

## **Punti di rottura di un'esperienza diacronica**

*(Breakpoints of a Diachronic Experience)*

**Bernhard Waldenfels**

Ruhr University Bochum - DE

### **Abstract**

*Experience is investigated according to those breaking points where the unexpected surfaces and the surprise of the extraordinary and the alien breaks through. What happens is always in the postponement between pathos and response; this represents the fundamental agreement of a responsive phenomenology: it is never a quiet succession, but always something arriving too early or too late. Threshold experiences such as hesitation, delay, waiting, pausing, stumbling are investigated in this framework.*

**Keywords:** alien, experience, responsive phenomenology, threshold, time

### **Abstract**

*L'esperienza è indagata secondo quei punti di rottura in cui affiora l'inatteso e irrompe la sorpresa dello straordinario e dell'estraneo. Ciò che accade è sempre nel differimento tra pathos e risposta, questo rappresenta l'accordo fondamentale di una fenomenologia patico-responsiva: non si tratta mai di una tranquilla successione, ma di un giungere sempre troppo presto o troppo tardi. In questo quadro sono indagate esperienze di soglia quali l'esitazione, l'indugio, il ritardo,*

*l'attesa, la pausa, l'inciampo.*

**Parole chiave:** esperienza, estraneo, fenomenologia responsiva, soglia, tempo

### **1. Per incominciare**

I seminari che seguono intendono sondare i margini e gli abissi dell'esperienza. Non porremo a nostro fondamento un concetto debole e appiattito di esperienza, che si limita a dati in quanto tali e alla loro rielaborazione algoritmica, bensì un concetto forte di esperienza come quel medium attraverso il quale noi stessi e il mondo acquistiamo forma e figura. La fenomenologia, che qui si interroga, si muove sui sentieri non solo di Husserl e Heidegger, ma anche di James, Bergson e Wittgenstein. Come motto scelgo un passo dalle *Meditazioni cartesiane* di Husserl (Husserl 1950a: 77; Husserl 1997: 69): «L'inizio è dato dall'esperienza pura e per così dire ancora muta che solo ora dev'essere indotta a esprimere il suo senso». Questo programma, che suona in modo così poco appariscente, apre una marea di questioni ed è stato affrontato in maniere diverse, come risulta nelle molteplici espressioni del movimento fenomenologico. Io stesso da tempo cerco di farlo con la mia proposta di una fenomenologia costituita in modo patico-responsivo, come presenterò nella mia relazione. I pilastri fondamentali di questa impostazione sono, da un lato, il *pathos*, come ciò che ci accade e, dall'altro lato, la risposta, con cui reagiamo. L'*estraneo* risulta essere un motivo fondamentale della fenomenologia responsiva. Rispondere significa infatti che iniziamo da altrove, da ciò che ci riguarda e ci reclama nella forma di affetti ed appelli. Inoltre un'esperienza radicale, che non scorre su binari ben saldi e non si basa su un solido terreno, si confronta sempre di nuovo con margini e abissi che si possono rendere accessibili solo attraverso sviamenti.

L'immenso campo di ricerca che qui si profila costringe alla

selezione. Per i seminari che seguono scelgo tre motivi chiave: in primo luogo i punti di rottura dell'esperienza, in secondo luogo il corpo proprio come medium assieme ad una fenomenotecnica prossima alla corporeità e in terzo luogo l'inconscio nella psicoanalisi come una forma eminente dell'estraneo e del perturbante che infesta la nostra stessa casa, sottraendosi ad ogni presa consapevole. Che la storia della fenomenologia, come constatata Paul Ricœur, consista di "eresie husserliane" per una sua parte considerevole, non è affatto una pura e semplice mancanza, ma piuttosto un segno di vitalità. Questo spiega anche la disseminazione internazionale di questo pensare e ricercare, che io stesso ho documentato nel mio *Diario di viaggio di un fenomenologo*.

