

L'“ALTRO” INVISIBILE L'Anonimo e Narciso

Elisabetta Pizzichetti

1. *L'Invisibile*

Il mondo è la dimensione immediata dell'evidenza, della visibilità e della tangibilità. Come diceva Husserl: “Ci si mostra a tutta prima come evidenza di fatto, prima fra tutte e come apodittica, l'evidenza dell'esistenza del mondo”¹, o, con le parole di Merleau-Ponty, il mondo è “...questa possibilità di essere evidente in silenzio, di essere sottinteso”².

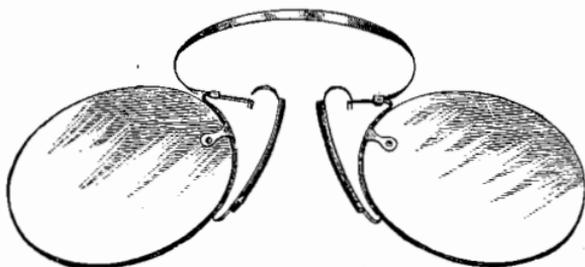
Ma, con la stessa evidenza e immediatezza, questa dimensione visibile si sdoppia, si accompagna con il suo contrario. Il “questo” si fa altro, ciò che aderisce ai nostri occhi e alle nostre mani lo fa allontanandosi: la sicurezza si fa paura e angoscia, l'abitudine e la scontatezza della nostra vita sensibile esistono solo perché giacciono su un doppiofondo di mistero e di profondità.

L'oscurità è prima di tutto un sentimento, non un problema della conoscenza. È una percezione con la quale si fanno i conti da subito e che è altrettanto sottintesa quanto la percezione delle cose: “... l'invisibile della visione, l'inconscio della coscienza (...) è l'altra faccia o il rovescio (o l'altra dimensionalità) dell'Essere sensibile...”³. Dimensionalità significa che l'essere ulteriore e inesauribile del mondo non è semplicemente una negatività, ciò che non c'è. Non un vuoto da riempire, né un rumore di fondo da cui distrarsi, ma qualcosa che per noi esiste come fatto e come idea.

L'opera di recupero di questa ragione altra da parte della fenomenologia ha cambiato definitivamente la prospettiva razionale e unilaterale del pensiero. Forse tale verità non ci sorprende più, ora, ma è pur vero che “l'intelletto dimentica, la fantasia mai”⁴. La storia del

pensiero e la nostra storia personale si fondano tanto sulla razionalità e sulla presenza positiva della realtà che sulla sua irrazionalità e assenza, e la priorità dell'una sull'altra non è che l'abitudine a un atteggiamento. L'esperienza dello scarto, in quanto esperienza, non è privazione pura, ma ci informa di un'esistenza altra e parallela, fatta degli interregni e dei ritagli di quella che normalmente definiamo "reale". Merleau-Ponty chiamava questo insieme di anfratti "l'Invisibile" e così facendo — cioè dandogli un nome — ha reso significativa l'eventualità di trattarlo come un insieme di fenomeni. Il compito filosofico, per lui, divenne quello di "descrivere questa esperienza del non-essere qualificato" ⁵.

Il mondo è lo sfondo di un affanno. Su questo Orizzonte costruiamo i nostri orizzonti parziali, disegnamo e racchiudiamo in contorni ciò che è in sé privo di disegno e di contorno. Eppure, così facendo, continuiamo a sentire la presenza di ciò che tralasciamo, perché un contrasto può darsi solo tra due cose ugualmente esistenti e dunque nessuna sensazione in assenza dell'evento o come dice Sini: "Nessuna parola ove la cosa manca" ⁶. Anche quello che non c'è, c'è. Se oltre alla dimensione della presenza frontale c'è quella di una presenza marginale, più che affannarci solo a riempire di figure lo spazio dell'esistenza dovremmo forse metterci dalla parte dello sfondo in cui le conteniamo: "Quando la filosofia trova sotto il dubbio un 'sapere' preliminare, attorno alle cose e al mondo, ... un orizzonte che ingloba tanto le nostre negazioni quanto le nostre affermazioni... è certo che essa deve definire daccapo questo nuovo qualcosa" ⁷.



