

Il corpo dei saperi
*Merleau-Ponty in Italia**

Federico Leoni
Università degli Studi di Verona

1. *Due libri di Enzo Paci*

Parlare di Maurice Merleau-Ponty in Italia non è semplice ma può offrire in effetti una chiave di lettura di molte vicende della filosofia italiana, o almeno di un suo settore significativo come quello della fenomenologia. Prendiamo come punto di riferimento di molti dei percorsi che proverò a illustrare un libro di Enzo Paci, *Idee per un'enciclopedia fenomenologica*¹. E consideriamo, alle sue spalle, un altro di Paci, che molti considerano il suo capolavoro, che è *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*². Paci scrive *Funzione delle scienze e significato dell'uomo* nel corso dei primi anni Sessanta e lo pubblica nel 1965. Negli anni successivi pubblica una serie di testi brevi, che ne prolungano e ne specificano il tragitto, poi raccolti in forma di libro nel 1973, appunto col titolo *Idee per un'enciclopedia fenomenologica*.

* Il testo raccoglie la traccia del seminario tenuto presso l'Università Vita-Salute San Raffaele il 23 e il 24 aprile 2024.

1. E. Paci, *Idee per un'enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973.
2. E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, il Saggiatore, Milano 1965.

È facile notare che fin dal titolo *Idee per un'enciclopedia fenomenologica* è una specie di omaggio a Edmund Husserl. È di Husserl un libro, anzi un ampio progetto intitolato *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Ed è husserliana, in modi che dovremo comprendere, anche la radice di un progetto di questo genere, quello di dare della fenomenologia uno svolgimento enciclopedico, di fare della fenomenologia la rivisitazione di un insieme di saperi differenti, organizzata intorno a una specie di tronco fondamentale che proprio la fenomenologia dovrebbe offrire. Lo stesso Merleau-Ponty non è estraneo a questa linea, almeno nel senso che Merleau-Ponty è il primo a convocare intorno al proprio progetto fenomenologico un ampio insieme di altri saperi, a confrontarsi coi loro risultati, a rileggerli e a volte a riscriverli profondamente, alla luce dello sguardo più libero, più concreto, più spregiudicato, della sua interrogazione fenomenologica.

È vero però che quello che in Merleau-Ponty è un'ampia e insistente apertura al confronto con altri saperi, non però così sistematica e programmatica, in Paci assume invece una forma dichiaratamente enciclopedica, anche se provvisoria perché possiamo immaginare che altri saperi e dialoghi avrebbe potuto convocare nel tempo, o al limite incompiuta. E solo nell'opera di qualcuno che è stato inizialmente un discepolo di Paci, come Carlo Sini, trova guarda caso una ripresa nella serie di opere intitolate ormai recenti, vicine ai nostri anni, *Transito-verità*. Ripresa che colpisce per certi tratti di continuità e persino di radicalizzazione rispetto all'indicazione di Paci, pur nell'evidente autonomia di strumenti e di esiti.

2. Merleau-Ponty a Milano

Ragionare su Merleau-Ponty in Italia non può non partire da un dato storico. Merleau-Ponty arriva in Italia non con i suoi testi, non perché venga tradotto, perché questo accadrà poco dopo, ma anzitutto perché viene invitato da Paci a parlare a Milano, all'Università Statale e alla Casa della Cultura. Siamo alla fine degli anni Cinquanta. Sono conferenze pubbliche che diventano occasione di lunghe chiacchierate serali a casa di Paci, come ha spesso raccontato Sini che all'epoca era un giovane assistente di Paci e aveva presenziato a quegli incontri.

Paci è uomo dai molti rapporti internazionali. Era stato in campo di prigionia con Paul Ricoeur, durante la Seconda guerra mondiale, e per tutta la vita aveva mantenuto con lui un'amicizia e uno scambio molto vivi. Soprattutto col Ricoeur degli anni Cinquanta, che è il Ricoeur merleau-pontyano, interessato alla dimensione dell'involontario. Ma Paci ha tanti altri rapporti internazionali. Quello con Jan Patočka sarà a un certo punto un contatto significativo. Paci andrà anche a Praga per una conferenza che segna un momento importante nello scambio con l'ambiente boemo, immerso in un grande fermento politico che riecheggia in modi nuovi certe atmosfere della husserliana *Crisi delle scienze europee*. Un altro rapporto relevantissimo che Paci intrattiene con le fenomenologie d'oltralpe è quello con Sartre, amico personale, più volte invitato a Milano per conferenze e incontri pubblici.

Ricordo in proposito un'osservazione di Sini, che mi raccontava di questi incontri milanesi, che avevano costituito il suo primo contatto con la filosofia francese di quegli anni e che nelle sue parole conservavano qualcosa di mitico. Mi aveva detto: Sartre, che bravo che era. E aveva aggiunto: però, Merleau-Ponty, che testa! Nel suo racconto, il discorso di Merleau-Ponty era caduto su Leibniz. Noi potremmo dire: chissà perché, che cosa remota rispetto alle tante questioni vive in quegli

anni. Ma oggi sappiamo che Leibniz è ovunque nei corsi che Merleau-Ponty tiene in quegli anni al Collège de France, e sappiamo anche che l'ultimo corso che Paci tenne all'Università Statale, nel 1975-1976, mai pubblicato se non come dispensa, sarebbe stato dedicato proprio a Husserl e Leibniz, e alla somiglianza, diciamo così, tra fenomenologia e monadologia³. Dunque Merleau-Ponty e Paci si erano messi a parlare di Leibniz, e tutti furono colpiti da questo improvviso affondo speculativo che Merleau-Ponty aveva fatto su Leibniz.

Già questi pochi tratti ci danno un'idea dell'arrivo di Merleau-Ponty in Italia. Mentre Sartre in fondo parlava sempre di Sartre, Merleau-Ponty portava una fenomenologia che si manteneva in un dialogo incessante con tutta la tradizione della storia della filosofia e con tutto l'orizzonte dei saperi contemporanei, non solo con l'orizzonte delle scienze umane ma anche l'orizzonte delle scienze naturali, comprese la biologia, l'embriologia, la medicina, nonché con l'orizzonte delle pratiche artistiche, letterarie, cinematografiche di quegli anni. Allo stesso tempo, sottolineerei che Paci trovava in Merleau-Ponty, più che in Sartre, un interlocutore importante sul piano più speculativo, più teoretico della fenomenologia. Mentre Paci scambia nel dialogo e nell'incontro con Sartre un'esigenza di natura piuttosto politica, sociale, culturale, che del resto è altrettanto viva nelle corde di Paci, per esempio del progetto della rivista che fonda all'inizio degli anni Cinquanta, «aut aut», tutt'ora in attività, l'interlocutore teoretico è Merleau-Ponty.

