione all'indietro che rende la presunta attualità espressione, spremitura (*l'ausdrücken* tedesco significa tanto «esprimere» quanto «spremere un frutto» conservazione-perdita, perciò, di una presenza passata:

«il conoscere le meno reale dell'immediato vivere (se c'è un vivere fuori della rappresentazione), perché ogni conoscere è fatto di ricordi, oggetti, parole la cui origine per noi è nel passato. Un soggetto rappresenta a se stesso qualcosa. è pur questo il conoscere. Ma ciò riporta indietro ad un tempo passato in cui qualcosa non era ancora rappresentato, e da cui è stato preso per poter essere rappresentato»¹².

Nel conoscere alcunché ritenuto presente - sembra si sostenga - il soggetto è immediatamente richiamato a ciò che giace nel passato, sì che la dimensione della presenzialità è oscurata nell'atto stesso in cui si crede di averla di fronte. Il concetto è ribadito nel paragrafo subito successivo a quello citato, con l'aggiunta però di qualcosa che inizia a mettere in ombra proprio il fulcro della torsione all'indietro, cioè il «soggetto» che «rappresenta a se stesso».

«La parola "rappresentazione" usata qui non è da intendersi come traduzione della tedesca *Vorstellung* [...], quanto piuttosto nel significato primitivo di far riapparire di fronte, insomma di una "rievocazione". L'accento non cade quindi sull'"oggetto per un soggetto", ma sulla funzione "ripresentante", che implica memoria e tempo»¹³.

Nella funzione ripresentativa l'accento non cade sul soggetto: come dire che in essa non è ben definito l'orizzonte permanente che pure sembra essenziale alla ripresentazione successiva di qualcosa. E sulla soggettività l'ombra si fa sempre più spessa:

«Lo studio delle rappresentazioni, elementari o elaborate comincia in ogni caso dall'oggetto e non può partire dal soggetto, sempre viscido e inafferrabile. È solo parlando di oggetto che si può trattare del soggetto, o più precisamente: se discorriamo di qualsiasi cosa discorriamo di un oggetto»¹⁴.

¹² *ibid.*, p. 6.

¹³ *ibid.*, p. 6.

¹⁴ *ibid.*, p. 6.

E ancora:

«Se il soggetto si risolve in termini di oggetto, anche la conoscenza sarà fatta di oggetti. Sviluppare in modo sempre più vasto il nesso degli oggetti significherà allora la stessa cosa di conoscere la conoscenza [...]. La sostanzialità del soggetto, benché confutata da Kant è poi rispuntata sotto vari travestimenti. Ma anche nelle più decorose dottrine sull'argomento, dove il soggetto della conoscenza diventa una sintesi pura, o un semplice punto di riferimento per ogni rappresentazione, la nozione di soggetto non solo è fuorviante, ma risulta seriamente pericolosa. Bisogna ridurla a mero concetto relativo, tentare di eliminarla completamente da ogni considerazione in profondità»¹⁵.

La presenza di qualcosa è sempre e solo ripresentazione (anche il contenuto del passato, qualora si intendesse pensarlo come qualcosa che è *stato* attuale, ripropone nel suo esser richiamato in atto la medesima fuga all'indietro). La memoria dovrebbe costituire la testimonianza di tale scarto indefinito. Ma la soggettività, che pure dovrebbe essere chiamata a testimone di ciò che «era» ed indicare l'orizzonte comune, immobile, della mobilità della rappresentazione, dev'essere eliminata da una considerazione teoretica in profondità della rappresentazione. Che vuole dire tutto questo? Si tenga presente oltretutto che contemporaneamente all'invito a sottrarsi alle sabbie mobili della soggettività Colli, quest'ultima, la richiama ogni qual volta sottolinea il carattere relativo e prospettico della rappresentazione («un soggetto rappresenta a se stesso qualcosa: è pur questo il conoscere»; «dove compare un oggetto quest'ultimo *deve essere* conosciuto da un soggetto») ¹⁶.

Insomma: *Raepresentatio o Vorstellung*. Colli invita a considerare la prima ma il carattere prospettico è guadagnato attraverso la seconda. E se la prima allude al sottrarsi della presenza la seconda sembra richiederla come sua imprescindibile condizione.

Avviciniamoci alla questione leggendone più da presso i termini.

La memoria è certo che qui non si tratta di individuare la struttura di una funzione cerebrale ove un meccanismo interno allo stesso cervello, oppure un'entità denominata «ente-autocosciente», muove alla ricerca di dati immagazzinati nella corteccia cerebrale. Un'indagine di tal tipo - ed altre simili - oltre a presupporre una lettura di fondo che organizza in un certo modo la successione delle rappresentazioni (nel rapporto condizione-condizionato), indica nella memoria la ripresentazione di una rappresentazione mentale (la prima intesa come *funzione* la seconda come oggetto) immagazzinata nel momento in cui era *presente* una entità concreta. Mentre qui sembra che la memoria non peschi, dall'esterno, il fantasma conservato di un oggetto che è stato immediato, bensì agisca

¹⁵ *ibid.*, pp. 8-9.

¹⁶ *ibid.*, p. 7, sottolineatura mia.

all'interno della stessa *raepresentatio*, ne sia l'anima e tutta la sostanza. Non vivo ed apprendo «ora» nei suoi contorni definiti, ciò di cui mi ricorderò ma l'«ora» è il punto indefinito che postulo per affermare il movimento all'indietro della rappresentazione. Sprofondarsi nel momento presente per capire ciò che l'oggetto manifesta nell'«ora» vuole dire trovarsi sempre di fronte a qualcosa che *era* «ora», in una indefinita progressione *au rebours*.

«La celebrata esperienza dell'attimo è già essa stessa un ricordo, un'espressione dell'immediatezza, che non può coincidere con l'immediatezza - [sul senso specifico di tale «immediatezza» torneremo fra poco. Per ora la si intenda come «presenza»]-. Anche un lampo di luce ha una sua durata, c'è nel suo bagliore un culmine e un declino e in generale ogni più piccolo attimo ha pur sempre un'estensione temporale, ossia e divisibile ricadendo nella rappresentazione. L'attimo di cui parlano Platone e Goethe e gli altri esaltatori dell'immediato è così una designazione impropria e simbolica di quest'ultimo»¹⁷.

La critica moderna agli oggetti immediati del conoscere, se ha delle analogie con la «rappresentazione-ri-presentazione» di cui parla Colli, da questa si distingue comunque nell'assunto di base. Certo, l'impossibilità di isolare il presunto dato del conoscere da una teoria che ne consente l'assunzione (il «conoscere» come «riconoscere» secondo l'osservazione nietzschiana), significa pur sempre giudicare della presenza di una rappresentazione attraverso una struttura di rappresentazioni già posseduta nel passato. Ma qui l'impossibilità di individuare un dato immediato indica solo l'impossibilità di cogliere un significato «semplice», determinato in se a prescindere da un qualsiasi organismo semantico. Ed i significati, per quanto possano apparire nel tempo, sono intesi come qualcosa che mantiene la propria identità fuori dal tempo. La rappresentazione di cui parla Colli non è invece nel tempo bensì è tempo, e quest'ultimo non è altro che la divisione indefinita interna al ripresentarsi: questa è l'indicazione, secondo Colli, della regressione mnemonica. Nello stesso senso in cui la dimensione temporale è espressa dicendo che in essa «si succedono i momenti», mentre ogni momento ripresenta al suo interno nuovamente la successione, senza mai rivelare un'interezza (paradossalmente intemporale) che rappresenti solo il contenuto del «prima» o del «dopo» interni alla successione, così non si dà *raepresentatio* il cui significato non scivoli nel cono senza vertice dei significati esperiti nel passato. Insomma: se l'attimo non si afferra - questa è forse l'indicazione che più ci avvicina al senso in cui per Colli la memoria tesse il filo dell'apparenza - una rappresentazione è sempre *già stata* attuale: ogni atto dell'analisi che tenta di determinare *quando* una rappresentazione è presente, si risolve nel fissare il momento della sua passata presenzialità, nel fissare perciò sempre qualcosa di carente e derivato rispetto a quest'ultima.

¹⁷ *ibid.*, pp. 38-39.

«La conoscenza è soltanto memoria, mai vera immediatezza. Le sensazioni, addirittura le impressioni sensoriali, e in genere tutto quello che i filosofi hanno chiamato conoscenza immediata, non sono altro che ricordi. E il tessuto intero della coscienza - ossia il conoscere effettivo di un soggetto umano - quello che sentiamo, rappresentiamo, vogliamo, operiamo, la nostra anima o una stella, è una semplice concatenazione di ricordi che si collegano a costruire il mondo della rappresentazione»¹⁸.

Il problema sarà, come vedremo, quello di costruire l'intero apparato categoriale del conoscere, dall'individuo sino ad arrivare all'alternativa modale fra contingente e necessario, solo a partire dal *riferimento ad altro* testimoniato dalla memoria.

Un'ultima annotazione riguardo a quest'ultima. Nel «riferimento ad altro» proprio di ogni rappresentare Colli non parla mai di contraddizione, per quanto la rappresentazione sia definita appunto come ciò che ha nel suo se l'alterità. Il fatto è che la contraddizione, nel senso prima indicato, dal principio di determinazione ha appunto bisogno di significati determinati dei quali si nega la reciproca opposizione; qui il ripresentarsi, in riferimento all'«altro» indicato dalla memoria non intende presupporre i significati bensì *costituirli*. è solo dopo la costituzione degli oggetti concreti ed astratti che si comincia a parlare di contraddizione o di assenza di quest'ultima - ma vedremo il senso in cui se ne parlerà-, all'interno del loro processo generativo il suo meccanismo non può ancora entrare in funzione.

Il soggetto è uno dei tanti punti complessi, difficili da raccogliere in un'argomentazione unitaria, del «pensiero dell'espressione». Ma allo stesso tempo è argomento ricco di suggestioni ed indicazioni speculative.

La problematicità del soggetto è quella, si diceva, di essere da un lato il punto prospettico rispetto al quale si determina e relativizza l'oggettività, dall'altro un termine inafferrabile privo di contenuto - giacché «se discorriamo di qualcosa, discorriamo di un oggetto» - che dev'essere eliminato dalla riflessione teoretica. Le due istanze sono perciò in pieno contrasto e si tratta di cogliere il senso nel quale si prospetta una loro conciliazione. Iniziamo col dire che Colli bandisce dalla soggettività - tanto da non nominarla mai - quella che sembra la sua caratteristica precipua: l'autocoscienza. Il fatto è che se ogni significato si costituisce sulla base di uno slittamento retroflessivo indefinito della presenza a cui si riferisce, si può ben immaginare che senso possa avere parlare di una presenza a se priva di contenuto, coeva al rapporto intenzionale con gli oggetti qual è quella dell'autocoscienza. Eppure - giova ripeterlo - è proprio grazie a quello che Pantaleo Carabellese chiamava, irridendolo, «il cerchio magico dell'autocoscienza», che si guadagna la posizione prospettica di un oggetto rispetto ad un soggetto. è solo nella coscienza di me come distinta dalla coscienza d'altro che posso indicare l'alterità oggettiva come termine

¹⁸ *ibid.*, p. 35.

relativo alla soggettività. Riportiamo due passi della *Ragione errabonda* che meglio sembrano indicare il modo in cui Colli cerca di comporre il problema.

Nel frammento intitolato «Critica al soggetto della conoscenza di Kant» si legge:

«Costui lo intende come un polo che collega il molteplice delle rappresentazioni, le quali si subordinano a esso. Quindi "sintesi pura" è usata impropriamente, perché dovrebbe dire «punto supremo cui tutti i collegamenti fanno capo». Per me invece il soggetto è il nesso stesso, cioè sintesi nel senso di "vincolo della composizione". Quindi per me il soggetto non è visto come un centro cui convergono tutte le rappresentazione ma il nesso di una singola catena di rappresentazioni, nesso che si colora diversamente (per cui il soggetto cambia continuamente) a seconda della natura degli oggetti delle rappresentazioni che vengono congiunti. In astratto il soggetto come tale coincide col nesso stesso [...] e nella rappresentazione concreta coincide con il concetto di tempo»¹⁹.

Ora, tenendo presente che tale nesso interno alle rappresentazioni è appunto il meccanismo della memoria, ci si riferisca all'altro brano, ove si descrive tale rapporto in funzione della distinzione soggetto-oggetto:

«In generale - si osserva - , nel primo ricordo viene ricordato l'oggetto del contatto [e su questo termine dobbiamo per ora sorvolare] e una parte del soggetto (se fosse ricordato tutto il soggetto con che cosa si potrebbe compiere il ricordo? Ma il ricordo è una funzione del soggetto, quindi avviene con una parte del soggetto, che è il soggetto ricordante, il quale rimane fuori dal ricordo come oggetto). Nel secondo ricordo viene ricordato l'oggetto del primo (=oggetto del contatto più una parte del soggetto) più una parte del soggetto ricordante (dimostrazione come sopra). E così via, cosicché alla fine [...] il soggetto tenderà allo zero senza raggiungerlo»²⁰.

La linea in cui si prospetta la soluzione del problema è allora la seguente (enunciamola prima di commentare i passi): da un lato la soggettività la permanenza l'elemento comune che permette il riferimento al passato, quello che qui è detto «nesso della rappresentazione». Ricordo perché ero ciò che sono. Dall'altro questa permanenza non è distinta dai contenuti, volta a volta riferiti al passato perché se la soggettività fosse l'orizzonte assolutamente permanente dell'apparire degli oggetti, connesso a questi, al posto del ricordo avremmo appunto sempre ed esclusivamente la presenza: se il soggetto ricordante fosse assolutamente il medesimo soggetto presente

¹⁹ G. COLLI, *La ragione errabonda. Quaderni postumi*, Milano 1982, p. 434, d'ora in poi RE.

²⁰ *ibid.*, p. 460.

nel passato, posto *di fronte* all'oggetto ricordato, la memoria sarebbe impossibile. Nel ricordare un'esperienza passata se e vero che l'io funge da elemento comune e di continuità (ero *là* e sono *qui* a ricordare), è anche vero che l'io presente nel momento ricordato è presente appunto come retroflesso nel passato. Ma nel passato - questo è il punto - non appare altro che *l'oggettività*, perché il soggetto è ridotto ad *alterità* ricordata. Ancora: se l'io nel passato si distinguesse dall'oggetto, se io mi ricordassi di me stesso come soggetto di fronte all'oggetto ricordato, o l'io ricordante e quello ricordato sarebbero sullo stesso piano della presenza, ed il ricordare svanirebbe nel nulla, oppure l'io ricordato sarebbe, nuovamente, oggetto del ricordo rispetto al quale si richiederebbe ancora la presenza immobile di una soggettività, ed esso sarebbe ricordato appunto come oggettività. La prospettiva soggetto-oggetto è allora sì posta, ma insieme costruita e sciolta, sfumata dalla struttura che la richiede: quella - della divinità orfica *Mnemosine*.

Sembra così che nel ricordare il soggetto a un tempo si distingua - l'io permanente della «ripresentazione» - e non si distingua - l'io oggettivato nel ricordo passato - dall'oggettività.

La critica al "soggetto della conoscenza" deve comunque veni ulteriormente approfondita per poi intendere il giusto senso dei brani prima riportati e meglio definire la massa dei problemi e delle suggestioni che da lì scaturiscono.

Comincia a farsi chiaro, infatti, che la prospettiva lungo la quale Colli accerta tematiche e contenuti della sua "filosofia dell'espressione" è quella di una sorta di teoria della conoscenza *senza* soggetto. Un'affermazione questa che va ben argomentata, poiché simile a quella di chi intendesse costruire una fisica priva della nozione di "campo", una logica in cui si oscurasse il senso dell'"essere in relazione", una insiemistica ove lo sguardo fosse enigmaticamente rivolto ad un insieme che nasconde la natura del fattore aggregante. E nelle intenzioni del pensiero di Colli non v'è certo quella di utilizzare il paradosso in senso meramente allusivo e verbalistico. Al fondo delle diverse affermazioni vi dev'essere l'argomentare. Se il ragionamento non trova il suo punto di appoggio, di tale mancanza deve essere spia rivelatrice la stessa attività razionale, si ché in definitiva il veni meno dei principi non è qualcosa che si possa dichiarare ed accertare dall'"esterno" ma che anzi, paradossalmente, si è chiamati a dimostrare proprio e solo all'interno dell'elemento razionale. Su questa dimostrazione del filosofare il giudizio è perentorio: troppo spesso «chi combatte i sistemi non sa che può fare questo solo esibendo i principi, poiché il problema della ragione si identifica con quello dei suoi principi»²¹. La continua, sin troppo astiosa polemica di Colli nei confronti del pensiero contemporaneo, è polemica che si rivolge a chi, non conoscendo e penetrando ciò di cui vorrebbe denunciare l'irreversibile decadenza, si accontenta della più

²¹ G. COLLI, *Dopo Nietzsche*, Milano 1978, p. 79.

insipida e dogmatica smitizzazione del dogma razionale, finendo col nascondere solo la propria impotenza:

«ogni espressione dell'intelletto oggi è debole e sa di esserlo. Si è incapaci di non reagire con violenza, quando la propria posizione è attaccata, anche lievemente. Per contro si è molto indulgenti verso le idee e le opere altrui, per poter essere, a tempo debito risparmiati»²².

Se tale polemica sia sempre opportuna e ben calibrata, qui non interessa; da notare è come essa indichi il giusto peso da attribuire all'«argomentare» quando del pensiero di Colli si voglia intendere l'autentica impostazione.

Quello della *isteresi* della soggettività - lo ripetiamo - è quindi tema centralissimo nel "pensiero dell'espressione" (non a caso occupa le battute iniziali di F.E.), ma la sua importanza - il suo essere il principale tra i *se mata* che guidano al giudizio d'apparenza sul reale - è apprezzata solo allorché si comprenda in profondità in che modo in esso si voglia significare il riferimento ad "altro" dell'orizzonte che sembra garantire la presenza (realtà) di ciò che viene esperito.

Il mondo è per Colli una "festa della conoscenza". Ma alla festa non è riconosciuto un luogo proprio in cui svolgersi. La rappresentazione non ha palcoscenico e quinte che la possano presentare. E la mancanza di palcoscenico e quinte, che pure dovrebbero figurare per sapere che proprio *là* sta succedendo qualcosa, provoca il mutamento di prospettiva onde ci si fa consapevoli che i contenuti "visti" differiscono enigmaticamente la loro stessa sostanza, il loro esser offerti alla visione.

Ma, abbandonata la metafora, prima di ritornare concretamente sul tema, bisogna sgombrare il campo da un possibile equivoco che sorge se si assimila il discorso di Colli alla critica spesso mossa al "soggetto" all'interno della filosofia contemporanea.

L'orizzonte soggettivo di cui si sta parlando, è da osservare, non è quello - oppure ne è solo un aspetto peculiare - rappresentato in generale dal "mio caro Io" di fichtiana memoria. Non si tratta cioè a tal punto di determinare la natura e l'eventuale *quid* aggregante di quella molteplicità di rappresentazione che riconosco come mie sensazioni, ideazioni, sentimenti etc., distinguendo l'orizzonte della mia soggettività da quello supposto degli altri e da quello delle altre cose, l'Io, quindi, come cosa - sia pur peculiare - fra cose, oggetto fra oggetti, rappresentazione che costituisce il «dominio» di una serie di rappresentazioni (su questo senso della soggettività in Colli torneremo più in là e ne vedremo le varie difficoltà). Ed è proprio questo il soggetto cui lancia i suoi strali critici - tanto per fare un esempio - Gilbert Ryle; soddisfatto di saper resistere alla tentazione di accordar fede allo «spettro nella macchina» e sicuro di aver demolito il mito cartesiano del «doppio teatro», della strana «fosforescenza» coscienziale²³. E sulla stessa falsa riga si muovono le tematiche - care soprattutto alla cultura

²² *ibid.*, p. 80.

²³ G. RYLE, *Lo spirito come comportamento*, trad. it. di F. Rossi-Landi, Milano 1955.

angloamericana, ma non solo a quella - del rapporto fra mente e cervello, della possibilità di "ridurre" o meno la struttura psichica a quella fisiologica o meccanica, da Wittgenstein a Popper da Feyerabend a Kripke a Pumam, ove al problema della natura ed esistenza di una rappresentazione (Io) distinta dalle rappresentazioni proprie del "senso interno", si aggiunge quello del rapporto ed eventuale priorità causale fra i due domini rappresentativi (esterno ed interno).

Allorché invece si fa appello alla soggettività qui discussa, ci si richiama alla necessità di definire e affermare l'orizzonte, in quanto tale, all'interno del quale si raccolgono le differenti rappresentazioni. Ma tale orizzonte - bisogna osservare - non è definito in base ad una presunta intuizione privilegiata che esso avrebbe di se stesso (la storia appunto della fosforescenza). Non si tratta cioè di un Io trasparente a se stesso che ad un tempo, per così dire, "esce" fuori da se facendosi presente il mondo. Sicché poi si tratterà di definire il senso di tale uscire, gerarchizzando due diversi tipi di presenze - quella «La se» e quella dell'"altro", presente all'egoità trasparente - ponendo il problema della misura in cui il soggetto "copre" e modifica l'alterità e quello della presenza "in se " dell'alterità a prescindere dalla relazione con il soggetto: che è appunto il problema gnoseologico per eccellenza, il problema di un "in se " fenomenizzato dal suo entrare in relazione con il soggetto. L'orizzonte soggettivo che sembra si debba affermare è al contrario quell'orizzonte *comune* alla totalità delle rappresentazioni che non stabilisce intuizioni privilegiate, proprio perché per poterlo fare avrebbe bisogno di illuminare, e quindi annullare, quella *differenza* di intuizione che è la condizione dell'alterità gnoseologica. L'esponente coscienziale è il medesimo in ogni rappresentazione; in tal senso ogni rappresentazione è *mia* rappresentazione anche se la modalità in cui esse si presentano, la forma che le caratterizza, distingue la mia vita interiore dalle cose esterne, il mio corpo dagli altri oggetti, etc. L'esser cosciente di "me" nell'esser cosciente di "altro" indica in quell'"esser cosciente" il campo in cui il "me" costituito dal flusso delle rappresentazioni anteriori e quello costituito dall'esteriorità si raccolgono in una totalità. Totalità definita appunto sulla base dell'omogeneità primaria dell'"esser rappresentazione": quella per cui nelle loro differenze ciascuna di esse vi è pur sempre riconosciuta come tale. La distinzione tra il "mio caro Io" ed il mondo è allora distinzione interna all'orizzonte in cui, semplicemente, ogni rappresentazione mostra i suoi specifici contorni.

L'argomentazione è quella che solitamente si oppone alla considerazione gnoseologica e fenomenistica del reale. Su di essa non è necessario insistere ulteriormente. Ma il tentativo di isolare il fondo dell'egoità, da *qualsiasi* contenuto, permane; è espressione di un bisogno profondo. Se l'uomo della strada non sa nulla di una coscienza che funziona a mo' di doppio teatro in cui si recita il teatro della vita, lo stesso rimane a dir poco sorpreso allorché gli si rende noto che la parola "Io" a cui lui, come tutti, tanto "tiene", da un lato non è niente di più dei suoi *vari* stati interni, dall'altro indica l'insieme di tutto quanto appare. Che l'Io, senza peculiari emergenze, è il campo in cui si iscrive il ronzio sordo e fastidioso di una mosca ed il più intenso e travolgente sentimento di affetto. Eppure entrambi

i fenomeni rispetto al loro farsi presente ed in questo loro farsi presente si raccolgono all'interno di un medesimo campo.

Il bisogno di distinguere l'orizzonte dai suoi contenuti, per quanto non si ritenga affatto un velo alterante, e la cura ed interesse che si pone in tale distinzione, richiama quell'inquietante nota del *Mondo come volontà e rappresentazione* dove Schopenhauer descrive il bisogno di afferrarsi di là da ogni contenuto particolare: la

«duplicità del nostro essere - e la duplicità alla quale si allude è quella del soggetto trascendentale del conoscere e del soggetto come fenomeno della volontà - non poggia sopra un'unità per se esistente: che in tal caso noi potremmo divenir consapevoli di noi stessi *in noi stessi* indipendentemente dagli oggetti del conoscere e del volere. E questo non possiamo, perché non appena, volendo tentare scendiamo in noi stessi e, drizzando la conoscenza verso il nostro interno, vogliamo renderci di noi consci a pieno, ci perdiamo in un vuoto senza fondo, simili a cava sfera di vetro dal cui vuoto parli una voce, della quale non possibile trovar nella sfera una causa; e mentre facciamo per ghermire noi stessi, rabbrivendo, non afferriamo altro che un vano fantasma»²⁴.

A parte la valenza psicologica ed esistenziale di quel bisogno di divenir coscienti «di noi stessi *in noi stessi*» («*sonst würden wir uns unserer selbst an uns selbst...bewusst werden können*») che allude all'esigenza insopprimibile di autorappresentarsi come elemento semplice, a costo di immaginare la purezza dell'atto coscienziale come una sorta di cassa di risonanza interna, di margine immanente, l'interesse deve concentrarsi su quell'«indipendentemente dagli oggetti del conoscere e del volere» («*unabhängig von den Objekten des Erkennens und Wollens*»), che nel testo tedesco è spazieggiato mentre nella traduzione riportata non viene corsivato), perché sembra che, proprio a partire da un certo modo di definire la loro presenza, si debba distinguere l'*orizzonte* delle rappresentazioni dal loro *insieme*. Si debba distinguere, cioè, ciò che invece il rifiuto della prospettiva gnoseologista vorrebbe identico, *senza* però dover nuovamente chiamare in causa l'intuizione privilegiata dell'orizzonte rispetto ai suoi contenuti. Pare infatti che si debba fissare l'orizzonte delle rappresentazioni - che così nasce come distinto orizzonte soggettivo - quale *ambito permanente ed indiveniente del succedersi temporale delle rappresentazioni*. Se è vero insomma che non appare un'intuizione privilegiata dell'orizzonte è anche vero che la possibilità di definire i contenuti mnemonici come apparire presente di qualche cosa che *era* presente - ed è questa la condizione perché si possa parlare di "tempo" e di "divenire" - implica immediatamente lo sdoppiamento dell'orizzonte dai

²⁴ A. SCHOPENHAUER, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, trad. it. di P. Savj-Lopez e G. De Lorenzo, Bari 1982 II 5 54 nota 1, pp. 369-370. L'edizione tedesca confrontata e quella dello A.Hübscher (3. Auflage, Brockhaus, Wiesbaden 1972).

suoi contenuti. Senza l'assoluta permanenza del campo in cui le rappresentazioni si susseguono non sarebbe appunto possibile dire la successione delle medesime, a meno che non si annullasse la differenza tra la presenza attuale della rappresentazione e la sua qualità mnemonica che appunto richiama il "già stato", vivendo volta a volta in ogni attimo, senza essere consapevole degli altri, l'eternità (deve comunque apparir chiaro che tale impostazione e le sue paradossali conseguenze devono intendere la rappresentazione come determinatezza *nel* tempo e non come determinatezza che è tempo quale invece - lo si è visto - la concepisce Colli).