2. *L'Anonimo*

Se il mondo è davanti a noi, dietro di noi, nei nostri atti, nei pensieri che ne formuliamo e nelle parole con cui lo denominiamo, al tempo stesso l'abitudine di viverlo e di appropriarci dei suoi oggetti non esclude il sentimento di un suo esser là che ci prescinde⁸. Il mondo appartiene ad ognuno di noi, ma, intimamente, non appartiene a nessuno, se non a se stesso. Non può essere veramente denominato, perché, invisibile e indicibile, nega la sua identità; non c'è battesimo da parte nostra che possa imporgli nome. È anonimo. Possiamo assistere solo a un suo metodico silenzio, a un suo esser là che non passa come noi: "Quando ritrovo il mondo attuale, così com'è, sotto le mie mani, sotto i miei occhi, contro il mio corpo, io ritrovo molto più che un oggetto: un Essere di cui la mia visione fa parte, una visibilità più vecchia delle mie operazioni e dei miei atti"⁹.

Tale essere preliminare del mondo — l'essere più vecchio di noi — è ciò che lo rende indicibile e insieme da dire, e la percezione di una premessa che ci supera, dunque, retrospettivamente — oltre che in prospettiva — fa sì che tale autonomia ostinata rappresenti per noi non solo un che di inesprimibile, ma una non-appartenenza che si rivolge in appartenenza passiva: non è il mondo che ci appartiene, ma siamo noi ad appartenere ad esso. Oltre alla negazione di un'identità sua, il mondo sembra escludere una nostra stessa identità.

Merleau-Ponty chiamava questo sentimento "spersonalizzazione" o "generalità", facendo riverberare la datità del mondo nella sua inumanità nelle esperienze più comuni: per es. nella presenza visiva di ciò che non vediamo — che è là senza la necessità dei nostri occhi e che si impone da sé, al di là di noi — o nella trascendenza di ciò che pure vediamo, ma la cui esistenza percettiva sembra trovare il suo riferimento solo in se stessa: "La mia percezione, anche vista dall'interno, esprime una situazione data... dovrei dire che *si* percepisce in me e non che io percepisco. Ogni sensazione comporta un germe di sogno o di spersonalizzazione"¹⁰.

La lontananza ci mina da ogni lato: all'indietro — verso un'origine di cui non facciamo parte —, in avanti — in un percorso che ci separa da una fine di cui possiamo sentire solo l'atmosfera —, nell'attualità della nostra collocazione, dal momento che occupare un certo

posto ci rende ad esso assenti.

L'incessante fuga ai margini, che ci fa sentire la nostra stessa storia estranea, determinata da qualcosa che noi non siamo, esclude il concetto chiaro di un io: "Io, veramente, è nessuno, è l'anonimo" ¹¹. O, come scrive Gargani: "La mente è il rapporto tra un padre e un figlio..." ¹², una relazione di cui il termine medio che noi siamo rimane sempre a lato, e se vogliamo parlare di noi stessi non ci è possibile, "... che come tali non esistiamo..." ¹³.

Noi siamo duplici e non identici. In fuga sul posto. Incarniamo la duplicità, ne siamo l'evento, perché insieme *presi* e *distratti* dalla nostra situazione — dalla quale non possiamo uscire e dalla quale siamo sempre fuori —, perché possiamo parlare di noi senza sapere chi siamo, perché noi stessi siamo il limite che non riusciamo a concepire. Ci rendiamo conto di essere il luogo unico in cui si agganciano la realtà e la possibilità, la soglia, il passaggio, attraverso cui queste due parole hanno un senso.

Lo scarto è allora ciò per cui la nostra esperienza può dirsi tale. Le nostre domande sono, paradossalmente, la risposta di ciò che siamo. E il bisogno che abbiamo di realtà muta nel duplice bisogno, nostro nei confronti del mondo e del mondo verso di noi per acquisire un senso: l'uomo — diceva Merleau-Ponty a riguardo — "...co-nasce a un certo contesto d'esistenza o si sincronizza con esso" ¹⁴.

L'Anonimo è il Destino di cui scrive Rilke, è l'assenza di tempo, per noi inconcepibile, la perfezione di cui solo l'Angelo — nel suo essere a metà strada tra umano e divino, tra visibile e invisibile — è custode e testimone. Ma possiamo considerarci noi stessi angeli, nel senso di questa acrobazia, se ciò che ci rende umani è proprio questo chiaroscuro: annunciarlo e insieme esserne l'apparizione. La realtà, la verità, non è che il punto di incontro tra ciò che c'era e ciò che con noi viene ad essere come significato e come valore: "Anche la parola 'parola' (o la parola 'spirito') presuppone la cosa. Presuppone *che* gli uomini parlino, muovendo la bocca e facendo risuonare l'aria. Sicché ogni cosa è immediatamente un significato ...e ogni significato è immediatamente una cosa" ¹⁵.