3. E. Paci, *Il problema della monadologia da Leibniz a Husserl*, Unicopli, Milano 1978.

3. *Pensare, organizzare*

In effetti, Paci è un essere a due teste. È sia un grande pensatore, sia un grande organizzatore di cultura. Promotore di incontri pubblici, collane editoriali, traduzioni. Promotore di un'ampia scuola con numerosi allievi, e numerose diramazioni anche al di fuori del terreno strettamente filosofico. È in questa cornice che dobbiamo inquadrare le prime traduzioni di testi di Merleau-Ponty in Italia. Vengono realizzate nella cerchia di Paci, da allievi di Paci, sostanzialmente da Andrea Bonomi. Del resto, molto Husserl è stato tradotto in Italia in quegli stessi anni nella stessa cerchia di allievi di Paci, in particolare da Enrico Filippini. Le prime traduzioni di *Fenomenologia della percezione*, di Segni, de *Il visibile e l'invisibile*, sono appunto realizzate da Bonomi dalla metà degli anni Sessanta in poi, insieme a uno studio monografico – dello stesso Bonomi – intitolato *Esistenza e struttura*⁴. Ma tra gli allievi sensibili a questa temperie merleau-pontyana vanno ricordati anche Guido Neri e Paolo Gambazzi, oltre allo stesso Sini, di cui diremo meglio. Ed è interessante che *Il visibile e l'invisibile* conosca una seconda stagione di successo, in Italia, negli anni Novanta, quando viene ripubblicato (1995), con un'ampia revisione e un'ampia introduzione, da Mauro Carbone, appartiene a sua volta, nei suoi anni di formazione, all'onda lunga di questo ambiente.

Dobbiamo insomma considerare che l'arrivo di Merleau-Ponty in Italia avviene in questo quadro insieme filosofico e culturale, di cui è un documento molto eloquente, ad esempio, ciò che Paci scrive nel *Diario fenomenologico*⁵, quando afferma a chiare lettere che il suo progetto è in ultima analisi un tentativo di influire sulla cultura italiana attraverso la fenomenologia. La fenomenologia diventa, cioè, un linguaggio nel quale Paci tra-

4. A. Bonomi, *Esistenza e struttura*, Bompiani, Milano 1967.

5. E. Paci, *Diario fenomenologico*, Bompiani, Milano 1961.

duce tutta una serie di problemi della cultura del tempo, non solo filosofici ma anche letterari, politici, artistici. Sono i capitoli in cui, idealmente, si articola la vasta attività della rivista di cui dicevamo, «aut aut», che Paci fonda nel 1951, in un tempo ancora pre-fenomenologico del suo percorso, ma che poi diventa, con l'esplosione del cantiere fenomenologico, il luogo più sperimentale e il documento sempre più immediato e più aggiornato di quel cantiere. E anche «aut aut» testimonia di quel tratto enciclopedico di cui dicevamo, di quella curiosità onnivora che Paci nutre e che Paci promuove nei suoi collaboratori per la musica, la letteratura, l'architettura, la psicoanalisi. Curiosità che tuttavia dal decennio successivo viene via via tradotta sistematicamente dentro le categorie, le domande, le prospettive di quella che il suo ultimo libro battezzerà apertamente come enciclopedia, come enciclopedia fenomenologica.

4. *Le due mani di Husserl*

Come inquadrare l'incontro con Merleau-Ponty all'interno di questo progetto complessivo? Tentiamo un primo affondo osservando che Merleau-Ponty è anzitutto un grande pensatore del corpo. E il fatto che Merleau-Ponty sia un grande pensatore del corpo significa anzitutto due cose. Due cose molto diverse, intimamente annodate ma anche differenti, contrastanti. Per Merleau-Ponty corpo vuol dire due cose, e cioè vuol dire carne e vuol dire scarto.

Il tema del corpo è il tema di sempre, in Merleau-Ponty, ma trova un suo ultimo approfondimento nel *Visibile e l'invisibile*⁶, ed è in questa occasione che Merleau-Ponty fa i conti con

6. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1995 (ed. or. 1964).

Husserl, con lo Husserl pensatore del corpo, e col fatto che anche il corpo è un tema chiave della fenomenologia husserliana. Nel *Visibile e l'invisibile* ci sono pagine molto belle e molto studiate su qualcosa che emerge per la prima volta in Husserl nelle *Idee per una fenomenologia pura*. Parlo del tema delle due mani, del fenomeno del contatto tra le mie due mani. Vi si gioca qualcosa di molto sottile e anche problematico. Qui è dove il corpo si divide, potremmo dire, letteralmente e metaforicamente, lungo le due linee che dicevamo, carne e scarto, unità e differenza, massa e screziatura.

Che cosa dice Husserl in queste pagine sulle due mani che si toccano? Che nel momento in cui la mano destra tocca la mano sinistra, quello che succede è che si generano, diciamo così, due decorsi percettivi, e che in uno di questi decorsi percettivi la mia mano destra è toccante, è la mano che sente di star toccando, e nell'altro la mia mano sinistra è la mano toccata, la mano che sente di essere toccata. I due decorsi possono anche capovolgersi l'uno nell'altro, evidentemente. Ora è la mano destra a sentirsi toccata, ora è la mano sinistra a toccare. Possono anche coincidere, queste due sensazioni, questi due decorsi? La mano destra può sentirsi toccante e simultaneamente toccata? Grande domanda, quella che riguarda questa simultaneità. Tra parentesi, simultaneità è un modo per tradurre l'avverbio usato da Husserl nel secondo volume delle *Idee*, cioè *zugleich*⁷. Significa: allo stesso tempo, allo stesso modo, in modo analogo. E anche: insieme, in una unità, in una coincidenza. Husserl dice appunto che i due decorsi sono simultanei, che in ogni mano si verificano i due decorsi simultaneamente, che entrambe sono toccanti e toccate, si sentono toccanti e si sentono toccate.

7. Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tr. it., a cura di V. Costa, Einaudi, Torino 2002 (ed. or. 1950-1952), § 36.

