

Pensiero e comunicazione

Maurizio Borghi

La questione che guiderà le nostre riflessioni è molto semplice: è possibile comunicare il pensiero? Precisiamo subito che il termine «pensiero» sarà qui inteso in un senso specifico, e forse persino limitato: non, in generale, la capacità di meditare e di elaborare concetti e visioni su questo o su quell'oggetto, ma quella forma peculiare del pensare che, nella tradizione occidentale, è conosciuta con il nome greco di «filosofia».

In questo senso, possiamo puntualizzare meglio l'obiettivo di queste riflessioni chiedendo: a quali condizioni è attendibile una comunicazione *filosofica*? Tale questione non deve sembrare troppo scontata, se lo stesso Platone, nella *Settima lettera*, ha dovuto scrivere (341 c-d):

«<Ciò verso cui è rivolta la mia attenzione> è qualcosa che non può essere in alcun modo comunicato come tutte le altre cose che si possono apprendere; solo dopo molta *συνουσία* presso la cosa stessa – e cioè dopo avervi trascorso insieme la vita intera – può accendersi d'improvviso nell'anima, come luce che si accende da una scintilla di fuoco, per poi trarre unicamente da se stessa il proprio alimento».

Si tratta di un'affermazione talmente chiara e univoca – come ha affermato, ad esempio, il grande filologo Giorgio Colli in un suo scritto – da rendere addirittura superflua una sua interpretazione? Sembra davvero così. Del resto, non è difficile raccogliere prove delle difficoltà che la filosofia incontra nel comunicare se stessa. Una delle più convincenti è certamente il fatto che mai, a quanto risulta, un pensiero filosofico è riuscito a “tradursi” in modo soddisfacente nella “realtà”. Non sta qui la dimostrazione definitiva della radicale incomunicabilità della filosofia? A questo proposito, la *Settima lettera* – questa sorta di pubblica confessione filosofica in cui Platone, dimessa la maschera socratica, rivela finalmente il suo vero pensiero – costituirebbe il documento più eclatante del fallimento cui conduce il tentativo di voler tradurre la filosofia nella vita reale degli uomini. La filosofia – così sembra dire Platone – deve necessariamente rimanere un “affare per pochi”, pena il tradimento della sua vera essenza. A fronte di questa impossibilità, viene però indicata anche una possibilità – o meglio un'*attendibilità* – più elevata: quella di rimanere fedele a se stessa e alla propria natura nell'«essere-insieme presso la cosa stessa» – attendibilità riservata a quei pochi uomini che decidano di dedicarvi la vita intera. C'è dunque – come si dice talvolta oggi – un lato «esoterico» della filosofia, che sarebbe per sua essenza incomunicabile. Ma se la filosofia non può comunicare ciò che costituisce il suo elemento più proprio, ciò che la distingue da «tutte le altre cose che si possono apprendere», a cosa si riduce quella che stiamo qui chiamando la «comunicazione filosofica»?

Ma è davvero questo il senso delle parole di Platone? E' giusto qualificare la filosofia, in ciò che le è proprio, come un'attività «esoterica»? Sì e no. Come tutte le “mezze verità”, essa poggia certamente sulla constatazione di qualcosa di reale: in questo caso, sulla giusta osservazione che la filosofia, se mai dovesse avere un luogo prediletto per il suo esercizio, questo si troverebbe lontano dai clamori del “pubblico” e al riparo da ogni volontà di fruizione immediata. Ma, come fa osservare Heidegger, «ogni volta che qualcosa di vero per metà viene elevato a principio universale, sorge una confusione» (GA 27, p. 147).

Non sarà dunque inutile provare a districare questa confusione (*Verwirrung* – letteralmente: situazione intricata che impedisce l'orientamento), anche solo per decidere se l'espressione «comunicazione filosofica» abbia un riferimento a un fenomeno reale, o se si tratti – come sembra – di una pura immagine senza contenuto.

C'è, infatti, un sentimento molto diffuso e tenacemente consolidato: quanto più un pensiero è profondo, tanto più è difficile da condividere con gli altri esseri umani. Ciascuno di noi ne fa continuamente esperienza. Il pensiero è in fondo un “fatto personale”, il quale dunque ci isola, ci chiude nella nostra individuale singolarità. La filosofia, il “pensiero profondo” per eccellenza, porta con sé, amplificandola, questa caratteristica naturale del pensiero umano, e che potremmo chiamare la sua radicale incomunicabilità. Nessuna meraviglia, dunque, se, per avere almeno la speranza di trasmettere qualche messaggio, la filosofia abbia bisogno di qualcosa come un trattamento preliminare che ne elimini le durezze e le eccessive profondità, che ne smussi i tratti più spigolosi facendone assumere una fisionomia più accettabile, tale da risultare “condivisibile”, ovvero “alla portata di tutti”. In breve, la filosofia ha bisogno di un'operazione di *volgarizzazione*. Più in generale, ogni sapere, se vuole ottenere udienza al di fuori dell'ambito, necessariamente ristretto, in cui è stato elaborato, non soltanto ha la possibilità, ma il preciso dovere di essere volgarizzato.