L'esperienza di cui qui si tratta è un'esperienza fratturata da molteplici punti di vista, come è espresso chiaramente nel titolo del libro *Linee di frattura dell'esperienza*. L'esperienza, per come la viviamo e proviamo, non percorre saldi binari e non si fonda su un solido terreno. Con i suoi orizzonti aperti, è aperta a ciò che è nuovo e inatteso. Ci avviciniamo a questa prospettiva attraverso una serie di approssimazioni che aprono lo sguardo per sorprese dell'esperienza. «Le teorie sono solitamente precipitazioni di un intelletto impaziente, che volentieri desidera liberarsi dei fenomeni e perciò al loro posto introduce immagini, concetti, spesso soltanto parole». L'esperienza aperta si dischiude solo ad una «tenera empiria, che si rende identica all'oggetto nella maniera più intima e con ciò diventa teoria vera e propria».

Il culmine sarebbe: comprendere che tutto il fattuale è già teoria. L'azzurro del cielo ci rivela la legge fondamentale del cromatismo. Non si cerchi semplicemente nient'altro dietro ai fenomeni: essi stessi sono la dottrina (Goethe 1977: 551, 574 s.).

Così si esprime Goethe nelle sue *Massime e riflessioni*, riferendosi alla sua teoria dei colori. Qui il poeta, come spesso avviene, parla da fenomenologo *avant la lettre*. Il riferimento alle manifestazioni della storia e più ancora a quelle dell'arte e della poesia sono senz'altro da intendersi nel senso di Husserl, per cui la finzione rappresenta l'«*elemento vitale della fenomenologia*» (Husserl 1950b: 163; Husserl 2002: 170).

## **2. Idee che vanno e vengono**

Iniziamo con ciò che ci viene in mente. La trovata che irrompe, *une idée qui vient*, un'idea che viene, per quanto possa essere del tutto pacifica la natura con cui portiamo ad espressione le cose stesse, porta in sé l'eco bellicosa di un'invasione. Ciò si addice all'inquietudine che bene o male proviene da irruzioni sorprendenti. L'osservazione sarcastica di Hegel nella Prefazione alla *Fenomenologia dello spirito* a proposito di coloro «ai quali Dio dona nel sonno la sapienza», che però allora non contiene nient'altro che sogni, come spesso avviene non coglie esattamente nel segno. Idee che vengono all'improvviso in genere non presentano un lasciapassare. Si contraddistinguono a modo loro. Consideriamo in proposito soltanto alcuni aspetti importanti.

(a) L'idea che viene non è uno dei consueti atti intenzionali che effettuo nel momento in cui miro ad uno scopo e seguo una regola. L'idea che viene *arriva* come qualcosa che *mi* capita volente o nolente, che *mi* concerne, ma che non parte *da me*. L'io a cui viene in mente questo o quello si annuncia soltanto *sottovoce* nei casi obliqui del dativo e dell'accusativo, non nel nominativo sonoro dell'oratore, dell'autore o del pensatore. «Un pensiero viene quando è 'lui' a volerlo, e non quando 'io' lo voglio» e di conseguenza dovremmo dire «pensa», così si esprime Nietzsche riferendosi a Lichtenberg, contrastando con decisione la superstizione dei logici» (Nietzsche 1990, vol. 5: af. 17).

Le idee che vengono lampeggiano come battute di spirito. In proposito si consideri un'ulteriore osservazione dai *Sudelbücher* di Lichtenberg: «La battuta di spirito è *chi rinviene*, l'intelletto è chi osserva» (Lichtenberg 1971: 297). A questo si aggiunge la fiancata con tono di leggera sufficienza rivolta a tutti coloro che non si accontentano di trovate: «Molte persone, e forse la maggior parte, per trovare qualcosa devono prima sapere che c'è» (Lichtenberg 1968: 752). In maniera analoga stanno le cose con Picasso, che si vede rimesso come pittore ai suoi stessi prodotti: «Io non cerco, trovo». La modestia che si esprime in queste osservazioni è caratteristica di un pensiero che, a partire da Kant, visibilmente riflette sui propri confini. La fenomenologia qui adisce una ricca eredità che solo in parte deve alla filosofia.

(b) Idee che vengono in mente non sono come tali né vere né false, ma certamente sono *ambivalenti*. Ci sono trovate felici, che si dimostrano fruttuose nel seguito del percorso di pensiero e trovate assurde che si smascherano come altrettanto ingannevoli di una Fata Morgana.

