

Non basta sapere bene le cose, se poi non è dato sapere che cosa è bene fare. L'etica impegna il rapporto tra bene e sapere chiamando a una scelta, che non è indifferente allo statuto del sapere riflesso nelle forme della sua pura logica espressione. Fu sul rapporto tra bene e sapere che Aristotele prese le distanze dagli amici dell'Accademia di Platone. In quel passo dell'*Etica Nicomachea* (1096a) si avverte, leggendo, tutta la difficoltà di muovere una critica verso persone care, φίλους ἄνδρας. E' quello il momento in cui si tratta di discutere del bene come universale, τὸ καθόλου. Platone aveva parlato del bene come Idea. La questione filosofica inciampa quindi sulla difficoltà di una questione di amicizia. Il confronto teoretico sull'etica passa per un confronto personale. Non dicono la stessa cosa. I termini di riferimento non sono gli stessi. Il disaccordo equivale al distacco, una separazione, che appare sofferta. L'inciampo è però risolto senza indugio. Aristotele ricorre da subito a una frase introdotta da un δόξειε lasciando pensare ad un'espressione forse già diffusa nella scuola platonica, diventata poi un luogo comune. Parebbe, si legge, che sia certo «meglio», βέλτιον, anzi si «deve», δεῖν, quando si tratta di «salvare la verità», ἀλεθείαν, mettere da parte «gli aspetti personali», τὰ οἰκεῖα, «soprattutto se si è filosofi» φιλοσόφους ὄντας. *Amicus Plato magis amica veritas* sarà questo il motto riprodotto nella lingua latina e chiamato a dirimere ogni questione che trova gli amici separati su posizioni inconciliabili. Una questione di amicizia, che chiama perciò in causa il valore della filosofia in quanto nella sua denominazione congiunge appunto sapere e amicizia. Che ne sarà dell'amico vero se è la verità a separarci? Quale rapporto tra la verità e la persona vera? O come si può essere veri se la verità sfugge alla persona? Bisognerà dunque due piani differenti o intendere una differenza dentro il sapere tra ciò che è logica dell'essere, l'ontologia, e i modi di essere per ciò che è l'etica? Eppure appena prima (1095b, 25) Aristotele aveva chiarito come il «bene è qualcosa di personale», οἰκειόν, e per tale qualcosa di «difficilmente perdibile». Ora a trattare del bene nella sua espressione universale sopraggiunge questa difficoltà che è personale, ma che impone di abbandonare ogni aspetto personale.¹

¹ L'espressione si ritrova anche in *Fedone* 91c. Parrebbe che Aristotele la riprenda dalla scuola platonica, ma per prenderne le distanze avesse egli stesso dovuto subirne la voce. Nel *Fedone* Socrate, rivolgendosi a Simmi e Cebete, li invita a seguire il suo ragionamento sull'immortalità dell'anima che non li trovava affatto convinti, dicendo loro di credergli preoccupandosi «poco di Socrate e molto più della verità». Aggiunge però che se a loro sembrerà che abbia ragione lo seguiranno, al contrario, dovranno opporsi con ogni argomento possibile, facendo tuttavia attenzione che egli stesso, Socrate, a parlare non inganni se stesso e loro e che «non (se) me ne vada» come l'ape, lasciando conficcato il pungiglione. «Non me ne vada», il verbo οἰχήσομαι da οἶχομαι indica volare via, andarsene, anche scomparire, perire, morire. E Socrate sta parlando proprio della sua morte che non sarà come intendono Simmia e Cebete perdere la vita in quanto l'anima è immortale. Il suo sarà come morire senza perdere la vita.

Il filosofo scompare, muore, parla come morto, non è di sé come persona che parla. Lo si ritrova anche in Nietzsche, in maniera del tutto diversa. La prefazione alla *Scienza felice*. Appena presentato il libro come espressione di un periodo difficile da cui si è venuti fuori, momenti di oppressione dell'animo, da cui ci si è ripresi e si è convalescenti, scrive: «Ma lasciamo andare il signor Nietzsche: che ce ne importa se il signor Nietzsche è tornato in buona salute?...» Inizia così il secondo paragrafo della reintroduzione (trattandosi appunto di una prefazione scritta anni dopo) al testo. Lasciamo il signor Nietzsche. Non si tratta di Nietzsche, eppure la prefazione continua parlando del rapporto tra salute e filosofia, mettendo in risalto che fin qui, in filosofia, si è trattato solo del *fraintendimento del corpo* e che c'è bisogno di un filosofo medico perché in ogni filosofia si è sempre pensato, scritto a partire dal proprio corpo, dai sintomi di un male, che è iscritto nel proprio corpo e che solo il filosofo espone per iscritto. Quasi che il testo filosofico sia un "corpogramma". Un testo filosofico parla del proprio corpo che si fa corpo scritto. Niente di personale. Niente che riguardi questo o quel filosofo, ma il rapporto tra salute e malattia. La verità è su questo piano, per essa si è trattato di «salute, avvenire, sviluppo, potenza, vita...». Il filosofo medico, la filosofia che cura ha questi temi a sua verità. Ogni volta si tratta del corpo

L'idea platonica del bene, questa è la critica di Aristotele, non permette di cogliere la successione, l'antecedente e il conseguente, il prima e il poi. Rischia infatti di anteporre ciò che viene dopo a quel che viene prima in ordine di relazione e conseguenza, di unità e molteplicità. Non si può ammettere un unico bene, assoluto, che non sia invece "comune" e "universale". A ben riflettere in questione è l'essere normale, la normalità suggerita dalla normatività sociale della città. Il bene che si predica della sostanza come Dio, non è il bene che si predica nella qualità come virtù e secondo la circostanza e l'oggetto di riferimento. Il bene dovrà pertanto trovarsi in relazione alla sua specificazione secondo la categoria. L'universale è comune, non ideale. La prospettiva aristotelica si commisura all'esistente.

Ogni scienza si rapporta al bene nella sua specificazione (1096a, 25 e sgg.).² La questione etica incrocia da subito quella sociale, nel momento in cui la polis era alla ricerca di un proprio statuto. Occorrevano distinzioni, nuovi orientamenti, corrispondenti alle professioni e non più a ordini rappresentativi di un'immagine ideale della città. L'esperienza delle idee era così archiviata. Aristotele ha reso una volta per tutte emblematica la sua critica a Platone in quel sillogismo che risuona ancora adesso violento nella sua polemica: *Tutti gli uomini sono mortali, Socrate è uomo, Socrate è mortale*. Era come racchiudere nella forma logica il rifiuto di un'intera scuola di pensiero e di una condotta di vita. Avrebbe potuto scrivere che Filebo o Ippia o Ippolito sono uomini e perciò mortali. Invece quel rimarcare che Socrate è uomo e perciò mortale significava rifiutare tutta la teoria dell'immortalità dell'anima per la quale Socrate aveva accettato la condanna a morte per un morire senza perdere la vita. Era un'immagine di verità che veniva strappata dal racconto di un legame di sapere, che Socrate con la sua condotta di vita rappresentava. Si faceva ricorso alla logica per confutarla. Ed era questo in questione, la funzione della logica come confutazione e per tale chiamata a corrispondere all'etica sul piano di un'immagine del bene comune e universale, vale a dire

nel suo sviluppo, nella sua potenza, nella sua salute, ogni volta in filosofia si tratta della vita. Si tratta di vivere. Nietzsche curva la cura di sé in una cura della vita, della salute, della potenza, dell'avvenire. Su questi livelli si chiarisce la pratica della filosofia. Qualcosa che è personale solo in quanto partecipa di una "verità" che nel nome indica un piano sovrapersonale che tuttavia è il personale, il proprio che contribuisce a chiarire. Nel linguaggio di Nietzsche il personale è l'espressione dell'*experimentum vitae*, un esperimento improprio perché proprio della vita di cui l'esistenza individuale è solo un'espressione, un esperimento appunto. L'idea del bene o, come per Aristotele, il bene come comune e universale indicano posizioni, risoluzioni di una tale verità. Una questione di sapere, ma come è il sapere della filosofia, che saggia i legami tra proprio e improprio, tra universale e individuale, tra il fenomeno e l'idea. La questione si ripropone per la fenomenologia di Husserl come esperibilità propria personale dell'obiettività. «Il compito del filosofo, lo scopo della sua vita di filosofo: una scienza universale del mondo... che dire di questo scopo e della possibilità di raggiungerlo?» (*Krisis*, p. 284) Nella prospettiva husserliana il punto di volta è come diventare filosofi, come accedere a ciò che improprio in maniera propria, personale. La pratica della filosofia è un compito. Raggiungerlo è bene, è lo stare bene, è sapere che cosa è bene fare. Sullo sfondo è la questione sempre attiva dell'attribuzione, del farsi anche attributo della sostanza della verità, di essere un modo singolare di esperirla, contro ogni critica che, rivolgendosi al testo, si rivolge a chi ne è testimone, nel caso di Husserl la critica contro «quella fenomenologia che – si legge – io rappresento e che io ho introdotto nella storia» (*Krisis*, p. 462).