Merleau-Ponty in sostanza si smarca da Husserl. Dice che non è vero che le due mani siano, *zugleich*, allo stesso tempo, toccate e toccanti, passive e attive, soggettivate e oggettivate. C'è un'alternativa, siamo sempre collocati in uno dei due versanti. Ogni mano è assegnata a un versante soltanto, e semmai c'è un'imminenza, c'è la sensazione di una reversibilità annunciata, continuamente approssimantesi. Magari quella reversibilità si realizza anche, a un certo punto, ma solo al prezzo di un rovesciamento, di una esclusione, di una nuova imminenza. «Reversibilità sempre imminente e mai realizzata di fatto»⁸, queste le sue parole. È una formulazione paradossale, anche problematica. Dove si registra l'imminenza della simultaneità, se non già nella dimensione di una qualche simultaneità? Fatto sta che Merleau-Ponty prende partito per la non coincidenza, per la sfasatura, per l'intervallo, anche se ogni tanto ritorna sull'ipotesi della simultaneità, della massa compatta, del blocco. Direi però in una formula che la soluzione merleau-pontyana è che la carne si dà come segno di sé, come imminenza di sé. Della carne ci sono solo tracce. La carne è un fenomeno di scarto, per usare una formula tratta letteralmente dal testo merleau-pontyano. È dove si sfugge. È il suo sfuggirsi. È sfuggendosi che si viene incontro. Biblioteche intere sono state scritte su questo punto.

5. Fenomenologia e strutturalismo

È con questa opzione all'orizzonte, magari non ancora codificata in questi termini ma già in cammino in tanti modi anche espliciti, che Merleau-Ponty già anni prima si trovava la via aperta per dialogare con lo strutturalismo, con Claude Lévi-

8. M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, cit., p. 163.

Strauss, con Jacques Lacan, con i nipotini di Ferdinand de Saussure.

La questione dello scarto è qualcosa che Merleau-Ponty avvista immediatamente, dalle parti dello strutturalismo, come una grande risorsa e insieme un grande problema. Trova che la questione dello scarto, della differenza, della screziatura, venga acquisita in ambito strutturalista su un piano, diciamo, puramente empirico⁹. C'è dello scarto, c'è della differenza, la natura del segno è differenziale. Benissimo. Cosa vuol dire che è differenziale? Vuol dire che la A non è la B, che la A significa A perché non è B, non è C, eccetera. Questa, per il linguista Saussure, è forse una buona fotografia della situazione. Ma la prima domanda che il filosofo Merleau-Ponty si fa, e che qualunque filosofo si farebbe, è un'altra. Cosa stai dicendo per l'esattezza quando dici che la A non è la B o la C, e che è per questo che è A? Evidentemente, come già dicevamo poco fa a proposito della carne, delle due mani, eccetera, dire che A non è B e non è C, suppone un enorme lavoro che va messo sul conto di qualcuno o di qualcosa. Che A non è B, questo dove si scrive, dove si registra, dove prende corpo, dove si sostanzia, dove diventa rilevabile, per chi diventa rilevabile? Nella A? Nella B? In un terzo luogo?

È nello stesso punto che si apre tutto il dialogo di Merleau-Ponty con la psicoanalisi, con Lacan. Merleau-Ponty trova in Lacan un interlocutore importante perché Lacan ha un problema simile. Da dove viene il soggetto? Da dove viene la coscienza? Sia Merleau-Ponty sia Lacan sono impegnati a mostrare che queste cose che chiamiamo la coscienza, il soggetto, sono piuttosto degli effetti, e per l'esattezza degli effetti di specchio. Sono degli effetti di quello specchio o di quel proto-

9. M. Merleau-Ponty, *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, a cura di A. Bonomi, il Saggiatore, Milano 1967 (ed. or. 1960).

specchio, chiamiamolo così, che è la carne, secondo Merleau-Ponty. Sono degli effetti di superficie, il che non significa inconsistenti o illusori, ma secondi, derivanti, e di cui bisogna comprendere la derivazione. Sono degli effetti di superficie di una specie di stoffa sottostante, ed è quella stoffa sottostante, funzionando a specchio, cioè toccandosi, vedendosi, sdoppiandosi, distaccandosi e perciò potendosi incontrare, a spiegare la soggettività. Quello che chiamiamo coscienza è questo inconscio, rispecchiato o, meglio, rispecchiantesi, duplicantesi.

Potremmo fare qui una nota a margine. Potremmo aggiungere: è così, salvo che si tratta di una vista dello stesso sullo stesso. E potremmo aggiungiamo d'altra parte: salvo che quello stesso è qualcosa che è dell'ordine dello stesso, solo dopo che è accaduta quella vista, solo grazie a quel punto di vista che se ne è come segregato parzialmente. Qui abbiamo la radice di tutto il lavoro merleau-pontyano sulla questione della piega, del dispiegamento, e di tutto il ricorrere di una metaforica della stoffa, della superficie pieghettata. Sono, guarda caso, metafore o concetti leibniziani. Qui abbiamo anche la soluzione a cui Merleau-Ponty lavora nell'ultimo tratto del suo percorso, all'aporia o al rischio di aporia che prima indicavo. Se la carne è coincidenza sempre imminente ma mai realizzata, dove si annuncia quella coincidenza, a chi si mostra, in che senso è imminente? E del resto, se assumi che l'imminenza si annunci sul supporto o grazie al luogo rivelativo di una qualsiasi simultaneità, in che senso è imminenza, in che senso le due mani sono due e non una, in che senso c'è esperienza e non un solo uno, sempre presente e cioè sempre dormiente? L'idea della piega risponde e tiene assieme questo genere di domande. La carne è lo sdoppiarsi, la carne è uno specchiarsi. Non uno specchio, non qualcosa che si specchia.

6. *Schegge di un'enciclopedia merleau-pontyana*

Sempre qui potremmo dire che si radica la maniera così particolare con cui Merleau-Ponty avvicina il cinema dei suoi anni, o tiene le sue meravigliose lezioni su Stendhal¹⁰. La questione sta ogni volta tutta in questo passaggio da una logica della rappresentazione a una logica dell'espressione. Sta tutta in questo tentativo di tradurre ciò che era stato pensato in una logica della rappresentazione, dentro a una logica dell'espressione. E la sua manovra, anche in questo caso, consiste nel chiedere sempre e soltanto una cosa, in fondo molto semplice. Che rapporto c'è tra linguaggio ed esperienza, che rapporto c'è tra linguaggio e mondo, tra immagine e mondo, tra montaggio e mondo?

