90/65

Marc Richir

PER UNA RIABILITAZIONE DELLA «LEBENSWELT»: TEMPO, STORICITÀ, STORIA NELLA FENOMENOLOGIA *

1. *I problemi della «Lebenswelt» husserliana.*

La *Lebenswelt*, come è noto, diventa tema esplicito della riflessione husserliana soltanto nella *Krisis*[1], opera quasi testamentaria in cui il fondatore della fenomenologia si interroga sulla «sustruzione» del mondo operata dalla «cultura» tecnico-scientifica, cioè su quella sorta di «surrezione trascendentale» per cui il nostro mondo appare immediatamente e infinitamente matematizzato: disponibile, quindi, non solo a essere elaborato in una teoria scientifica, ma anche a essere dominato attraverso la tecnica. Ora, il «mondo della vita» è il *terreno comune* della vita degli uomini, sempre già presente, implicato non solo nelle teorie, filosofiche o scientifiche, e nelle pratiche sociali, ma pure — più esplicitamente — in ogni *praxis* inventiva, sia teoretica, sia pratica. Noi siamo già sempre in questo mondo in quanto viviamo in esso: nella quotidianità e, insieme, nelle profondità — più occultate, queste ultime — che creano noi e il mondo. Secondo il mai intermesso movimento del suo pensiero, in tali profondità, al di là delle sustruzioni tecnico-scientifiche, Husserl vede ciò che costituisce propriamente il vivente e il pratico nel mondo della vita. Mentre (per riprendere un termine heideggeriano, ma ben oltre a ciò che dovrebbe propriamente significare) le sustruzioni si riducono a un *Gestell* mortifero (poiché macchinano ciecamente, assecondando l'au-

* Trad. di Pietro Kobau.

[1] Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff («Husserliana», vol. VI), Den Haag 1962[2] (*La crisi delle scienze europee*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1961).

tomatismo della ripetizione, l'opera della morte) e mentre qui la vita «profonda» si è già sempre lasciata catturare («intaccare», come dice Derrida) dall'opera della morte, il ritorno a questa «vita», come questione di ritorno (*Rückfrage*), è giudicato, secondo lo spirito husserliano, liberatorio, perché esso solo è considerato in grado di portare — e porre così nuovamente — la *questione* del *senso*.

Il tema dell'intima e irriducibile coalescenza della vita e della morte nel gioco delle tracce con le architracce, dell'ipotetica vita trascendentale con il *Gestell*, lo si può certo variare all'infinito. Ma allora, potremmo dire, in questo modo si rischia di ridurre il senso a nulla di più che a una sorta di effetto di senso (e di vita) prodotto dalla cieca macchinazione del *Gestell* — ed è una tendenza diffusa; in particolare, è la tendenza dell'«ondata strutturalistica», egemone negli anni Settanta, che ha buttato via il bambino (il senso) insieme all'acqua sporca (la vita trascendentale considerata originaria, ciò che originariamente genera il senso). Ma soprattutto si rischia di sbarazzarsi a buon mercato, seguendo un po' la scia di Heidegger e del post-heideggerismo, delle aporie del pensiero husserliano. Queste sono ben note: le richiameremo brevemente. 1. La sede della vita profonda e trascendentale, quella che costituisce il mondo nella sua vitalità, è ritenuta collocarsi in una soggettività trascendentale, ossia in una istanza riflessiva che è insieme rapporto a sé e rapporto all'altro da sé (al mondo e agli enti intramondani). L'aporia consiste in ciò: tale soggettività è quella di un *ego* — il quale, a sua volta, è contemporaneamente in sé, ossia fuori dal mondo, esteriore rispetto agli enti mondani, e *in* essi (in quanto *ego* umano o soggetto psicologico, ente mondano); inoltre la differenza tra il rapporto a sé e il rapporto all'altro da sé è instabile, inafferrabile. Per giunta, l'*ego* trascendentale costituente diventa allora una sorta di *solus ipse* che finisce per sopportare tutto il peso della questione del senso. È in base al suo arretrare o al suo ritrarsi dal mondo che si può cogliere la *epoché* di tutte le positività mondane, innanzitutto in quanto isolate e locali, e poi in quanto totalmente mondane, poste nella globalità dell'orizzonte mondano che le sottende. «Disgraziatamente», gli altri uomini vengono inclusi in tale *epoché*, poiché anch'essi appaiono mondani in quanto con-costituiscono il mondo. Il ritrarsi dell'Io trascendentale ai margini del mondo, mondani ed

extramondani insieme, ha dunque l'effetto di presentare ciò che vi è di *comune* nel mondo della vita come un'aporia per la vita trascendentale costituente. 2. Se il mondo della vita appare come l'infinito complicarsi di un'unica e identica fede cieca nel mondo (*Urdoxa*) in differenti strati di credenza negli svariati tipi di enti che vi si incontrano, non c'è forse, in questo accecamento, o (in termini husserliani) in questa «anonimità» della vita trascendentale ingenua del mondo della vita, già sempre una *sustruzione* che, pur non essendo ancora pienamente logico-matematica, è nondimeno logico-eidetica, ossia ontologica nel senso classico del termine? E, questo, tanto più che, concependo il logico-matematico come una sorta di astrazione eidetica[2], Husserl non giunge a concepire in modo del tutto chiaro la differenza tra l'uno e l'altra, se non considerando il primo come un'infinitizzazione matematica della seconda, infinitizzazione motivata, ai suoi occhi, dal fatto che il mondo e gli enti intramondani si danno già entro degli orizzonti teleologici infiniti. L'aporia riguarda la distinzione che bisogna ormai tracciare fra questi due tipi di infinito, misurando fino a che punto le analisi fenomenologiche costitutive delle realtà intramondane e della realtà del mondo non siano esse stesse sottese, già sempre, da quelle sustruzioni di cui importa dispiegare le surrezioni. Detto altrimenti: è l'aporia di quella *circolarità* simbolica che deforma già, fin dal principio, il mondo della vita in una maniera coerente, facendo sì che esso si adatti in anticipo al «meccanismo» automatico (cieco, anonimo) della sustruzione. Ma, così, il mondo della vita svanirebbe in una sorta di incantesimo ben più «catastrofico» di tutte le sustruzioni, la prima delle quali sarebbe la sustruzione propriamente logico-eidetica. In breve: la fenomenologia sarebbe condannata a non essere altro che la costruzione (metafisica, perché circolare) di sustruzioni donde, al limite, ogni fenomeno sarebbe assente — la fenomenologia husserliana sarebbe una fenomenologia *senza fenomeni*. 3. È noto che, indubbiamente in seguito alla scossa data da Heidegger con *Sein und Zeit*, Husserl considera l'egologia trascendentale-costituente

[2] Cfr. il mio lavoro *La crise du sens et la phénoménologie. Autour de la «Krisis» de Husserl*, Jérôme Millon edit., Grenoble 1990. Questo punto pone inevitabilmente gravi difficoltà epistemologiche, relative in special modo allo statuto della fisica.

come la sede della temporalizzazione originaria del presente-vivente e quest'ultimo come la sede originaria della prassi della *Sinnbildung* viva e della Storia trascendentale — per lo meno, di quella dell'Occidente. Ma, al di là del fatto che tale tempo viene già concepito come unilineare, continuo e uniforme (sull'esempio del tempo fisico, di cui subisce la sustruzione attraverso una deformazione coerente), questa sua idea pone la questione, di per sé insolubile e quindi aporetica, di una sorta di *continuum* trascendentale della vita del senso, che come tale non può essere che astorico, sempre. Quindi, la questione storica della fedeltà a una tradizione è paradossalmente legata alla continuità trascendentale che si suppone agisca dietro le perdite di senso coestensive rispetto alle «tecnicizzazioni», legata dunque a una sorta di riattivazione del senso e della sua questione, i quali traspaiono da dietro le manipolazioni tecniche e cieche del *Gestell*. E di qui un'ulteriore aporia: bisognerebbe comprendere cos'è che può fare la *storicità intrinseca* di una tradizione attraverso quella che si potrebbe chiamare una *deriva* coerente ma fedele del suo senso, nella quale il presente vivente, per l'appunto, non sarebbe mai stato assolutamente vivente (il che avrebbe in effetti occluso ogni orizzonte storico). Curiosamente, l'opposizione tra prassi vivente e pratica ciecamente ripetitiva si fa così forte che il passaggio dall'una all'altra risulterebbe impossibile, a meno che l'una non eclissi l'altra assimilandola illusoriamente a sé. Di più: nella misura in cui la prima potesse essere scoperta come tale soltanto dalla fenomenologia e in cui, coestensivamente, quest'ultima fosse l'autoresponsabilità a sé trasparente del destino dell'Occidente, il presentare la fenomenologia come ultimo orizzonte teleologico della Ragione coinciderebbe con l'etnocentrismo, e addirittura con l'eurocentrismo più deciso e più massiccio: siamo fenomenologi — e per di più fenomenologi husserliani — per essere finalmente degli uomini! Non vi sarebbero relatività storiche e culturali, se non in rapporto a questo assoluto. Il che, come sappiamo, è evidentemente falso.

