

FRANCO CHIEREGHIN

LE APORIE DELLA DOMANDA FILOSOFICA:
VOLONTÀ DI CERTEZZA O RISPETTO DELLA VERITÀ?

A chi guarda allo stato di salute della filosofia oggi accade sempre più frequentemente di constatare un fenomeno abbastanza curioso: quanto più sembra crescere l'interesse del pubblico non specialista per la filosofia tanto più i motivi più radicali della sua vitalità sembrano inaridirsi e spegnersi. Si può così imbattersi in cultori di filosofia che salutano con soddisfazione il crescente « bisogno filosofico » da parte del pubblico, così come in altri campi ci si rallegra della crescita del bisogno di frigoriferi o di computers e si dice, nell'uno e nell'altro caso, che « il mercato tira », ricavando ottimistiche previsioni sul rapporto tra gli investimenti e gli utili. D'altro canto, però, c'è chi non si rassegna a trattare la filosofia come una merce da supermercato e non può non guardare con preoccupazione al recente infittirsi, soprattutto in Italia, di bilanci e consuntivi sulla cultura filosofica del '900. Essi infatti rischiano di assomigliare assai da vicino al necrologio, ora rispettoso ora amaro e pungente. Si ha cioè l'impressione che tutto sia già stato detto, non solo, ma che tutto sia stato già consumato a furia di parole. Così, se qualcuno si azzarda a tornare a interrogare la propria esperienza storica e tenta di delineare con un discorso motivato il modo dell'interpretare e i risultati eventualmente raggiunti, egli avrà la sgradevole sensazione, già autorevolmente segnalata, di avere davanti all'uscio di casa i piedi di coloro che lo porteranno al camposanto e che collocheranno il suo tentativo tra i nati morti nella galleria del déjà-vu.

Può apparire allora assai più consono alla nostra costitutiva storicità e finitezza prendere atto che ci muoviamo sempre all'interno d'insuperabili mediazioni culturali, assunte inconsciamente fin dal primo uso della lingua materna. Si può quindi allontanare nel mito il momento in cui un Adamo ha interrogato direttamente le cose per dare a ciascuna un nome e conservare invece per noi una più modesta e meno avventurosa pretesa di assumere i portati della tradizione, vagliare il potere significante dei linguaggi, confrontare tra loro i diversi ambiti comunicativi, stabilire le regole della loro compatibilità o incompatibilità e le norme della loro integrità.

Tuttavia, se è vero che nessuno di noi può sciogliersi dal processo storico, all'interno del quale siamo ad un tempo pazienti e attori, da ciò non consegue che la nostra capacità d'interrogare patisca d'insuperabili limitazioni, perché ciò che è decisivo è il *modo* in cui ci disponiamo all'interno della nostra costitutiva storicità. È sempre possibile infatti trasformare ciò che ci grava addosso col peso di un'oscurità apparentemente non sormontabile in occasione almeno di chiarificazione se non di verità.

Ma come approssimarsi ad avviare questo processo?

* * *

Vorrei tentare di rispondere proponendo di riesaminare i caratteri e le capacità che sono proprie di una delle strutture elementari del discorso filosofico e anche del discorso comune, cioè del domandare. L'elemento più povero, di poco conto e al tempo stesso più facile e semplice da usare, al quale sembra ridursi il pensiero nel momento del suo affacciarsi o immediatamente prima della sua estinzione è infatti il domandare. Il corso della nostra vita è costantemente impregnato di domande di ogni tipo e sulle prime sembra arduo potere trovare un qualche principio che ci consenta di operare delle distinzioni e di tracciare dei confini. Quali legami, infatti, o quali differenze sussistono tra domande del tipo: dove abita Antonio? quando comincia la gara? chi chiama? chi è caduto? come sta Maria? perché il magnete attira il ferro? quanto è alto il monte? qual

è il colore del cinabro? Dio esiste? l'uomo è mortale o no? chi è l'uomo? Eppure fin dai tempi antichi si è creduto di trovare delle precise articolazioni tra questi diversi tipi di domande e al tempo stesso delle somiglianze di famiglia tali da poterli in qualche modo raggruppare e apparentare.

Non è difficile, ad esempio, scorgere come domande quali: esiste Dio? l'uomo è mortale? hanno una peculiare struttura che le distingue in linea di principio da tutte le altre. Esse infatti possono essere completate aggiungendovi: « o no? », così che esse suonano: « Dio esiste-o no? » « l'uomo è mortale-o no? » ecc. Mentre è evidente che non ha alcun senso dire: « dove abita Antonio-o no? che cos'è l'uomo-o no? » ecc. Questa differenza, che può anche far sorridere come una curiosa sottigliezza, ha tuttavia non trascurabili conseguenze per la determinazione dell'essenza e della funzione del domandare. Infatti, perché mai in un caso è possibile quella piccola aggiunta e nell'altro no?

Ciò accade innanzitutto perché il contenuto esposto nel primo tipo di domande può essere negato; anzi, proprio la possibilità di essere negato lo determina come oggetto d'interrogazione, così che la domanda che lo espone esprime a rigore, implicitamente o esplicitamente, un'alternativa contraddittoria. Ma perché il contenuto può essere negato? Perché esso compare nella domanda come attribuzione di qualcosa a qualcosa d'altro: l'esistenza viene attribuita a Dio, la mortalità all'uomo e così via. Ma dove qualcosa viene aggiunto a qualcos'altro e quest'insieme viene esposto in forma interrogativa, la domanda è reale ed efficace proprio se ammette la possibilità che ciò che viene presentato come composto sia anche divisibile e che ciò che viene presentato come diviso sia anche componibile.

Ma questa capacità del domandare di porre alternative contraddittorie è ben lontana dal risolvere in sé tutta l'energia del domandare. Essa infatti può presentare come divisibile ciò che è unito e unificabile ciò che è diviso, perché si appoggia a un contenuto di conoscenza già determinato e quindi già posseduto (l'esistenza, la mortalità ecc.), del quale è in questione solo l'attribuibilità o meno ad un soggetto. In altri termini nelle domande che sono completabili con « o no? » non ci si interroga

su *che cosa* siano gli elementi che la domanda presenta o, meglio, nessuno di questi elementi è posto direttamente in questione, ma solamente il rapporto di compatibilità o incompatibilità di un predicato dato con un soggetto dato: ci si muove all'interno di contenuti di conoscenza già acquisiti, tra i quali si tratta di accertare la possibilità, la necessità o l'impossibilità di un rapporto.