Volgarizzazione: una parola «orribile quanto la cosa» – scrive Simone Weil a pagina 63 dell'*Enracinement*. Nessuno, credo, ha mostrato meglio di lei quanto la volgarizzazione sia l'esatto *pendant* di quell'altra “cosa a metà” cui abbiamo fatto riferimento prima parlando del presunto esoterismo della filosofia. Solo ciò che è esoterico può essere volgarizzato. Nei termini della Weil, la volgarizzazione è un'operazione che presuppone una «cultura intellettuale» chiusa in se stessa, senza più alcun rapporto vivo con la verità, sostenuta esclusivamente da ragioni di prestigio sociale, e che si presenta come il surrogato di un'autentica – quanto necessaria – opera di istruzione popolare:

«Quello che oggi vien detto “istruire le masse” significa prendere questa cultura moderna, elaborata in un ambiente così chiuso, così guasto, così indifferente alla verità, toglierne tutto quel poco oro puro che per avventura potesse ancora contenere (operazione, questa, che viene

chiamata volgarizzazione) e far penetrare pari pari quel che residua entro la memoria degli sciagurati desiderosi di apprendere, come si dà il becchime agli uccelli». (*L'ennracinement*, p. 47).

Non si rifletterà mai abbastanza sull'aberrazione costituita dalla separazione tra l'ambito del lavoro intellettuale e quello del lavoro manuale condotta a partire da un criterio di "superiore" e "inferiore". Il fatto che tale separazione gerarchica sia ormai universalmente accettata, e addirittura considerata un indice del "progresso nell'organizzazione del lavoro", non la rende meno aberrante. Per limitarci al tema che ci vede qui impegnati, essa implica che tutto ciò che il sapere – inteso nel senso più ampio – dovesse mai portare alla luce, non potrebbe essere comunicato a tutti gli altri esseri umani se non abbassandolo e appiattendolo, in una parola: sfigurandolo. Ciò che viene comunicato, ciò a cui gli uomini appartenenti a una comunità partecipano come dote comune, è così, nel migliore dei casi, una verità di bassa lega e ridotta in frantumi.

Ma c'è un'altra conseguenza, ancora più preoccupante, su cui Simone Weil ci invita ad aprire gli occhi. Essa ha a che fare con la necessità che il mondo del pensiero sia un mondo dal quale nessun membro della comunità umana possa sentirsi escluso in linea di principio. Risultano illuminati, a questo proposito, le pagine de *L'ennracinement* dedicate allo «sradicamento della cultura», in cui Simone Weil vede la premessa per quella disintegrazione di ogni relazione da cui trae alimento l'idolatria. Che cos'è, infatti, la volgarizzazione se non il tentativo di ricomporre una frattura già consumata nella comunità umana (tra quelli "che sanno" e quelli che "non sanno"), e, più profondamente, una frattura nel *logos* stesso, tale da alterare i riferimenti costitutivi dell'essere in comune? Ma è un tentativo votato all'insuccesso: non è estendendo a tutti una parvenza di sapere che si va incontro all'esigenza di radicare una comunità umana. La via da seguire è un'altra:

«Non si tratta di prendere le verità, già tanto povere, contenute nella cultura degli intellettuali, per degradarle, mutilarle, privarle del loro sapore; ma semplicemente di esprimerle, nella loro pienezza, con l'aiuto di un linguaggio che, come dice Pascal, le renda sensibili al cuore di gente la cui sensibilità è plasmata dalla condizione operaia». (*Op. cit.*, p. 64).

Simone Weil chiama questa opera *traduzione*, ovvero «l'arte di trasporre le verità». Tradurre, o trasporre – è tutt'altra cosa dal volgarizzare. Significa trovare il modo – trovarlo *ogni volta*, e mai assumerlo come già dato una volta per tutte – di portare alla parola "le verità", in modo che la parola stessa sia liberata nel pieno della sua forza significante *per* una determinata sensibilità. E' ciò che Leopardi, nello *Zibaldone*, parlando delle qualità che distinguono un «dotto» quando sia capace di partecipare la propria dottrina ai suoi scolari, chiama «forza d'immaginazione», ossia un «giudizio che lo fa astrarre interamente dal proprio stato [di dotto] per mettersi ne' piedi de' suoi discepoli» – capacità in cui consiste la «comunicativa». Senza tale capacità, in cui riconosciamo la qualità fondamentale di ogni opera di educazione, il dotto deve risolversi a comunicare solo con altri dotti.