Su *Amicus Plato magis amica veritas* importante è il saggio, dello stesso titolo, presente negli *Studi platonici I* di H. G. Gadamer, tra. it. a cura di G. Moretto, ed. Marietti, Casale Monferrato 1983, pp. 269 e sgg.

² Nel contesto della critica si ritrova anche un richiamo ai Pitagorici. E non è casuale proprio in ragione del fatto che Platone si richiamava egli stesso a Pitagora riformandone i principi così come per Parmenide, apportando una revisione della dottrina in ragione di un'immagine della politica e perciò del governo della città del tutto diversa. In questione è allora l'immagine delle relazioni sociali e perciò la qualità della relazione di amicizia iscritta nel sapere proprio della filosofia.

praticabile nel contesto dell'esistente. Era la logica della non contraddizione e del principio d'identità. Una logica pratica per un'etica praticabile sul piano dell'esistente.³

Socrate dovette difendersi presto anche dagli amici che rifiutavano "la sua filosofia" – è il caso di usare l'espressione a questo modo – dell'immortalità dell'anima che lo portava ad accettare la pena di morte comminatagli dal tribunale della città, piuttosto che accedere all'alternativa di pagare un riscatto o di andare in esilio. Accettando la morte gli amici gli rimproveravano di privarli della sua amicizia, non sarebbe più stato con loro.

La scena è quella del *Fedone*. In quel dialogo Socrate è costretto ad una seconda *Apologia*, più difficile, perché davanti al tribunale degli amici che gli contestano la prova dell'immortalità. Ciò che gli amici, nel caso del *Fedone* erano Simmia e Cebete, non capivano era che l'immortalità di cui Socrate ragionava non era quella dell'anima individuale, non l'anima *di* Socrate, ma l'anima che è *in* Socrate. La questione personale non era una questione privata. Il personale, il proprio, riguardava ciò che è improprio. E non perché comune e universale, ma perché comunitario, fondativo della comunità e del suo ideale. Ed era un'idea di comunità che "traduceva" l'improprio della vita che è invece proprietà del divino. Lo si comprende chiaramente nel *Menone*. In questione non è l'immortalità dell'anima individuale, non è immortale la mia anima, ma l'anima che è in me.⁴ La posseggo, ma non è di mia proprietà. La vita è degli dei quando l'esistenza è degli uomini. La vita è impropria quanto l'esistenza è la propria vita.

Nel *Fedone* è più esplicito: i nostri corpi sono "proprietà" degli dei. Ciò lascia comprendere come la vita che siamo sia impropria ed è la vita che abbiamo che solo ci è propria. In etica sarà allora da pensare un tale effetto in forma di un compito. Coniugare la vita che siamo nella vita che abbiamo, il proprio nell'improprio. Ciò che possiamo essere capaci di donare nella nostra propria vita, nelle nostre scelte, in rapporto a ciò che la vita impropria rappresenta come gratuità. Questo rapporto della gratuità e del dono adesso è in questione per la logica che voglia presentarsi come pura in rapporto all'etica, che non voglia presentarsi come competenza ed accattazione dell'esistente. In questione è il rapporto tra ciò che diciamo nell'ordine del linguaggio con la prova dell'agire che ci consegna al nostro abitare, dando mondo alla vita che siamo. In questione è l'immagine del mondo in cui viviamo e perciò dello spazio e del tempo in cui ospitiamo e raccontiamo nella vita che abbiamo la vita che siamo.

Una questione che rimbalza nell'altra: non si tratta del bene che io dico, ma del bene che è nel mio dire. Il mondo è nel linguaggio, in quel che diciamo nel come come lo diciamo. L'ordine della logica traduce il flusso di ciò che è non proprio della logica, così come il tempo ordina il battito di ciò che non riesce a seguire altrimenti che nel sentire. Non si tratta del bene di una cosa, ma della cosa stessa del bene che è in ogni cosa e che si dice nell'idea come nella vista,

³ Il libro X dell'*Etica nicomachea*, come altri passaggi, lasciano intendere come l'etica sia possibile solo ad un grado di conoscenza teoretica, "contempletativa", accessibile propriamente al filosofia secondo un'immagine della felicità che corrisponde, appunto, ad un grado ultimo di conoscenza. Si può discutere se quel libro sia interpolazione, se sia stato scritto in un tempo in cui Aristotele faceva parte ancora della scuola di Platone o se invece sia scritto da altri. Non è questo il problema. Aristotele provava, a suo modo, a promuovere una urbanizzazione dell'idea del bene che non poteva che trovarsi alterata e confutata dalla pratica dell'esistente.

⁴ *Menone*, 81c5 e segg. Il contesto è la dimostrazione del teorema di geometria che lo schiavo di Menone è chiamato a realizzare. Prima c'è quella premessa in cui si *dimostra* che l'anima è immortale. Non l'anima personale, di un singolo individuo, ma quella che vive in un individuo. Un'anima impropria. Sua e non di sé. Su questo piano di immanenza dell'improprio è possibile arrivare ad una propria dimostrazione che riguarda un sapere quale la geometria. Ancora prima di cominciare la dimostrazione Socrate chiede a Menone se lo schiavo è greco e parla greco, se cioè partecipa della cultura greca. Menone risponde subito che lo schiavo è oikogeno, nato in casa. La dimostrazione allora può aver luogo. L'immortalità dell'anima si comprende come appartenenza ad una comunità, al mondo greco e perciò a quella comunità di sapere che si realizza in quel mondo. Si dovrà ammettere che una tale immortalità/comunità risuona come ristretta, a meno di non intenderla come comunità del mondo della vita, avanzando sull'espressione husserliana. Anche in questo caso si resta su una dinamica dialettica tra proprio e improprio, che si rappresenta come mondo e vita, come esistenza e vita.

nell'avere in vista, nell'essere in vista della cosa nel modo che la sostiene come è nel suo manifestarsi.⁵

In filosofia si misurano gli effetti. Non le conseguenze. La filosofia si richiama alla verità. Non alla certezza. In questione sono gli effetti di esistenza che una verità come l'immortalità dell'anima attiva e suggerisce. Si può risalire ad Agostino. Una questione è di filosofia quando assume la forma di ciò che si sa e non si sa dire. La forma è quella del tempo. Si sa che cos'è, ma non si sa dire. Non c'è definizione. Tuttavia se solo si comincia a parlarne lo si espone. Si può raccontare, non definire. Evidente che non si tratterà del tempo cronologico, esistente, si tratta del tempo vero. Del tempo proprio. Interiore. Ogni volta quando si tratta di ciò che si accompagna al vero, sia l'amicizia vera, sia l'amore vero, sia dio, la sua verità si presenta a questo modo, si sa e non si sa dire. Si viene sempre a sapere e non è mai saputa. Anche per l'immortalità è così. Per essa si tratta dell'anima nella sua verità. Interiore. Si sa e non si sa dire che cos'è. Solo a raccontarla si riesce a intenderla. Si tratta di effetti. Vale per l'amore vero come per l'amicizia vera. Tutte le domande di verità richiedono una prova, ma non di certezza. Non si può dire di amare per questo o quella proprietà. Dell'amore vero si può dire che cosa fa, non che cosa è. La prova è il viverlo. Così per l'amicizia. Così per la prova dell'esistenza di Dio. Nessuna certezza può assicurarne l'esistenza perché si tratta di un'esistenza inesistente. Richiede una prova non di certezza, ma di verità. Richiede come prova la propria esistenza e non qualcosa di esistente come certezza, conseguente dell'esistente. Sarà perciò la prova di sé. Vera in quanto si può dire degli effetti sulla sua esistenza e di come è vissuta la vita, resa al grado secondo della propria vita. La prova dell'esistenza di Dio riguarda la propria esistenza, la sua qualità, i suoi effetti, la sua condotta. Anche per l'immortalità dell'anima, non ci sono prove certe, c'è solo la prova vera. Si possono mostrarne gli effetti. La si può "dimostrare" nella dimostrazione che lo schiavo di Menone riesce a dare, pur non istruito, di un teorema di geometria.⁶ Una questione personale, non privata, propria in quanto impropria. Ed è sul piano del racconto che il proprio – il personale – si rapporta all'improprio – all'impersonale. Nel racconto il discorso è come messo in movimento. Si attiva un corso d'immagini, che sono quelle dell'inesistente esistito. Come un ricordo, che è ciò che è stato e che non è. Solo il presente raccoglie e tiene insieme inesistente ed esistente. L'essere e il non essere. Solo il presente come istante trattiene l'esistente e l'inesistente. Com'è nell'ἐξαίφνης del *Parmenide*⁷. L'idea è come lo sguardo nell'istante. Dà visione all'apparire, ne è la vista. Non è solo l'immagine del passato, perché del passato è ciò che è presente, quel che è stato ed è, perciò

⁵ Quella platonica è una prospettiva del tutto diversa. Al bene ci si educa. All'Idea ci si educa. L'una sarà l'educazione alla relazione partecipativa, correlativa, l'altra è l'educazione del proprio sguardo. Non è in questione la cosa nel suo to de ti, non si tratta dell'esistente, ma di ciò che lega l'esistente al non esistente come essere l'una e l'altra. La potenza è nella correlazione, non nel processo naturale dello sviluppo dell'esistente. La correlazione dice di una partecipazione. L'inesistente partecipa dell'esistente come elevazione dell'essere che si è. Aristotele perviene ad un'etica come scienza, Platone permane ad un'etica come educazione.