Proprio perché in tali domande ciò che non si sa è l'inerenza o la non inerenza di un predicato ad un soggetto, esse svolgono una parte così rilevante, anche se non esaustiva, all'interno del dialogo e un pensatore quale Aristotele le ha poste all'origine della dialettica. Infatti ciascuno dei due corni dell'alternativa suppone, almeno idealmente, un interlocutore che se ne faccia carico e che si trova quindi subito contrapposto l'avversario, sia pure all'interno del silenzioso dialogo dell'anima con se stessa.

Se queste domande danno origine alla discussione perché contengono un contenuto di conoscenza che è passibile di negazione, ciò significa che esse non sono originarie, ma che possono essere formulate solo *dopo* che è stato compiuto un altro cammino e un diverso lavoro del pensiero. In altre parole esse devono essere necessariamente precedute dal processo grazie al quale vengono acquisiti i contenuti che possono poi essere esposti in un'alternativa contraddittoria.

L'acquisizione di questi contenuti viene ottenuta mediante quelle altre forme di domanda, nei confronti delle quali diventa privo di senso o tutt'al più produce solo un effetto un po' comico tentare di completarle con « o no? ». Quando c'è una domanda « dove abita Antonio? chi chiama? » ciò che è oggetto della domanda (il « dove », il « chi ») viene totalmente domandato, non entra in alternativa con nulla, come accadrebbe invece se si chiedesse: « Antonio abita qui o no? », « hai chiamato tu o no? »: il determinarsi della domanda nel « qui » e nel « tu », rispetto all'universalità del « dove » e del « chi » comporta che l'inerenza del predicato così particolarizzato sia suscettibile di dubbio o di negazione. Si tratta di un tipo di domande che si possono chiamare non dialettiche, perché esse non mirano ad attivare una discussione, ma mirano ad ottenere un contenuto determinato di conoscenza. Ciò che in esse viene espresso posi-

tivamente è, per così dire, tutto riassorbito e finalizzato alla cosa domandata; ciò in cui la domanda si determina (l'abitare di Antonio, il chiamare di qualcuno ecc.) viene esposto all'assenza radicale di conoscenza dell'oggetto specifico della domanda (il « dove? », il « chi? »). Nella domanda invece che sta all'origine della discussione, e che potremmo definire dialettica, il nostro non sapere concerne il senso di un rapporto, la compatibilità o meno di un predicato con un soggetto: in essa non solo soggetto e predicato sono già dati, ma dal momento che la domanda espone un'alternativa contraddittoria, la domanda contiene già quello dei due corni dell'alternativa che è vero, solo che esso, nella situazione interrogativa, è ancora tenuto nascosto dal dubbio o dalla provvisoria equipollenza della sua negazione.

Si chiarisce così ulteriormente la fondamentale differenza d'accento con cui si presentano i due tipi di domande. Nella domanda dialettica (« l'uomo è mortale o no? ») l'accento cade sulla « è »; ciò che non si sa è il legame espresso dalla copula; ciò che assume un valore di verità incerto o dubbio è il collegamento fra i termini in cui la domanda si determina. Nella domanda non dialettica invece l'accento non cade sulla copula esplicitamente espressa o sulla forma verbale corrispondente, ma su un tratto positivo della costituzione d'essere della cosa interrogata (il « dove », il « chi »).

Ora su quale differenza di struttura riposa questa diversità di accento? Nella domanda dialettica qualcosa viene posto in rapporto a qualcosa d'*altro*; essa si espone fin da principio nei termini di un giudizio, nel quale la copula esprime ciò che ancora non è pensato, il non ancora conosciuto, il dubbio irrisolto per la non ancora avvenuta separazione della verità dall'errore. Nella domanda non dialettica invece qualcosa non è posto in un rapporto dubbio o incerto con qualcosa d'*altro*; ciò che manca in essa non è la separazione della verità dall'errore; si è piuttosto nell'ignoranza nei confronti di qualcosa che costituisce il carattere d'essere della cosa ricercata. La domanda non dialettica si pone anteriormente al dubbio se la cosa sia tale o no, proprio perché il dubbio può intervenire solo dopo che l'« esser-tale » è stato acquisito come possibile carattere d'essere della cosa.

Solitamente si afferma: la domanda (come la preghiera, il comando, l'espressione di un desiderio) non è né vera né falsa. Ma l'essere né vera né falsa si presenta in forma del tutto differente nei due tipi di domanda. La domanda dialettica, infatti, non è né vera né falsa nel senso, come si è detto, che essa racchiude già in sé, poste in alternativa non ancora risolta, quelle che risulteranno essere l'asserzione vera e quella falsa. Intesa a rigore, infatti, l'alternativa concerne asserti opposti contraddittoriamente, nei confronti dei quali si è preliminarmente assunto che uno è necessariamente vero e l'altro falso. Ciò che risulterà « necessariamente vero » è già presente nella domanda dialettica, solo che la forma interrogativa esprime il dubbio e l'incertezza sulla sua individuazione. Accade come nel gioco tra bambini, nel quale uno tiene le mani dietro la schiena e nasconde in una di esse un sassolino; poi, ruotando i pugni chiusi davanti all'altro, glieli presenta cantilenando: « ruota, ruota, qual è piena e qual è vuota? » Qui è richiesto l'assenso all'una o all'altra delle due possibilità, delle quali si sa già anticipatamente che l'una sarà in grado di falsificare l'altra.

Diverso è invece il senso in cui la domanda non dialettica è né vera né falsa. Proprio perché in essa ciò che si cerca è « qualcosa in quanto qualcosa », e non in quanto è « tale » e cioè posto in connessione con qualcosa d'*altro*, la verità ricercata non è posta in alternativa all'errore né quindi è già presentata dalla domanda stessa, né entra a costituire il suo contenuto determinato; ciò che si cerca è totalmente assente dalla domanda e viene ricercato a partire da un fondamentale non sapere.

