

NELLE PAROLE DEL MONDO

Scritti in onore di Mario Ruggenini

a cura di
Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri
e Luigi Perissinotto



MIMESIS
La scala e l'album

INDICE

PREFAZIONE DEI CURATORI	p. 11
INTRODUZIONE.	
LINGUAGGIO E FILOSOFIA. LA LEZIONE DI MARIO RUGGENTINI <i>di Luigi Perissinotto</i>	p. 13
NIETZSCHE, HUSSERL, HEIDEGGER	
L'ESSERE COME PULSIONE. UNA LETTURA HEIDEGGERIANA DI LEIBNIZ <i>di Rudolf Bernet</i>	p. 35
DAR LUOGO ALL'ALTRO. LA POESIA TRA HÖLDERLIN, HEIDEGGER E CELAN <i>di Donatella Di Cesare</i>	p. 53
HEIDEGGER E LA GNOSI <i>di Umberto Galimberti</i>	p. 65
CONSIDERAZIONI SULL'UOMO COME ANIMALE SOCIALE. LA COSTITUZIONE DEL SÉ IN SITUAZIONI IN MARTIN HEIDEGGER E CHARLES TAYLOR <i>di Hans-Helmuth Gander</i>	p. 81
ECLISSI DI SENSO. HUSSERL E LA 'CRISI' DELL'UMANITÀ CONTEMPORANEA <i>di Matteo Giannasi</i>	p. 95
DA SIMMEL A HEIDEGGER. <i>KULTURKRITIK</i> E FINE DELL'UMANISMO <i>di Francesco Mora</i>	p. 111

ONTOLOGIA DELLA PRODUZIONE E METAFISICA DELLA VOLONTÀ. NIETZSCHE E IL CRISTIANESIMO <i>di Roberto Morani</i>	p. 131	ERMENEUTICA, RETORICA, PSICOANALISI <i>di Arnaldo Pitterlini</i>	p. 307
APPUNTI SU CRISTIANESIMO COME NICHILISMO IN NIETZSCHE <i>di Tito Perlini</i>	p. 147	LA PRETESA DI VERITÀ DELLA TRADIZIONE. UNA RIFLESSIONE FENOMENOLOGICA <i>di Ramón Rodríguez</i>	p. 323
O IL GESÙ DI PAOLO O QUELLO DI NIETZSCHE <i>di Umberto Regina</i>	p. 167	L'EMOZIONE DEL MONDO, L'EMOZIONE DELLA PAROLA <i>di Annalisa Rossi</i>	p. 343
ESISTENZA E VERITÀ, LINGUAGGIO E INTERPRETAZIONE		SE PUOI DIRLO, DILLO. PREDICA SU MATTEO 28, 16-20 <i>di Sergio Rostagno</i>	p. 359
IL RAPPORTO INTERNO TRA LINGUAGGIO, COMUNICAZIONE, MONDO DELLA VITA E SCIENZA <i>di Günter Abel</i>	p. 181	LA VERITÀ E IL DIVINO <i>di Leonardo Samonà</i>	p. 369
SOGGETTI ALL'ALTRO. I DIRITTI UMANI, LA SOGGETTIVITÀ, L'ALTERITÀ <i>di Alessandro Fellan</i>	p. 203	LOGOS E KRATOS. IL POTERE DEL LINGUAGGIO TRA SENSO E VERITÀ <i>di Luigi Vero Tarca</i>	p. 383
MONDO E COSCIENZA. LA FENOMENOLOGIA AL DI LÀ DEL SENSO <i>di Matteo Bianchin</i>	p. 221	RADICI RELIGIOSE DELL'ETICA DEL RICONOSCIMENTO. UNA INTERPRETAZIONE DEI COMANDAMENTI <i>di Carmelo Vigna</i>	p. 403
"DOPO IL MIO SOGNO HO PERSO LE PAROLE": VITA ONIRICA E VERITÀ DELL'ESISTENZA <i>di Giorgio Brianese</i>	p. 239	LA PAROLA SALVERÀ IL MONDO <i>di Silvano Zuca</i>	p. 413
FILOSOFIA E LETTERATURA, TERRITORI DI CONFINE OVVERO UN CONTRIBUTO PER PENSARE IL CONFINE COME TERRITORIO <i>di Igor Cannonieri</i>	p. 255	STUDI DI FILOSOFIA ANTICA	
IL SOGGIORNARE DEL CORPO <i>di Didier Franck</i>	p. 263	'PHILIA' E 'PERTURBANTE'. ANTIGONE E L'ENIGMA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ <i>di Silvana Borutti</i>	p. 437
LEVYNAS E IL LINGUAGGIO DELLA PASSIVITÀ <i>di Sebastian Gaianti Grollo</i>	p. 281	IL POLITICO DI PLATONE E IL MITO COSMOLOGICO SULL'ORIGINE DEI MITI <i>di Franco Chierighin</i>	p. 453
COME DIRE LA REALTÀ DELLA REALTÀ <i>di Fulvio Papi</i>	p. 299	SENECA: VERITÀ E RISCHIO DELL'AZIONE EDUCATIVA <i>di Stefano Maso</i>	p. 471