Ma l'orizzonte indiveniente della successione, in tal caso, non è quel fantasma «indipendente dagli oggetti del conoscere e del volere» che Schopenhauer ammonisce dal cercare, pena l'*error vaqui* derivante dall'incapacità di potersi cogliere; non lo è perché non si caratterizza come rappresentazione, per quanto peculiare, fra rappresentazioni, come determinatezza presente alla maniera delle altre determinatezze. *L'orizzonte* (soggettivo) è *in tal caso esclusivamente indotto sulla base del meccanismo mnemonico*. Il fatto che la rappresentazione A sia presente come memoria di una presenza passata A' induce alla determinazione di un orizzonte che garantisca la distinzione fra A ed A' ed a un tempo (proprio perché le distingue) testimoni il loro collegamento rispetto a quanto qualifica la loro distinzione: la presenza appunto. Presenza attuale di A *come* rinvio all'attuale presenza passata di A'. L'orizzonte soggettivo coincide con la presenza dei contenuti ma nella sua immobilità, distinto da essi, dovrebbe essere in grado di testimoniare il passare e la successione, senza passare e succedere a se stesso.

A tal punto è chiaro che le obiezioni allo «spettro nella macchina» ed altre simili, anziché negare, richiedono tale orizzonte soggettivo. Esse sorgono - anche se non sempre in modo esplicito - ubbidendo all'esigenza di non aggiungere all'apparire di qualcosa nient'altro che non sia il suo stesso apparire, senza ulteriori "scene" al buio, senza sorgenti luminose nascoste ed inilluminabili. Ma appunto la garanzia della autosufficienza del presentarsi della rappresentazione è e non può essere, nella serie del tempo, la presenza indiveniente dell'orizzonte che la testimonia. Le spiegazioni causali della memoria attente ad afferrare ciò che "produce" il ricordo - una trasformazione fisico-chimica ad esempio - si trovano di fronte sempre qualcosa che è presente solo come "ora", senza comparazioni con l'"ora" passato. Se la memoria si fissasse tutta in un quid definito, di cui si dicesse che in qualche modo "conserva" il già accaduto, proprio l'impossibilità di trascendere ciò che rimane e riferirlo a ciò che è andato perso, fisserebbe e congelerebbe l'apparire nell'attualità²⁵.

²⁵ Il problema della memoria come conservazione di un quid determinato ed abbandono di un altro quid determinato è quindi quello di dover tener presente ciò che si dice di escludere. Nel contenuto mnemonico si conserva A e si abbandona B, il quale però perché A possa qualificarsi come ciò che rimane, è a sua volta in qualche modo conservato. Allorché poi si abbandona l'impostazione positivistica e si distingue, senza concessioni

Bene, una volta inteso il senso di tale orizzonte soggettivo - i vari riferimenti tendevano solo a questo risultato - compreso cioè il procedimento induttivo che giunge a definirlo, si ha la possibilità di approfondire, crediamo, il significato dei due passi di Colli prima riportati, confermando il commento già abbozzato. *La critica rivolta al "soggetto della conoscenza" inteso come orizzonte delle rappresentazioni* - tanto che Colli propone, come si è visto, di intendere la «sintesi pura» kantiana come centro in cui convergono tutte le rappresentazioni - *sfrutta la stessa struttura del procedimento induttivo che lo determina*. Che è come dire: la ragione per la quale l'orizzonte immobile della soggettività viene meno è la stessa per la quale esso viene richiesto. Se il "soggetto del conoscere", infatti, non si intuisce e non si distingue come determinazione particolare *presente*, ma la sua realtà è indotta per garantire una presenza non più attuale, esso svanisce nella misura in cui tende ad assolvere il suo compito. Il soggetto è il segno della mancanza della presenza. Sorge solo in riferimento al passato indicando che *là era* qualcosa di presente, ma se ci fosse stato qualcosa di presente non ci sarebbe stato proprio esso, come soggettività distinta dal contenuto, identica a se stessa, chiamata a testimoniare. A riporta ad A' e l'orizzonte permanente è la condizione di possibilità di tale riferimento. Se A fosse isolabile da A' l'orizzonte di A non sarebbe altro che A stesso. Ma poiché A rimanda ad A' il discorso si sposta su quest'ultimo: la condizione di possibilità di A' la soggettività come orizzonte permanente, in A' se testimoniassse quanto è chiamata a testimoniare, coinciderebbe totalmente con A' non permettendo la distinzione fra orizzonte e contenuto che era appunto la condizione richiesta dal riferimento.

Comincia così ad illuminarsi il senso per cui secondo Colli la realtà - già tante volte nominata parlando di "presenza" - non può essere quella dell'apparire, ed il senso in cui la sostanza del mondo è solo "espressione".

Richiamiamo telegraficamente i punti già accertati. «Se discorriamo di qualcosa, discorriamo di un oggetto». La parola "oggetto" indica una qualsiasi rappresentazione. La parola "rappresentazione" non sta ad indicare la posizione attuale di un "quid" di fronte alla soggettività (*Vor-stellung*), bensì il riferimento all'esperienza passata proprio di ogni determinazione (*Repraesentatio*). Il riferimento - possiamo ora intendere - non è altro che la soggettività intesa nei suo senso trascendentale. Ma la soggettività sorge come spostamento della presenza-realtà della rappresentazione, spostamento indefinito poiché per Colli non si dà *praesentatio* che non si costituisca come *re-praesentatio*. Detto in altro modo: se la rappresentazione A richiama quella di B, e B C, indefinitamente, e se non si troverà mai il soggetto in A o in B o in C etc. la soggettività è appunto null'altro che il

all'empiria, la "forma" dalla "materia" del ricordo, sicché ciò che permane è la forma A cui viene meno la materia B, il problema è quello di spiegare la distinzione e la possibilità di una ritenzione formale senza circoli viziosi. Senza cioè presupporre la distinzione che si chiama in causa. E la mancanza di presupposizione - ma qui si tratta solo di un'indicazione - è che la distinzione sia innanzitutto attuale e non dedotta, ad hoc, nella spiegazione del meccanismo mnemonico.

passaggio di termine in termine, cioè lo spostamento continuo della loro presenza. Questo il paradosso dell'orizzonte soggettivo: l'identità che esso richiama è identità della mancanza di presenza della rappresentazione, e l'identità del mantenersi costante dello slittamento verticale verso il passato di ogni rappresentazione. La soggettività trascendentale è quindi la fuga, di rappresentazione in rappresentazione, di una *praesentatio pura*, posta la quale verrebbe meno proprio l'orizzonte che tende a recuperarla.

Per questo si può dire, da un lato che il soggetto non appare mai dal momento che l'eventuale apparire del soggetto sarebbe semplicemente il *porsi* della presenza e che, d'altro lato, «dove compare un oggetto quest'ultimo deve essere conosciuto da un soggetto», perché l'oggetto è volta a volta il contenuto che rimanda ad altro la fonte della sua presenza. Il soggetto è allora il «nesso della rappresentazione», che «si colora diversamente [...] a seconda della natura degli oggetti delle rappresentazioni che vengono congiunte», dal momento che la traccia della presenza è costituita solo dalla serie dei contenuti che si snodano verso il passato. Allorché nel commento iniziale ai passi di R.E. si osservava che «nel passato [...] non appare altro che l'*oggettività*, perché il soggetto è ridotto ad *alterità* ricordata», l'osservazione non era da intendersi come se intendesse affermare che l'orizzonte soggettivo, presente a se stesso nel momento attuale, non riesce poi più a ricuperarsi nel ricordo passato - s'è detto che per Colli esso tende a fissarsi solo in riferimento alle determinazioni che appaiono come già trascorse - bensì, nuovamente, che il movimento che tende nelle serie passate al recupero della presenza, si trova sempre "di fronte" l'*oggettività*, cioè un nuovo slittamento della fonte della ripresentazione.

Appare chiaro, quindi, che dal punto di vista di Colli l'idea di un orizzonte immobile nel quale trascorrono gli oggetti - idea che, si badi, è condizione imprescindibile perché si possa sensatamente parlare di "divenire" - si presenta come una sorta di ipostatizzazione della forma della presenza concreta. Ciò che volta a volta scivola in un'altra rappresentazione è come irrigidito e bloccato per non perdere l'"ora" di ciò che è "stato": sorge, insomma, solo come costruzione tesa a compensare il vuoto di presenza reale. Mentre l'"autentico" ora", assolutamente indeterminato - si pensi alle analisi iniziali della «coscienza sensibile» nella *Fenomenologia dello spirito* hegeliana - non è guadagnato sulla base di un'esperienza attuale poi divenuta passata, ma si qualifica come mera direzione verso un piano extrarappresentativo della mobilità senza posa delle serie rappresentative.

La nozione di "orizzonte soggettivo" -, vero e proprio punto di volta del mutamento di prospettiva speculativa - è quindi utilizzata in modo esattamente contrario a quello di posizioni che vi riconoscono la garanzia della realtà - magari problematica - dell'apparire *nel* tempo. In questo secondo caso le rappresentazioni, fra loro distinte, si *offrono* alla testimonianza del soggetto, sicché poi, in base alla testimonianza di quest'ultimo, si è chiamati a spiegare e giustificare il loro tramonto - la differenza fra la "presenza" e il suo veni meno sulla base di un fondamento. Mentre il principio che muove alla richiesta di tale fondamento è quel "principio di determinazione", cui prima si accennava, lasciato

esplicitamente od implicitamente ad operare: se la cosa è tale in quanto, nella sua interezza, identica a se stessa, il suo farsi in qualsiasi modo altro da se, reclama un fondamento che ricostituisca, od assuma in se la ricostituzione, dell'unità primigenia. Si può allora distinguere un'essenza permanente - pensata appunto come *tò t ên eînai, quod quid erat esse* - dal veni meno dell'esistere, per poi tentare di riguadagnare la loro unità; o affidare alla causalità, intesa come forza produttiva la trasmissione dell'esistenza; oppure, nel caso estremo di E. Severino, non ammettere la possibilità che tale identità - presenza venga meno ed appaia in questo venir meno, figurando un mondo in cui la presenza eterna è oscurata solo dal manifestarsi parziale di quanto comunque non muta. Le prospettive possono essere, e sono state storicamente, varie, e bisogna star bene attenti, senza un esame di profondità, a dichiararne troppo genericamente il ceppo comune. Resta comunque fermo che in tal caso la spiegazione del reale è motivata sulla base del tramonto di ciò che si ritiene di poter affermare attualmente presente, sull'alterazione di un piano dato che, oscurandosi, costituisce la stessa eventuale base problematizzante dell'esperienza. Il tempo è l'incidente, lo scandalo - l'ostacolo - che altera lo spettacolo ben saldo dell'apparire.

Per Colli invece l'orizzonte soggettivo è il segno dell'inattualità di ogni rappresentazione. Sorge per richiamare l'attuale, ma lo rievoca sempre e solo come assente. Se non è possibile distinguere l'orizzonte soggettivo delle diverse rappresentazioni e la sua identità è solo *il nesso del trascorrere mnemonico di rappresentazione in rappresentazione* - ed è questo il momento in cui meglio si chiarisce la natura dell'"espressione" come apparenza - ciascuna rappresentazione esprime e manifesta il "se " di quella a cui si riferisce, lasciando sempre il "se " nella figura dell'assoluta alterità irrepresentata. Il legame è una forma sui generis di casualità - ed infatti si vedrà dopo come la categoria di "causa" venga chiamata in gioco - ma non è né la struttura casuale fenomenistica che impone un ordine oggettivo ad una materia esterna data, né la causalità produttiva dell'esteriorità reale fra causa ed effetto. La si potrebbe nuovamente dire "causalità espressiva". Dove la direzione volta al passato delle serie di rappresentazioni lascia intendere ciascuna di esse come effetto depotenziato di "qualcosa" che precede, e allo stesso tempo (invertendo l'ordine della testimonianza mnemonica) come anello di una inesauribile catena produttiva incapace di "dire" la presenza originaria:

«L'espressione è - un'ipotesi, un'interpretazione che viene giustificata dal meccanismo primigenio della memoria; il prodotto di questa viene condizionato dalla persistenza, dall'acomunanza con un'immediatezza rappresentativa di qualcosa che "era" prima ed è ancora dopo, sia, pure in un'altra forma. Tale è la testimonianza della memoria, che quindi *deduce*, giustifica l'assumere l'espressione come principio interpretativo universale. La memoria conserva qualcosa e la

manifesta: è appropriato chiamare ciò espressione di quello che era prima»²⁶. «L'espressione accenna a un ignoto, ma questo ignoto a sua volta può svelarsi come espressione di un ignoto ulteriore. Viene a stabilirsi così un nesso tra rappresentazioni, i nostri dati si dispongono in una rete interpretativa, scandagliando la natura delle cose percorriamo il cammino dell'espressione, in caccia ogni volta di qualcosa che sta dietro, che viene espresso. Ma in questa strada verso il profondo si arriva sempre a un punto in cui non è più possibile andar oltre, a un ignoto definitivo»²⁷.

Veniamo così all'altro termine sempre indotto sulla base dell'interpretazione del processo mnemonico - di cui avevamo rimandato il chiarimento: il *contatto*. La parola, probabilmente suggerita dal «contatto ineffabile» di cui parla Plotino nella III *Enneade*, richiama il rapporto fra due grandezze spaziali contigue. Ed il riferimento è già istruttivo: il punto di contatto di due oggetti nello spazio, proprio perché punto, secondo la definizione di quest'ultimo, trascende la forma spaziale. Qui non si tratta di spazio, o meglio non si tratta solo di spazio, ma l'analogia tende ugualmente a significare l'eterogeneità dell'elemento comune dei termini in relazione, rispetto agli stessi termini della relazione; quindi l'eterogeneità del limite cui tendono le stesse serie rappresentative. Colli utilizza appunto come termini del contatto quelli della coppia soggetto-oggetto:

«La designare l'immediatezza, con un'intenzione soltanto allusiva, può servire il termine "contatto". Il suggerimento viene dalla generica prospettiva della conoscenza come relazione tra soggetto e oggetto. Contatto sarà qualcosa dove soggetto e oggetto non si distinguono, e più precisamente, ciò di cui un'espressione primitiva è espressione [...]. Interpretando l'irrepresentabile secondo la struttura rappresentativa, si può dire che esso è il contatto fra soggetto e oggetto. Con ciò è dichiarata la mancanza di rigore nell'uso di "contatto": fuori della rappresentazione i termini soggetto e oggetto non hanno senso. mentre in contatto dovrebbero essere proprio il soggetto e l'oggetto, che continuerebbero così ad esistere anche fuori della rappresentazione [...]. Se ogni dato è rappresentazione e se ogni rappresentazione considerata come sostanza è espressione, allora, quando una espressione esprime qualcosa che non risulta una rappresentazione, chiameremo contatto questo qualcosa, configurandolo e deducendolo secondo la struttura nota del nesso tra espressioni»²⁸.

È ovvio che il rapporto soggetto-oggetto va inteso nel senso prima chiarito; che altrimenti, se si richiama alla lettera, senza penetrarla, e senza

²⁶ F.E., pp. 21-22. Corsivo nostro.

²⁷ F.E., p. 22

²⁸ F.E., pp. 39-40.

inserirli nel contesto, l'asserzione secondo la quale il soggetto «va eliminato da ogni considerazione in profondità», si rende insignificante anche il rimando all'immediatezza extrarappresentativa. (Ma se di un autore, di là da ogni punto di contrasto e quand'anche non si convenga sull'impostazione di fondo, si riconosce il valore, seguendo gli stessi suggerimenti di Colli in una sua prefazione all'*Etica* di Spinoza²⁹, è ottima abitudine e fruttuosa metodologia dubitare prima della propria vis speculativa, anziché compiacersi del rinvenir contraddizioni). La «configurazione» e «deduzione» del *contatto* a partire dall'interpretazione della «struttura del nesso fra rappresentazioni», per quanto denunci, secondo la sua stessa natura, una certa «mancanza di rigore», si chiarisce infatti proprio a partire da quella specie di enigma della soggettività di cui abbiamo accennato i punti fondamentali: giacché l'oggetto-rappresentazione indica il ripresentarsi di qualcosa già passato, ed il soggetto il mantenersi del nesso di *repraesentatio* in *repraesentatio* verso il passato, il punto di contatto è quello in cui il soggetto coincide con la presenza dell'oggetto - e quindi viene meno giacché nasce solo come continuità del rinvio della presenza - e l'oggetto si acquieta nella *praesentatio* - e quindi si annulla perché nasce solo come *re-praesentatio*.

Ciascuno dei due termini, per essere "in sé", ha bisogno della identità con l'altro; ciascuno dei due termini si mantiene solo nell'insoddisfazione di tale bisogno. Si depone, appunto, nell'atto stesso in cui lo soddisfa.

A tal proposito è illuminante un passo dei *Quaderni postumi*. Ove l'Autore - sia detto per inciso - nel chiarimento che fa a sé dei concetti, al riparo da controlli terminologici e stilistici, risulta spesso più esplicito e convincente che non nei testi pubblicati:

«Nel contatto - si legge nel brano n. 290 - l'oggetto non si è ancora sceverato e si può dire impropriamente che tutto il contatto è soggetto puro: quando comincia a distinguersi l'oggetto, ciò avviene a spese del soggetto: questo perde qualcosa, una sua parte diventa oggetto. Noi possiamo ricordare perché il soggetto è ancora lo stesso (è l'elemento comune tra il contatto e il ricordo): chi ricorda è ancora simile a chi [ma a tal punto molto più rigorosamente nel manoscritto sopra «simile a chi» è ritto «lo stesso». Molto più rigorosamente perché il soggetto non pensato come elemento «simile» fra diverse rappresentazioni. In tal caso sarebbe infatti nuovamente una rappresentazione.] ha avuto il contatto (questo spiega l'origine delle rappresentazioni), ma ciò che viene ricordato non è il contatto come tale (il ricordo più astratto del contatto), ma qualcosa di meno perché ne rimane escluso appunto il *soggetto ricordante*. Il soggetto però in sé non è nulla: come ovviamente non è nulla il soggetto che nel contatto è del tutto confuso

²⁹ «Chiunque si compiaccia di indugiare sulla incompatibilità di due proposizioni, dovrebbe ragionevolmente dubitare dell'ampiezza del proprio respiro intellettuale prima che della coerenza di Spinoza». G. Colli, *Per una enciclopedia di Autori classici*, Milano 1983, p. 54.

e propriamente non può chiamarsi neppure soggetto, così non è nulla il soggetto ricordante, il cui contenuto è solo negativo, esprime solo la differenza tra l'oggetto che si suppone nel contatto e l'oggetto del ricordo [...]. La cosa si spiega alla radice con la categoria del *prós ti*: secondo una prospettiva essenziale la rappresentazione è un *prós ti* [...]. Quindi i due termini di questa relazione si designano solo provvisoriamente ed instabilmente come soggetto ed oggetto. L'essenza è nella relazione non nei suoi termini che di volta in volta si trasformano uno nell'altro. La giustificazione della denominazione soggetto-oggetto sta soltanto nell'interpretazione del mondo come opposizione fissa nella estremità del contatto e della massima astrazione. Questa struttura viene interpretata, secondo la categoria del *prós ti* come una relazione tra soggetto (che culmina nella massima astrazione) e oggetto che trova il suo primo fondamento nel contatto. Questo è impropriamente (perché la denominazione propria riguarda il *prós ti*) l'oggetto in sé e la categoria suprema è analogamente il soggetto in sé»³⁰.

Abbiamo riportato quasi tutto il brano poiché l'interesse sta proprio nello sviluppo dei concetti; più precisamente: nel ribaltamento all'interno di uno stesso discorso del significato e della funzione della coppia dei termini tematizzata in riferimento al «contatto»: la coppia appunto soggetto-oggetto. Il soggetto all'inizio è identificato - per quanto tali identificazioni vengano sempre accompagnate dall'avverbio «impropriamente» - con il "contatto". Alla fine del brano è detto altresì «categoria pura» e la stessa inversione - ovviamente in senso opposto - avviene per l'oggetto. Eppure il mutamento di significato dice esattamente la stessa cosa, proprio secondo la prospettiva esaminata. Ed anzi è proprio questa mobilità che fa della coppia soggetto-oggetto le categorie supreme dell'apparenza.

«Tutto il contatto è soggetto puro» l'identità del soggetto in questa espressione trova completa conferma quanto si diceva - è l'identità tesa al recupero della presenza nell'abisso della serie mnemoniche; nel momento in cui la tensione cogliesse ciò verso cui tende, nel "contatto", il soggetto sarebbe appunto *quello stesso* che è chiamato a testimoniare: cioè la "presenza pura". D'altra parte si può ben dire che la denominazione è del tutto impropria poiché come si è già detto, *nel momento* (contatto) in cui la presenza fosse posta (ma il linguaggio aiuta poco poiché una presenza posta qui non è niente altro che una presenza presente) verrebbe appunto completamente meno il *soggetto* che tende al suo recupero. A tal punto diventa interessante l'immediato ribaltamento di prospettiva dovuto alla natura stessa dei termini della relazione «che di volta in volta si trasformano uno nell'altro». Lo slittamento della presenza avviene di rappresentazione in rappresentazione, di oggetto in oggetto, sicché anche questo ultimo è altrettanto idoneo a indicare, sempre impropriamente, la natura del contatto.

³⁰ R.E., pp. 363-364.

L'oggetto puro è l'acquietarsi delle serie rappresentative in una piena ed irrelativa *praesentatio* (anche se l'oggetto in tal caso non è più rappresentazione e perde così l'unica forma che consente di dire l'oggettività), mentre il soggetto, che esprime la continuità del nesso fra i vari oggetti (il *re* della *repraesentatio*) raccoglie in se il senso della categorialità (si vedrà poi - come già anticipato - in che senso si tenti una vera e propria deduzione delle categorie in base al puro riferimento ad altro individuato nella serie mnemonica), potendosi analogamente qualificare come categoria pura.

Il continuo trascorrere dei due termini soggetto-oggetto l'uno nell'altro è espresso unitariamente attraverso il concetto di relazione pura - *prós ti pos échein* è l'espressione usata da Aristotele nelle *Categorie* per indicare la relazione tra due oggetti, che si differenzia dalla relazione onde qualcosa si dice di qualcos'altro, *légesthai etéron*. Il fulcro della relazione cangiante soggetto-oggetto che abbraccia l'intero ambito dell'espressione è appunto indicato dal simbolo del «contatto metafisico» come fonte originaria, irrepresentabile, della struttura relativa della rappresentazione. Ed è da tale fulcro che prende origine, per Colli, l'indefinita estensione di significati cui si dà il nome di realtà:

«L'immediatezza noi la possediamo, senza saperlo. Sono i ricordi che la testimoniano: essa è l'origine della memoria, ma sta totalmente fuori della coscienza, senza avere somiglianza alcuna con la sensazione, con il sentimento, con la volontà. Il ricordo ci indica solo la direzione verso qualcosa che è estraneo allo spazio ed al tempo, ossia è irrepresentabile, ma che, in quanto origine della memoria, noi possediamo, e che pure dà segno di se attraverso il tempo. Quando però si voglia isolare il tempo, restringerlo, frantumarlo, fermarlo, nella ricerca dell'immediato che si supponga in esso contenuto, non se ne troverà traccia»³¹. «Qualcosa - si dice in altro punto - sta nascosto nel profondo»³².

L'accento al *prós ti* ed il riferimento al tempo ci obbligano ad un momento di riflessione sul concetto stesso di "relazione" qui usato. Un vero e proprio approfondimento del tema in questa sede non è davvero possibile; pure un richiamo, risulta necessario. Il fatto è che le parole aristoteliche vengono intese da Colli in modo esattamente contrario al senso che presentano nell'*Organon*. Di questo Colli è di sicuro pienamente cosciente e non gli si vuole obiettare certo un fraintendimento. L'importante è invece notare come senza il mutamento di prospettiva riguardo alla struttura stessa dell'"essere in relazione" attuata all'interno dei suoi testi - mutamento che distingue l'uso aristotelico da quello fattone nel discutere il rapporto soggetto-oggetto - *la relazione non priva i termini della loro posizione e*

³¹ F.E., pp. 35-36.

³² F.E., p. II.

non è quindi affatto adatta ad indicare la mera apparenza, l'inconsistenza delle rappresentazioni a cui si applica. Una osservazione del genere indica oltretutto il probabile motivo del forte atteggiamento critico da parte di Colli nei confronti del pensiero hegeliano; atteggiamento che, allorché sfiora la vera e propria antipatia, sembra ricalcare la polemica anti-hegeliana di Schopenhauer, richiamato infatti spesso e con ammirazione. Se lo Hegel cui Colli si rivolge sia il "vero" Hegel, qui non interessa. La polemica («Chi parla alla maniera di Hegel - si legge nel capitoletto della *Filosofia dell'espressione* che riguarda quest'ultimo, inserito "a scopo esegetico-ricreativo" - 'sa' di poterlo fare, conta sulla debolezza del cervello umano»³³) aiuta però a chiarire il diverso senso della relazione.

E veniamo al punto.