Tuttavia anche all'interno del domandare non dialettico si produce una differenza fondamentale. Infatti se chiedo: « chi chiama? », cerco il soggetto di un'azione; se chiedo: « dove abita Antonio? », cerco l'esser-qui di qualcuno; con « quando comincia la gara? », cerco l'accadere temporale di qualcosa; con « perché il ferro è attratto dal magnete? », cerco la capacità di subire modificazioni da parte di qualcosa; con « che cos'è l'uomo? », cerco? . . . Forse la capacità dell'uomo di agire, di partire, di stare, di trascorrere, di essere quantificabile, di avere

qualità e altro ancora? Certamente anche questo, ma al tempo stesso niente di tutto questo.

Quando domando « che cos'è? », questa domanda, relativamente alla cosa indagata, non conosce e non sopporta barriere; essa è di natura affatto diversa dalle domande che si limitano al dove, al come, al quando, a questa o quella proprietà o anche alla loro raccolta, per esauriente che essa sia. Se chiamiamo queste domande « domande d'inerenza », in quanto mirano a venire a sapere qualcosa che è presente o inerente a qualcosa, possiamo chiamare la domanda « che cos'è » « domanda dell'essenza », perché mira a ciò che rende possibile la costituzione d'essere della cosa assunta come un tutto, e quindi anche di ciò che di volta in volta è presente o inerente ad essa.

Pur accomunate all'interno del domandare non dialettico, tra domanda d'inerenza e domanda dell'essenza c'è soluzione di continuità. Non si passa dalla prima alla seconda attraverso un progressivo ampliamento del campo di ricerca né per successive aggiunzioni, ma fra l'una e l'altra vi è un salto. La domanda d'inerenza infatti è sempre appoggiata alla cosa, di cui indaga questo o quell'aspetto, ed è quindi dipendente da essa. La domanda dell'essenza non è invece appoggiata su nulla, perché essa revoca alla totalità di se stessa e della cosa ogni stabilità.

Ma come è possibile ciò? È qui che anche la domanda dell'essenza mostra di approfondirsi in se stessa secondo un'ulteriore distinzione. Chiedersi infatti come sia possibile la domanda dell'essenza significa porre una domanda trascendentale che s'interroga sulle condizioni che consentono di pervenire a fare esperienza della cosa indagata come un tutto. Nella domanda trascendentale quella totalità che viene alla luce nella domanda dell'essenza è lasciata agire proprio in quanto totalità. Ciò significa: la cosa che per essere suscettibile d'interrogazione manifesta già la propria insufficienza a se stessa, è interrogata come un tutto solo se mette in conto, nella domanda che la concerne, anche la propria fine; la cosa non è il tutto di se stessa se non è anche il proprio finire; tale carattere di finitezza non è una qualità che si venga ad aggiungere alle altre, ma è intrinseco ad ogni cosa che si ponga come un tutto. La condizione della possibilità

d'interrogare la cosa come un tutto è quindi la ricerca del punto in cui la cosa, nel pieno compimento delle sue possibilità, si spezza e passa oltre. Un pensiero superficiale ha spesso opposto totalità e finitezza, compiutezza e processualità. È vero il contrario: solo la totalità raggiunta della cosa può manifestare appieno la sua finitezza; altrettanto solo il compimento di ciò che più le è proprio è insieme il suo trapassare.

Ma ciò non può concernere solo la cosa domandata, bensì deve investire il domandare stesso nella sua essenza. Il domandare che espone ogni cosa alla minaccia della sua estinzione non è al riparo da tale minaccia, ma vi è esposto, se mai è possibile, più della cosa stessa. Il domandare che fa vacillare ogni certezza è in se stesso, socraticamente, come la torpedine marina che intorpidisce ciò che la tocca proprio perché intorpidisce per prima se stessa. Si tratta allora di vedere se la domanda trascendentale è in grado di portare a compimento se stessa e quindi di sopportare *per* se stessa e su se stessa la legge della totalità: alienare sé da se stessa nel punto del suo completo sviluppo. Di qui chiediamo: c'è una domanda capace di raccogliere come un tutto ogni possibile significato dell'esistenza, e quindi anche se stessa? che si ponga come condizione preliminare di ogni comprensibilità, e quindi anche delle condizioni che la rendono possibile come domanda? In altre parole, interrogando su che cosa il domandare perviene al compimento di se stesso e quindi ad alienare sé da se stesso? Dovrà essere qualcosa di elementare e di non ulteriormente riducibile, di radicale nella sua capacità di concernere ciascuna cosa nella sua singolarità e insieme di totale. Ora per poter muovere anche un solo passo verso noi stessi e verso le cose dobbiamo essere preliminarmente in grado di sapere, e di sapere spiegare, perché di alcune cose diciamo che « sono », di altre che « non sono », ad esempio che qui c'è una casa dove c'era prima un prato, che ora non c'è più. Finché non sono in grado di dare ragione di quello che pure mi si presenta come qualcosa di massimamente evidente e certo, e cioè che ci « sono » cose, parlerò di ogni cosa senza conoscerne la ragione più elementare, e tuttavia indispensabile, e quindi discorrerò avventatamente. La domanda sull'essere è perciò la domanda fondamen-

tale, in cui l'interrogare perviene alla totalità di ciò che è questionabile e quindi anche di se stesso.

Ma quale minaccia può provenire al domandare dall'essere? Non è proprio l'essere che pone il domandare al riparo da ogni possibile dissoluzione? Domandarsi che cosa sia ciò che diciamo « essere » e che ci consente di distinguere le cose che sono da quelle che non sono sembra dischiudere un campo certamente arduo da dissodare, tuttavia ben saldo sotto i piedi. È a tale saldezza che si deve lo sviluppo delle tematiche ontologiche, per cui di volta in volta le risposte alla domanda « che cos'è l'essere? » ne hanno indicato l'essenza nella *dynamis*, nel suo dirsi in molti sensi, nella sostanza, nell'io, nello spirito, nella volontà, nel *transcendens* puro e semplice e quante altre determinazioni sono state e saranno storicamente date. Ma ci si è chiesti se e a quali condizioni quella domanda è possibile? La preoccupazione di passare ad una determinazione positiva di ciò che diciamo « essere » non ci ha forse distolto da una sufficiente attenzione nei confronti dell'atto preliminare che condiziona il poter giungere al cospetto di queste determinazioni? E se ciò che sembra tenere il domandare al riparo da ogni minaccia di nientificazione fosse proprio esso il minaccioso per eccellenza?

