

L'arca dell'origine. Follia tolemaica e deponenza del trascendentale nell'ultimo Husserl

Eugenio Buriano

The paper aims at discussing the cosmotheoretical proposal achieved by Husserl in the *Umsturz* (1934) through an adequate appreciation of the Ptolemaic madness proclaimed in this work. In the attempt to rehabilitate a special kind of immobility, Husserl's disapproval of the modern Copernicanism, either in its ontological version or in its epistemological one, leads to improve the statue of the transcendental, developing it such as a deponent or a middle passive voice. However, this account shows some internal limits of the phenomenological approach, taking back to the ancient first philosophy to the point of renoving the Aristotelian conception of unmoved mover.

Eugenio Buriano è attualmente studente di dottorato presso l'Università di Torino (Consorzio F.I.N.O.; curriculum teoretico). I suoi campi di ricerca riguardano in particolare la filosofia antica e l'idealismo tedesco (con particolare riguardo alla logica e alla sistematica di Hegel).

eugenio.buriano@gmail.com

Buriano, E. (2020). L'arca dell'origine. Follia tolemaica e deponenza del trascendentale nell'ultimo Husserl. *Philosophy Kitchen. Rivista di filosofia contemporanea*, #12, 35–52

«Il movimento circolare (περιφορά) non ha punti definiti (ἀόριστα);
 del resto, perché prendere come limite (πέρας) un punto
 piuttosto che un altro sulla linea <curva>?
 Ciascuno è infatti indifferentemente
 inizio (ἀρχή), mezzo (μέσον) e fine (τέλος),
 di modo che saremo sempre – o non saremo mai –
 all'inizio e alla fine»
 [Aristotele, *Phys.*, VIII 9, 265a32-265b1]

I. La patria celeste: andata e ritorno

«Se la Terra risulta costituita, allora anche il cielo è necessario» (Husserl 1991, 12).

Se il corpo giace qui, schiacciato dalla gravità, è perché là, fra gli astri, volteggia leggera l'anima. Come recita un mito vetusto dall'origine pressoché inassegnabile, opera di un abile compositore, paragonabile per ingegno soltanto a Stesicoro, potrei credere che a ogni mio passo sublunare, attento a scansare i perigli della condizione mortale, corrisponda una passeggiata in chissà quale orbita del cielo, al punto che non sono tanto i miei piedi, saldamente appoggiati a terra, a farmi procedere, bensì delle vigorose, seppur latenti, ali (*Phaedr.*, 243a3-244a3). Sicché la mondanità che ci contrassegna va riportata a una qualche sideralità: «noi siamo piante celesti (ὄντας φυτὸν οὐράνιον), non terrestri, affondando, infatti, le radici della nostra testa proprio lassù» (*Tim.*, 90a6-b1).

«Ora, però, tutto questo sembrerà stravagante o perfino folle, in contrasto con ogni conoscenza scientifica della realtà e della possibilità reale» (Husserl 1991, 17). Questo racconto rasenta la mania poetica, come già Platone arguiva nel *Fedro*, dando voce a un vaneggiamento esotico e surreale, intento a proiettare chi lo accoglie fuori dal mondo.

Che la filosofia, quantomeno sin dagli esordi platonici, si proponga come una «fuga (φυγή)» (*Theaet.*, 176a9) verso un altrove sembra essere assunto ancora fatto proprio da Husserl con il ricorso all'ἐποχή: lo sguardo fenomenologico, o, più in generale, l'esercizio teoretico, inscena sempre un'uscita dall'attualità presente mediante la *sospensione* delle urgenze correlate alle necessità fisiologiche e agli impegni pratici. Cosicché, una volta messa fra parentesi la coscienza naturale e il corredo doxastico che le appartiene, si accede a una realtà ulteriore, a un'altra *res*, a ciò che sta fuori dalla caverna (Blumenberg 2009, 6-72). La vicenda tragicomica di Talete, nel *Teeteto* presentato come protofilosofo, rivela in modo paradigmatico – stando alla brillante analisi di Blumenberg – come agli occhi di un filosofo appaia prossimo il cielo trapunto di stelle, remoto il pozzo che intralcia il suo cammino (Blumenberg 1988). Tale sconvolgimento gravitazionale consegue appunto dalla derealizzazione, dalla *Weltvernichtung* – secondo il *terminus technicus* adottato in *Ideen I* – cui conduce la più spietata epochizzazione (Husserl 2002, §§49-50, 119-125). A questa “folle” inversione corrisponde un preciso rovesciamento modale, ben compendiato nella sentenza heideggeriana, esplicitamente dedicata a Husserl, secondo cui «più in alto della *realtà* si trova la *possibilità* (*höher als die Wirklichkeit steht die Möglichkeit*)» (Heidegger 20158, §7c, 54). L'annientamento del mondo, infatti, lascia scorgere un'eccedenza, l'«orizzonte», o si potrebbe dire il cielo, su cui la *Welt* si staglia: la coscienza pura, residuo della riduzione, rappresenta precisamente l'apertura in virtù della quale il mondo, da già-dato e obiettivato, diventa possibile, inaugurando nuove direzioni di senso.

Ciò che c'è, insomma, non è tutto. La presunta inseità delle cose si capovolge in contingenza nella misura in cui ciascun ente può dirsi tale, “essente”, soltanto per qualcuno, chiunque questi sia (*Jedermann*), per qualunque uomo, con qualsivoglia vissuto, in grado di operare la sospensione dell'atteggiamento naturale, al punto che «l'ontologia», come concluderà coerentemente Heidegger, «è possibile soltanto come fenomenologia» (Heidegger 20158, §7c, 51).

Alla scoperta del possibile corrisponde l'introduzione della trascendenza (Ugazio 1996). Se del resto c'è sempre un fuori, un'ulteriorità rispetto a quanto appare alla coscienza doxastica, allora si comprende in che senso la filosofia si profili come un'uscita – una ἀνάβασις. Come Husserl ancora ripeterà nelle *Cartesianische Meditationen*, poiché l'«lo ridotto», cui mette capo l'ἐποχή, «non è un pezzo del mondo (*kein Stück der Welt*) [...] la trascendenza appartiene al senso proprio di tutto ciò che è mondano» (Husserl 2017, §11, 60), dove questa «trascendenza», designando una «inclusione irreali (*irreellen Beschlossenheit*)» (Husserl 2017, §11, 60), decreta l'irruzione del possibile. Possibile che – aggiungerà Heidegger – è il *transcendens* rispetto all'ente, l'essere dell'ente, non alla stregua di una generalità comune e astratta (κοινόν), ma come orizzonte, apertura (*Lichtung*), condizione di possibilità dell'ente stesso (Heidegger 20158, §7c, nota a, 54). In questo senso la comprensione che si può conseguire «dell'essere in quanto *transcendens* è sempre *transcendentale*» (Heidegger 20158, §7c, 54): la possibilizzazione dell'ente non può che sollevare un'interrogazione intorno alle condizioni della suddetta possibilità. Sicché lo sconvolgimento provocato dallo sguardo filosofico sembra a questo punto indurre ad ammettere addirittura una doppia, indissociabile trascendenza, ontologica da un lato, epistemologica dall'altro (trascendentale): trascendenza *del* mondo, stante l'inogettivabilità di quest'ultimo («il mondo non è né semplicemente-presente né utilizzabile») (Heidegger 20158, §69, 432); trascendenza *dal* mondo, stante l'irriducibilità dell'apertura in cui esso di volta in volta si colloca («[il mondo] si temporalizza nella temporalità [dell'Esserci]») (Heidegger 20158, §69, 432).

