

L'esperienza nell'epoca dei fatti. Husserl, Musil, Blumenberg

di
Francesco Valagussa

1. La quotidianità come occultamento della comprensione; 2. Frammenti musiliani di filosofia della storia; 3. L'arretramento verso il prescientifico; 4. La cosa si ribella alla riduzione; 5. Phainomenon e Logizomenos

La conoscenza nacque da una nuova esperienza che l'osservatore del mito può sintetizzare in formula abbreviata: non più tutto e non più per sempre.

Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*

Una farragine di eventi che non si trasformano in esperienza¹: la diagnosi di Agamben attorno alla condizione dell'uomo contemporaneo pone in rilievo la smisurata e spropositata congerie di eventi che pullulano in maniera letteralmente pervasiva entro l'esistenza quotidiana. Quando l'autore interpreta il passaggio dal proverbio allo slogan come il sintomo di «un'umanità che ha perduto l'esperienza»², si riferisce al venir meno di quella capacità di sedimentazione e di stratificazione in cui da sempre si radica l'uomo inteso come «l'essente nella maniera della comprensione dell'essere»³.

Questa “*compreensione*” è proprio ciò che viene meno – per adoperare gli esempi proposti da Agamben – nella coda davanti agli sportelli, nel paese di Cuccagna costituito dai supermercati, nella “muta promiscuità” con cui si condivide un tragitto sull'autobus o qualche secondo in ascensore. Ma gli esempi si potrebbero chiaramente moltiplicare: non è possibile ricordarsi, né tantomeno sottoporre a comprensione, la congerie di volti, di smorfie, di gesti in cui incappiamo per strada; la baraonda babelica di lingue diverse, dialetti, gridi che possiamo cogliere in una stazione ferroviaria; l'insieme dei prodotti, delle etichette, delle promozioni che affollano anche una sola delle vetrine dei negozi davanti ai quali capita di passare.

Nulla può rendere più icasticamente l'idea di che cosa intendeva Nietzsche quando scriveva che «tra due pensieri svolgono il loro gioco *tutti gli affetti possibili*: ma i movimenti sono troppo rapidi, perciò *non li riconosciamo, li neghiamo*»⁴. Allo stesso modo, quando siamo investiti dalla folla in metropolitana, prima che possiamo memorizzare, o forse in rarissimi casi addirittura identificare i lineamenti di un volto, in pochi secondi abbiamo già incrociato decine di altri occhi, forse abbiamo visto di scorcio qualche naso, vari sopraccigli, e poi pettinature, acconciature, indumenti di ogni genere. Tutti questi “elementi” *giocano* per così dire alle spalle della coscienza: mille piccoli eventi – si potrebbe dire mille piccoli “fatterelli” per non scomodare termini già troppo carichi di tradizione filosofica. La possibilità che questa frammentarietà inesprimibile si traduca o si converta in

esperienza può essere esclusa *a priori*, nel senso kantiano del termine: non ha proprio nulla a che fare con il nostro modo di conoscere.

La conoscenza – secondo l'interpretazione del racconto biblico della cacciata dal Paradiso terrestre offerta da Blumenberg – sorge innanzitutto come assunzione di consapevolezza dell'inevitabilità di una "selezione". Su questa scia anche Gehlen parla del simbolo quale primo e insuperato contrassegno delle dinamiche culturali nei termini di un *Entlastung*, di un alleggerimento, un esonero rispetto alla quantità esorbitante e ingovernabile degli stimoli⁵.

L'impossibilità di condensare i fatterelli metropolitani di modo che assumano i connotati tipici del "vissuto esperienziale" non concerne dunque la sovrabbondanza dei particolari – questa da sempre caratterizza anche fenomeni molto comuni come i rami di un albero o la sabbia di una spiaggia – capaci di bombardare con una frequenza superiore al "concepibile", riguarda bensì la mancanza di "marcatori categoriali" che consentano di avviare quella selezione che appunto incanala il flusso abnorme in quel collo di bottiglia dal quale sgorga poi l'esperienza come raccolta dotata di senso. Il problema non sono i singoli tratti e le minuzie, bensì l'individuazione di quelle salienze, di quegli elementi di spicco che possano esonerarci dall'obbligo di prendere in considerazione la totalità dei dettagli.

1. *La quotidianità come occultamento della comprensione*

Agamben si rivolge immediatamente alla "banalità del quotidiano" tematizzata in *Essere e tempo*, sottolineando come estremamente significativo il fatto che si debba aspettare l'inizio del Novecento: è chiaro che sino al secolo precedente il singolo evento quotidiano appariva pienamente integrato nell'esistenza, per lo meno come "particella impura che si addensava attorno a un'esperienza" capace di rivendicare una propria *autorità*. Il suggerimento viene senza dubbio da Blumenberg, il quale rivendica la caratura teoretica dell'analisi heideggeriana del quotidiano quale dimensione capace di occultare le strutture che consentirebbero la comprensione dell'essere⁶.

La quotidianità, con il suo carattere livellante – e questa è la vera *novitas* dell'ultimo secolo – elimina radicalmente gli eventi, e dunque coincide con una "distruzione dell'esperienza". Livellamento e simultaneità costituiscono senz'altro le due direttrici attorno alle quali si svolge questa consunzione dell'esperire:

In realtà questa ricchezza di notizie favorisce il disconoscimento del vero problema. Il raffronto sincretistico di tutto con tutto e la tipizzazione non sono in grado di fornire la comprensione genuina essenziale⁷.

Da questo passo dipende a sua volta il nucleo portante de *L'indicazione*, premessa alle conferenze di Brema e di Friburgo, dove Heidegger individua l'aspetto inquietante del nostro tempo non nei terribili effetti insiti nell'eventuale esplosione della bomba atomica che ridurrebbe in frantumi la terra, bensì nel fatto che tutte le distanze si accorciano, che «tutto si confonde nell'uniforme senza-distacco (*das Abstandlose*)»⁸. Prima ancora di legare queste asserzioni ai mezzi di comunicazione, agli apparati tecnologici che accorciano le distanze, si può trovare la forma trascendentale di questa

dinamica nelle pagine dedicate alla “chiacchiera” proprio in *Essere e tempo*. Diffusione e ripetizione sono i “binari” che assicurano a questo livellamento verso il basso il carattere dell’autorità⁹.

ciò che è stato detto si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità¹⁰.