Da un lato il linguaggio nomina le cose, o il cinema fotografa il mondo. Ma se diciamo così, stiamo suggerendo un dualismo. Come fa il linguaggio a rappresentare le cose, non è evidente la loro totale eterogeneità? Come fa il cinema a filmare il mondo, non è forse completamente privo della sua consistenza? Di nuovo, la soluzione di Merleau-Ponty consiste nell'antedatare il primo termine al secondo, il linguaggio al mondo, l'immagine alle cose. Il mondo è già linguaggio, le cose sono sempre immagini. Non c'è alcun salto da compiere e da spiegare. Il mondo si esprime nel linguaggio, si esprime nell'immagine, perché è sempre un dirsi, è sempre un immaginarsi. Il cinema mostra il mondo perché il mondo è cinematografico. La letteratura dice il mondo perché i corpi sono in sé stessi letterari. In una battuta, letteratura, cinema, psicoanalisi, sono tutte scienze di scarti, saperi che sanno quel movimento fondamentale che è lo scarto, pratiche che praticano l'arte calcistica dello scarto. Anche in questo caso dobbiamo ripetere la

10. M. Merleau-Ponty, *Recherches sur l'usage littéraire du langage. Cours au Collège de France 1953*, Metis Press, Genève 2013.

stessa cosa. Lo scarto non è qualcosa, lo scarto è il movimento dello scartare qualcosa o qualcuno. È uno scartare, nient'altro.

7. *Paci e il problema del negativo*

Nella lingua husserliana di Paci, potremmo dire che tutto questo è dell'ordine della sintesi passiva, cioè della sedimentazione appunto né attiva né passiva, della sedimentazione che si sedimenta e si sdoppia continuamente e spontaneamente nei suoi risultati, che trova nei suoi risultati sedimentati ciò su cui fare presa e ciò in cui si rende possibile una continua ripresa, e anche, proprio perciò, nella stessa esatta misura, ciò in cui quella ripresa si perde. E si consegna all'inerzia, si dissemina nei suoi successi. Trapassa in quei successi che sono anche i suoi insuccessi, anche la sua tomba.

Ecco, è questa idea, è questa preoccupazione a guidare Paci, ma con un tono più negativo, con un pathos kierkegaardiano, che in Merleau-Ponty non troveremmo. Del resto, Kierkegaard era stato uno dei suoi autori di gioventù, con buona pace dell'etichetta che ricordavamo, l'esistenzialismo positivo. Il negativo è anzi una delle preoccupazioni maggiori, da sempre ma in misura via via crescente, come documentano certi scritti brevi degli anni Settanta. La vita si perde, e si perde nei suoi successi. Ora, non è questa, in fondo, la diagnosi husserliana, la logica strutturale che sta dietro alla denuncia della *Crisi delle scienze europee*? Le scienze sono in crisi, ma non a causa di un loro insuccesso. Sono in crisi a causa del loro successo, è nel loro successo che si è perduto il loro *telos* vitale. È nell'evidenza dei dati e delle oggettività che hanno reso rilevabili, disponibili, pensabili, calcolabili, che le operazioni che hanno consentito quell'evidenza si sono cancellate. Se crisi significa divisione, come si ripete sempre, direi che crisi in Husserl si-

gnifica per l'esattezza divisione tra le operazioni e i loro effetti, tra le operazioni della vita e le evidenze che esse dischiudono, tra le operazioni della vita e le loro sedimentazioni antivitali.

Abbiamo evocato il titolo del grande libro di Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*. Qual è, nei termini di Paci, nei termini dell'epoca, il problema dell'uomo, il problema inerente al significato dell'uomo, nel quadro di questa diagnosi circa la crisi delle scienze, che è poi una diagnosi di crisi strutturale riguardante le scienze ma più generalmente la cultura, il funzionamento dell'esperienza in ogni suo aspetto, il vivere in se stesso? Il problema sta tutto nel fatto che l'uomo si ritrova a occupare quelle che potremmo chiamare due caselle, due caselle contemporaneamente. È un oggetto delle scienze, umane e naturali, come oggi diciamo. Ed è, però, allo stesso tempo, perché il nostro *zugleich* ci accompagna anche qui, il soggetto di quelle scienze. Cioè il luogo di quelle operazioni che si cancellano nel loro risultato, dando il là a quella divisione di cui dicevamo, dando il là alla crisi.

Soffermiamoci allora, più che sulla questione dell'uomo, sulla questione delle operazioni, sul termine stesso di operazione. Se c'è una parola chiave della fenomenologia di Paci è appunto operazione. È il termine con cui Paci traduce *Leistung*. È un termine chiave già in Husserl, nella *Crisi delle scienze europee* ma con una lunga storia di antecedenti nell'intero corpus husserliano, sin dalle *Ricerche logiche* se non dalla *Filosofia dell'aritmetica*. Significa appunto operazione, prestazione, funzionamento. È la parola che consente a Husserl di specificare, di indagare in maniera più particolareggiata l'intenzionalità. È quello che in Merleau-Ponty diventerà la percezione, che in lui tende a riassorbire l'intenzionalità husserliana, col buon motivo di mettere nella massima evidenza che l'intenzionalità non è mai di una coscienza, non è mai disincarnata, non è mai un fatto intellettualistico. E tuttavia, anche il corpo non

è mai genericamente un corpo, anche la carne non è mai una natura intatta, anche la percezione non avviene mai da parte di un puro occhio contemplatore, di una mano sganciata da contesti e da impegni molto specifici. In quanti modi si guarda? Nel contesto di quante operazioni pratiche si tocca qualcosa o qualcos'altro?

8. *L'origine della geometria e l'orizzonte delle pratiche*

Per chiarire la questione delle operazioni, il riferimento all'Appendice terza diventa decisivo¹¹. È un testo importantissimo, che inizia a circolare nella lettura dei fenomenologi italiani grazie a Paci e nell'ambiente di Paci, e poi diventa oggetto di un ripetuto lavoro di scavo da parte di Sini, tra gli anni Ottanta e i primi Novanta, con varie riprese ulteriori. Il problema di Husserl, qui, è molto generale e molto specifico. Come si produce l'oggettività scientifica? Da dove viene l'intuizione bizzarra, l'invenzione bizzarra, così tipica dei Greci, secondo cui esisterebbe l'oggettività, l'in sé delle cose, l'idealità come concentrato di quello che una qualche realtà sarebbe in se stessa? È un modo di pensare completamente inedito. Ci suona familiare perché ci siamo cresciuti dentro, da secoli, da millenni. Ma infinite altre culture non lo conoscevano e non lo conoscono. Ma nella fattispecie, si chiede più esattamente Husserl, da dove viene l'idea del cerchio in sé, il quadrato in sé, la retta in sé, il punto in sé, queste prime formazioni del sapere geometrico dei Greci? Anche questi sono oggetti, diciamo così, mai visti nel mondo umano, prima e fuori da quel piccolo mondo, poi così influente, così tragicamente influente, per certi versi.

11. Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, il Saggiatore, Milano 1961, pp. xxx-xxx

Il fatto è che per spiegare l'invenzione dell'idealità geometrica, secondo Husserl, non si deve affatto partire dalla geometria. La geometria è un punto d'arrivo, semmai. Non spiega nulla. Va spiegata. L'altro fatto interessante è che secondo Husserl nessuno ha inventato la geometria, come nessuno inventa mai una pratica, se inventare significa inventare da zero. La geometria nasce come variazione di una pratica precedente, esattamente come Husserl pensa che accada sempre. Ogni atteggiamento teoretico nasce come variazione di altri atteggiamenti nella vita quotidiana. E ogni pratica nasce per variazione da altre pratiche pregresse. Dunque, di quali pratiche è variazione la geometria? Husserl dice: dell'agrimensura. La Grecia è una terra di agricoltori. Non soltanto, naturalmente. È anche una terra di guerrieri, di aristocratici che si confrontano nella pubblica piazza, e così via. Ma soffermiamoci sull'agricoltura, dice Husserl. La cultura greca è una cultura agricola, quindi una cultura che incontra continuamente il problema del confine, della delimitazione dei campi, degli appezzamenti di terreno. Come decidiamo se questo ulivo è mio o tuo? Come tracciamo questi confini? Come verificiamo che tu non li abbia spostati nottetempo? Una cultura di pastori, nomade, migrante, non incontrerebbe questo problema, o non con la stessa preoccupazione. Non svilupperebbe pratiche relative a questa esigenza, o non così raffinate.

Nasce un'arte di tracciare linee, confini, inizialmente in modo molto concreto. L'aratro imprime i suoi solchi. È un'arte che produce figure, a suo modo. Non sono dei quadrati, dei cerchi, delle rette. Sono dei quadrangoli, dei tondi, delle linee. Una volta tracciate queste linee, queste forme, vanno annotate da qualche parte, fissate su un supporto. Vanno archiviate, in modo che possano essere recuperate, e magari verificate tra un mese o un anno. Non si sa mai che qualcuno abbia ritoccato le cose a suo favore. E allora questa operazione la fai variare, la realizzi su una tavola di cera o su una lavagna anziché sul

terreno, la realizzi con un gessetto o con uno stilo e non con un aratro. E se questa pratica la trasferisci, la fai migrare da supporto a supporto, da strumento a strumento, da contesto a contesto, dal campo alla lavagna, dall'aratro allo stilo, dall'aria aperta allo studio dell'agrimensore, ecco che non hai più il campo coi suoi sassi e le sue gobbe, non hai neppure più il quadrangolo o la linea dissestata che l'aratro a suo modo aveva estratto da quella terra e dalle sue irregolarità. Hai un oggetto nuovo. Hai il quadrato, la retta.

9. *La concretezza dell'astrazione*

La lezione di Husserl è questa. Il salto astrattivo non è un'operazione della mente, non è il prodotto di una qualsiasi facoltà della mente umana. Locke crede che esista il soggetto e che astrarre sia una facoltà della nostra anima. È un moderno, un soggettivista, un coscienzialista, anche se crede di essere un empirista. Husserl, che pure rivendica di essere un empirista, anzi dichiara di essere il vero empirista, come avrebbe detto ai suoi allievi di Göttingen, pensa che sia l'esperienza a fare tutto, che siano le famose operazioni a fare astrazione, e non perché siano operazioni astrattive, ma perché sono operazioni pratiche, e da un lato le operazioni pratiche astraggono sempre e per loro struttura, e d'altro lato i passaggi da pratica a pratica fanno transitare una certa astrazione in un'astrazione di nuovo genere, cancellando a poco a poco la vicenda che ha portato al delinearci di quell'ultima astrazione che varrà semplicemente come l'evidenza, come quel che abbiamo davanti agli occhi, come il concreto.

È come dire, anche se Husserl non si spinge a tanto, che anche l'agricoltore incontra un'astrazione, anche l'agrimensore incontra un'astrazione. Sono tutte astrazioni, sono tutti incon-

tri con ciò che la pratica di volta in volta in atto rende disponibile. Non è che la geometria sia più astratta e l'agrimensura un po' più concreta, e l'agricoltura concreta al massimo grado. Sono tutte astrazioni, a loro modo, o sono tutti modi del concreto. Sono modi, e sono i modi che le operazioni di volta in volta disponibili rendono disponibile e rendono validi per chi sta dentro quelle operazioni, per chi vive di quelle operazioni. Eccoci di nuovo alla questione della crisi delle scienze, che tormenta Husserl. Eccoci di nuovo alla questione delle operazioni, su cui insiste Paci. L'Appendice terza apre gli occhi, contemporaneamente, su questo paesaggio fatto di operazioni, di nient'altro che di operazioni viventi, di operazioni della vita che vive. E poi su questo paesaggio che è fatto di cristallizzazioni di quelle operazioni, di oggettivazioni in cui quel che si ritrova oggettivato è la vita stessa. E poi ancora su questa necessità di produrre cristallizzazioni, oggettivazioni, tracce, spoglie, senza di cui la vita non vivrebbe affatto.

10. *Paci e il significato dell'uomo*

Ma qui forse spingo Husserl troppo al di là, e Paci direbbe forse, con la sua preoccupazione per il negativo, che queste che descriviamo sono tutte stazioni attraverso cui la vita vive e quindi attraverso cui, drammaticamente, la vita si perde. Il punto in cui la vita vive e il punto in cui la vita si perde sono ogni volta lo stesso punto, ma per qualche motivo Paci è più colpito da uno dei due lati, da uno dei due risvolti. La crisi delle scienze consiste nel fatto che ci è rimasto il *telos*, ma non sappiamo più di quale cammino il *telos* sia il *telos*. Ci è rimasto il punto d'arrivo, o la direzione tendenziale, ci è rimasto il cerchio perfetto, ci è rimasta l'idea di ricercare l'idealità, ci è rimasta la vocazione all'oggettività, ma abbiamo perduto per strada quelle operazioni che giustificano questa direzione, e

forse abbiamo perduto per strada il fatto che si tratta appunto di una direzione e non di un possesso. Dunque leggiamo tutto a rovescio. Perché c'è la geometria? Perché ci sono i cerchi in sé. Perché ci sono le scienze? Perché ci sono i fatti oggettivi di cui realizzare un censimento. Perché c'è la vita? Perché c'è il mondo.