«Il che – osserva ancora Leopardi – se può comportarsi in altre scienze o discipline, non deve aver luogo nella filosofia morale o metafisica ec. e in tutte quelle cognizioni che benché astratte o sottili ec. devono però essere trattate non per una particolare classe di persone, ma per tutti, anzi più per quelli che le ignorano, o poco le conoscono, che per i periti». (*Zib.*, 1375-6).

Ma dicendo «arte di trasporre», «forza d'immaginazione», non corriamo il rischio di introdurre, nel sapere, elementi estranei alla sua essenza, elementi irrazionali e poco controllabili – che possono andar bene per la “poesia”, ma che poco o nulla hanno a che fare con le esigenze di una conoscenza oggettiva della verità? Avrebbero insomma ragione coloro che affermano che il sapere, e la filosofia in particolare, tradisce se stesso quando voglia comunicarsi a tutti. Meglio quindi un impoverimento del contenuto piuttosto che una sua alterazione: meglio una porzione di verità che una verità trasfigurata.

Forse, però, l'idea di una «verità incomunicabile» appartiene al novero di quei *luoghi comuni* della nostra epoca di cui dovremo un bel giorno redigere il dizionario. Lasciamo che sia ancora Simone Weil a guidarci:

«La trasposizione è criterio di ponderazione di una verità. Quel che non può essere trasposto non è vero; come non è un oggetto solido, ma soltanto un *trompe-l'oeil*, quello che non muta d'aspetto se viene guardato da lati differenti. Anche nel pensiero esiste uno spazio a tre dimensioni». (*Op. cit.*, p. 65).

Guadagniamo qui un punto importante. Infatti, noi siamo spontaneamente portati a pensare che la traduzione, ogni traduzione (consideriamo questo termine nel suo significato più esteso), non solo non aggiunga nulla all'“originale”, ma ne costituisca, nella migliore delle ipotesi, un impoverimento. Che invece la verità non solo non perda nulla, ma venga addirittura messa alla prova *nel suo tenore di verità* proprio nella sua traducibilità, è cosa per noi difficile da comprendere. La ragione di tale difficoltà è una sola: noi non ci accorgiamo del fatto che, anche nel pensiero, «esiste uno spazio a tre dimensioni».

Non si tratta di una metafora. Noi siamo davvero convinti che il pensiero sia uno spazio *unidimensionale*. Come si potrebbe, altrimenti, pensare di affidarne la comunicazione a qualche genere di volgarizzazione? Il presupposto di quest'ultima è che la verità da comunicare sia identica a se stessa da qualunque punto la si guardi, e che il pensiero che la esprime sia quindi ogni volta già irrigidito in un *unico senso* e interamente esaurito in esso – un senso solo e a sua volta *univoco*, totalmente svelato e privo di non detti, pronto ad essere trasferito «dall'alto in basso, ma degradandosi man mano che va verso il basso» (*ibid.*). Un senso, aggiungiamo noi, finalmente svincolato dall'essere umano che se ne fa di volta in volta portatore, tanto che ogni uomo può essere in ogni momento sostituito da un altro in quel ruolo che possiamo ben definire: il portavoce della Verità Unica.

Ora, la verità – anche la verità scientifica – non ha nulla a che vedere con un’identità formale, ma semmai con l’*integrità*: essa – come dice ancora Simone Weil – illumina l’anima in modo proporzionale alla sua purezza, non già alla sua quantità.

Lì dove non sia trasposto, lì dove la trasposizione sia resa impossibile – cosa che accade, ad esempio, in una comunità umana in cui sia considerata normale l’incomunicabilità tra i suoi membri –, il pensiero è solo un simulacro di se stesso. Infatti il pensiero, nella misura in cui resti ancorato al suo compito, è per sua natura già incline alla traduzione, è cioè essenzialmente disposto ad essere trasposto, e precisamente in un elemento diverso da quello in cui è venuto alla luce, purché in grado di accoglierlo e di dargli sostegno. Non è, del resto, proprio questo il principio cui deve attenersi scrupolosamente ogni ermeneutica?

Non c’è “formulazione” del pensiero e *poi* la sua trasposizione. Quest’ultima non sarebbe attendibile se il pensiero non fosse *già in se stesso* trans-ponente. Ciò che Simone Weil chiama «l’arte di trasporre le verità», e di cui tutta la sua opera costituisce un esempio illuminante, può infatti aver luogo solo come esplicitazione del tratto intimamente trans-ponente del pensiero. E’ un’arte difficile, dice Simone Weil, «una delle più essenziali e delle meno conosciute». Perché si tratta, né più né meno, del lavoro grazie al quale la verità può appropriarsi dell’esistenza dell’uomo, illuminandola e liberandola. Il lavoro in mancanza del quale la verità diventa dogma e il sapere continua a generare idolatria.