3. *L'indifferenza o l'anti-Narciso*

L'ambiguità della contingenza può farci naufragare in un sentimento di inconsistenza (il mondo ci travalica) o spingerci — tramite questa insicurezza — verso una ragione arrogante (noi siamo i padroni del mondo). Questi non sono che due estremi. L'assurdità può avere invece un senso solo rimanendo ubiqui, mantenendo la doppiezza della nostra posizione.

Finora abbiamo parlato della verità come significato. È evidente quindi che si presuppone sempre la percezione di una comunità verso cui si è rivolti con le nostre parole e le nostre domande, e si presuppone, più in fondo, il peso di una possibile risposta. Ogni significato conta e vale solo al plurale. Non si è mai da soli. Non siamo soli quando parliamo, né quando scriviamo, né quando pensiamo, anche se queste cose le facciamo chiusi in una stanza e per quanto crediamo che la nostra mente possa essere un fatto privato.

Ogni nostro pensiero non può dirsi mai del tutto nostro, anzi “più pensiamo e più diventiamo tutti gli altri”¹⁶. Lo stesso credere o non credere in qualcosa è riferito sempre non solo alla cosa, ma anche a chi, per quanto generico possa essere, come noi crede o non crede ed esiste come possibilità di idee che non abbiamo.

“Invisibile” non è solo il termine della trascendenza del mondo, o quello che noi sempre siamo per noi stessi, ma è la dimensione dell'essere plurale; che, anche questa, si dà nei modi di una presenza-assenza: “...un'assenza ...ma non un'assenza qualsiasi, bensì una certa assenza, una certa *differenza* secondo delle dimensioni che ci sono immediatamente comuni, che predestinano l'altro a essere specchio

di me così come io lo sono di lui..."¹⁷. L'altro per noi è un mistero, perché dietro di lui c'è tutto un mondo che non ci appartiene — la sua vita —, ma soprattutto nei termini di questa comune predestinazione a una vita in generale, anonima; e in sé sostanzialmente indifferente. Ed è qui che io e l'altro non siamo tali separatamente, ma siamo un noi. Questo "noi" da una parte complica il paradosso, ma dall'altra ci fa riconoscere il valore che questo paradosso ha di fatto.

Dürrenmatt, nel *Minotauro. Una ballata*, ne dà un esempio¹⁸. Il minotauro di Dürrenmatt vive in un labirinto di vetro e fluttua per tutto il racconto tra il vuoto insopportabile di una solitudine moltiplicata all'infinito dal proprio riflesso, che è anche insostenibile indifferenza (il minotauro, confrontando sé e le sue immagini, giunge alla conclusione di essere una creatura fra altre creature tutte uguali), e il troppo pieno del raddoppiamento del suo mondo, provocato dall'entrata in scena degli altri personaggi. Il suo dramma è proprio questo: l'indifferenza. Questa creatura che non è umana, nè divina, ma un ibrido di queste due e di altre cose insieme, non ha la facoltà, per quanto tenti, di porre limiti definiti (o, meglio, i limiti che pone si rivelano alla fine sempre sbagliati), nè tra sé e il mondo che lo riflette e nè tra sé e gli altri di cui non sa mai se sono la sua immagine o veramente altro da sé. L'indifferenza di cui soffre il minotauro è la stessa da cui noi siamo presi. Da una parte c'è l'indifferenza del mondo nel suo essere a priori — nel suo non essere limitato in sé, ma pieno e massivo —, dall'altra c'è l'indifferenza data dalla inestricabilità di una coscienza che si domanda dove finisca l'io e dove cominci l'altro.

Questa è la dimensione di una indifferenza inquietante, subita; quella che alla lunga — da un bisogno naturale di imporre limiti e disegni alla realtà — ci blocca nelle definizioni che ne diamo: "... noi recidiamo per lo più i pensieri smettendo di ascoltarli, turandoci le orecchie, chiudendo gli occhi... per farli seccare e poi morire nelle carceri delle nostre definizioni e astrazioni"¹⁹. Ci trinceriamo dietro a visioni fisse del mondo e degli altri e, infine, queste abitudini schematiche sostituiscono la realtà al punto di nasconderla, quando invece volevamo scoprirla.