Eppure, secondo Platone, la mania divina esibita dalla filosofia non innesca l'ostracismo dal e del mondo. Al contrario, lo sragionare che il senso comune attribuisce a coloro i quali «puntano lo sguardo verso l'alto come gli uccelli» (*Phaedr.*, 249d7-8), si rivela paradossalmente indice dell'immanenza più spregiudicata: Socrate, accusato a più riprese di avere la testa fra le nuvole (μετεωροσκοπος), si presenta, nel *Fedro*, come l'unico personaggio autenticamente in grado di amare il giovane mitografo, l'unico davvero capace di accoglierlo così come appare, scorgendo in lui «un volto dalle sembianze divine (θεοειδὲς πρόσωπον)» (*Phaedr.*, 251a2), e «venerandolo come un dio» (*Phaedr.*, 251a5). Proprio perché perso in un altrove, con il pensiero fisso lassù, nel cielo, questi è ben piantato a terra. L'anamnesi erotica – la follia, appunto, di cui si cade preda facendo filosofia – non trasporta in fondo chi la pratica verso un'altra cosa (*res*) o un altro luogo, ma verso lo stesso aver-luogo del fenomeno. La visione dell'idea (εἶδος) non sancisce insomma l'esperienza di un esodo, né attesta l'esigenza della derealizzazione. Con la rammemorazione della patria astrale s'inscrive piuttosto il cielo nella terra. Ri-cor-dare, infatti, significa alla lettera “dare di nuovo al cuore”, all'anima, riscoprendo cioè l'evento, il darsi delle cose, il loro venire all'essere. Il loro “là”, si potrebbe dire, l'orizzonte su cui si stagliano. Un “là” che pure non è altrove che “qui”: quaggiù, del resto, ci si ri-corda (ἀνά-μνησις) fino a elevarsi e a uscire (ἀνά); lassù ci s'innamora al punto da ritornare quaggiù, con l'intento di una cosmesi, di un ad-ornamento («κατα-κοσμεῖ») (*Phaedr.*, 252d7), per entrare (κατά) insomma meglio, per insediare “bene” il luogo in cui già si è. Più si esce, più si rientra; ἀνάβασις (uscita) e κατάβασις (entrata), come illustra l'εἰκὼν platonica della caverna,

raffigurano i due momenti indisciungibili, eppure mai sovrapponibili, di un “solo” o di uno “stesso” percorso. Uno stesso puramente eventuale, privo di spessore, e perciò d'identità, rispetto al quale si decidono di volta in volta il fuori e il dentro, l'andare e il tornare, il movimento e la stasi, l'attivo e il passivo.

In questo *μεταξύ* inafferrabile, medio in qualche modo neutro in cui queste serie di coppie opposte s'incontrano e insieme si disgiungono, transita senza sosta la mania erotica della filosofia, la follia, o persino la «*hybris*» (Husserl 1991, 17) cui Husserl, a conclusione del manoscritto datato Maggio 1934, comunemente noto come *Umsturz* – che ora ci accingiamo a prendere in esame più da vicino – non intende deliberatamente rinunciare. Il suo diniego implicherebbe anzi l'oblio del problema. Ché se non s'insedia questa soglia liminare, non è possibile afferrare il senso del trascendentale, il quale, per sua definizione, neutralizza la giustapposizione trascendenza/immanenza (né trascendente, né immanente), dando voce con una crasi – qual è appunto “trascendentale” – a un paradosso, a una *trascendenza d'orizzonte, orizzontale*.

Il trascendentale rappresenta quindi la sede incollocabile, oltreché inappropriabile, in cui l'esperienza amorosa della filosofia circola, la coordinata atopica e utopica che esprime il suo stesso aver-luogo, la sua forma, la sua idea. O meglio ancora: il trascendentale non consiste altro che nella circolazione erotica tra cielo e terra. Del resto neppure Kant, nonostante la fervente polemica contro l'insidia della *Schwärmerei* covata da questo discorso, bandì a pari titolo tutte le specie di mania dalla cittadinanza della ragione critica: anche il più lucido e illuminato esercizio speculativo si avvale di un certo appassionato trasporto (*Begeisterung*), di un transitare (*Be-*, prefisso transitivizzante) di spiriti (*Geister*); senza *Begeisterung*, senza entusiasmo, non c'è infatti trascendentale (Kant 1991).

Lo sconvolgimento (*Sturz*) innescato dalla postura del filosofo, dunque, conformemente al tono entusiastico che lo anima, è sempre un *Um-sturz*, un *ri-volgimento*, un *cambiamento (Sturz) sul posto (Um)*, esattamente come la conversione dello sguardo che il prigioniero, nell'allegoria platonica della caverna, subisce una volta scarcerato dai vincoli doxastici: una «*περιαγωγή*» o una «*περιστροφή*», un trasporto (*ἀγωγή*) o un volgimento (*στροφή*), che in ogni caso avviene sempre lì, intorno a (*περί*) dove si è, alla stregua del capovolgimento di una conchiglia sulla valva opposta (*Resp.*, VII, 518d4, 518e3, 521c5-6).

Alla luce del comune intendimento, tra Platone e Husserl, del comportamento filosofico, ben si comprende in che senso Eugen Fink suggerisse di riportare le questioni centrali affrontate dalla fenomenologia ai travagli metafisicamente più densi che attanagliano la tradizione platonica. Ciò che Husserl cerca tuttavia di accentuare nell'ultima produzione, tra cui si annovera appunto anche l'*Umsturz*, è questo movimento *catabatico* di ritorno al mondo, al fine di risemantizzare il trascendentale oltre il significato conferitogli in seno al (neo)kantismo e all'idealismo classico tedesco (Fink 1966, 157-164). Si tratterebbe, insomma, di *inverare* il platonismo, altrimenti monco, parziale, unilaterale, benché questo proposito spinga verosimilmente ai limiti la fenomenologia, o addirittura la rivolga contro se stessa. Come già accadde con Aristotele, che a più riprese parve osteggiare Platone, il compimento del platonismo rassomiglia a un tradimento, a un rovesciamento. Ma il punto è che la verità consiste proprio in questo rivolgimento (*Umsturz*), o che, per così dire, lo sconvolgimento è la vita della verità. Così, laddove si crede di operare un sovvertimento, per quanto incisivo e caustico, ecco che ci si rivolge indietro, ci s'infilte tornando nel luogo d'origine.

Più ci si muove, più si sta fermi. Sebbene questa laconica sentenza possa suonare misoneista, sembrerebbe, agli occhi di un certo Husserl – come s'intende provare – l'unico motto davvero rivoluzionario. Ché il trascendentale esprime questa

rivoluzione permanente, come quella celeste. Un movimento di cambiamento persistente che, pur espandendosi e causando trasformazioni, non si allontana dalla propria sede, non annichilisce, non nega. Pur decentrandosi di circostanza in circostanza, non rifugge il centro, e sempre si ricentra, giacché centro e luogo non sono altrove che nel continuo aver-luogo. Questo bizzarro moto fugge paradossalmente sempre verso se stesso – «φυγή μόνου πρὸς μόνον», «fuga di sé solo a sé solo» (*Enn.*, VI 9, 11, 51), avrebbe concluso Plotino – così da ricrearsi, da riaprirsi, da rinnovarsi costantemente. Transita perché non transita, si muove fintantoché rimane immobile.

Sicché infine s'intravede, qui come là, al limitare della fenomenologia, nella folle soglia trascendentale in cui cielo e terra si sfiorano e presto si dileguano, il motore immobile.

II. Arcaismo trascendentale

Certo, Husserl non manifesta un interesse immediatamente evidente nei confronti del pensiero greco antico. Ciononostante, l'*Umsturz* documenta l'esigenza di un'inversione dei rapporti di gravitazione istituiti nella modernità sin dal titolo, che per intero, quantomeno nella cura italiana, recita *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo*, quasi sottintendendo un recupero della cosmologia tolemaica. Questo carattere in apparenza reazionario risulta ulteriormente esaltato se si guarda alle annotazioni preliminari con cui Husserl intendeva intitolare in via provvisoria l'elaborato: *Die Urarche Erde bewegt sich nicht, L'arca originaria Terra non si muove*; l'edizione francese del manoscritto conserva per altro questo proposito dell'autore, traducendo *L'arche originaria terre ne se meut pas* (Husserl 1989).

Il testo, inoltre, condensando vari motivi speculativi in un numero esiguo di pagine, si è prestato a più interpretazioni, che ora ne accentuano l'aspetto efrattivo, ossia il sovvertimento del copernicanesimo, cifra della modernità, ora il profilo conservatore, cioè la riscoperta dell'immobilità tolemaica. L'ambiguità essenziale che permea dalla lettura di questa breve opera potrebbe con ragione indurre a ritenere che Husserl oscilli tra l'ansia del superamento di una tradizione, quella copernicano-kantiana, cui egli stesso appartiene in quanto moderno, e il timore del congedo dalla fenomenologia in favore di una fisica dai tratti peripatetici. Ma è forse questa stessa oscillazione, pressoché indemagliabile, che il manoscritto, solcato da un'isomorfa inquietudine, tenta di mettere a tema, a metà, appunto, tra soggettocentrismo dei moderni e oggettocentrismo degli antichi. ¹ Non si tratterebbe perciò di optare per uno dei due corni, ma di assumere lo sconfinamento reciproco dell'uno nell'altro quali traiettorie simultanee, eppure differenti, in cui si diparte uno "stesso", qui denominato «arca dell'origine (*Urarche*)», «arca del mondo», oppure ancora «dimora primordiale» (Husserl 1991, 16).