Nella domanda « che cos'è l'essere? » si annida infatti una difficoltà che si potrebbe essere tentati di accantonare come un semplice incidente linguistico e che tuttavia non può facilmente essere raggirata. Espressa nella forma più semplice essa si configura così: o la domanda interroga autenticamente, cioè mette totalmente in questione l'essere, e allora non può impiegare l'« è » nella sua funzione verbale (« che cos'è . . . ? »), funzione positiva e necessaria per la formulazione stessa della domanda; o la domanda sottintende la messa in questione di tutti i significati dell'essere meno uno (la sua funzione verbale appunto) e allora il domandare, per potere rivolgersi a ciò che diciamo « essere », paga il prezzo di un'originaria limitazione proprio là dove più intensa e radicale dovrebbe dispiegarsi la sua energia critica.

In entrambi i casi ciò che diciamo « essere » sembra ritrarsi in una sua caratteristica inaccessibilità. Se la domanda si piega alla limitazione, qualunque risposta ne porterà le conseguenze,

saprà cioè già in partenza che qualcosa di ciò che viene interrogato è rimasto e deve rimanere insondato. Ci adattiamo ad essere condizionati da un presupposto, di cui sappiamo in anticipo che non potremo conoscere nulla, posto com'è al riparo di un'incompleta e perciò insufficiente problematizzazione dell'essere. Se invece consentiamo alla constatazione che se la domanda vuol mantenere tutta la sua radicalità allora non può nemmeno essere posta, si produce l'imbarazzante situazione per cui proprio ciò che in ogni domanda costituisce la condizione dell'avvio di ogni ricerca, ora è invece ragione non tanto della fine del domandare, ma addirittura del suo non poter nemmeno cominciare. Infatti, mentre in ogni domanda non dialettica dell'essenza (« che cos'è l'albero? che cos'è il suono? ecc. ») l'« è » condiziona il dischiudersi del senso della cosa interrogata, nella domanda che chiede che cos'è « essere », l'« è » produce il sottrarsi e il rifiutarsi dell'essere alla richiesta di un senso non pregiudicato da insopportabili limitazioni.

Si potrebbe facilmente obiettare che tale aporia non si presenta affatto nei linguaggi non predicativi e, anche rimanendo all'interno dell'area linguistica occidentale e mediterranea, risulta improponibile là dove o è assente la funzione copulativa del verbo essere (come nella lingua russa) o manca del tutto lo stesso verbo essere (come nell'arabo). A ciò tuttavia si può rispondere che l'aporia ora illustrata è il riflesso nel nostro linguaggio di una difficoltà intrinseca a qualsiasi forma assuma un domandare che interroghi e metta in questione il senso di ciò da cui dipende ogni altro senso. Nell'atto in cui pongo tale domanda, infatti, o metto in questione e spoglio di ogni senso l'atto interrogativo stesso o gli mantengo un senso, ma allora rinuncio a interrogare radicalmente l'origine di ogni senso. In fin dei conti sembra prodursi anche per la filosofia che voglia fare radicalmente esperienza dei propri confini, una situazione che può richiamare per certi aspetti quella descritta in logica dai teoremi limitativi dei sistemi formali: il domandare riesce a presentare in modo sempre più completo e coerente la realizzazione della propria istanza critica fondamentale fintantoché si determina come domanda su qualcosa d'*altro* da ciò che esso stesso è. Ma quando ciò che è in

questione è l'origine di ogni senso, e quindi anche il senso del domandare stesso nella sua totalità, allora il domandare non solo diventa incoerente con la propria istanza critica fondamentale (per porsi come domanda sull'origine di ogni senso deve togliere senso a se stesso come domanda), ma risulta anche incompleto, perché la domanda più necessaria di tutte si rivela impossibile e impraticabile.

Ma in tal modo che cos'è accaduto al domandare giunto al suo compimento nella domanda fondamentale? Qualcosa di tanto più paralizzante quanto semplice da enunciare: non siamo nemmeno in grado di sapere che cosa significhi dire di una cosa che essa « è » oppure che essa « non è » e poiché ogni nostro dire presuppone questa conoscenza elementare di base, una cortina d'incertezza sembra ora avvolgere ogni nostro atto di comprensione. La paralisi in cui viene a trovarsi il domandare per l'impossibilità di chiedere che cosa significhi « essere » presenta forse la migliore giustificazione per uno scetticismo radicale? Ogni certezza, ogni norma, ogni argomento spacciato per incontrovertibile, le costruzioni scientifiche e i sistemi giuridici, comprovati dall'esperienza e giustificati dalla ragione non vengono forse tutti attaccati alla radice e poi spazzati via dal primo affacciarsi dell'impotenza della domanda fondamentale non tanto a produrre le condizioni di una risposta, ma addirittura quelle del suo stesso porsi come domanda?

È evidente che parlare di scetticismo radicale non significa alludere ad una posizione semplicemente teorica, ma alle sue immediate implicazioni pratiche. A partire dalla manifestazione di questa non sormontabile debolezza del pensiero si può optare per un atteggiamento di garbata tolleranza nei confronti di tutti i comportamenti, nessuno dei quali pretende di « essere » a maggior titolo degli altri, ma ognuno è disponibile all'uso consentito dalle regole che gli sono proprie. In realtà questa è solo, in ordine di tempo, l'ultima *θαυμασιουργία* che non può impedire, anzi di fatto sgombra il terreno perché la maggiore quantità di violenza, in modo aperto o dissimulato, abbia ogni volta il sopravvento.