Nel percorso intellettuale di Paci questo assume un colore politico ben preciso. Il titolo stesso del suo libro, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, va letto in questo senso. Paci viene dalla scuola di Antonio Banfi, e il suo Husserl da un certo punto in avanti si colora di marxismo. Ci chiedevamo come rispondere alla domanda di Paci sul significato dell'uomo. In modo tutto sommato classicamente marxista, per Paci il significato dell'uomo è che l'uomo deve riprendere in mano il significato dell'uomo. Forse è un esito non del tutto coerente con l'approdo detto poco fa, con quella conseguenza estrema che cercavo di estrarre dal testo di Husserl o dal suo ipotetico prolungamento. Cioè, che l'astrazione è il modo di funzionare delle pratiche, che ogni astratto è a suo modo concreto e che il modo d'essere del concreto è l'astrazione. Paci conserva invece una tonalità umanistica, forse solidale con l'idea di un socialismo dal volto umano, non lontana dal pensiero e dall'azione politica del suo maestro. Rimette tutto il discorso sull'astrazione dentro binari più definiti e forse anche più praticabili, più traducibili in un progetto culturale, più codificabili in un'azione politica. Il significato dell'uomo è che l'uomo deve riprendere in mano il significato dell'uomo, che la vita deve riprendere sé stessa dalle sue cadute e dai suoi sviamenti, che ciascuno può fare la sua parte, o che ci troviamo davanti a un compito comune, a un compito che insieme è possibile realizzare.

È abbastanza immediato il riversarsi di questa prospettiva, di questa specie di riformismo socialista dei saperi e dell'Europa della filosofia, come avrebbe detto, oltre a Husserl, l'amico di

Paci Patočka, nell'altro libro di Paci che ricordavamo all'inizio, *Idee per un'enciclopedia fenomenologica*. Qui Paci instaura una serie di dialoghi tra la sua fenomenologia e un ampio arco di saperi che gli sembrano decisivi per quel progetto di rinnovamento. L'economia di Keynes, la psicoanalisi, la linguistica, l'antropologia di Lévi-Strauss, la teoria dei sistemi di von Bertalanffy, che significa poi, letto con gli occhi di oggi, un'attenzione veggente per la cibernetica come problema radicalmente metafisico. Che rapporto c'è tra la fenomenologia e questi vari saperi, queste diverse scienze cosiddette umane, e magari al limite dell'umano, capaci di esplorare i confini dell'umano?

Ogni enciclopedia, se stiamo alla lettera, è un'enciclopedia perché prevede un centro, presuppone un centro. Si può immaginare un'enciclopedia senza centro? Grande questione che non possiamo affrontare qui, ma che non a caso esplose negli anni Sessanta-Settanta-Ottanta, con il Foucault delle *Parole e le cose*¹², il lavoro di Umberto Eco sull'enciclopedia e sull'albero di Porfirio¹³, da ultimo con l'enciclopedia di Sini¹⁴ di cui diremo. Senz'altro l'enciclopedia di Paci prevede un centro, e senz'altro pensa quei diversi saperi, quelle diverse discipline, come tutti ugualmente equidistanti dal centro. Il che, per lui, significa tutti equidistanti dalla verità, tutti ugualmente destinati a fallire la verità. Al centro che cosa c'è? C'è la fenomenologia? C'è il mondo della vita di cui è testimone la fenomenologia? L'idea di Paci è in ogni caso quella di dimostrare che ciascuno di questi saperi svolge le sue

12. M. Foucault, *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, tr. it. di E.A. Panaitescu, Rizzoli, Milano 1967 (ed. or. 1966).

13. Cfr. U. Eco, *Dall'albero al labirinto. Studi storici sul segno e l'interpretazione*, La nave di Teseo, Milano 2017.

14. Cfr. C. Sini, *Figure dell'enciclopedia filosofica*, 6 voll., Jaca Book, Milano 2004-2005.

operazioni, e ciò nel senso che ormai ci è familiare. Ciascuno costituisce i suoi oggetti, che sono di volta in volta il segno, la parola, la pulsione, il valore, lo scambio, la produzione, e così via. Ognuno di questi saperi vive nell'evidenza dei suoi oggetti, costruisce delle operazioni su quegli oggetti, monitora l'andamento di quelle operazioni ulteriori che è possibile impiantare sull'evidenza di quegli oggetti, insomma accumula leggi, dati, verità, andamenti, sempre relativamente a quegli oggetti.

L'obiezione di Paci, o il supplemento di Paci, rispetto a questo orizzonte, consiste ogni volta, capitolo dopo capitolo, confronto dopo confronto, nel dire che tuttavia questi oggetti che per il linguista sono veri, che per l'economista sono veri, che per l'antropologo sono veri, sono a ben vedere delle astrazioni, dei feticci, delle spoglie. E scambiare la vita per la sua spoglia è appunto la minaccia suprema, è la svista che comporta quella situazione di crisi che Husserl insegna a vedere e magari a medicare. Col che, però, si apre e resta aperta tutta una serie abbastanza inquietante di domande. Al centro dell'enciclopedia c'è la vita? Oppure c'è la fenomenologia che è testimone della vita? E cosa mai ci garantisce che quel sapere che è la fenomenologia sia testimone più fedele dell'antropologia o dell'economia? E che al centro ci sia giusto quella vita di cui parla la fenomenologia, questa è una fortunata circostanza, oppure un miraggio inevitabile, o ancora il feticismo che è proprio della fenomenologia stessa?

11. *Sini all'inizio*

L'esordio di Sini è consegnato a due libri usciti entrambi nel 1965, lo stesso anno di *Funzione delle scienze*. Un libro su Whitehead, uno sulla fenomenologia. Occupiamoci breve-

mente del secondo, intitolato *Introduzione alla fenomenologia come scienza*¹⁵.

È facile vedere che il punto di partenza, le primissime pagine del libro riguardano proprio quelle domande, o almeno lavorano su una domanda che le intercetta tutte e tutte a suo modo le affronta. Da dove si comincia a fare fenomenologia? L'andamento della riflessione, in quelle pagine, è letteralmente primo-fenomenologico. Sembra il giovane Husserl intento a descrivere il cubo, la sfera, il modo in cui ci è dato il mondo circostante, e così via. Sini scrive grosso modo: sono qui, al mio tavolo, rifletto. Che significa che rifletto? Per esempio, che prendo appunti, poi mi guardo intorno, infine riprendo a scrivere, eccetera. Tutto questo non è accidentale. Non è per pura coincidenza che rifletto ma anche scrivo o osservo la mia stanza. Pensare è un'operazione pratica. Riflettere è una pratica concreta e sarebbe molto diversa da quella che è, se non scrivessimo, se non fissassimo i nostri pensieri, non ne facessimo la traccia del nostro osservare, e magari anche ciò da cui il nostro osservare deriva un senso nuovo. Da subito è in scena un io filosofante, direbbe Husserl. Da subito sono in scena le sue *Leistungen*. Subito ci familiarizziamo con le tante operazioni quotidiane in cui è immerso il filosofare, di cui il filosofare è una variazione e di cui altre operazioni saranno variazione ulteriore.