All'inizio del VII capitolo delle *Categorie* Aristotele definisce le "nozioni relative" osservando che «relative si dicono poi le nozioni ciascuna delle quali, proprio ciò che è in se si dice esserlo di qualcosa altro, o in qualsiasi altro modo viene riferita a qualcosa altro»³⁴. Certo qui si dice che ciò che la cosa è "in se" è riferito ad altro, ma questo non significa affatto - e l'osservazione riferita ad Aristotele è ovvia - che l'"in se" della cosa sia "altro da se". Che è il senso proprio della contraddizione. La relatività di una nozione non sta affatto cioè a significare la destinazione della sua posizione semantica, bensì indica che la sua posizione è tale, proprio in relazione alla posizione di un altro significato. Uscendo fuori adesso dal senso stretto di relazione tematizzato nel capitoletto aristotelico ' si può notare come qualsiasi forma di *opposizione* si costituisca all'interno dell'"esser in relazione". A non è B, e come opposta a B - se non gli fosse opposta sarebbe B - si qualifica come termine relativo di B in quanto l'opposto è termine significante in relazione a ciò cui è opposto - nello stesso senso oltretutto in cui *B lo* è rispetto ad *A*. *B* è insomma, in quanto opposto ad *A*, non *A*, ed *A* è in quanto opposto a B, non-B. A questo punto si inserisce il concetto hegeliano di relazione (ma ripetiamo che qui si prende in considerazione lo Hegel esaminato dal punto di vista di Colli³⁵) e la critica mossa, in base ad esso, all'aristotelico "principio di (non) contraddizione". L'inconsistenza dei termini relativi in tal caso è guadagnata per via logica, affermando che dal

³³ F.E., p. 228.

³⁴ Aristotele, *Organon*, trad. it., Introduzione e note di Giorgio Colli, Torino 1955. *Categorie*, 6 a 37-40, pp. 21-22.

³⁵ In realtà nel capitoletto di F.E. citato, dedicato ad Hegel, Colli non affronta la tematica secondo questa prospettiva. Là non si parla espressamente di «relazioni» e ad Hegel si obietta di aver confutato un Aristotele inesistente: intendendo il «principio di non contraddizione» come legge della opposizione tra termini ed obiettando che il principio richiede che l'opposizione avvenga tra proposizioni, cosa appunto che Aristotele avrebbe espressamente affermato. Tale tematica condurrebbe troppo lontano, mentre a noi interessa - lo ripetiamo - il senso in generale in cui nella «filosofia dell'espressione» si parla di relazione quale inconsistenza reciproca dei termini relativi, e del senso in cui, appunto, tale tipo di relazione si distingue dalla contraddittorietà dei relativi che, secondo Colli, trova in Hegel uno dei suoi più decisi sostenitori.

fatto che il significato di ciascun termine relativo (opposto) è tale solo rispetto al significato dell'altro relativo, si deduce che l'"in se" di ogni relativo è significante come altro da se, perciò contraddittorio, perciò inconsistente. A tal proposito la posizione della «filosofia dell'espressione» è pienamente in contrasto, e a ragione, con conclusioni del genere. Considerando la struttura del Logo *a prescindere dalla genesi gnoseologica dei contenuti pensati*, la positività dei vari significati è tutt'altro che messa in pericolo dalla loro reciproca relatività.

È facile osservare, infatti, come un'eventuale "dimostrazione" tipo quella sopraccennata, da un lato utilizzi e non possa non utilizzare lo stesso principio che intende confutare e dall'altro modifichi surrettiziamente i significati che assume. Il significato dell'"incontraddittorio" è e non può non essere - che quello di un termine *che non è altro da se* ma con ciò è posto *l'orizzonte* dell'alterità e *l'opposizione-relazione* a tale orizzonte. La contraddizione, allora, può essere solo assurdamente (contraddittoriamente) individuata nella relazione che costituisce il senso stesso della non contraddizione³⁶. Ed infatti la relatività di ciascun termine nei confronti dell'opposto reciproco si qualifica come la garanzia della posizione dell'identità del termine, anziché la dichiarazione della sua estraneità a se stesso. Il significato "in se" del termine relativo, solo attraverso un salto logico ingiustificato - costretto a utilizzare un principio opposto alle sue conclusioni - può veni detto "altro" da se: dire «essere in se solo in relazione ad altro» non è dire l'«essere in se come altro da se».

L'osservazione fatta può quindi tornar utile per non intendere erroneamente il senso della relatività e dello svuotamento reciproco di significato della coppia soggetto-oggetto, dove appunto i termini non passano l'uno nell'altro semplicemente perché il significato dell'uno richiede quello dell'altro. Ma soprattutto per sottolineare come, in generale, i passaggi effettuati all'interno della "filosofia dell'espressione" risultano inintelligibili e possano facilmente veni travisati se non si tiene presente la genesi *gnoseologico-temporale delle stesse categorie logiche*³⁷.

³⁶ Dal tema muove una complessa struttura argomentativa, ed uno degli approfondimenti più interessanti in tal senso è costituito dalla «struttura originaria» di E. Severino. Rispetto alla lettura di Colli che andiamo conducendo è molto interessante notare come Severino, considerando l'impostazione di questa tematica lo stesso *piano originario* del filosofare, negli qualsiasi significato all'ambito gnoseologico. Un certo modo di intendere il "principio di determinazione" conduce - con la negazione del tempo - al riconoscimento dell'inesistenza di qualsiasi processo conoscitivo.

³⁷ A tal punto bisogna però avvertire che la prospettiva attraverso cui è attinta l'originaria temporalità del Logo e le conseguenze che se ne derivano, è ben diversa da quella che muove lo Heidegger di *Kant und das Problem der Metaphysik* a parlare di costituzione temporale dell'«Io penso» e a definire, utilizzando la *Critica della Ragion pura*, la formazione dell'ipseità del significato, in quanto tale, attraverso la temporalità (la famosa unificazione sulla base del «tempo originario» delle tre sintesi kantiane dell'«apprensione nell'intuizione» della «riproduzione nell'immaginazione» e della «ricognizione nel concetto»). Sempre a chiarimento di quanto stiamo trattando ritorneremo specificatamente sull'argomento e sul confronto delle due posizioni. Per ora si può già notare come nel discorso di Colli venga considerato come elaborazione secondaria e costruita quanto in quel

Al di là di tale origine, se il legame con questa è troncato, il Logos non può cogliere per Colli la relatività, la mancanza, la fondamentale alterità a se stesso del reale. Si vedrà poi come all'interno dello stesso piano logico si cerchi di individuare una struttura che solo in base alle inferenze che la costituiscono trasforma ogni asserzione positiva nella sua reciproca negativa. Ma anche qui il discorso risulterà a dir poco strano se non s'intende la stessa serie dei principi logici come una continuazione espressiva, un riverbero dello slittamento della posizione-presenza colto nella memoria.

Del resto, posto che ogni rapporto logico è rapporto fra contenuti - la possibilità di relazioni puramente formali è decisamente rifiutata - il senso proprio di tale rapporto non si distacca ed emerge da quello della *repraesentatio*. Si fa allora chiaro che il significato primario dello "star in relazione", quello che poi condiziona ogni tipo di relazione - il *prós ti* come categoria che abbraccia il giuoco di parti della coppia soggetto-oggetto - è originariamente il rapporto di dipendenza cronologico-sostanziale della serie mnemonica, dove il riferimento tra contenuti è, in uno, lo spostamento del loro stesso orizzonte. Questa la differenza fra il concetto di relazione, prima accennato, in cui si pongono i termini, e la relazione che destituisce la loro posizione; nel primo la relazione è l'ambito in cui il significato dei termini è uno con la loro stessa posizione, nel secondo la relazione esprime la transizione della presenza mnemonica dell'uno nell'altro, e dunque la mancanza, l'alterità de se di ogni relativo.

Viene meno, in quest'ultimo caso, il problema distinto della natura della relazione: se essa sia qualcosa di reale o meno, di oggettivo o di soggettivo, problema che suppone la distinzione fra la "materia" e la "forma" dei relativi³⁸ e poi riduce entrambi i momenti, od uno di essi alla dimensione reale-presente che funge da criterio di misura. Qui ogni rappresentazione è un contenuto nello stesso senso in cui è una relazione, perché la sua

testo di Heidegger è il punto di partenza dal quale muove la tematica della temporalità: la non potenza della soggettività nei confronti degli oggetti intuiti, l'opposizione appunto fra rappresentazione (intesa come *Vor-stellung*: posizione che è "di fronte" all'atto che la coglie) e la soggettività.

³⁸ Il problema della possibilità stessa di distinguere "materia" e "forma" (il problema della condizione stessa del distinguere, come ben sapeva L. Scaravelli) è di importanza decisiva, ma da affrontarsi solo all'interno di una riflessione autonoma. Qui, in base ai suggerimenti ed alle suggestioni generate dal pensiero di Colli, si può solo porre una serie di domande. La distinzione fra "forma" e "contenuto" è qualcosa di dato o di indotto? Come può cioè manifestarsi all'interno di un *medesimo piano* tale differenza? E se è vera la seconda delle due alternative, quale è la base della distinzione, il principio che la richiede? All'interno di una supposta presenza intemporale si può distinguere - e la distinzione è una relazione - la "forma" dalla "materia" di una relazione? E si può distinguere la molteplicità di momenti di una struttura logica ed i "passaggi" di un teorema, eliminando assolutamente la temporalità? Se sembra facile osservare che in qualsiasi implicazione l'"implicato" non è posto cronologicamente dopo l'"implicante" e che quindi la posizione logica prescinde da quella della esposizione verbale o scritta dove la posizione dell'"implicato" è relativa alla posizione *passata* dell'"implicante", non rimane forse da meditare il senso in cui è possibile parlare di una molteplicità fuori dalla dimensione dello spazio-tempo?

sostanza è la relatività mnemonica ad un altro contenuto e dove la coppia soggetto-oggetto può ben esprimere il convertirsi reciproco della cosa-come-riferimento-ad altro e del riferimento-ad altro quale unica sostanza della cosa:

«Proprio perché tutto è rappresentazione, e ogni rappresentazione è relazione, allora tutto ciò che è rappresentabile viene in qualche modo a configurarsi come relazione [...]: la rappresentazione come tale; il rapporto tra rappresentazioni; il principio del *logos*; gli aspetti di una rappresentazione, in se e tra loro; il soggetto rispetto all'oggetto, il nesso rispetto ai termini, la tensione rispetto all'acquietamento, l'essere rispetto al non essere, il necessario rispetto al contingente [...] e così via»³⁹.

Certo soffermarsi su questo modo di definire l'"esser in relazione" ed intenderne la peculiarità significa prendere posizione rispetto alle idee di fondo della "filosofia dell'espressione". Domandandosi se il discorso non utilizzi riguardo al problema della soggettività - ad esempio - categorie irriducibili alle conclusioni tratte, se lo stesso punto di partenza dell'analisi della rappresentazione che manifesta la torsione verso il passato non sia costretta ad assumere un contenuto che non è *ancora repraesentatio*, definendo un piano emergente sullo slittamento temporale. Se insomma le determinazioni che fanno da materia al discorso non presentino principi estranei alla prospettiva dell'espressione. Ma - come già accennato - un discorso del genere avrebbe bisogno di svolgersi in autonomia. Le osservazioni critiche hanno bisogno di giustificare il piano da cui si muovono. La buona filosofia, si crede, non spinge mai al confronto polemico; eventualmente se ci si sente in grado, spinge all'elaborazione personale. Nel presente articolo, si è detto, non si vuole né saggiare la consistenza e gli eventuali limiti della "filosofia dell'espressione", appannando la sua esposizione con osservazioni "esterne", né condurre il lettore per mano nella comprensione dei testi di Colli. Qui si intende solo tentare di definire il taglio e l'originalità di un pensiero ancora troppo sconosciuto, perché lo si ritiene estremamente vantaggioso ed utile ad individuare i problemi di fondo con i quali ha che fare la riflessione filosofica. Ed il rapporto tra tempo e rappresentazione, fra l'orizzonte soggettivo ed i suoi contenuti, fra elaborazione logica e condizioni ontologiche della sua possibilità sono i primi palpiti - troppo spesso dimenticati - di qualsiasi "teoria".

Un'anticipazione del significato dell'«essere» all'interno della prospettiva dell'espressione, si trova già in una delle note poste in appendice alla traduzione dell'*Organon* aristotelico. «Note» che - a prescindere da quelle esclusivamente filologiche - risultano in gran parte indecifrabili nel loro significato più proprio giacché Aristotele vi appare un po' come Kant appare

³⁹ F. E., p. 94.

in Heidegger: come terreno di confronto, come testo nel quale approfondire una tematica speculativa già definita che, d'altra parte, in quelle pagine, esplicitamente, ancora non compare.

Ne è segno il fatto *che nell'Introduzione*, pur sottolineando che quanto «interessa, rispetto alla logica aristotelica» è solo «comprendere ciò che il filosofo greco ha inteso esprimere»⁴⁰ si confessa

«di aver fatto qualche passo in avanti nella comprensione - di alcuni problemi fondamentali della logica, e quindi dell'intera filosofia aristotelica: la dottrina del giudizio, e il concetto d'essere, la teoria della modalità e qualcos'altro di meno facilmente catalogabile»⁴¹.

Ove non è difficile indovinare in quell'enigmatico *qualcos'altro meno facilmente catalogabile*, il riferimento all'immediatezza extrarappresentativa - e dunque al senso stesso della realtà come espressione - che Colli vede allo stesso tempo manifestato ed oscurato da Aristotele. Il tipo di approccio finisce allora per colorare tutta quanta la lettura della *Logica* dello stagirita. Aristotele è considerato come la mente prodigiosa che ancora cavalca i sentieri vertiginosi delle astrazioni e che, rimasto in parte in sintonia con la vera natura della ragione, stupisce «per l'apertura dei problemi, l'ardimento e l'inventiva nel percorrere nuove vie, l'estendersi in ogni direzione, come lingue serpeggianti di fuoco, dei cunicoli dell'astrazione»⁴² raggiunti dalle sue analisi. D'altro canto egli è già esponente di un pensiero che si sta facendo spurio, «tracotante»⁴³, nel tentativo di definire ed abbracciare i principi di una realtà che sfugge, di dominare ed asservire attraverso una Ragione esangue e dogmatica la fluidità ed inafferrabilità dell'esperienza; ed in tal senso nella «filosofia scritta l'irrigidimento del sistema arresta il fluire del *logos*, come la morsa dei ghiacci serra la corrente di un fiume»⁴⁴. Le note di commento filosofico *all'Organon*, aristotelico sono allora più che altro l'annotazione dei bagliori che attraversano, per Colli, l'opera dello stagirita. Le illuminazioni che ancora testimoniano quanto poi verrà dalla filosofia successiva sempre più dimenticato.

Una di queste illuminazioni è appunto il significato dell'«essere», soprattutto quale si manifesta in uno dei passi più contro versi del *De interpretazione* - intitolato *Dell'espressione* - ove Aristotele parlando del "verbo" osserva:

«I verbi, come tali, detti per se sono dunque nomi e significano qualcosa (chi li dice arresta infatti il suo animo, e chi ascolta acquieta il proprio), ma non significano ancora se questo qualcosa è o non è. In

⁴⁰ Aristotele, *Organon*, o.p. cit., p. XX.

⁴¹ *ibid.*, p. XXVIII.

⁴² F. E., p. 215.

⁴³ Nell'etimo della parola, continuamente ricorrente nei suoi testi, Colli sentiva certamente la natura di un pensiero che eccede il suo stesso limite originario: a. fr. *oultreuidier*, da *oultre* "oltre" e *cuidier* "coitare", pensare.

⁴⁴ F. E., p. 215.

effetti, l'essere o non essere non costituisce un segno dell'oggetto neppure quando tu dica per se, semplicemente come tale: ciò che è. Ciò che è, difatti, in se non è nulla, ma esprime una certa congiunzione, che non è possibile pensare senza i termini congiunti»⁴⁵.

Il brano offre lo spunto per una lunga digressione sul significato dell'"essere" in Aristotele e sull'unità di tale significato anche in riferimento ad altri testi canonici. Al solito, la validità dell'esegesi aristotelica qui non interessa, e non è possibile neppure seguire e commentare particolarmente la «nota» Preme invece sottolineare le parole aristoteliche che colpiscono l'attenzione del "traduttore" e le *conseguenze* che se ne traggono. « verbi [...] sono dunque nomi e significano qualcosa»: i verbi hanno cioè un significato determinato ma essi non dicono se ciò che significano «è o non è». Bisogna che intervenga il verbo essere per determinare o meno il riferimento. Il verbo essere, d'altra parte, nonostante sia anch'esso verbo, sembra si comporti in modo assolutamente particolare, non è cioè sostantivizzabile in un significato di cui poi si possa domandare se "è" o "non è":

«pronunciando isolatamente il verbo "è" si pronuncia bensì un nome, ma questo nome non indica un oggetto, poiché non si saprebbe se questo "è" è, una volta che lo si ponesse come oggetto. In altre parole, dicendo "è" noi fornivano una semplice determinazione, che non possiamo porre come oggetto senza falsare la sua natura»⁴⁶.

Mentre per «qualsiasi determinazione, che non sia l'"è" [tale oggettivizzazione] risulta invece pensabile, dato che può presentarsi come l'oggetto di una ulteriore determinazione»⁴⁷. L'essere è allora l'unico verbo che esprime la *determinazione pura*, priva di contenuto, che permette il *riferimento* di un qualsiasi oggetto pensato; del quale ci si può così domandare se «è» o «non è».

Ma riferimento a cosa? Verrebbe da rispondere molto semplicemente: all'ambito sensibile, mentale, ideale, cui l'oggetto pensato corrisponde (anche se in verità il "semplicemente" è ben temperato dall'intrico dei problemi che riguardano la verità come *adeguatio*). L'essere in questo caso sarebbe stato assunto nel senso dell'"esser vero o falso" indicando il riferimento alla realtà - quale essa sia - di un oggetto pensato. Riferimento di cui ovviamente non si può nuovamente domandare a quale tipo di realtà si riferisca. Ma ciò significherebbe, allora, che anche la realtà cui ci si riferisce, in altro senso, "è" - significato esistenziale dell'essere - , come "è" la copula che unisce il soggetto e predicato - significato copulativo dell'essere - secondo quella multivocità dei sensi dell'essere annunciata esplicitamente da Aristotele nel IV libro della *Metafisica*.

⁴⁵ Aristotele, *Organon, op. cit., Dell'espressione*, 16b 20-25, p. 59.

⁴⁶ *ibid.*, p. 759.

⁴⁷ *ibid.*, p. 761.

Colli, invece, è convinto che sia possibile cogliere il significato dell'essere solo a patto di comprenderne il senso unitario sulla base del suo indicare il puro "riferirsi a", senza ulteriori distinzioni in essere copulativo, esistenziale, categoriale, etc. («in realtà il distinguere nella logica aristotelica l'essere copulativo dall'essere esistenziale non ha a nostro avviso alcun fondamento»)⁴⁸. Non possiamo spiegare, per il momento, il modo in cui viene negata all'essere la sua funzione copulativa, si ché ogni $S \text{ è } P$ se tenta di spiegare come lo "è" non sintetizzi un soggetto e un predicato, bensì sorga successivamente alla costituzione del rapporto dei termini (e non possiamo perché ancora non si è accennato, avendo ritenuto opportuno anticipare la tematica dell'"essere", il significato attribuito alla distinzione tra termini "singolari" ed "universali"). Ma dando momentaneamente per scontata la sussistenza di oggetti "semplici", costituiti da un solo termine e di oggetti "composti", costituiti dall'unione soggetto-predicato soffermiamoci su questo "riferimento puro" che indica tanto in " $A \text{ è}$ " quanto in " $A \text{ è } B$ " (letto, come " $A-B \text{ è}$ ") la pura indicazione di qualcosa che non può a sua volta qualificarsi essente.

Il riposarsi dell'animo nella piena positività dello "è", va inteso per Colli come il riflesso nella rappresentazione del «cuore che non trema» dell'immediatezza.

Per Colli l'"essere" sta quindi a significare il riferimento a *l'immediatezza*. È parola che non indica il quid omogeneizzante che unendosi ad ogni oggetto determinato raccoglie il molteplice in una totalità - ed in tal senso non lo si può intendere come ("significato univoco" - ma non è neppure un "verbo" che espliciti compiti differenti, fungendo volta a volta quale espressione dell'atto che collega "soggetto" e "predicato" (essere copulativo) o come dichiarazione del riferimento (o meno) oggettivo di una espressione linguistica (essere come "vero" e "falso"). L' "essere" ha qui un valore sì unitario, ma in se non possiede significato: l'unitarietà non è data cioè dal suo significare una qualche proprietà che lo specifichi e lo differenzi dalle altre determinazioni. Esso esprime il nesso che riferisce ogni oggetto alla radice insignificabile di ogni significazione.

La sua paradossalità consiste allora nel raccogliere il molteplice riferendolo a qualcosa che nel linguaggio non appare e non può apparire. Osserva Colli:

«L'essere è la categoria che esprime la rappresentazione del nesso - come unione interna all'oggetto semplice o composto - in quanto riferito al contatto metafisico. Commentiamo la definizione "il nesso come unione interna all'oggetto": qui non si tratta del nesso costitutivo dell'oggetto mediante ciò che si esprime nella causalità, bensì del nesso come unificazione raggiunta, come fermezza ed equilibrio di un acquietamento. In questo senso la rappresentazione del nesso interno

⁴⁸ *ibid.*, p. 762.

all'oggetto viene espressa dalla categoria della unità. L'essere esprime quello che è espresso dall'unità e qualcosa in più, il richiamo al contatto. Perciò Platone scambiò (forse sofisticamente) il "ciò che è" parmenideo con l'"uno", e in modo più corretto Aristotele proclamò la massima affinità tra l'uno e l'essere. "Unione interna all'oggetto semplice o composto": difatti il significato di "è" risulta identico sia in "Socrate è" sia in "la diagonale è incommensurabile" [...]. Nell'oggetto composto l'"è" non congiunge ciò che è staccato, non ha alcun senso dinamico, non è unificante, ma esprime un'unione già conseguita, che ha le radici nell'immediato»⁴⁹.

Prescindendo per ora dalla funzione svolta dalla causalità nella costituzione degli oggetti e tenendo presente quanto si è argomentato fino a questo punto, il significato unitario dell'essere proposto da Colli sembra chiarirsi in riferimento al senso stesso della rappresentazione come *repraesentatio* ed al costituirsi della soggettività come differimento della presenza. Se infatti l'analisi di qualsiasi significato rivela il riferimento ad una esperienza passata e la coppia antitetica soggetto-oggetto - come sin qui si è visto - sta ad indicare lo spostamento indefinito, nella serie mnemonica, del termine di tale riferimento, cioè di una *praesentatio pura* in cui soggetto ed oggetto vengono a coincidere, *l'essere* di una rappresentazione indica appunto il rinvio della *repraesentatio* alla presenza, all'immediatezza, quale luogo in cui la *repraesentatio* troverebbe la propria materia originaria. La "direzione" in cui l'essere acquista significato è allora quella dell'essere come "vero o falso", perché qui "è" e "non è" verificano o escludono l'identità tra rappresentazione e presenza reale. Ma si tratta pur sempre solo di "direzione", perché in quest'ultimo caso la "realtà" è pensata come insieme di oggetti o fatti cui la rappresentazione è detta "adeguarsi", mentre abbiamo visto come, per Colli, anche i fatti e gli oggetti definiti concreti siano, ugualmente, rappresentazioni interamente costituite all'interno di una regressione mnemonica della quale sfugge per struttura il punto di partenza. Lo "è" che si accompagna ai significati è allora pur sempre categoria espressiva, in quanto tale immanente al processo conoscitivo, che però salta l'intera serie dei differimenti mnemonici alludendo al fondo oscuro ed inattuizzabile manifestato dal bisogno di afferrare il contenuto della rappresentazione. In tal senso l'essere non unifica come copula, "soggetto" e predicato" - che non qualificano oggetti sussistenti *poi* unificati - bensì rinvia all'unità originaria che essi esprimono in un oggetto determinato. E quindi "A è B" sta a significare "AB è" - chiamato oggetto binario, distinto dall'oggetto semplice "A è" - , anche se bisogna pur sempre spiegare la continuità che fa di "AB" un oggetto ed il motivo del differenziarsi interno in termine singolare ed universale da parte di tale continuità. «L'intuitività istantanea che appartiene al nesso significato dall'essere»⁵⁰ - nesso che, ripetiamo, non è tra due termini ma fra l'oggetto e la sua origine -

⁴⁹ F. E., pp. 71-72.

⁵⁰ *ibid*, p. 74.

l'acquietarsi dell'animo che ad esso si accompagna - che il senso comune ricondurrebbe al riferimento ad una presenza *determinata*, al significato esistenziale dell'essere - testimoniano per Colli solo l'eco dell'immediatezza. I significati, le funzioni, le differenze che il pensiero filosofico ha volta a volta attribuito al "essere", gli sembrano prodotti da una riflessione esterna, dimentica delle origini che, ipostatizzando l'"è" di ogni determinazione, rendono *cosa* quanto sarebbe solo *segno* del fondo della vita.

«Dopo Aristotele non ci si è preoccupati a sufficienza in filosofia di indagare che cosa vogliamo esprimere, quando diciamo "essere"; piuttosto si è partiti dalla parola "essere" e le si sono dati di volta in volta i più svariati contenuti e significati. In tal modo il linguaggio diventò creatore di filosofia, mentre la sua natura è soltanto quella di una tramite propulsivo che deve conservare, purificare, ordinare e annodare, ma non sarà mai un archè. La fantasia prelinguistica è la matrice della filosofia»⁵¹].

La fantasia prelinguistica è certo chiamata in causa perché avanti alla formazione del linguaggio, ove l'"essere" si presenta come parola accanto ad altre parole, determinazione, quale che sia, distinta da altre determinazioni, il riferimento di una rappresentazione alla sua *praesentatio* originaria non è scosso dal problema linguistico del "significato" dell'essere, eppure riesce difficile capire come si possa attribuire valore ad un ambito particolare dell'espressione, escludendone un altro, senza con ciò ritornare al concetto di "*adeguatio*" e quindi senza riproporre, in qualche modo, una nozione di presenza che taglia alla radice il nodo teorico fondamentale della "filosofia dell'espressione". Se insomma tutto è espressione cosa potrà voler dire non intendere di quest'ultima le categorie fondamentali? Il linguaggio è un'espressione più "distante" dalla sua origine e quindi l'immediato è punto rispetto al quale si stabilisce un'intensità decrescente? Abbiamo una scala che si definisce rispetto ad un valore indeterminato ed indeterminabile? In che senso si fa posto all'errore (che infatti è definito «*logos spurio*»⁵²)? Cosa è che rende possibile la veridicità di una affermazione se la presenza immediata è un'ipotesi ammessa in virtù del *fatto* del regresso, mnemonico? Ma in che senso e a quali condizioni tale regresso è *un fatto*? Le domande si moltiplicano e ritornano tutte, direttamente o indirettamente, al punto iniziale del discorso di Colli. Eppure è argomentando - lo si è visto - che per Colli la ragione "mostra" la sua mancanza di presa sul reale.