Prima di procedere, però, conviene soffermarsi brevemente su un punto cui abbiamo appena accennato poco fa. Si è detto, infatti, che il nostro sentimento comune è che il pensiero comporti di per sé una difficoltà ad essere comunicato agli altri esseri umani, e si è detto che questo sentimento è confermato dalla nostra esperienza. Se ciò fosse vero, dovremmo concludere che, quantunque sia sempre augurabile riuscire a comunicare i propri pensieri in modo da dividerne il peso con gli altri, resta nondimeno possibile «pensare» anche senza «comunicare» – dal momento che, in fondo, il pensiero è un’“attività” solitaria.

Proviamo dunque a verificare il tenore di verità di questa esperienza, e facciamolo con l’aiuto del filosofo che forse più di ogni altro ha contribuito a scandagliare il senso e il concetto di «esperienza». Immanuel Kant, nelle prime pagine dell’*Antropologia pragmatica* (1798), parla dell’uomo che ritiene di poter formulare giudizi corretti senza bisogno di sottoporli alla verifica di un altro intelletto. Per costui, la correttezza del proprio giudizio non può essere né avvalorata né smentita dal giudizio di altri uomini. Kant chiama quest’uomo: «egoista logico». E’ un egoista, nella misura in cui non si avvede dell’importanza di sottoporre agli altri la verifica del proprio giudizio:

«Ma è tanto certo che non possiamo fare a meno di questo mezzo per assicurarci della verità del nostro giudizio, che forse proprio in ciò sta la principale ragione per cui il popolo colto lotta così strenuamente per la *libertà di stampa*; infatti, se questa libertà ci viene negata, ci viene

sottratto un gran mezzo per provare la giustezza del nostro giudizio, sicché noi siamo irrimediabilmente esposti all'errore.» (*Antropologia pragmatica*, § 2).

La libertà di stampa è per Kant un mezzo per garantire una libertà ben più fondamentale: la libertà *dall'errore*. Un uomo può essere libero solo nella misura in cui è nella verità. L'egoista logico, nel suo rifiuto di offrirsi al giudizio degli altri, è un uomo fondamentalmente non libero.

Osserviamo però subito una cosa. Sarebbe un grave errore considerare l'egoista logico come una sorta di "tipo antropologico" di cui si tratterebbe di dare una descrizione. Esso è invece un tratto di fondo dell'essere umano come tale, o meglio: del suo «aver da essere» ogni volta uomo, del suo *adessere*. Questo però a sua volta non significa che l'uomo sia, in fondo, un essere egoista (come voleva, ad esempio, Hobbes); qui, come in ogni genuino interrogare filosofico, è abbandonata in partenza ogni pretesa di enunciare una "verità ultima" sull'essenza dell'uomo. Nella Prefazione all'opera che abbiamo citato, Kant spiega il significato dell'aggettivo «pragmatico» che deve caratterizzare la sua «antropologia», distinguendola da una mera descrizione di tipi umani: «La conoscenza fisiologica dell'uomo mira a indagare quello che la *natura* fa dell'uomo; la conoscenza pragmatica, invece, mira a determinare quello che *l'uomo*, in quanto essere che agisce liberamente, fa oppure può e deve fare di se stesso». Dunque l'egoismo, al pari di tutti gli altri tratti di fondo che, nel loro gioco reciproco, costituiscono l'umanità dell'uomo, non è qualcosa che si tratti di *eliminare*, ma una tendenza – «naturale», certo – rispetto alla quale, però, l'uomo – in quanto essere pensante – ha ogni volta la capacità di decidere se mantenersi *asservito* oppure guadagnare un atteggiamento *libero*. Il pensiero è così, per l'uomo, l'occasione – in sé unica – di liberarsi dall'egoismo e comportarsi «da cittadino del mondo».

Ma c'è di più. L'uomo che non coglie l'occasione che il pensiero gli offre di liberarsi dall'egoismo, è un uomo che, in realtà, non pensa affatto. In un breve scritto intitolato *Che cosa significa: orientarsi nel pensiero?* (1786), Kant scrive:

«In verità si è soliti dire che un potere superiore può privarci della libertà di *parlare* o di *scrivere*, ma non di *pensare*. Ma quanto, e quanto correttamente *penseremmo*, se non pensassimo per così dire in comune con altri ai quali *comuniciamo* i nostri pensieri, e che ci *comunicano* i loro? Quindi si può ben dire che quel potere esterno che strappa agli uomini la libertà di *comunicare* pubblicamente i loro pensieri, li priva anche della libertà di *pensare*, cioè dell'unico tesoro rimastoci in mezzo a tutte le imposizioni sociali, il solo che ancora può consentirci di trovare rimedio ai mali di questa condizione».