Questi curiosi appellativi tentano di rendere conto del trascendentale dinamico scorto in questa sede, dell'embricazione tra cielo e terra, del «tra» (*zwischen*)» (Husserl 1991, 5) che, congiungendoli, li dissozia. L'*Umsturz* si prefigge esplicitamente, sin dalle battute che fungono da sottotitolo, lo scopo programmatico di rinverdire una certa «dottrina fenomenologica dell'origine della spazialità, della corporeità, della natura nell'accezione propria della scienza naturale», in vista di «una teoria trascendentale della conoscenza scientifico-naturale» (Husserl 1991, 1). Tuttavia, nonostante questo proposito di rinnovamento, la condizione di possibilità arcaica cui si desidera mettere capo, come traspare dalle

¹ Così suggerisce Neri (1991) in uno studio che accompagna la traduzione italiana dell'*Umsturz*. Questa traccia è stata ampiamente sviluppata da Leoni, di cui si condivide l'interpretazione complessiva. Per le considerazioni che seguono intorno all'*Umsturz* si tengano dunque presenti Leoni (2003) e Leoni (2005, 31-91). (1990).

espressioni impiegate, rassomiglia paradossalmente a qualcosa di antiquato, più vetusto dell'*a priori* copernicano rivendicato da Kant. L'arca allude a una ἀρχή cosmologica, a un primordio dalla fattezze presocratica. Essa viene per definizione “prima”, ma non secondo il tempo. ² L'atteggiamento qui perseguito da Husserl, con lo scopo di un corretto e più profondo intendimento del trascendentale, non ha infatti età assegnabile: l'arcaico, né antico, né moderno, esprime quella soglia anacronica, insensibile, priva di consistenza, che i vari filosofi, nella storia del pensiero, compresi Tolomeo e Copernico, hanno insediato ogniqualvolta hanno affrontato la questione trascendentale.

² Sullo statuto anacronico del trascendentale cfr. Ronchi (2001, 9-81).

L'anteriorità in questione, dunque, non indica un passato empirico, né il trascorso di un vissuto storicamente databile, poiché il prima in questione sta prima di ogni determinazione: pre-categoriale, pre-istorico, pre-logico, pre-individuale. Il linguaggio, arrivando sempre in ritardo rispetto a esso, “dopo”, può riferirsi, come ben arguiva Aristotele, solo in modo *imperfetto*, mediante, appunto, il ricorso al tempo verbale dell'imperfetto (ἦν): l'essenza, il principio, il πρότερον (il prima), secondo la nota locuzione dello Stagirita, designa «ciò che l'essere era (τὸ τί ἦν εἶναι)» (*Metaph.*, VII 4) prima che il λόγος lo portasse alla presenza e lo de-finisse, lo determinasse.

Il carattere arcaico o principiale attribuito al trascendentale ne rivela quindi lo statuto antepredicativo e prelinguistico, incompatibile con la nozione di *a priori* proposta da Kant. La necessità di emanciparsi dal copernicanesimo kantiano si fa a questo punto evidente: l'errore imputato al kantismo, così come all'idealismo tedesco, specie nella sua versione hegeliana, risiederebbe nell'identificazione del trascendentale con un piano logico già dato, sul quale si andrebbe a ricomporre, ben disposta e ordinata, la rapsodia di materiali provenienti dalle sensazioni, o persino le vicende storiche, altrimenti sfibrate e triturate come avanzi esposti su un «banco da macellaio» (Hegel 20125, 20). Al contrario, «l'essenziale» – scrive Husserl – ai fini di un'interrogazione autenticamente trascendentale, consiste nel «non perdere di vista l'esser-già-dato (*Vorgegebenheit*) e la sua costituzione, che [certo] appartengono all'Ego apodittico» (Husserl 1991, 16), ma sempre e solo dopo, *in secundis*, non *in primis*.

Della presunta rivoluzione rivendicata dal filosofo di Königsberg occorrerebbe dunque rifiutare la *deduzione metafisica* delle categorie su cui si appoggia quella trascendentale, quel «filo conduttore» (Kant 2005, 88-94), come scrive Kant, seguendo il quale si deduce, in numero e specie, il patrimonio di predicati logici proprio di ogni uomo a partire dai tipi di giudizi individuati dalla logica formale classica. Il vero *a priori*, infatti, l'*a priori* arcaico, non può essere riportato alla struttura apofantica e al correlato bagaglio categoriale; semmai risulta pre-posto alla genesi del linguaggio e del logico, senza esaurirsi in questo dominio “umano, troppo umano”. Il trascendentale, insomma, si colloca tutto nella soglia di quel pre- (*Vor-*) che caratterizza la pre-datità (*Vor-gegebenheit*), ³ di un pre che significa «primo per natura (τῆ φύσει)», direbbe Aristotele, perché indica appunto una qualche natura (φύσις) nel senso presocratico del termine, una certa sorgività genetica.

³ Sullo sviluppo e sugli esiti teorici della predatità nella produzione husserliana si rimanda allo studio di Costa (2007).

L'occlusione di quest'apertura, accanto alla polemica antikantiana e anticopernicana, è altresì imputata nella *Krisis*, opera postuma il cui corpo, costituito da due conferenze husserliane, tenute a Vienna e Praga, rivela una gestazione pressoché coeva all'*Umsturz*. In quest'altra sede la destituzione dell'ipoteca moderna che grava sul trascendentale si mostra ancor più pressante. Come Husserl afferma nel §28, «Kant [...] non si rende affatto conto che egli, nella sua filosofia, si basa su presupposti indagati» (Husserl 2015, §28, 131); egli

certo attesta «un esempio di grande scoperta – anche se è solo l'inizio di una scoperta» (Husserl 2015, §28, 131). La rivoluzione copernicana da questi auspicata è lungi dall'esser compiuta, anzi: se Copernico rivisita i rapporti di gravitazione rimuovendo la Terra, e perciò l'uomo, dal centro del cosmo, Kant coltiverebbe piuttosto una segreta ispirazione tolemaica, individuando in un'appercezione autocosciente il fulcro di attrazione di ogni esperienza di senso, riabilitando, così, la centralità dell'uomo, unico ente cui si mostra quest'evidenza.

Nella *Krisis*, forse ancor più che nell'*Umsturz*, Husserl percepisce l'inadeguatezza di entrambe le alternative, e della prospettiva tolemaica, e di quella copernicana; in qualche modo l'una sottintende l'altra, covandola come l'opposto in cui si rovescia. La *Krisis* svela questa reciproca metanoia chiarendo la natura bifronte del copernicanesimo. Quest'ultimo, nella sua versione epistemologica, vale a dire quella kantiana, sarebbe solo di facciata, e getterebbe la modernità in un «sonno antropologico» – per riprendere l'espressione foucaultiana: alla *metaphysica generalis* di ascendenza wolfiana, Kant sostituirebbe, mediante la deduzione trascendentale della coscienza, l'analitica della ragione umana, fissando un punto immobile e archimedeo – o meglio: tolemaico – nell'architettura generale della conoscenza, che satura l'apertura ricercata con un feticcio, un «allotropo empirico-trascendentale» (Foucault 1998, 371-421). La declinazione invece ontologica del copernicanesimo, impersonata da Galilei, quel «genio che», come Kant, «scopre e insieme occulta» (Husserl 2015, §9h, 84), muoverebbe da un proposito tolemaico: l'impresa dello scienziato mirerebbe a rendere il mondo saldo, immediatamente abitabile dall'uomo, una volta rivelata l'intrinseca ossatura matematica del reale. Ma la *mathesis universalis* sortisce come effetto il contrario del risultato atteso: la formalizzazione del linguaggio della natura conduce a un obiettivismo che esclude il soggetto dalla costituzione del senso, in favore di idealità geometriche in sé vere, indipendenti dall'azione umana; l'assuefazione provocata dalla naturalizzazione delle scienze matematiche è paragonabile all'impacchettamento di «un ben confezionato *abito ideale*» (Husserl 2015, §9h, 83), spacciato per naturale, al prezzo di proiettare l'acquirente (uomo) ai margini del cosmo.

Due discipline, inoltre, progressivamente impostesi nella storia europea della cultura, acquiscono questi errori, causando la crisi che dà il titolo all'opera. Nella diagnosi husserliana della *Krisis*, la psicologia, rispetto all'entificazione prodotta dall'obiettivismo delle scienze dure, avrebbe dovuto offrire una terapia, includendo il soggetto nell'esperienza in qualità di vettore attivo e intenzionale (il senso ha sempre una direzione, è sempre per qualcuno). Al contrario, essa ha sortito un effetto patogeno, inconsapevole del naturalismo disincarnato che andava convalidando: la psicologia è il primo dei saperi dell'enciclopedia in cui il senso si oblia poiché ha anzitutto ipostizzato l'interno, quantomeno sin da Descartes, cronicizzando poi questo fraintendimento con Kant, il quale rifiuta sì la sostanzialità del *cogito*, esito di un paralogismo, ma aggrava il dualismo giustapponendo dentro e fuori, in quanto epigono dell'empirismo inglese, in particolare della distinzione lockiana tra senso interno e senso esterno (Husserl 2015, §30 §§56-57). ⁴

Destino consimile spetta alla cosmologia nell'*Umsturz*, che, accanto alle scienze della vita, professa un'ovvietizzazione riduzionistica, occultando l'eventualità e la genesi cui i vari fatti constatati andrebbero riportati. L'assurdità qui ricusata «consiste nel dare inavvertitamente per scontata la concezione naturalistica del mondo, cioè quella dominante, per poi considerare in termini antropologistici e psicologistici la storia degli uomini come storia della specie e [...] lo sviluppo degli individui e dei popoli come un evento accidentale» (Husserl 1991, 17).