Si è che la nozione di "essere", la distinzione tra termini "singolari" ed "universali" e le altre categorie cui pure dovremo brevemente accennare - "non essere", "causa", categorie della modalità - corrono il rischio di apparire totalmente arbitrarie se non si torna ad approfondire il concetto base di "*repraesentatio*" e la relazione soggetto-oggetto ad essa immanente. Perseguendo quindi il programma, come già accennato, di non voler fornire

⁵¹ *ibid.*, pp. 74-75.

⁵² *ibid.*, p. 75.

un'esposizione del pensiero di Colli, ma semplicemente contribuire ad individuare in modo specifico l'apertura del suo problema di fondo, torniamo daccapo ora a considerare la natura della rappresentazione.

Questa sinora si è presentata come il fulcro di un discorso che verte su tre momenti il cui reciproco richiamarsi dà luogo ad una sorta di circolo vizioso che "permette" una serie di ipotesi metafisiche - l'"immediatezza", il "contatto", la funzione del verbo "essere" - ed una considerazione generale secondo la quale si interpreta la realtà che appare come espressione di «qualcosa nascosto nel profondo». Il primo momento è costituito dal *fatto* che ogni rappresentazione rimanda ad una esperienza passata del suo contenuto; il secondo è dato dall'esigenza di ammettere un orizzonte comune al trascorrere delle rappresentazioni (che non costituisce contenuto d'esperienza); il terzo si forma nel riconoscimento che la soggettività e il conseguente rapporto soggetto-oggetto testimonia l'opposto di quanto essa è chiamata a garantire, e cioè testimonia il differimento indefinito dell'origine della rappresentazione. L'insistere che si è fatto sul problema della soggettività - per quanto si sia convinti che si tratti di un autentico problema - lascia comunque indefinite le altre tematiche. Esso è stato anticipato e quasi isolato, senza chiarire ulteriormente l'ambito in cui si presenta, perché è sembrato il tema maggiormente disponibile ad una impostazione argomentata della questione. La serie di domande suscitate però dai successivi passi della "filosofia dell'espressione" e l'insoddisfazione di fondo di non afferrare compiutamente la proposta iniziale di Colli - che ogni determinazione sia in effetti *repraesentatio* - obbliga ad una ripresa dell'esame dell'impostazione del discorso. Nella speranza, appunto, di capire più in profondità la plausibilità della proposta, gettando maggior luce sulla deduzione tentata delle categorie della ragione. Nella speranza di meglio penetrare lo scarto che, per Colli, vieta in linea di principio alla ragione di *capire* la realtà.

Nel tentativo di ricavare nuove indicazioni dalla nozione di "*repraesentatio*" elenchiamo di seguito alcuni passi - uno già citato - che la riguardano:

«All'interno di una rappresentazione, come suo contenuto, ogni analisi si imbatte sempre in un oggetto»⁵³. «La nostra conoscenza è soltanto *ricordo*, mai vera immediatezza. Anche le nostre sensazioni, le impressioni sensoriali non sono altro che ricordo. Non solo ma il tessuto intero della coscienza, tutto quello che sentiamo, conosciamo, operiamo, la nostra anima e le stelle, non è altro che concatenazione di ricordi, che si collegano a costituire il mondo della rappresentazione»⁵⁴. «Ciò che viene ricordato è differente per natura da ciò che "era" la cosa che poi sarà ricordata. Il ricordo avverte che vi fu alcunché di diverso dall'attuale rappresentazione: proprio in questo

⁵³ R. E., p. 343.

⁵⁴ F. E., p. 13.

consiste l'essenza della memoria. Essa è la conservazione attenuata di qualcosa»⁵⁵.

«Quando [...] si voglia isolare il tempo, restringerlo, frantumarlo, fermarlo, nella ricerca dell'immediato che si supponga in esso contenuto, non se ne troverà traccia. Spezzato il tessuto del tempo, in mezzo si spalanca il vuoto in cui precipita l'immediatezza»⁵⁶. «La celebrata esperienza dell'attimo è già essa stessa un ricordo [...]. Anche un lampo di luce ha una sua durata, c'è nel suo bagliore un culmine e un declino, e in genere ogni più piccolo attimo ha pur sempre una estensione temporale, ossia è divisibile ricadendo nella rappresentazione»⁵⁷.

All'inizio di questo articolo si osservava che «la rappresentazione di cui parla Colli non è [...] *nel* tempo, bensì è tempo e quest'ultimo non è altro che la divisione infinita interna al ripresentarsi», e si aggiungeva, in accordo con uno dei brani ora citati, «che non potendo afferrare l'*attimo* in cui una rappresentazione è presente, di essa si deve dire che è sempre *già stata* attuale: ogni atto dell'analisi che tenta di determinare *quando* una rappresentazione è presente, si risolve nel fissare il momento della sua passata presenzialità». Ora, tali osservazioni - prima non approfondite per non complicare l'esposizione del "paradosso della soggettività" - se certamente da un lato sembrano interpretare giustamente l'indefinita regressione mnemonica e l'impossibilità di fissare uno dei suoi momenti, dall'altro vengono contraddette da quanto, a ragione, si osserva in uno dei brani sopra riportati. Secondo questo, infatti, «il ricordo avverte che vi fu alcunché di *diverso* dall'*attuale* rappresentazione». Quindi si dà *qualcosa* di attuale. Ma la possibilità, anzi la necessità, che si dia una dimensione attuale, getta una ulteriore ombra sul senso dell'espressione proposto da Colli. Se c'è infatti un momento attuale, sembra che al suo interno non si possa parlare di ripresentazione, non si induca la soggettività (nel senso almeno in cui la induce Colli), si perda insomma il meccanismo da cui muove la serie di deduzioni sin qui viste.

L'insieme dei brani riportati accerta da un lato il carattere intrinsecamente temporale di qualsiasi conoscenza, d'altro lato ammette elementi "infratemporali" a partire dai quali si significa l'intrinseca temporalità. Ma qual è allora, propriamente, il concetto di tempo utilizzato da Colli? Si è detto che a ragione e necessariamente Colli nomina la rappresentazione attuale. È facile infatti osservare che per individuare, nella analisi di una rappresentazione, il riferimento di quest'ultima al passato, è necessario mantenere la *presenza* di ciò rispetto a cui la cosa è passata. Se si osserva che un oggetto S richiama la presenza passata di S1 l'orizzonte di S1 è accertato solo se nell'atto in cui lo si determina si mantiene aperto

⁵⁵ *ibid.*, p. 37.

⁵⁶ *ibid.*, p. 36.

⁵⁷ *ibid.*, cit., p. 38.

l'orizzonte di S. Se nel momento in cui ci si volgesse ad S1 non si tenesse fermo l'orizzonte di S, il passato non potrebbe neppure configurarsi come tale. Nel necessario riconoscimento del nesso tra presente e passato diventa però problematico anche intendere cosa possa significare l'inafferrabilità dell'attimo temporale. Se il tempo dell'espressione non è infatti scandito in una dimensione pura, bensì dalla regressione mnemonica delle rappresentazioni, l'inafferrabilità dell'attimo sembra coincidere con l'impossibilità di determinare qualsiasi attualità della rappresentazione e quindi, di conseguenza a quanto pure Colli afferma, con l'impossibilità di tener fermi anche i momenti in cui la coscienza coglie gli oggetti come rappresentazioni di una realtà nascosta. Il fluire assoluto è ovviamente distruttivo anche nei confronti della sua stessa nozione.

Si potrebbe così azzardare l'ipotesi che Colli utilizzi, senza esplicitarle, due diverse nozioni di tempo: una distruttiva nei confronti dell'esperienza del reale, l'altra invece atta a mantenere l'orizzonte d'esperienza all'interno del quale - ma solo in virtù della prima - si riconosce l'impossibilità di afferrare la presenza degli oggetti. Così da un lato di presente e passato si riconosce implicitamente la coappartenenza strutturale inerente ad un medesimo orizzonte d'esperienza, e si è perciò in grado di aprire la dimensione in cui rappresentazione presente e passata si presentano e presentano la loro differenza, d'altro lato si concepisce il tempo come successione di "ora" in cui solo al momento puntuale è concessa la proprietà di presentare alcunché. In tal modo tacendo la condizione del succedersi dei momenti (il nesso strutturale presente-passato) e *isolando* uno dei suoi momenti (l'"ora") si asserisce l'inafferrabilità dell'attimo solamente presente, la vanità del tentativo di tenerlo fermo; mentre il "tentativo" può sapere già ciò di cui va in cerca perché ha già ammesso l'orizzonte strutturale, ove in effetti *coglie* il presente che dice di non poter afferrare. Il risultato dell'occultamento della prima nozione di tempo sarebbe così il dispiegamento della serie mnemonica che pure forma in qualche modo una totalità *presente* - in cui però si annuncia un quid oscuro

«che ricordo non è né rappresentazione, ma in ogni caso va riconosciuto come ciò che non è prodotto dal ricordo, bensì eventualmente lo produce, come ciò che si dovrà giudicare non reale poiché non è un oggetto, ma è comunque eterogeneo rispetto al ricordo, e anche rispetto alla forma rappresentativa della memoria»⁵⁸].

Riferendoci alla terminologia heideggeriana si potrebbe insomma osservare che nel discorso di Colli vengono utilizzate e *Temporalität* e *Zeitlichkeit*, ammettendo implicitamente la prima quando si accerta la realtà il mondo, le cose che fanno da oggetto alla riflessione filosofica, e la seconda, separata dalla prima, quando di questa stessa realtà si individua l'inafferrabilità della presenza e quindi se ne asserisce la mancanza, la carenza, l'intrinseca inconsistenza. Ebbene, è allora solo un circolo vizioso

⁵⁸ *ibid.*, p. 37.

quello che fa da base alla costruzione della "filosofia dell'espressione"? Il punto di partenza di Colli, la sua concezione della memoria è solo frutto di confusione e del misconoscimento del concetto autentico di tempo? Oppure è possibile trovare in tale concezione l'avvertimento di un problema che il tempo inevitabilmente propone? È chiaro che l'approfondimento di queste domande è direttamente connesso alla plausibilità - cui prima si accennava - dell'impostazione stessa del "pensiero dell'espressione". Ed è d'altro canto, la "*conditio sine qua non*" perché l'esposizione della deduzione delle categorie, prima iniziata, risulti perlomeno comprensibile.

Per meglio penetrare allora la nozione di memoria proposta da Colli e il concetto di tempo che questa presuppone, senza arrenderci alle perplessità ed alle oscurità manifestatesi, sarà opportuno compiere una serie di riferimenti a testi che per contrasto - direttamente od indirettamente attinenti alla tematica sin qui trattata - aiutino ad inquadrare e definire la ragione che spinge Colli a far della memoria lo specchio opaco di una realtà mai immediatamente attinta. Il contrasto potrebbe essere utile proprio nella misura in cui, in queste diverse spiegazioni della dimensione mnemonica, continuasse a mostrarsi un elemento impermeabile e resistente alla comprensione. Naturalmente in questa sede tali riferimenti non potranno che risultare parziali, ed in nessun modo esaurienti del pensiero degli Autori che verremo citando, e neppure qui si vuole alludere ad una fondazione "indiretta" delle tesi di Colli. Si tratterà solo di una serie di excursus inerenti al tema atti solo, come già più volte avvertito, ad introdurre la tesi di fondo della "filosofia dell'espressione".

Ci si riferirà quindi ad alcuni passi in cui Emanuele Severino - nell'ultima delle sue opere più propriamente teoretiche - tematizza la nozione di "memoria". Ed il motivo di questo primo riferimento è già stato esposto all'inizio di questo articolo: si può ben dire che Severino imposti le proprie riflessioni in modo esattamente opposto a quello di Colli. Se per quest'ultimo la percezione del mondo dell'esperienza è apparenza nel senso più forte della parola ed i suoi oggetti la crosta inesauribile di un fondo inattuabile al conoscere, per Severino, in virtù di una radicalizzazione estrema del "principio di determinazione", ogni aspetto dell'apparire, e quindi anche la memoria, esprime compiutamente se stesso ed è fissato e saldato in se per l'eternità. Ci si rivolgerà successivamente alla lettura kantiana di Martin Heidegger⁵⁹. Perché in essa si compie uno dei tentativi più radicali di temporalizzare l'*ipseità dell'oggetto*, eliminando qualsiasi residuo noumenico in opposizione a quanto si è osservato nella *Filosofia dell'espressione* - , e perché per suo mezzo verrà meglio in chiaro l'approccio di Colli all'opera kantiana. A quella *Critica della ragion pura*

⁵⁹ Chiaramente il testo heideggeriano non verrà inquadrato all'interno del senso complessivo dell'opera del filosofo. L'eliminazione della dimensione noumenica là tentata è relativa solo alla lettura di Kant. Per il senso in cui anche il pensiero heideggeriano apre a sua volta una propria dimensione metafisica cfr. E. MIRRI, *La resurrezione estetica del pensare*, Roma 1976.

che, come vedremo, costituisce lo sfondo, costante delle tematiche dell'espressione.

Il tema dell'essenza della memoria è uno dei luoghi fondamentali della riflessione di Severino. Si può anzi dire che le diverse letture della testimonianza mnemonica segnano le tappe dello sviluppo della sua filosofia a partire dalla *Struttura originaria*. In quest'opera si stabilisce la fondazione logico-speculativa dell'incontrovertibilità ed eternità dell'ente in quanto tale (da questo punto di vista le correzioni successive saranno minime e, comunque, non essenziali), mentre la novità delle opere successive consiste nel progressivo adeguamento di quei risultati alla lettura fenomenologica dell'esperienza. A detta dello stesso Severino all'interno della *Struttura originaria* non si è ancora in grado di interpretare i contenuti d'esperienza alla luce di quella che è ritenuta la condizione prima ed inalienabile della loro pensabilità. Nelle opere successive la coerenza fra "principio" ed "analisi fenomenologica" si fa sempre più stretta, sino a consolidarsi compiutamente nelle analisi di *Destino della necessità* ove l'unità fra "Logica" e "Fenomenologia" sembra - salvo ulteriori correzioni, comunque non fatte ancora presagire - giungere a compimento. Uno dei capitoli del testo ha come tema specifico il *passato*, cioè la dimensione testimoniata dalla memoria. A tale capitolo conviene quindi rifarsi ripetendo ancora una volta che l'analisi dei passi astratti dal contesto dell'opera e soprattutto dalla fondazione della *Struttura originaria* - risulta a dir poco vaga se intesa come interpretazione (e critica esauriente) del pensiero dell'Autore, e non come mezzo atto a chiarire il punto di partenza della "filosofia dell'espressione".

Bene, Severino fa proprio il principio - che riconosce già «pienamente acquisito in Kant» - secondo il quale

«la coscienza (o sperimentazione) del divenire non diviene, ossia che lo stato precedente [...] deve essere conservato nella coscienza insieme allo stato susseguente [...], affinché si dia coscienza di un divenire. Lo stato precedente è conservato come passato, e questo conservarlo è il ricordo»⁶⁰.

Severino cioè fa proprio il principio per il quale - come si è visto - presente e passato, all'interno dell'esperienza, sono reciprocamente connessi e "presenti". Presenza e connessione che, negate, contraddicono la specificità nella quale le due dimensioni si mostrano. Il presente appare sempre come ciò che sopraggiunge al *proprio* passato, mentre quest'ultimo si mostra tale nell'atto stesso in cui appare il sopraggiungente:

«è perché il passato appare che il sopraggiungente può apparire come tale. Se, nel sopraggiungere, ciò che già appariva - e cioè il passato - uscisse, dimenticato, dall'apparire, il sopraggiungente non potrebbe apparire come "giunto sopra" qualcosa (appunto perché questo

⁶⁰ E. SEVERINO, *Destino della necessità* Milano 1980, p. 177.

qualcosa sarebbe assente); e non solo il sopraggiungente non potrebbe apparire come tale, ma non potrebbe apparire affatto. Giacché l'apparire dell'inoltrarsi della terra non solo esige l'apparire del passato, ma questo inoltrarsi è necessariamente un permanere: perlomeno è la permanenza assoluta dell'identità costituita dalla struttura della verità che è presente in ogni insieme di enti che entrano nel cerchio dell'apparire»⁶¹.

Perché quindi il presente possa mostrarsi come tale e possa mostrarsi il passato, che si mantiene nel cerchio dell'apparire come ciò rispetto a cui il presente sopraggiunge, si deve definire una permanenza, che se non è determinata da un oggetto che continua ad apparire, deve perlomeno essere costituita dall'orizzonte in cui si dice che appare la novità rispetto al passato. Tale orizzonte - che nel discorso di Colli abbiamo visto essere l'orizzonte della soggettività quale segno del differire della presenza - qui è detto identità della struttura della verità. Ed è detto tale perché proprio nell'identità-non contraddizione - come già accennato - Severino vede la condizione ineliminabile dell'apparire - di qualsiasi modalità di apparire si tratti - dell'ente. Una qualsiasi determinazione si mostra come ciò che essa è in opposizione a tutto quanto essa non è. L'identità-non contraddizione non lega e vincola un suo aspetto, né si caratterizza come proprietà avente un limite d'applicazione, bensì fascia, per così dire, la totalità della cosa (se un aspetto ne rimanesse fuori non si potrebbe dire neppure che quell'aspetto ne è esente) fissandone tutto il suo apparire.

«Orbene, ciò che permane è sì ciò che appare ancora, ma, insieme, è ciò che appariva anche *prima*, il permanente è cioè presente e passato. Il sopraggiungente sopraggiunge quindi di necessità nella permanenza ossia nell'apertura di un passato. L'essenza del divenire non può essere stabilita indipendentemente dall'essenza del passato»⁶².

Il problema è allora quello di chiarire l'essenza del passato senza che esso - come apparire del passato - si manifesti come la passata scissione dell'identità del proprio contenuto, senza che esso, insomma, contraddica la condizione trascendentale dell'apparire (e quindi anche la condizione di quell'apparire che è il passato).

Certo il modo stesso in cui è impostato il problema chiude porte e finestre alla considerazione comune delle cose. Per la vita vissuta, e patita, del senso comune qui si fa immediatamente buio. Ma si fa buio anche per una filosofia che assume il reale per come normalmente si ritiene esso si mostri. Perché sembra che il passato sia tale proprio in quanto testimonia la più grave e dolorosa delle scissioni, *quella dall'esistenza*. Sembra ovvio che il ricordo di una bella e calda giornata di sole, nell'annunciarsi del cielo plumbeo ed opprimente di là dalla finestra, per quanto viva essa si

⁶¹ *ibid.*, pp. 176-77.

⁶² *ibid.*, p. 177.

ripresenti, tanto da poterla quasi di nuovo percepire e rimembrare, affermi appunto, a mo' di sentenza senza appello, che quella giornata *non è* più. Tanto che si sente aumentare il peso della finitezza nell'impossibilità di far diventare *quel* fantasma che preme nella mente ancora una volta, semplicemente, realtà. Ma se questa è la testimonianza della memoria e se insieme, come vuole Severino, la struttura trascendentale dell'apparire, in quanto tale, penetra ogni fibra delle sue determinazioni, non permettendo che esse alterino - e si-facciano-altro-dalla - propria determinatezza, la testimonianza della memoria lascerebbe apparire la scissione suprema. La memoria direbbe che proprio ciò che essa dice non è più. L'apparire del passato, nell'adeguarsi alle condizioni dell'apparire, smentirebbe l'assolutezza di tale adeguazione.

Ebbene, la strada battuta da Severino per mostrare che l'evidenza di questa lettura della memoria non è basata su qualcosa che si lasci di per se vedere, bensì sulla interpretazione *nichilistica* del dato mnemonico, e che dunque anche il dato mnemonico - se ci si attiene esclusivamente a ciò che in esso appare - si adegua perfettamente alla struttura trascendentale dell'esperienza, tale strada, per quanto argomentata ed arricchita dalle diverse aporetiche che vi si dibattono è, in se, riconducibile ad una semplice ed acuta considerazione di fondo.

Essa consiste nel chiedere quale *differenza* testimoni la memoria per poter asserire che in essa si mostra il veni meno di qualcosa. Se la differenza appare, proprio in quanto appare, essa non più differenza. Affinché essa apparisse come tale bisognerebbe che la memoria testimoniassero qualcosa che, in essa stessa, si mostrasse mancante. Bisognerebbe che essa stessa *asserisse* che vi è un aspetto del passato che *non* si può più *asserire*, che in definitiva all'interno del suo orizzonte *apparisse* quanto nel passato *non può più apparire*. Ma la memoria lascia apparire *tutto* il proprio contenuto, senza poter testimoniare che è venuto meno qualcosa che in essa appare. La differenza, insomma, dovrebbe apparire all'interno della memoria perché questa potesse testimoniare *l'avvenuta* separazione della determinazione dalla sua esistenza. Allorché si osserva, riferendoci all'esempio di prima, che la memoria della giornata di sole è memoria di una percezione determinata che ora non è più, sussistendo allo stato presente la percezione di una giornata nuvolosa, l'opposizione è qui tra il contenuto percettivo e quello mnemonico, non interno allo stato mnemonico. Eppure sembra che le debba essere interno perché si possa asserire che qualcosa di quella percezione, ora, non è più. Se la percezione di quella giornata di sole fosse attuale non ve ne sarebbe memoria. Se ve ne è memoria, quest'ultima non può richiamare e negare ad un tempo la dimensione che si vorrebbe persa. Per poterlo fare dovrebbe appunto richiamare proprio quanto essa definisce irrimediabilmente perso:

«Per il nichilismo il passare è un annientamento. Ma di ciò che è divenuto niente non può esserci memoria. Ma senza memoria è impossibile la coscienza del divenire. Per salvare la memoria del passato il nichilismo è dunque costretto a distinguere, nel passato che appare nel ricordo, due aspetti. Da un lato, il passato, in quanto

oggetto del ricordo, è uno dei molti fattori del divenire che continuano ad esistere nonostante l'annientamento cui il diveniente va incontro [...]. Dall'altro lato, c'è l'aspetto del passato relativamente al quale si verifica l'annientamento. Il passato si annienta non in quanto esso è oggetto del ricordo, ma in quanto ha questo secondo aspetto [...]. Per Hegel questo altro è l' "esistenza" (*Dasein*) [...]; e ciò che appare nel ricordo è la "forma" o essenza [...] (*Fenomenologia dello Spirito*, B IV). È lo stesso concetto di Agostino: il passato esiste nell'*anima*, cioè esiste come idealità, essenza, non come esistenza reale. Ma su quale base viene affermata l'esistenza (passata) di questo altro che è divenuto inesistente? Non si può rispondere dicendo che questo altro appare nel ricordo: appunto perché ciò che appare nel ricordo, in quanto appare come un non-niente determinato, non è un niente (non è ciò che è diventato un niente) [...]. Il passato appare, e, nel nichilismo, qualcosa di esso è divenuto un niente. Ma che cosa? Non qualcosa che appare: tutto il passato che appare sta lì dinnanzi come un positivo. Qualcosa, dunque, che non appare»⁶³.

«Ma non si può forse sostenere che, d'altra parte *appare* che il passato non ha il "modo di esistere" del presente (temporale) e che è appunto questo "modo di esistere" ciò che, nel passato è diventato niente? Sì che resta smentita l'affermazione che l'apparire non sia in grado di indicare la dimensione del passato che si è annientata? Questa dimensione non è forse il "modo d'esistere" del presente, in quanto riferito al passato che appare nel ricordo? - La risposta a questa obiezione è che, anche ponendo che appaia che il passato *non ha* il "modo d'esistere" del presente, questo non significa che *appaia* che il passato *non ha più* il "modo d'esistere" del presente. In base a che cosa si afferma infatti, che lo *aveva*? Se si vuole che la base sia ciò che appare nel ricordo, se cioè si vuole che sia il contenuto del ricordo a mostrarsi in possesso di quel "modo d'esistere" del presente, che dovrebbe essere la dimensione del passato che si è annientata, allora, daccapo, in quanto il contenuto del ricordo appare, tutto ciò che di esso appare (e quindi anche quel "modo d'esistere" del presente, che dovrebbe essere il protagonista dell'annientarsi) non può essere, nella misura in cui appare, ciò che è diventato niente. Daccapo, l'annientamento del passato non è un contenuto che appare, ma è il contenuto dell'*a priori* con cui il nichilismo interpreta l'accadimento della terra»⁶⁴.

Riassumendo: la memoria si mostra come testimonianza di ciò a cui sopraggiunge l'apparire presente; il presente si mostra infatti come ciò che sopraggiunge - e quindi mantiene in tale sopraggiungere - al suo passato.

⁶³ *ibid.*, p. 178.

⁶⁴ *ibid.*, p. 180.

Quella che per Severino è l'interpretazione nichilistica della memoria legge in quest'ultima l'alterazione e dunque, per lo meno, il parziale annichilimento del suo contenuto. Per effettuare tale lettura l'interpretazione nichilistica dovrebbe individuare ciò che è venuto meno, ed accertare la differenza del contenuto del ricordo rispetto a tale quid. Ma se tale quid fosse realmente venuto meno - annullato - di esso non vi sarebbe assolutamente memoria - «ciò che ormai è un niente non può essere ricordato né da un mortale, né da un dio»⁶⁵ - e non potrebbe quindi essere ricordato come ciò che si è annullato. L'interpretazione nichilistica pretenderebbe allora di verificare quanto essa stessa ammette sottrarsi implicitamente ad ogni verifica. Legge quanto essa stessa ammette implicitamente sottratto ad ogni lettura. Il contenuto che per essa si annuncia nel passato è «qualcosa che non appare»

Ora, se questo è in breve, il fulcro della critica severiniana alla concezione comune della memoria, passiamo - dopo aver sottolineato il punto che renderà l'exkursus nel testo di Severino massimamente utile alla comprensione della nozione che ha Colli della memoria, *che cioè essa è appunto segno di qualcosa che non si mostra - alla pars construens*. «Che senso ha dunque il passato - per Severino - nella verità dell'essere?»⁶⁶.