(c) La sorprendente *subitaneità* delle trovate, che può assumere dimensioni scioccanti, deriva dal fatto che non vi si incarnano prestazioni pianificate con metodo. Ciò non esclude peraltro che attraversino una preistoria di incubazione, in cui qualcosa lavora in noi. Nell'ambito della fenomenologia ci imbattiamo in propositi transitori quali «impulsi d'atto [*Aktregungen*]» (Husserl), «inizi dell'azione [*Handlungsinicien*]» (Bühler) oppure *actions naissantes* (Bergson) che concordano senz'altro con le più recenti ricerche sulla creatività. Alla preistoria che qui si profila corrisponde allora una postistoria nella quale il lavoro dell'esperienza porta i suoi frutti.

### **3. Presentimento in anticipo e a ritroso**

Il termine 'Ahnung' o anche 'Ahndung', presentimento, ha una

particolare coloritura al tempo di Goethe, e cioè non ha il senso di una conoscenza preliminare disponibile, ma di un sentire preliminare o di un presentimento spontaneo (*pressentiment*). Nel tedesco quotidiano diciamo ancora oggi: «Non ho alcun presentimento, non ho idea», «Ich habe keine Ahnung», quando non ci viene in mente alcunché di appropriato. Per Kant, che detestava ogni «tono da signori in filosofia», i presentimenti facevano parte dei prodotti di scarto del pensiero. «Sono per lo più del genere ansioso: l'apprensione, che ha la sua causa *fisica*, precede, indipendentemente da quale sia l'oggetto della paura» (Kant 1956-1966, vol. 6: 492). In questo caso Kant pensa non da ultimo ad una forma platonizzante della «Schwärmerei», dell'esaltazione, che nel «presentimento del sovrasensibile» abbandona il terreno della conoscenza critica (*Ib.*, vol. 3: 386).

Eppure, come ci mostrerà una più precisa analisi fenomenologica dell'esperienza temporale, esistono senz'altro presentimenti in anticipo che tradiscono una sensibilità per quanto è futuro, così come presentimenti a ritroso che provengono da una sensibilità per quanto è passato. In questo ambito trova il suo posto anche la mantica, se la si libera dei suoi aspetti superstiziosi e si intende piuttosto una «semantica dell'indiscreto» prepredicativa (Hogrebe 1992: 124-128). Anche Husserl non evita certamente quanto è "nebulosamente" indeterminato e incerto (Husserl 1950b: 58 s.; Husserl 2002: 62). Ciò corrisponde ai tentativi di una logica *fuzzy*.

Presentimenti in anticipo e a ritroso riguardano indirettamente dimensioni profonde dell'esperienza, giacché evidenziano ciò che è inaspettato e immemorabile. Nelle *Indagini di un cane* di Kafka un cane desideroso di essere istruito si ricorda di come, nella sua giovinezza, girovagava al buio di una mattina, «nel presentimento di grandi cose» e di come all'improvviso si vide confrontato con qualcosa di «straordinario» ossia con un assordante concerto di cani (Kafka 1983: 182). La scintilla della meraviglia si accende nel giovane cane e gli fa

chiedere pieno di curiosità che cosa costringa questi cani a fare musica in modo così invasato. Questa esperienza di sorpresa musicale è trasposta da Kafka nel mondo delle favole. Eppure già Platone, a cui si rimprovera ingiustamente un esaltato disprezzo dei sensi, fornisce il genere canino di una vigile sagacia che li rende particolarmente idonei al servizio di guardia. In questi casi l'estesiologia assume tratti interanimali.