⁴ A commento si veda Leoni (2005, 15-27).

Per ambo le scienze, rispettivamente la psicologia nella *Krisis*, la scienza naturale o fisica nell'*Umsturz*, Husserl azzarda un'emendazione metodologica mediante la loro fondazione fenomenologica. In entrambe le occasioni, tuttavia, egli finisce per incrinare la fenomenologia contro se stessa, varcando una soglia che costringe, per così dire, a epochizzare l'ἐποχή, a ridurre la riduzione. Confessando, nella *Krisis*, di voler adottare «il termine trascendentale in un senso più ampio» (Husserl 2015, §26, 123), al di là delle distorsioni moderne, conclude poi, con tono disilluso, nell'*Umsturz*: «salvo poi fare valere contro la fenomenologia i paradossi che ne derivano» (Husserl 1991, 18).

L'approfondimento della psicologia e della cosmologia, e del soggettocentrismo e dell'oggettocentrismo correlati, non ne restituisce la validità, ma affossa i saperi. Sia l'idea della ragione dell'anima, sia quella del mondo – impiegando la terminologia kantiana – lasciano intravedere un *prima* impensato, e che rimane impensabile fintantoché si assume come residuo della riduzione l'assioma dell'intenzionalità. Ché questo *prima* non è appunto intenzionalizzabile, non è oggetto, percepito, né concetto di un soggetto. *Prima* di interno ed esterno, *prima* di io e cosmo; *prima* ancora di Tolomeo e Copernico. Questo *prima* se ne sta in un certo senso «separato (χωριστόν)», come già arguivano insieme Platone e Aristotele, dal *Fedone* al *De anima* per quel che concerne la psicologia, dal *Timeo* alla *Fisica* in relazione alla cosmologia. Verso di esso non si può procedere, non si può in-tenderlo perché non sta davanti, bensì dietro.

Psicologia e fisica riportano indietro alla filosofia *prima* (πρώτη φιλοσοφία).

Un *prima* che posso infatti solo ri-cor-dare. Posso solo ritornarci ripetutamente, per anamnesi (ἀνά, prefisso iterativo), ogni volta che intenziono qualcosa: è “ciò” a cui più penso ogni volta che penso, è ciò che sta alle spalle, *prima* di ogni pensato, pur accompagnandolo. Riscopro l'arca dell'origine, insedio la dimora primordiale, quando scorgo «ἐν παρέργῳ», «di riflesso» (*Metaph.*, XII 9, 1074b36), il continuo tornare su stesso del pensiero, la sua immanenza, il non uscire mai da sé. Io «continuo a vivere la vita che sta dietro di me, dove il senso del “dietro di me” di questa vita sta nella ripetizione e nella possibilità della ripetizione» (Husserl 1991, 17). Tutto si ripete, ogni volta come nuovo, ogni volta come diverso, solo perché ogni cosa, muovendosi, torna incessantemente su di sé, rimanendo immobile.

La follia tolemaica, o per meglio dire greca, che straborda dal testo husserliano, ai margini della fenomenologia, è indice di questa immobile mobilità. Aristotele imputava questa «mania (μανία)» (*De gen. et corr.*, I 8, 325a19) a Parmenide, l'«infermità intellettuale (ἀρρωστία διανοίας)» (*Phys.*, VIII 3, 253a33-34) di estromettere la fenomenologia, la pazzia, appunto, di non “salvare i fenomeni” in nome di una qualche fissità. Eppure a questo furore, entusiastico e non vaneggiante, seppur ai limiti dell'allucinazione, neanche lo Stagirita, come già Platone, seppe rinunciare. La filosofia *prima*, antecedente qualunque scienza, è eleatica. Ché solo Parmenide propose davvero «un'interrogazione in termini arcaici (ἀπορήσαι ἀρχαϊκῶς)» (*Metaph.*, XIV 2, 1089b1-2).

Resta ora da capire se e in che modo Husserl sia riuscito nell'ἀπορήσαι ἀρχαϊκῶς.

III. Dal passivo al medio-passivo

La rivisitazione del trascendentale intrapresa nell'*Umsturz*, parallelamente alla *Krisis*, induce anzitutto a riabilitare il terreno doxastico messo fra parentesi dall'ἐποχή. Il movimento per Fink catabatico che anima l'ultima produzione di Husserl intenderebbe recuperare quel groviglio stratificato di operazioni precategoriale e prelinguistiche

sottese all'apofansi, mettendo capo a una trascendenza dilatata, espansa. Uno degli appellativi più noti con cui Husserl designa questo prima del giudizio è *Lebenswelt*.⁵ Nella *Krisis*, per esempio, il mondo-della-vita viene indicato come il pre-supposto rimasto invisibile da Kant perché dato come ovvio. Di conseguenza, il compito della filosofia fenomenologica consisterebbe nell'esplorare questo «regno», evitando di lasciarlo «immerso nella sua "anonimia"» (Husserl 2015, §29, 139). Penetrare la supposta ovvietà permetterebbe di svelare come a monte di tutte le attività spirituali si celi «un'operazione universale che è presupposta da qualsiasi prassi umana e da qualsiasi vita pre-scientifica» (Husserl 2015, §29, 139). La *Lebenswelt*, infatti, fungerebbe da condizione di possibilità di qualunque esperienza e da «a-priori universale pre-logico» (Husserl 2015, §36, 163) che innerva i saperi e le pratiche dell'enciclopedia, presiedendo alla loro comunicazione.

Il tema del mondo-della-vita contribuisce a illuminare lo statuto della passività originaria dell'esperienza su cui Husserl insiste anche in altri luoghi, ormai canonici, quali *Erfahrung und Urteil* e le *Analysen zur passiven Synthesis*. Tratto comune a queste opere è appunto la rivendicazione di una certa genesi della forma logica, abbozzando un motivo che sarà fatto proprio e variamente declinato da più autori (Merleau-Ponty, Derrida, a suo modo anche Heidegger) che si confronteranno con quest'eredità fenomenologica (Costa 1996). Prima dell'intenzione di un soggetto verso un oggetto, e perciò prima del taglio (*Teil*) che questi opera sul reale mediante il giudizio (*Urteil*), si trova il mondo in qualità di sfondo di significati, di orizzonte di senso già strutturato. Non si tratta, insomma, di un coacervo di materiali intuiti rapsodicamente – come Kant supposeva nell'*Estetica trascendentale* della *Critica della ragion pura* – da sussumere attraverso una forma priva di genesi, non empirica, imposta dall'alto (le categorie). Affinché l'io intenzioni un certo oggetto e non un altro, l'oggetto stesso deve essergli già rivolto. L'io deve essere già «invaginato» nel mondo, come dirà Merleau-Ponty (Merleau-Ponty 1993), reinterprestando la nozione di *Vereinzelung* (istanziamento) husserliana; deve già essere in esso incorporato, «istanziato», facendo corpo con delle tendenze che già orientano il senso, poi esplicitato con l'apofansi. V'è dunque un'affezione «anteriore al cogito» (Husserl 1956, 79; Husserl 1996, 227) che costituisce le azioni e i saperi, e che soprattutto li rende possibili, una ricettività che esclude la spontaneità dell'io puro proclamata dall'idealismo post-kantiano – talora scorta anche in Husserl – in favore di una vivenza pulsante «che è già sempre qui, sempre per noi, sempre il "terreno" (*Boden*) di qualsiasi prassi, sia teoretica che extra-teoretica» (Husserl 2015, §37, 164).⁶

Rispetto «all'a-priori logico-obiettivo» di ascendenza kantiana, monolitico e necrotico, «l'a-priori del mondo-della-vita» rivelerebbe così uno statuto differenziale e vibrante, in quanto trama di rapporti dinamica in cui ciascun elemento acquisisce il proprio corpo alla luce della posizione occupata nell'intero (Spinicci 2006).