La critica sinora esposta era già presente, nei suoi tratti essenziali, anche in *Essenza del nichilismo* - altro testo in cui il contributo maggiore rispetto alla *Struttura originaria* è la rigorizzazione dei presupposti di quest'ultima nella "lettura" del divenire - solo che qui non venivano tratte, a detta dello stesso Severino, le dovute conseguenze. Nonostante il nocciolo della critica all'interpretazione comune della memoria fosse, anche in quel testo, che la memoria non può attestare all'interno di se stessa il veni meno di una certa dimensione dell'apparire, si continuava ad asserire, ad esempio, che «ad ogni evento ne succede un altro, nel senso che *un secondo evento incomincia ad apparire quando il primo non appare più*»⁶⁷. Ed in altro punto:

«Appare il frutto, sparisce il fiore; appare il giorno, sparisce la notte [...]. È vero che quando il frutto appare resta il ricordo del fiore, il quale continua così ad apparire: ma il fiore appare, nel ricordo, in modo diverso da quello in cui prima appariva, sì che, quando il frutto appare, c'è qualcosa del fiore, che non appare più (e qualcosa che, nel ricordo, continua ad apparire - e sulla cui base si può affermare che qualcosa del fiore non appare più)»⁶⁸.

Ebbene, questi stessi passi in *Destino della necessità* sono fatti oggetto di critiche attraverso l'argomentazione già formulata, ma evidentemente, per

⁶⁵ *ibid.*, p. 177.

⁶⁶ *ibid.*, p. 181.

⁶⁷ E. SEVERINO, *Essenza del nichilismo*, Milano 1982, p. 86.

⁶⁸ *ibid.*, p. 174.

Severino, non ancora pienamente intesa in *Essenza del nichilismo*. Nuovamente si osserva che

«è appunto questa "base" - il contenuto del ricordo in opposizione a quello del presente - ad esser priva di fondamento [...]. Su quale base - cioè - si può affermare che il passato appariva secondo la stessa modalità secondo cui appare il presente (secondo quella modalità cioè che col passare è sparita)? Una volta che il passato è passato, è soltanto l'apparire del passato a poter mostrare la modalità secondo la quale il passato appariva quando era un presente - la modalità cioè che col passare sarebbe sparita. Orbene, se l'apparire del passato è in grado di mostrare questa modalità [...], allora il passare non può essere lo sparire di questa modalità. Se invece questa modalità non appare nel ricordo allora non si può affermare nemmeno che sia sparita - e che dunque sia avvenuto un passare - : appunto perché non si può nemmeno affermare che sia mai apparsa»⁶⁹.

Severino può ben osservare come le sue conclusioni suonino "inaudite" al senso comune - ed insieme al senso comune a buona parte della storia della filosofia occidentale.

Il passato non è neppure mai stato presente. Anche per effettuare questa testimonianza dovrebbe mostrare, al suo stesso interno, un presente posto come tale ed insieme annichilito, per indicare ciò di cui esso testimonierebbe la perdita. Ma ciò che esso testimonia non si può dire sia andato perso, e l'unico presente alla cui diversa modalità esso si oppone, è il presente attuale di fronte al quale esso mostra solo la sua positività di passato.

Quest'ultima considerazione indica la strada in cui, per Severino, si definisce la verità del passato, secondo ciò che esso mostra.

«Posto che l'eternità dell'ente - come si dice in un altro punto - non è una proprietà che altera l'ente, costringendola ad essere diversa da come è, bensì è una determinazione che conviene all'ente, in quanto esso è così come è»⁷⁰.

Posto cioè che presente e passato devono *mostrare* il senso della loro differenza dal momento che *appaiono* come differenti

«il passato che appare nell'apparire del divenire è la totalità dell'eterno essere differenziata di una identità specifica [...]. Ciò, il cui essere la totalità di questo differenziarsi rimane, nel progressivo sopraggiungere delle differenze, un problema [...], è il "presente"»⁷¹.

⁶⁹ E. SEVERINO, *Destino della necessità* op. cit., p. 198.

⁷⁰ *ibid.*, p. 189.

⁷¹ *ibid.*, p. 186.

Spieghiamo brevemente il significato di questa enigmatica conclusione rifacendoci all'esempio prima portato. Il cielo uggioso che si mostra fuori dalla finestra differisce dal cielo splendente del ricordo. E nel ricordo si susseguono altre giornate uggiose e altri cieli illuminati. Ebbene, per Severino il ricordo sta ad indicare il permanere di qualcosa (il cielo) nelle sue diverse differenziazioni (cielo scuro, cielo luminoso). Il passato esprime la totalità di quelle differenze rispetto alle quali il "cielo uggioso" presente è una nuova sopraggiunta determinazione nei cui confronti non si può decidere se essa rappresenti il compimento della crescita dell'identità-permanenza "cielo", oppure no. Rispondere che ovviamente, il cielo luminoso del passato ricorda una percezione trascorsa ora sostituita da quella dell' "oscurità" del presente significa nuovamente esporsi all'obiezione che pretende si mostri cosa è *presente* nel ricordo che testimonia l'annullamento della sua passata attualità. E neppure - secondo Severino - si può affermare che la sostanza di tale identità permanente sia appunto ciò che risulta indifferente alle sue determinazioni. Che cioè la sostanza "cielo" significhi e appaia indipendentemente dal suo entrare in sintesi con il "sole" o con la "pioggia", perché per sostanza qui si intende l'identità che è colta solo come identità delle sue differenze, e non, nuovamente, come ciò che, permanendo nell'una, non è più in sintesi con l'altra. Ancora una volta perché sia ammissibile *la figura* della sostanza che conserva la propria identità separata dalle determinazioni con le quali non sarebbe più in sintesi, bisognerebbe che solo nella sintesi passata apparisse l'unità e la separazione con quella determinazione specifica. In definitiva, si può solo affermare che il "cielo con la pioggia" non è il "cielo con il sole", così asserendo esclusivamente un'entità nella differenza, senza che si sia in grado di reperire la determinazione "cielo", separata dalle due sintesi, e disponibile ad entrare volta a volta realmente solo in una di esse. Concludendo:

«Il compimento della crescita dell'identità è l'apparire di tutti gli eterni diversi che hanno in comune questa identità [...]. Il passato che appare nell'apparire del divenire è la totalità dell'eterno essere differenziata di una identità specifica»⁷².

La diversa modalità dell'apparire del passato rispetto al presente è dovuta al fatto che - come si è visto nella precedente citazione - nel presente questa compiuta totalità rimane un problema. Rimane cioè aperta alla possibilità di arricchirsi di una nuova determinazione.

Ora, come già osservato, muovere una critica esauriente a tali risultati non riguarda il fine di questo lavoro e non è obiettivamente possibile, visto che una loro approfondita considerazione si dovrebbe muovere all'interno dell'intero contesto del pensiero di Severino, dal quale qui sono stati tratti fuori solo alcuni brani. Ma alcune osservazioni, che ci riporteranno nel

⁷² *ibid.*, p. 186.

cuore del concetto di *repraesentatio* tematizzato da Colli, dovranno essere mossi.

La perdita di presenza rispetto alla quale - nel concetto comune - *il passato* dovrebbe configurarsi, *non appare*. Questo è uno dei risultati più interessanti dell'argomentazione di Severino e qui non interessa stabilire se anche sul piano formale essa risulti assolutamente convincente. Quand'anche la si ammetta, però risulta difficile intendere le ragioni che dovrebbero giustificare l'apparire del passato come "passato", cioè la modalità del suo presentarsi.

Si può cioè osservare che rimane arduo comprendere in che senso il presente differisce dal passato quale modo «che non mostra il suo essere la totalità di questo [del passato] eterno differenziarsi»⁷³. Se l'identità è identità nella differenza, presente nel ricordo passato e nell'attualità presente, perché solo in quest'ultima l'identità appare aperta all'incremento? Sappiamo che qui, nel testo di Severino, il passato non è il detrito alla deriva di qualcosa che non è più. Ciò che in esso appare, appare totalmente ed eternamente. E, d'altra parte, anche il presente appare come presente totalmente ed eternamente, e non sarà certo Severino a voler affermare la contingenza del suo contenuto e del suo modo di presentarsi - cioè che esso possa non essere più ciò che è di fronte all'immutabilità del passato. Ciò di cui si può dire che costituisce problema affermare o meno la possibilità di incremento, è l'identità che permane nelle differenze, e non solo la sua specificazione presente. Settorializzare l'ambito all'interno del quale si ammette l'incremento della totalità - limitarlo al presente appunto - significa pensare il presente come ciò che, da presente sopraggiungente, ammette la possibilità di divenire il passato a cui sopraggiungerà un nuovo presente. Ma come del passato non si può ammettere che aveva indossato e poi smesso la forma del presente, così del presente non si può affermare che ora indossa ed in futuro abbandonerà la sua forma. A questo punto non si può neppure osservare che, nell'eventuale insieme in, cui il contenuto del presente assumesse la forma del passato, questo contenuto passato sarebbe *diverso* da quel contenuto presente. Ciò vorrebbe dire che l'eterno presente disponibile all'incremento non potrebbe essere, appunto perché fisso per l'eternità in questa sua forma, incrementato; il che costituirebbe una contraddizione. Insomma è la stessa espressione: "forma eterna come passibile di incremento" a costituire una contraddizione.

Ma non solo il presente, non può attestare l'incompiutezza della crescita dell'identità ma la rende impossibile. Se il passato non è mai stato presente, ed il presente non può diventare passato, a cosa si aggiunge il possibile incremento? Non al passato perché questo è tale rispetto al presente attuale; non al presente che altrimenti diventerebbe passato - ma a cosa allora? Se non si pensa il presente come ciò che al prezzo di diventare passato è disponibile ad una possibile aggiunta, cosa mai significherà "incremento"?

⁷³ *ibid.*

Si badi che qui non si può far intervenire la dialettica parte-tutto, ove M1, M2, M3 - quali diverse specificazioni dell'identità - si costituiscono come totalità formale in grado di incrementare la propria identità. Non la si può far intervenire perché all'interno del divenire - per quanto severinamente concepito - posti M1 M2 passati, l'apparire di M3 muterebbe la forma dell'apparire di tutta la serie precedente.

Di seguito a questo si potrebbero rilevare certo altre difficoltà interne al medesimo problema. Si potrebbe ad esempio osservare come all'interno della concezione del passato proposta da Severino non si sia in grado di distinguere *passati successivi*, - come pure la memoria testimonia. Oppure si potrebbe osservare l'impossibilità di distinguere in tale ambito l'identità che permane nelle sue differenze da quella che si individua in esse. Ma qui basta osservare - per i fini propostici - che 1) l'analisi di Severino porta alla conclusione che il senso di mancanza e di perdita che normalmente si riconosce alla memoria porta alla paradossale conclusione che in essa si testimonierebbe *qualcosa che non appare*; 2) posta l'impossibilità di individuare, attraverso la memoria, la testimonianza di qualcosa già vissuto immediatamente nel presente, la differenza tra passato e presente, l'individuazione di ciò rispetto a cui il passato e presente differiscono, risulta problematica.

Se adesso si assumono tali risultati e ci si riporta ai brani di Colli prima citati si potrà notare come essi gettino nuova luce sul significato proprio della *repraesentatio*. Bisogna comunque sempre tener fermo quello che è il risultato fenomenologico primario dell'analisi di Colli. Quello cioè secondo cui l'analisi di una rappresentazione attuale, di una rappresentazione che si giudica presente quella ad esempio del "cielo uggioso" dell'esempio prima citato, è appresa come attuale *solo* in quanto appare in essa il riferimento ad un'esperienza precedente. Ma questo non significa che - come pure prima si poteva supporre - l'oggetto percepito non sia oggetto della percezione, che nel fluire incessante dell'esperienza si possano nominare oggetti che non si è in grado di distinguere come tali, quasi che l'esperienza si presentasse come una ruota disegnata il cui vorticoso girare non permetterebbe di distinguere i disegni (dove so di non poter più distinguere le forme del disegno perché le ho già percepite). Il punto di partenza è sempre una rappresentazione attuale, e Colli lo riconosce. Solo che questa è afferrata solo in quanto connessa ad un'esperienza passata. I suoi tratti non si presentano come immediatamente *conosciuti*, bensì come *riconosciuti* in riferimento al passato. Ma il passato - questo è il punto nel quale a nostro avviso si giunge a guardare più da vicino il significato autentico del discorso di Colli - non è il trattenimento nella memoria di qualcosa di già vissuto nel presente, non è una rappresentazione che una volta sia stata attuale, come attuale è quella che spinge verso la regressione mnemonica. Ed allora 1) Colli mantiene l'orizzonte temporale come nesso tra il passato e il presente attuale; 2) l'oggetto attuale è d'altra parte riconosciuto grazie ai riferimenti al passato; 3) il passato non testimonia una conoscenza che è *stata* attuale, bensì un quid esterno al suo orizzonte; 4) l'impossibilità di afferrare l'attimo non sta a significare l'esclusione che si dia un momento in cui si coglie empiricamente l'oggetto. Tale impossibilità indica invece la fuga regressiva

(la soggettività) verso l'attingimento dell'origine dell'oggetto, il tentativo di cogliere fuori dalla ripresentazione l'insondabile alluso dalla memoria.

Il riferimento a Kant, attraverso una serie di accenni alla lettura propostane da Heidegger, porterà, si crede, a specificare meglio tali tematiche. Ad intendere quello che vedremo essere il kantismo sui generis della "filosofia dell'espressione".

Concludendo questa introduzione al «problema» di G. Colli, effettuata anche attraverso il ricorso a testi ed Autori che, magari per contrasto, aiutino a definirne nel modo migliore possibile l'orizzonte tematico, sembra opportuno a questo punto soffermarci sulla lettura heideggeriana della *Critica della Ragion pura*.

Certo il nome di Heidegger, accanto a quello di Colli, potrebbe destare imbarazzi e perplessità ancor maggiori di quanto non lo potessero i riferimenti fatti alle pagine di E. Severino. Sulla «grandiosa» teoria di Kant⁷⁴ Colli torna insistentemente - a testimoniare tale interesse basterebbe la traduzione della *Ragion pura* - sempre sottolineandone la capacità di restituire gli autentici problemi speculativi con lucidità e profondità senza coprire a parole il tormento, destinato allo scacco, della ragione costruttiva. Ma il nome di M. Heidegger non appare mai. Fatta eccezione per un frammento della R.E. dove, accoppiato, a quello di Husserl, viene inserito senza titubanze nella schiera di quei «moderni» cui Colli è abituato a rivolgere, quasi esclusivamente, astiose battute polemiche: entrambi, Husserl ed Heidegger, darebbero «l'impressione di qualcosa di vecchiotto, *altmodisch*»⁷⁵.

Eppure il riferimento ad Heidegger - per lo meno ad un certo Heidegger: quello di *Essere e tempo* e di *Kant e il problema della metafisica* - può rivelarsi estremamente utile al compito che ci si è dati. Ma bisogna anticipare che l'utilità deriva dal fatto che Heidegger, nel periodo in cui tenta di definire i tratti costitutivi della propria «ontologia fondamentale», individua appunto il medesimo orizzonte problematico discusso da Colli, sebbene poi proponga, per esso, una diversa soluzione. Si vuole dire - per quanto possa sembrare azzardata la formulazione - che la tentata *Destruktion* heideggeriana del pensiero occidentale e quindi la critica a quello che appare come il presupposto fondamentale di quest'ultimo, *si situa all'interno dell'orizzonte problematico del contatto*⁷⁶. La discussione del concetto tradizionale di verità e quindi l'inadeguatezza della logica tradizionale - in cui viene fatta rientrare anche la logica matematica

⁷⁴ R. E., p. 340.

⁷⁵ *ibid.*, p. 399.

⁷⁶ Cfr. F. CHIEREGHIN, *Essere e verità* Trento 1984. Il testo del Chiereghin, che non può essere ridotto esclusivamente al tema qui trattato e che non fa uso di tale dicitura per esemplificare il proprio orizzonte problematico, può comunque essere inteso come acuta e stimolante indagine sul rapporto fra verità ed essere in ordine al luogo che accomuna - e pone in qualche modo in contatto - parola e cosa, coscienza e contenuto, soggetto e oggetto. Il testo delle lezioni heideggeriane costituisce il punto di riferimento e lo sfondo tematico di tali riflessioni.

contemporanea - a discutere il problema dell'essere, può essere appunto vista proprio come uno degli sviluppi relativi al problema del *contatto* fra soggetto ed oggetto, pensante e pensato, parola e cosa. Il senso di tale approccio alla lettura heideggeriana di Kant va comunque certamente chiarito.

La ricognizione che qui si vuole compiere su alcuni brani heideggeriani, avente oltretutto un carattere sussidiario in rapporto alla «filosofia dell'espressione», non potrà certo portare, per sua natura, ad un confronto adeguato con i testi di Heidegger. Ci si limiterà quindi, rispetto al cosiddetto «primo» Heidegger, tralasciando le «lezioni» ora pubblicate, ad una serie di osservazioni in merito a *Kant e il problema della metafisica*, ma si tenterà di meglio individuare la prospettiva tracciata attraverso i passi in cui si crede che il problema del contatto sia implicitamente o esplicitamente annunciato in *Essere e tempo*.

Ebbene, cominciamo col dichiarare il punto sul quale l'intera critica heideggeriana sembra trovarsi concorde: la discussione da parte di Heidegger della questione metafisica, l'avvertimento dell'inadeguatezza delle categorie tradizionali a pensare quest'ultima in modo, appropriato, e quindi il tentativo di ripresa e nuova postazione del problema dell'essere, hanno come proprio fuoco tematico - per lo meno in *Essere e tempo* - la critica alla nozione di *semplice presenza*. I problemi e le divergenze iniziano allorché si tratta di determinare e definire propriamente la natura di tale critica e quindi, di conseguenza, la natura di quella «semplice presenza» il cui valore e realtà è scosso dalla critica.

Le divergenze interpretative a riguardo non sono certo da imputare solo alla maggiore o minore acutezza dei critici, bensì si radicano, in parte, nello stesso approccio filosofico tentato da Heidegger, il quale è ben consapevole di non poter utilizzare la struttura argomentativa che sembra debba sorreggere l'atteggiamento critico: quella per cui - come si accennava all'inizio di questo articolo - si è in grado di individuare un orizzonte problematico in quanto si dispone appunto di un piano problematizzante, al riparo dalla discussione, fondato su principi; comunque poi quest'ultimi vengano intesi. Heidegger non può servirsi di tale struttura perché la sua non intende essere una critica alla «falsa presenza» dove ad un contenuto inadeguato all'orizzonte dell'«esser presente» se ne sostituisce un altro che manifesti la propria adeguazione. Come accade, ad esempio, nelle dimostrazioni tradizionali della esistenza di Dio dove l'impensabilità della presenza del mondo in ordine a determinati principi, è integrata dalla affermazione della presenza di Dio, il quale appunto soddisfa tali principi. Se nella stessa impostazione del problema dell'essere, nell'avvertimento del suo oblio, appare il circolo vizioso di una ricerca che avverte l'oblio solo perché in qualche modo già possiede ciò di cui va in cerca, nella critica alla nozione di presenza - che pure dovrebbe scuotere dall'inconsapevolezza dell'oblio e consentire di fissare lo sguardo su di esso, come tale - sembra difficile sfuggire all'empasse di dover criticare la dimensione della presenza senza disporre di un apparato categoriale che dimostri l'inadeguatezza di quest'ultima a se stessa. Ma v'è pure un'altra difficoltà che ripresenta il

medesimo circolo: se la problematizzazione della «semplice presenza» non avviene attraverso un argomento, - che riproporrebbe inevitabilmente quelle strutture concettuali tradizionali a loro volta fondate, per Heidegger, sulla nozione di «semplice presenza» - non attraverso una *dimostrazione*, bensì *mostrando* ciò che rende non fondata, di per se la «semplice presenza», si potrebbe osservare che proprio la tradizione filosofica occidentale intende per autentica presenza ciò che *si mostra*, e, mostrandosi, si lascia indicare. Sembra cioè che proprio la «presenza» costituisca la condizione primaria del poter mostrare qualcosa.

Ma obiezioni del genere sono definite da Heidegger «formali»; la filosofia ne è consapevole, ma è anche consapevole di non doversi lasciar vincolare e frenare dal loro insorgere, pena l'impossibilità di procedere in profondità nell'esame degli autentici problemi: «Le obiezioni formali - come quella di «circolo vizioso della dimostrazione», sempre facile a sollevarsi a carico di un'indagine sui principi - sono sempre sterili in sede di riflessione sui problemi concreti della ricerca. Esse non hanno alcun peso nella comprensione delle cose e impediscono il processo dell'indagine»⁷⁷. Ora, il fatto che questo tipo di obiezioni venga definito «formale» richiama una serie di opposizioni e sembra incoraggiare un certo tipo di lettura dell'opera heideggeriana: «forma» si oppone a «contenuto» e il formalismo è atteggiamento astratto che separa quanto in realtà vive e si manifesta nella sua concretezza. E cos'è propriamente concreto se non l'uomo nella sua storicità e finitezza, nel suo risolvere problemi volta a volta storicamente determinati e nel suo pensare in funzione della soluzione di tali problemi? Certo la questione della storicità e il problema di una «filosofia della vita», il pensiero di Dilthey e le osservazioni del conte Yorck, insieme all'invito husserliano a tornare alle «cose stesse», fan parte dell'orizzonte culturale in cui si forma la tematica di *Essere e tempo*, ma si tratta pur sempre di vedere in qual modo quelle sollecitazioni vengono recepite e l'impostazione di fondo in cui vengono lette.

«Prima di essere delle semplici presenze [le cose che si incontrano nel mondo], cioè delle realtà fornite di una esistenza «obbiettiva», esse sono per noi degli strumenti. L'utilizzabilità (*Zuhandenheit*) delle cose, o più in generale il loro significato in rapporto alla nostra vita (minaccia, piacere, indizio di qualcos'altro, etc.: tutti i modi, insomma, in cui noi le inseriamo nella nostra esistenza e le riferiamo in qualche modo ai nostri scopi): non è qualcosa che si aggiunge alla «oggettività» delle cose, ma è il loro modo di darsi più originario, il modo in cui *anzitutto* si presentano nella nostra esperienza [...]. L'uomo è nel mondo sempre come ente che si rapporta alle proprie possibilità cioè come progettante; e incontra le cose anzitutto, inserendole in un progetto cioè assumendole, in senso vasto, come strumenti [...]. Tutto ciò è molto importante perché, pensato a fondo,

⁷⁷ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, trad. it. a cura di P. Chiodi, Torino 1969, p. 60.

conduce alla messa in crisi della nozione stessa di realtà come semplice-presenza»⁷⁸.

Ebbene, se il pensiero heideggeriano si dovesse configurare per la sua capacità - dovuta alla particolare dote di *lucidità* dell'uomo Heidegger - di descrivere come le cose si presentano, innanzitutto, all'interno di un orizzonte progettuale, volta a volta impastato a diverse tonalità emotive, sarebbe ben difficile distinguere «l'analitica esistenziale» e il suo tentativo di recuperare un problema occultato per secoli da una forma, appesantita magari dalla ridondante terminologia filosofica tanto cara alla cultura tedesca, di pragmatismo. Cosa differenzierebbe, fondamentale, la critica heideggeriana alla «semplice presenza» dalla critica di Dewey, ai «significati immediati», se non l'incoerente mantenimento di una serie di parole e tematiche - «essere», «ontologia», «essenza», «compromesse e inutili» in un'ottica pragmatistica? La critica alla «semplice presenza» si risolverebbe in una rinnovata forma di relativismo culturale - non certo obliata da secoli - costretta al solito a prendere in prestito altrove gli strumenti per potersi definire. Certo è fin troppo facilmente documentabile che l'analisi heideggeriana degli «esistenziali», del senso della «cura» dell'«essere per la morte», dell'«Esserci» come ente in cui ne va del proprio essere, ripete ad ogni passo della propria indagine che tutto ciò non può essere interpretato in termini di «semplice presenza». Ma bisogna anche individuarne il perché. In che senso cioè atti, intenzioni, constatazioni, non sono riducibili a ciò che in essi immediatamente si manifesta e sono da ricondurre ad un principio comune che testimonia tale irriducibilità. Perché il privilegio attribuito all'«Esserci» come punto di partenza della ricerca non conduce a posizioni soggettivistiche e, soprattutto, perché le determinazioni descritte dall'analisi heideggeriana, comprese le coloriture emotive, che pur si differenziano fra di loro e debbono pur «presentarsi» per poter essere differenzialmente descritte, non coincidono con la «semplice presenza»? Bisogna considerare, oltretutto, che il «semplice» unito a «presenza» non sta qui a significare, come in Dewey ad esempio, un significato, un contenuto, od un'esperienza indecomponibile, opposto a ciò che è complesso: presenza semplice è per Heidegger qualsiasi presenza attuale, «semplice» o «complessa» che sia. Ma un qualsiasi progetto, o meglio l'intenzione di esso, non è forse presente attualmente e in se stesso intrascendibile, tanto da differire dai diversi momenti attuali della sua realizzazione? In che senso la descrizione di tutto ciò che si presenta, «nei limiti in cui si presenta» testimonia un *quid* - che non potrà apparire propriamente come *quid*, cosa, determinazione distinta da altre determinazioni - che confonde e scioglie tali limiti?

Nelle prime pagine di *Essere e tempo*, affermando la necessità di dover riproporre il problema dell'essere, Heidegger si domanda donde debba avere inizio la ricerca, se ad esempio da un ente particolare e, in questo ultimo

⁷⁸ G. VATTIMO, *Introduzione a Heidegger*, Bari 1982, pp. 23-24.

caso, quale primato debba essere riconosciuto all'ente su cui cadesse la scelta. Come si sa quest'ente è l'Esserci, l'uomo, ma le ragioni del suo primato quale ente non riposano in una sua presunta particolare dignità; non è un giudizio di valore quello che guida l'indagine, e neppure si pensa di voler dare inizio ad una propedeutica al problema dell'essere attraverso un'antropologia filosofica, che come tale potrebbe solo seguire e non precedere la soluzione del problema. Il fatto è che

«volger lo sguardo, comprendere, afferrare concettualmente, scegliere, accedere-a, sono comportamenti costitutivi del cercare e perciò, parimenti, modi di essere di un determinato ente, di quell'ente che noi stessi, i cercanti, sempre siamo»⁷⁹.