Da un lato c'è qualcosa di fichtiano, in questo modo di avviare il cammino. Se consideriamo le tante redazioni della *Dottrina della scienza*, le sue incessanti revisioni, gli infiniti tentativi ed approssimazioni sempre insoddisfacenti, troviamo qualcosa di molto simile. Anche lo sforzo di Fichte è di fondare la dottrina, le cose sapute, le cose riflesse, nell'atto del sapere, nell'atto

15. C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri, Milano 1965.

della riflessione, nella viva operazione del pensare. Il che significa poi perdere continuamente quelle cose riflesse nell'atto della riflessione o l'atto della riflessione in quelle cose riflesse, e dunque dover ricominciare da capo e riscrivere ogni volta la Dottrina. Perché appunto la dottrina è un atto e non un fatto, o magari una sorta di giusta oscillazione tra l'atto e il fatto, la cui giustizia tuttavia è ogni volta dubbia e migliorabile e in ogni caso non codificabile. Non appena la codifichi, la perdi, e la perdi appunto perché la codifichi. Forse questa dose di idealismo fichtiano viene al giovane Sini dal suo primo maestro Emanuele Barié¹⁶. Senz'altro si intreccia a un certo punto col tema husserliano delle operazioni e con l'accentuazione che Paci aveva dato a questa dimensione della fenomenologia. Di certo presagisce il problema di cui dicevamo, e forse lo previene. La vita appare al centro del quadro perché è in ogni punto della periferia, e la fenomenologia è buona testimone di quel centro come lo è ogni altro sapere che si incontra lungo la periferia. Solo che la fenomenologia sa questa geometria, diciamo così, mentre gli altri saperi non la sanno, e dunque sono non più false ma più superstiziose, e la fenomenologia non è più vera ma meno superstiziosa.

Questo modo di vedere però nel libro del 1965 non si trova. In un certo senso Sini ci lavora per tutta una vita, allontanandosi e semmai ritrovandosi installato decennio dopo decennio, in modo via via più esplicito e dichiarato. Dopo quell'esordio fenomenologico Sini si allontana dalla fenomenologia, che del resto non smette mai di esercitare una sua efficacia nascosta sul suo percorso. Se ne allontana anche molto, e in molti modi che qui non possiamo esaminare, fino a quando nel 1991 pubblica un libro che intitola *Il simbolo e l'uomo*¹⁷ dove

16. G.E. Barié, *Il concetto trascendentale*, Veronelli, Milano 1957.

17. C. Sini, *Il simbolo e l'uomo*, Egea, Milano 1991.

parla per la prima volta e forse per l'ultima volta di quelli che definisce grafemi corporei. Costruisce tutta una fenomenologia, in senso husserliano o più esattamente merleau-pontyano, delle forme della nostra percezione e soprattutto della nostra espressività e gestualità. Lo sguardo, la voce, l'ascolto, il tatto, l'afferrare oggetti. Capitolo dopo capitolo, l'idea è di mostrare una precisa corrispondenza tra ciascuno di questi gesti e l'evidenza, il genere di concretezza che ne deriva di volta in volta. Vuole mostrare come insorge, per così dire, simultaneamente, l'incavo della mano e il pieno della cosa, oppure il punto di vista e l'ampiezza del giro d'orizzonte, oppure ancora lo spazio risonante in cui siamo immersi e il luogo in cui quella risonanza si riassume, come a disegnare il vuoto del mio orecchio in ascolto.

C'è qualcosa di molto merleau-pontyano, ne *Il simbolo e l'uomo*. Già ricordavo che è proprio nella cerchia di Paci che in Italia si registra la prima attenzione sistematica per Merleau-Ponty. Segue un oblio abbastanza lungo, poi a metà anni Ottanta un segnale di ripresa. Il primo episodio è l'edizione de *La prosa del mondo* che Sini cura per Editori Riuniti¹⁸. Sini curerà alti brevi testi di Merleau-Ponty, ma come spesso accade il suo non è il rapporto di uno studioso che restituisce il pensiero di un pensatore, è semmai il rapporto di un pensatore che prende a prestito da un altro pensatore quel che gli urge prendere a prestito. Quello che *Il simbolo e l'uomo* ricava da Merleau-Ponty è una fenomenologia della percezione, ma in un senso molto allargato. Non solo nel senso che percezione significa anche espressione, anche gesto, anche movimento, cosa che troviamo in Merleau-Ponty anche se svolta altrimenti. Ma soprattutto nel senso che lo sguardo, la voce,

18. M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, tr. it. di M. Sanlorenzo, Editori Riuniti, Roma 1984 (ed. or. 1967).

il gesto dell'afferrare, il gesto di chi porge orecchio e ascolto, qui vengono ribattezzati, già ricordavamo, come grafemi corporei. Merleau-Ponty non si sarebbe mai sognato di dire così, anche se la questione dello scarto, della traccia, non sono così lontane dal rendere possibile un esito di questo tipo.

Sono tante altre cose a condurre Sini in questa direzione. Husserl e la questione del tracciare, la sua questione della sedimentazione. Il tema paciano delle operazioni costitutive che per così dire iscrivono la vita nei suoi effetti abbandonandola all'inerzia di questi. Cosa che in Paci comporta un senso di perdita e un desiderio di riscatto, in Sini una sorta di spinoziana serenità di fronte al moto imperturbabile col quale la vita disegna le sue tracce dimenticandosene più o meno rapidamente e più o meno felicemente. Oppure la lettura derridiana di Husserl¹⁹, che tendeva però a disincarnare la scrittura e a disincarnare la vita, mentre Sini sembra piuttosto voler restituire corpo alla scrittura, mostrare che sono proprio i corpi a scrivere e che le iscrizioni sono a loro volta corpi viventi, materie a loro modo pensanti e funzionanti. La vita è forse affidata alla loro deriva, ma quella che chiamiamo vita è già una deriva o un modo di significarla. E dunque dal punto di vista di Dio, per dire la cosa in una battuta, qual è il problema?