Tuttavia, per poco che vi si dedichi l'attenzione che meritano, questi tre ordini di aporie ci rivelano problemi di capitale importanza. Innanzitutto, il mondo quotidiano, quello della nostra vita, è tale e noi ci immergiamo in esso così spontaneamente soltanto perché, già sempre, è il mondo, *istituito simbolicamente*

in ogni suo punto, della nostra umanità occidentale. La circolarità simbolica di cui parlavamo è quella dell'istituzione simbolica del mondo in cui tutto — da ciò che è più implicito e intimo a ciò che è più esplicito e addirittura in apparenza più estraneo, nella nostra vita, nelle nostre pratiche, nei nostri pensieri — è *codificato simbolicamente*, entro un'assenza di origine che ci diventa subito evidente, ma solo per apparirci *contingente*. Comprendiamo, quindi, che se la fenomenologia husserliana della costituzione tematizza le teleologie, essa fa questo perché si sforza con grande energia di riflettere in maniera non-determinante (vedi il Kant della terza *Critica*) *la legalità del contingente*: la legalità di quelle contingenze che sono gli enti e la legalità di quella contingenza universale che ingloba tutte le altre in quanto è la contingenza di *questo* mondo dove noi viviamo. In questo senso profondissimo, Husserl è il filosofo che, nel nostro tempo, ha riscoperto la contingenza in ogni ambito: dalla percezione fino alle formazioni spirituali più complesse. E la sua fenomenologia, evitando di subire l'obnubilamento della positività assolutamente evidente delle determinatezze che ci sono poste dinanzi dalle codificazioni simboliche, si è posta attivamente alla ricerca del senso. È dunque possibile leggere nuovamente Husserl non come il filosofo che avrebbe presupposto il senso nella pienezza a sé di una presenza a sé: non, quindi, come il filosofo dell'*arché*, ma come il filosofo che senza posa ricerca il senso costituendolo *attivamente*, dunque come filosofo del *télos* — e del *télos* privo di *arché*, di una teleologia che procede all'infinito entro l'orizzonte *simbolico* del senso soltanto perché, nella *Sinnbildung* originaria, già sempre il senso *si è mancato* pur mettendosi alla ricerca di se stesso in vista di se stesso. Pertanto, la morte non intacca la vita fino al punto da ridurre il senso a degli «effetti» locali di senso, al contrario: essa è ciò che è sempre stata e sempre sarà in ogni cultura, ossia la minaccia del non-senso contro cui il senso è votato a combattere, fin dal principio, per elaborarsi *in* se stesso, non potendo mai pacificarsi in qualche auto-certezza (in effetti sempre già morta, perché assolutamente tranquilla nella propria auto-assicurazione) del significato (inteso come concetto, *Bedeutung*).

Da tutto ciò risultano due profonde trasformazioni, collegate fra loro, della fenomenologia e, quindi, della concezione della *Lebenswelt* che da ora in avanti dovrà essere la nostra, andando oltre lo stesso Husserl.

1. Poiché l'orizzonte teleologico infinito va inteso come un orizzonte simbolico di senso, il quale per definizione arretra man mano che ci si approssima a esso, questa teleologia, quella del senso in vista di sé, implica una *riflessività* del senso, non-determinante, coestensiva a una «medesimezza» del senso, per così dire: a una «ipseità» del senso che, pur procedendo di pari passo con l'ipseità di una coscienza, *non si confonde* con quella di un *ego*. Al contrario, l'ipseità di un Io non ha di per sé altro senso d'essere se non per essere un senso — il senso della mia vita. E questo, a sua volta, è possibile soltanto perché essa si autocostituisce, o meglio si genera, nel corso del tempo e della vita, nel corso di una vita dotata di senso — il che, sappiamo, non va da sé, come dimostrano le patologie individuali e collettive. L'errore metafisico di Husserl (ma anche del primo Heidegger) è stato allora quello di pensare che un'ipseità profonda (trascendente o esistenziale), in un certo qual modo identificabile (per problematica che sia tale identificabilità), fosse la fonte di ipseità di ogni «ipseità» del senso, il polo unico che conduce al solipsismo trascendentale o esistenziale, che detiene il segreto, ovvero il senso ultimo di tutto ciò che genera qualsiasi senso.

È qui che, molto in profondità e molto sottilmente, si radica ogni onto-teologia: in una sorta di congiunzione al limite tra riflettente e determinante, nel simulacro ontologico di una matrice determinante *cieca* che *si* riprenderebbe, *après coup*, nella riflessione. Ora, questo significa supporre che la molteplicità dei sensi (i sensi degli enti in Husserl, i sensi dei differenti modi di essere degli enti in Heidegger) trovi da qualche parte la propria *arché*, in un *senso dei sensi* originario, chiamato Dio o essere in quanto essere. Ma se rimaniamo fedeli alla consegna kantiana (quella della terza *Critica*) per cui, a rigore, non c'è passaggio dal riflettente al determinante (dalla teologia del senso alla donazione di senso), ovvero tale passaggio, illusorio, è esattamente quello del «salto dogmatico» o «metafisico» — ne deriva esattamente questo: il senso comporta *in se stesso* qualcosa di originariamente *non-dato*, qualcosa che rimane indefinitamente *da farsi* nell'orizzonte teleologico della sua riflessione. Il senso, che risulta senza *arché* o senza cominciamento (se non per una illusoria retroiezione trascendentale nell'*a priori* dell'*a posteriori* del suo sviluppo), è di per sé aperto, *a priori*, su ogni lato, in virtù delle assenze che lo abitano, a una originaria molteplicità dei sensi, privi a loro volta di un cominciamento. Se non può più essere focalizzata nell'intreccio (*complicatio*) di tutti i sensi attraverso un'*arché* ipoteticamente piena di se stessa, tale molteplicità, necessariamente indefinita, può essere allora mantenuta raccolta come molteplicità di contingenze simboliche soltanto tramite la riflessione di quella contingenza che essa costituisce globalmente. E il senso dei sensi o il senso del senso è il senso di tutto questo (della vita, della nascita e della morte), senso che si genera indefinitamente, nel movimento della vita che riflette, nell'orizzonte teleologico continuamente arretrante della sua riflessione. È in effetti di questa molteplicità dei sensi, aperta e indefinita, che ogni sistema simbolico (ivi compresa, innanzitutto, ogni lingua empirica) fornisce una codificazione simbolica cieca, perché *ciecamente determinante*. È dal tentativo di «cogliere» questo accecamento in una determinazione chiara e auto-trasparente (e dunque in una sorta di autodeterminazione simbolica assoluta) che è nata l'impresa, l'elaborazione della metafisica. Ora, quest'ultima, come abbiamo visto a proposito della seconda aporia husserliana, il più delle volte funziona solo a patto che si operi una deformazione coerente delle determinatezze simboliche, distorsione che mira a rendere più o meno omogenea l'istituzione simbolica (di più nella metafisica classica e in Husserl, di meno in Heidegger) al fine di semplificarne la riflessione. In effetti, tale deformazione coerente è affetta dalla seguente difficoltà: appare impossibile riflettere le determinatezze simboliche e la loro contingenza senza apportarvi, sottobanco, un sovrappiù di determinazione — come ben si vede nello strutturalismo (sia esso linguistico, etnologico o psicoanalitico), dove proprio la fissazione relativamente arbitraria delle determinatezze simboliche (dei segni o dei «significati») è ciò che permette di riflettere le loro connessioni strutturali. E questo è sintomo del fatto che tale sovrappiù di determinazione è in realtà sempre *cieco* (in filosofia, si tratterebbe del sovrappiù logico-eidetico), che esso si precede già da sempre al fine di identificarsi simbolicamente a sé, che cioè deriva già da un raddoppiamento determinante dell'istituzione simbolica, da una ricodificazione simbolica cieca che ha cancellato la propria origine e che semplifica il ruolo della riflessione soltanto perché ne ha ristrette le possibilità, avendo quindi sottoposto preventivamente l'indeterminazione del mondo della vita