Queste movenze figurano anche nell'*Umsturz*, seppur con una radicalità vertiginosamente superiore, folle. Come si è anticipato, l'arcaismo sconsiderato che trapela da queste pagine, non solo corrobora l'idea di una sintesi passiva anteposta a quella apofantica, ma sembra anche contemplare «le tracce di un pensiero del terzo, [...] i segnava di un pensiero non pensato, che tenga insieme le figure dell'attivo e del passivo, del corpo e dell'anima, del soggetto e dell'oggetto, mostrandoli rispettivamente

⁵ Uno degli sviluppi più significativi di tale concetto, con costante (e problematico) riferimento a Husserl, è offerto da Blumenberg nel saggio *Lebenszeit und Weltzeit* (Blumenberg 1996). Per quanto concerne il ruolo della *Lebenswelt* nell'economia complessiva della *Krisis* si veda invece Paci (1969). Per una discussione critico-teoretica del tema cfr. Semerari (1995).

⁶ Sul delicato equilibrio tra io e mondo, attivo e passivo, lungo la produzione husserliana, e sull'accusa di idealismo alla fenomenologia si veda Costa (2003).

come l'emersione e l'immersione di un che di immobile» (Leoni 2005, 75).

Nello scritto ricorre certamente un'affinità, anzitutto terminologica, con la *Krisis*, sin dalle determinazioni iniziali con cui Husserl tratteggia l'arca originaria: paragonata a un «suolo (*Boden*)» insediato via via dai corpi empirici, e definita come «*Weltmöglichkeit*», «possibilità di mondo», oppure come «*Spielraum*», come «ambito» o «spazio di gioco» (Husserl 1991, 4), essa rassomiglia da vicino alla *Lebenswelt*. Ciononostante, qui non s'intende soltanto mostrare un'effervescente mobilità. Non, cioè, un possibile contrapposto all'attuale, una possibilità di mondo *contra* il mondo effettivo esperito quotidianamente. Al contrario, la trascendentalità diffusa messa a tema non si muove, perché è un «movimento reale e possibile, possibile come possibilità sempre aperta di effettuazione, di continuazione, di cambiamento, di direzione, ecc.» (Husserl 1991, 4). L'immobilità qui perseguita fa cenno a una «possibilità più alta» (Heidegger 2007, 282), come similmente avrebbe arguito Heidegger, nei *Beiträge zur Philosophie*, scontrandosi con il medesimo problema. Una possibilità non umana, non linguistico-rappresentativa, non impigliata nella differenza ontologica; una modalità che non può non-essere, ma che sempre è, che sempre rimane se stessa, cioè possibile, aperta. Paradossalmente, quindi, una potenza già commista con l'atto, intransitiva, che non viene mai meno. Una δύναμις insomma eleatica, «piena (ἐπι πλέον)» (*Metaph.*, IX 1, 1046a1), come quella scorta in maniera obliqua da Aristotele nella *Metafisica*, che nulla ha a che fare con la carenza, con la privazione, con la negazione.

A essa non si oppone del resto nulla: l'arca, il suolo, la Terra tolemaica – spiega Husserl – «nella sua forma originaria di rappresentazione, non si muove né è in riposo, ma è solo in riferimento a lei che quiete e moto hanno un senso» (Husserl 1991, 4). L'immobile, a questo livello arcaico, non esprime il reciproco del mobile, perché risiede appunto prima di stasi e cinesi; è il loro stesso aver-luogo, il «supporto (*Träger*) di tutti i corpi» (Husserl 1991, 4). Un «*Grundbestand*», com'anche si dice, un «elemento di fondo» (Husserl 1991, 5) dalle sembianze presocratiche, come quell'«elemento» evocato da Merleau-Ponty ne *Le visible et l'invisible*, che non designa «né materia, né spirito, né sostanza» (Merleau-Ponty 1993, 156), bensì «un'unica esplosione d'essere che è per sempre» (Merleau-Ponty 1993, 276).

L'elemento, a questo punto, trascesa ogni opposizione, compresa quella logica d'identità e differenza, rassomiglia da vicino all'immobile parmenideo, con cui s'indica l'autoreferenza assoluta, il continuo tornare su di sé della vita, il rimanere dell'essere; il «μένειν» (fr. 8, 29-30), come recita il *Poema*, il *manēre*, l'immanenza. In accordo con i paradossi di Zenone, per salvaguardare transizione e causalità efficiente, occorre l'intransitività della *causa sui*. Ché per realizzare un *intentum* nel mondo, devo già essere nel mondo; per uscire fuori, verso qualcosa, devo già starci dentro.

Affinché i fenomeni si diano, insomma, muovendosi e circolando, ognuno di essi deve rimanere fermo sul posto. Ciascuno, per essere quel che è, deve appunto restare nell'apparire, nel suo essere fenomeno.

Ma questa stessa permanenza dell'apparire – l'apparire *stesso* – non appare a nessuno: fungendo da condizione di possibilità di ogni manifestazione, essa include già dentro di sé soggetto e oggetto. E se quest'ultimi sono già nell'apparire, semplicemente perché si manifestano reciprocamente, ciò trova come conseguenza sintomatica il fatto che la fenomenologia si realizzi soltanto nel momento in cui sopprime se stessa, non appena riconosce, cioè, la propria impossibilità fondativa: l'apparire dell'apparire non appare infatti mai. La fenomenologia non può apparire a se stessa. Fa apparire, ma non appare, dunque non c'è. Così quest'immanenza radicale, questo «vivere dentro (*Hineinleben*)» (Husserl 2015, §38, 165), come scrive Husserl,

fintantoché tenta di essere espresso da qualcuno, si proietta inevitabilmente fuori. Per renderne conto, dovrei pensare il mio stesso pensare, dovrei vedere il mio stesso vedere, rischiando di innescare, come già Zenone insinuava, il regresso all'infinto. Più ci si sforza di intenzionare tale inerenza, più questa sfugge, giacché non si tratta di una cosa fra le cose, non di un fenomeno fra i fenomeni, bensì del fenomeno *stesso*, dell'idea; non un "che" che appare, ma il "che" di ciò che appare, il suo "che è", il suo aver-luogo, "ciò" che lo *fa apparire*.

Il pericolo dell'argomento del terzo uomo viene in fondo scongiurato se si riconosce come questo "stesso" non sia da esprimere, né da pensare, né da manifestare, perché è l'espressione *stessa* con cui si esprime, il pensiero *stesso* con cui si pensa, il manifestarsi *stesso* con cui ci si manifesta; l'essere dell'apparire, insomma, il darsi del fenomeno. Lo «stesso» si dà, non s'intenziona. «Τὸ αὐτό» (fr. 3), la parola di Parmenide, è l'apertura su cui Heidegger s'interrogherà ripetutamente, specie nell'ultima produzione (Heidegger 2009; Heidegger 1976a; Heidegger 1976b), assumendo tale stessità come *das Selbe*, come il prodursi di una singolarità, di un *ipsum*, e non come un'immota fissità logica, alla stregua di un *idem* (*das Gleiche*). Immanente, in quanto è ciò che fa sì che ciascuna cosa sia quella che sia, che sia precisamente "ciascuna", "una"; trascendente, laddove espone l'ente, lo svela, lo fa venir fuori per quello che è, in una condizione di totale illatenza, di piena manifestatività.

Lo stesso rappresenta allora la crasi trascendentale in cui s'incrociano dentro e fuori, il «tra (*zwischen*)» che sancisce la co-appartenenza (*Zusammengehörigkeit*) di terra e cielo. Né attivo, né passivo, in qualche modo *neutro* in quanto neutralizzante le varie opposizioni. Terreno indistinto, *Träger* o *Grundbestand*, secondi i termini di Husserl, in cui tutti i percorsi confluiscono, andando e tornando. Da esso e in esso si dipartono tutti i movimenti possibili, benché, certo, il loro dipartire non si muova.

Husserl, dunque, nell'*Umsturz*, non propone dunque solo un pensiero della passività del suolo inteso come bacino di potenziale indeterminato, o di possibilità informale, giustapposto all'attualità determinata. Egli sembra anche avvallare una concezione neutrale del trascendentale, attribuendogli una diatesi *medio-passiva*, ⁷ eventualmente *deponente*, indice di una passività già imbricata con l'attività, di un possibile non indeterminato ma già operante, reale – la «possibilità del mondo», dichiara esplicitamente Husserl, «è legata al senso d'essere già in atto» (Husserl 1991, 16). Sicché il supporto, lungi dall'alludere a una materia inerte e vergine che attende di essere inseminata, cioè formata – come l'estetica dalla logica nell'epistemologia prometeico-antropomorfa di Kant – nomina piuttosto il *darsi* dei fenomeni, il φαίνεσθαι – infinito presente di φαίνω, che curiosamente si coniuga solo con diatesi medio-passiva. Quest'apertura, paragonabile alla luce (φῶς), secondo note metafore platoniche e aristoteliche, illumina dall'esterno i fenomeni, i quali perciò paiono passivi rispetto a essa. Ciononostante, la luce stessa non esisterebbe come tale, non sarebbe se stessa se non nella singolare rifrazione che ogni fenomeno ne offre attivamente: traspare nei colori con cui ciascuno si tinge. L'elemento tolemaico ricercato in questa sede da Husserl è quindi ciò che porta alla luce, che fa essere, che lascia-essere; una passività che si ritrae in favore dell'attività.