12. *Verso un'etica della scrittura*

Il punto specifico però è un altro. È che questi, dicevamo, vengono battezzati come grafemi corporei. Gridare significa produrre quel certo tipo di oggettività vocale che è il suono risonante qui in mezzo a noi, per tutti noi, allo stesso modo, fa-

19. J. Derrida, *Introduzione a Husserl* L'origine della geometria, tr. it., a cura di C. Di Martino, Jaca Book, Milano 1987 (ed. or. 1962).

cendo di tutti noi quel tutti noi che stiamo dicendo, e insomma installando nello spazio questo luogo e in ognuno di noi la figura corrispettiva di quel luogo. Diverso è il modo in cui lavorano le mie mani quando afferrano le cose che ho intorno a me, traghettando il mondo nell'ordine del discreto, sgranando il reale, coagulandolo in unità isolate. Gesto, espressione, movimento, percezione, tutti sono grafemi perché fissano, delineano, trattengono, rendono reperibile, tracciano e rintracciano. E così il corpo scrive sempre, la scrittura inizia molto prima della scrittura, e da un lato la scrittura inizia molto prima della scrittura propriamente detta, e dall'altro il corpo è sempre incipientemente sapiente, promotore di conoscenza, soggetto metafisico e a suo modo supporto indelebile dell'impresa scientifica.

Iniziamo a capire dentro quale tragitto più complessivo dobbiamo leggere *Il simbolo e l'uomo*. Siccome le scienze non fanno altro che scrivere, perché questa è l'ipotesi husserliana, perché questa è la lezione dell'*Origine della geometria*, da un lato dobbiamo andare a fondo della questione della scrittura, la dobbiamo ampliare il più possibile, la dobbiamo stanare in ogni angolo remoto. Dall'altro lato la dobbiamo specificare il più possibile, la dobbiamo differenziare in ogni sua forma, la dobbiamo mostrare nei suoi effetti ogni volta peculiari. È a quest'altezza si apre tutta la stagione di ricerche che Sini distribuisce, all'inizio degli anni Novanta, tra *Etica della scrittura*²⁰ e *Filosofia e scrittura*²¹, oltre che in una quantità di altri testi minori. Non è lo stesso mondo che si disegna, e non è lo stesso soggetto che incontra quell'evidenza, se si tratta di disegnare il grande toro sulla parete di Lascaux, se si dispone del pittogramma del toro che magari porta in sé la sonorità del muggito, o se si è varcata la soglia della scrittura alfabetica, che

20. C. Sini, *Etica della scrittura*, il Saggiatore, Milano 1992.

21. C. Sini, *Filosofia e scrittura*, Laterza, Roma-Bari 1994.

sceglie non per la natura delle cose ma della sua storia e della sua operazione di scomporre il linguaggio in atomi sonori.

Conclude Sini: solo se scrivi così, alfabeticamente, come i Greci iniziano a fare nel solco dei Fenici, puoi intrecciare quella spinta all'idealità che già Husserl aveva descritto nelle pratiche dell'agrimensura con una specie di vocazione atomistica, che sia nella versione democritea sia nella versione platonica finisce per proporre questa inedita visione per cui la realtà apparente sarebbe l'effetto di superficie della combinatoria di certe unità ultime. Guarda combinazione, quelle unità, ideali o materiali che siano, sarebbero ultime perché semplici anziché complesse, perché insensibili anziché sensibili, e in questo nuovo senso ideali e scientifiche anziché empiriche e doxastiche. Ecco la genealogia di Platone, ecco la genealogia di Democrito. Ecco l'Occidente, la sua astrattezza e la sua concretezza, la sua potenza e il suo nichilismo. Ecco la premessa genealogica che va ulteriormente specificata, perché quella premessa fa poi molta strada, si specifica in mille direzioni e saperi, tutti eredi di quella mossa e tutti destinati a rilanciarla in modi diversissimi e irricognoscibili. Fedele si direbbe a Paci e alla sua doppia testa di pensatore e di organizzatore di cultura, Sini rilancia il suo progetto in una doppia direzione. Avvia una collana non casualmente intitolata "Lo spoglio dell'Occidente", e una serie di corsi universitari destinati a diventare ciascuno un libro, ciascuno un capitolo di quel progetto enciclopedico a cui abbiamo già alluso.

13. *Lo spoglio dell'Occidente*

"Lo spoglio dell'Occidente" è un titolo che possiamo leggere a doppio senso. Da un lato svestire i suoi risultati, lasciar cadere il velo abbagliante dei loro risultati, metterne in luce lo

scheletro operativo. Dall'altro passarne in rassegna, recensire i tanti nodi e i problemi aperti, rilevarne i molteplici luoghi sintomatici. Sini stesso, ma i soprattutto i suoi collaboratori, si occupano di svolgere questo confronto e questo smontaggio dell'una o dell'altra disciplina giudicate rilevante, alla luce delle sue scritture guida e delle sue pratiche costitutive. Vi si trovano monografie dedicate alla fisica, alla musica e alla musicologia, alla psichiatria e la salute mentale, al problema dei media, alla semiotica come questione tecnico-specialistica e come banco di prova radicalmente genealogico, alla stessa scrittura alfabetica rivisitata in una più dettagliata analisi storico-filosofica. Un volume di Sini inaugura quella collana col titolo *Gli abiti, le pratiche, i saperi*²².

L'immagine dello spoglio, dello spogliare, suggerisce un'operazione filosofica che, se è genealogica, come a un certo punto inizia a definirsi spontaneamente e ripetutamente, lo è tuttavia in un senso profondamente diverso da quello nietzschiano-foucaultiano invalso nella seconda metà del Novecento. Non si tratta, per Sini e per il suo gruppo, di illustrare delle strutture epistemiche sottostanti ai diversi saperi o alle diverse pratiche di volta in volta esaminate. Si tratta semmai di illustrare come certe pratiche offrano la struttura sottostante all'epistemico, e come i diversi saperi siano mossi da ciò che quelle pratiche suggeriscono loro come un'evidenza ogni volta irrecusabile, a meno di non adottare tutt'altro sguardo. Lo spoglio dell'Occidente è in fondo lo spoglio del corpo dei suoi saperi. È questo l'altro sguardo, lo sguardo che spoglia i saperi per esaminarne il corpo. I vari volumi intitolati *Figure dell'enciclopedia filosofica* raccolgono un analogo esercizio, che però è Sini in prima persona a svolgere intorno a certi saperi e ambiti che giudica decisivi, come la psicologia o l'economia, il teatro o la

22. C. Sini, *Gli abiti, le pratiche, i saperi*, Jaca Book, Milano 1996.

politica o la semiotica. Esercizio che, a sua volta, è un modo per sollevare, nel corso di un estremo e vastissimo progetto proseguito per un decennio, il velo sul fatto che il sapere, il potere, il volere, il fare hanno sempre un corpo, sono sempre anzitutto un corpo.