Non è difficile ritrovare in questa struttura la stessa dinamica del mercato già descritta da Marx nei *Grundrisse*: «una condizione della produzione basata sul capitale è perciò *la produzione di un circolo della circolazione continuamente allargato*»¹¹. La diffusione non è fattore marginale, anzi consente quella stabilizzazione senza la quale la chiacchiera svelerebbe la propria radicale infondatezza. Agamben si è occupato, peraltro, nel suo *Stanze*, di collegare quest’analisi marxiana alle riflessioni di Rilke¹² attorno alla celebre “mela americana”, presenti nella lettera a von Hulewicz del 1912 per evidenziare quanto la distruzione dell’esperienza abbia a che fare con la forma-merce.

Tornando al tema del “quotidiano”, grazie alla sua «possibilità di comprendere tutto senza alcuna appropriazione preliminare della cosa da comprendere»¹³, la chiacchiera «garantisce già in partenza dal pericolo di fallire in questa appropriazione»¹⁴. In realtà, propria della chiacchiera è la comprensione indifferente, o forse addirittura l’indifferenza nei confronti di qualsiasi tentativo autentico di comprensione – inteso nel senso di una effettiva appropriazione/approfondimento della cosa.

Si potrebbe dire, per proiettare su un piano “economico” il rischio del *fallimento* da cui la chiacchiera si tiene costantemente al riparo: cercare di comprendere implica uno sforzo non sempre coronato dal successo. La cosiddetta “esperienza” è un costo, anzi, un lusso. Lusso che, pur essendone il motore di avviamento, mal si concilia, come insegna Sombart, con le dinamiche del capitalismo una volta che quest’ultimo sia avviato¹⁵.

Tornando alla triade diffusione, ripetizione, raffronto sincretistico come ambiente privilegiato per la coltivazione in serie di fatterelli che si sottraggono all’esperienza, un caso emblematico di trasformazione tra Ottocento e Novecento può essere rintracciato nella lettura del “quotidiano”. In un frammento raccolto da Hoffmeister, relativo al periodo di Bamberg, Hegel scrive: «La lettura dei giornali di primo mattino è una specie di benedizione realistica: si orienta la propria condotta nei confronti del mondo verso Dio o verso ciò che è il mondo. Nei due casi si ha la stessa sicurezza in quanto si è ben certi a quale partito attenersi»¹⁶.

In questa similitudine dal sapore quasi benjaminiano, Hegel considera ancora la lettura del quotidiano in analogia rispetto alla benedizione impartita ai fedeli al termine della funzione religiosa: la benedizione riconciliava con l’assoluto e ricollocava il singolo all’interno di una concezione del mondo; esattamente come il giornale sintonizza il singolo lettore sulle frequenze di quell’assoluto che è diventata la *Wirklichkeit*, sincronizzandolo con i ritmi, le cadenze, i meccanismi che l’articolarono sul piano politico, economico, cronachistico, culturale.

La tesi hegeliana viene rovesciata in alcune pagine de *L’uomo senza qualità*: «prova a dare un’occhiata al giornale. È assolutamente impenetrabile. Vi si parla di tante cose, che non basterebbe il cervello di un Leibniz per capirle»¹⁷. Non si tratta di contrapporre le due letture per verificare quale sia quella esatta: siamo invece di fronte a un classico caso di “storia delle idee”, nel senso che la percezione del “quotidiano” muta drasticamente nel corso del tempo.

Non vi è la cosa in quanto tale: la cosa sussiste nell'avvicinarsi delle idee sulla cosa; non c'è il "quotidiano in sé", ma sempre il quotidiano in quanto calato in un contesto storico-culturale. Musil percepisce che l'essenza del quotidiano è cambiata: se Hegel poteva ancora avvertire la sua "natura" *sincronizzatrice*, Musil vive già nell'epoca della sincronizzazione compiuta descritta da Heidegger, dove il quotidiano risalta piuttosto come una coltre di articoli, editoriali, lettere alla redazione che finisce per sovrapporsi agli eventi sino a ricoprirli, a sostituirli, impedendo l'esperienza.

Quella che Musil avrebbe chiamato la "democrazia dei fatti", una montagna sempre crescente di piccoli eventi, tutti stipati tra le colonne di un giornale: una raccolta impenetrabile allo stesso Leibniz; una complessità che nemmeno il calcolo combinatorio sarebbe in grado di sbrogliare. *Non si legge quello che accade*, come ancora poteva pensare Hegel: la lettura era un autentico "legere" che collegava insieme gli eventi e ciò garantiva (forse per l'ultima volta) un'esperienza del mondo. *Oggi accade quello che si legge*. L'evento con cui si ha davvero a che fare è quello che si apprende sul giornale, già filtrato, falsato, deformato, distorto. Questa mediazione infinita¹⁸ è esattamente la produzione di fatti che riguarda piuttosto il "fare-esperienza", non l' "avere-esperienza".

Per questo l'esperienza è ora definitivamente qualcosa che si può soltanto fare e mai avere¹⁹.

L'altra faccia di quella che uno slogan giornalistico – appunto – ha recentemente denominato "la scomparsa dei fatti", è una produzione continua dei fatti. Se Nietzsche ha consentito alla nostra attenzione di soffermarsi sul nesso tra "fatti" e "interpretazione morale dei fatti", oggi assistiamo a "fatti" che appunto disertano qualsiasi interpretazione morale. Fatti che accadono proprio alle spalle della coscienza, in un puro accadere che non è mai vissuto, interiorizzato, esperito. "Qualcosa accade senza che nulla accada" costituisce il timbro della prosa di Musil.

La vicenda non conquista nuove dimensioni dell'*esseri* – così come la formalizzazione del linguaggio non è un nuovo linguaggio. Solitudine e immobilità del Regno Millenario mostrano la verità del solipsismo divenuto il silenzio *di ogni proposizione*. Nulla può accadere *oltre* questo silenzio – sarebbe tradirne la tragedia²⁰.

2. Frammenti musiliani di filosofia della storia

In un saggio rimasto incompiuto del 1923, dal titolo *L'uomo tedesco come sintomo*, Musil instaura un confronto tra la nostra "epoca" scientifica e la scolastica: al di là del fatto che la scolastica ha impiegato oltre sette secoli per strutturarsi in forma di sistema grazie ad Alberto Magno e Tommaso d'Aquino, mentre l'epoca dell'indagine scientifica vanta soltanto trecento anni di storia – «siamo in un'età arcaica»²¹ – ciò che più conta è sfatare il mito della coincidenza tra epoca scientifica e razionalità. La scolastica era già "razionale": la vera svolta non concerne l'utilizzo della logica, bensì l'applicazione della logica al terreno dei fatti.