al giogo concettuale di una metafisica o di una scienza (in Kant), al giogo delle sustruzioni surrettizie. L'esigenza husserliana della *epoché* fenomenologica è dunque in primo luogo quella di mantenere in sospeso ogni concetto in quanto codifichi o determini ciecamente il senso; e la fenomenologia husserliana conserva tutta la sua portata nel porsi come il tentativo (per lo meno) di prendere le determinatezze simboliche «così come vengono», «come si danno», ossia nella loro indeterminazione, senza apportarvi sottobanco alcun sovrappiù di determinazione. Ecco una delle possibili nuove interpretazioni dello slogan fenomenologico del «ritorno alle cose stesse» scevro di pregiudizi. Questo dischiude una molteplicità ancora incoativa di teleologie (di contingenze) tenute insieme — senza concetto arche-tipico — da una teleologia universale che è a sua volta una contingenza, quella del mondo della vita medesimo. E di tale situazione scopriamo un importante corollario: dato l'intrico originario dei sensi e delle teleologie (intrico che, essendo privo di *arché*, non è riducibile a priori a dei concetti), i sensi, nella loro apertura reciproca, sono originariamente *comuni*, sono i sensi di un *sensus communis*, ovvero il senso di una comunità fenomenologica. La comunità intermonadica o intersoggettiva, in questo senso, non è che la rappresentazione dei sensi sempre già ri-codificata alla cieca in base alla rappresentazione metafisica dell'ipseità profonda come ipseità dell'Io o di Dio — come se non vi fosse altra fonte dei sensi all'infuori di tale ipseità. Questo, inversamente, impone il compito di comprendere in modo completamente diverso la costituzione della comunità fenomenologica del mondo della vita: non come comunità di *ego* che deriverebbero — non si sa come — da un *ego* trascendentale in quanto unico vero *ipse*, ma come comunità di *ipse* che si costituiscono come tali, insieme come *singolarità* ultima e ultima *contingenza*, in una teleologia del tipo di quella che Binswanger indicava con l'espressione *innere Lebensgeschichte*, solamente nutrendosi alla molteplicità originaria dei sensi che operano nel senso comune fenomenologico di cui fanno *originariamente* parte *integrante* i sensi generati dagli altri, sia per se stessi, sia per gli altri. Si tratta di una comunità *incarnata*, e non collocata in un corpo, poiché l'ipseità non è in primo luogo quella del possesso di sé nel corpo proprio (che per suo conto è costituito simbolicamente), né quella dell'identità simbolica a sé, sempre già codificata e riconoscibile nel-

l'istituzione sociale, nella società simbolicamente istituita in corpo collettivo fatto di lingue, di pratiche, di discorsi. L'ipseità profonda è, al contrario, quella dei sensi che sono, insieme, senso della vita e senso della comunità, sensi che circolano, che si accavallano e si incrociano, che generano un senso di là dalle cose riconoscibili e identificabili, nella loro coesione senza concetto, ben al di là della nascita e della morte fattuali. Importa allora cogliere la comunità fenomenologica del mondo della vita, senza alcun pre-concetto, a *distanza* dalla sua istituzione simbolica, la quale è sempre una istituzione socio-politica contingente. Bisogna quindi (ed è il meno che abbiamo il diritto di esigere) mettere fuori gioco tutta la nostra concettualità occidentale, filosofico-scientifica, per aprirci alla incoatività indeterminata dei sensi da cui si potrà generare la *nostra* riflessione (fenomenologica) su ciò che è già riflessione di questa o quella istituzione simbolica, socio-politica, nei suoi orizzonti simbolici di senso. In tal modo, l'apertura alla *Lebenswelt* fungerà per lo meno da istanza critica rispetto a ogni etnocentrismo, a ogni approccio alle altre culture che vede in esse solamente delle modalità deficienti rispetto alla nostra. È un compito di per sé infinito, poiché si inscrive nell'orizzonte di una teleologia dei sensi privi di *arché*.

2. La seconda trasformazione profonda della fenomenologia è strettamente coestensiva alla prima. Essa consiste in primo luogo nel rendersi conto che — se la via del ritorno metafisico dal riflettente al determinante è impraticabile, poiché tale ritorno presuppone se stesso per ritrovare soltanto se stesso nella propria tautologia simbolica — la riflessione teleologica del senso, essendo priva di *arché* in quanto priva di un cominciamento (ma ciò non equivale tuttavia a dire che essa sarebbe sempre già cominciata nell'introvabile *dif-férance* dall'*arché*: questo non farebbe altro che perpetuare in altro modo il miraggio dell'ontologia, convertito in un cieco *Gestell* simbolico), deriva da *se stessa* in una precarietà originaria rispetto a se stessa, la quale, pur non privando dell'origine il suo cominciamento, lo rende tuttavia non-situabile. Se esiste una surrezione trascendentale della sustruzione trascendentale, è proprio quella di un cominciamento che continua illusoriamente a volersi trovare: e a volersi trovare solo nell'illusione trascendentale fenomenologica dell'origine da esso costituita, in qualcosa che tende in-

crollabilmente a confonderlo con essa. Si comprende allora — non che il cominciamento sia cieco, posto nel «bianco» di una *différance* — ma che esso è sempre già *disteso*, spazialmente, nel corso della *temporalizzazione*, ossia originariamente *à l'écart*, inafferrabile nella presenza. Il cominciamento, dunque, non si temporalizza in una presenza munita delle sue ritenzioni e delle sue protensioni, ma è di per sé l'*effetto* di una certa pre-interpretazione — che a sua volta è filosofica, e dunque deriva dall'istituzione simbolica della filosofia — di ciò che è all'opera nella temporalizzazione. Ciò significa che la riflessione teleologica del senso per se stesso[3] è di fatto già una temporalizzazione e che, reciprocamente, ogni temporalizzazione non è mai altro se non una temporalizzazione del senso, dove il senso si riflette soltanto precedendo *già sempre* se stesso, e nel suo pro-getto protensionale, e in ciò che immediatamente depone dietro di sé, nelle ritenzioni. Il senso, nella sua relativa indeterminatezza (la quale fa sì che esso debba prendere tempo per prodursi mirando a se stesso), ha per caratteristica di fenomenizzarsi in un pulsare eclissante, in un batter d'occhio che, proprio mentre rende il senso inafferrabile, sfuggente e fluente, già anche lo disloca, di colpo, nella promessa del suo avvenire e nel tesoro del suo passato. Il tempo della presenza si apre al senso che in esso deve maturare, nella *con*-scienza riflessa di sé o nella *sor*-veglianza di sé, un sé che pare accompagnarlo in quelli che d'ora in avanti sono il *suo* futuro e il *suo* passato — e che tuttavia, insieme, già comporta il rischio di ingombrarlo o imbarazzarlo. Non vi è senso possibile, se il senso non è già sempre laggiù, nel passato ritenzionale, come quel qualcosa di inadempiuto, ma ancora custodito da questa promessa già abbandonata. È solo in questo movimento, per sempre e da sempre *disteso* fra le sue ritenzioni e le sue protensioni, che il senso si genera, *entro* la presenza, nell'intervallo o nella fase irriducibile che sta *fra* questi orizzonti — *attraversandola* cioè nella sua fluidità, inafferrabile in quanto tale. Presenza a sé, dunque; una presenza vivente del senso: ma non una piena presenza a sé, poiché una simile pienezza,

[3] Il che è diverso dalla concezione rigidamente kantiana della teleologia in quanto simulacro di una causalità intelligibile, la quale avrebbe per effetto il contingente. Su ciò ritorneremo soltanto più in là, poiché la premessa necessaria dell'accentuazione della teleologia qui proposta è l'intero lavoro fenomenologico che stiamo per intraprendere.

che la determinatezza metafisica assoluta ritiene un qualcosa di dato, saturerebbe o occluderebbe il senso, fino a farlo morire in un concetto o in un significato, in un'identità che non sarebbe altro che l'identità di un senso abortito, perché prematuramente rinchiuso in una sua determinatezza ritenuta esclusiva. Presenza a sé: ma non quella della coscienza trascendentale auto-costituentesi, bensì quella della con-scienza, del con-sapere di sé del senso che si genera nell'orizzonte di una teleologia che è in-finita solamente nella misura in cui, per l'appunto, il senso può *generarsi* soltanto perché non si è già dato o trovato da sempre, ma sta invece da sempre *a distanza* da se stesso nelle ritenzioni e per sempre in disparte da se stesso nelle protensioni. Questa distanza o questo scarto originari costituiscono la sua obliquità rispetto a se stesso: e si vede come questa sia fondamentale, perché originaria e irriducibile. Il lampeggiare del senso nella sua intermittenza — quella che classicamente si è chiamata illuminazione — non è il suo cominciamento o l'*arché* atemporale, poiché, irriducibilmente — se è un cominciamento, se non svanisce nell'assenza appena comparso — nella temporalizzazione esso fa già e ancora parte *integrante* proprio di ciò che è già cominciato e continua a cominciare. Pensare il cominciamento fuori della fase di presenza è un'astrazione metafisica, un'astrazione che appiattisce l'obliquità del senso identificando illusoriamente (Husserl) il contenuto delle sue ritenzioni con quello delle sue protensioni, tramutando così il senso in un concetto che precede e segue atemporalmente se stesso presupponendosi circolarmente (Hegel). È un circolo che fa prematuramente cortocircuitare il senso e il tempo nell'aborto del non-tempo — e insieme quello del concetto, e quello dell'*eidos*, simbolicamente identici, come si sa, nella filosofia classica: è l'apofanticità del *logos*.