Ma se lo stesso non s'incontra se non nella differenza variopinta che popola il mondo, allora esso, oltre a ricongiungere gli estremi, anche li scinde. Nella soglia trascendentale non si assiste mai a un'identificazione degli opposti: immanenza e trascendenza qua si scambiano di posto rimanendo dove sono, senza cioè collassare

⁷ La rilevanza della voce medio-passiva nella filosofia contemporanea è stata messa in luce da Lewin (2011) a partire da alcune istanze medievali neoplatoniche, *in primis* eckhartiane. Particolarmente rilevante è l'analisi qui proposta dell'ultimo Heidegger, accanto alle considerazioni intorno alla componente fenomenologica del suo pensiero (38-44).

l'una sull'altra in modo indifferenziato. La loro reversibilità – il loro transito – è concessa da una certa irreversibilità, dall'intransitività di questa reciproca inversione, che a ben vedere mai passa, mai si esaurisce. Il medio che li annoda anche li separa. Lo stesso esprime sempre anche una «fenditura (*Zerklüftung*)» (Heidegger 2007, 280-283), come rileva Heidegger, il limite di una «di-vergenza (*Austrag*)» (Heidegger 2009, 84-85). Col «mutamento delle dimore» – specifica infatti Husserl –, col rovesciamento del cielo nella terra e viceversa, «resta acquisito in generale che ogni io ha la sua patria d'origine» (Husserl 1991, 13), che ciascuno, cioè, diventa quel che è, ciascuno e non altro, insediando il proprio luogo, il luogo che gli appartiene, che gli è proprio. Niente rimane mai indifferente, assolutamente neutro. Ci si appropria di sé solo nella disappropriazione; a ogni incontro transitivo con l'altro corrisponde il venire incontro intransitivo a se stesso.

In quest'incrocio dialettico, «iperdialettico», «chiasmatico», secondo i termini di Merleau-Ponty, il cielo diviene cielo, la terra terra (Carbone 1996, 129-158). In fondo il trascendentale non c'è, l'arca non si dà mai come tale, come medio indeciso; resta, platonicamente, ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, nella misura in cui non posso dire che è, che esiste al modo di tutti i fenomeni. Non *ek-siste* e semmai *in-siste* in ciascuno, designandone l'essere, il che è. Perciò il trascendentale “è” esclusivamente in quanto oscillazione sempre differita, ritardata, sdoppiata, moltiplicata; in quanto uno che si dà sempre come due, uno che si mostra attraverso dei molteplici «segnavia», dei «σήματα» (fr. 8, 2), come avrebbe detto Parmenide. Del resto, la retorica dell'origine impiegata nell'*Umsturz* non accenna a una *Begründung*, a una fondazione univoca e granitica come quella hegeliana. In base alla dinamica dilatoria del trascendentale, il *Boden* non c'è infatti di per sé, ma emerge nella sua vivenza, nella sua carnalità pulsante (*Leib*), soltanto a patto dell'entificazione in un «corpo cosmico (*Weltkörper*)», come quando la Terra, per esempio, «sopprime la sua forma originaria di suolo», divenendo un «grande masso» (Husserl 1991, 4), una stella empirica tra altre. A livello arcaico, dunque, la questione fondativa, andrebbe verosimilmente affrontata alla luce della *Fundierung* della terza delle *Logische Untersuchungen*, benché Husserl, nell'*Umsturz*, non ne faccia menzione. In particolare, la «fondazione bilaterale» ben riuscirebbe a rendere conto della reversibilità intransitiva con cui l'attivo e il passivo si legittimano a vicenda (Husserl 1968, II, 55-57): **8** l'io puro si dà sempre e solo come io empirico, trovando nel reciproco il proprio inveramento; se l'*a priori* s'ibrida con l'*a posteriori*, il prima si coglie sempre e solo in ritardo come un poi, trasparendo alle spalle, di riflesso, come direbbe Aristotele, in maniera parergonale.

8 Questo suggerimento è offerto da Leoni (2003, 166).

Tutto ciò suonerà folle, ribadisce Husserl a conclusione dell'*Umsturz*. Che cosa consente di scoprire questa stramba e illogica conoscenza, né fenomenologica, né naturalistico-scientista, eccedente il principio di bivalenza e del terzo escluso? Di fatto questo sapere parergonale non sa niente: non è un sapere che sa qualcosa, ma che gode. Un sapere che sa se stesso in quanto autoaffezione, passione, godimento, col quale ci si reinstalla nel φαίνεσθαι, riattivando incessantemente «ogni donazione di senso sia per l'ente che per il mondo» (Husserl 1991, 17). Husserl ammette di non saperlo spiegare, senza volervi tuttavia rinunciare. È bello. Ché del resto l'esperienza sessuale del bello, nel *Fedro*, corrisponde a una conoscenza amorosa che «non vede l'intelligenza (φρόνησις οὐχ ὁραται)» (*Phaedr.*, 250d4). «Τὸ ἐκφανέστατον» (*Phaedr.*, 250d7), ciò che massimamente riluce è anche ciò che più si nasconde, a causa dell'intensità luminosa. Si dà ovunque, ma non c'è mai.

Qui dove l'anima s'invagina col mondo e il cielo fa corpo con la terra; là dove

il mondo penetra l'anima e la terra tocca il cielo. Proprio qui ma anche là, al convergere di una divergenza, nel chiasmo di visibile e invisibile, si annida l'«ἐρασμιώτατον» (*Phaedr.*, 250e1), quanto di più amabile vi sia. In questa soglia erotica, tra due amanti che tenacemente si rincorrono, riposa il bello, il vero trascendentale.

IV. In principio è l'azione

E pur si muove. Husserl cita addirittura in italiano la laconica ammissione, tutt'altro che rassegnata all'abiura, da Galilei pronunciata tra sé e sé, a conclusione del processo (Husserl 1991, 17).

Le ultime due pagine dell'*Umsturz* sono contrassegnate da uno stile ondivago, decisamente disconnesso, paratattico e avversativo, sintomo di una tensione irrisolta. Qui l'autore rende conto in modo esplicito della propria professione di follia, ma implicitamente sembra esigere una cura. Come se alla fine si trattasse di scegliere tra l'uno o l'altro, tra la follia e la ragione, tra prima e dopo, tra cielo e terra, immobile e mobile, confiscando il gioco sopra i massimi sistemi. Verso la conclusione dello scritto, si ha come l'impressione che lo *Spielraum* ch'egli stesso intendeva esplorare senza freni all'inizio della trattazione, venga drasticamente ridotto, circoscritto a un interesse preciso, in apparenza non epochizzabile. Sicché dalla natura celeste si precipita maldestramente, in discesa libera, senza andata né ritorno, a quella pedestre, quasi dimenticandosi delle ali.

Nell'epilogo strepita il moderno contro l'antico. Riemerge Galilei contro Tolomeo, e così Copernico, con Kant, contro l'arcaismo. Ricompaiono, insomma, l'opposizione, la logica bivalente, il dualismo. Il suolo improvvisamente sembra destinato a ospitare «una sola umanità e una sola Terra» (Husserl 1991, 17). La vertigine cosmologica sembra così per un attimo arrestarsi, l'entusiasmo affievolirsi. L'arca non solo assume le fattezze di una patria terrestre, ma di un continente storicamente definito, progetto incompiuto della modernità scientifica e illuminista: l'Europa, come si evince dalla *Krisis*, rivela l'inaspettato rigurgito kantiano, l'ideale regolativo al quale Husserl affida il destino della fenomenologia, separando potenza e atto e assumendo la prima in funzione della seconda, col proposito di assurgere a un compito, quello di essere davvero copernicani (e davvero galileiani) oltre il fallimento dei predecessori moderni, trasformando così una «vaga dynamis in "energeia"» (Husserl 2015, §26, 123). Così, al prima di un senso paradossalmente neutrale, all'antiorità anacronica di un'indecisione, di un'insensatezza, subentrerebbe un senso già dato, già orientato, un disegno teleologico umano, troppo umano.