Musil chiama la nostra epoca l'epoca dei fatti, nel senso che noi abbiamo fede soltanto in ciò che è «realmente reale (*wirklich Wirklich*)»²² Stessa locuzione adoperata poi da Blumenberg nel suo *Tempo della vita e tempo del mondo*, dove però "*das wirklich Wirkliche*"²³ si riferisce alle "cose stesse" della fenomenologia. In effetti, la fede dell'epoca dei fatti consiste nel considerare i "fatti" esattamente

come la cosa stessa. Quasi come se il «saldo terreno di Anteo dei fatti»²⁴ costituisse proprio quel medesimo *fundamentum inconcussum* che la fenomenologia assume come meta finale. In effetti, se è vero che la fenomenologia non si illude di poter afferrare saldamente la cosa stessa se non al termine di un percorso idealmente infinito di “messa tra parentesi”, d'altronde la scienza nel suo procedere è contrassegnata da un analogo procedimento di astrazione.

Non condividendo l'interpretazione classica di una scienza intesa come autentica autorità imparziale, come osservatore puro e disinteressato, Musil rileva come agli albori la “mentalità scientifica” fosse un eroico furore, un esercizio ascetico, un'astinenza da tutte le qualità della cosa che non fossero quantificabili. Di qui la reazione parallela legata alla grande esplosione della mistica nel XVI e XVII secolo²⁵. Il furore ascetico, per così dire bruniano, della scienza trova nell'ascetica mistica il suo contraltare coevo.

Se si scorge questo “saldo terreno di Anteo” costituito dai fatti come momento chiave della rivoluzione scientifica – invece del puro e semplice riferimento all'istanza quantificatrice e razionalistica – si può anche rendere ragione della persistenza di questa “fede” oltre qualsiasi crollo epocale che coinvolse tanto l'epoca dei Lumi verso la fine del XVIII secolo, quanto il positivismo sul finire del XIX: malgrado queste clamorose smentite del principio della “ragione”, conclude Musil, la fede nei fatti non fu scossa. Essa dunque, e non la “ragione” – che può voler dire in effetti molto altro oltre la mera razionalità quantificatrice (e così è stato nel secolo dei Lumi) – costituisce la vera ossatura di fondo dell'impresa scientifica.

Oggi siamo tutti devoti ai fatti: l'oggetto della nostra fede si è radicalmente trasformato in un percorso in cui viene coinvolta anche la ragione, ma che oltrepassa tanto Dio quanto la ragione. Musil offre uno schizzo di filosofia della storia in questi termini:

Si è instaurato il seguente percorso a scalare verso il basso: dapprima c'è stato un tempo che credeva semplicemente e fermamente in Dio. Poi venne un tempo che doveva dimostrarsi Dio tramite la ragione. Poi un tempo che si accontentava anche soltanto del fatto che la ragione non riuscisse a dimostrare niente contro di lui. E alla fine il nostro tempo, che crederebbe in Dio soltanto se potesse incontrarlo sempre in laboratorio²⁶.

Ne *L'uomo senza qualità* il tema tornerà nei termini seguenti: «il grave imbarazzo che Dio procura alla scienza sta nel fatto che egli è stato visto una volta sola, e per di più alla creazione del mondo, prima che esistessero osservatori addestrati»²⁷. Il paragone mira a mostrare come l'uomo abbia storia soltanto in quanto nessuna “soluzione culturale” riesca a esprimere perfettamente in un quadro organico tutti i problemi che lo attanagliano: nessun abito, nessuna figura risulta capace di attagliarsi compiutamente a quel Proteo che di volta in volta si presenta nella forma-uomo.

La “fede nei fatti” e la “dimensione razionale” non risultano pienamente e perfettamente sovrapponibili: la ragione non si “applica” solo ai fatti; così come i fatti non sono di per sé razionali. A proposito di quest'ultima affermazione, e cioè dell'esigenza di trattare i fatti non esclusivamente sul piano razionale, bensì facendo appello anche a una sfera per così dire “non razionale”, Musil porta l'esempio dell'ingegnere che approssima il calcolo, lo interrompe per troncamento. Rispetto alla scolastica, «il nostro tempo è sia un'epoca del pensar molto quanto un'epoca del pensare di meno»²⁸.

Discutendo con Ulrich, Arnheim dirà che quando gioca a biliardo potrebbe stare giorni e giorni a calcolare traiettorie, ma ad un certo momento tutti i calcoli vengono a collassare in un gesto: «tuttavia io con la sigaretta in bocca, con una melodia in mente, starei per dire il cappello in testa, prendo la stecca e senza quasi darmi pena di esaminare la situazione do il colpo e il problema è risolto!»²⁹. Si tratta di un ritorno, diremmo così, clamoroso dell'esperienza che riemerge al di sotto di una serie incalcolabile di piccoli eventi riunificandoli in un vissuto.

Se questo flusso non fosse stato in qualche modo raccolto, se le diverse componenti eterogenee non fossero state riunificate in un vissuto, non sarebbe mai stato possibile tirare la stoccata.

3. L'arretramento verso il prescientifico

L'antesignano del “senza qualità” è senza dubbio il teorema dell'assenza di forma (*Gestaltlosigkeit*) presente nel saggio musiliano del 1923: l'uomo possiede una grande capacità di adattarsi alle forme, alle mode, alle abitudini del tempo in cui vive. L'uomo si comprime nello stampo della propria epoca: d'altronde, malgrado una grande latitudine di variabilità evidenziata dalle grandi espressioni storiche, al centro permane una sorta di “irraffigurabilità”. L'uomo è questa assenza di forma: nemmeno l'epoca dei fatti esaurisce la dimensione umana.

Qui l'analisi musiliana potrebbe opportunamente intrecciarsi, appunto, con le indagini husserliane di poco precedenti sul piano cronologico. Nelle Appendici al primo libro delle *Idee* Husserl scrive:

il fatto che il mondo sia più che questo campo fluente e mutevole mi rimanda all' “orizzonte” che amplia il campo stesso, e il fatto che l'orizzonte, nel suo vuoto, non percettivamente riempito, sia un orizzonte di cose, rimanda dal canto suo alle mie possibilità (al mio potere) di “penetrare” in quell'orizzonte³⁰.

L'ulteriorità rispetto allo stesso campo fluente del mondo, la dimensione “vuota” cui rinvia l'orizzonte chiamato in causa da questa stessa ulteriorità accenna all'inesauribilità che Musil chiama “assenza di forma”. Questa inesauribilità, ci si passi l'espressione, “dell'uomo interiore” trova il proprio correlato in quella che Blumenberg definirebbe la «instancabilità dell'esperienza»³¹, la quale viene alimentata dalla impossibilità di ricondurre ad esperienza quella totalità che è il mondo.