Tutto questo non rimane privo di ripercussioni molto profonde sull'intera fenomenologia. Innanzitutto, nella misura in cui, per i motivi addotti, non esiste una temporalizzazione che non sia temporalizzazione del senso — e poiché non si dà alcun senso che possa vivere fuori della sua temporalizzazione — chiameremo questa un *fenomeno di linguaggio*. Tali fenomeni, beninteso, vanno ben al di là degli «atti» linguistici, giacché la temporalizzazione può riguardare altrettanto i gesti, le azioni, ovvero i pensieri cosiddetti muti, come ad esempio la percezione. Inoltre, nella misura in cui non c'è, all'origine, un senso,

o un tipo di senso uniforme (tranne che per i significati o i concetti), ma una molteplicità incoativa di sensi ognuno dei quali richiede un ritmo di maturazione temporale più o meno lungo, non si dà neppure (contrariamente a ciò che pensano Husserl e Heidegger) una temporalizzazione o una matrice-tipo della temporalizzazione (l'*Ereignis*), bensì una molteplicità originaria di temporalizzazioni differenti, le quali corrispondono a una molteplicità originaria di fenomeni di linguaggio. Perciò, infine, la *Lebenswelt* è, in quanto campo fenomenologico indefinito, il campo di una molteplicità dove le temporalizzazioni sono lungi dall'essere «in fase» o «in risonanza» le une con le altre. La vita umana non è una «sinfonia» o un «romanzo», ma neppure una «cacofonia», bensì un campo, per l'appunto, di cui dobbiamo sempre «trovare» il senso *facendolo* tramite la moltitudine dei sensi che, il più delle volte, si generano più o meno a nostra insaputa (anche se mai totalmente).

Per comprendere questo, bisogna in effetti giungere al punto che ci sembra il più importante per la fenomenologia propriamente detta. Se il senso in quanto senso, come abbiamo visto, non si può chiudere e fissare ma si dà in una maturazione (in una temporalizzazione) davvero infinita, ciò è perché esso vive ed esiste in quanto senso solamente rimanendo, da sempre e per sempre, *a distanza da se stesso* (per cui, fra l'altro, esso «ci dice» qualcosa di sé che tuttavia non è esclusivamente suo); se così non fosse, il senso sarebbe racchiuso, magari soltanto nell'immanenza (nominalistica) della sua autonomia assoluta, nel significato o nel concetto. Ciò significa che, mentre si premunisce in una sorta di *epoché* (quella che abbiamo caratterizzato fin qui) contro la precipitazione che lo fa abortire, esso perviene alla maturità soltanto appoggiandosi a qualcosa di immemorabile che ha già eclissato (facendosi «memoria» ritenzionale di sé) e anticipando qualcosa di immaturo che, analogamente, ha già eclissato aprendosi al proprio fare (progettandosi in maniera protensionale). Il senso non può maturare *da sé* se non si incastona entro degli orizzonti proto-temporali, gli orizzonti del mondo inteso nel suo senso propriamente fenomenologico, quelli di un passato trascendentale (immemoriale perché non ha mai avuto luogo in un presente) e di un futuro trascendentale definitivamente immaturo (perché non avrà mai luogo in un presente). Il senso nasce a se stesso nel suo batter d'occhio solo scintillando

a partire da questa origine che gli sfugge per e dal principio. Qui — lungi dall'essere il temporalizzarsi di una presenza a sé del senso — è *l'assenza, il fuori di sé* che si proto-temporalizza, poiché la fase di presenza altro non è se non l'eclisse di questa proto-temporalizzazione che si incide *in se stessa* generando un tempo. Perciò (e per quella sua obliquità originaria che gli impedisce in eterno di coincidere con l'immemoriale/immaturo), inoltre, il senso sicuramente eleva a senso *qualcosa* di questa assenza immemoriale/immatura — ma, in certo qual modo, è un senso di secondo grado, per via delle vite assenti che porta in sé, dacché la sua presenza non è piena presenza a se stesso. Detto altrimenti: se il senso rimane *à l'écart* rispetto a se stesso nella sua temporalizzazione, ciò significa che tale temporalizzazione è impossibile senza che vi sia *spazializzazione*, senza un percorso che *produca* uno spazio producendo un tempo; e questo perché, a rigore, bisogna piuttosto parlare di *ritmo*: ritmo che è sempre il ritmo di una temporalizzazione/spazializzazione. Ma, per contro, sembra che questa spazializzazione — per mantenersi dentro di sé come quello scarto che impedisce al senso di saturarsi e di occludersi — debba derivare a sua volta da una proto-spazializzazione del mondo, coestensiva alla sua proto-temporalizzazione, in virtù della quale il senso dice certo qualcosa dell'assenza immemoriale/immatura dell'assenza, ma solamente se, insieme, dice qualcosa *del mondo* in quanto «figura» del mondo concreta, già proto-spazializzata. E proseguendo ancora nell'ordine delle conseguenze: se il mondo in quanto orizzonte d'assenza o in quanto assenza trascendentale dei fenomeni di linguaggio si è già da sempre posto nella forma (*eingebildet*) di una proto-temporalizzazione/proto-spazializzazione, questo è perché si è schematizzato già sempre — ma in una *radicale incoscienza fenomenologica, in una molteplicità originaria di fenomeni di mondo*[4], vero e proprio crogiolo originario dei fenomeni di linguaggio, il quale, pur non determinandoli affatto, è nondimeno la loro matrice trascendentale-fenomenologica, la matrice — per così dire — dell'eclisse o dell'intermittenza del senso, quella che lo partorisce in vista della sua maturazione. È proprio l'orizzonte d'assenza del mondo (che, in quanto tale, non

[4] Cfr. l'opera di chi scrive, *Phénomènes, temps et êtres*, Jérôme Millon edit., Grenoble 1987.

è suscettibile di teleologia, poiché, come orizzonte d'assenza, è l'orizzonte della *morte del senso*) ciò di cui bisogna concepire la schematizzazione trascendentale selvaggia, priva di ogni concetto: *fenomeni* o *fasi di mondo* radicalmente contingenti e originariamente plurali, fasi di proto-presenza in cui si incastonano, riflettendovisi, i fenomeni di linguaggio come fasi di presenza. È questo il caos o l'abisso senza fondo dell'inconscio fenomenologico — che tuttavia non è affatto un caos, poiché, nondimeno, i fenomeni di mondo, radicalmente contingenti, si concatenano gli uni con gli altri seguendo i ritmi sempre inconsci delle loro proto-temporalizzazioni/proto-spazializzazioni. Si dà quindi una *pluralità* fenomenologica originaria *dei mondi*, che però si colloca al di qua o al di là della *Lebenswelt*. Noi l'abbiamo comunque evocata, perché sarebbe altrimenti impossibile comprendere quanto è in gioco nella *Lebenswelt*, nel concreto spessore carnale dell'esperienza — spessore in cui, per lo più, non si dà che un mondo solo.