Laddove Husserl si sporge, nell'*Umsturz*, oltre i limiti della fenomenologia, intravedendone la morte, sembrerebbe in fondo riscattare un Tolomeo empirico, non un Tolomeo arcaico. Preso forse dallo spauracchio per l'imminente perdita, egli replicherebbe il gesto kantiano, avanzando un copernicanesimo fittizio: l'unica Terra, patria di un solo popolo cui verrebbe assegnato il *Boden*, alluderebbe alla finitezza dell'uomo, a un qualche essere-per-la-morte. ⁹ «Io» — recita infatti Husserl — «come presente sono in un progressivo morire» (Husserl 1991, 17), quasi a suggerire che l'incompiutezza della fenomenologia scorta in questa sede conseguirebbe di necessità dalla limitatezza di chi la pratica.

⁹ Questa è l'interpretazione complessiva dell'*Umsturz* proposta da Ronchi (2019, 256-258).

Eppure, come si è già ricordato, ¹⁰ l'*Umsturz*, nella sua parola definitiva, acclama il paradosso come cifra dell'indagine fenomenologica. Husserl esorta a leggere in ciò che scrive qualcosa

¹⁰ Cfr. *supra* p. 42.

ch'egli non può che mostrare disdicendosi mediante una contraddizione performativa. Quest'ultima rivela appunto la performatività che la fenomenologia, in quanto prassi o esercizio, già sempre presuppone, e che quindi non può mettere a tema: essa *fa* apparire, ma questo fare non può a sua volta divenire fenomeno. Come si faccia, l'atto stesso del fare, il fare *stesso*, insomma, non è formalizzabile *a priori*, perché è un evento, si dà. Non c'è dottrina del metodo preposta; se *l'a priori* non sta altrove che nell'*a posteriori*, allora l'essere della fenomenologia, il suo che è, non è altrove che in ciò che fa, in ciò che mostra. *Si fa facendo*. Deponenza della filosofia, statuto medio-passivo, tale per cui il metodo coincide con la via, con la *ὁδός* di Parmenide. **11** Ché il vero *aut-aut*, nell'*Umsturz*, non è certo tra l'antico e il moderno, tra Tolomeo e Copernico, bensì tra la filosofia e la non-filosofia, tra l'innamoramento e la sterilità erotica, tra l'ἐπιστήμη, per così dire, e la δόξα in cui rimangono intrappolate le scienze a causa della crisi. *Aut-aut* che pure non sottintende deliberazione alcuna: la scelta è già decisa in quanto già da sempre fatta. Non può appunto che farsi. Sicché una sola via è percorribile, solo una davvero è: l'unica che si fa. L'altra, qualunque possa essere, non c'è, non è, visto che non si fa.

11 Sulla questione del metodo fenomenologico e più in generale sul problema del metodo in filosofia, con particolare riguardo nei confronti di Parmenide, si veda Sini (2013).

Certo, nella *Krisis* Husserl, come già Goethe nel *Faust*, parafrasa l'*incipit* del Vangelo di Giovanni dichiarando: «in principio è l'azione» (Husserl 2015, §44, 175; Goethe 20073, 93). La rivisitazione di questo motivo teologico va riportata al profondo ripensamento del ruolo della filosofia auspicato sin dalle prime pagine dell'opera, in cui si annuncia «la possibilità *pratica* di una nuova filosofia: di una filosofia che va attuata attraverso l'azione» (Husserl 2015, §7, 54). Guidato da tale proposito, Husserl intenderebbe sconfessare il teoreticismo astratto, scollato dal mondo, che da Aristotele in avanti avrebbe contraddistinto l'atteggiamento speculativo. La prassi dunque qui contesta la teoria come Faust ripudia l'opulento patrimonio dei saperi consolidati nella storia del genere umano; icasticamente – per utilizzare i termini nietzscheani – si tratterebbe dell'opposizione tra cultura greco-alessandrina *contra* quella moderna dell'uomo d'azione, del “pugno” (Faust) (Nietzsche 2009, §15). Non esiste infatti cogitazione indifferente, neutra, disinteressata. Ogni teoria, in quanto invaginata nella *Lebenswelt*, infligge per così dire sempre un “pugno” al reale, colpendolo e perciò trasformandolo. Ogni pensiero è azione. Pertanto, questa «prassi di genere nuovo», facendosi carico delle urgenze concrete della vita temporaneamente sospese dall'ἐποχή, si proporrebbe, quasi marxianamente, come critica delle ideologie, «critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita, di tutte le formazioni culturali e di tutti i sistemi culturali che già sono sorti nel corso della vita dell'umanità e dei valori che li reggono» (Husserl 2015, 321).

«In principio è l'azione» sta quindi a significare che l'inizio è l'uomo. La prassi responsabilizzante qui invocata è del resto tutta umana, al punto che il trascendentale, benché diffuso, finisce per designare l'intersoggettività, un “inter”, un “tra” esclusivo e poco espanso. Nell'*Umsturz*, invece, lo *zwischen* non prelude a una teleologia della terra-Europa, non a una teologia teleologica che gravita intorno a valori; piuttosto, paradossalmente, a una teologia a-teleologica, a una teologia dell'immanenza, come quella peripatetica.

«In fondo, il divino che è in noi muove in un certo senso tutto quanto; principio della razionalità non è la ragione (λόγου δ' ἀρχὴ οὐ λόγος), ma qualcosa di più forte (ἀλλὰ τι κρείττον): e dunque, che cosa potrebbe essere superiore alla scienza <e all'intelligenza> se non il dio?» (*Eth. eud.*, VIII 2, 1248a26-29).

Chiaramente l'origine non può essere identificata nel Λόγος; l'inizio non è

mai il giudizio, non la logica, bensì una qualche affezione, un certo farsi, che è «più forte». L'esperienza, questo “farsi” – potrebbe convenire Husserl –, muove tutto senza andare da nessuna parte, senza andare-verso, senza intenzionalità. Non ha senso perché è il senso stesso, il farsi del senso, che, nel suo dar luogo ogni volta a eventi differenti, ritorna continuamente su di sé. Essa non appartiene a nessuno, impersonale – se dicessi “mia”, come Kant, mi ritroverei già nell'apofansi –. Non è proprietà di un io, e neppure di un collettivo, di un noi; tocca, ma non è toccata, come il motore immobile.

L'esperienza, il prima di psiche e cosmo, in qualche modo è il dio, l'idea della ragione che per Kant balenava alle loro spalle. Così si spiega il riferimento al Vangelo, che pure occorre interpretare adeguatamente, quantomeno in chiave aristotelica. Il dio in questione non rappresenta un teologumeno, un residuo dogmatico e onto-teologico. Non nomina un ente sommo che ottura la domanda di senso; semmai ciò che la fa muovere, ciò che la rende possibile. Performatività assoluta, puro atto, «οὐσία ἐνέργεια» (*Metaph.*, XII 6, 1071b20): l'essenza del dio, lungi dall'essere già data, non è altrove che nell'incessante attività che scatena, e in questa sempre ricreata. Pertanto il dio non indica un qualcosa (*quid*), bensì un che (*quod*), non un fatto ma un atto (il farsi).

Un atto in fondo folle, poiché «più forte» dell'intelligenza e della scienza, più in generale del λόγος. Benché l'atto non sia commisto a una potenza privativa, rassomiglia da vicino a una «potenza irrazionale (δύναμις ἄλογος)» (*Metaph.*, IX 2), ossia a una potenza che non può che manifestarsi, a un possibile che non può che effettuarsi di continuo senza mai esaurirsi. Potenza perciò deponente, deponenza realizzata: alla massima attività, all'efficienza più smodata, corrisponde la totale passività, l'immobilità completa. Questa δύναμις esibisce del resto una struttura autotelica, autofinalizzata; in quanto en-tel-echia, in quanto, cioè, “ha il fine dentro”, non esce mai da sé, non si annienta mai, ma si affetta continuamente, rinnovandosi senza sosta.

C'è sempre un punto cieco che il pensiero non riesce a scorgere, proprio perché c'è sempre. Il c'è sempre risplende (ἐκφανέστατον), perciò sempre sfugge alla vista. È la luce in cui ogni volta si vede, l'apertura in cui ogni volta soggetto e oggetto si danno, si fanno. La follia alle spalle del λόγος, del *cogito*, per i moderni, **12** consiste appunto in questa deponenza performativa, nel dio che sta a monte di intensione ed estensione, e che altro non designa se non la demiurgia con cui le due *res* si fanno, la loro creazione continua.