Il confronto tra Husserl e Musil – a proposito di tale ulteriorità – potrebbe essere ulteriormente approfondito tornando alla fase conclusiva della prima delle *Meditazioni cartesiane*, e in particolare allo statuto che Husserl assegna all'io ridotto: «l'io ridotto non è un pezzo del mondo, così come reciprocamente il mondo stesso ed ogni oggetto mondano non sono pezzi del mio io»³². Tale prospettiva troverà conferma anche in altri testi husserliani, per esempio quando in *Logica formale e trascendentale* ci si propone di non sottrarsi «all'imprescindibile ampliamento del concetto di oggetto, nel senso che ad esso vanno subordinati non soltanto gli oggetti reali, ma anche quelli irreali (“ideali”)»³³.

Ora, l'intera indagine di Husserl consiste nella riduzione fenomenologica come revoca di tutte le strutture, degli apparati, delle credenze in qualche modo capaci di influenzare o di condizionare l'io. «Ogni individuo deve invece essere svuotato fino a presentarsi come qualcosa in generale»³⁴. Se intendessimo questo “io husserliano” come la semplice riedizione novecentesca dell'io cartesiano e dunque come la ricerca di un osservatore ancora più imparziale, ancora più puro e

connotassimo questa maggiore purezza come marchio della scientificità quantificatrice, ciò equivarrebbe a fraintendere totalmente la posizione di Husserl.

Non siamo alla ricerca di un soggetto più puro della purezza cui si ispirano le scienze della natura, o di un soggetto che sia “più scientifico della scienza stessa”. Questo io ridotto, tanto per cominciare, non ha nulla di solipsistico, né può essere identificato con il singolo individuo: è chiaro che giunti a un certo livello di riduzione le stesse strutture che permettono l’individuazione della singola persona saltano e così viene chiamato in causa un orizzonte che già di per sé implica e comporta quel terreno intersoggettivo che è luogo ideale per coltivare non l’astrazione scientifica, bensì l’esperienza.

L’incondizionatezza cui mira Husserl è quella esperienza che dev’essere interrogata direttamente “un istante prima”, per così dire, che qualcuno come la singola persona sia in grado di “farla”. L’autore delle *Ricerche logiche* intende tornare alle cose stesse scalzando il presupposto scientifico. Il movimento di retrocessione, l’arretramento in cui consiste il metodo fenomenologico, intraprende la direzione del prescientifico.

La retrocessione genetica delle evidenze predicative all’evidenza non-predicativa porta allora il nome di esperienza³⁵.

Qui si comprende in che senso Husserl sia un pensatore che viene dopo Hegel e come non dimentichi la straordinaria potenza dell’apparato dialettico presente nella *Scienza della logica*, opera nella quale si giunge a una delle più coerenti formulazioni del “fare esperienza” come dimensione unica e univoca del reale: il produrre si sovrappone compiutamente sino a combaciare con l’essere. Di fronte a questa rinascita della natura nel regno dello spirito, e dinnanzi allo spirito come seconda natura integralmente autorealizzantesi, Husserl intende «liberare la cosa dalla sua positività ingenua»³⁶.

La *positività ingenua* costituisce in effetti lo stigma del nostro tempo in quanto incapace di esperienza: la positività distrugge l’esperienza perché contiene l’implicito presupposto che l’essere collimi pienamente con il produrre; al contrario, soltanto indagando il margine di scostamento tra essere e produrre è possibile tornare ad “avere esperienza” senza che essa si traduca immediatamente nel “fare esperienza”. Vi è anzi un «ingenuo riferirsi della logica al mondo»³⁷, quasi si dovesse dare per scontato che il mondo – inteso appunto come il saldo terreno di Anteo dei fatti – costituisca il “parametro” per l’indagine logica dell’io ridotto. In realtà, chiede Husserl, «se poi il mondo non fosse in fine il terreno assolutamente primo del giudizio, e se con l’esistenza del mondo fosse già presupposto un campo ontico in sé anteriore?»³⁸

L’evidenza si presenta così nella maniera più radicale come “esperienza dell’ente” in un’atmosfera in cui l’io ridotto risulta un perfetto “*gestaltlos*”, mentre lo stesso ente sarà occasione per l’io di valutare l’intero novero del possibile: «noi cambiamo il fatto di questa percezione in una possibilità pura fra tante altre possibilità che son anche le possibilità pure qualunque»³⁹. L’oggetto viene valutato sotto il profilo eidetico nella misura in cui si tiene conto di tutte le sue possibilità: scoprire anche solo una delle possibilità dell’ente, ulteriore rispetto al novero di quelle note, significa *avere esperienza* dell’oggetto.

L'evidenza non ha nulla di “naturale”, per così dire: avere esperienza come accesso alla cosa nella sua evidenza significa spogliarsi di tutte le strutture implicite e di tutti i presupposti indagati mediante cui *intenzioniamo* l'ente. «L'esser del mondo fondato sull'evidenza dell'esperienza naturale non può più per noi essere un fatto naturale, ma pure esso solo un fenomeno di valore»⁴⁰. Husserl sta cercando di scindere l'accesso all'ente dalle strutture che costituiscono l'essere-nel-mondo.

Per dirla con Blumenberg, Husserl pensa a un tempo della vita che non coincide con il tempo del mondo⁴¹: nessun dubbio che il tempo della vita approdi poi a quell'intersoggettività che, col progressivo ridursi dell'estraneità, dà luogo a quel metro condiviso che è il tempo del mondo; ma «l'estraneità nasce con la divergenza dei tempi»⁴², nel senso che «l'imprecisione dei confini non è un difetto, ma la premessa della realizzazione» della cultura nella sua forma storica»⁴³.

La divergenza tra tempo della vita e tempo del mondo non viene sepolta definitivamente dall'instaurarsi del secondo: al contrario, è proprio lo scarto che perennemente si produce tra i due a evocare l'esigenza di nuove sintesi, vale a dire di nuove narrazioni condivise, di nuovi racconti che sappiano “accomunare” i differenti tempi della vita. La concezione scientifica del mondo, la narrazione smithiana della mano invisibile del mercato, così come il materialismo storico e altre chiavi di lettura del mondo, rientrano senza dubbio nel novero di queste condivisioni sincronizzatrici, ma non possono pretendere il rango del *metadiscorso*, di un *metaracconto* capace di tutti i singoli racconti possibili.

È inevitabile domandarsi, tuttavia, se la distruzione dell'esperienza che si registra come esito e come precipitato di questi “tempi del mondo” non sia il preludio, quasi il vestibolo che introduce surrettiziamente in questo tempio totalizzante in cui *Wissenschaft* e *Machenschaft* nella loro Santa Alleanza escludono qualsiasi emergenza dell'esperienza.