IL PRIMO TRATTATO DI FILOSOFIA MORALE. ARISTOTELE E IL PROGETTO DELL' <i>ETICA NICOMACHEA</i> <i>di Carlo Natali</i>	p. 491	CONFRONTI: IN ASCOLTO E IN RISPOSTA DI MARIO RUGGENINI	p. 685
AMBROGIO E SIMMACO. UNA PROTOCONTROVERSA SULLA LAICITÀ <i>di Salvatore Natoli</i>	p. 509	REFRAIN <i>di Emanuele Severino</i>	
SE BIANCO SIGNIFICA UNA SOLA COSA <i>di Giuseppe Nicolaci</i>	p. 521	LA VERITÀ (È) DELL'ESISTENZA. MARIO RUGGENINI DALLA FENOMENOLOGIA ALL'ERMENEUTICA <i>di Flavio Cassinari</i>	p. 689
STUDI DI FILOSOFIA MODERNA E CONTEMPORANEA		LA METAFISICA È SOLTANTO ONTOLOGICA? A PROPOSITO DI <i>DIRE LA VERITÀ</i> <i>di Claudio Ciancio</i>	p. 705
LA "MORTE DI DIO" SECONDO CHARLES TAYLOR <i>di Gian Luigi Brena</i>	p. 541	MARIO RUGGENINI: UNA NATURA OLTRE IL NATURALISMO? <i>di Roberta Dreon</i>	p. 715
LA DIALETTICA HEGELIANA E LA SUA RADICE LINGUISTICA <i>di Lucio Cornella</i>	p. 557	ESPERIENZE ALTERNATIVE DELLA VERITÀ. A COLLOQUIO CON MARIO RUGGENINI SU <i>DIRE LA VERITÀ</i> <i>di Giovanni Ferretti</i>	p. 733
ESPERIENZA E LINGUAGGIO IN BENJAMIN <i>di Adriano Fabris</i>	p. 573	PAROLA, MANO, CUORE <i>di Daniele Goldoni</i>	p. 753
GUARDINI CONTRO IL NAZIONALSOCIALISMO <i>di Giuseppe Goisis</i>	p. 583	RIFLESSIONI SUI CONFINI DELL'ESISTENZA. UN CONFRONTO CON MARIO RUGGENINI <i>di Roberto Mancini</i>	p. 773
IL PROBLEMA "ABISSALE" DI FEUERBACH <i>di Aldo Magris</i>	p. 605	SIGNIFICATIVITÀ E CORPOREITÀ NELLA FILOSOFIA LINGUISTICA DI MARIO RUGGENINI <i>di Gian Luigi Paltrinieri</i>	p. 783
LOGICA RICONOSCIMENTO E SPIRITO: HEGEL E IL LINGUAGGIO <i>di Luigi Ruggiu</i>	p. 621	LA CURA DELL'INGIUSTIFICABILE. L'ESISTENZA E IL RICHIAMO DEL MISTERO <i>di Giògib Palumbo</i>	p. 799
RIVELAZIONE E LINGUAGGIO IN MICHEL HENRY <i>di Giuliano Sansonetti</i>	p. 651	L'ENIGMA DELLA PAROLA. A PROPOSITO DI <i>DIRE LA VERITÀ</i> DI MARIO RUGGENINI <i>di Giusi Strummiello</i>	p. 817
ESSERE, ESISTENZA, VERITÀ. BERKELEY E IL NEOIDEALISMO ITALIANO <i>di Davide Spanio</i>	p. 667	BIBLIOGRAFIA DEGLI SCRITTI DI MARIO RUGGENINI	p. 829