Che cosa ha da opporre la razionalità a tutto questo? Non può forse essere beffeggiata ad ogni passo dagli amministratori della violenza, dal momento che essa non è neppure capace di dire che cosa sia ciò in base a cui crede di poter distinguere quello che « è » da quello che « non è »? Perché dovrebbe prevalere l'amore e non il delitto, la veridicità e non la menzogna, la vita e non il suicidio collettivo? Se alla fin fine ciò che sta a fondamento dei diversi linguaggi è il nostro modo d'agire e se tale agire è cieco nei confronti della più elementare possibilità di orientamento dell'azione, allora il principio di esecuzione di ogni comportamento, anche di quelli che si ritengono dedotti da ben fondate convinzioni razionali o ispirati ai cosiddetti valori, ha alla radice sempre e soltanto la capacità di catturare l'assenso e cioè una più o meno mascherata volontà di sopraffazione.

Se la filosofia è stata spesso descritta come la via della disperazione e il suo principio come il punto dell'estrema solitudine, della povertà, dell'abbandono da tutto e quindi anche di sé da se stessa, queste espressioni destano sempre il sospetto di avere in sé qualcosa di enfatico, di teatrale, di *τραγικόν*, fintantoché non viene indicato qualcosa di molto semplice, accessibile a chiunque e tuttavia in grado di fare ammutolire il pensiero. La paralisi che sorge dall'improponibilità della domanda più necessaria di tutte corre se mai il rischio, nella sua elementarietà e inapparenza, di essere trattata con la disinvoltura di chi confonde l'elementare col banale. Ma se si ha la pazienza di sostare presso di essa, non ci si può sottrarre all'esperienza di un'assenza radicale, all'interno della quale ci può forse essere dato di presagire il germinare di una diversa forma d'esistenza così come, dopo l'interminabile gelo invernale, scorgiamo in un tronco rattappito il segno di una vita creduta spenta per sempre.

Gettiamo un breve sguardo sul cammino percorso fin qui. Siamo partiti dall'esperienza del pensare più semplice e insieme fondamentale, il domandare. Attraverso l'esame di diversi tipi di domande presenti nel discorso si è ottenuta una prima distinzione, quella tra domande dialettiche, le quali presentano un'alternativa contraddittoria, cui si può rispondere con un sì o con un no, e le domande non dialettiche che richiedono un determi-

nato contenuto conoscitivo. Queste ultime si sono presentate come originarie e fondanti rispetto alle prime, così che l'indagine è stata costretta a procedere al loro interno per sondare su che cosa poggia e a che cosa porta il loro primato. Si è così delineata al loro interno un'ulteriore distinzione tra quelle domande che abbiamo chiamato « d'inerenza » e la domanda dell'essenza. Le prime interrogano su qualche carattere o proprietà della cosa considerata. Chiedendo il « dove », il « quando », il « quale » ecc. sembra di chiedere qualcosa di ben determinato, mentre in realtà moltissimo resta indeterminato e precisamente ciò a partire da cui soltanto quel carattere che è messo in questione riceve il proprio peculiare significato. Questo può essere portato allo scoperto dalla domanda che chiede il « che cos'è » della cosa: apparentemente essa presenta il massimo d'indeterminatezza, in realtà solo essa è in grado di liberare l'intera potenza d'essere di ciò che è e di predisporre quindi il manifestarsi della sua piena determinatezza.

Ma anche la domanda dell'essenza mostra al proprio interno una distinzione gravida di conseguenze ancora più rilevanti di quelle che si sono manifestate in precedenza. Essa infatti trapassa ora nella domanda che interroga quali siano le condizioni di possibilità di ciò che si è manifestato come il « che cos'è » della cosa indagata e si pone così come domanda trascendentale. Chiedere le condizioni di possibilità significa portarsi ai confini della cosa e cogliere il punto in cui questa, in base a se stessa, è il trapassare in atto. Sapere la cosa come un tutto non significa quindi bloccare il sapere nella pretesa definitività di una definizione o in una totalità esaustiva di ogni processualità, ma al contrario: soltanto la totalità raggiunta è schiudimento e trascendimento, impone quindi di ancora nuovamente sapere dopo che è stato saputo il tutto.

Ora, proprio perché la domanda trascendentale mostra questa sua peculiare capacità di accedere al significato di ciò che è « in quanto è », essa non può non spingersi fino a interrogare che cosa sia ciò che diciamo « essere », al cui significato resta sospeso tutto ciò che noi sperimentiamo di qualsiasi cosa, dai suoi aspetti più complessi a quelli meno appariscenti, ma non per questo meno fondamentali. Ma qui, dove l'energia del domandare si ri-

volge a ciò che è più meritevole d'interrogazione, il domandare si spezza in se stesso e sembra trascinare nell'insignificanza l'intera sequenza delle sue manifestazioni. L'« è », che in ogni domanda avvia il dischiudersi di ogni « che cos'è » nella sua costituzione propria, impiegato nella domanda fondamentale e più necessaria di tutte o ne limita irreparabilmente la forza interrogativa o addirittura le impedisce di formularsi come domanda. In tal modo, quanto più ci siamo addentrati nella struttura del domandare tanto più è cresciuta la tensione tra le sue diverse articolazioni, finché, giunto al termine della sua espansione, che è anche il culmine della sua determinatezza, l'individualità del domandare si è frantumata in se stessa.

L'aporeticità di questo risultato non può tuttavia cancellare il fatto che la domanda fondamentale è e rimane la più necessaria di tutte, anche se tale necessità, pur non potendo essere accantonata, impone qualcosa d'impraticabile. Qual è allora il senso di una necessità impossibile? Se la domanda, sviluppata e compiuta come un tutto, urta contro qualcosa d'inaccessibile, ciò non significa che allora il domandare possa e debba essere abbandonato. Al contrario, il fallimento del domandare non precipita in un risultato nullo, ma contiene in sé un'indicazione essenziale: non solo c'è qualcosa contro cui il domandare s'infrange, ma nell'infrangersi esso accenna al fatto che non è possibile continuare a interrogare nel modo che è stato abituale fin qui. Questo modo ha avuto il merito di condurci fino al cospetto di ciò che è più necessario interrogare e insieme, sacrificandovisi, ha lasciato intravedere che ogni passo che si muoverà d'ora innanzi (se mai sarà possibile) dovrà essere radicalmente diverso o, più ancora, poiché si tratta d'iniziare da uno stato di miseria estrema, sarà difficile e pericoloso al pari di quello di un convalescente che in ogni istante teme di ricadere nella malattia mortale da cui ha appena percepito la possibilità di uscire.