⁶ Non si può dare dell'immortalità dell'anima una definizione "logica", ma si può raccontare nelle figure degli eroi e degli uomini che sono vissuti e hanno reso l'Ellade una comunità culturale cui riferire la propria condotta di vita e migliorarla. Sarà allora in funzione morale. Non si può definire, si può raccontare. Socrate non spiega a Cebete e Simmia che cosa sia, dandone una definizione, racconta loro una favola. E' importante un tale passaggio. Non basta il discorso, il *logos*, occorre anche il racconto, la favola, la rappresentazione immaginaria, il sogno, il *mytos*.

⁷ *Parmenide* 156d e sgg. «In verità questo sembra il significato della parola "istante"; ciò da cui partono i cambiamenti nelle opposte direzioni. Non è infatti dall'immobilità ancora immobile, né dal movimento ancora in moto, che c'è mutamento; ma è questo istante dalla straordinaria natura, posto in mezzo tra movimento e staticità, e che non è in alcun tempo, ciò verso il quale e dal quale quanto si muove muta nella quiete e quanto è fermo muta nel movimento»

essente e inessente, come è stato e non è stato, proprio come è adesso, ogni adesso. L'immortalità dell'anima è ancora come l'istante che è esistente e inesistente. E' adesso. Sempre e solo di nuovo. Si vive come immortali al presente vivente adesso, non perché si dimentica la morte, ma dando senso alla morte come passaggio dell'esistenza, come suo possesso di vita, e perciò come qualità della vita che sola è immortale.

A scrivere a questo modo si è come già stati morti. Non nel modo dell'essere per la morte, ma come avendo iun idea della vita, stando nell'attimo che separa e congiunge esistente e inesistente, come si può gettare lo sguardo sulla vita dall'esitenza. Ad essere filosofia siamo come già stati morti, si legge nel *Fedone*, οἱ φιλοσοφοῦντες θανατῶσι (64b). Ed è una qualità della vita che emerge in questo essere stato di ciò che è. Significa essere per la vita, ma secondo l'idea che traduce nell'immortalità dell'anima l'idea di una comunità di vita cui il mondo attinge e si rappresenta come senso di esistenza.

La verità si viene sempre a sapere ed è nel suo venire, ma quando è saputo sfugge, perché si viene sempre di nuovo a sapere. L'idea platonica interviene tra l'essere e il non essere. Stabilisce una piega. Rilega l'essere e il non essere. L'idealità è l'inesistente che esiste, ciò che distingue l'idea dalla categoria. Il bene si dà in una tale differenza, è come il differenziale del discorso, ciò che lo mette nel flusso del racconto e del ricordo. E' un'idea in un'immagine del tutto singolare. Non una categoria che si possa usare come attrezzo per un dato comune universale.

Aristotele comprende la difficoltà. Ammette che l'idea del bene di cui parlano gli amici platonici è anche auspicabile. Sarebbe perciò un bene, ma non è praticabile. «Avendo infatti questo modello, conosceremo meglio anche i beni che sono a nostra portata e, se li conosceremo, ci orienteremo a essi. Ora, quest'argomento ha una certa persuasività, ma sembra stonare con le scienze (ταῖς ἐπιστήμασις διαφωνεῖν).» (10997a) Una stonatura, una dissonanza. Non va a tempo. Non sta al tempo. Questo è il punto. Non è attuale, non sta all'attualità. «Benché infatti tutte [le scienze] tendano a un bene e ricerchino ciò che loro manca (τὸ ἐνδεέ), tralasciano però la conoscenza del bene in sé». Dunque ogni scienza cerca quel che manca. Si applica a una mancanza? Fare bene le cose è colmare una mancanza? ed è la completezza che ne risulta a segnarne anche il successo? Fare bene le cose è completarle. Applicarsi alla cosa come a un oggetto. Rifinirla. Darne un giudizio. Definirla. L'esempio aristotelico è quella della medicina. Il medico opera in vista di ciò che è bene per il singolo caso individuale di cui si prende cura.

L'idea dice invece di un compito infinito, non definibile, senza conclusione e successo. La prospettiva che si ha in vista è diversa. Si tratta di vedere ciò che manca in quel che c'è perché ciò che c'è sia veramente quel che è. Una mancanza, ma di ciò che è dato come compiuto, esistente, riempito, definito. Ciò che c'è ha bisogno, manca, del suo essere quel che veramente è. Ogni scienza è chiamata a cercare non ciò di cui una cosa ha bisogno, ma ciò di cui il suo sapere manca ed è un bene sapere perché la cosa non manchi il suo essere come mondo che preserva e manifesta la vita. Le cose sono come le sappiamo essere.

Sarebbe questa l'idea del bene in sé. Una pratica, un compito del sapere stesso. Eppure non è così che vanno che le cose. «Eppure non sarebbe logico che tutti quanti gli artigiani ignorino un ausilio di così grande importanza e neppure lo ricerchino!». Dalla logica si rimbalza alle vie della città. Dallo studio del testo si passa alla bottega dell'artigiano, all'imprenditore del tempo, a quelli che si danno da fare, perciò subito dopo una tale considerazione ne viene un'altra: «Non si comprende anche in che cosa riceverà giovamento un tessitore o un carpentiere per la sua arte conoscendo il bene in sé, o come sarà più capace nella medicina o nella strategia chi contempla l'idea in se stessa». (1097a)

C'è nel testo aristotelico il richiamo esplicito all'accusa rivolta a Socrate per il suo andare in giro per le vie della città a chiedere proprio ai professionisti, imprenditori e artigiani se sapessero ciò che è più importante sapere, se sapessero cosa è bene fare. Ognuno rispondeva di saperlo a proprio modo. E ciò a partire da ciò che faceva, senza interrogarsi se era bene ciò che faceva. Socrate dichiarava invece il suo non sapere. L'unica cosa di cui poteva dire di sapere era il non sapere. Era il fatto che il bene non si riduce a saper fare bene le cose, a completarle, a rifinirle, a definirle. Sapeva che non si riduce a una professione, né ammetteva che una professione, una categoria, di artigiani o imprenditori, potesse dichiarare che cosa fosse il bene per la città a partire dal proprio sapere fare bene le cose che sapeva fare. A partire dal proprio bene. Non si chiedevano *che cosa manca in quel che c'è perché ciò che è possa essere veramente ciò che è*. E' questa la domanda del filosofo.

La conclusione di Aristotele è quanto mai pratica: «Risulta infatti che neppure la salute il medico studia in questo modo, ma la salute dell'uomo; meglio ancora, forse, quella di quest'uomo qui. Infatti egli cura l'individuo». Il contrasto con la scuola dei platonici non poteva essere più evidente quanto più inconciliabile. La filosofia da esercizio di sé, da esame di se stesso era curvata alla pratica professionale, l'etica stessa era indicata come scienza della politica, assumendo il carattere di una professione.⁸

Una questione personale non per tale è una questione privata. Riguarda il sapere proprio della filosofia ovvero della filosofia come sapere, se debba essere una scienza come ogni altro sapere o se debba invece restare fuori dall'immagine della scienza o, infine, se debba indicare la stessa scientificità altrimenti che come competenza o come esattezza. La questione del bene rimbalza su quella professionale, trattandosi della professione stessa della filosofia o, meglio, della professione del filosofo, di come diventare ed essere filosofo, se sia una professione come altre o se debba curvare su un altro senso la sua pratica sociale, il fare filosofia.