Essere e tempo tenta di riproporre il problema dell'essere; il tentativo presuppone una qualche notizia di ciò di cui si va in cerca e, nello stesso tempo, la mancanza, l'inviarsi, di quanto si intende trovare; in tal senso l'indagine è una ricerca che muove proprio dall'ente-che-va-in-cerca-di. Ma se l'indagine tematizzasse l'ente-che-ricerca alla stregua di un qualsiasi altro ente, se insomma l'ente «uomo» come punto di partenza della ricerca, fosse omogeneo agli altri enti, la decisione di definirlo come punto di partenza assoluto sarebbe arbitraria. Giustamente la ricerca scientifica sull'ente che fa scienza, l'analisi fisiologica del cervello, lo studio delle intelligenze artificiali teso ad individuare e riprodurre i meccanismi della mente, muove, all'interno del proprio ambito, dalla considerazione dell'omogeneità fra uomo ed enti naturali, o meglio dalla possibilità di applicare al fenomeno uomo metodologie e strumenti di ricerca non limitati al fenomeno cui si applicano: l'oggettivizzazione scientifica o pone tra parentesi, metodologicamente, la presunta emergenza della soggettività umana o, addirittura, l'esclude.

D'altro canto, se l'Esserci fosse considerato da Heidegger eterogeneo ed emergente rispetto alla totalità degli enti, il fatto *di partire* da esso, oltre a risultare aporetico, riuscirebbe difficilmente ad evitare una soggettivizzazione della totalità dell'ente; «ma il primato dell'Esserci - assicura Heidegger - rispetto a qualunque altro ente [...] non ha [...] nulla a che fare con una fallace soggettivizzazione della totalità dell'ente»⁸⁰. In conclusione: l'Esserci è un ente diverso dagli altri enti e quindi l'indagine su di esso non è *simpliciter*, indagine sulla totalità degli enti, nel senso in cui, ad esempio, posta l'identità tra essere e pensiero, l'indagine sul pensiero è in *uno* indagine sull'essere; l'indagine su l'essere-che-cerca non conduce immediatamente al «cercato». L'Esserci ha una sorta di primato sugli altri enti, il primato non consiste però in una serie di qualità o facoltà che alterano l'apparire degli altri enti. Evidentemente, perché ci si possa introdurre-a e non sviare da quello che è il tema di fondo del pensiero

⁷⁹ M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., pp. 59-60.

⁸⁰ *ibid.*, pp. 68-69.

heideggeriano, quello dell'essere, la differenza tra Esserci ed altri enti deve risultare di natura del tutto peculiare.

«Nel corso della deduzione dei trascendentali - scrive Heidegger riferendosi alle *Quaestiones de veritate* di S. Tommaso - cioè dei caratteri d'essere che vanno ancora al di là di ogni possibile determinazione di un ente per generi di realtà, di ogni *modus specialis entis*, e che appartengono necessariamente a ogni entità qualunque essa sia - si vuole provare che anche al *verum* appartiene questo carattere di *transcendens*. A tal fine si fa ricorso a un ente, il quale, in virtù del suo stesso modo di essere, ha la proprietà di «convenire» con qualsiasi ente. Questo ente particolare, *l'ens, quod natum est convenire cum Omni ente*, è l'anima (*anima*)»⁸¹.

Il «non» che distingue l'Esserci dagli altri enti non deve ripetere la stessa opposizione che distingue due qualsiasi enti fra di loro, l'Esserci pur non essendo gli altri enti può *convenire* con ciascuno di essi: *La differenza è allora quella fra l'ente e l'atto che ad esso si rapporta*, l'atto che con la cosa conviene. Per evitare l'alternativa che farebbe dell'indagine sull'Esserci un punto di partenza arbitrario od occultante, sembra si debba concepire la riflessione sull'Esserci come riflessione sullo stesso atto del rapporto all'ente. Se si dice *intenzionalità* la relazione del pensiero all'ente, l'indagine deve *mostrare* la natura peculiare dell'*intentio* come ambito all'interno del quale l'ente si fa presente, anche se mostrare l'atto non potrà significare lo stesso che mostrare la cosa cui l'atto si riferisce. In tal senso l'Esserci non può alterare l'ente perché sua natura non è quella di possedere una serie di proprietà *attraverso* le quali verrebbero viste le cose del mondo, possedendo come sua proprietà essenziale semplicemente quella del *riferimento* all'ente. E nello stesso tempo possiede appunto un primato rispetto agli altri enti: quello di poter accedere ad *ogni* ente. Avventurandosi per un'impervia ed oscura strada Heidegger - non bisogna dimenticare che la stesura di *Essere e tempo* è sospesa per il veni meno del linguaggio - tenta di sondare la natura dell'atto-del-rapportarsi-a nella sua purezza trascendentale. Dove trascendentale, nuovamente, non potrà significare, in senso gnoseologico, un insieme di modalità di approccio all'ente situate *nel* soggetto, che coprono l'ente nel momento dell'impatto conoscitivo, bensì occorre ripeterlo, il puro riferimento ad un ente che si mostra, in tale atto, per ciò che esso è. La difficoltà del passaggio heideggeriano sta proprio nel compiere un «passo indietro» su un terreno che, non risultando propedeutico alla conoscenza dell'ente, non offre alcuna presa contenutistica. Si che si pone la domanda del perché della possibilità e fondatezza, di una riflessione che tematizza l'orizzonte in cui l'ente si dà, senza *reduplicare*, vanamente, la stessa cosa che si dà.

Che Heidegger cerchi di penetrare l'orizzonte del riferimento alle cose, intendendolo come (ed è questo, appunto, il concetto più difficile da

⁸¹ *ibid.*, p. 68.

penetrare) nello stesso tempo distinto e fondante rispetto ad esse, cercando di pensare una distinzione che non obbiettivizzi l'orizzonte intenzionale degli enti, è confermato dal modo in cui si intende utilizzare il «metodo fenomenologico». Poiché l'indagine non può servirsi di categorie ed argomentazioni dimostrative, esso dovrà mostrare, ostendere, la natura propria del fenomeno. Il quale, in riferimento a Kant, viene così definito:

«Ciò che nelle apparenze, cioè nel fenomeno in senso ordinario già sempre si manifesta preliminarmente e contemporaneamente, benché non tematicamente, può essere portato tematicamente alla manifestazione: e questo così-automanifestantesi-in-se-stesso [...] è ciò a cui diamo il nome di fenomeni della fenomenologia»⁸².

«Che cos'è ciò che la fenomenologia deve "lasciar vedere"? Si tratterà evidentemente, di qualche cosa che innanzitutto e per lo più non si manifesta, di qualcosa che resta nascosto rispetto a ciò che si manifesta innanzitutto e per lo più, e nel contempo di qualcosa che appartiene, in linea essenziale, a ciò che si manifesta anzitutto e per lo più, in modo da esprimerne il senso e il fondamento»⁸³.

Il «qualcosa che appartiene in linea essenziale a ciò che si manifesta» è l'essere, ma per restarne il problema e tentarne la pensabilità occorre interrogare l'ente che si rapporta ad ogni ente, bisogna mostrare la natura dell'atto stesso del riferirsi all'ente⁸⁴.

La tematizzazione di quanto, per lo più non appare tematicamente, perché non appare allo stesso modo in cui appaiono le cose, porterà a stabilire la connessione (identità fra l'atto intenzionale e l'ente, eppure l'irriducibilità (differenza) fra i due. Appunto nel rapporto fra tale connessione e tale irriducibilità si può leggere, come vedremo, la critica heideggeriana alla «semplice presenza».

Già nel definire una critica della «presenza» si palesa l'opportunità dei riferimenti ad Heidegger in ordine alla presente introduzione alla lettura di G. Colli. In *Essere e tempo* come in *Filosofia dell'espressione* si tenta di mettere in discussione, seppur in modi - come si vedrà. E l'affinità si consolida se si osserva che tale critica si muove proprio all'interno di quello che è stato definito il problema del *contatto*. Cos'altro mai significa, infatti, riflettere sull'atto stesso del riferimento agli enti, sull'atto all'interno del

⁸² *ibid.*, pp. 90-91.

⁸³ *ibid.*, pp. 95-96.

⁸⁴ «Poiché il fenomeno, inteso fenomenologicamente, è sempre e soltanto ciò che esprime l'essere, e l'essere è sempre l'essere dell'ente, il progetto di ostensione dell'essere richiede in primo luogo un approccio adeguato all'ente. L'ente deve parimenti manifestarsi secondo la *modalità di accesso* che è genuinamente propria di esso» *ibid.*, p. 98. *Corsivo nostro*.

quale gli enti si mostrano per ciò che essi sono, se non interrogarsi sulla natura propria del contatto fra «anima» e «cosa»? Se la riflessione si esercita sull'ente che, per essenza, accede alle cose, e si tenta di mostrare, nella sua purezza, proprio tale accedere, non è questo altro modo per indicare il pensiero nel momento in cui *tocca* la realtà?

Al riguardo Heidegger è esplicito. Le

«determinazioni d'essere dell'Esserci», e quindi le determinazioni che verranno illustrate all'interno di *Essere e tempo*, debbono essere considerate in rapporto ad una costituzione fondamentale che tutte le accomuna; tale costituzione è indicata «col nome di essere-nel-mondo»⁸⁵.

«Essere-nel-mondo» è appunto altro modo di dire il contatto tra l'Esserci e la realtà: l'«esser-presso» il mondo, come esistenziale, non può in alcun modo significare qualcosa come l'essere-presente-insieme, proprio delle cose che si presentano dentro il mondo.

«Non c'è qualcosa come un "l'esser l'un accanto all'altro" di un ente detto "Esserci" e di un altro detto "mondo". È vero che a volte cerchiamo di esprimere la vicinanza di due semplici-presenze, dicendo ad esempio: "La tavola sta 'presso' la porta...". "La seggiola 'tocca' la porta". Ma non si può, a rigor di termine, parlare di "toccare" e non certo perché un'ispezione accurata accerterebbe sempre la presenza di un interspazio fra sedia e parete, ma perché la sedia non può assolutamente toccare la parete, anche nel caso che l'interspazio sia nullo. Il toccare presuppone che la parete possa essere incontrata "dalla" sedia. Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, sin da principio ha il modo di essere del in-essere, cioè solo se, già nel suo Esserci, gli è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelarglisi al tocco e renderglisi così accessibile nel suo esser semplicemente presente. Due enti che siano semplicemente-presenti nel mondo e siano inoltre in se stessi senza-mondo non si possono "toccare" e nessuno dei due può "essere" "Presso" l'altro»⁸⁶.

Bene, osserviamo innanzitutto, di scorcio, come la tematica del contatto venga qui affrontata con intenti e risultati esattamente opposti a quelli che abbiamo visto realizzarsi in Colli: per quest'ultimo il presentarsi di alcunché, e dunque la presunta adeguazione fra coscienza e realtà, è il segno della *manca* del contatto, ed anzi la parola è usata metaforicamente per indicare quel punto di immediatezza ove conoscente e conosciuto, entrando in contatto ed adeguandosi l'un l'altro, vengono meno come tali. Qui invece il contatto sussiste. Si tratta di indagare le condizioni che lo rendono

⁸⁵ *ibid.*, p. 121.

⁸⁶ *ibid.*, p. 124.

possibile ed il senso in cui tali condizioni mettono in crisi quella nozione di presenza in virtù della quale viene tradizionalmente pensata l'adeguazione tra pensiero e reale. Anche Heidegger ammonisce dal non intendere il problema del contatto in senso esclusivamente spaziale. Non si tratta di despazializzare l'Esserci - si osserva di seguito al brano sopra citato⁸⁷ - in ordine al fatto che, posta l'esteriorità di ogni porzione di spazio rispetto ad altro spazio il punto di contatto, non potendo qualificarsi «esteriore», non può essere perciò considerato spaziale. È che lo stesso problema dello spazio deve essere affrontato a partire dalla struttura dell'«in-essere», e quindi a partire da una modalità originaria di contatto che include la spazialità senza ridurvisi.

Riassumendo: per riproporre il problema dell'essere occorre interrogare l'Esserci in quanto ente che accede ad ogni altro ente, occorre interrogare l'atto fondamentale di questo stesso accedere. Tale accedere, in riferimento all'ente, è propriamente una sorta di contatto con l'ente. Tale contatto non può essere inteso come semplice presenza. In che senso?

Una prima indicazione viene dalla eterogeneità che sembra si debba stabilire tra l'atto onde l'Esserci si pone in rapporto al mondo delle cose e appunto quest'ultimo. La sedia è «accanto» alla parete, ma non la tocca. L'Esserci invece tocca le cose entrando in contatto con la loro vera natura. La «sedia» e la «parete» sono semplici presenze, sono cioè enti la cui realtà si identifica con la presenza attuale; di essi possono non esser presenti al soggetto alcune o anche infinite determinazioni, ma ciò non toglie che è in virtù di tale presenza attuale, che può essere stata attuale o che potrà essere attuale, che essi sembrano potersi manifestare. Riguardo a «sedia» e «parete» la manifestazione sembra insomma restringere il suo senso e determinatezza al piano dell'attualità, fa perno sulla attualità come fondamento primario. Ora, se il soggetto, la coscienza, fosse un ente, per quanto dotato di capacità del tutto peculiari, reale solo nella sua attualità (e la cosa sembrerebbe ben ovvia perché è difficile pensare il senso in cui esso sarebbe reale quando purtuttavia non fosse attuale), il contatto, afferma Heidegger, sarebbe impossibile. Sarebbe impossibile, sembra si debba dire, poiché nello stesso senso in cui la sedia è attualmente presente come ciò che *non è* la parete, e non c'è *luogo* al suo interno, spaziale, concettuale, semantico, in cui tale identificazione avvenga, così la coscienza semplicemente presente, che esaurisse nella presenza la sua natura, non dovrebbe *essere* le altre cose, mentre il contatto è proprio il luogo dove tale identificazione avviene, dove essa è.

Il problema è allora quello di come possa la coscienza uscire fuori da se ed invadere il campo della propria alterità, che è questione - ritenuta fondamentale o abbassata al ruolo di pseudoproblema - che in varie guise e modalità a emerge sempre e di nuovo all'interno della storia del pensiero filosofico.

⁸⁷ *ibid.*, pp. 125-126.

In effetti Heidegger accenna in più punti al problema, e sembra proporlo come insolubile, ferma restando la nozione di coscienza che accede alla molteplicità dell'ente come «semplice presenza»:

«Quanto più deliberatamente si afferma che il conoscere è innanzitutto e propriamente "dentro" e quindi non ha in se nulla del modo di essere dell'ente psichico o fisico, e tanto più si crede di procedere senza presupposti nella problematizzazione dell'essenza del conoscere e nella chiarificazione del rapporto tra soggetto e oggetto. Può così sorgere quel problema in cui si domanda come può il soggetto conoscente andare oltre la sua "sfera" interna, verso un'altra, "diversa ed esterna"? Come può il conoscere, in generale, avere un oggetto? Come dev'essere pensato questo oggetto affinché il soggetto possa conoscerlo senza dover tentare il salto in un'altra sfera? [...] È vero che si riceve spesso l'assicurazione che il "dentro" e l' interiorità della "sfera" del soggetto non sono intese come un "cassetto" o una "scatola". Tuttavia non si fa parola del significato positivo del "dentro" dell'immanenza in cui il conoscere è innanzitutto confinato e del modo in cui il carattere d'essere di questo "esser dentro" del conoscere si "fonda" nell'essere del soggetto. In qualunque modo si intenda questa sfera interna, per il solo fatto che si ponga la questione del come il conoscere possa muovere da essa per procedere "oltre", verso un "trascendente", si fa chiaro che il conoscere è riconosciuto come problematico, senza che tuttavia ci si preoccupi di chiarire perché mai il conoscere sia tale da costituire un enigma di questo genere»⁸⁸.

Anche quando si smaterializzi il soggetto della conoscenza, e si faccia sorgere l'io nell'atto stesso del riferimento intenzionale alla cosa, permane il problema del punto di identificazione - sorta di terra di nessuno - di due entità distinte: e che siano distinte lo dice il fatto che anche l'io che sorgesse nell'atto intenzionale conoscitivo non sarebbe la cosa conosciuta. L'affermazione della compresenza dell'atto conoscitivo e della cosa conosciuta rimane problematico: l'osservazione heideggeriana potrebbe riferirsi anche ad una concezione che asserisse l'identità originaria dei due termini in questione, dovendosi pur sempre porre il problema della possibilità di determinare il punto in cui fanno uno due distinti.

Si potrebbe allora ipotizzare che proprio il problema di dover concepire l'alterità in una coscienza, che come semplice presenza, non è il proprio altro, spingerebbe Heidegger a tentare di pensare in diverso modo il riferimento alle cose da parte dell'Esserci; ove non dovrebbe sfuggire che sarebbe proprio un principio, il "principio di non contraddizione", a costituire il piano problematizzante rispetto al quale sarebbe individuato il problema. Ma non deve essere un ragionamento quello che, per Heidegger, pone in crisi il concetto di «semplice presenza»; tanto meno un

⁸⁸ *ibid.*, pp. 130-131.

ragionamento che si fonda su quel principio che è sempre stato interpretato come garanzia intrascendibile ed innegabile delle varie modalità di presenza degli enti. Oltretutto Heidegger entrarebbe in aperto contrasto con il senso da dare all'atteggiamento fenomenologico cui prima si accennava. La ricerca avrebbe appurato qualcosa come un «soggetto», e qualcosa come un «oggetto» e si domanderebbero le condizioni di possibilità del loro rapporto, mentre si è visto che l'atteggiamento fenomenologico intende mostrare una dimensione assolutamente atematica - che per lo più non si mostra - avanti ad ogni riferimento fattuale. La riflessione sull'esserci è riflessione sull'atto che pone in contatto con gli enti, ma non può portare ad individuare tale atto come elemento sostanziale, senza con questo rimandare all'infinito, e vanificare la pretesa di indagare l'atto del riferirsi nella sua natura non oggettuale. Il procedimento heideggeriano non potrebbe insomma individuare un "soggetto" ed un «oggetto» e poi problematizzarne il rapporto - al di là della correttezza formale di tale problematizzazione - senza stabilire l'intrascendibilità di quella "semplice presenza" che proprio il "passo indietro" sul riferimento-a intende mettere in discussione:

«l'esigenza di una prova empirico-induttiva della "fatticità" della coscienza e della validità di diritto della sua voce, riposa su un disconoscimento ontologico del fenomeno. Cade in questo disconoscimento ogni critica "sufficiente" della coscienza che veda in essa un evento occasionale e non un "fatto noto ed universalmente constatabile"»⁸⁹.

Se è allora vero che "coscienza" e "cosa" per Heidegger, intese entrambe come "semplici presenze", danno luogo al problema del loro rapporto, non può essere vero che egli individui, surrettiziamente, rispetto alle premesse, i termini della questione, esercitando liberamente lo sguardo intenzionale volto a due entità che in qualche modo "si presentano", per poi mettere in discussione quella dimensione che gli ha consentito di individuare gli elementi del problema. La questione rimane quella di dover accedere al puro riferirsi-a senza farne termine di riferimento. Per quanto possa sembrare enigmatica tale intenzione, ad essa mirano principalmente le riflessioni heideggeriane:

«che sarà allora questo fenomeno [quello dell'in-essere] se non l'incontro tra un soggetto e un oggetto semplicemente presenti? L'interpretazione si avvicinerrebbe già abbastanza al fenomeno se intendesse l'Esserci con l'essere di questo "fra"»⁹⁰.

«Ove, nel mondo, vedere un soggetto metafisico? Tu dici che qui è proprio così come con occhio e campo visivo. Ma l'occhio in realtà *non* lo

⁸⁹ *ibid.*, p. 402.

⁹⁰ *ibid.*, p. 222.

vedi. E nulla nel *campo visivo* fa concludere che esso sia visto da un occhio»⁹¹.

L'osservazione di Wittgenstein ben esprime il nucleo centrale della critica contemporanea, già prima considerata, alla nozione stessa di soggettività. Tutto ciò che si mostra, si mostra all'interno del «campo visivo», anche il «soggetto» per la parte in cui apparisse, apparirebbe all'interno del campo, omogeneo alla modalità di presenza propria degli altri oggetti, e quindi oggetto esso stesso. Heidegger condivide pienamente il senso di tale affermazione: «Se si riflette su questo rapporto d'essere [l'«in-essere» inteso come «riferimento» a, come «conoscere»] - in esso risulta dato in primo luogo un ente, detto natura, come ciò che viene conosciuto. Ma in un ente di questo genere non si incontra il conoscere stesso»⁹². Anche Colli, si è visto, asserisce che in tutto ciò che appare non appare mai nulla che possa veni qualificato come soggetto e, d'altra parte, il riferimento al passato di qualsiasi oggetto rende possibile l'induzione della soggettività che lungi dal veni utilizzata come sostegno del mondo oggettivo ne stabilisce, nel suo stesso sorgere, il carattere d'apparenza. Ora, Heidegger non può indurre la soggettività sulla base della memoria - «la medesimezza del se-Stesso esistente autenticamente è separata da un abisso ontologico dall'entità di un Io che permane nel variare delle sue esperienze vissute»⁹³ - giacché ciò che otterrebbe sarebbe ancora una volta l'io semplicemente presente che permane nel succedersi delle rappresentazioni. E ovviamente nel suo pensiero non c'è spazio per effettuare una interpretazione della regressione mnemonica analoga a quella di Colli, che presuppone una diversa lettura - come si vedrà - della successione temporale. Appare sempre più chiaro allora che prima ancora di interrogarsi sulla natura del contatto tra Esserci e mondo, la domanda decisiva da porre è quella che riguarda il modo stesso in cui Heidegger perviene a definire i *termini* della questione. Se il discorso heideggeriano è fondamentalmente, la messa in questione dell'autopercezione soggettiva, del l'accesso privilegiato e primario alla coscienza, come *si* mostra l'atto del riferimento agli oggetti? Che vorrà dire individuare il rapporto, privo di portatore, che non si dà come entità presente? Evidentemente proprio il modo di mostrarsi di tale riferimento dovrà ad un tempo, definire la natura del contatto e questo porre in crisi la nozione di "semplice presenza"; il tutto ubbidendo alle condizioni già viste che l'atto del riferirsi proprio dell'Esserci non si *dia* come ente presente e allo stesso tempo *non coincide* con l'ente con cui entra in contatto. Ebbene se è vero per Heidegger che «nulla nel campo visivo fa concludere che esso sia visto da un occhio», se l'orizzonte di ciò che appare non indica, un punto da cui si apre la prospettiva, *l'orizzonte non coincide per questo con i suoi contenuti*. E la non coincidenza non è quella fra parte e tutto, o fra forma e contenuto - una non coincidenza che deriva dalla analisi che astrae ed

⁹¹ L. WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*. trad. it. di A. G. CONTI, Torino 1968, 5.633, p. 64.

⁹² M. HEIDEGGER, *Essere e tempo*, op. cit., p. 130.

⁹³ *ibid.*, p. 220.

individua i momenti di quanto comunque si presenta connesso in unità - , la non coincidenza è tale per cui l'orizzonte in cui appaiono i contenuti, pur risultando condizione del loro apparire, e pur dando *segno* in essi del proprio essere, propriamente non appare. La strana ed enigmatica figura di una dimensione in cui le cose si danno ma che pur di per se non si mostra, è indagata e pensata da Heidegger in virtù del fenomeno da lui ritenuto originario in ogni oggetto: *il fenomeno della alterità*.

Nel brano prima riportato sul carattere del "in-essere" e del "contatto" si asseriva: «Un ente può toccare cose semplicemente-presenti-nel-mondo solo se, sin da principio già nel suo Esserci, si è svelato qualcosa come un mondo in base al quale l'ente possa rivelarglisi al tocco e renderglisi così accessibile». Perché una cosa possa apparire e dunque «essere toccata» come presente è necessario che essa sia preceduta dall'orizzonte in cui si manifesta. Ma perché e in che senso l'orizzonte *precede la cosa*? Per ora, ed in prima approssimazione, diciamo che l'orizzonte precede poiché la cosa si manifesta come ciò che «viene incontro», ed in ogni momento del suo darsi, manifesta variabilmente lo spazio della alterità. L'esser di contro (*gegen*) di ogni posizione (*stehen*) presente della cosa (*Gegenstand*), è appunto il fenomeno primario che la ricerca fenomenologica mostra, ostende, è lo spazio tracciato dal riferimento all'ente. Su tale «alterità», che Heidegger cerca di cogliere nella sua purezza, occorre dunque soffermarsi.

La dimensione dell'alterità in cui le cose si presentano non è da intendersi come alterità rispetto ad un altro ente il quale, a sua volta è altro, *nello stesso modo*, rispetto ad esso: l'alterità non è cioè *reciproca*. Quest'ultima, che sembra si debba sempre affermare, in senso logico, allorché si nomina l'«alterità», anziché mettere in discussione la «semplice presenza» ne costituisce la garanzia. Ripetiamo, secondo quanto si osservava, come l'alterità di un oggetto rispetto ad un soggetto a sua volta opposto ad esso supponga: a) la presenza a sé della coscienza; b) l'avvertimento dell'oggetto di cui si ha coscienza; e quindi c) la coscienza di tale opposizione *a sua volta non altra e non prospettica rispetto all'opposizione*, bensì coestensiva e tetica dell'orizzonte degli opposti. Per Heidegger, invece, lo «star di contro», la «resistenza», dell'oggetto è *fenomeno originario* del mostrarsi della cosa, e proprio in virtù di questa originarietà non è relativa alla posizione-opposizione di un soggetto. L'atto del riferimento alla cosa, l'orizzonte *puramente prospettico* di cui non può determinarsi il punto che apre la prospettiva è esso stesso, senza appoggiarsi ad alcuna sostanza, a costituire l'alterità. Il bisogno di reificare la coscienza, di individuare come cosa ciò da cui muove la relazione di alterità è «guidato da un presupposto antologico di ordine dogmatico: ciò che è [...] deve avere il modo d'essere della semplice-presenza; ciò che non può essere oggettivamente mostrato come semplice-presenza fa tutt'uno col non-essere»⁹⁴. Occorre sottolineare invece come di tale dimensione si debba dire che è senza vincolare immediatamente tale «è» alla posizione presente di una sostanza.