In che consiste questa malattia? Se ritorniamo al principio della nostra ricerca vediamo che l'interrogare, di cui abbiamo analizzato le diverse manifestazioni, è sempre interrogare di qualcuno su qualcosa. È il soggetto colui che pone i diversi tipi di

domande e se l'interrogare ha goduto di una posizione speculativa privilegiata, questo è accaduto perché si è riconosciuta in esso la forza dell'inerme. Chi interroga autenticamente manifesta una ignoranza provocatrice che mette in gioco tutto perché non asservita a nulla: è l'energia pura della soggettività, la quale si sa e si vuole affrancata da ogni vincolo posto anteriormente e indipendentemente dalla certezza con cui essa può appropriarsi di se stessa e del mondo. È sempre stato agevole riconoscere nella posizione socratica, e quindi nel sapere di non sapere, l'incarnazione storica più efficace di questa radicalità del domandare, scevra da presupposti e quindi genuinamente critica. Tuttavia il riconoscimento del domandare come elemento originario dell'esperienza conoscitiva e pratica può sottendere fin dall'inizio due divergenti forme di attuazione.

Per cogliere tale opposizione è necessario non accontentarsi di aver fatto piazza pulita di ogni opinione rigida e consolidata, di potere e volere domandare in modo puro, quasi che ciò bastasse per sentirsi posti al riparo da ogni accusa di acrisia e con le carte in regola per quanto riguarda almeno il punto di partenza. Infatti è proprio qui che si può insinuare in maniera inavvertita una disposizione fondamentale del modo in cui il soggetto si accinge ad interrogare che può essere tanto più difficile da ravvisare quanto più essa viene esercitata all'interno di formule interrogative apparentemente non pregiudicate da nulla.

Una forma di attuazione di tale disposizione è proprio la sequenza di manifestazioni del domandare esaminate sopra. In esse appare come un fatto del tutto naturale che sia il soggetto a prendere e a mantenere l'iniziativa del domandare. Come centro propulsore dell'interrogare, il soggetto è negatività assoluta: negatività, come capacità di revocare tutto in questione; assoluta, perché non condizionata da nulla. Non disponendo di nient'altro che di se stesso, il soggetto che interroga dovrà trovare unicamente nel proprio domandare la garanzia di come dovrà presentarsi ciò che si proporrà come sapere.

Operando riflessivamente su se stesso, e cioè mettendo in questione la legittimità del domandare, il soggetto perviene ad un'acquisizione irrefutabile: il domandare, messo in questione,

ripropone se stesso ed è quindi innegabile e inquestionabile. Il più radicale a fondo critico raggiunge così un risultato incontrovertibile: un unico atto li produce entrambi. D'ora in avanti la struttura circolare di quest'argomentare irrefutabile costituisce per il soggetto il modello del rigore e della verità. In tale procedura non si fa questione di contenuti, ma unicamente di rapporti: non importa tanto sapere « che cosa » sia questo mio domandare, quanto piuttosto l'essere certi che il domandare, posto in rapporto con la sua tentata negazione, risulta innegabile. La verità del rapporto è la certezza della sua innegabilità.

Poiché questa forma di dimostrazione circolare o dialettica ha la possibilità d'intervenire sui rapporti, ma non sui singoli componenti del rapporto, a partire da essa si mirerà alla risoluzione delle 'cose' in puri rapporti. Dal momento che a partire dai componenti posso individuare il rapporto, ma non posso altrettanto discendere dal rapporto all'individuazione dei componenti, allora l'ideale metodico del rigore è quello di procedure che si certificano in se stesse a prescindere dall'individualità dei componenti il rapporto, il quale, esposto alla sua tentata negazione, viene di volta in volta restituito come innegabile.

In tale prospettiva la verità diventa l'oggettivazione del bisogno di autolegittimazione del soggetto, ottenuta a partire dalla propria assolutezza negativa cioè dall'innegabilità del domandare. La verità delle « cose » non è altro che l'essere disponibili delle cose a rientrare nel circolo dell'autolegittimazione del soggetto. Solo in quanto è atta a risolversi nei puri rapporti di certificazione predisposti dal soggetto, la cosa entra a far parte dell'esperienza reale e può essere detta 'vera'. 'Vero' *risulta* ciò che si produce nel soggetto con cogenza pari all'incontrovertibilità del domandare.

Questo non significa ancora soggettivismo, se con tale parola s'intende ciò che è legato all'arbitrio e a quanto di accidentale vi è nella peculiare costituzione di ciascuno di noi. Al contrario, l'individualità dell'io viene posta al servizio delle leggi che la soggettività in parte trova e in parte elabora in base a se stessa.

Ciò che il domandare così inteso chiede alle cose è di lasciarsi imporre una necessità che evidentemente esse non sono in

grado di esprimere da sé sole. Uno schema elementare di tale necessità è ad esempio la riduzione all'insignificanza di una di due tesi opposte contraddittoriamente. Infatti solo dove si è in grado di produrre o suscitare contraddizione si ha la sicurezza che risulterà 'vera' la tesi opposta a quel che si autodistrugge. Il domandare è quindi sorretto fin da principio da questa « volontà » di sicurezza, a dispetto del suo volersi presentare connotato dalla più impregiudicata e critica purezza problematica. Esso non muove un passo se non si è prima assicurato la certezza della propria innegabilità. Poiché tale certezza prende il posto della verità, l'essenza della verità viene fatta risiedere nell'incontrovertibilità. Non importa sapere che cosa sia il domandare; occorre invece essere certi che non lo posso negare. Sapere non è la stessa cosa che essere certi: il sapere si riferisce alla cosa, la certezza concerne unicamente l'atteggiamento del soggetto. Ottemperando alla volontà di sicurezza, rinuncio in partenza a sapere alcunché intorno alla cosa e mi accerto unicamente della *mia* impossibilità di negarla.