Si può porre la domanda ancora altrimenti e chiedersi che ne è della scienza quando si pone in rapporto alla filosofia ovvero quale valenza assume la scientificità per un sapere come la filosofia che sfugge alla specificazione di un campo predefinito con un proprio oggetto

⁸ Basta ancora ricordare la conseguente critica aristotelica alla morale socratica. Chi sa non può fare male, solo chi non sa non conosce il bene e perciò fa il male. Socrate coniugava il male all'ignoranza. La violenza al non sapere. In cambio affermava di sapere di non sapere. Un'espressione inquietante, ma che subito diventa chiara e rivolta verso il bene come a una ricerca in un fare sapere insieme, quando il proprio non sapere sia ciò che sa un altro e il suo non sapere sia ciò che si può sapere insieme partecipando il proprio non sapere. In un rimando dialogico. Il bene a questo punto è un'idea che sta prima in quanto è la prima cui poter dire di essere rivolti e di raggiungere in un percorso senza fine.

Il bene è nel linguaggio. Si può intendere ancora una tale indicazione. Il bene è nel dire bene le cose, nella relazione che stabiliamo tra ciò che è e ciò che diciamo che sia. Il rapporto tra essere e non essere è lo stesso che tra le parole e le cose. Non tuttavia le parole come segni, e perciò come cose, ma come testimoni di ciò che non c'è. Una mancanza. Sapere questo è bene. Non saperlo è male. Sapere che il male è la mancanza del bene e nel bene sarà come intendere questa mancanza non come ciò che non ci sta, ma come ciò che manchevole nel nostro stesso dire le cose che sono, come esse stanno, come ci sono e come siano da essere veramente.

Ne viene un'immagine della verità che non si rapporta a quel senso del nascondere e svelare, del velare e rivelare, come a intendere una mancanza che si riempie e si svuota. La verità cui si è chiamati dalla mancanza è il sostenere. La verità è ciò che sostiene una cosa nel suo essere quel che è. La verità è quel che ci sostiene. Ed è quella che sosteniamo. Come si usa per intendere quanto stiamo dicendo o quanto stiamo qui scrivendo intorno a ciò diciamo ricostruendo un confronto tra Platone e Aristotele che è piuttosto un dialogo interiore a quel che sosteniamo e sentiamo di sostenere e pensiamo come vero. Il bene è come idea il mancante posto tra la cosa e la parola, tra l'essere e il non essere. Il bene come idea non è qualcosa che si può sapere, ma è ciò che rende ogni sapere tale. Ciò che lo divide in se stesso, imponendo una scelta che ricade non sulla cosa come su di un oggetto in esame, ma ricade invece su se stessi, sull'esame di sé, sulla autoriflessività. Sulla domanda di senso del proprio sapere. Sapere che cosa è bene fare è chiedersi cosa il bene aggiunge al sapere. Ed è la sua verità. Il bene sostiene il sapere e sapere cosa è bene è sostenere ciò che è nel suo essere vero.

specifico, con un preciso ambito d'indagine, con una determinata professionalità. La filosofia è come un sapere senza contenuti. E' una disciplina. Non riguarda l'essere se non nel come essere. La domanda non sarà su che cosa è qualcosa, ma su come qualcosa è ciò che è. Le cose sono come le sappiamo essere. Sono come le sappiamo essere in prima persona.

Sono le domande di Husserl. La curvatura che la sua analisi propone non è diretta a intendere che cosa è *filosofia* o cosa è *la* filosofia. La sua domanda è un'altra: come si diventa filosofi. Quella divisione che la filosofia apre nel sapere e che ha come richiamo il bene è l'espressione della crisi delle scienze. Sempre in agguato, quando si tratta non solo di sapere fare bene le cose, ma di sapere che cosa è bene fare. Una domanda che reclama l'autocomprensione di chi nel sapere comprende le cose che dice di sapere esprimendo giudizi, fissando definizioni, richiamando note di autori e prove attinte da altri. «Quindi il mondo vero, in ogni senso, il mondo che include anche il nostro proprio essere diventa enigmatico proprio rispetto al senso di questo essere. Il tentativo di un chiarimento si trova di fronte a un paradosso; e noi ci rendiamo conto di colpo della mancanza di fondamento e dell'astrattezza di tutto il nostro precedente filosofare? Non possiamo sottrarci alla forza di questa motivazione; è impossibile a fuggire ricorrendo alle aporie e alle argomentazioni di Kant o di Hegel, di Aristotele o di Tommaso»⁹.

Una questione personale, non privata, professionale, ma come professione d'esistenza. In filosofia si tratta non di sapere la filosofia, ma sapere di filosofia. Non sapere le cose, ma sapere delle cose che si fanno. Si tratta del proprio sapere, ma come incorporato, come si può intendere di ciò che ne va del corpo proprio. Dal testo si passa alla voce, dall'analisi della scrittura alla lettura, dal segno scritto al corpo proprio che si scrive. Una semiologia che non tenga conto di un tale passaggio smarrisce il senso che la orienta.

Non sorprenderà allora quella pagina in cui si legge che «“La” cosa è propriamente ciò che nessuno ha visto realmente, perché è continuamente in movimento e per chiunque; per la coscienza è l'unità della molteplicità aperta e infinita delle mutevoli esperienze proprie e altrui e delle cose dell'esperienza»¹⁰.

Anche il domandare dunque si ritrova riflesso nel suo inverso. Se ne risponde. In filosofia non si pongono domande. In filosofia le domande piuttosto s'impongono. Arrivano. Improvvise. A distogliere lo sguardo dalla cosa alla parola, reclamano la voce di chi sostiene le cose che dice che sono. Non ci sono domande che non siano già delle risposte a ciò che s'impone e da ciò cui si cerca di sfuggire annullandosi nella neutralità di una rendicontazione di obiettività. Non è così che si diventa soggetti, neutri, impersonali. Lo stesso cammino delle “riduzione” indicano una continua “riconduzione”, non una rendicontazione, piuttosto un restituire la voce alle parole, il senso ai significati, il presente alla storia, il corpo proprio al corpo scritto. Chiunque assumesse le riduzioni, senza ridursi alla voce come al risuonare del corpo proprio, scambierebbe i segnali per il cammino. «La filosofia, conformemente al suo senso più intimo, è possibile soltanto attraverso un metodo responsabile in linea definitiva, in altre parole: attraverso un pensiero elaborato e fondato in una responsabilità scientifica. A ciò va strettamente connesso il fatto che l'elaborazione e la fondazione del metodo costituisce già un brano essenziale della filosofia stessa, e non qualcosa come una tecnica che possa essere

⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, trad. it. a cura di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1975, p. 160.

E' un motivo ricorrente, che investe l'idea stessa della storia nella fenomenologia, che la sottrae dalla constatazione dei fatti e la consegna al presente, «il filosofo attinge alla storia, ma la storia non è a disposizione come un magazzino di riserva». «La considerazione storica cui dobbiamo mirare concerne la nostra esistenza di filosofi e, correlativamente, l'esistenza della filosofia, la quale, a sua volta, esiste in base alla nostra esistenza filosofica.» *ib.*, p. 538

¹⁰ *Ib.*, p. 191

appresa, la cui provenienza sia indifferente, o uno strumento già pronto che si è imparato per sempre a maneggiare»¹¹.

Una questione personale, non per questo però privata, in quanto personale è il sapere che rende persona chi nel comprendere si comprende, esponendosi e facendosi così soggetto di sapere nella duplice espressione dell'essere assoggettato e affrancato, soggiacendo e agendo, racchiudendo nel discorso il suo racconto, nel paradosso di una soggettività che agisce e subisce, sente e dà voce. Un soggetto che si apprende nel mentre apprende. Nell'apprendersi partecipa con il proprio racconto del discorso in cui si esprime. E ciò nel modo più sorprendente per cui è il racconto, ogni volta, a indicare la trama eidetica del discorso. E' come il di nuovo, sempre, ogni volta, in ognuno, singolarmente, nel fluire del proprio tempo. Nel racconto è lo scorrere del discorrere. La trama delle essenze in movimento, che resteranno nel flusso di altri corsi di coscienza infinitamente presenti. Universale sarà il racconto come trama eidetica del discorso, in corrispondenza della trama del testo e della grana della voce che vi si esprime in correlazione di improprio e proprio.