PREFAZIONE

Con questo volume, allievi, amici e colleghi intendono festeggiare il settantesimo compleanno di Mario Ruggenini. Le ragioni dell'iniziativa sono evidenti: Ruggenini ha rappresentato per tutti noi un costante esempio di appassionata (talora, addirittura travolgente) dedizione alla filosofia, la quale si è manifestata nelle lezioni universitarie, nelle conferenze, negli interventi seminariali, nelle relazioni a convegni e giornate di studio, nei suoi molti libri e saggi, ma anche nelle circostanze, per così dire, meno istituzionali, durante le lunghe passeggiate per le calli di Venezia, per esempio, o nel corso di un qualche viaggio in treno. Con Ruggenini, insomma, non si smette mai di parlare di filosofia, anzi di fare filosofia, anche quando sembra che si stia parlando d'altro. Del resto, questa è stata sempre una caratteristica del suo filosofare: non confinare la filosofia alla filosofia. La poesia, la letteratura, il cinema, la politica, le vicende della quotidianità sono state sempre per Ruggenini non semplicemente l'occasione o il pretesto, bensì il luogo e l'atmosfera del filosofare; passione filosofica non ha mai per lui significato isolamento o chiusura della filosofia in se stessa.

Il volume si articola in cinque sezioni, le quali rinviano, in maniera diretta o indirettamente, ai temi e ai percorsi della lunga ricerca filosofica di Ruggenini. La prima si richiama a quelli che, sotto diversi aspetti, possiamo considerare i suoi tre autori di riferimento: *Nietzsche*, *Husserl* e *Heidegger*. Si tratta dei pensatori con cui si è più a lungo e con più intensità misurato, non dei filosofi dietro la cui autorità si è nascosto. Ciò vale, in particolare, per Heidegger. In questo senso, Ruggenini non è mai stato un heideggeriano, anche se il confronto (talora intensamente polemico) con Heidegger è stato indubbiamente un momento essenziale del suo cammino filosofico. La seconda usa come titolo due coppie di nozioni (*Esistenza e verità*, *linguaggio e interpretazione*) le quali appartengono ai cardini del suo filosofare, assieme ovviamente ad alcune altre (alterità o differenza, per esempio) che avrebbero avuto altrettanto diritto a essere scelte. Nella terza sono raccolti alcuni *studi di filosofia antica*. Ruggenini non è mai stato, in senso istituzionale, un filosofo dell'antichità, ma la grecità e i suoi

testi (Parmenide, Eraclito, Platone, Aristotele...) sono sempre stati al centro e nel cuore del suo filosofare. Lo stesso vale per la sezione che raccoglie alcuni *studi di filosofia moderna e contemporanea*. Essendosi a lungo cimentato nello svicceramento critico delle radici e delle articolazioni del soggettivismo moderno, Ruggenini si è infatti misurato con alcune delle figure chiave della modernità, in particolare, ma non solo, con Hobbes, Leibniz, Kant, Hegel. Infine, l'ultima sezione raccoglie alcuni tentativi, non esclusivamente di suoi allievi, di confrontarsi con il suo pensiero con quella libertà di ascolto e di critica che è una delle grandi lezioni che si trae dall'esperienza filosofica di Mario Ruggenini.

Roberta Dreon, Gian Luigi Paltrinieri, Luigi Perissinotto

LUIGI PERISSINOTTO
INTRODUZIONE
LINGUAGGIO E FILOSOFIA
 La lezione di Mario Ruggenini

Premessa

Credo che la maniera migliore da parte mia di festeggiare il settantesimo compleanno di Mario Ruggenini sia quella di ripercorrere le tappe essenziali del mio lungo e intenso rapporto con il suo insegnamento e il suo pensiero.