Stabiliti i rapporti formali di opposizione e le condizioni, alle quali è possibile accedere all'indubitabilità, il domandare dispone di un reticolo di relazioni già apparecchiate, il quale, « applicato » ai diversi campi d'esperienza, è in grado di « produrre » verità. In tal modo la volontà di sicurezza si pone anteriormente alla verità e la amministra. Questa signoria esercitata dal soggetto sulla verità è imposizione, non arbitrio. Gli apparati formali, che sono e divengono ogni giorno infinitamente più complessi di quelli elementari presi ad esempio sopra, sono del tutto indipendenti dal capriccio individuale e impongono alla caparbia dell'io la più dura disciplina. Ciò non toglie che sono essi, e solo essi, a predeterminare che cosa dell'oggetto si può dire che è e che è 'vero'. Tale primato, in forma tacita o conclamata, è garantito dalla capacità del domandare di riproporre costantemente la propria autoassicurazione e di dirigersi fin dall'inizio non incontro al sapere, ma verso l'operare e il produrre.

Caratteristico è ciò che il domandare così orientato pretende dalla domanda rivolta all'essenza. Ciò che si vuole conoscere non è la cosa in se stessa e da se stessa, ma la determinazione di

ciò che essa è viene operata riportandola a qualcosa d'altro e rinviandola quindi a ciò che essa propriamente *non* è. Il non ancora noto viene conosciuto assicurandolo ad un sistema di riferimento che si suppone già garantito e noto nel suo significato. Invece di permanere e d'insistere all'interno della cosa stessa, ci si affretta ad imboccare un qualsiasi punto di fuga che consenta di ripararsi nelle tranquillizzanti regioni del già conosciuto, pur di non sopportare il disagio che proviene dall'esperienza di un autentico non sapere. Quello che così si configura come conoscenza della cosa è in realtà il processo attraverso cui questa perde progressivamente la propria identità. Poiché essa è sempre conosciuta in base a qualcosa d'*altro*, conoscere significa allontanamento dalla cosa e il suo abbandono.

Così, ad esempio, nella definizione tradizionale di uomo quale « animale razionale » il genere dell'animalità indica un carattere che l'uomo si trova a condividere con una folta schiera di creature congeneri e la differenza specifica della razionalità è una prerogativa, la quale, almeno per ragioni di prudenza, l'uomo non può presumere che sia riservata a lui solo. Si potrà obiettare che ciò che è peculiare della definizione è proprio il rapporto tra animalità e razionalità, che caratterizza unicamente l'uomo. Ma per arrivare a conoscere il rapporto occorre prima intendere la natura dei termini rapportati. In tal modo però lo spaesamento cresce proporzionalmente alla ricerca di una conoscenza non vaga delle determinazioni cui si è stati rinviati a partire dalla domanda iniziale. Infatti la ricerca, ad esempio, di che cosa si debba intendere per animalità si allontana ancor più dall'individualità dell'esser-uomo quando essa si volge in direzione del concetto di « vivente », dal momento che questo, inteso come carattere di ciò che ha la capacità di nutrirsi e di accrescersi da sé, include anche le piante. Il vivente a sua volta si disindividua ulteriormente in direzione della sostanza, la quale è sì l'individuo come ciò che non è detto di un soggetto né è in un soggetto, ma che dell'individuo mi dà a conoscere solo lo schema formale di ciò che è « in sé » e non « in altro ». Di qui il processo di ricerca pare estinguersi nella nozione di essere, la più estesa e insieme la più comprensiva di tutte (sono « essere » anche le *differentiae*

entis), ma tale straordinaria ricchezza di contenuto si rivela ben poca cosa per il mio conoscere, dal momento che può essere posseduta solo « implicitamente ».

Sembrerebbe naturale allora che, per cominciare ad uscire da tale indigenza, si dovesse chiedere che cosa sia ciò che diciamo « essere ». Ma è caratteristico di questa direzione del domandare, che discende dalla volontà di sicurezza del soggetto e procede per imposizione di schemi formali, ritenere questa domanda non la più necessaria, bensì la più inutile. L'essere infatti viene risolto immediatamente nei suoi molti significati e sono questi che vanno indagati, non una sua presunta essenza. Tuttavia fin che non sappiamo che cosa sia ciò che chiamiamo « essere » (ed anche i suoi molti significati, prima di essere il tale o il tal altro, « sono ») risorge l'aporia che non ci consente nemmeno di spiegare perché di alcune cose diciamo che sono e di altre che non sono, dal momento che la domanda sull'essere è la più necessaria, ma al tempo stesso impossibile e impraticabile.

C'è dunque qualcosa che è necessario interrogare, ma che non può essere domandato col modo usuale di domandare. Quest'ultimo ci si è mostrato radicato nella volontà di sicurezza del soggetto. Come espressione di tale volontà, il domandare culmina suo malgrado in una insicurezza totale. Ciò non significa né che l'essere è fuori della portata del domandare, intangibile e sacro nel suo darsi immediato, né che l'impraticabilità della domanda che lo concerne autorizzi qualsiasi atteggiamento dettato dall'arbitrio. Sia il dommatismo della prima eventualità sia lo scetticismo della seconda non riconoscono che la domanda fondamentale è la più necessaria di tutte. Non questa dev'essere abbandonata, ma la volontà di sicurezza che ha dominato il domandare. Il fatto che tale volontà affondi nell'insicurezza e che insieme non possa cancellare la necessità della domanda fondamentale può avere questo significato: non è il soggetto che prende l'iniziativa di domandare, ma esso viene condotto e portato a domandare. Finché tale costizione rimane inavvertita e non ci si dispone ad accogliere il radicale capovolgimento che essa richiede, il domandare rimane espressione di una volontà che ha alla sua radice la

paura del vacillare di ogni certezza e non ha la forza di tramutarsi in atto di sottomissione.