E' comune. L'esercizio di responsabilità, in quanto dire rispondendo a ciò che ci s'impone come domanda, cercando la risposta sullo stesso campo della domanda, è un'educazione della voce propria, che giunge fino a quella comunità filosofica che sola rappresenta il bene cui il sapere, ogni sapere, è filosoficamente rivolto. E' il motivo husserliano che si ritrova sempre di nuovo alla fine di ogni ricerca. La comunità dei filosofi. Presente già dall'esposizione delle *difficoltà della fenomenologia* elencate nelle *Ricerche Logiche* fino a giungere alle lezioni di etica. La comunità dei filosofi ritorna come una comunità di voci, proprie, e solo per tali differenti, in un'universalità – idealità – comune che si esprime nella singolarità dei soggetti che comprendendo si comprendono, e nel sapere si vengono a sapere, assoggettandosi al discorso in cui iscrivono il proprio racconto. Un *partage des voix*, per usare la felice espressione di Nancy, richiamando l'ancora più felice *comunità inconfessabile* di Blanchot. Una comunità di voci, dove nessuno è privato dell'altro e ognuno è personalmente presente, esistente e inesistente. Una comunità di voci che è anche una contemporaneità di viventi e vissuti. "Parlanti" chiamava così Rilke i viventi. Ed è nella parola che si vive ed ha vita la voce che ha parola e che si dà e si educa alla parola. Parlanti sono anche i testi che parlano nella voce interiore di chi li legge "senza voce", senza emettere un suono che pure sente senza tradurre in sentimento la parola. In questi passaggi si comprendono sintesi passive e intenzionalità secondarie, la vita fungente anonima, perché impropria di ognuno e propria in ognuno. C'è una tradizione orale della filosofia che continua nella ripresa della voce, sottratta al grido, al terrore, facendo grata la vita nel donarle l'esistenza. Facendo mondo.

Una comunità inconfessabile nel modo in cui si può intendere un dire che non è registrabile, iscrivibile su un registro deduttivo giudiziario, ma dentro un discorso che discorre in un continuo di abilità differenti secondo una continuabilità infinita. Nella fenomenologia di Husserl non ci sono tribunali della ragione come per Kant, c'è invece un scrivere che descrive, una scrittura che si riscrive intorno al testo e che pertanto si descrive.

Si può raccogliere un tale esercizio, come pratica di filosofia, ancora in quella pagina della *Crisi* dove si legge che come tale la stessa fenomenologia non si può insegnare, ma la si può cogliere esercitandosi «lungo una delle vie che io ho realmente percorso, una via che per essere stata veramente praticata è sempre di nuovo praticabile; anzi una via che permette, ad ogni passo, di rimuovere e di verificare l'evidenza apodittica: un'evidenza che può sempre di nuovo venire trovata e che può essere ripresa attraverso esperienze e conoscenze sempre di nuovo verificabili»¹².

¹¹ *Ib.*, p. 468

¹² *Ib.*, p. 150

Tutto questo è bene. E' come si può stare bene nel discorso, in ciò che si dice e si scrive. La pretesa, per usare l'espressione del fenomenologo, è che il bene sia proprio al linguaggio, nel ritrovarsi in esso, nel corpo scritto, come pura idealità, nel testo, in un corpo a corpo, testo a voce¹³. Con parole di altri, tra le parole di altri, ritrovando la propria, così come gli altri, richiamati, non possono più dire e non sapranno mai di quel che una voce, un'altra, può ascoltare del testo nelle parole, dando un altro senso agli stessi segni e viceversa.

L'idea è tra l'esistente e inesistente. Tra il reale e l'irreale. Tra le parole e le cose. Tra la voce e il fenomeno. E' stato Rilke a lasciarlo intendere nel modo più chiaro. Rilke che con il suo "einsehen" è certo il più vicino alla "evidenza" della fenomenologia husserliana, un far venire lo sguardo da dentro le cose che si vedono. Vedere l'invisibile, è questo che si racchiude nell'idea. Non un vedere la cosa, ma un vedere nella cosa ciò che la sua vista mantiene invisibile. C'è come una custodia nella vista di una cosa, esistente. C'è come un'attesa. E' così ogni custodia. Chi custodisce attende chi ritorna o chi verrà a riprendere ciò che custodisce. Ogni custodia è attesa. Ogni casa attende la parola che mostra ciò che vi si nasconde. L'in sé, l'invisibile, è un compito¹⁴.

L'invisibile è ciò che manca al visibile. Manca alle parole. Non è però che si possa completare, come una scienza che completa la cosa. Il visibile è manchevole dell'invisibile, lo manca. Non lo coglie. Altrettanto che le parole mancano all'esposizione della *coscienza interiore del tempo*. Non mancano, perché non ci sono, ma perché sono manchevoli. L'invisibile è la manchevolezza del visibile, non ciò di cui il visibile manca, ma ciò che il visibile manca. Sarà l'inverso per l'idea. Solo per l'empirista, per chi si ferma alla visione naturale delle cose, senza coglierne il passaggio da voce a voce. Ed è la voce che porta l'invisibile all'udito. Lo fa perciò vedere dentro.

C'è una peculiarità della propria voce. Quando la si ascolta in una registrazione non si sente propria. La si rifiuta. Solo quando a seguire le parole che pronuncia e a ritrovare nell'ordine del discorso il suono delle parole, solo allora si sente che è la propria. Il visibile e invisibile si spostano su questo piano del proprio e dell'improprio. Adesso il visibile e l'invisibile è l'esistenza e l'inesistente. L'esistenza e la vita.

¹³ E' J. Derrida che ha evidenziato in maniera propria e singolare la rilevanza della voce in *La voce e il fenomeno*, trad. it. a cura di G. Dalmaso, Jaca Book, Milano 1968.

¹⁴ R. M. Rilke, Lettera a Lili Schalk 14 maggio 1911, *Poesie II*, Einaudi-Gallimard, Torino 1995, pp. 509-510: «La terra non ha altra via di scampo che diventare invisibile; in noi, che partecipiamo dell'invisibile con una parte del nostro essere, noi che dell'invisibile possediamo (almeno) quote di partecipazione, noi che possiamo, durante la nostra esistenza quaggiù, aumentare il nostro patrimonio d'invisibilità – solo in noi può compiersi questa intima e duratura trasformazione del visibile nell'invisibile, in ciò che non dipende più dall'essere visibile e tangibile, come il nostro destino diventa in noi, continuamente, al contempo *più presente e invisibile*. Le elegie stabiliscono questa norma dell'esistenza, celebrano questa coscienza». L'invisibile è il passeggero, il transito, il fugace. Invisibile è il tempo in cui viviamo e che vive. Dalle cose si passa a questo, all'esistente e inesistente. Ciascuno partecipa di un quanto dell'altro. Ognuno è e non è. Esiste e non esiste. Si vede ed è invisibile. Rilke ha indicato liricamente il «valore umano e larico», dello spirituale e del comune. Universale solo in quanto è proprio. «... tutte le torri e i palazzi passati sono esistenti, perché da tempo invisibili; e le torri e i ponti del nostro esistere, che ancora si ergono, sono già invisibili, sebbene (per noi) durino ancora fisicamente».

La figura dell'angelo nelle *Elegie* è per Rilke chi sta in mezzo, tra il visibile e l'invisibile, dalla parte dell'invisibile. Noi siamo in mezzo da questa altra parte, stando tra il visibile e l'invisibile dalla parte del visibile. Cogliamo l'invisibile nel bello. L'angelo è questo. «Il tremendo al suo inizio», come si legge nella *Prima Elegia*. Il bello che assomiglia all'immobile, non perché statico, ma in quanto schiaccia la parete del visibile su quell'invisibile. Fissa. L'idea è tremenda. Ed è insopportabile perché richiama all'invisibile, a ciò che non vediamo e diventiamo, invisibili noi stessi. La morte è la porta di un tale passaggio. La voce è il passaggio del ritorno. Com'è il ritornare a dire, com'è il restituire. L'improprio nel proprio. Ciò che è altro. Anche di altri. Ciò che come altro è anche stato e non è dato con ciò che è proprio.

Ognuno è vita come vivente ed ha vita come esistente. La vita che siamo come vivente è impropria, quanto è solo propria la vita che abbiamo. L'una, impropria, è la vita che è. L'altra, quella che si ha, fatta di progetti, intenzioni, sentimenti, è la vita che non è. Uno scambio tra il visibile e l'invisibile. Un rovesciamento. Il compito è rendere impropria la propria vita e viceversa. Semplicemente, ritrovare nelle intenzioni, nei sentimenti, nei progetti, nell'intenzionalità ciò che è secondo la vita. La propria come una seconda intenzionalità. Fare dell'esistenza e della vita tutt'uno, del mondo e della vita fare tutt'uno. Ritrovare la propria intenzionalità come intenzionalità propria della vita.

E' *la vita spirituale*. Husserl la chiama così. «La *vita spirituale*, però, la vita che è innanzitutto infinitamente ricca e multiforme, la vita *che si vive in prima persona*, in cui si è viventi e ci si sviluppa, è in questo senso *sconosciuta*; osservarla sistematicamente nella sua continuità, imparare ad analizzarla e quindi trovare il metodo corrispondente, che offra i concetti descrittivi in grado di affissare questo regno di un mutamento indicibilmente sfuggente, era una cosa di una difficoltà enorme e per di più un compito lontano dall'atteggiamento e dagli abituali modi di pensare naturali»¹⁵.