2. *Tempo, storicità, Storia nel «mondo della vita».*

Non è necessario che (come in Husserl) le differenti fasi temporali si raccolgano, si fondano ed emergano da una fase temporale unica, quella del presente vivente dell'*ego* trascendentale (quasi si potessero ridurre tutti i fenomeni di linguaggio a un'unica e identica manifestazione del *logos* trascendentale): esse, invece, rimangono molteplici, nella coesione senza concetto del campo fenomenologico. Questo conferisce alla coscienza tutt'altro statuto: bisogna comprendere che, se essa è riconducibile all'unità di un *ipse*, tale *ipse* non può appartenere all'ordine del concetto o dell'*eidos*, identificabili tramite l'astrazione logico-eidetica, sebbene non sia per questo irriconoscibile. Se anche la riflessione dell'ipseità dell'*ego* deve essere fenomenologica, importa innanzitutto che sia una riflessione senza concetto, ossia «estetica» nel senso inteso dal Kant della terza *Critica*, estetica in un senso la cui caratteristica è di costituirsi, indefinitamente, come senso dell'*ipse* umano, che è assorbito nei sensi che si generano e, insieme, in disparte rispetto a essi, che dunque vive nel mondo della vita e si tiene più o meno a distanza da esso, in un'enigmatica riserva. Se a ciò si aggiunge che

quest'ultima è, fenomenologicamente, anche la riserva dei mondi nella loro trascendenza di assenza e che, dunque, l'assenza dei fenomeni di mondo estranei al linguaggio rispetto alla presenza del linguaggio è altresì la loro assenza o, piuttosto, il loro essere inconsci per la coscienza, risulta quanto segue: nella misura in cui non si dà un *ipse* genericamente possibile (e dunque un *ipse* dell'*ego* o di un senso determinato in quanto senso) al di fuori della presenza, tale assenza è, insieme, assenza della coscienza — e perciò dell'*ipse* — rispetto ai fenomeni di mondo. Detto altrimenti: la prova fenomenologica di questa assenza nella fenomenizzazione dei fenomeni di mondo è una prova fenomenologica *della morte*, la prova dei loro orizzonti d'assenza come orizzonti della morte, della sparizione dell'*ipse* e del senso. Da ciò consegue, inoltre, che la morte, il cui unico statuto è empirico — quello della catastrofe dell'interruzione brutale della vita, aliena a qualsiasi senso —, acquista uno statuto fenomenologico, quello dello scivolamento verso l'assenza o dell'aspirazione all'assenza che c'è in ogni coscienza, in ogni presenza, nella misura in cui queste non sono mai (se non illusoriamente) presenze piene. L'assenza dei mondi per l'*ipse* è, insieme, assenza dell'*ipse* per i mondi. C'è sempre, nei fenomeni di mondo, qualcosa per cui essi appaiono *disabitati* e *inabitabili*, ossia qualcosa di spaventoso perché *radicalmente selvaggio*. C'è dunque, nella riflessione fenomenologica dell'*ipse* come *ipse umano* — e non, in qualche maniera, dell'*ipse* mondano dei sensi che si generano —, una sorta di risonanza originaria fra l'esperienza della morte codificata simbolicamente (l'esperienza per cui la morte è messa in scena, in *ogni* cultura, fornita di un aldiqua e di un aldilà) e la riflessione fenomenologica dell'assenza dei mondi e dell'assenza per i mondi. Questa risonanza è il motivo per cui, in una determinata cultura, le codificazioni simboliche della morte (in miti, in racconti leggendari, in dottrine religiose, in riti funebri eccetera) non appariranno mai come delle mere favole o delle cerimonie assurde, ma sono cariche di una fede diffusa — che può essere più o meno critica rispetto alle rappresentazioni — la quale si alimenta della riflessione fenomenologica, andando ben al di là di ciò che ci si rappresenta come una «volontà di vivere» o una «pulsione di vita», ben al di là, dunque, della semplice cura per la propria sopravvivenza. E se l'*ipse* umano — in misura varia-

bile — è sempre il portatore, nella sua riflessione, della *questione* della sua morte e della sua immortalità, ciò avviene perché tale riflessione, nella propria dimensione fenomenologica senza concetto, lo fa passare *attraverso la sua morte* senza che esso debba accorgersene esplicitamente — a meno di ridurla all'apparente positività dell'empirico o dell'egoistica preoccupazione per se stesso. Dunque, qualcosa dell'*ipse* — più esattamente: qualcosa dell'*enigma* radicale che esso costituisce per sé e per gli altri — gli ritorna da questa riflessione *al di là* di ciò che, della sua morte, risulta identificabile tramite i codici simbolici e la figura inerte del cadavere, del *corpus*. Ciò significa che, se vi è una riserva che tiene l'*ipse* umano a distanza dal mondo, tale riserva gli ritorna, senza concetto, dall'aldilà della morte, come qualcosa che lo mantiene nella sua ipseità, a distanza dagli orizzonti d'assenza dei fenomeni di mondo: anzi, come ciò che, a differenza dei mondi, lo ha sempre atteso e sempre continuerà ad attenderlo. Ciò che mantiene in questo modo l'*ipse* umano in un'identità enigmaticamente priva di concetto, la quale fa sì che io viva la mia vita e non quella di un altro, e ciò al di là dei codici sociali istituiti che mi *individuano e orientano* nell'ordine simbolico (dunque, quelli della mia genealogia), ciò che mi mantiene in questa identità che mi assicura almeno della concretezza vivente della mia esistenza, è quello che chiamo *l'istituente simbolico*[5]. Al di là delle sue codificazioni nelle religioni e nella filosofia (Dio), l'istituente simbolico non è altro, fenomenologicamente, che il luogo della questione o dell'enigma dell'*ipse in generale*, ciò che si apre abissalmente nelle profondità della vita *senza mai fenomenizzarsi*, ma in cui l'*ipse* umano *si* incontra immediatamente come il mio *ipse* e quello degli altri, riflesso *senza concetto* entro l'orizzonte simbolico *indeterminato dell'ipse*, aprendosi contemporaneamente alla questione della vita e della morte. Tale prova fenomenologica della morte e del suo attraversamento è ciò che chiamo la *prova fenomenologica del sublime*, o sublime fenomenologico. Questo costituisce, come si vede, un «momento» davvero capitale — benché per lo più sepolto — del mondo della vita. Ciò equivale a dire che, per noi, non c'è cultura umana che possa, in qualche misura, farne

[5] Cfr. Id., *Phénoménologie et institution symbolique*, Jérôme Millon edit., Grenoble 1988.

l'economia: e un nuovo obiettivo dell'antropologia filosofica sarà quello di ricercarlo sistematicamente nelle diverse società, separate dalla cultura e dalla Storia[6]. Prenderebbe troppo tempo, in questa sede, dimostrare che proprio passando attraverso l'abisso del sublime fenomenologico gli uomini non solo riescono a riflettere le loro istituzioni simboliche senza chiudersi in esse, ma anche, grazie al medesimo transito, sono capaci di elaborazione e di invenzione simbolica. Esso è allora essenziale, forse non tanto ai fini della Storia, ma almeno, e direttamente, per quelli della *storicità* — che è, in primo luogo, storicità *simbolica*.

Se la coscienza diventa, nella *Lebenswelt*, il titolo di una *questione* insolubile, nel senso che nessuna istituzione simbolica è in grado di detenerne la chiave o la formula (se non «per magia», in rituali superstiziosi e nel fanatismo coestensivo a essi — ma, allora, in un *Gestell* simbolico che, azionandosi alla cieca in un automatismo ripetitivo, soffoca proprio tale questione), lo stesso vale, correlativamente, anche per ciò che essa doveva riassumere secondo Husserl, ossia per il campo fenomenologico, e in primo luogo per il campo dei fenomeni di linguaggio. È impossibile, ormai, concepire *un* tempo fenomenologico, quello dello scorrimento uniforme, di un flusso continuo, il flusso del presente vivente munito delle sue ritenzioni e delle sue protensioni. Questo, perché il tempo fenomenologico è non solo *discontinuo* o *lacunoso*, ma anche *originariamente multiplo*, suddiviso in una moltitudine di fasi di presenza per nulla predestinate *a priori* ad accordarsi. La comunità fenomenologica della *Lebenswelt*, da un punto di vista fenomenologico rigoroso, è irriducibile a un sistema monadologico di armonie prestabilite di tali fasi: questo infatti non si verifica neppure in una coscienza, come si può notare rispetto alla questione della memoria.

Questo è sempre stato un problema che Husserl non giunse mai *a trattare*, a motivo della sua metafisica del presente vivente, se non come il problema posto dalla differenza tra ritenzione immediata, interna a una fase di presenza, e rievocazione

[6] Abbiamo iniziato ad abbozzare tale ricerca nello studio *De l'abîme de la fondation politique à sa forme moderne*, in «Philosophie politique», n. 1, 1990 (Payot, Paris). La stessa questione viene posta sistematicamente nel nostro *Du sublime en politique*, Payot, Paris 1990.