#### **4. Il differimento temporale tra *pathos* e risposta**

Con ciò giungiamo al nucleo della nostra fenomenologia responsiva. Una genuina precedenza del *pathos* e un altrettanto genuino essere successivo della risposta fa parte infatti dell'esperienza sorprendente che si apre un varco nello scambio tra ciò che accade e come si risponde. Questo differimento temporale costituisce l'accordo fondamentale di una fenomenologia intesa in senso patico-responsivo. Non ne risulta affatto una semplice successione, come in una sequenza temporale, per cui un qualcosa viene prima e qualcos'altro dopo. Non si conclude neanche in un circolo in cui inizio e fine si toccano. Piuttosto dobbiamo contare sul fatto che quanto è sorprendente arriva *troppo presto*, se misurato alle nostre aspettative, e che al contrario il nostro rispondere arriva *troppo tardi*, per raggiungere ciò che ci sorprende nella sua estraneità e appropriarsene. Il tempo non costituisce né un circolo concluso né un flusso temporale continuo, si costituisce piuttosto come una connessione spezzata, dispersa in cateratte, isole tranquille e mulinelli. Nel rimando a Plotino, o anche a Levinas, parlo di *diastasi*, letteralmente un separarsi reciproco degli eventi temporali. Ciò che va e viene si intreccia chiasmaticamente. Così il futuro, che si prepara fermentando nel passato, non ci sta davanti agli occhi, ma si trova in qualche maniera alle nostre spalle, come τὰ ὀπίσω, come i Greci hanno chiamato ciò che è venturo. Gli corrisponde a livello grammaticale il futuro anteriore, che precorre i nostri progetti e nel quale precediamo

noi stessi. Nelle parole di Jacques Lacan, con le quali lo psicoanalista francese spinge all'estremo l'archeologia abissale di Freud, qui si tratta di qualcosa «per cui io sarò stato ciò che ho intenzione di diventare» (Lacan 1966: 100). Già Platone in alcuni passi fa uso di un linguaggio altrettanto paradossale; nel dialogo *Parmenide* (141 d) caratterizza tutto ciò che nel tempo diventa ciò che è come «più vecchio e più giovane di se stesso». Il tempo non si estende davanti a noi, noi ne siamo involuppati, nel senso di un "intreccio", come si esprimono Levinas o Ricœur.

## **5. Indugiare**

Se consideriamo la nostra esperienza temporale nel dettaglio, la vediamo articolarsi nelle diverse forme di una *cinetica* (cfr. Waldenfels 2002: capitoli IV-V). L'esperienza mostra una certa turbolenza che affiora ai margini, nei punti di passaggio e nelle lacune degli atti linguistici e delle azioni consuete e che, diversamente dalla dinamica di una *kinesis* intesa in senso latamente aristotelico, non gioca peraltro alcun ruolo sufficiente nelle correnti teorie linguistiche e dell'azione, strutturate secondo regole. Questo vale per le teorie dell'atto linguistico di Austin e Searle, così come per la teoria del discorso nello stile di Habermas; dietro l'azione congiunta di atti regolamentati e rivendicazioni di valore, le profondità dell'esperienza inaridiscono.

Iniziamo allora con l'indugiare e l'esitare. Se le asserzioni o le azioni sono per esempio meno appropriate e corrette, ci interroghiamo forse se chi parla o chi agisce si esprime solo indugiando? Indugiare, similmente alla velocità nel parlare, appartiene agli imponderabili del comportamento pratico che non si lasciano fissare in parametri consueti quali scopo, regola o circostanza e rispetto ai quali i più recenti processi di calcolo digitali falliscono del tutto. È un buono spunto per la fantascienza un computer che indugi nel senso di non consentire una codifica nei valori zero/uno o nell'alternativa sì/no. Se l'indugio in



genere trova spazio nell'ambito del digitale, questo avviene lontano dai tracciati di calcolo collaudati, per esempio come esito psichico o sociale oppure come fragilità dei materiali. Kleist si avvicina decisamente di più alla questione dell'esperienza quando distingue con chiarezza il «graduale approntarsi del pensiero nel parlare» rispetto a un discorso quotidiano o politico preconfezionato, in cui il nostro spirito

prima di ogni discorso, ha già pronto il pensiero. Infatti deve allora restare alla sua pura e semplice espressione e questo impegno, ben lungi dal vivificarlo, piuttosto non ha alcun altro effetto, se non quello di rilassare ogni sua eccitazione (Kleist 1952: 839).