Devo a Ruggenini molte cose, innanzitutto il suo esempio: la sua passione per la filosofia; il gusto per la discussione libera; l'attenzione a tutto campo, senza pregiudizi o esclusioni di principio, per ogni posizione filosofica, anche, per esempio, per quella filosofia analitica per molti è importanti aspetti così lontana dal suo sentire filosofico. Ricordo, per esempio, la sorpresa con cui a lezione lo sentii citare con approvazione la critica di Carnap a Heidegger¹; così come non posso dimenticare certe sue precise e documentate considerazioni critiche sulla filosofia di Quine o di Davidson.

Ovviamente, a Ruggenini devo anche molte altre cose, soprattutto la conoscenza dettagliata di filosofi come Nietzsche, Husserl o Heidegger. Nei corsi che ho seguito negli anni universitari (ricordo, in particolare, uno splendido e per molti aspetti pionieristico corso su Heidegger interprete di Nietzsche)², Ruggenini sapeva rendere filosoficamente vivo il testo filosofico, ce lo faceva, spesso per la prima volta e talora come se fosse la prima volta, incontrare. Ciò non valeva solo per i "suoi" autori di sempre (già

- 1 Su questo aspetto si vedano le intense pagine de *I fenomeni e le parole. La verità finita dell'ermeneutica*, Marietti, Genova 1991, pp. 40-45 e pp. 106, nelle quali viene criticato l'uso che della parola "essere" Heidegger fa nel corso del 1935 *Introduzione alla metafisica* (tr. it. di G. Masi, Mursia, Milano 1968). In particolare, Ruggenini contesta l'idea che il significato di "essere" sia una sorta di super-significato. A Carnap, seppure in un altro contesto, Ruggenini aveva già dedicato alcune considerazioni critiche (vedi *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*, Bulzoni, Roma 1978, pp. 124-126).
- 2 Credo fosse il corso di *Storia della filosofia contemporanea* dell'anno accademico 1974/1975.

citati Nietzsche, Husserl e Heidegger), ma anche per i testi di Platone o di Tommaso o di Hobbes o, sempre più spesso, di Kant o di Hegel. E non valeva solo per i testi, diciamo così, istituzionalmente filosofici, ma anche per testi da altri confinati alla sola letteratura: l'*Iperione* di Hölderlin, per esempio, o le *Elegie d'Inesi* di Rilke. Ciò che dalle lezioni di Ruggenini molti di noi hanno appreso è a lavorare sui testi (filosofici, poetici, teologico-religiosi) non semplicemente per acquisire nuovi dati e informazioni, bensì per iniziare a pensare grazie a essi, con essi e anche contro di essi. In questo senso i testi, filosofici o non filosofici, non hanno mai rappresentato per Ruggenini un' autorità a cui richiamarsi o dietro a cui nascondersi; essi sono sempre stati degli effettivi interlocutori, imprevedibili, pieni di rischi e insieme di sorprese come tutti i reali interlocutori. Questo stile di lavoro e di ricerca filosofica, che si ritrova sia nei suoi volumi e nei suoi moltissimi saggi, ha anche caratterizzato i seminari di ricerca avanzata (in particolare l'ormai famoso *Seminario ermeneutico-ontologico*, più conosciuto con l'acronimo S.ERM.O., organizzato a partire dalla metà degli anni Ottanta e ancora attivo) da lui coordinati sia i suoi numerosissimi interventi a convegni, giornate di studio o seminari.