(*Wiedererinnerung, Vergegenwärtigung*) di una fase di presenza *passata*. La sua concezione della continuità del flusso (*Strom*) del presente vivente gli ha impedito infatti di comprendere ciò che egli poté sempre solo constatare come un puro fatto: se io rievoco il passato, questo passato non è presente nella fase di presenza come una ritenzione immediata. Tra il passato e il presente della fase c'è una rottura, una discontinuità o una lacuna nello scorrimento. Questo perché la fase di presenza è essa stessa *finita*, perché finisce sempre, enigmaticamente ma provvisoriamente, in una certa «soddisfazione» momentanea del senso che vi si temporalizza come fenomeno di linguaggio — «soddisfazione» per cui non si dà criterio e che di per sé è sempre contingente, dovuta al fatto che il senso che in essa si «dice» *sembra* essere pervenuto a una certa «pienezza» o, anche, a una certa «saturazione». Il senso come fenomeno di linguaggio è infatti fluido e passeggero quanto ogni altro fenomeno, è acquisito tanto difficilmente con il lavoro della sua riflessione, quanto rapidamente è perduto nell'oblio. Del resto, se prestiamo attenzione a tale fenomeno, la nostra coscienza, nel mondo della vita, è ben lungi dall'essere sempre occupata *a generare* un senso in una prassi inventiva. Essa ne è (per parlare come Heidegger) innanzitutto e per lo più distratta dalle diverse occupazioni e dai pensieri «automatici» in cui i segnali si associano meccanicamente fra loro come le rappresentazioni della psicologia — al punto che talvolta, in tali associazioni, ritorna in gioco l'inconscio simbolico, quello di cui si occupa esclusivamente la psicoanalisi, ritorna nei *lapsus* e negli atti mancati, dove il macchinismo quotidiano si ingrana senza soluzione di continuità con il macchinismo significante dei significanti. Non tutto, nella *Lebenswelt*, è dunque (al contrario!) «atto linguistico», a meno dell'assurdità manifesta di certe rappresentazioni filosofiche contemporanee. Anzi, la maggior parte della nostra vita è fatta di abitudini socialmente codificate e condizionate e, insieme, di stereotipi comportamentali che affondano le loro radici in patologie del simbolico più o meno pregnanti. Non vi è nulla, in tutto ciò, che generi un senso e che, di conseguenza, generi un tempo. Al contrario: qui il «tempo» è vuoto, preso nell'economia di ciò che si chiama con espressione calzante «passatempo», di ciò che permette di passare il tempo, o di passare il proprio tempo così come si passa «il proprio turno». È un tempo vuoto o — come ancor meglio si dice — un tempo morto, in cui la coscienza non ha più per se stessa nient'altro che questo: ciò che la fa annoiare nonostante la «distrazione»... È la noia dello stare fuori del mondo o dell'essere privi di mondo, la noia di quel deserto sovrappopolato in cui ci immergiamo — attraversato magari da infiniti segnali ritenuti adatti a rimettere in gioco questo meccanismo, in una mono-tonia dove tutto tende a ridursi a un segnale qualsiasi. Ma va subito detto che, nonostante ci sembri di essere giunti a uno stato di saturazione senza precedenti a cagione dell'universo senza mondo dei segnali, saremmo più che ingenui a credere che tutte le altre culture siano state preservate da tale evento. Non vogliamo qui ridare corpo ai fantasmi heideggeriani, ma solamente mettere in rilievo ciò che rende discontinuo il tempo (e i tempi) della coscienza, la finitezza essenziale delle fasi di presenza: il fatto o, meglio, la fatticità fenomenologica in virtù della quale il senso finisce sempre — temporalizzandosi/spazializzandosi in linguaggio — per eclissarsi nella sua questione, non appena sembra colto nel suo dispiegamento.

L'enigma fenomenologico che qui ci interessa è proprio il fatto che l'eclisse della questione del senso (che avviene quando ci riteniamo soddisfatti — sempre provvisoriamente, perché sempre prematuramente) non significa il suo oblio definitivo, una sparizione, un annichilimento. Questo, perché la fase di presenza si deposita proprio nel passato, come un presente passato di cui ci possiamo ricordare nella reminiscenza[7]. Ma bisogna subito tener presente che questo passato — il quale non ha nulla di ritenzionale (non è per nulla interno a una fase di presenza) — ne è *irriducibilmente* distante. La reminiscenza non è, contrariamente al giudizio di Husserl, riattivazione del passato in un presente, ripristino del presente passato in un presente presente, ma temporalizzazione/spazializzazione in presenza del passato *in quanto* passato, *con la sua distanza di passato*. Ciò che si rievoca viene in effetti richiamato come qualcosa di passato, ed è come tale che, nella reminiscenza, si temporalizza in presenza. Soltanto questo può spiegare come, il più delle volte, il ricordo sia infedele, riconduca alla memoria certi tratti privilegiati del passato — proprio quei tratti che costituiscono l'ossa-

[7] Nel senso del ricordo involontario proustiano.

tura della temporalizzazione/spazializzazione *in presenza*. Dunque, qualcosa del passato è irrimediabilmente perduto — ed è così appunto perché è sempre già stato così, perché la fase di presenza rievocata non è mai stata quella di una piena presenza a sé. Si tratta certo di rimaneggiamenti della memoria, ma che si ancorano già nei «maneggi» della presenza, in ciò che, di questa presenza, ha esercitato un fascino indubbio soltanto perché già le sfuggiva. Vi sono dunque delle connivenze profonde e nascoste fra gli orizzonti d'assenza della presenza così come essa fu e gli orizzonti d'assenza della presenza rimemorata. E se queste connivenze sono tali, è perché si ancorano, attraverso i loro orizzonti di assenza, agli orizzonti di assenza dei mondi nei quali la fase si è temporalizzata e si rimemora. Sono perciò, originariamente e al di là delle codificazioni simboliche della memoria e del presente, connivenze fenomenologiche, le quali testimoniano come le fasi di presenza si ancorino ai mondi. Tutto questo significa allora, in ultima istanza, che se una fase di presenza non si annichila affatto, se non scompare semplicemente, ciò avviene perché essa è inscritta, in qualche misura, nei fenomeni di mondo dell'inconscio fenomenologico esterni al linguaggio; inoltre, essa riappare come passato, nella reminiscenza, solamente perché è stata *aspirata*, a sua insaputa, in quello che abbiamo definito come il *passato trascendentale* della proto-temporalizzazione/proto-spazializzazione schematizzante dei mondi. Il passato è certamente stato vissuto, ma esso appare tale, come un essere-stato, solamente nella modalità di un'*assenza irriducibile* alla presenza che è allo stesso tempo l'assenza del passato trascendentale. In altre parole: se c'è reminiscenza, questa si dà sullo sfondo di una reminiscenza *trascendentale* del passato trascendentale in quanto passato che non è *mai* stato una presenza, che già abita la presenza attualmente rimemorata. E ben di più: la reminiscenza non è propriamente *involontaria*, se non nella misura in cui è la medesima assenza al senso, o la medesima assenza del senso, a ritornare in gioco, a mia insaputa, oggi come ieri, nell'inconscio fenomenologico. È l'enigmatica vigilanza delle medesime premesse nascoste della temporalizzazione del senso a premere perché questo senso si risvegli nella reminiscenza. È dunque la stessa coesione senza concetto dei mondi che cela, nelle sue profondità insondabili, l'intero passato come una massa, inviluppata e complessa come

un massiccio montuoso, facendone non la semplice irrealtà di un passato retroiettato nel tempo anteriore, ma un passato dei mondi che sta nei mondi, un massiccio di mondi, differenziato e sempre già organizzato, che scivola *tra* la presenza e l'assenza radicale della trascendenza del mondo. In questo senso, la massa del passato è un conglomerato di fenomeni di mondo di cui io posso vedere sempre soltanto i contrafforti, alla mercé delle temporalizzazioni/spazializzazioni presenti nella reminiscenza. Al di là di questi contrafforti c'è già un deserto disabitato e inabitabile, piatto, e, insieme, una primordiale in-nocenza, quella che Nietzsche attribuiva al divenire, l'ombra della morte...[8].