Nell'indugio troviamo al contrario un movimento che si tiene in sé, che si trattiene o fa un passo indietro quando ci capita qualcosa di spiacevole. L'indugio si annuncia in misura particolare quando ci imbattiamo nelle *soglie dell'estraneità*. In quanto zona di confine, la soglia si distingue chiaramente da un confine netto. Possiamo oltrepassare le soglie, ma non toglierle e superarle nel momento in cui cambiamo lato. Nelle esperienze di soglia, alle quali Walter Benjamin ha dedicato particolare attenzione nelle passeggiate in grandi città del suo *Passagen-Werk* (Benjamin 1983: 617 s.), un aldilà dell'ambito proprio si distingue da un aldilà dell'ambito estraneo. Ciò avviene in maniera particolarmente enfatica in esperienze vitali determinanti quali addormentarsi e svegliarsi, ammalarsi e guarire, crescere e invecchiare, oppure anche nel tradurre da una lingua all'altra. Nel compiere movimenti che ci conducono a superare soglie, non iniziamo e terminiamo da noi stessi come avviene per lo spirito hegeliano, che sempre e dappertutto «è presso di sé», piuttosto iniziamo e terminiamo altrove, in uno spazio estraneo. «Va dall'altra parte», questo è il consiglio del saggio nel testo kafkiano *Delle similitudini*. La grande

parola chiave 'trascendenza', del cui significato non hanno alcuna idea i 'molti', confusi nel loro sopore quotidiano, è qui convertita e messa in scena in carne ed ossa nello stile delle parabole bibliche. Contro la paura di varcare una soglia, che si presenta ripetutamente, ci sono però anche mezzi tradizionali, per esempio l'utilizzo di molteplici *riti di passaggio*. Li conosciamo non soltanto a partire dall'etnologia, ma anche dalla quotidianità, oppure dall'interazione con quegli "oggetti transizionali" nel senso di Winnicott, grazie al cui aiuto il bambino piccolo riesce a superare la lontananza della madre.

In fin dei conti nell'indugiare si rallenta il corso dell'esperienza. Attraversiamo fasi di un tempo di prova nel quale saggiamo qualcosa di nuovo pezzo per pezzo. Al contrario Goethe evoca lo slancio vitale, che facilmente rischia di venir meno. In un appello audace *Al postiglione Kronos* si dà coraggio da sé stesso. Nello staccato dei suoi versi l'indugio stesso trova la sua espressione ritmica.

|                                  |                                      |
|----------------------------------|--------------------------------------|
| Spute dich, Kronos!              | Affrettati, Kronos!                  |
| Fort den rasselnden Trott!       | Via, a trotto scalpitante!           |
| Bergab gleitet der Weg;          | Giù dal monte precipita il sentiero, |
| ekles Schwindeln zögert          | dolorosa vertigine fa indugiare      |
| mir vor die Stirne dein Zaudern. | sulla mia fronte la tua esitazione.  |

Indugiare resta un'impresa complessa, giacché chi agisce rischia di mancare il momento giusto, il *kairos*. Eppure non si costituisce alcun tempo semplicemente vuoto. Ciò fa parte delle fasi di incubazione della creazione, di cui si è già detto. Nella storia romana, l'indugio ha trovato il suo eroe nella figura del generale Quinto Fabio Massimo, che ebbe il soprannome di *Cunctator*, il Temporeggiatore, giacché fiaccò le truppe puniche grazie alla sua strategia di guerra protratta. In *Guerra e pace* di Tolstoj non è forse il generale Kutuzov a evitare ogni precipitazione e quasi a vincere nel sonno la battaglia con i Francesi? L'indugio pratico

si insinua tra il sì e il no in maniera analoga al dubbio cognitivo nella disputa. Il luogo adeguato per alternative creative è perciò non la chiara luce del sole, bensì il chiaroscuro cangiante del crepuscolo. Detto in termini tecnologici, si tratta dell'analogico, non del digitale. L'indugio indica l'incalcolabile in ogni calcolo. Indica anche il «ritmo dell'esitazione» nella vita degli organismi (Freud 1940-, vol. 13: 43).

Rispetto all'esperienza che indugia si pone in contrasto l'esperienza *precipitosa*, che non si prende alcun tempo, seguendo lo slogan economicistico *time is money*, il tempo è denaro, e piuttosto risparmia tempo per quanto è possibile. Differenze qualitative scompaiono se movimenti vitali sono dislocati all'esterno, se li si subordinano a segmenti e vettori quantificati e si misura lunghezza e brevità della durata temporale secondo un tempo standardizzato che si può cogliere spazialmente. Un ritardo significa allora in fondo nient'altro se non un'accelerazione negativa. La velocità di fuga, questa *vitesse de libération* che Paul Virilio diagnostica, produce la cosmica «illusione di un mondo sempre *illimitatamente* telepresente» (Virilio 1996: 22). L'esaltazione per la velocità tecnologicamente indotta si estende a tutto il possibile, dal *Fast Food* al *Fast Talk* fino al *Fast Love*.