⁹⁴ *ibid.*, p. 410.

Il fatto che l'«alterità» si presenti come fenomeno originario, *simpliciter*, della cosa, di ciascuna cosa (*la cosa come alterità*), è non come espressione della relazione di opposizione ad *altra cosa*, sembra soddisfare quei requisiti che prima abbiamo visto essere la condizione di possibilità per introdursi al problema dell'essere attraverso l'Esserci. Si comincia ad intendere il senso in cui è possibile compiere il passo indietro sull'atto-del-riferirsi-a senza fare di quest'ultimo una cosa e senza dar luogo allo spostamento indefinito del piano della riflessione. Il riferimento non è relazione tra due termini, bensì lo spazio originario d'alterità in cui innanzitutto si mostra l'ente. Il «passo indietro» non si sposta da un piano ad un altro - sicché sarebbe lecito chiedere, compiutolo una volta, l'indefinito spostamento del piano - bensì *già* si trova nella dimensione dell'alterità nell'atto stesso in cui la cosa si mostra, l'Esserci si trova *già* nel «fra» - secondo l'indicazione del brano prima citato - senza dover presupporre un «in sé» da cui sarebbe uscito. A tal punto, soprattutto, ci si avvicina al senso della critica alla presenza, ed è così possibile accennare all'argomento centrale e di maggior difficoltà speculativa del primo Heidegger: quello della *temporalità*

Torniamo al contatto tra due semplice presenze: il luogo in cui esse si incontrano e fanno uno non dovrebbe essere né l'una né l'altra delle due presenze. Qui il luogo del contatto è il manifestarsi della cosa come alterità. Evidentemente l'apertura dell'alterità non è la cosa nella sua determinatezza: se lo fosse, ci troveremmo di fronte ad una cosa «altra da sé stessa», ad una contraddizione, che è l'impossibilità della semplice presenza della cosa. Ma la cosa non si presenta - certo non lo potrebbe - contraddittoriamente, anche se si presenta *sempre* come *altra*. L'alterità *che pure costituisce la modalità originaria di presenza della cosa, non è quindi la cosa nella sua determinatezza*. Sembra dunque che si possa individuare un ambito che è della cosa senza ridurvisi. Ordunque, la struttura di tale alterità emergente è, come si sa, quella delle estasi temporali, quella della *Temporalität*.

Solo «sulla base della temporalità estatica [...] è scoperto ciò che resiste»⁹⁵.

«La temporalità è appunto l'*estatikón* puro e semplice. La temporalità è l'originario «fuori di sé», in sé e per sé. Perciò noi chiamiamo il fenomeno esaminato sotto i titoli di avvenire, essere-stato e presente, le estasi della temporalità. La temporalità non è dapprima un ente che poi uscirebbe fuori di Sé; la sua natura essenziale è la temporalizzazione nell'unità delle estasi»⁹⁶. «La temporalizzazione non significa affatto una "successione" delle estasi. L'avvenire non è posteriore all'esser stato e questo non è anteriore al presente. La

⁹⁵ *ibid.*, p. 515.

⁹⁶ *ibid.*, p. 479.

temporalità si temporalizza come avvenire essente-stato e presentante»⁹⁷.

«L'unità estatica della temporalità - cioè l'unità del "fuori di sé" delle estasi dell'avvenire, dell'essere stato e del presente - è la condizione della possibilità di un ente che esiste essendo il suo "Ci". L'ente che porta il nome di Esserci è illuminato [...]. Questa luminosità rende possibile ogni illuminazione e ogni rischiaramento, ogni percezione, ogni "visione" e ogni disponibilità di qualcosa [...]. La temporalità estatica illumina il Ci originariamente. Essa è il regolativo primario dell'unità possibile di tutte le strutture esistentive, esistenziali dell'Esserci»⁹⁸.

L'extrapolazione di questi passi dal contesto in cui si situano in *Essere e Tempo* è giustificata dal fatto che lì la discussione della temporalità è strettamente connessa alla considerazione dell'Esserci come Cura, e quest'ultima è accompagnata dalla descrizione dei fenomeni che ad essa si connettono anche se... solo l'esplicitazione della Temporalità è in grado di illuminare adeguatamente la Cura ed i fenomeni che ad essa si connettono. D'altra parte non è certo questa la sede ove si possono seguire ed analizzare i complessi intrecci e le connessioni fra il tema primario dell'Esserci come in-essere, come contatto, fra l'alterità e la temporalità come struttura di quest'ultima e l'analisi della Cura, del senso della utilizzabilità, del fenomeno dell'«essere per la morte» ecc. Quanto qui ora interessa - anche se non si crede che la ricognizione del problema risulti alterante rispetto al senso che questo possiede immerso nel contesto delle analisi di *Essere e tempo* - è appunto la struttura primaria della Temporalità in ordine alla dimensione dell'alterità. Dai brani citati le estasi temporali, «presente», «passato», «futuro» appaiono come momenti strutturali di una unità dove «passato» e «futuro» non si definiscono quali dimensioni negative della realtà del presente: il futuro non è il solo «non ancora presente» ed il passato «il non più presente». Il che, in prima approssimazione, dovrebbe significare: se il reale, il concreto si limitasse ad apparire nell'«ora» esso, non potrebbe mai apparire come *Gegen-stand*: ad esso per così dire converrebbe solo lo «stehen», «starebbe» soltanto. Ebbene proprio questo tipo di apparire, il *Gegen-stand* all'interno della temporalizzazione originaria del tempo, conviene adesso, per quanto possibile, approfondire in alcuni brani di *Kant e il problema della metafisica*, ove Heidegger si accosta all'opera che a suo avviso ha maggiormente contribuito ad impostare in modo autentico il rapporto fra l'ente ed il tempo del suo apparire, anche se, per ragioni storiche, soprattutto riguardo alla nozione di soggettività, essa si è poi rifugiata a suo avviso nei quadri concettuali della metafisica tradizionale. Il confronto con Kant rispetto a tale tema risulta tanto più denso di significato se si pensa che l'*Auseinandersetzung* heideggeriana con

⁹⁷ *ibid.*, p. 507.

⁹⁸ *ibid.*, pp. 507-508.

la *Critica della ragion pura* nel piano di *Essere e Tempo* era prevista come prima sezione della seconda parte dell'opera, ed invece appare come testo autonomo dopo che *Essere e tempo* è stato interrotto prima della sua sezione teoreticamente conclusiva, quella di *Tempo ed essere*. Se questo non può obiettivamente significare che il testo presenta una soluzione che in *Essere e tempo* non viene data, è d'altro canto plausibile che esso riprenda ed approfondisca un problema, con l'aiuto dell'opera kantiana, che non è stato ancora compiutamente esposto. *Kant e il problema della metafisica* non è dunque solo una delle «linee fondamentali di una distruzione fenomenologica della storia dell'ontologia sulla scorta della problematica della "temporalità"». Mancando la compiuta «splicazione del tempo come orizzonte trascendentale del problema dell'essere» vi si può scorgere una faticosa ripresa dell'«interpretazione dell'Esserci in riferimento alla temporalità»⁹⁹.

Riflettendo sulla caratteristica precipua del conoscere, Kant tematizza, per Heidegger, la stretta connessione che sussiste tra «pensiero» e «intuizione».

«Il pensiero non si trova semplicemente accanto all'intuizione "aggiunto ad essa" ma, per la sua stessa struttura interna, serve al raggiungimento dello scopo che l'intuizione persegue in via primaria e costante. D'altra parte, se il pensiero dev'essere per essenza riferito all'intuizione, fra intuizione e pensiero deve esistere una certa intima parentela, che permetta la loro unione»¹⁰⁰.

Ma cosa significa per il Kant di Heidegger intuizione e cosa significa quel pensare che deve riferirsi all'intuizione? L'intuizione è solitamente considerata come l'atto che si rapporta *immediatamente* alla cosa. Noi sappiamo che per Heidegger questo atto del rapportarsi costituisce il fenomeno fondamentale dell'apparire degli enti, esso è l'apertura dello spazio onde l'ente appare come «ciò che sta di fronte» come *Gegen-stand*. Ebbene merito della *Ragion pura* è per Heidegger quello di definire inequivocabilmente la natura propria del rapporto primario all'ente. In contrasto ad un'eventuale intuizione divina,

«che si rende manifesto l'ente nell'atto di farlo sorgere, ed esso le è palese sempre e "soltanto" come ciò che sorge in quell'atto, come realtà nativa [*als Ent-stand*]]¹⁰¹, «l'intuizione finita dell'ente non è in grado di darci da sé l'oggetto. Se lo deve lasciar dare [...]. Il carattere della finitezza dell'intuizione risiede appunto nella ricettività

⁹⁹ I brani utilizzati si riferiscono appunto ai titoli di quelle che dovevano costituire le due parti di *Essere e tempo*, *ibid.*, p. 109.

¹⁰⁰ M. HEIDEGGER, *Kant e il problema della metafisica*, trad. it. M. E. Reina riveduta da V. VERRA, 1981 2, p. 31.

¹⁰¹ *ibid.*, p. 37.

[*Rezeptivität*]. Ma l'intuizione finita non può ricevere se quello che deve ricevere non si annuncia. L'intuizione finita ha bisogno per essenza che l'intuibile la riguardi»¹⁰².

Per l'intuizione finita l'ente è dato, esso si manifesta cioè come alterità all'interno del piano in cui si offre: se l'intuizione divina è l'ente, quella umana è intuizione *dell'ente*. Ma noi sappiamo anche che nella prospettiva heideggeriana tale alacrità non può coincidere con la semplice presenza dell'ente; l'ente infatti è intuito come dato all'interno di un'apertura che lo annuncia. Orbene, in questo annuncio Heidegger pone la funzione del pensiero, dell'intelletto, quale è determinato da Kant. Se l'intuizione è sempre intuizione di un singolare, di un determinato *questo*, ed il pensiero è sempre pensiero di un universale, di ciò che vale per molti, il concreto riferimento all'ente è costituito dall'individuazione di un singolare attraverso l'orientamento dell'universale; l'universale apre lo spazio dell'atto intenzionante la determinazione singolare:

«l'intuizione finita, per essere conoscenza, ha sempre bisogno di una siffatta determinazione dell'intuito come questo e quest'altro. In quest'atto di determinazione, l'oggetto della rappresentazione intuitiva viene anche rappresentato con riguardo a ciò che esso è "in generale". Ma la determinazione non presenta l'universale per sé stesso tematicamente non fa - [ad esempio nel caso in cui si affermi: « questo gesso è un corpo»] - della corporeità della cosa un oggetto. La rappresentazione che determina l'intuito, comporta, è vero un colpo d'occhio sull'universale, ma solo per orientarsi nei confronti del singolare, al fine di determinarlo in base a questo colpo d'occhio su...»¹⁰³.

Certo questo non significa che, per Heidegger, l'universale, a sé stante, rappresenti lo spazio obiettivante e l'intuizione, a sé stante, la cosa obiettivata, sì che poi, da separati che sono, i due aspetti si uniscano nel fenomeno conoscitivo. I due momenti sono inscindibili e ciò che interessa determinare è l'«intima parentela» che li accomuna. Da sottolineare è quindi che l'universale non sussiste altro che nell'orientamento al singolare e quest'ultimo non appare se non all'interno di tale orientarsi:

«Nel produrre [*herstellen*] la forma del concetto, l'intelletto contribuisce a render disponibile [*beistellen*] il contenuto dell'oggetto. In questo modo di "porre" [*stellen*] si rivela la peculiarità del pro-porre rappresentativo [*vor-stellen*] propria del pensiero»¹⁰⁴.

¹⁰² *ibid.*, p. 33.

¹⁰³ *ibid.*, p. 36.

¹⁰⁴ *ibid.*, p. 36.

Heidegger si prepara così fin dalle prime pagine di *Kant e il problema della metafisica*, a considerare quella radice di "pensiero" ed "intuizione" - *l'immaginazione trascendentale* - che tanto ha fatto e fa discutere la sua lettura di Kant. Nell'«immaginazione trascendentale kantiana» egli vede, riproposto in altri termini, il senso precipuo del rapportarsi-al-reale e quindi la dimensione da indagare per tornare a meditare il problema dell'essere dell'ente. Al nucleo della trattazione, di seguito alla già accennata connessione tra intuizione e pensiero, si perviene effettuando una serie di passaggi che possiamo così brevemente riassumere:

a) Kant individua nella «immaginazione trascendentale» l'elemento omogeneo tra dati dell'intuizione e concetti puri, e, dal momento che l'intuizione della cosa quale *Gegen-stand* è possibile solo attraverso il «colpo d'occhio» del concetto, l'«immaginazione», lungi dal caratterizzarsi come termine medio tra due elementi eterogenei, è propriamente fondamento e fonte della loro unità;

b) ciò che accomuna sensibilità ed intelletto è il tempo quale orizzonte della produzione degli schemi e dunque il tempo, anziché limitare la sua funzione all'*Estetica trascendentale*, costituisce la natura propria di tale fondamento unitario;

c) ciò che per Kant caratterizza il conoscere in generale è la sua natura sintetica, ed Heidegger legge nella «sintesi» la possibilità in quanto tale del riferimento all'ente;

d) in conclusione l'«immaginazione trascendentale» come ambito in cui si apre il riferimento all'alterità delle cose, avendo la natura del tempo, è occasione per ripensare, attraverso Kant, le «estasi» delle temporalità

L'«immaginazione» viene definita da Kant nella prima edizione della *critica* la facoltà della «sintesi in generale». Si tratta quindi per Heidegger di esaminare i tre momenti in cui tale sintesi viene suddivisa: la «sintesi dell'apprensione nell'intuizione» la «sintesi della riproduzione nell'immaginazione», la «sintesi della ricognizione nel concetto». È chiaro che per quanto la parola «immaginazione» appaia solo nella seconda delle sintesi, per il ruolo di radice temporale di intuizione e pensiero che le è riconosciuto, essa venga interpretata come fulcro di tutte e tre:

«Dovremo dire, allora, che ci sono tre modi della sintesi, perché in essi fa la sua comparsa il tempo ed essi ne esprimono l'unità tripartita come passato, presente e futuro?»¹⁰⁵.

La difficoltà della trattazione heideggeriana - centrale come detto non solo per intendere lo sfruttamento speculativo del testo kantiano - è data soprattutto dal fatto che, nonostante le tre sintesi vengano viste come unità strutturale, si ammetta la preminenza dell'ultima di esse, quella che ha il suo corrispettivo temporale nel futuro. Come già in *Essere e tempo* - cosa che prima non abbiamo sottolineato, per non intralciare lo sviluppo argomentativo, e che ora dobbiamo osservare da vicino - il «futuro»

¹⁰⁵ *ibid.*, p. 153.

possiede una funzione emergente rispetto a «presente» e «passato». La difficoltà è appunto quella di intendere come all'interno di una unità strutturale, un momento possa emergere sugli altri.

Si inizia dalla «sintesi come apprensione pura». Ad essa è concesso un assai minor spazio rispetto alle altre e la cosa appare comprensibile se si pensa che l'«apprensione» si esercita nel presente, quel *tempo presente* che, assolutizzato e astratto dalle aperture del passato e del futuro, costituisce l'ostacolo maggiore al pensiero della temporalità.

«Il nostro animo, distinguendo il tempo, deve dire già da principio, costantemente "adesso e adesso e adesso", affinché sia possibile incontrare "adesso questo" e "adesso quello". Solo in una siffatta distinzione del tempo viene possibile percorrere le impressioni e raccoglierle»¹⁰⁶.

Se l'ente coincidesse volta a volta con l'«adesso» il tramonto dell'ente sarebbe in uno la sua perdita irrevocabile e la moltiplicazione della presenzialità. Ma la coscienza «tiene di mira» l'orizzonte de l'«adesso» in quanto tale, ed è grazie al manifestarsi di un «ora» puro che è in grado di vedervi collocati volta a volta i diversi contenuti empirici.

Questo «ora» nella sua purezza, assomiglierebbe tanto all'«Io identico a se che permane nel mutare delle rappresentazioni», all'«Io semplicemente presente», se Heidegger non aggiungesse che nell'«apprensione pura» «l'intuizione pura è "ricettività originaria", ossia ricezione di ciò che, come ricezione essa fa scaturire da se»¹⁰⁷. Come dire che tale «ora» non si mantiene e guadagna la sua formalità in rapporto al mutare delle rappresentazioni (perché ciò avvenisse ci sarebbe bisogno di un intuizione immediata *atemporale* dell'«Io e del raffronto di questa con il succedersi delle rappresentazioni date); l'intuizione pura, pur recependo nell'«ora» le rappresentazioni, dà a se stessa, produce e subisce (creando la prospettiva dell'alterità) l'esser presente. Anche se nell'ambito di questa prima sintesi, isolata dalle altre, tale «produzione passiva» rimane invero un enigma, si può già notare che se l'intuizione non producesse l'«ora», quest'ultimo verrebbe meno insieme al contenuto empirico, se non se lo *dessa*, il presente si ergerebbe a dimensione assoluta e atemporale, e non a presenza in *questo momento* di *questa* specifica realtà.

Ma la presenza dell'«ora» inizia propriamente la sua temporalizzazione nella «sintesi riproduttiva»:

«l'ente esperito in precedenza andrebbe costantemente e totalmente perduto con il sopravvivere di ogni "adesso", se non fosse, in generale, suscettibile di conservazione. Perché dunque la sintesi empirica nel modo della riproduzione, divenga possibile, occorre che già da principio, anteriormente ad ogni esperienza, il non-più-adesso *in*

¹⁰⁶ *ibid.*, p. 155.

¹⁰⁷ *ibid.*

quanto tale possa essere ri-pro-dotto e unificato con l'adesso [...]. Senonché non si suol forse affermare che l'immaginazione pura è essenzialmente produttiva? Come può, allora, comportare una sintesi riproduttiva? [...] Ma la riproduzione pura è veramente un riprodurre produttivo? In realtà, essa forma la possibilità della riproduzione in generale, portando precisamente sott'occhio l'orizzonte del "prima" e tenendolo aperto fin da principio come tale.[...] L'atto di conservare, formandolo originariamente, l'"allora" [...] fa tutt'uno con l'"adesso" del momento»¹⁰⁸.

L'ente esperito andrebbe totalmente perduto se non si desse la possibilità della sua conservazione; esso viene dunque ri-pro-dotto, conservato in rapporto all'«ora» attuale. Ci si può però legittimamente domandare, prosegue Heidegger, cosa abbia che fare questa riproduzione con una facoltà produttiva ed a priori qual è l'«immaginazione». La riproduzione, insomma, sembra operazione da affidare all'analisi a posteriori dei contenuti mnemonici e delle relazioni di vario genere che i reperti di questa mantengono con i contenuti attuali. Il fatto è che non si saprebbe neppure riconoscere un contenuto come mnemonico, se già non si aprisse, *prima* di ogni analisi, l'orizzonte del passato: ci si può volgere al contenuto mnemonico in quanto è già aperto lo spazio che lo rende tale. L'apertura del «non più ora» è apertura da sempre costituita: non c'è bisogno che qualcosa di determinato «passi» perché si possa riconoscere il passato come tale, in connessione indissolubile con l'orizzonte dell'«ora».

L'analisi della terza sintesi è la più estesa, la più complessa e la più importante. Qui il confronto con il testo kantiano si fa difficile, perché più difficile si fa il compito di trovarvi quanto speculativamente si intende trovare e perché è in se stesso maggiormente problematico il contenuto da scoprire. *D'ambly* la connessione fra la sintesi e la determinazione temporale non è affatto evidente: «che cosa a che fare la ricognizione con il futuro?»¹⁰⁹. Heidegger riporta il passo kantiano che dovrebbe fungere da guida: «senza la coscienza che ciò che noi pensiamo è appunto quel medesimo che pensavamo un momento prima ogni riproduzione nella serie delle rappresentazioni sarebbe inutile»¹¹⁰. Certo qui Kant ha di mira la fondazione dell'identità dell'«ipseità» dell'oggetto fenomenico in quanto tale, identità che non può venir concepita inoperante nelle altre due sintesi, estranea ad esse, e che dunque, in certo senso, ne costituisce la condizione. La fundamentalità di questa sintesi è dunque sicuramente riscontrabile anche nel testo kantiano. Il fatto è - come si sa - che in Kant l'unità formale dell'oggetto è direttamente fondata sull'unità di coscienza: «noi conosciamo l'oggetto quando abbiamo realizzato nel molteplice dell'intuizione una unità

¹⁰⁸ *ibid.*, pp. 157-158.

¹⁰⁹ *ibid.*, p. 158.

¹¹⁰ *ibid.*, p. 159. La traduzione del passo kantiano riportata è quella di G. Gentile G. Lombardo-Radice, riveduta da V. MATHIEU: I. Kant, *Critica della ragion pura*, Bari 1966, p. 654.

sintetica»; quest'ultima deve essere «conforme» ad una regola necessaria «ma a fondamento di ogni necessità è sempre una condizione trascendentale»: e «questa condizione originaria trascendentale non è altro che l'Appercezione trascendentale»: «l'unità numerica di questa Appercezione sta dunque a priori a fondamento di tutti i concetti»¹¹¹. Heidegger, da questo testo, deve ricavare il carattere temporale della sintesi che mira all'identità e la preminenza in essa del modo futuro. Qui non si tratta certo di negare oziosamente ancora una volta, la legittimità dell'interpretazione heideggeriana di Kant, legittimità messa in discussione più volte dal punto di vista filologico dallo stesso Heidegger, ma che non inficia certo l'intenzione di sfruttare speculativamente il testo: unica intenzione che Heidegger si riconosce. Si intende però sottolineare la difficoltà speculativa di voler fondare la condizione trascendentale dell'identità degli oggetti sull'*estatikón* puro e semplice, anziché sull'unità numerica dell'appercezione.

Il problema è allora quello di dover fondare l'ipseità della cosa su uno sguardo che originariamente apra l'orizzonte dell'identità: «a che vale l'unità dell'intuizione apprensiva e dell'immaginazione riproduttiva se ciò che esse pretendono di offrirci come un unico e medesimo dato è per così dire, senza sede?» Al fondo della sintesi deve già trovarsi «un atto di unificazione (sintesi) dell'ente, in vista della sua ipseità». E la sintesi presuppone un'«identificazione pura»¹¹². Ora, questa identificazione pura è resa possibile dalla ricognizione concettuale e questa ha luogo nella estasi del futuro:

«come la possibilità di ri-pro-durre prende forma grazie ad una riproduzione pura, così la possibilità d'un atto come quello dell'identificare deve essere offerta, parallelamente, dalla ricognizione pura. Se questa sintesi pura ha funzione ricognitiva è peraltro sottinteso che essa non va alla ricerca di un ente da tenere dinanzi come medesimo - [cioè, nuovamente, l'identità non può essere trovata a posteriori bensì deve guidare la ricerca] - , ma sonda l'orizzonte nel quale è possibile, in generale, tener dinanzi qualcosa. Tale sondaggio puro, è, come tale, formazione originaria di ciò che costituisce l'«innanzi» per definizione: il futuro. Così anche il terzo modo della sintesi si dimostra essenzialmente formatore di tempo»¹¹³.

Le difficoltà maggiori che fanno da ostacolo alla comprensione della conclusione heideggeriana derivano dal mutamento di prospettiva per cui l'«innanzi», che non possiede qui ovviamente un significato esclusivamente spaziale ma che metaforicamente rinvia ad un certo modo dell'«esser fuori», debba essere interpretato temporalmente come futuro. Sappiamo la pregnanza ed il valore che Heidegger attribuisce all'«essere innanzi», sappiamo che esso

¹¹¹ I. Kant, *Critica della ragion pura*, op. cit., pp. 655-657.

¹¹² *ibid.*, p. 160.

¹¹³ *ibid.*, pp. 160-161.

sta ad indicare il fenomeno atematico e originario per il quale la cosa si presenta come *Gegen-stand*, ma non è affatto chiaro perché la condizione di possibilità di questo «star di fronte» si attui grazie al futuro. Già nella «sintesi dell'apprensione», nell'apertura dell'orizzonte dell'«ora» la dimensione aperta era intesa come produzione e ricezione ad un tempo, come sorta di autoaffezione, dunque già in essa la presenza era presenza di una alterità ma tale attività-passiva in quell'ambito rimaneva inesplicita. La «sintesi della riproduzione» non aggiunge nuovi chiarimenti a riguardo. La terza sintesi deve fondare l'«identità della cosa» operante nelle sintesi che la precedono, e lo fa spostando il senso dell'identità in una dimensione che raccoglie in se tre significati, connessi ma distinti, dell'«essere innanzi» l'innanzi che definisce l'orizzonte dell'identità allude da un lato all'*apriorità* del concetto trascendentale, che è un essere innanzi di condizione a condizionato. D'altro lato indica la dimensione dell'«esser di fronte» della *Gegenständlichkeit* in quanto tale, ed infine - senso che dovrebbe unificare e fondare i primi due - indica l'«innanzi» in quanto non-ancora del futuro. Sembra però rimanendo al commento del paragrafo sulla «ricognizione pura» che tale fondazione sia asserita più che giustificata.

Il fatto è che le indicazioni più precise per intendere il carattere temporale dell'identità e il significato in cui il futuro si erge a modo temporale primario nella costituzione di tale identità, sono date nel paragrafo successivo a quello sulla sintesi come «ricognizione pura»; nel paragrafo ove si allude al senso onde proprio il carattere di autoaffezione del tempo produce il «se stesso» la forma quindi dell'identità. Bisogna però sempre sottolineare e tener presente, per cogliere la «soluzione» al problema proposta in tale sezione, che l'identità prodotta dalla sintesi concettuale non è un'identità non caratterizzata, assoluta, non prospettica; in ogni S è P il predicato determina sì il soggetto e lo qualifica come ciò che esso è, ma ciò che viene determinato è appunto un *oggetto*, un *Gegen-stand*, *qualificato*. La condizione di possibilità dell'identità è allora per Heidegger la condizione di possibilità di una identità «oggettiva», «non assoluta». La condizione di possibilità dell'ipseità di una cosa è insomma, allo stesso tempo, l'a condizione di possibilità della sua oggettività. Ma carattere essenziale della *Gegenständlichkeit* è il suo esser-di-fronte-a; i primi due sensi dell'«innanzi» fanno allora veramente uno: la condizione di possibilità dell'identità della cosa è la stessa apertura dell'esser-di-fronte-oggettivo. Si tratta sempre di spiegare come la forma dell'oggettività sia *tempo*, e lo sia essenzialmente grazie al futuro. Occorre dunque compiere l'ultimo e più importante passaggio.