Dalla reminiscenza va distinta l'anamnesi, la memoria volontaria che deriva sempre, in effetti, da una istituzione simbolica della memoria, vale a dire del passato: da una codificazione simbolica che può giungere sino alla mnemotecnica e in cui, in un certo qual modo, la dimensione del passato, nella coesione strutturale e simbolica dei suoi segni, è abolita in quanto tale, tende a ridursi alla «sincronia» fuori del tempo del sistema. Si ha qui un tipo di «paesaggio» del pensiero completamente diverso, poiché esso, coperto di segnali o etichette, tende a diventare il panorama di una mappa protocollata implicitamente secondo questo o quel criterio organizzativo — proprio come nella storia della cartografia, dove, come è noto, è stato necessario molto tempo affinché le carte geografiche rappresentassero l'«obiettività» di un territorio. Cartografia del passato più o meno complessa, dunque, e la cui *legenda* è più o meno complicata, a seconda dei mezzi di cui ognuno si munisce nel corso della propria vita per ricordarsi al bisogno di questo o di quell'elemento del passato, fino ad arrivare alla mnemotecnica più elaborata — per esempio quella di un Raimondo Lullo, o di un Giordano Bruno. Si tratta ogni volta di una tecnica che ha il fine di rendere disponibile il passato, una tecnica che è ausiliaria rispetto a un sapere ritenuto capace di enunciarsi per intero al presente.

Tuttavia, tra queste due si dà una moltitudine di situazioni intermedie, la più caratteristica delle quali è quella della paro-

[8] Questo è il senso fenomenologico di tutta la *Recherche* di Proust, come risulta da una lettura attenta di *Le temps retrouvé*. Si tratta, per l'appunto, di un tempo che si ritrova opponendosi alle sue codificazioni simboliche.

la, del senso che si produce con i segni di una lingua simbolicamente istituita. Non che, in effetti, parlando propriamente, la lingua costituisca, come nell'illusione trascendentale (ma necessaria) dei linguisti, una sorta di sistema di segni sincronico interamente regolato, mentre le parole sarebbero in qualche modo, come altrettanti possibili leibniziani, delle sue *performances*. E dunque non accade che io, per parlare, debba andare a cercare i segni di cui ho bisogno come attrezzi in una soffitta (nonostante essi mi si diano predeterminando già sempre il mio pensiero), bensì, in realtà, essi possiedono lo statuto di segni solamente in quanto sono segni *del senso* che si genera, segni fluttuanti e fluenti quanto, per parte loro, i sensi. Costituendo grazie alla loro istituzione simbolica, anch'essa priva di origine, una sorta di invariante eidetica, di reticolo a maglie in cui è presa la moltitudine indefinita dei sensi, implicito ma minimo — e questo sia per la loro individuazione che è sempre solo un'apparenza, sia per le loro possibilità di concatenazione (paradigmatiche e sintagmatiche) —, i segni iniziano a vivere come segni solamente nella temporalizzazione/spazializzazione dei sensi, nei fenomeni di linguaggio dove il senso, per l'appunto, non si riduce a qualche significato o a qualche concetto a cui corrisponderebbe un ipotetico *eidos*. I segni sono allora, insieme, gli elementi di un sistema simbolico che comporta delle costrizioni cieche (e di cui il parlante non ha per lo più coscienza) e degli enti *di linguaggio*, dei *Wesen* ritagliati dalla loro codificazione *nella medesima* massa fenomenologica dei *fenomeni* di linguaggio. Un concetto, un significato o un *eidos* è dunque un ente di linguaggio che è stato *determinato* come ente (concetto ed *eidos* insieme) solamente da quel *sovrappiù* di determinazione apportato ai fenomeni di linguaggio e ai segni dall'istituzione *filosofica* della lingua. Di quest'ultima fanno parte l'istituzione logico-grammaticale e, più avanti, l'istituzione linguistica, la quale ha l'effetto di *regolare*, per mezzo di tale sovrappiù di determinazione, il «buon» uso della lingua, tendendo a far credere, per la sua illusione di obiettività, che bisogna essere filosofi o linguisti per poter parlare «bene». E questa situazione di «potere» è sicuramente dovuta più al potere istitutivo, alla pregnanza simbolica del raddoppiamento dell'istituzione simbolica, il quale deforma in maniera coerente le parole, che a un'ipotetica «volontà di potenza» di questo o di quell'individuo, o di un gruppo di individui.

Come in qualsiasi altro ambito, la riduzione fenomenologica dei segni è qui, innanzitutto, riduzione della loro positività apparente, e poi della positività del sistema della lingua — in cui, è vero, i segni possiedono solamente un valore diacritico: ma questa situazione implica che bisognerebbe sempre presupporre la conoscenza (impossibile) dell'intero sistema per regolare il sistema delle differenze su qualcosa che è previamente dichiarato significante o insignificante. Ora, è proprio questa presupposizione circolare che ci risulta impraticabile nella prassi indeterminata del mondo della vita. Se i segni rimandano ai segni, ciò avviene perché fluiscono come segni del senso, e in quanto, aprendosi intrinsecamente sull'assenza, i sensi rinviano ai sensi nella coesione senza concetto dei fenomeni di linguaggio. Questo vuol dire che, attraverso il loro doppio ancoraggio simbolico e fenomenologico, i segni dipendono sia dalla reminiscenza, sia dall'anamnesi. Ed essi sono, in quanto enti di linguaggio, sia enti di mondo, ritagliati cioè nei fenomeni di mondo forniti della loro dimensione di assenza, sia elementi «arbitrari» del sistema simbolico della lingua, portatori delle sue costrizioni paradigmatiche e sintagmatiche. Il segno può sempre ritornare dalla sua apparente stabilità nel sistema allo stato selvaggio (presimbolico), alla labilità e alla duttilità, dove può distendersi, grazie alle sue risonanze di linguaggio e di mondo, sopra dei frammenti di frase, sopra delle frasi intere, e persino su delle concatenazioni di frasi — come sanno benissimo i poeti. Dalla sua estromissione dal mondo, dalla collocazione in un sistema semiotico che si ritiene funzioni «da solo» come un vero e proprio *Gestell* simbolico, il segno può sempre rientrare nel mondo, come un fenomeno di linguaggio — ma, allora, abbandona il suo statuto assolutamente apparente di segnale prodotto e ricevuto in un presente, acquista cioè una *certa assenza*: tutti sanno che per comprendere un senso bisogna ascoltare o leggere fra le righe e tra le parole (per lo meno quando esiste un senso, e non la trasmissione di un'informazione come stato di cose o stato di fatto in funzione segnaletica). Nella fase di presenza del linguaggio, dunque, i segni non sono tanto dei presenti archiimpressionali (Husserl) muniti delle loro ritenzioni e delle loro protensioni, ma sono originariamente dispersi, nelle loro connessioni che li spazializzano in seno alla temporalizzazione del senso. Essi costellano, come tanti orizzonti o punti di transito

dell'assenza, lo spazio che il senso *genera* generando un tempo. In breve: essi sono anche i segni di un ritmo — ritmo che qui non va assolutamente confuso con la ripetizione periodica di un segnale.

Il significato profondo di tutto ciò è questo: ogni volta che un locutore prende la parola (o, il che è lo stesso, scrive), egli non si limita a giocare con la fluidità dei segni (altrimenti, si presupporrebbe di nuovo che questa sia data in qualche luogo), ma letteralmente la crea nell'inafferrabile fluidità del senso. Dunque, ogni parola (e ogni scrittura) porta a sua insaputa la dimensione, fosse pure infinitesimale (in ogni caso, impossibile a misurarsi), della *diacronia*, e quindi della *storicità* della lingua. Ma questa storicità va ancora oltre, se ci ricordiamo di ciò che abbiamo detto a proposito della relativa assenza a sé del senso nella propria presenza e della irriducibile infedeltà della reminiscenza: questa storicità va irriducibilmente di pari passo con una storicità (non necessariamente riflessa in quanto tale) *dei sensi*. Evidentemente, quest'ultima non si dà soltanto in ragione della storicità della lingua: piuttosto, queste due storicità ne costituiscono *una sola*, quella che chiameremo *deriva del senso*. Perciò, anche se certamente esistono quelle che sono state chiamate società senza Storia, nessuna di queste è tuttavia priva di storicità, di una deriva non dominabile in cui i sensi si perdono indefinitamente, sono da farsi o da rifarsi, da inventare o da reinventare; e, questo, quali che siano i «mezzi» adoperati nella e dalla istituzione simbolica per dominare la deriva: se essa raggiunge tale fine (cosa che tendenzialmente avviene nell'equivalente antropologico generale della scolastica o dello spappagallio), si ha la morte del senso in un *Gestell* simbolico che si ritiene detenga il segreto entro l'automatismo della ripetizione — come se, per qualche magia, la ripetizione rituale di parole e di formule fosse sufficiente per imitare il senso. Questo genere di «accozzo», di cianfrusaglie, di trucchi o macchinazioni, si sa, non è proprio della nostra società o di un qualche periodo della società medioevale. Le sette e i settari più o meno esoterici non appartengono alla nostra attualità, ma tendono sempre a proliferare nelle società in stato di decomposizione, prossime cioè ad atomizzarsi.