Ciò che si indebolisce in questo modo sono i modi qualitativi di parlare e agire con i loro tempi variabili. Gli Italiani meridionali e i Renani parlano in genere più velocemente, per esempio, dei Bavaresi del sud o degli abitanti della Bassa Sassonia, senza che a nessuno venga in mente di organizzare un'Olimpiade linguistica. Nella musica troviamo lo stesso tempi variabili come l'Adagio iniziale, l'Andante che procede placido, l'Allegro brioso o lo Scherzo sfrenato. In musica l'indugio interviene esplicitamente nella forma del Ritardando. Pensare, parlare e agire necessitano quindi in generale di un rinnovo cinestetico per mantenere viva l'esperienza. Una filosofia che consideri tutto questo vive di un reciproco rimando tra sensi e arti.

## 6. Aspettare

Affine all'indugio è l'aspettare, che peraltro assume tratti intenzionali come un attendere finalizzato, contrariamente all'indugiare indeterminato. Con l'attendere entriamo nell'ambito dell'esperienza intenzionale. In Husserl la protensione, analogamente alla ritenzione, appartiene all'implicito patrimonio fondamentale dell'esperienza, là dove questa protende le sue antenne temporali. Nel verbo latino *expectare* si esprime il fatto che nell'attendere noi cerchiamo qualcosa, anche se resta innanzitutto aperto su che cosa o su chi si diriga l'attesa. Nell'aspettare si trova un *lasciar venire* più o meno paziente, che opera come un risucchio e lascia l'iniziativa ad altri e ad altro. Si può presagire e augurarsi l'inatteso, ma non lo si può forzare. In questo senso anche Heidegger distingue l'esistenziale tonalità emotiva fondamentale dello stupore da atti dello stupirsi, che volta a volta si fissano su qualcosa di sorprendente o di portentoso (cfr. Heidegger 1984: 157–181).

In fin dei conti l'attesa impronta in modo insospettato la nostra esistenza nel suo complesso. Non per nulla il nostro tempo, che ha imparato a diffidare sia dell'euforia del progredire che della nostalgia dell'indietreggiare, offre tutta una letteratura che evoca l'attesa. Si pensi a testi assai diversi tra di loro come il discorso meridiano di Zarathustra da Sils Maria: «Qui sedevo, aspettando, aspettando – ma nulla», si pensi al resistere vano di Kafka *Davanti alla legge*, al Beckett di *Aspettando Godot*, oppure all'*Invito a una decapitazione* di Nabokov, così prossimo alla morte. Ma sono da pensare anche le diverse sale d'attesa nelle quali ci tratteniamo nei nostri impegni di tutti i giorni. E infine si apprestano attualmente «aree di attesa» più o meno ospitali, le cosiddette «zone di transito» nelle quali soggiornano temporaneamente i rifugiati richiedenti asilo. Per finire ci sono posture di vita storicamente determinate come l'attesa del Messia, che a partire dalla più antica tradizione ebraica ha lasciato le sue tracce fino ad oggi. Nelle sue *Tesi di filosofia della storia* Walter Benjamin fa uso di questa

attesa, che inizia per il fatto che «siamo stati attesi su questa terra», per far esplodere la continuità della storia in un «tempo dell'adesso». Aspettare è culturalmente sovradeterminato.