Si è visto in che senso Heidegger faccia propria la prospettiva secondo la quale l'apparire di un oggetto si qualifica all'interno dell'intuizione del medesimo. Intuire significa rapportarsi direttamente alla cosa, senza oscurarla, accogliendola per ciò che essa stessa è, ma, appunto per questo, significa riferirsi ad essa come alterità; la cosa non è *creata* dall'intuizione, quest'ultima è assegnata ad essa. Questo «contatto» nella dimensione dell'alterità è detto anche «affezione», vocabolo che solitamente è interpretato come effetto dell'attività compiuta dalla cosa su un altro ente, il

soggetto, in virtù della quale quest'ultimo «ai accorgerebbe» della sua presenza; alla base di ogni conoscenza la prova della realtà del conosciuto sarebbe data dalla capacità di *modificare* propria dell'ente reale, dalla sua potenza di produrre affezioni. Ma sappiamo che per Heidegger l'ente semplicemente presente non può entrare in contatto con alcunché, non rende possibile l'accorgersi di esso come ipseità nella dimensione dell'alterità. L'interpretazione empiristica dell'affezione quale *risultato* della capacità di modificare da parte di un oggetto, non considera che lo spazio della modificazione è *lo stesso* dell'apparire dell'oggetto. Utilizzando l'immagine canonica della coscienza come tavolozza di cera, si può insomma osservare che dove inizia la cera cessa la modificazione. Che è come dire: dove iniziasse la coscienza come «sostanza», altra dall'oggetto che la modifica, terminerebbe l'ambito dell'esser modificato. E poiché la coscienza è *tutta* nel proprio essere modificata, non sussisterebbe la possibilità di determinare la «misura» della modificazione in base ad un raffronto tra due stati della coscienza *indipendentemente* dagli oggetti avvertiti, come si potrebbe nell'esempio della tavolozza di cera: la dimensione della modificazione è la stessa presenza volta a volta esperita dagli oggetti. D'altro canto la relazione stabilita fra coscienza ed oggetto, fra intuente ed intuito, è appunto una forma di relazione sui generis, non reciproca, come prima si diceva, ove si forma la dimensione prospettica dell'alterità; di conseguenza permane - e se ne spiega l'origine - la necessità di indicare il rapporto come rapporto di affezione, dove lo spazio dell'alterità venga in «qualche modo» *prodotto*. L'orizzonte dell'affezione deve dunque qualificarsi come passivo, poiché non si identifica *simpliciter* con la cosa, e come attivo giacché è l'orizzonte della cosa, che produce, esso stesso, senza riceverla dall'esterno, l'alterità: il rapporto passivo-attivo deve essere quindi di autoaffezione e all'interno di questa, all'interno dell'esser fuori di se di un medesimo, riappare il se estatico della temporalità:

«Il tempo è intuizione pura solo nel senso che proforma da se la veduta della successione, e la tiene come tale, *diretta su di se* in quanto ricezione formatrice [...]: esso forma precisamente, in generale, quel muovere da se dirigendosi su... [*Von -sich-aus-bin-zu-auf*], per il quale ciò su cui ci si dirige, e che si forma in tal modo, guarda indietro, entro il suddetto dirigersi a... Il tempo non è una affezione attiva, che colpisce un se-stesso semplicemente-presente, come autoaffezione pura, esso forma invece l'essenza medesima di ciò che può dirsi il riguardar se stesso in generale. Ma il se-stesso, che qualcosa può riguardar come tale, è per essenza, il soggetto finito. Il tempo, perciò, nella sua qualità di autoaffezione pura, forma la struttura essenziale della so oggettività. Produrre affezione pura nei confronti del rapporto di obiettazione in quanto tale, ossia del puro *volger-si-a...*, significa portare incontro ad esso, in generale, qualcosa che è «di contro ad esso», qualcosa che si oppone. Ma dire «ad esso» -

a ciò che in senso puro, consente l'obiettarsi di... - e quanto dire: all'appercezione pura, all'Io medesimo»¹¹⁴. «L'io, nella formazione originaria del tempo, o meglio l'io come tempo originario, forma il rapporto di obiettazione ed il relativo orizzonte»¹¹⁵.

Si crede sia possibile cogliere la ragione di fondo per la quale l'autoaffezione è da intendersi come tempo e il motivo per cui, in una temporalità intesa come struttura, un momento, il «futuro» si scioglie dalla reciprocità funzionale con gli altri, se si cerca di conciliare il significato dei brani riportati con le osservazioni prima effettuate nel commentare i brani di *Essere e tempo*. Seppure non si potrà certo parlare di soluzione, sarà forse possibile gettar luce sui nessi interni del discorso in questione.

Or dunque prima si osservava come l'estensione del fenomeno dell'ente - il presentarsi di quest'ultimo nell'orizzonte dell'alterità - non potesse essere spiegato attraverso la dimensione della semplice presenza: l'opposizione reciproca governata dal «principio di non contraddizione» non dà luogo alla unilaterale prospettica dimensione dell'alterità. L'identità dell'oggetto deve essere dunque garantita da un quid non semplicemente presente che apra la dimensione della *Gegenstandlichkeit*. Ma appunto si parlava dell'oggetto come di ciò che si oppone-a, senza trovarsi di fronte ad alcuna entità sostanziale. Dai brani sopra citati notiamo altresì che ora Heidegger, sulla scorta di Kant, pone a fondamento dell'identità della dimensione oggettiva l'*ipseità del soggetto*, dell'io. Solo perché si costituisce qualcosa come la dimensione soggettiva l'oggetto per risultare tale non può opporsi a qualcosa (e in tal si può nominare un *Gegen-stand*. Come dire: se è vero che a) l'oggetto per risultare tale non può opporsi a qualcosa (e in tal modo l'alterità come si diceva prima, risulta «pura») è anche vero che b) il senso dell'opposizione svanisce se è assolutamente nulla ciò cui l'oggetto si oppone. Il problema è allora quello di individuare la soggettività a partire da un ambito che «sia», senza individuarsi come determinazione cosale. *Ma la dimensione in se assolutamente atematica in cui non appare nulla ma che purtuttavia non è identica al nulla è quella del futuro.*

Evidentemente solo perché il soggetto si forma aprendo la dimensione del futuro è consentito ad una cosa di apparire come oggetto, di apparire nell'ambito del di-fronte-a, senza che il *quid* di fronte al quale, appunto, appare sia a sua volta un ente suscettibile di veni pensato come «contenuto», «determinazione», «res», positivamente determinabile di contro a ciò che appare. Le cose si mostrano originariamente come oggetti, ed originariamente non si assiste ad alcuna intuizione immediata dell'io, poiché l'ambito dell'alterità muove appunto da una prospettiva priva di punto di partenza definito, prima di «fuoco» condeterminato. La riflessione sull'atto del riferirsi-a è allora riflessione sul contatto ed il contatto e lo stesso atto obiettivante la cosa. Autoaffezione: dove, secondo le condizioni stabilite, è

¹¹⁴ *ibid.*, p. 163.

¹¹⁵ *ibid.*, p. 166.

il medesimo ciò che patisce e ciò che forma e rende possibile l'ambito del patire, perché il medesimo vede il *Gegen-stand* e ne rimane affetto (presente-passato) nell'atto di emergere nella dimensione oggettivante ed inoggettivabile del futuro.

La ricognizione all'interno della tematica della temporalità del primo Heidegger - appena sufficiente per indicare il nodo speculativo della questione - completa dunque il piano di lavoro del presente articolo. Quello appunto di introdurre al pensiero di Colli tematizzandone la struttura di fondo (prima e seconda parte), per poi approfondirla e porne in rilievo le peculiarità attraverso posizioni che, in analogia o in contrasto, ruotano intorno al problema del rapporto fra coscienza e suoi contenuti in riferimento all'orizzonte temporale (terza e quarta parte).

Dal confronto con la nozione di memoria di E. Severino - dal confronto con una posizione che nega in assoluto la dimensione temporale - risultava più chiaramente il senso in cui il passato manifesta per Colli una realtà che non può essere interpretata come concretezza *già stata* presente, poi fuggita e conservata nell'orizzonte mnemonico. Il riferimento ad Heidegger si è altresì imposto giacché nell'opera di quest'ultimo si attua uno dei tentativi più radicali di leggere la relazione soggetto-oggetto in termini di tempo; tentativo che sta appunto al fondo del concetto di «espressione». Ebbene, considerato più da vicino, qual è il guadagno interpretativo che risulta dal confronto con Heidegger?

Le analogie tematiche - non saranno sfuggite - sono numerose; radicalmente diversa e invece l'impostazione e la soluzione offerta al problema di base: per Heidegger si tratta di fondare il contatto con il contenuto reale, anche se le condizioni di possibilità di quest'ultimo scuotono e mettono in discussione la nozione di «semplice presenza» - per Colli invece si allude per via del tutto negativa all'atto del contatto con la presenza autentica del reale, che così si definisce solo come nozione limite estranea all'orizzonte dell'apparire. Si può dire che mentre in Heidegger la atematicità del tempo è condizione di possibilità della tematicità dei contenuti, nel senso visto appunto che solo il carattere atematico-temporale del soggetto rende possibile l'apparire dell'ente determinato, per Colli la tematicità del tempo e negazione del carattere tematico, positivo, del contenuto che appare. Non sussistendo, per la «filosofia dell'espressione» la possibilità di un tempo vuoto, di una sua intuizione pura, l'apparire di ogni rappresentazione, come ripresentazione di un'esperienza passata, equivale all'indefinita frammentazione e, quindi, all'intrinseca atematicità della realtà del contenuto che appare. Ma proprio questo rapporto inverso, tra tematicità ed atematicità nel confronto tra Colli ed Heidegger, ci permette di accennare ad una difficoltà comune alle due posizioni. Una difficoltà che costituisce la ragione di fondo per la quale la nostra può essere *solo un'introduzione* al «pensiero dell'espressione». Un'introduzione che, dopo aver individuato una struttura di fondo, deve fermarsi di fronte alle deduzioni categoriali su di essa tentate. Su tale difficoltà nel concludere l'articolo, occorre dunque brevemente soffermare l'attenzione.

È stato notato¹¹⁶ che nella struttura unitaria delle estasi temporali la dimensione che risulta maggiormente problematica è quella del *passato*. E la ragione di fondo che la rende enigmatica riflette il problema dell'organizzarsi della struttura della temporalità dei suoi elementi, quello appunto del futuro. La questione può venire riassunta nel seguente modo. La condizione di possibilità dell'aprirsi della dimensione oggettiva è data, lo si è visto, dal carattere temporale del riferimento alla cosa: l'ente appare oggettivamente, appare «come altro» in quanto il riferimento è *in uno* emergenza del futuro ed apertura, a partire da questo, del presente e del passato. La priorità del futuro è dovuta in effetti ad una necessità inerente alla *fondazione* della temporalità: il futuro è l'unico tempo che consente un'apertura assolutamente atematica. Ma il medesimo non avviene nel «passato», che non è apertura esclusivamente atematica, tanto che Heidegger - cosa che prima non potevamo mettere in rilievo - è costretto ad utilizzare nella trattazione, anche dal punto di vista terminologico, quella dualità empirico-trascendentale che nel suo pensiero *non può* trovar spazio. O meglio, può trovarvelo solo se per trascendentale si intende la costituzione ontologica della temporalità che abbracciando e definendo senza residui l'oggettività dell'oggetto non lascia alcuno spazio per una considerazione empirica di esso; ed infatti in Kant la possibilità di una considerazione empirica di esso; è data dalla sussistenza di una materia noumenica quale condizione della sintesi conoscitiva. Se, insomma, la presenza *qui ed ora* dell'oggetto è *già* - perché l'oggetto appaia appunto come *Gegen-stand* - l'apertura del *suo* futuro e del *suo* passato, secondo l'unità strutturale dei modi della temporalità, *non si può realizzare un ulteriore passare del contenuto dal presente al passato*, testimoniato da una rappresentazione mnemonica che indichi qualcosa, *diverso* dall'apparire attuale, che *era* presente. In definitiva, proprio accettando l'impostazione della temporalità heideggeriana, si rendono necessarie due opposte ed inconciliabili considerazioni:

1) o il contenuto che appare nell'«ora» determinato a partire dall'apertura immediata del suo futuro e del suo passato, *passa successivamente* nel passato, come ente-non-più-presente, e di conseguenza, distinguendo appunto «trascendentale» ed «empirico», si spezza la struttura della temporalità con il sussistere di un residuo soggettivo permanente nel succedersi delle rappresentazioni, e di un residuo oggettivo non temporalizzabile che *prima* occupa l'estasi del presente e *poi* quella del passato; oppure

2) il passato è unicamente quello della estasi temporale connessa al presente ed al futuro, e in tal caso quanto appare nell'«ora» come oggetto posto di-fronte, non passa ulteriormente nella dimensione che già l'«ora» tiene aperta, ed il mondo, l'unico mondo temporalizzato, e costituito solo dal *questo-ora oggettivamente presente* (in quel «oggettivamente» sono già incluse le estasi del futuro e del passato), con la conseguente negazione

¹¹⁶ Cfr. ad esempio G. Sasso, *Tramonto di un mito. L'idea di progresso tra Ottocento e Novecento*, Bologna 1984, pp. 189-190.

della possibilità di molteplici stati presenti e quindi dello stesso orizzonte molteplice dell'oggettività. L'impossibilità di un passare successivo, blocca il contenuto determinato del *Gegen-stand* nell'attualità temporalizzata.

Ebbene, la medesima difficoltà di segno opposto, ma con eguali conseguenze, è ravvisabile nella regressione mnemonica tematizzata da Colli. Ciò che nella *Filosofia dell'espressione*, nella *Ragione errabonda*, nelle opere più propriamente teoretiche non emerge mai, neppure come parola, e appunto il *futuro*. Ma se il tempo è scandito dalla regressione mnemonica che si apre a partire dall'oggetto inteso come ripresentazione, e solo all'interno di questa prende forma il soggetto come continuità di tale regressione, il futuro non può nemmeno apparire: non «si apre» a partire da un soggetto, inesistente come sostanza, ed esclusivo segno della estraneità della presenza all'interno della fuga mnemonica, e non può neppure veni «costruito» in base al confronto fra i «tempi diversi» di due rappresentazioni poiché, nuovamente, manca un soggetto capace di riconoscersi presente in un passato remoto, quando il passato prossimo ancora non era.

Ma l'analogia fra la temporalità heideggeriana e la regressione mnemonica di Colli non si ferma al rilievo che ciascuna delle due posizioni, all'interno delle proprie strutture speculative, lascia inspiegata una dimensione temporale. Come in Heidegger la struttura della temporalità rende impossibile la molteplicità degli oggetti, così la nozione di *repraesentatio* non rende possibile una molteplicità di rappresentazioni che non siano inserite all'interno di un'unica regressione mnemonica. In entrambi i casi *la critica al concetto di presenza si muove all'interno di una dimensione non moltiplicabile, e che pure viene necessariamente moltiplicata per ergersi ad univoca interpretazione del reale.*

Se la nozione di soggettività - concetto chiave, come si è tentato di dimostrare, per intendere la critica alla presenza dei contenuti dell'apparire - sorge solo all'interno della regressione mnemonica, è chiaro che si potrà parlare di un *unico* soggetto, e solo all'interno di tale *unica* serie si potrà postulare un'immediatezza extra-rappresentativa ed un contatto con essa. Ma questa unica serie mnemonica dovrà contenere l'intera dimensione del reale. Per intendere una molteplicità di serie mnemoniche, ciascuna delle quali muove da una rappresentazione determinata, si dovrà postulare un soggetto, un orizzonte unitario, che non è *più* quello che sorge all'interno della regressione ripresentativa, un soggetto che non è più quel termine problematico e problematizzante a partire dal quale si giudica l'apparire «espressione» di una realtà irrepresentabile. Se *A, B, C* sono diverse rappresentazioni e *B e C* non si inseriscono nella serie espressiva che muove da *A*, ma formano i punti terminali di altre catene mnemoniche, si dovrà giocoforza ammettere un orizzonte comune che non sorge in virtù della regressione mnemonica (senza di esso non si potrebbe passare *da* una rappresentazione *all'altra*) e che quindi, anziché mettere in discussione la posizione di ogni elemento della serie, guadagna la capacità di garantire la reciproca irriducibilità e presenza delle rappresentazioni iniziali. Esattamente l'opposto, di quel «paradosso della soggettività» che abbiamo seguito nelle prime due parti di questo articolo.

Ebbene, le deduzioni di tutta la «filosofia dell'espressione» a partire dalle nozioni di «oggetto-semplice» e di «oggetto-composto», di «giudizio», di «organismo», per arrivare agli elementi categoriali più astratti, hanno come propria materia il diverso e variopinto intreccio di una molteplicità di serie espressive; una molteplicità resa dunque impossibile e indeducibile dall'argomento di fondo che muove alla considerazione del carattere «espressivo» del reale:

«Se il mondo è l'intreccio di catene espressive, sarà la serie completa delle espressioni per ogni catena, a rendere manifesto di volta in volta il fondamento, se è vero che ogni rappresentazione esprime la rappresentazione che la precede nella serie»¹¹⁷.

Col che si salta appunto il problema dello *sguardo* a cui si offrono le molte serie rappresentative, necessariamente diverso da quello che si forma e collega gli elementi di ciascuna di esse.

Per questo le deduzioni operate su tali serie, tese ad individuare il prender forma del mondo dell'esperienza e del pensiero, dai contenuti sensibili sino alle astrazioni categoriali, non possono fare a meno di utilizzare concetti e nozioni che descrivono il loro stesso sorgere; non possono fare a meno, in definitiva, di esercitare l'apparato trascendentale di una soggettività a priori rispetto alla stessa «espressione». Argomenti e prospettive associazionistiche e quello che prima dicevamo una sorta di «kantismo senza soggetto», si fondono in modo più o meno organico dando spesso luogo a spunti interpretativi di sicuro interesse speculativo, e non si vuole certo qui mettere in discussione il vantaggio che deriva dalla loro lettura e meditazione. Il fatto è che il venir meno del fondamento argomentativo che dovrebbe accompagnare l'intero sistema di deduzioni non ne permette un'organica esposizione.

Diamo alcuni esempi del contrasto tra le conseguenze dell'argomento del soggetto ed alcuni tentativi di interpretare i diversi momenti dell'«espressione».

Si è già prima accennato all'interpretazione dell'essere come espressione del riferimento di un oggetto semplice (giudizio ad un termine) o composto (giudizio a due termini, soggetto singolare e predicato universale) alla loro radice irrepresentabile immediata. Ordunque, nel descrivere la formazione dell'oggetto singolare, si assiste ad una vera e propria trascrizione della «sintesi apprensiva» kantiana, resa appunto enigmatica dalla mancanza dell'atto sintetico di un soggetto di base:

«Agglutinati insieme, i ricordi degli attimi si saldano in un oggetto, che è già compiutamente un'espressione seconda[...]. L'oggetto aggregato [...] si presenta come un'integrazione, anzi addirittura come semplicità [...]. Per il fenomeno agglutinante dei ricordi [...] l'oggetto integrato sovrviene alla perdita di concretezza nell'offuscarsi degli

¹¹⁷ F. E., pp. 22-23.

attimi attraverso la memoria [...]. Tale oggetto è già un universale, qualcosa di astratto - eppure è quello che si chiama comunemente una cosa singola del mondo, qualcosa di concreto, per esempio "questo pezzo di legno" oppure "Socrate". Difatti è qui, in tale acquietamento, che interviene per la prima volta il linguaggio, con la denominazione della singolarità»¹¹⁸.

Ciò che interessa osservare è come, a partire dal polverio di sensazioni, l'oggetto singolo si formi per integrazione, ma questo appunto significa che qui ogni sensazione è considerata termine di una serie espressiva, tanto che riguardo a ciascuna di esse si parla di un «attimo» che, come sappiamo, è altra parola per dire la dimensione del contatto. Ma chi o che cosa integra? L'integrazione dei molteplici elementi sensibili non è operata all'interno delle serie espressive che partono da ogni sensazione, ché altrimenti si dovrebbe parlare di un unico attimo e non di una loro pluralità. L'integrazione non può essere allora compiuta che *all'esterno* di quell'unico soggetto che la «filosofia dell'espressione» consente, quello interno alla testimonianza mnemonica; cioè nuovamente, all'esterno di quella dimensione in cui si guadagna il concetto stesso di «espressione».

L'universale si costituisce altresì per inversione dello slancio espressivo:

«mentre l'oggetto aggregato è una costruzione, i cui elementi sono prossimi alla sfera concreta, l'universale è al contrario uno svuotamento, uno spogliarsi della contingenza degli attimi. Attraverso una serie di oggetti integrati si giunge all'universale - è il processo chiamato induzione - lasciando cadere ogni volta qualcosa [...] sinché si riconosce un oggetto semplice, identicamente ripetuto in ogni termine della serie». Anche qui, a prescindere dalla necessità di dover chiamare in causa riguardo al «lasciar cadere», un orizzonte che renda possibile il raffronto tra rappresentazioni sulla base di un ulteriore sguardo atto a cogliere il «simile» nel «differente», come può una serie espressiva che ha radice, per definizione, in un attimo, raccogliere una serie di oggetti facenti capo ad attimi differenti?

Se a insistere ulteriormente sul problema, riproponendolo all'interno delle differenti deduzioni della «filosofia dell'espressione», vale forse ripeterne la costituzione di fondo: l'argomento che introduce alla considerazione della realtà come «espressione» - il paradosso di una soggettività che sorge solo per indicare lo spostamento del punto in cui si afferma la *presenza* di un contenuto - rimane interno alla regressione mnemonica che muove da *una* serie rappresentativa ed è

¹¹⁸ *ibid.*, pp. 61-62.

quindi inabile a giustificare l'esistenza duna *molteplicità* di «punti di partenza»¹¹⁹.

Il proposito di introdurre all'opera di Colli senza criticarne «dall'esterno» l'impostazione non è contraddetto dalla difficoltà sopra rilevata. Essa testimonia un problema interno al «pensiero dell'espressione» che non permette da parte nostra una sua organica e chiarificatrice esposizione. Lo stesso invito «non prender alla lettera nessun sistema di pensiero, poiché sempre ci sarà in esso un aspetto contingente, un'insufficienza», ci ha spinto ad approfondire il punto di partenza della *Filosofia dell'espressione*, senza poi pretendere di ricostruirvi sopra il sistema abbozzato da Colli.

Rimane indeciso il valore, in se di quel punto di partenza - anche se speriamo di aver contribuito a metterne in rilievo la capacità di riproporre un tema speculativo fondamentale - ; esso non può essere stabilito che all'interno di una riflessione autonoma, come solo all'interno di una riflessione autonoma possono essere valutati i molteplici spunti che l'opera di Colli offre alla riflessione. La «filosofia dell'espressione» si muove all'interno di una prospettiva di fondo che anche le eventuali critiche specifiche non possono comunque dimenticare: quella per cui la vera crisi della ragione può essere testimoniata solo da un pensiero che di quest'ultima ricerchi in profondità i principi e, pur ammettendo la necessità di tale ricerca, onestamente mostri di volta in volta il difalco incolmabile che si apre fra l'intenzione razionale e la sua realizzazione.

¹¹⁹ In realtà sfugge, di per sé alla varia composizione delle serie espressive la teoria proposta da Colli dei rapporti modali. In essa si tenta di riconfermare, all'interno di una struttura puramente logica, l'impossibilità propria della serie ripresentativa di acquietarsi nell'immediatezza; si ricostruisce insomma ai vertici dell'astrazione lo stesso gioco di identità e differenza della serie mnemonica. Come la serie rappresentativa è rivolta al punto di immediatezza da cui sorge, senza però mai poterlo significare, così i rapporti modali dovrebbero ripetere la necessità e insieme l'impossibilità di tale riferimento. La struttura di tali rapporti è schematicamente la seguente: ogni relazione qualitativa - del tipo S è E o S non è P - non può essere pensata al di fuori di una relazione modale. Ma le uniche relazioni modali sono quelle della necessità e della contingenza (la possibilità è indistinguibile da quest'ultima e l'assertorietà non è una relazione modale) che si definiscono e sono pensabili solo per opposizione reciproca senza ulteriori determinazioni qualitative: la necessità non è la contingenza e quest'ultima non è la necessità. Ora, allorché i rapporti modali assumono una veste qualitativa, in virtù di tale reciprocità definitoria, si avrebbero le seguenti implicazioni: «A necessariamente è» nega «contingentemente è e non è», ma «A contingentemente è e non è» nega anche «A necessariamente non è». Se dunque un necessario è, nell'implicare esso l'opposizione al contingente, viene ad implicare la necessità negativa opposta al medesimo contingente: la necessità di un oggetto che è, attraverso la contingenza, viene implicare la necessità di un oggetto che non è. È chiaro che tali rapporti, i concetti modali e quelli qualitativi, poggiano sempre sull'argomento di fondo della «filosofia dell'espressione» e sul concetto di relazione che da questo deriva, poiché è appunto la nozione stessa di essere, che fa da perno a qualsiasi tipo di relazione, ad essere considerata, essa stessa, una relazione pura. Questa deduzione di Colli non può qui venire discussa, dal momento che non sono stati esaminati i rapporti che legano le varie categorie della «filosofia dell'espressione» all'argomento costituito dal paradosso della soggettività. Menzionarla, significa sottolineare ancora una volta quel conato insoddisfacibile al positivo che domina mondo dell'«espressione».

A riguardo il pensiero di Colli possiede, almeno per chi scrive, un fascino al quale è difficile sottrarsi: come quello di pochi altri Autori esso indica con lucidità la tensione tra il mare di sensazioni, emozioni, frammenti di vita che costituiscono il patrimonio di ogni esperienza umana e il tentativo, quasi sempre vano, di raccogliere questa molteplicità in un quadro composito, in una struttura unitaria. Il fulcro di tale tensione, in cui *ci* si trova, è forse l'unica assicurazione che «qualcosa sia nascosto nel profondo»