Niente pensiero senza comunicazione. E dove la comunicazione sia ostruita fin nella sua attendibilità – per causa di un «potere superiore», certamente, ma anche (non dimentichiamolo) per causa di quel potere molto meno odioso e tuttavia molto più coriaceo che è costituito dalla fitta trama dei nostri "indiscutibili" assunti – dove tale attendibilità sia ostruita, dicevamo, il pensiero non può che ridursi a un simulacro di se stesso: «superstizione» – dice Kant, preoccupato che la ragione non sia

sottomessa a leggi che non si è data lei stessa –; «idolatria», gli fa eco Simone Weil – per la quale il problema è vigilare affinché nel pensiero possa attecchire la radice di una comunità integra.

* * *

Né superstizione né idolatria, dunque, ma *pensiero*. Ritroviamo qui la questione da cui siamo partiti: è possibile comunicare il pensiero? Precisiamo: è attendibile che il pensiero diventi il patrimonio *comune* di una comunità senza essere sfigurato e sottomesso a fini che non devono e non possono essere i suoi?

Gli scritti cosiddetti “politici” di Martin Heidegger possono aiutarci a procedere in tale questione. A una condizione, però: di leggerli come testi a tutti gli effetti *filosofici*. E ciò significa, per riprendere i termini di Kant: interamente liberi da ogni volontà – *egoistica* – di imporre un punto di vista alla “realtà”, e interamente offerti – *cosmopoliticamente* – alla comune ricerca del chiarimento. Come ricorda Gino Zaccaria, un pensiero filosofico della politica:

«è solo un colloquio pensante *in direzione* della *πολιτεία* – ossia di quella modalità dell’essere congiungendosi con la quale una *πόλις* è “unicamente *πόλις*, ma *davvero πόλις*”, vale a dire: non semplicemente un aggregato di campi, di case, i edifici pubblici e di abitanti governati da un’amministrazione, ma innanzitutto il sito di stanziamento di un popolo istoriale, di un popolo che sappia assumersi, di volta in volta, il compito originario dell’“abitare in modo salubre”». (*L’inizio greco del pensiero*, p. 84)

Così, nel suo *Discorso di rettorato* del 1933, Heidegger parla agli studenti e agli insegnanti della sua Università di un «vincolo [...] stretto con la comunità del popolo». E’ lo stesso Heidegger a spiegare con chiarezza di che cosa si tratti:

«Esso obbliga al dividente, contribuente e cooperante partecipare alle pene, alle aspirazioni e al saper fare di tutte le categorie sociali e di tutte le componenti del popolo.»

Nessuna definizione di tale legame, ma solo l’indicazione di ciò a cui esso obbliga. Il legame obbliga innanzitutto a un *Teilhaben*, a un «partecipare a...», o meglio a un «prendere parte a...». Di che genere? Non si dice semplicemente: una partecipazione “produttiva e attiva”. I due aggettivi che accompagnano il «partecipare» non sono cioè dei rafforzativi, aggiunti magari per intensificare, in modo pleonastico, l’effetto retorico di una “immedesimazione” con il popolo. In quanto è un vincolo, la partecipazione è già un «essere-insieme». Heidegger si preoccupa di non lasciare nell’indeterminato il senso di questo «insieme», in cui per così dire si “mette in opera” il legame con la comunità del popolo: egli lo caratterizza in modo *duplice*, come *mit-tragen*, «portare-*insieme*...» (condividere, contribuire) e *mit-handeln*, «operare-*insieme*...» (cooperare). La lingua italiana coglie questo duplice tratto nella parola «coalescenza», che significa appunto: insieme (*cum*) sostenere e alimentare, far crescere (*allescere*).

Non sottovalutiamo il significato di quel duplice tratto *mit-* con cui Heidegger orienta il senso del servizio del lavoro. In esso si riflette quella che, con François Fédier, possiamo ben definire una «concezione *socialista* del lavoro», che costituisce per Heidegger il punto di partenza per una serie di ripercussioni, la prima delle quali riguarda proprio la relazione che si instaura tra i diversi membri della *πόλις*. In particolare, il superamento della discriminazione tra lavoro intellettuale e manuale, e una comunicazione tra i due che non rechi più l'impronta di una relazione a senso unico “dall'alto verso il basso”.