## 7. Fare una pausa

Le pause appartengono ai punti di sutura dell'esistenza. Questo termine, che è connesso al verbo greco παύεσθαι (*pauesthai* = cessare) caratterizza peraltro un cessare di tipo particolare, nel cui svolgersi qualcosa giunge a un punto di quiete, ma non alla fine e nemmeno al suo scopo. Le attività correnti sono interrotte da pause o da cesure incisive, ma non per questo cessano. Nelle pause del lavoro o dello studio questa sospensione è regolata e istituzionalizzata. Se la pausa dura più a lungo, allora parliamo di *ferie*, seguendo in questo l'uso linguistico romano, che nell'espressione inglese *holidays* lascia trasparire il carattere di festa sacra e ricorda anche l'antico giorno ebraico di riposo dello *Shabbat*. A ciò si aggiungono le *pause ad effetto*, un arrestarsi nel movimento del parlare, del leggere o del fare musica che non interrompe semplicemente il movimento, ma lo articola e lo scandisce come nella misura di un verso. Le pause traggono origine nel sottosuolo del silenzio, che incessantemente risuona. Pause artificiali trovano il loro modello naturale nella pausa corporea del respiro, in cui inspirare ed espirare si danno il cambio. «Il mio cuore andava attraversando pause», scrive Paul Celan, probabilmente riferendosi alle *intermittences du cœur* di Proust, in cui il battito cardiaco si perde in uno scintillio, e nei *Cahier* di Paul Valéry (Valéry 1973-74, vol. 1: 1009) leggiamo: «Interrompersi – una caratteristica essenzialmente umana – dischiudendo, una prova del fatto che ci sono molte strade».

Una sequenza di parole e di immagini ininterrotta e smisurata suggerisce al contrario che tutto sia stato in fondo già detto e che sia del tutto evidente. Si dovrebbe essere un computer per non annoiarsi in una situazione simile. L'essere umano che si normalizzi più del

dovuto si avvicina bene o male ad un automa; precipita, per dirla con Marx, fino a diventare un semplice «elemento annesso alla macchina». Meccanismi possono tuttavia permeare la vita quotidiana. Così Georg Büchner, che già aveva sperimentato le costrizioni dell'industrializzazione nascente, fa sì che il protagonista de *La morte di Danton* inizi il suo triste giorno con parole stanche della vita:

È molto noioso, infilarsi sempre prima la camicia e poi i pantaloni sopra e di sera andare a letto e la mattina sgusciarne fuori e mettere sempre un piede così davanti all'altro; non si riesce a vedere come potrebbe essere altrimenti.

Per dirla in breve, l'uomo diventa una parodia delle sue macchine se non si concede di prendersi una pausa. L'époché raccomandata metodologicamente da Husserl potrebbe valere come un rimedio rispetto a una vita che non si mette in discussione – fintantoché qualche catastrofe non pone fine alla situazione. Senza interruzioni salutari o pericolose, il mondo della vita si ridurrebbe ad essere un mondo di prestazioni, il tempo della vita un puro tempo di prestazione.

## **8. Inciampare e zoppicare**

Al procedere della vita appartengono infine anche trappole in cui si cade, che riportano sulla terra lo sguardo celeste di un filosofo come Talete, oltre che impedimenti che si fanno notare in disturbi interni ed esterni e che nei casi estremi ci sgomentano del tutto. Il grande terremoto che da poco ha colpito il vicino Oriente ha i suoi piccoli segnali precursori. Cerchiamo volta a volta di superare o di aggirare quanto ci si mette di traverso come un *obstacle* sulla nostra strada, ma non possiamo semplicemente sbarazzarcene. Conosciamo dalla Bibbia pietre di inciampo nella forma dello *skandalon* sul quale ci indigniamo. Nella

Germania postnazista pietre di inciampo sono state inserite come moniti e marchi di rame nei marciapiedi delle nostre città, tra queste una pietra di inciampo che commemora Edmund Husserl davanti all'Università di Friburgo e all'inaugurazione della cui posa ho potuto partecipare. Analogamente alle lapidi tombali, le pietre di inciampo sono elementi di una mnemotecnica esercitata pubblicamente. Quanto all'inciampare, penso però anche alle cosiddette prestazioni mancate che non solo impediscono possibilità, ma che anche aprono altre possibilità dell'esperienza. Inciampando chi cammina perde il passo, ma fuoriesce anche dal consueto trantran.