L'arretramento verso il prescientifico, in quest'ottica, ha di mira esattamente un contromovimento in direzione dell'esperienza: si tratta «imparare a disimparare»⁴⁴, di alleggerire i nostri occhi da una quantità di “cose sapute” che si frappongono nell'arco della visione e che da un lato contaminano l'io, dall'altro impediscono l'accesso all'ente nella sua evidenza.

L'enorme attenzione husserliana nel mettere *fuori causa*, fuori gioco (*außer Spiel*) tutte le convinzioni⁴⁵, nell'universale porre fuori valore (*Außergeltungsetzen*) ogni presa di posizione⁴⁶, nel *porre tra parentesi* (*Einklammer*) il cosiddetto “mondo oggettivo”⁴⁷ consente appunto di passare dal tempo del mondo al ben più originario tempo della vita. Qui Blumenberg ha fatto giustamente notare come «anche l' “esserci” di Heidegger era la “vita originariamente sorgente” [*urquellende Leben*] alla quale Husserl si rivolgeva linguisticamente: come “fonte originaria” nell'accezione filologico-metaforica, per l'interrogazione sul senso dell'essere»⁴⁸.

La “nuova oggettività” ideata in senso fenomenologico è una oggettività che possa sorgere dall'esperienza come evidenza della cosa (oppure, sul versante heideggeriano, come senso dell'essere – cosa che, di nuovo, si configura appunto secondo i canoni di una narrazione): un'oggettività che nulla ha a che fare con l'ideale di purezza immacolata e di asettica disincarnazione sostenuto dall'immagine scientifica del mondo; anzi, si tratta di accorgersi che

le scienze in quanto fatti culturali non sono la stessa cosa che le scienze in senso vero e proprio, poiché quelle, oltre al loro esserci di fatto, contengono una pretesa che non si giustifica come pretesa realizzata della mera fattizietà⁴⁹.

4. La cosa si ribella alla riduzione

Quando si tratta di mettere a tema l'ovvio, ossia di tematizzarlo sforzandosi di renderlo qualcosa di comprensibile, ci si accorge, per dirla con Blumenberg, di una specie di resistenza della cosa: «la cosa si ribella alla riduzione»⁵⁰. Per chiarire una tale affermazione, specialmente in un tempo in cui la cosa – intesa nel senso scientifico di materia – non offre più alcuna resistenza all'indagine e sembra anzi arretrare continuamente di fronte ai potenti mezzi dell'intelletto calcolante, si deve considerare che la riduzione coincide con un processo. Sennonché, appunto, le cose stesse sono, nella loro costituzione, nient'altro se non il risultato di un accumulo di processi eseguiti nel tentativo di giungere a identificare quello che Mach chiamerebbe un complesso sufficientemente stabile di variazioni.

Se la cosa è inequivocabilmente il processo della sua “produzione” – e qui si dimostra anche la forza dell'immagine scientifica del mondo che tende ad abolire ogni esperienza, ossia a negare ogni valore a quell'esperienza che non coincida con (e non si innesti su) l'apparato condiviso e parametrizzato dei criteri di validità connessi alla ricerca scientifica –, la riduzione costituisce un altro processo che va a confliggere con quello già stratificato e consolidato grazie a cui la cosa stessa ci si presenta comunemente secondo quello che potremmo chiamare il suo “aspetto abituale”. Il processo di riduzione interferisce con la costituzione abitudinaria della cosa in questione, vorrebbe destrutturarne i nessi impliciti che la sorreggono e per certi versi almeno ne sostanziano il modo di apparire.

D'altronde, se è possibile comprendere in che senso le cose sono processi, è altrettanto inequivocabile che i «anche i processi sono “cose” e quindi anche per essi vale l'appello all'ordine del “ritorno alle cose”»⁵¹. Qui troviamo la ragione essenziale del conflitto tra la cosa e la riduzione e dunque il motivo per cui la cosa pare continuamente sottrarsi all'indagine fenomenologica. La cosa in quanto già a suo modo articolata secondo un certo processo tende a sottrarsi a quel “processo estraneo” che mira invece alla cosa stessa.

Nel corso della quarta meditazione cartesiana, Husserl distingue tra la sintesi attiva dovuta alle operazioni della coscienza che costruiscono la cosa e quella sintesi passiva che è sempre di nuovo in atto e che fornisce costantemente la materia per quelle operazioni⁵². Se le attività della coscienza *esplicitano* in sensi e direzioni differenti, dando luogo a tutta una serie di variazioni, «la cosa resta, durante e dentro questa attività, come una pre-datità stabile»⁵³. Pre-datità stabile è la sintesi passiva sempre “in atto”:

i modi molteplici di apparizione, le immagini percettive visuali tattili, nella cui sintesi manifestamente passiva appare la cosa una, la forma di una cosa che è in essa, ecc, sono tutti elementi che scorrono. Ma tuttavia questa sintesi ha pure, come sintesi di questa forma, la sua *storia* che si annuncia in essa⁵⁴.

In questo passo si concentrano almeno due rilievi essenziali a proposito dell'esperienza.

Innanzitutto l'idea husserliana di una "sintesi passiva" dalla quale dipende l'unità della cosa e che tuttavia risulta totalmente indipendente dalle operazioni connesse alle cosiddette "attività coscienziali": qui torna chiaramente in auge il problema platonico dell'uno così come si presenta, in maniera emblematica, ma certo non esclusiva, nel libro sesto della *Repubblica*. L'uno, inteso come limite di ogni pensiero – per cui Platone, invitato a parlarne chiarisce che parlerà del Figlio e non del Padre, pagherà gli interessi, ma non il capitale – è insieme appunto quel che garantisce l'unitarietà e dunque l'integrità di ogni singolo ente. La cosa stessa di Husserl è il nome aggiornato di ciò che Platone nella *Lettera settima* chiama "tò pragma autò", specificando che «non esiste nessun mio scritto sull'argomento; né mai esisterà. Non si tratta assolutamente di una disciplina che sia lecito insegnare come le altre; solo dopo una lunga frequentazione e convivenza col suo contenuto essa si manifesta nell'anima, come la luce che subitamente si accende da una scintilla di fuoco per nutrirsi poi di se stessa»⁵⁵. L'unità della cosa, la cosa stessa, non è oggetto di conoscenza, ma soltanto di lunga frequentazione, nel corso della quale non si arriva comunque ad impossessarsene, se ne viene bensì illuminati.