La questione della nascita della Storia non è dunque collegata intrinsecamente alla questione dell'ipotetico dominio simbolico della storicità o della deriva dei sensi. Nelle società arcaiche, come è noto, la deriva dei sensi viene ricodificata in modo da assicurare sempre l'apparente perennità dell'ordine simbolico. Tutto conduce a pensare che l'invenzione mitica abbia qui un ruolo molto attivo, non necessariamente (nonostante che ciò sia sempre possibile) quello di rinchiudere il sistema simbolico in un *Gestell* (illusione strutturalistica, questa), ma di dare vita e senso alla vita umana, di scrutarne indefinitamente l'enigma nella pluralità già da sempre originaria dei miti — il che è stato bene intuito dallo stesso Lévi-Strauss, il quale, nelle *Mythologiques*, sottolinea come il pensiero mitico sia un pensiero «sano», mentre «patologico» sarebbe piuttosto il pensiero che ha libero corso nelle infinite codificazioni e ricodificazioni delle pratiche rituali — vera e propria scolastica del pensiero arcaico.

Ci rimane ancora qualcosa su cui in precedenza non abbiamo insistito e che dobbiamo esaminare allo scopo di comprendere quale elemento, nella *Lebenswelt*, abbia potuto motivare la nascita, l'invenzione e l'istituzione della Storia. Questo si trova al di là della dimensione di futuro necessaria per aprire un progetto aperto all'avvenire, di là dalla dimensione del futuro trascendentale, immediatamente articolata, nella proto-temporalizzazione/proto-spazializzazione dei fenomeni di mondo, con la dimensione del passato trascendentale. Già all'opera (grazie agli orizzonti che essa apre alla loro *immaturità* irriducibile) nelle fasi di presenza del senso che si genera — le medesime fasi che il passato trascendentale, nella reminiscenza, assorbe nel massiccio del passato —, la dimensione del futuro trascendentale può a sua volta dischiudere, in una fondamentale dissimmetria rispetto al passato, un massiccio di futuro come massa dell'indeterminato, dell'imperscrutabile, dell'imprevedibile, dove, per così dire, l'ombra della morte regna ancor più manifestamente che sopra il massiccio del passato. Detto altrimenti: si tratta di capire come, al di qua dell'apparente simmetria del futuro e del passato trascendentali in quanto orizzonti proto-temporalizzati dell'assenza di mondi e rispetto ai mondi, e al di là del futuro protensionale (interno alla fase di presenza del senso che si genera, in cui parimenti regna una sorta di simmetria rispetto al passato ritenzionale), possa aprirsi un orizzonte di futuro, l'orizzonte propriamente *storico*, in cui si riflette, nel futuro del senso, il senso del futuro — il senso di un mondo e di una so-

cietà che riflettono la propria istituzione premunendola contro le minacce e le vicissitudini che possono recarle i tempi. Basterebbe in effetti sottolineare come il pensiero mitico, in quanto fenomeno di linguaggio, preveda sempre la temporalizzazione del senso di questa o di quella forma simbolica (in seno all'istituzione simbolica globale) riportando ciò che non ha mai avuto luogo (nel presente) a un «cominciamento» situato nel passato trascendentale, per rendersi conto che l'apertura alla Storia è un'apertura a un futuro che supera i sensi presenti e passati e che può aprirsi a sua volta come tale, come futuro storico, ossia *terrestre*, solamente nell'orizzonte fenomenologico-trascendentale indeterminato del futuro trascendentale — quasi che i tempi parziali e finiti dei sensi che si generano fossero insieme espansi e raccolti nel tempo storico, nel presente storico-sociale che deve sperimentare il proprio futuro: un esperimento che è però, almeno in parte, *imprevedibile*. È come se il «di là dalla morte» che si concretizza fenomenologicamente nell'orizzonte del futuro trascendentale dovesse a sua volta essere colmato da altre presenze, da altre generazioni di uomini, attraverso le quali va serbata la medesima eredità, l'eredità dei sensi che creano il presente e il passato. Nonostante qui occorra senz'altro garantirsi di fronte alla deriva del senso, alla sua storicità, non bisogna curarsi esclusivamente dell'istituzione, ciò che ucciderebbe il senso, bensì mostrarsi docili nei suoi riguardi, sapendo fin dall'inizio che bisogna assicurarsi in primo luogo delle *condizioni* che permetteranno di inventarlo e di reinventarlo — fedeli non ai codici, ma ai sensi, riflettendo cioè la loro precarietà. Una simile garanzia può essere soltanto parziale e, in larghissima misura, cieca: ma questo sapere l'imprevedibilità del futuro è anche, immediatamente, conoscere una confidenza con il senso non di rado smentita, ossia è un confidare nell'umano. Nessuno può dire (se non in virtù di teorie fantasmagoriche) cosa fa vivere una tradizione e cosa la fa morire: ecco l'irriducibile enigma della Storia — che, del resto, ritroviamo sia nel passato sia nel futuro *storici*.

Queste considerazioni preliminari ci hanno condotto a pensare che, al di qua del futuro trascendentale e al di là del futuro protensionale dei sensi, esiste, simmetrico rispetto al passato, un unico futuro possibile, come futuro *dei sensi*, come l'eco dell'orizzonte di immaturità in cui i sensi devono indefinitamente morire. Ciò non significa che, come avviene per il passato, i sensi

si depositino in qualche modo in un massiccio che sarebbe il loro doppio: nondimeno, sostenuti dall'immaturità che sempre emerge come il loro futuro trascendentale, essi sono *attratti a inscriversi* nelle indecise lontananze di un massiccio di futuro i cui contrafforti rimangono nascosti. La prova della Storia, e dunque la sua nascita, sta nella precarietà dei sensi, nella loro finitezza che rende illusorio fin dal principio qualsiasi dominio semplicemente umano, che riflette la loro deriva irriducibile come rischio incessante della loro morte nel non-senso. Questa prova, a sua volta, non può aver luogo se non sperimentando la morte come assoluto non-senso — o meglio, in altri termini, attraverso la riflessione fenomenologica senza concetto della circostanza per cui è proprio la *precarietà e immaturità* dei sensi a dar vita *al senso dei sensi* — cioè al senso della condizione o della vita umana, singola oppure collettiva. Si dà una nascita della Storia dacché gli uomini, enigmaticamente, riflettono i sensi nel senso dei sensi, ovvero il senso del senso in quanto senso di secondo grado, il quale ha un senso solamente se àncora i sensi al «mondo» — generando *il senso proprio del «mondo della vita»* — ossia, insieme, dell'istituzione simbolica — come ciò che va costantemente conquistato o riconquistato *contro la morte*. È come se in questo modo, sottesi dal loro senso, i sensi dovessero sempre vivere, al di là della morte, *tra* la finitezza dei fenomeni di linguaggio, che si compiono sempre prematuramente, e l'immaturità irriducibile del futuro trascendentale. È come se le fasi di presenza dei sensi tendessero a un compimento più grande della maturità, in una sorta di parusia che, alla fine, dovrà vincere la loro immaturità tuttavia irriducibile, ma solamente sostituendosi a essi — un po' come l'origine mitica, codificata nel passato trascendentale, attinge in quest'ultimo le proprie risorse di immemorialità, ma tendendo a occultarlo con la propria positività. Non si dà Storia, cioè, nella incoatività indeterminata della *Lebenswelt*, senza un'apertura che la sottenda, senza l'apertura di quello che chiameremo *orizzonte escatologico* del senso. Interpretazione giudaico-cristiana, si dirà, e a ragione: ma bisogna aggiungere che la tradizione ebraica è indubitabilmente la prima a essersi storicamente aperta alla Storia come senso unitario della vita e della tradizione di un popolo — mentre la seconda ad averlo fatto, con mezzi completamente diversi, è quella greca; e si sa come la nostra, quella occidentale, si componga dell'intreccio e delle risonanze di queste due tradizioni.