Ma c'è la dimensione di una indifferenza diversa. Non subita, questa volta, ma vissuta e assunta come comportamento. Husserl la rivendicava come atteggiamento filosofico, e non solo, dal momento

che riteneva essenziale tale atteggiamento anche come recupero di ciò che l'obiettivazione operata dalle scienze, nel suo procedere dritto, aveva perduto per strada. La riduzione fenomenologica dalla quale Husserl partiva voleva eliminare l'esperazione di un oblio, che solo in una certa misura può essere accettato come ovvio e necessario alla conoscenza e alla percezione; e dunque con essa eliminare il concetto stesso di ovvietà, a favore di "una filosofia che intende ricominciare da capo"²⁰ e che è ancora in grado, in questo modo, di lasciarsi stupire dalle sue stesse domande. "Lasciarsi stupire" significa prima di tutto essere aderenti al tempo e allo spazio esistenzialmente propri e insieme distaccati al punto da non vedere solo ciò che ci è davanti e che si rende per questo più evidente. Una indifferenza di questo tipo avviene — in quanto comportamento — un'esperienza etica, che non si fonda sul porre limiti e differenze definite, ma su un'attenzione neutra, disposta ad ascoltare e ad osservare, a ricevere quei piccoli scarti frammentari il cui significato è altrimenti destinato a scomparire dietro ad ogni sistema.

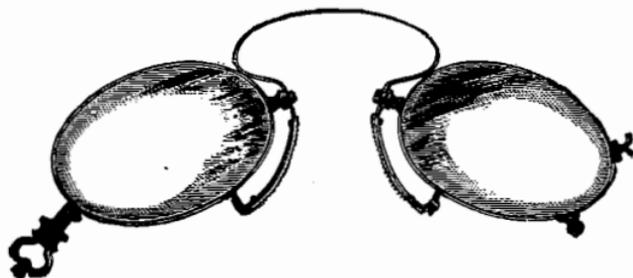
Il nostro rapporto con la realtà è paradossale perché ogni riferimento tra noi e il mondo è reciproco e circolare. Una riduzione fenomenologica definitiva, il raggiungimento di un io puro che all'inizio Husserl aveva sperato, non è possibile in questo senso. Tutto si contamina di tutto. Ma si può trarre da ciò una sospensione seconda, che si mantiene in equilibrio tra la consapevolezza del circolo e una ragione non solo unificatrice e che guarda dritto, ma disposta a farsi carico della tensione che deriva da una veduta laterale e da un senso marginale. Merleau-Ponty diceva che "essere coscienti significa, tra l'altro, essere altrove"²¹, per cui una tale indifferenza può rendere attiva quella che è una passività e mantenerci in un circolo diverso: quello che sta tra una assenza di differenze a priori — quale il mondo nella sua primordiale autonomia ci indica — e la presenza di differenze di sfondo come serie di significati indiziari. Quell'"intimo punto di riferimento" di cui parlava Husserl²² rispetto alla comune appartenenza al mondo degli individui, diviene l'occasione per la loro valorizzazione specifica. L'ingenuità ritrovata dopo una riflessione radicale, desta e, soprattutto, illimitatamente responsabile, è un esercizio costante al dubbio, nutrito — però — da un'ansia diversa da quella logica. Piuttosto è il risultato di un distacco dalla realtà che tuttavia rimane aderente

ad essa e di una attesa che sa però andare incontro al mondo e riconoscerlo. O — come propone Rovatti — “una modulazione attiva dell’inquietudine”²³. Il minotauro non morirebbe nel labirinto se solo stesse attento ad Arianna mentre gli avvolge intorno il filo che sarà la traccia per il suo assassino, anziché applicare al mondo solo le sue categorie da minotauro.

Ciò si traduce in un evitamento dello specchio nel senso di una riflessione solipsistica e narcisistica, e in una comprensione diversa dello specchio: riconoscimento vero dell’altro sullo stesso sfondo comune. La relazione che ci unisce agli altri, prima ancora che intervenga un rapporto personale e diretto e come terreno in cui entrano le radici del senso collettivo, ci può garantire lo sfondo ad una intimità che non solo esiste di fatto — perché niente, come dicevamo, può dirsi totalmente privato —, ma che, al di là di una tolleranza generica, nutra un’attenzione alle differenze di cui l’altro è pure portatore, con la sua vita e il suo stile. La comunicazione è una traduzione che ci facciamo a vicenda. Questo non è poco. Vuol dire che siamo affidati gli uni agli altri nella comprensione di noi stessi e che l’essere distratti nei confronti dell’altro finisce col farci perdere il senso della nostra stessa vita. Il rapporto di trascendenza, anziché eliminato, può essere alimentato in tale direzione e prendere l’aspetto di un rapporto di seduzione, come l’occasione per attivare le zone metafisiche e immaginative della nostra vita. La seduzione è un esercizio dell’immaginazione, un’arte dello scarto, in quanto accetta che il raggiungimento del suo oggetto sia sempre differito come programma e non solo come impossibilità intrinseca al possesso assoluto. E se questo vale per il mondo in generale, altrettanto vale per l’altro che ci è di fronte: mantenere una distanza, ma una distanza aperta e non un disprezzo, dalla quale alimentare un’intimità più autentica.