In secondo luogo tale sintesi ha una *storia* che si annuncia in essa: il concetto di "storia" come luogo di costruzione della cosa medesima dipende proprio dal fatto che la storia identifica in un certo senso l'intero novero di incrostazioni, sedimenti, depositi, detriti e rottami che letteralmente "processa" la cosa. La riduzione fenomenologica dunque costituisce lo sforzo inesausto e il compito infinito di rimozione della "stratificazione interpretativa" che si accumula attorno alla cosa. Non come se la cosa fosse *determinatamente altro* dalla sua stessa storia, cosicché vi sarebbero da un lato la cosa nella sua pura identità e dall'altro le interpretazioni che gravano su di essa; bensì, proprio in ragione del fatto che la cosa è unita alle sue interpretazioni (ossia è *una con le sue interpretazioni*), la cosa ha avuto una storia. La storia della cosa dipende dalla *medesimezza* in cui si radunano una serie di "esperienze" diverse, che si raccolgono, si coagulano, e si avvicendano attorno a un nucleo impartecipabile che anzi ne costituisce per così dire "il segreto dell'unità".

In tal modo l'arretramento verso il prescientifico risulta certamente decisivo in quanto momento nel quale si pone in dubbio la *Weltanschauung* dominante, e dunque si tende retrocedere verso il sostrato *precategoriale* rispetto alle categorie prettamente scientifiche che caratterizzano la cosiddetta "epoca dei fatti" secondo l'espressione coniata da Musil. Tuttavia tale arretramento dovrebbe essere in certo senso "esercitato" anche in relazione a tutti gli altri apparati categoriali che si innestano su quello sfondo che è la cosa, non solo in relazione a quello scientifico.

Perciò Husserl distingue tra la cosa stessa, identica e i suoi «modi di manifestazione, che sono condizionati soggettivamente»⁵⁶: con l'avvertenza che tale distinzione non può mai essere intesa nel senso dell'esclusione dell'una dalle altre.

La storia della cosa è ciò rispetto a cui la riduzione si sforza continuamente di "fare astrazione", mettendo tra parentesi: senonché la stessa messa tra parentesi – il celebre *Einklammern* – dipende a sua volta da un "modo di fare" storicamente determinato. Perciò il compito si preannuncia infinito e nondimeno accenna inevitabilmente, tanto in Agamben quanto in Husserl, a quella condizione che si pone in qualche senso "prima" della storia e dunque come suo contraltare. Se Agamben scrive *Infanzia e storia*, Husserl, sempre nella quarta meditazione cartesiana, poche righe dopo aver tematizzato la sintesi passiva e la presenza di una storia, scrive le seguenti parole:

È ben a ragione che si dice che noi abbiamo dovuto già nella nostra prima fanciullezza imparare a vedere le cose, così come è anche giusto affermare che questa esperienza deve geneticamente precedere ogni altro modo di coscienza delle cose⁵⁷.

La “Fanciullezza” husserliana è l’infanzia di Agamben. In questa fanciullezza s’impara letteralmente a “vedere le cose”: segno che le cose non sono per sé evidenti, ma il modo in cui le vediamo dipende di volta in volta da un processo a carattere storico che comprime la cosa in un certo stampo e la rende riconoscibile come “quella certa cosa”, e mai come “la cosa stessa” in quanto tale. Dunque implicitamente ci si riferisce a quella “fase” – termine chiaramente del tutto impreciso per designare questa falda originaria – che anzi Agamben traduce soltanto in forma interrogativa: «*esiste qualcosa come un’in-fanzia dell’uomo? Com’è possibile l’in-fanzia come fatto umano? E, se possibile, qual è il suo luogo?*»⁵⁸.

Domande che appunto chiariscono anche la peculiare prospettiva da cui Agamben inquadra il problema: non fanciullezza, bensì infanzia, dove il linguaggio diventa l’elemento determinante per porre la questione in tutta la sua forza. S’impara a vedere la cosa innanzitutto e soprattutto linguisticamente. Il linguaggio è il luogo in cui “impariamo” a vedere le cose: *il linguaggio è l’ambiente e la dicitura delle cose.*

D’altronde Agamben si avvede subito del fatto che «L’origine di un simile “ente” non può essere storicizzata, perché è essa stessa storicizzante, è essa stessa che fonda la possibilità che vi sia qualcosa come una “storia”»⁵⁹. Il linguaggio è quel sostrato trascendentale non ulteriormente storicizzabile: forse anche per questo Husserl nella sua riduzione stranamente non lo mise mai autenticamente in discussione. Tale scelta, forse, più che una clamorosa svista – decisamente inverosimile nel caso di Husserl – costituisce una scelta consapevole, esito a sua volta, di una presa di posizione legata ad una consapevole assunzione dei limiti della stessa riduzione fenomenologica. L’autentica resistenza della cosa di fronte a ogni riduzione fenomenologica è connessa al linguaggio proprio in quanto processo di costituzione della cosa: al limite si potrebbe dire che non la cosa, bensì *il processo del linguaggio resiste al processo di riduzione.* Qui Vico aveva certamente anticipato gran parte della filosofia contemporanea.

5. *Phainomenon e Logizomenos*

Mantenendo questo tema del linguaggio sullo sfondo, qui si vorrebbe tornare invece al rapporto tra la coscienza e la cosa in quanto momento nevralgico dell’esperienza – e della sua distruzione nell’orizzonte contemporaneo. Il dialogo tra Husserl e Musil in effetti si pone proprio a partire dal rapporto tra riduzione fenomenologica e teorema dell’assenza di forma: il “rigore” della riduzione dovrebbe infatti contemplare anche l’*idea* che la forma stessa della cosa sia un precipitato storico, dunque uno dei modi in cui si manifesta la dimensione storica della cosa.

Questa assenza di forma, in effetti, finirebbe per coinvolgere l’esperienza sia *a parte objecti*, sia *a parte subjecti*: chiaramente non solo l’oggetto, bensì anche il soggetto – come giustamente sottolinea Musil – finirebbe per rivelarsi un’assenza, un vuoto che di volta in volta prende forma, piuttosto che “qualcosa” già onticamente determinato *a priori*: tale residuo di determinatezza, infatti,

comunque lo si volesse considerare, costituirebbe di per sé l'esclusione di una vasta gamma di potenzialità storiche.

Se si pensa che la “cosa stessa” (*die Sache selbst*), tanto quanto il soggetto ridotto (*das reduzierte Ich*), siano in qualche senso costituiti da una base determinata e pienamente delimitabile, a quel punto i “contenuti” – dunque le proprietà e le caratteristiche – che si attribuissero a tale sostrato in quanto tale finirebbero per ridurre la sua *latitudine* di variabilità storica. «La cosa è quella che è nel contesto delle cose e “in relazione” col soggetto dell'esperienza, ma è sempre la stessa cosa anche attraverso tutte quelle modificazioni dello stato e delle manifestazioni che la cosa può subire in seguito al cambiamento delle circostanze»⁶⁰.