Ma allora non è il caso di osteggiare l'atteggiamento teoretico, solo di comprenderlo a fondo, di intravederne il fondo, il *Boden*, il suolo generativo, ossia la prassi che ne sta alla base. All'inveramento del pensiero corrisponde infatti il rovesciamento (*Umsturz*) in azione. La prassi che Husserl si ripromette di recuperare non è altrove che nella teoria, è la teoria stessa. Ché quando si torna alle cose stesse, alla cosa (τὸ πρᾶγμα) in quanto “stessa” (αὐτό), ci si ritrova nel πράττειν delle cose, nella «prassi perfetta (πρᾶξις τελεία)» (*Metaph.*, IX 6) priva di scopo e valore, nel farsi disumano del dio. **13**

Bisogna solo tornare a pensare, rioccupando le soglie della storia, da Aristotele a Tolomeo, da Copernico a Kant, per insediarle meglio, per viverle appieno, pragmaticamente. Riprendere a cogitare, a *co-agitare*, per iniziare di nuovo qualcosa che non ha inizio. Ricomincio da capo proprio qui, nell'atto stesso con cui penso, nella storia in cui sono, e al di fuori della quale non posso “saltare”, com'invece insinuerebbe un certo Heidegger. Nessuna

12 Sulla follia occultata, ma presupposta, dal *cogito* cfr. Derrida (1971). Sul *cogito* in quanto performatività assoluta si vedano invece le rivisitazioni fenomenologiche di Merleau-Ponty (2003). Interpretazioni analoghe sono state altresì offerte da Hintikka (1962) e Leoni (2013).

13 Sul motto husserliano “alle cose stesse” e sul retroterra aristotelico di quest'espressione si veda Bodei (2009, 11-19).

vocazione gnostica: esco dal mondo solo per entrarvi; il salto è sempre sul posto.

Del resto, il filosofo non è forse – come Husserl sostiene – un «eterno principiante»? (Husserl 1956, 5) In filosofia non c'è punto d'avvio, né d'arrivo. Il filosofare innesca una rivoluzione permanente. Ché pensare l'origine, *l'ἀρχή*, significa ricrearla, rifarla, ogni volta qui, nel luogo in cui si risiede. Il principio è ovunque, il centro dappertutto, come in una sfera.

Alla fine mi scopro esattamente all'inizio. Mi son mosso per tornare proprio lì dove già ero, attratto da un centro di gravità eroticamente irresistibile. Coi piedi sulla terra, con le ali nel cielo, ancora una volta filosofo, in nome del motore immobile.

Bibliografia

Le traduzioni dei testi greci sono a opera dell'autore.

Blumenberg, H. (1988). *Il riso della donna di Tracia. Una preistoria della teoria*, Trad. it. di B. Argenton. Bologna: Il Mulino.

Id. (1996). *Tempo della vita e tempo del mondo*. Trad. it. di B. Argenton. Bologna: Il Mulino.

Id. (2009). *Uscite dalla caverna*. Trad. it. di M. Doni. Milano: Medusa.

Bodei, R. (2009). *La vita delle cose*. Roma-Bari: Laterza.

Carbone, M. (1996). *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*. Milano: Guerini e Associati.

Costa, V. (1996). *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e Derrida*, Milano: JacaBook.

Id. (2003). *La fenomenologia tra soggettività e mondo. Leitmotiv*, 3 (11-26).

Id. (2007). *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*. Soveria Mannelli: Rubbettino.

Derrida, J. (1971). *Cogito e storia della follia*. Trad. it. di G. Pozzi, in *Id. La scrittura e la differenza* (39-79). Torino: Einaudi.

Fink, E. (1966). *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*. The Hague: Martinus Nijhoff.

Foucault, M. (1998). *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*. Trad. it. di E. A. Panaitescu. Milano: Rizzoli.

Goethe J. W. (20073). *Faust*. Trad. it. di G. Manacorda. Milano: Rizzoli.

Hegel, G. W. F. (20125). *Lezioni sulla filosofia della storia*. Trad. it. di G. Bonacina e L. Sichirullo. Roma-Bari: Laterza.

Heidegger, M. (1976a). *Che cosa significa pensare?*. Trad. it. di G. Vattimo, in *Id.* (a cura di), *Saggi e discorsi* (85-95). Milano: Mursia.

Id. (1976b). *Moira. (Parmenide, VIII, 34-41)*, Trad. it. di G. Vattimo, in *Id.* (a cura di), *Saggi e discorsi* (158-175). Milano: Mursia.

Id. (2007). *Contributi alla filosofia. (Dall'evento)*. Trad. it. di A. Iadicicco. Milano: Adelphi.

Id. (2009). *Identità e differenza*. Trad. it. di G. Gurisatti. Milano: Adelphi.

Id. (20158). *Essere e tempo*. Trad. it. di P. Chiodi., riveduta da F. Volpi. Milano: Longanesi.

Hintikka, J. (1962). *Cogito, Ergo Sum: Inference or Performance?*. *The Philosophical Review*, vol. LXXI, 1.

Id. (1956). *Erste Philosophie. 1. Kritische Ideengeschichte, Husserliana*, Bd. VII. Den Haag: Nijhoff.

Id. (1956). *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*. Trad. it. di F. Costa, Milano: Silva.

Id. (1968). *Ricerche logiche*. Trad. it. di G. Piana, 2 voll. Milano: Il Saggiatore.

Id. (1989)., *La terre ne se meut pas*. Trad. fr. di D. Franck et al.. Paris: Minuit.

Id. (1991). *Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo*. Trad. it. di G. D. Neri, *aut aut*, 245 (3-18).

Id. (1996). *Analysen zur passiven Synthesis* (Bd. XI), a cura di M. Fleischer. Den Haag: Nijhoff.

Id. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Libro primo: *Introduzione generale alla fenomenologia pura* (1913). Trad. it. di V. Costa. Torino: Einaudi.

Id. (2015), *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*. Trad. it. di E. Filippini. Milano: Il Saggiatore.

Id. (2017). *Meditazioni Cartesiane*. Trad. it. di A. Altobrando. Napoli-Salerno: Orthotes.

Kant, I. (1991). *D'un tono da signori recentemente assunto di recente in filosofia*. Trad. it. di G. De Flaviis (a cura di), in *Scritti sul criticismo*. Roma-Bari: Laterza.

- Id. (2005). *Critica della ragion pura*. Trad. it. di G. Gentile e G. Lombardo-Radice, riveduta da V. Mathieu. Roma-Bari: Laterza.
- Leoni, F. (2003). ZON/KOSMOS. *Cosmologia e trascendentalismo in Husserl*, in appendice a C. Sini. *Raccontare il mondo. Filosofia e cosmologia* (153-196). Milano: CUEM.
- Id. (2005). *Senso e crisi. Del corpo, del mondo, del ritmo*. Pisa: Edizioni ETS.
- Id. (2013). *Descartes. Una teologia della tecnologia*, Milano: Et. Al.
- Lewin, D. (2011). *The Middle Voice in Eckhart and Modern Continental Philosophy. Medieval Mystical Theology*, 20 (28-46).
- Merleau-Ponty, M. (1993). *Il visibile e l'invisibile*. Trad. it. di A. Bonomi, riveduta da e nuova cura dell'ed. it. di M. Carbone. Milano: Bompiani.
- Id. (2003). *Corso del 1960-1961, L'ontologia cartesiana e l'ontologia d'oggi*, in Id. (a cura di M. Carbone). *È possibile oggi la filosofia? Lezioni al Collège de France 1958-1959 e 1960-1961*. Milano: Raffaello Cortina.
- Neri, G. D. (1991). *Terra e cielo in un manoscritto husserliano del 1934*. *aut aut*, 245 (19-44).
- Nietzsche, F. (2009). *La nascita della tragedia*. Trad. it. di V. Vivarelli. Torino: Einaudi.
- Paci, E. (1969). *Il problema dell'occultamento della Lebenswelt e del trascendentale in Husserl*. *aut aut*, 59 (265-282).
- Ronchi, R. (2001). *Il pensiero bastardo. Figurazione dell'invisibile e comunicazione indiretta*. Milano: Christian Marinotti Edizioni.
- Id. (2019). *Ancora uno sforzo se volete essere copernicani*, in Id. (a cura di). *L'esperienza della tecnica* (255-267). L'Aquila: Textus Edizioni.
- Semerari, G. (1995). *Lebenswelt*, in R. Cristin (a cura di). *Phänomenologie in Italien* (169-190). Würzburg: Königshausen & Neumann.
- Sini, C. (2013). *Il metodo e la via*. Milano-Udine: Mimesis.
- Spinicci, P. (2006). *Il mondo della vita e il problema della certezza. Riflessioni per una diversa lettura della Crisi delle scienze europee*, in A. Ferrarin (ed. by). *Passive Synthesis and Life-World* (233-252). Pisa: Edizioni ETS.
- Ugazio, U. (1996). *Il ritorno del possibile. Studi su Heidegger e la storia della metafisica*. Torino: Zamorani.