Gargani parla di “un’arte della vita” come espressione di questa indifferenza²⁴. Merleau-Ponty quando parlava della filosofia come creazione radicale intendeva la stessa cosa. In questo senso profondo la filosofia non è e non può essere una teoria, ma un’azione e una decisione personale interminabile, che nei confronti dell’altro diviene la decisione a un ascolto incessante. Niente ci assicura la riuscita di una vita autentica, questo è il terribile. Per lo più ci ritroviamo a riflettere sui nostri errori piuttosto che sulle vittorie con noi stessi. Se l’ingan-

no si accumula spesso a nostra insaputa, e per questo ci sentiamo perduti, ciò non elimina, però, la responsabilità della fiducia. Quando le cose sembra che accadano da sole e di colpo, è perché noi non stavamo ad osservarle mentre accadevano. Se con l'altro non ci capiamo è perché non l'abbiamo ascoltato, siamo stati disonesti, abbiamo finito sia la fiducia che l'intimità, mentre in realtà cercavamo il riflesso di uno specchio che ci restituisse solo la nostra immagine o la giustificazione alle nostre debolezze. L'indifferenza felice è la disposizione ad accettare il rischio delle domande e delle risposte altrui, affinché siano per noi veramente l'annuncio di un senso.



1. E. HUSSERL, *Meditazioni cartesiane e discorsi parigini*, tr. it. di F. Costa, Milano, Bompiani, 1960, pag. 6.
2. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, Bompiani, 1969, pag. 247.
3. *Ivi*, pag. 288-89.
4. P. HANDKE, *Nei colori del giorno*, Milano, Garzanti, 1985, pag. 62.
5. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 213. V. anche pag. 262: "Fare una fenomenologia dell'altro mondo", come limite di una fenomenologia dell'immaginario e del 'nascosto'".
6. C. SINI, *Dialogo sulla natura*, "Paradosso", n. 1, 1992, pag. 15.
7. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 131.

8. "Forse noi siamo qui per dire: casa/ ponte, fontana, porta, brocca, albero da frutti, finestra,/ al più: colonna, torre... Ma per *dire*, comprendilo bene/ oh, per dirle le cose *così*, che a quel modo, esse stesse,/ nell'intimo,/ mai intendevano d'essere", R.M. RILKE, *Elegie duinesi*, tr. it. di E. e I. De Portu, Torino, Einaudi, 1992, IX, pag. 57, vv. 32-35.
9. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 146.
10. M. MERLEAU-PONTY, *La fenomenologia della percezione*, tr. it. di A. Bonomi, Milano, Il Saggiatore, 1965, pag. 292, corsivo dell'autore.
11. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 279.
12. A.G. GARGANI, *L'altra storia*, Milano, Il Saggiatore, 1991, pag. 55.
13. *Ibidem*.
14. M. MERLEAU-PONTY, *La fenomenologia della percezione*, cit., pag. 288.
15. C. SINI, *op. cit.*, pag. 15, sottolineatura dell'autore.
16. A.G. GARGANI, *op. cit.*, pag. 51.
17. M. MERLEAU-PONTY, *Il visibile e l'invisibile*, cit., pag. 101, corsivo mio.
18. F. DÜRRENMATT, *Minotauro. Una ballata*, in *Racconti*, tr. it. di U. Gandini, Milano, Feltrinelli, 1988.
19. A.G. GARGANI, *op. cit.*, pag. 47-48.
20. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tr. it. di E. Filippini, Milano, Il Saggiatore, 1965, pag. 207.
21. M. MERLEAU-PONTY, *Segni*, tr. it. di G. Alfieri, Milano, Il Saggiatore, 1967, pag. 262.
22. E. HUSSERL, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., pag. 43.
23. P.A. ROVATTI, *Trasformazioni nel corso dell'esperienza*, in *Il pensiero debole*, a c. di G. Vattimo e P.A. Rovatti, Milano, Feltrinelli, 1990, pag. 51.
24. A.G. GARGANI, *op. cit.*, pagg. 44-45.