A riprova dell'unitarietà del pensiero husserliano, tale passaggio delle *Idee* era già pienamente presente nella terza delle meditazioni cartesiane:

Da qui segue che una evidenza singola non ci procura un essere stabile. Ogni cosa che è, è, in un senso amplissimo, “in sé” ed ha di contro a sé il casuale esser-per-me del singolo atto; ed in tanto ogni verità è, in questo senso amplissimo, “verità in sé”⁶¹.

La riduzione fenomenologica consiste esattamente nel superamento del casuale “esser-per-me”, ossia del particolare prospettivismo in cui ogni singolo individuo è radicato, con l'obiettivo di portare non la singola coscienza, bensì il pensiero come tale, all'altezza di quella stabilità in cui consiste l'evidenza in sé della singola cosa. L'evidenza è la sintesi passiva, nel senso di quell'unità platonica che non può esser prodotta dall'attività di pensiero, bensì che fornisce il materiale trascendentale per ogni sintesi attiva da parte del pensiero. *Questa evidenza non è l'oggettività scientifica*, che consiste già in un particolare prospettivismo in rapporto alla cosa: si tratta di arretrare al prescientifico proprio per evitare che la visione della cosa ne sia intaccata.

Là dove il processo di riduzione riuscisse a mettere autenticamente tra parentesi ogni “esser-per-me” e potesse attingere alla cosa stessa, anche l'attività di pensiero che opera la riduzione si troverebbe *priva di ogni forma*: in quel punto in cui l'oggetto – per riprendere quanto già abbiamo citato – cessa di essere un pezzo dell'io, anche l'io cessa di essere un pezzo del mondo.

Il *Gestaltlosigkeit* musiliano è dunque l'altra faccia del *zu den Sachen selbst* husserliano: ci troviamo in un luogo in cui l'unità tipica dell'attività del pensiero si trova di fronte alla sintesi passiva della cosa. *Siamo nel luogo di massima indifferenza rispetto ad ogni senso*. Da questa materia trascendentale che è l'evidenza sorge in effetti qualsiasi sintesi attiva da parte del pensiero, che prima di ogni visuale, gradazione, calcolo e quantificazione è innanzitutto capacità di raccontare, ossia di processare l'evidenza sino a trarne una *cosa*: la cosa è l'esito di un processo che articola la cosa in maniera coerente. La coerenza del processo che caratterizza appunto un racconto è passaggio dall'indifferenza del non-senso trascendente rispetto a ogni coscienza all'evidenza del senso come luogo di costituzione della coscienza stessa.

Blumenberg nota come il termine greco “fenomeno” celi in se stesso una diatesi media e suggerisce – heideggerianamente – di «integrare il significato “ciò che appare” con l'aggiunta che ciò che appare *si mostra*, aparendo, come ciò che esso è»⁶². Il fenomeno si pone così – continua Blumenberg – come replica di fronte a ogni spiegazione teoretica della cosa, che pretenda di essere

conclusiva. Al fondo non giace l'attività del pensiero ponente e progettante, bensì quella sintesi passiva che *si mostra*.

La questione non era sfuggita a Platone. Di fronte all'amico Critone che vuole convincerlo a fuggire dal carcere, adducendo varie "ragioni", Socrate risponde che egli non si lascerà «persuadere da altro che dalla ragione che [a lui] ragionante si mostra la migliore (*moi loghizóméno béltistos pháinetai*)»⁶³. Platone non adopera la forma attiva per la stessa ragione per cui Husserl si preoccupa di distinguere il casuale "esser-per-me" del singolo atto dalla "verità in sé": il *logos* non è possesso soggettivo proprio nella misura in cui la cosa non è ciò che si mostra a partire da un certo punto di vista. Al contrario, nella misura in cui il singolo si fa partecipe del *logos* (a me ragionante), avrà accesso alla cosa non soltanto nei modi e nei sensi in cui essa appare nelle forme quotidiane, caratterizzate da una "preventiva" contraffazione, bensì in virtù di un altro tipo di accesso.

In ogni singola interpretazione dell'ente – proprio perché ciascuna di esse risulta attivamente determinante – vengono posti in risalto alcuni caratteri e proprio questo esclude l'accesso all'unità in cui consiste la sintesi passiva. Tale unitarietà di fondo della cosa non appare come una tra le tante altre determinazioni della cosa che l'interpretazione strappa e porta alla luce: essa piuttosto *si mostra* e fa luce su ogni tentativo, interpretazione e spiegazione successiva.

La forma medio-passiva *loghizóménos* fa il paio con il medio *pháinetai*, dunque con *fenomeno*. Questa "forma" è piuttosto assenza di forma.

L'unità non è mai attiva, ma sempre passiva: non viene fatta-apparire, ma *si mostra*. Si mostra esattamente come le grandi narrazioni e le grandi visioni del mondo, che non sono mai opera di singole interpretazioni, né appaiono come l'esito di una procedura attivamente intenzionata da parte di singoli individui. Da questo punto di vista la narrazione che consente l'accesso alle diverse "cose determinate" – intesa come visione del mondo che permette di armeggiare poi con i singoli enti – costituisce forse il luogo privilegiato in cui il pensiero intrattiene un rapporto quanto mai problematico con l'unità passiva della cosa.

Così si potrebbe provare a intendere il movimento di una coscienza che conferisce il senso⁶⁴: non all'insegna della singola coscienza personale, bensì alla luce di un racconto condiviso, di una narrazione compartecipata in cui il senso non viene prodotto, ma semplicemente *si mostra*.

la cosa è una regola delle manifestazioni possibili. Ciò significa: la cosa è una realtà in quanto unità di una molteplicità di manifestazioni che sono connesse in modo regolato. E questa unità è un'unità intersoggettiva⁶⁵.

Note

¹ Cfr. G. Agamben G., *Infanzia e storia. Distruzione dell'esperienza e origine della storia*, Einaudi, Torino 2001², p. 6.

² Id., *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, Einaudi, Torino 2006³.

³ M. Heidegger, *Sein und Zeit* [1927], Max Niemeyer, Tübingen 2006, p. 12. Tr. it. *Essere e tempo*, a cura di P. Chiodi, Longanesi, Milano 2002¹⁶, p. 28.