La vita spirituale è «la vita in cui ognuno vive». In prima persona. E' *la vita che si è* come viventi e che non resta invisibile nell'esistente. Il compito è allora portare il visibile a far sentire l'invisibile. Il compito di ascoltare l'invisibile in ciò che si vede. Ascoltarlo. Dar voce all'invisibile, a ciò che il visibile rende invisibile. Un tale compito significa portare il visibile a farsi trasparente.

E' l'esperienza che ognuno può provare. Dar voce a ciò che non si vede. E' un compito nel mondo, che si riferisce al mondo come vita. La piega del visibile e dell'invisibile è un confine. Il confine stesso del mondo. Il confine della città. E' fatto di voci. La città arriva, il mondo arriva fin dove la voce trova la parola che le dà suono. Là dove la voce si spezza in un grido, quando diventa estranea, senza parola, muta, stonata, soffocata, la città finisce. Il mondo scompare. Non si tratta allora del bene come della costituzione di un ordine ideale corrispondente all'esistente. Husserl ha rifiutato l'immagine spinoziana. Nell'*Introduzione all'etica* è piuttosto Hobbes un punto di leva dell'etica del moderno, perché riporta l'etica ad un sentimento comune e dell'io proprio. Lo si legge nelle *Idee*. Il sentimento è il desiderio educato dalla volontà, fatto proprio. Il desiderio è come una volontà che non si può volere. Il sentimento è un desiderio voluto. Un legame. Assunto come volontà nell'intenzione e reso sentimento per sfociare come intenzionalità nella restituzione del mondo alla vita e della vita al mondo.

L'impegno etico nella vita mondana non è estraneo all'impegno eidetico. A meno di non intendere la fenomenologia come una dottrina e non come un esercizio per la pratica della filosofia come scienza rigorosa. Non quindi come una scienza tra le altre, ma come quella scienza che nel suo rigore comprende tutte le altre che si dichiarano tali, perché chiama a comprendere ogni agire professionale nell'autocompresione, non limitandosi a saper fare bene le cose, a rifinirle e definirle, ma si spinge a sapere che cosa è bene fare, spingendosi dalla cosa alla parola e dalla parola alla voce.

«Fin che questa situazione non fu compresa, in maniera sistematica e innanzitutto in modo intuitivo e pre-teoretico, la stessa vita fluente, indicibilmente sfuggente, l'interna vitalità degli eventi coscienziali passivi, degli atti e delle motivazioni d'atto e quindi di farne dei concetti esatti, finché fu ancora possibile associare dei concetti a questa vita interiore e farsi di essa rappresentazioni teoretiche, che erano tratte dall'obiettività della natura, le quali, quindi, sono completamente estranee a questa stessa vita interiore e in un contesto del genere assurde ...

¹⁵ E. Husserl, *Introduzione all'etica*, trad. it. di N. Zippel, a cura di F.S. Trinca, p. 121, Laterza, Bari 2009.

le questioni relative alle più intime fonti eidetiche di una verità e di un dovere etico vincolanti per ognuno rimasero insolubili»¹⁶.

Non deve sorprendere che l'etica intesa in questo modo è un'educazione. Meglio un'autoeducazione. Bisognerà allora chiedersi «quali motivazioni agiscono in quest'occasione, che ruolo gioca soprattutto questo *meraviglioso fenomeno dell'autodeterminazione*, nella quale l'io, per così dire, non rilascia da sé ingenuamente, come accade di solito, un atto, mediante il quale agisce poi razionalmente, bensì pone volontariamente se stesso come io, e precisamente come io che d'ora in poi vuole solo il Bene, ed eventualmente si "rinnova" appieno "nell'interiorità", o perlomeno si decide a voler diventare un nuovo io»¹⁷.

L'etica reclama una «costante e ininterrotta autoeducazione», «è l'io che vuole migliorarsi, trasformarsi (se stesso come io) a tal punto che, in quanto io etico, può essere *eo ipso* solo un io-che-vuole-il-bene. A tal fine opera una valutazione riflessiva, che è però un'autovalutazione; qui sono certo valutati anche gli atti e le semplici inclinazioni, ma il vertice dell'approvazione e della disapprovazione si riferisce all'io»¹⁸.

Evidente che non sarà più l'io giuridico del trascendentalismo kantiano. Diventare se stessi io è un compito, considerando «l'io morale come idea». L'io che fa di sé l'io morale apre un processo di autoeducazione continuo e interrotto, che nel fluire dei suoi atti diventa abituale, produce una normazione, che tuttavia è sempre ripresa negli atti singolari. «Questa abitudine indica qui, come sempre riguardo all'io e alla sua vita morale, un carattere impregnato in senso fenomenologico, un timbro morale, la cui intenzionalità può essere sviluppata in ogni momento mediante la reiterazione degli atti corrispondenti, che attestano la moralità»¹⁹.

Il «timbro della riflessione» si legge più avanti. La vita morale non è tale per una «paradisiaca innocenza e ingenuità», ma per avere «il timbro della riflessione». L'espressione riporta ancora alla voce. Al timbro della voce, che come riflessione si dà come voce propria. Interiore. Non la voce esistente. Non quella che chi mi sente parlare a viva voce mi attribuisce come mia, ma la voce interiore, che solo può sentire chi parla e racconta ed esamina, ma che nessun altro può udire. La voce di me non mia è quella esteriore, esistente. La voce mia, non di me, è quella inesistente. Nessuno può imitarla o riconoscerla. Mia, non di me. Come il sapere.

Tutto quanto so, quanto ho appreso, studiato, ascoltato, è mio, non di me. Ho studiato, ho ascoltato, mi hanno insegnato, ho trovato nei libri letti, ho incontrato per strada. Il sapere è un possesso senza proprietà. Mio, non di me. Ed è su questo piano che il visibile e l'invisibile, il proprio e l'improprio, si ritrova come possesso senza proprietà, ritrovando così la vita che si è e la vita che si ha, nel proprio improprio, nel personale che non è privato. Sarà da intendere in tale correlazione la professione del filosofo. Il sapere è un possesso senza proprietà, va restituito. Non tenuto. Va tradotto, trasmesso, come solo si può trasmettere il proprio come propriamente di un altro.

Una restituzione impossibile. Inattuabile. Non si potrà ritornare ad altri ciò che altri ci ha dato. Non si potrà dare a un testo la sua voce, ritornargli la propria come sua. I libri scritti e le persone conosciute, andate via e presenti. Sarà una restituzione imperfetta. Non a loro ciò che loro ti hanno dato e continuano a darti, ma ad altri che non ti hanno dato e non hanno saputo. Si potrà restituire ad altri. A chi non ha dato ciò che si è posseduto. A chi non lo ha avuto o lo ha perduto o mai saputo. Bisogna portarsi sui confini. Su quella soglia che congiunge e divide la voce e la parola. Spingersi ai confini della città e del mondo. Dando voce. Dando parola

¹⁶ *Ib.*, pp.122-123

¹⁷ *Ib.*, p. 158

¹⁸ *Ib.*, p. 159

¹⁹ *Ib.*, p. 160

perché altre voci suonino con il timbro proprio di qualcosa d'improprio, come ognuno vive propriamente come un'esistenza della vita, impropria. *La vita spirituale* è il fluire dell'una nell'altra, dell'esistenza e della vita. Portare la vita al mondo e dare mondo alla vita.

Il sapere è un «prodotto culturale» che «concerne oggettualità spirituali». Si dà in oggetti. Assume un «corpo reale. In una parola, mentre nel mondo spirituale posseggono una realtà come contenuto di senso di una letteratura, il loro corpo è invece il rotolo del papiro, il libro e simili. Tutte le oggettualità ideali sono in tal modo realizzabili secondariamente nel mondo spirituale; per questo motivo soltanto sono identificabili da parte dei soggetti diversi. Attraverso il *medium* del corpo fisico latore di senso, ciò che produce un soggetto può comprenderlo ogni altro soggetto, riproducendolo a sua volta. Se, conservandosi nel mondo fisico, permane il latore fisico di senso, diciamo il libro, allora i soggetti di ogni tempo possono trovare eventualmente il mezzo per decifrare l'espressione e realizzare di nuovo in sé il momento spirituale, la teoria scientifica corrispondente. Così anche l'ideale raggiunge una forza che agisce nella realtà ed esercita effetti motivanti in tutti i soggetti spirituali o su di essi. In quanto realizzato in uno spirito, l'ideale è giunto alla spiritualità vivente e possiede la forza efficiente, la forza motivazionale di ciò che in generale appartiene al noematico-spirituale»²⁰.