Ma che cosa comporta l'accettazione della necessità della domanda fondamentale? Forse che l'accogliere, e non il voler porre, tale domanda fa sparire di colpo la sua impraticabilità? Per nulla, solo che il modo di sperimentarne la portata è ora sostanzialmente diverso. I termini del problema infatti non sono mutati: occorre sapere indicare in base a quale senso di ciò che diciamo « essere » possiamo affermare di alcune cose che « sono », di altre che « non sono », di altre che « verranno ad essere » e così via. La volontà di mettere al sicuro il senso dell'essere si estingue nella domanda che dovrebbe aprire l'accesso ad esso: qual è il senso di tale estinzione? È forse possibile rintracciare proprio qui l'indicazione di ciò che ci consente di dire che qualcosa « è »? In tal caso si tratterebbe di un fatto che fin da principio stava sotto i nostri occhi, solo che non eravamo in condizione di vederlo. Probabilmente non eravamo disposti ad accettare che proprio il punto in cui l'essere si sottraeva al nostro tentativo di afferrarlo mediante la domanda fondamentale racchiudesse la possibilità di comprendere a quali condizioni ci è consentito di dire che qualcosa « é ».

Potrà sembrare un ben strano modo di rendersi accessibile quello di ritrarsi nell'inaccessibilità, lasciando spezzato dietro di sé l'unico mezzo di accesso. Ma se il pensare deve sorgere dall'estrema povertà occorre riconoscere che questa non si attua semplicemente nel domandare come tale. Esso è ancora troppo ricco della sua energia aggressiva e fiducioso della sua volontà di certezza: solo il domandare spezzato in se stesso al cospetto del suo compito essenziale è la raggiunta estrema povertà. In questo fallimento il domandare « è ».

Ma che cosa legittima a poter pronunciare soltanto ora quest'« è » a proposito del domandare? Forse che tutte le forme di domanda sperimentate fin qui sono state pura parvenza o semplicemente nulla? Tutt'altro, ma la loro era un'esistenza derivata e dipendente, che abbisognava di un cammino non breve per arrivare a riconoscersi nella domanda fondamentale, che le ricomprende tutte, perché ne detiene le condizioni di possibilità. Ora

proprio il modo d'essere della domanda fondamentale, mentre impone una trasformazione radicale degli interrogativi che da essa dipendono, comincia a dischiudere un senso dell'essere che si fa strada attraverso l'aporia che travaglia il domandare. La domanda fondamentale si è manifestata come necessaria e insieme impossibile: quale costituzione dell'essere può attivare queste due modalità del domandare apparentemente incompatibili? Quella medesima che era stata sperimentata come paralisi e estinzione e che ora invece può essere accolta come ciò che di nuovo e in modo diverso ci costringe a cercare. Il senso dell'essere infatti viene alla luce in essa come un offrire il proprio sottrarsi, un dare da sperimentare il proprio rendersi inaccessibile. In quanto si riconosce nella necessità, la domanda fondamentale fa esperienza di qualcosa che essa non produce, ma accoglie; in quanto urta contro l'impossibilità, essa sperimenta qualcosa che si sottrae alla sua volontà di padroneggiamento.

In quanto accetta la necessità e si piega all'impossibilità il domandare non è più qualcosa che l'uomo possa amministrare a suo piacimento né un'iniziativa che egli possa mettere da parte e sostituire con altre. All'interno della domanda fondamentale egli ha fatto ora esperienza di come sia possibile e di che cosa comporti il dire che qualcosa « è ». Il dono di sé nell'atto di sottrarsi per sempre, il configurarsi delle linee essenziali della propria costituzione nel punto in cui si rende inaccessibile: questo il modo in cui ogni cosa « è » secondo il senso dell'essere che si è manifestato nella domanda fondamentale. Ciò non concerne solo pochi attimi privilegiati, concessi di rado e sopportabili per poco tempo, nei quali è dato a qualcuno o a qualcosa di vivere al culmine delle proprie possibilità, ma accenna ai caratteri più comuni con cui ogni cosa si presenta, quali ad esempio il divenire e il tempo.

Se ci si raccoglie presso il divenire in quanto divenire o se si accoglie il passare nel tempo in quanto passare, allora il presentarsi di ogni cosa è indisciungibile dal suo sottrarsi alla presenza, ciò che di sé essa manifesta è l'annuncio di un 'mai più': questo è il permanente e il sostanziale in essa. Così fu avvertito fin dalle origini il senso del tempo, e del divenire nel

tempo, quale *ἐκστατικόν*, come distruttore nel mentre porta ad esistere. Ma esso porta anche ad esistere, non è puro e semplice annientamento: soffermarsi presso il divenire e salvaguardarne l'essenza significa prendersi cura anche di questo incessante venire ad esistere, non solo rispettare il suo ritrarsi nell'inaccessibilità.

Come si fondono in un unico atto fondamentale cura e rispetto? Ciò che si manifesta, e per tutto il tempo in cui si manifesta, è originariamente accolto, trovato, dato, donato, non prodotto, costruito, approntato. Questi ultimi sono comportamenti che vengono sempre « dopo », anche se possono obliare questa loro natura derivata e pretendere di anticipare totalmente, in base a schemi formali precostituiti, il dover essere delle cose. Ciò che ci è originariamente dato, e quindi anche il nostro trovarci ad esistere, può essere trascurato e negato o accolto. In ciascuna di queste eventualità è in gioco un determinato senso in base al quale diciamo che qualcosa « è ». Il senso che si è manifestato nell'infrangersi della domanda fondamentale richiede un particolare configurarsi dell'accogliere. Ciò che è dato viene accolto in base ad una domanda che non chiede « che certezza mi offre? », « come posso utilizzarlo? », « conferma o smentisce le previsioni? », ma interroga « come aprire lo spazio dell'accogliere affinché ciò che è accolto permanga nella sua non violabile alterità? », « come non pretendere nulla per sé mentre liberiamo in noi e fra le cose un posto per ciò che si annuncia? ».

Nell'attendere e nel provvedere in questo modo a ciò che ci è dato deve tuttavia farsi presente anche il rispetto per il suo continuo sottrarsi per sempre. Ciò significa che il nostro provveder sarà compiuto solo quando in ogni istante sarà disposto a essere abbandonato da tutto, anche da se stesso: per questo la gioia del compimento è indisgiungibile dalla mestizia della fine.

Università di Padova