Proviamo dunque a misurare la portata del *rovesciamento* che qui Heidegger prefigura. Esso si precisa in una *Allocuzione* del 22 gennaio 1934, in cui il rettore Heidegger si rivolge ai lavoratori riuniti nell'anfiteatro dell'università di Friburgo auspicando l'inizio di un «lavoro in comune» sorretto, a sua volta, da una volontà comune: quella di «gettare un *ponte vivente* tra il lavoratore manuale e il lavoratore intellettuale». In tale testo, Heidegger parla della necessità di trasformare «tutte le rappresentazioni e tutti i pensieri durati fino ad ora». Ora, tale rovesciamento del modo d'intendere il rapporto tra lavoratori manuali e intellettuali non può che prendere avvio da un ripensamento dei concetti che stanno alla base di questa relazione, e cioè: da un lato i concetti di «sapere» e di «scienza», dall'altro quelli di «lavoro» e «lavoratore». Ripensare tali concetti, pensarli di nuovo, significa per prima cosa mettere da parte tutte le concezioni correnti che si spacciano per verità definitive, per mettersi in ascolto di un senso più originario e perciò inaudito.

Heidegger, parlando a dei lavoratori, traduce questa precisa indicazione in un linguaggio che – come dice Simone Weil riprendendo Pascal – la renda «sensibile al cuore» di persone «la cui sensibilità è plasmata dalla condizione operaia»:

«“Scienza” non è il possesso di una classe privilegiata di cittadini che abusa di questo possesso come mezzo di lotta nello sfruttamento del popolo lavoratore [...]. Il sapere di una scienza genuina *non* si distingue *affatto nella sua essenza* dal sapere dei contadini, dei taglialegna, degli sterratori, dei minatori e degli artigiani. Infatti sapere significa: *riconoscersi e ritrovarsi* nel mondo in cui siamo posti, sia tutti insieme sia ognuno individualmente».

E, più avanti, ma questa volta dal punto di vista del «lavoro»:

«ogni lavoro, proprio *in quanto lavoro*, è qualcosa di spirituale; esso, infatti, si fonda sul *libero* vigere di una conoscenza della cosa in questione e su una comprensione dell'opera secondo le norme, cioè su un sapere autentico. Il lavoro svolto da uno scavatore non è, in fondo, meno spirituale del lavoro svolto da un erudito o da uno scienziato».

Ora, cosa significa che la scienza non è un possesso di una classe privilegiata? E che il lavoro dello scienziato è altrettanto spirituale di quello dello scavatore?

Il tenore propriamente *rivoluzionario* di queste affermazioni può essere inteso adeguatamente solo alla luce dell'intero *Denkweg* di Heidegger. Noi, qui, possiamo solamente tentare di mettere a fuoco qualche tratto, anche solo per lasciar intravedere l'inesauribilità del compito che tale cammino di pensiero ci assegna.

Il riferimento delle osservazioni che seguono è un corso del 1928/29 intitolato *Avviamento alla filosofia* e apparso nel 1996 come 27° volume dell'Edizione integrale. Per andare direttamente all'essenziale: se già in *Sein und Zeit* Heidegger aveva mostrato come nel fenomeno della «verità» fosse implicato un riferimento costitutivo all'adessere umano, sicché «*“esiste” verità soltanto nella misura in cui, e soltanto finché, <vi> sia un adessere*» (p. 226), nel corso del 1928/29 tale riferimento acquista una precisazione decisiva, per cui *non si dà verità all'adessere se non per essere compartecipata con altri adessere*. Tale indicazione risulta, in particolare, dall'analisi fenomenologica di due strutture costitutive dell'adessere, vale a dire l'«essere di prossimità con...» (*Sein bei...*) e l'«essere di coalescenza» (*Miteinandersein*). Si tratta, dice Heidegger, di due strutture cooriginarie, nessuna delle quali ha il primato sull'altra pur essendo, però, ciascuna il presupposto necessario per l'altra: ogni essere di prossimità con questo o quell'ente è già, d'indole, un «essere di coalescenza presso...», mentre nessun essere di (reciproca) coalescenza è attendibile lì dove non si sia già dispiegato un essere di prossimità con un che di comune.

Un solo esempio può chiarire efficacemente ciò di cui stiamo parlando. Si considerino due modalità particolari in cui si rendono fattivi l'«essere di prossimità con...» e l'«essere di reciproca coalescenza» – modalità tanto comuni nel loro manifestarsi quanto difficili da cogliere nel loro significato: l'essere all'opera (ossia l'essere “al lavoro” presso...) e l'amicizia (l'essere di reciproca coalescenza, dove il reciproco è, per ciascuno, un *amico*). Ora, solo lì dove viga un riferimento *simultaneo* tra questi due modi d'essere può stanziarsi qualcosa come una vera «comunità». Scrive infatti Heidegger:

«Se l'«essere di prossimità con...» è un momento costitutivo della coalescenza, dovrà risultare determinante anche per le diverse attendibilità effettive di quest'ultima, ad esempio la comunità. Sappiamo tutti molto bene che, ad esempio, una grande e schietta amicizia non ha mai origine dal fatto che due individui, “io” e “tu”, chiusi nella loro “relazione io-tu”, si immedesimino sentimentalmente l'uno nell'altro, magari a partire da un reciproco intrattenersi con le proprie insignificanti affezioni mentali – né possa consistere in questo; sappiamo, invece, che l'amicizia attecchisce e si rinsalda sulla base di un'autentica passione per qualcosa di comune – cosa che non esclude, e forse addirittura richiede, che ciascuno abbia ogni volta la propria opera, un'opera distinta da quella dell'amico e a cui dedicarsi in modo differente. Si pensi solo all'amicizia tra Goethe e Schiller.» (GA 27, p. 147).

Ciò che fa scaturire l'attendibilità di un'amicizia non è innanzitutto l'intimità della relazione di un “io” a un “tu”, ma è la compartecipazione a qualcosa di comune e la passione con cui, *ciascuno suo modo*, vi si dedica. «Ciascuno a suo modo»: sta qui il punto fondamentale: un'opera comune non

significa né «la stessa opera», né tantomeno il mettersi all'opera nello stesso modo. Anzi: quanto più uno, nella passione comune, segue fino in fondo l'opera che gli è propria, e la segue in un modo che solo lui può sapere, tanto più l'amicizia è schietta e sincera. L'esempio di Goethe e Schiller è in questo senso illuminante. Il comune non è né l'identico né l'uniforme. Amicizia e comunità, non hanno nulla da fare con un'identità o un'uniformità di vedute. Ancora Heidegger:

« La stessità d'indole non esclude il mutamento, e in generale non esclude la differenza. [...] Supponiamo, per un istante, di vedere, udire ed esperire tutte le *res* intorno a noi costantemente secondo un angolo visuale uguale per tutti. Ciò darebbe luogo a un "mondo" fantastico – o, meglio, a nessun mondo...» (GA 27, p. 94).

Per Simone Weil la non-verità è paragonabile a un *trompe l'oeil*, che rimane uguale a se stesso da qualunque parte lo si guardi, perché è solo un simulacro di oggetto solido; ora Heidegger dice che non è un mondo quello nel quale tutti vedano, odano ed esperiscano le cose «costantemente secondo un angolo visuale uguale per tutti». Il «con che cosa» dell'«essere di prossimità *con...*», in quanto struttura costitutiva del adessere umano, è *sempre* un'indole comune a molti, ossia un'indole essenzialmente disponibile a essere compartecipata da altri essere umani, ma non nel senso che si manifesti a ciascuno nello stesso identico modo – cosa che darebbe luogo, appunto, a un simulacro di «mondo». Al contrario, gli uomini possono costituire una genuina coalescenza solo se sono di prossimità con un'indole comune, e solo se tale «essere di prossimità» è tale per cui ciascuno «è presso...» in un modo singolare e irripetibile. Solo ciò che è proprio a ciascuno può davvero essere compartecipato con altri.

Le conseguenze di questo avvistamento sono di portata decisiva, sebbene si mostrino solo a fatica. Una prima conseguenza è quella che costituisce il motivo portante degli interventi pronunciati durante i dieci mesi di impegno "politico" di Heidegger, e che possiamo riassumere come il riconoscimento del *lavoro* quale principio fondante della comunità. La «comunità del popolo», a cui Heidegger fa riferimento nel *Discorso di rettorato*, non può mai essere definita a partire da dati meramente contingenti – siano essi dati culturali o "valori", oppure dati storici, naturali, biologici o razziali, secondo una scala crescente di fuorviamenti; essa è invece una comunità fondata sul lavoro, una «comunità di lavoratori», dove l'essere al lavoro è sempre «operare con...» e «portare con...». Non, quindi, un insieme di individui posti in relazione a partire dalle loro operazioni sostituibili l'una all'altra, né una classe di diseredati in lotta per la propria emancipazione, ma, più originariamente, la messa in opera in comune dell'*insostituibile* opera di ciascuno. Solo una comunità di lavoratori, nel senso indicato, può dare luogo a un *mondo comune*.

Ma una seconda conseguenza riguarda il modo d'intendere il «sapere scientifico», ossia quel particolare «essere di prossimità con...» – diciamo pure: quel *lavoro* – che, se *nella sua essenza* non si distingue affatto «dal sapere dei contadini, dei taglialegna, ecc.», resta nondimeno il *più esposto* al rigore

dell'indole comune, perché assume esplicitamente il compito di insediarsi stabilmente nella scopertezza dell'ente, cioè nella sua "verità", e di mantenerla viva nella sua attendibilità di essere condivisa. Infatti:

«Ogni essere di prossimità con la contingenza, anche quello solitario, implica un essere di reciproca coalescenza. Sicché ogni scopertezza di contingenza è, per sua stessa costituzione, tale per cui l'adessere ne partecipa con altri; di conseguenza, la scopertezza è qualcosa che l'adessere non può mai, per così dire, tenere per sé, ovvero tenere chiuso presso di sé come un possesso racchiuso nell'adessere stesso. Ogni scopertezza del contingente è già, in senso costitutivo, qualcosa di 'partecipato con...'.» (GA 27, p. 127).