Come nel caso dell'indugio, anche lo zoppicare ha trovato le sue figure guida. Ben noto è Edipo come lo zoppo. Freud, che si lasciò così tanto ispirare da questa figura della tragedia greca, conclude il suo scritto *Al di là del principio del piacere* con una citazione da Friedrich Rückert: «Ciò che non si può raggiungere in volo, dovrà essere raggiunto zoppicando. [...] La Scrittura dice che zoppicare non è una colpa». Zoppicare sembra altrettanto ambivalente che l'inciampare. Giacobbe, che lotta con Dio credendolo uno sconosciuto, zoppica per problemi all'anca dopo aver visto Dio in faccia. Per Pascal, al contrario, è miserabile e riprovevole l'*esprit boîteux*, che non riconosce il suo difetto e perciò fa zoppicare gli altri (Pascal 1925: 99–100). Per concludere, diamo di nuovo la parola a Goethe, che evita di tirare una rigorosa linea di confine: «Quando vedo un errore di stampa, penso sempre che si sia escogitato qualcosa di nuovo» (Goethe 1977: 653) – con Lichtenberg possiamo proseguire: oppure anche qualcosa di antico. «Leggeva sempre Agamennone anziché 'angenommen', tanto aveva letto Omero» (Lichtenberg 1971: 166). Tali sguardi laterali si avvicinano di più all'euristica della verità che non i soliti critici pedanti che ne fanno sempre una più del diavolo.

Interrompo qui e concludo le mie scorribande euristiche attraverso gli avvallamenti e i margini dell'esperienza. Altri aspetti saranno

affrontati nei seminari seguenti sotto mutate prospettive.

(traduzione dal tedesco di Gabriella Baptist)

### **Bibliografia**

Benjamin, W. (1983). *Passagen-Werk*, 2 Bde. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Freud, S. (1940-). *Gesammelte Werke*. London / Frankfurt a.M.: Fischer.

Goethe, J. W. von (1977). *Maximen und Reflexionen. Sämtliche Werke*, Bd. 9. Zürich: Artemis-Verlag

Heidegger, M. (1984). *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "Probleme der Logik"*. Gesamtausgabe, Bd. 45. Frankfurt a.M.: Klostermann.

Hogrebe, W. (1992). *Metaphysik und Mantik. Die Deutungsnatur des Menschen*, Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

Husserl, E. (1950a). *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. von S. Strasser. *Husserliana*, Bd. 1. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1950b). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. I: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. Hrsg. von W. Biemel. *Husserliana*, Bd. 3. Den Haag: Nijhoff.

Husserl, E. (1997). *Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*. A cura di F. Costa. Milano: Bompiani.

Husserl, E. (2002). *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. I: Introduzione generale alla fenomenologia pura*. A cura di V. Costa. Torino: Einaudi.

Kafka, F. (1983). *Beschreibung eines Kampfes. Novellen, Skizzen, Aphorismen aus dem Nachlaß*. Frankfurt a.M.: Fischer.

Kant, I. (1956-1966). *Werke in sechs Bänden*. Hrsg. von W. Weischedel. Wiesbaden: Insel.



- Kleist, H. von (1952). *Sämtliche Werke*. München: Droemersch.
- Lacan, J. (1966). *Écrits*. Paris: Seuil.
- Lichtenberg, G. Ch. (1968). *Sudelbücher. Schriften und Briefe*, Hrsg. von W. Promies, Bd. 1, München: Hanser.
- Lichtenberg, G. Ch. (1971). *Sudelbücher II. Materialhefte, Tagebücher. Schriften und Briefe*, Hrsg. von W. Promies, Bd. 2, München: Hanser.
- Nietzsche, F. (1990). *Jenseits von Gut und Böse*. Hrsg. von G. Colli und M. Montinari. *Kritische Studienausgabe*, Bd. 5. Berlin/New York: de Gruyter.
- Pascal, B. (1925). *Pensées*. Publ. par L. Brunschvicg. *Œuvres*, vol. 12. Paris: Hachette.
- Valéry, P. (1973-74). *Cahiers*. 2 voll. Paris: Gallimard
- Virilio, P. (1996). *Fluchtgeschwindigkeit*. Übersetzt von B. Wilczek. München: Hanser.
- Waldenfels B. (2002). *Bruchlinien der Erfahrung. Phänomenologie, Psychoanalyse, Phänomenotechnik*. Frankfurt a.M.: Suhrkamp.