Non sarà una riproduzione. Piuttosto una ripresa. Lo stesso «corpo reale», l'oggetto libro per esempio, non sarà lo stesso libro scritto dal suo autore. Sarà un'altra voce a riprenderlo e riportarlo in idealità ritrovandosi essa stessa in quella tonalità del testo in un timbro di voce differente. Questo rimando all'infinito che mette ogni io nel fluire di senso del mondo della vita spirituale fa dell'Io trascendentale non il corpo scritto in cui si raccolgo e funzionano tutte le categorie. Si tratta non delle categorie, ma delle idee. La trascendenza diventa un piano d'immanenza del mondo nella vita.

Un processo di autoeducazione. E' del tutto evidente che cosa si richiede in un tale processo, che si prospetta come esercizio per la pratica della filosofia. Un esercizio di sé. E' il motivo ricorrente. «Una filosofia realmente viva e scientifica può diventare possibile, però, solo nelle forme di una filosofia veramente libera, una filosofia che non indaga i filosofi e i loro sistemi, bensì le cose stesse e si dedica ai problemi che ne emergono – ciò vale per la filosofia come per ogni scienza autentica. ... Solo così, allora, è possibile esercitare in maniera feconda una critica a ciò che si è tramandato e attingervi fertili stimoli. In tal senso la fenomenologia occupa il campo originario di ogni problematica filosofica»²¹.

Fare filosofia è dare voce alla parola. Ci restituiamo la voce che ci doniamo. La parola ospita la voce. Un'ospitalità reciproca. Sembra strano ma è così. La voce risuona della parola. Quella degli amici è diversa da quelli che parlano pregiudicando, togliendosi la voce. Diversa è parlare facendo sapere quello che altri non possono far sentire. Siamo ognuno il prolungamento dell'altro cui ci si lega per un'amicizia trovata, raggiunta. L'amicizia è come una catena di vita. Tiene in vita. Sostiene. Esistiamo per sostenere la vita ed essere amici per questo, legati l'uno all'altro. La filosofia è l'unica espressione di sapere che porta un sentimento nella sua denominazione. Si dice amore del sapere, ma è una traduzione che non svela il segreto che la parola greca custodisce. E non c'è amicizia che non sia posta sul segreto. Né c'è segreto che non sia dato da un legame. Dove non c'è un legame nemmeno c'è un segreto, nemmeno si è soli nel modo in cui si parla a se stessi "senza voce", ἀνέν φωνῆς, (263ε) come si legge nel *Sofista* di Platone. "Senza voce", senza cioè pronunciare parola, ma parlando interiormente dove le parole diventano puro sentire, suono senza suono, insonorizzate, disposte in un suono che non può essere udito da altri se non nella modulazione del proprio periodare, scrivendo e parlando. La scrittura è l'espressione di un parlare senza voce. Si può leggere e risuona solo della voce interiore chi legge. Assume un

²⁰ *Ib.*, p. 214

²¹ *Ib.*, p. 195

altro suono, che non riproduce quello che vi è scritto e che resta segretato dai segni decifrabili solo se rivissuti.

Il linguaggio è come la corda tesa tra il mondo e la vita, i suoi anelli sono fatti di parole, che hanno bisogno di essere disposte l'una all'altra in maniera da risultare resistenti e dare senso e tono e suono all'esistenza. Ed è una resistenza. Un compito. Tenere ben tesa la corda della vita fino al mondo, trattando la gioia che chiude ogni libro di etica. Sia di Spinoza, di Husserl, sia di Nietzsche o di Aristotele. I libri di etica finiscono sempre in gioia.

La mia voce ripete le parole di altri, non dette o risapute. E' una questione sociale. La filosofia è una questione sociale posta nell'intimo del legame di amicizia. Questo fu la filia per il Greco. Un legame. Il più importante, perché *filein* è l'aver caro, e *filia* è il sentimento di ciò che ci è caro, il più importante, perché su di esso si fondano le città, le scuole, i saperi. I confini della città sono confini di voci, quelli del sapere sono limiti, fin dove una parola trova voce, là si può pronunciare. Tutti devono essere messi in condizioni di ritrovare quel che non si è stati. La filosofia seppure sia mai stata un privilegio è giunto il momento che il suo privilegio sia un diritto, quello per ognuno di chiedersi del proprio progetto e di dar parola alla voce perché risuoni del e nel linguaggio come sulla corda della vita nel mondo.

Bisogna portarla sui confini di voce e parola, sui confini interni della città, sui confini interiori bisogna portare la filosofia di Husserl e di Platone, di Aristotele e di Nietzsche, di altri e tanti che ne hanno tessuto la storia delle idee, bisogna portarla nelle carceri, nei quartieri del "buon dio", tra i bambini. Tra chi comincia a dare voce alle parole e tra chi ha perduto la voce o non la ha mai trovata nelle parole facendole proprie.

Bisogna tornare all'amicizia. Al sapere che saggia l'amicizia. Bisogna ritornare al sapere che sa di amicizia. Impregnato. E' in questione la verità. Non la si può separare dall'amicizia quando si tratta del sapere vero dell'amicizia e perciò della filosofia. Non si può intendere di essere amico della verità essendo meno amico di Platone. Solo se si è amici di Platone, di Husserl, di Aristotele si può essere amico della verità. Una questione personale, non privata. Né si può chiudere in un cerchio l'amicizia che non sia il cerchio della voce che suona delle parole in una catena ininterrotta di senso. Se si è amici si è propri, non di altri. Si scrive sempre a qualcuno e per qualcuno quando si scrive, ma non si può scrivere di qualcuno che non faccia scrivere di se stessi.

Il *mio non di me* che la fenomenologia permette di cogliere è nel rapporto tra il dato e il vissuto. L'oggettualità e la soggettivazione sono espressione di una correlazione. Il dato è lo stesso, l'oggetto è lo stesso, quando è sottratto al tempo storicamente fissato e portato idealiter nella presa dell'io che esperisce il mondo e nel comprenderlo si autocomprende. L'esistente, idealiter, non è un questo qui ora e adesso, ma è un questo stesso adesso. Il rivolgimento che la fenomenologia permette di operare verso le cose stesse è il rivolgimento verso l'idea della cosa. Lo Stesso è l'Idea. Dire lo stesso è richiamare non un'identità della cosa, ma *prendere* la cosa dal tempo, ma come solo si può prenderla facendo di ogni tempo un qualsiasi tempo. Lo Stesso della cosa stessa è la cosa nella sua idea, la stessa di un tempo e di un altro tempo e di questo tempo adesso, ma così come è vissuta nell'autocomprendimento di chi vi si comprende e trova in essa riparo e la ripara. E' così per l'opera d'arte. E' sempre la stessa, solo perché è sottratta al tempo, ma non perché è fissata una volta per tutte in idea. Sarebbe come fare dell'idea stessa un oggetto.

E' diverso. L'idea è lo stesso, ma non come oggetto, ma così come quell'oggetto in quanto permette la propria esperienza vissuta di correlazione. Si stabilisce così una collana tra lo stesso, l'idea, il proprio in correlazione a un tempo, a un oggetto e all'improprio. La stessa empatia è possibile solo su questi passaggi in quanto l'improprio nell'espressione dell'estraneo è già familiare, tolto dalla localizzazione temporale e spaziale per essere lo stesso che io sono, partecipe dell'idea nella quale comprendendolo mi comprendo. L'altro è

quasi me stesso. Non è me. L'empatia risulterebbe per tale una semplice proiezione identificativa, un'appropriazione che cancellerebbe l'altro. L'appropriazione resta un far proprio ciò che è improprio. L'altro è quasi me, ma non è me se non come lo stesso che io ritrovo in me stesso. L'altro è mio non di me. Al modo in cui posso affermare che io sono quasi lo stesso e nello stesso sono mio come non sono mai stato. Lo è *quasi*, per adombramenti. Impropriamente proprio.

Così il *corpo scritto* di Platone, i suoi testi, i dialoghi che leggo con tanta partecipazione, non sono di Platone come non sono di me che li leggo, trascrivendo la pagina come faccio trascrivendo una pagina di Husserl per dire lo stesso che mi attribuisco o che, piuttosto, mi attribuisce la sua lettura che è mia. Né di Husserl né di me, né di Platone.

«Io leggo il mio Platone, ich lese meinen Plato, mi costruisco una filosofia con un'unità e un senso compiuto del "mio" Platone, e questa costruzione potenzia la mia vita di filosofo. Non m'importa affatto la distinzione filologica di scritti autentici e inautentici, tanto meno dei testi filologicamente corretti, perciò in una parola, non m'importa in primo luogo di una costruzione del Platone storicamente reale. Il "mio" Platone mi resta alla fine anche quando tutti gli scritti trovassero una precisa attribuzione. In questo modo agisce su di me ogni filosofo passato, ma ancora presente, come una potenza che determina una mia vita filosofica, come quella della mia *Dichtung*, perciò indipendentemente da questione di quanto corrisponda la verità storica alla mia interpretazione»²².