Nella *Allocuzione ai lavoratori* del 1934, Heidegger sottolinea che il sapere scientifico non è «il possesso di una classe privilegiata». Ora comprendiamo meglio *perché* non possa essere così: il sapere scientifico, nella misura in cui rimane il modo più rigoroso e più responsabile di «essere di prossimità con la contingenza» entro la disascosità di quest'ultima, *non può mai, in generale, essere un "possesso"* – quale che ne sia il soggetto. Per riprendere le parole di Simone Weil, ciò significa che il modo in cui l'essere umano di propria verità non può mai essere scambiato con il fatto di *impadronirsi* di essa.

Non si tratta, per Heidegger, di ribellarsi al fatto che pochi uomini detengano un sapere che dovrebbe, invece, essere appannaggio di tutti; si tratta invece di esperire fino in fondo il limite che riguarda ogni sapere se e nella misura in cui vuole essere un sapere genuino: ossia il fatto che non possa aver luogo se non a condizione di essere partecipato con la comunità *tutta intera*. Tale è la vera essenza del sapere – tanto del sapere dello «scavatore» quanto di quello dello «scenziato».

Ma che ne è, oggi, di tale essenza del sapere? In che modo si rivolge all'uomo, posto che non possa mai distogliersi completamente da esso? Rispondere a queste domande significa, né più né meno: riconoscere dove noi siamo. Il fatto che l'uomo sia sempre, necessariamente, situato in un punto spazio-temporale («qui» ed «ora»), non significa che sappia sempre riconoscere *dove* egli è. Riconoscere dove si è, «*riconoscersi e ritrovarsi nel mondo in cui siamo posti*» (secondo la suggestiva formulazione dell'*Allocuzione ai lavoratori*) – non ha nulla a che vedere con un'operazione intellettuale. In particolare, non è qualcosa che possa realizzarsi senza un peculiare *engagement*. La domanda che chiede dell'essenza del sapere scientifico non è quindi, a sua volta, una questione scientifica, ma *filosofica*. La natura di una domanda filosofica, come insegna Heidegger, è tale per cui colui che domanda non può sottrarsi dall'essere compreso, da cima a fondo, in ciò che è posto in questione.

L'essenza del sapere non se ne sta quindi lì davanti, come un bene o un "valore" a disposizione di tutti; è invece necessario ingaggiare sempre ogni volta una lotta contro tutto ciò che ne impedisce la messa in luce. Una lotta *filosofica*, in cui ne va del senso stesso di coloro che sono posti nella lotta. Nessuna comunità autenticamente umana, nessuna *πόλις* può sussistere lì dove non sia mantenuta viva, in tutta la sua attendibile estensione, la lotta – la *libera* lotta – in cui consiste la filosofia.

* * *

Cosa comunica la filosofia? Nient'altro che ciò che può essere partecipato. Ben poca cosa rispetto a quanto possono comunicare «tutte le altre cose che si possono apprendere», cioè tutti quelli che chiamiamo «i saperi». Infatti – dice Platone – è necessario che abbia luogo, prima, una *συνουσία*: non un modo qualunque di essere insieme, ma propriamente essere-insieme... *περὶ τὸ πρῶγμα αὐτό*, «presso la (contenziosa) indole». Essere insieme all'opera. Essere una «comunità di lavoratori». Essere una reciproca coalescenza.

Abbiamo anche solo un vago presentimento dello scarto che ci separa dall'essere una *συνουσία* nel senso indicato? Ne sentiamo almeno il bisogno?

Infatti per Platone la filosofia non ha altre vie per giungere a toccare la *ψυχή*. Come intendere questa parola? Lasciamo da parte le immagini comuni, e diciamo semplicemente: l'uomo nel suo aver da essere uomo. Heidegger, per questo fenomeno, trova nella sua lingua la dizione: *Dasein*. Nell'essere insieme presso la cosa stessa, giunge nel *Dasein*, «come da una scintilla di fuoco», una luce particolare, che una volta accesa si nutre ormai solo della propria indole. La luce senza la quale – se così ci è permesso tradurre – l'umanità non può farsi radiosa nell'uomo.

gennaio-febbraio 2001

testo riveduto e modificato nell'ottobre 2006