- ⁴ F. Nietzsche, *Der Wille zur Macht* [n. 477], Kröner, Stuttgart 1930, p. 332. Tr. it. *La volontà di potenza*, a cura di M. Ferraris e P. Kobau, Bompiani, Milano 2001, p. 268.
- ⁵ Cfr. A. Gehlen, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt* [1940], Athenaion, Wiesbaden 1978. Tr. it. *L'uomo. La sua natura e il suo posto nel mondo*, a cura di C. Mainoldi, Feltrinelli, Milano 1990.
- ⁶ Cfr. H. Blumenberg, *Lebenszeit und Lebenszeit*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1986. Tr. it. *Tempo della vita e tempo del mondo*, a cura di G. Carchia, Il Mulino, Bologna 1996, p. 79.
- ⁷ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, p. 52. Tr. it. p. 75.
- ⁸ Id., *Bremer und Freiburger Vorträge*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994. Tr. it. *Conferenze di Brema e di Friburgo*, a cura di F. Volpi, Milano 2002, p. 20.
- ⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 169. Tr. it. p. 213: «ciò che è stato detto si diffonde in cerchie sempre più larghe e ne trae autorità».
- ¹⁰ Ibidem.
- ¹¹ K. Marx, *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie (1857-1858)*. Tr. it. *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, a cura di E. Grillo, Firenze 1698, vol. II, p. 9.
- ¹² Cfr. G. Agamben, *Stanzè. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, cit., pp. 44-47.
- ¹³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, cit., p. 169. Tr. it. p. 213.
- ¹⁴ Ibidem.
- ¹⁵ Cfr. W. Sombart, *Die Geburt des Kapitalismus aus dem Luxus*, Dunker & Humblot, München 1922. Tr. it. *Dal lusso al capitalismo*, a cura di R. Sassatelli, Armando, Roma 2003.
- ¹⁶ G.W.F. Hegel, *Dokumente zu Hegels Entwicklung*, a cura di J. Hoffmeister, Frommans Verlag, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1975², p. 360.
- ¹⁷ R. Musil, *Der Mann ohne Eigenschaften*, in *Gesammelte Werke*, a cura di A. Frisè, Rowohlt, Hamburg 1978, voll. I-V. Tr. it. *L'uomo senza qualità*, a cura di A. Frisè, Einaudi, Torino 1996, vol. I, p. 244.
- ¹⁸ Di questa mediazione, in verità, teorizzatore sistematico è proprio Hegel: Musil assiste per così dire all'avvento del mondo all'indomani di una mediazione compiuta, totalizzante.
- ¹⁹ G. Agamben, *Stanzè. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, cit., p. 29.
- ²⁰ M. Cacciari, *Krisis. Saggio sulla crisi del pensiero negativo da Nietzsche a Wittgenstein*, Feltrinelli, Milano 1977², p. 138.
- ²¹ R. Musil, *Der deutsche Mensch als Symptom.*, in *Gesammelte Werke*, cit, vol. VIII. Tr. it. *L'uomo tedesco come sintomo*, a cura di F. Valagussa, Pendragon, Bologna 2014, p. 87.
- ²² Ivi, p. 82.
- ²³ H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 42.
- ²⁴ R. Musil, *Das hilflose Europa*, in "Ganymed. Jahrbuch für die Kunst", IV, 1922. Tr. it. *L'Europa abbandonata a se stessa*, in *Saggi e lettere*, a cura di B. Cetti Marinoni, Einaudi, Torino 1995, p. 72.
- ²⁵ Cfr. ivi, pp. 72-73.
- ²⁶ R. Musil, *L'uomo tedesco come sintomo*, cit., p. 82.
- ²⁷ Id., *L'uomo senza qualità*, cit., vol. I, p. 426.
- ²⁸ Id., *L'uomo tedesco come sintomo*, cit., p. 99.
- ²⁹ Id., *L'uomo senza qualità*, cit., vol. I, p. 649.
- ³⁰ H. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. I, p. 400.
- ³¹ H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 21.
- ³² E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, M. Nijhoff, Den Haag 1950. Tr. it. *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, a cura di F. Costa, Bompiani, Milano 1960, p. 70.

- ³³ Id., *Formale und transzendente Logik*, Niemeyer Verlag, Halle 1929. Tr. it. *Logica formale e trascendentale*, a cura di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966, p. 54.
- ³⁴ Ivi, p. 264.
- ³⁵ Ivi, p. 259.
- ³⁶ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 199.
- ³⁷ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, cit., p. 330.
- ³⁸ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 62.
- ³⁹ Ivi, p. 119.
- ⁴⁰ Ivi, p. 62.
- ⁴¹ Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., pp. 30-35: in questo passaggio Blumenberg individua il motivo della rottura tra Heidegger e Husserl, e nello specifico il motivo per cui Heidegger sostanzialmente rifiuta la riduzione fenomenologica (cfr. ivi, p. 33) e si dirige verso l'interrogazione sull'essere, mentre Husserl di fatto non riesce ad uscire dalle questioni di metodo.
- ⁴² H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 333.
- ⁴³ Ivi, p. 336.
- ⁴⁴ F. Pessoa, *Il pastore di greggi*, in *Un'affollata solitudine*, a cura di P. Ceccucci, Guanda, Parma 2009, p. 65.
- ⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 51.
- ⁴⁶ Cfr. ivi, p. 64.
- ⁴⁷ Cfr. ivi, p. 65.
- ⁴⁸ H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 35.
- ⁴⁹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 53.
- ⁵⁰ H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 55.
- ⁵¹ H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 48.
- ⁵² Cfr. E. Husserl, *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 127.
- ⁵³ Ivi, p. 127.
- ⁵⁴ Ivi, pp. 126-127.
- ⁵⁵ Plat. *Epist. VII*, 341 d. Tr. it. *Lettera settima*, in *Lettere*, a cura di P. Innocenti, BUR, Milano 2001⁶, p. 193.
- ⁵⁶ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. II, p. 78.
- ⁵⁷ Id., *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 127.
- ⁵⁸ G. Agamben, *Stanze. La parola e il fantasma nella cultura occidentale*, cit., p. 45.
- ⁵⁹ Ivi, p. 47.
- ⁶⁰ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, cit., vol. II, p. 78.
- ⁶¹ Id., *Meditazioni cartesiane e i discorsi parigini*, cit., p. 108.
- ⁶² Cfr. H. Blumenberg, *Tempo della vita e tempo del mondo*, cit., p. 43.
- ⁶³ Si tratta del celebre episodio presente in *Critone* 46b. Si segue qui la traduzione proposta in V. Vitiello, *L'incontro tra messaggio evangelico e filosofia*, in G. Rossé e V. Vitiello, *V. Paolo e l'Europa*, Città Nuova, Roma 2014, pp. 165-166.
- ⁶⁴ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976. Tr. it. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, a cura di E. Filippini, Torino 2002², vol. I, p. 139.
- ⁶⁵ Ivi, vol. II, p. 88.