Non è antistoricismo, se non nel senso di un antiempirismo storico. Intendere la storia a questo modo nella correlazione del presente, proprio e improprio, come del passato improprio e proprio, significa intendere la storia come idea. La stessa in ogni suo evento in quanto testo che cade nella spiritualità della vita di cui il mondo si fa carico come ogni vita è chiamata a farsi carico della vita, come la stessa.

Non è possibile alcuna riproduzione dell'oggettualità storica, né di altro dato. L'io non è un dispositivo di riproduzione. Né è una riproduzione. In esso passa piuttosto la generatività di ciò che è improprio e che solo diventa proprio come idealità. In questione non è la produttività, ma la generatività. L'origine. L'originarsi. L'idea che continua a generarsi e che ha avuto origine in un io, a partire da un nome proprio, come la geometria nata con Talete, ma che è il proprio di un improprio. Senza proprietà per quanto identificabile in un dato, in un tempo, in un nome. Lo stesso Talete è improprio al suo nome come improprio è tutto quanto sappiamo e diciamo di sapere di Talete.

«Le oggettualità ideali, come le teorie, sono producibili in molteplici modi, e *idealiter* in infinitamente molteplici, concretizzazioni. La concretizzazione pratica di un ideale, ad esempio di una teoria matematica, non è, come un'autentica realizzazione, il prodotto di qualcosa che prima era nulla e che, concretizzato nell'ora, sia ora e solo ora, legato a questo unico posto temporale»²³.

Lo stesso è il sempre. Nell'espressione "sempre lo stesso" non si raccoglie un'identità data, ma un'idealità che pone il dato non in questo o quel luogo determinato, ma nell'infinità del tempo, è sempre dato idealiter, ma appunto idealiter, sono in un agire dell'io che fa della sua vita e del dato un possesso senza proprietà. Proprio e improprio, *mio non di me*.

«In concreto, nel caso singolo ognuno decide con una certa nettezza tra le opinioni emotive e vaghe, che non hanno una manifesta pretesa a una validità e ad'affidabilità oggettiva, e quelle che portano in se stesse questa certezza ben fondata. Ogni atto di un puro e autentico amore per il prossimo sulla base di un'empatia intuitiva, che apre gli occhi e il cuore alla vita

²² E. Husserl, *Die Geschichte der Philosophie im Konnex der historischen Wissenschaft und der Kultur*, p. 49, Husserliana Bd. XXIX

²³ E. Husserl, *Introduzione*, cit., p. 213

interiore, ne è un esempio, ogni tipo di gioia interiore e profondamente empatica, condivisa con una gioia nobile, di un dolore condiviso con un dolore nobile; lo stesso, però, anche al di fuori dell'amore per il prossimo che anzi presuppone, come forma d'amore in un certo senso mediata, la possibilità di un semplice dolore nobile, di una gioia nobile e una certezza interiore estremamente chiara di questo carattere di ciò che è nobile. Seguendo *Platone*, tuttavia, qui vorrei annoverare anche la gioia per certi suoni puri e connessioni sonore, per i colori e le armonie cromatiche. A maggior ragione, però, la gioia, che già vive in una sfera puramente spirituale, per un'opera dell'arte musicale, e quindi per l'arte in generale, nella misura in cui questa gioia è pensata come una gioia che penetra nelle profondità estetiche, che filtra attraverso un sentire che percepisce un valore. Ovviamente qui si tratta della gioia per una teoria ben fatta, in generale la gioia che in una forma originaria muove il ricercatore scientifico e lo studente di scienza»²⁴.

Ciò che sul piano teoretico si dice *ideale*, sul piano etico si dice *nobile*. Ovviamente non nel senso di classe sociale, ma in quello della nobiltà dell'animo. L'etica come tale è aristocratica, riguarda un livello di consapevolezza dell'io non come di un'affermazione di sé o di realizzazione di un bene. L'etica non si misura sul bene, ma sulla gioia. Non si dà nell'oggetto, ma nel sentire.

E' il motivo che sta al fondo di ogni etica. Tutti i libri di etica finiscono sempre in gioia. Hanno la gioia come riferimento finale in quanto, se il bene è l'obiettivo dell'etica, la felicità ne è il fine. E nella felicità si scopre il sentimento dell'origine, non come un ritorno indietro, ma come una restituzione di quell'inizio in cui vita e mondo si congiungono prospetticamente nella costruzione di un mondo per la vita. Mettere la vita al mondo e dare mondo alla vita. E' questa l'indicazione che anche i testi di Husserl permettono di leggere. Non si tratta di una produzione, di un prodotto, di questa o quella cosa esistente, ma si tratta di costruire nell'esistente l'inesistente. Un'etica che si presentasse nell'espressione di un prodotto empirico assoluto, sarebbe come una felicità reale, un socialismo reale, uno stato etico.

L'etica non esiste, nemmeno "la" filosofia esiste, se non nel filosofo che la indica riferendosi a un "là" come a un luogo prospettico, che è questo luogo che si vede ma come è visibile nell'idealità di ciò che è e non è così, che esiste e non esiste, e nella piega che congiunge l'essere e il non essere congiunge la vita che si ha e la vita che si è.

Non deve sorprendere il riferimento a *Platone*. Non deve essere una sorpresa che al richiamo di Platone corrispondano, è il caso di scrivere, «suoni puri e connessioni sonore», «colori» e «armonia cromatiche». Non deve sorprendere la gioia che si esprime in questo modo. Il mito delle cicale raccontato nel *Fedro* invita a fare delle parole le note scritte per una voce sola. La stessa che si ritrova nelle espressioni della vita psichica isolata delle *Ricerche Logiche*²⁵ dove la funzione pura della parola si scopre come rivolgimento da parte a parte. Lo stesso che si ritrova nel *Parmenide*, un dialogo senza contenuto. Un canone che rende possibile ogni altro dialogo che si applichi ad ogni contenuto. Semplicemente un dialogo in cui il rivolgersi della voce nella parola insegue ed rivolta e inseguita da un'altra voce di parola che prende via dallo stesso punto di insorgenza del tempo, ugualmente adesso. Un'arte della fuga, come quella di Bach, in una nota, un tempo, insegue ed è inseguita da un altro tempo e un'altra parola, in un dialogo interiore che solo la melodia può rappresentare in un suono proprio e inaudito.

Scrivere senza scrivere fu questo l'ingiunzione che Platone ricavò dal suo Socrate, che non lasciò nulla di scritto. A chi ne avesse voluto dare testimonianza di esistenza il compito sarebbe stato di scrivere senza scrivere. Questo Platone cercò di chiarire agli amici di Dione. Dionigi non lo comprese. Scrisse ciò che Platone aveva scritto dichiarando di averlo appreso

²⁴ *Ib.*, pp. 223-224

²⁵ E. Husserl, *Ricerche Logiche*, I, trad. it., a cura di G. Piana, pp. 302-303, Il saggiatore, Milano 1968

come sua proprietà. Senza tradurre, senza operare una filologia della propria voce che lo avrebbe portato a ripensare se stesso rientrando nella logica di ogni parola che risuona del corpo proprio come propriamente della vita.

Tradurre tutto questo in una filologia della voce è un'arte della fuga, ma come è nell'inseguirsi degli istanti dentro se stessi, che si trovano ritmo, scansione. Tradurre a questo è restituire, quasi passare con la voce lo scritto a un'altra voce che lo farà proprio. Ogni testo mette il lettore alla periferia della sua scrittura, ogni segno esistente lo pone al margine del significato, alla ricerca del senso che lo porti al centro della sua idea. *Perigrafein*, perigrafiamo, lasciamo, scrivendo, abbozzi, come dei vani che altri abiteranno con la propria voce, iscrivendosi in essi, anagrafandosi in essi. Come iscrivendosi nella scrittura a propria volta. Parlando e mirando. *Perigrafein* e *anagrafein* sono questi i due momenti che Platone indica nella compilazione delle Leggi, una scrittura che lascia ad altri che verranno la libertà di scrivere a propria volta, per dare parola alla propria ed essere perciò liberi. Un movimento, *perigrafein* e *anagrafein* che Aristotele riprende nel suo testo: «Sia stato scritto (περγεγράφω) tutt'intorno al bene in questo modo. Una volta che sia stato così delineato, di poi, a seguire, si scriverà (ἀναγράφαι) in esso». Chiuque potrà proseguire e organizzare soluzioni differenti. «Da qui anche sono venuti gli accrescimenti delle arti, aggiungendovi di tutto il tralasciato»(1098a, 20 e sgg).

Tutto questo «per chi vuole diventare filosofo in questo senso autentico, comporta una corrispondente decisione di vita».²⁶

²⁶ E. Husserl, *Filosofia Prima*, trad. it., a cura di V. Costa, p.14, Rubbettino, Catanzaro 2007