Com'è ovvio, da Ruggenini ho anche imparato (o almeno lo spero) a non ribadire o ripetere semplicemente ciò che da lui andavo apprendendo; la scuola che attorno a Ruggenini si è negli anni formata (la quale, oltre al sottoscritto, comprende, tra gli altri, Daniele Goldoni, Gian Luigi Paltrinieri, Matteo Bianchin, Mauro Nobile, Roberta Dreoni, per ricordare solo gli studiosi meno giovani) si è sempre caratterizzata più per uno stile di pensiero e per alcune comuni sensibilità filosofiche che per l'adesione a tesi o dottrine. In questo senso la scuola di Ruggenini non poteva produrre, come di fatto non ha prodotto, eretici. Per quanto mi riguarda, per esempio, non posso negare che sotto alcuni aspetti il mio orientamento filosofico si è progressivamente differenziato da quello di Ruggenini. Talvolta, si tratta solo di una differenza di enfasi o di scelte tematiche; talvolta la diversità è più, per così dire, di sostanza. So che Ruggenini non ha mai considerato tutto questo come un "tradimento", bensì come il mio modo peculiare di realizzare la sua lezione filosofica più profonda. Di questo non posso che essergli (filosoficamente, innanzitutto) grato.

Un po' di storia

Negli anni, i primi anni Settanta, in cui ero studente all'Università di Venezia il problema per me, come (credo) per quasi ogni altro studente, era il

pensiero di Emanuele Severino. Attorno a Severino si svolgeva, si può senza esagerazione affermare, l'intera vita filosofica veneziana; essere studente a Venezia significava, innanzitutto, prendere posizione sulla filosofia di Severino: aderirvi, dichiarandosi, come si diceva e ancora comunemente si dice, "severiniani" (l'espressione "neoparmenidismo", diffusasi altrove per indicare il pensiero di Severino, non ha mai attecchito in laguna), o provare, con uno spirito un po' o molto donchischiottesco, a confutarla. I corsi e i seminari degli altri docenti, in gran parte allievi diretti di Severino³, si seguivano innanzitutto (anche se, ovviamente, non solo) per individuare le eventuali differenze filosofiche dei discepoli dal maestro o per porre quelle domande o fare quelle osservazioni che non si osava, nonostante Severino sollecitasse sempre i nostri interventi critici, rivolgergli direttamente a lezione. Domande, se si vuole, un po' o forse molto ingenui che riflettevano le preoccupazioni e gli interessi di un giovane di quel periodo.

Molte domande riguardavano, per esempio, le conseguenze o gli effetti pratico-politici della filosofia di Severino. Certo, esse venivano spesso rivolte allo stesso Severino, ma più spesso a Salvatore Natoli, che teneva seminari su Marx e la critica dell'economia politica, o a Luigi Ruggiu i cui corsi riguardavano allora i temi della prassi e del lavoro in Aristotele e, in generale, nel mondo antico. Se tutto era eterno, come Severino proclamava o dimostrava, che ne era della prassi, ma soprattutto di quella prassi critica-rivoluzionaria in cui molti di noi confidavano? La risposta che sembrava obbligata era che appellarsi alla prassi significava essere, in sintonia con tutto l'Occidente, nichilisti⁴. Ad alcuni questo bastava per assimilare la filosofia di Severino a una delle tante ideologie del tardo-capitalismo. In fondo, ciò che Severino sembrava fare nella forma più radicale era proprio quello che, secondo Marx, l'ideologia ha sempre fatto: rendere eterno ciò che è storico. Vi erano però almeno due cose che rendevano questa conclusione problematica. Per un verso, infatti, Severino ci spiegava che, in quanto filosofi, non potevamo anteporre i nostri desideri e aspettative

3 Con questo non voglio sottovalutare l'importanza di altri docenti di diversa provenienza filosofica. Ricordo in particolare le splendide lezioni di Giancristoforo Trogu sulle teorie della visione o sulla fenomenologia del potere.

4 Evidentemente, se la prassi è intesa come ciò per cui la vecchia società (capitalistico-borghese) diventa niente e una nuova società (la società comunista) viene dal niente all'essere. A Severino veniva spesso obiettato a lezione che la nuova società non sarebbe nata dal niente perché le condizioni del suo nascere erano presenti e già operanti nella società borghese-capitalistica. A ciò Severino replicava che per essere nichilisti bastava essere persuasi che la nuova società ancora non c'era e che il progetto rivoluzionario consisteva nel farla essere.

(individuali o collettive) alla verità. Tra Gesù (nel nostro caso, la prassi critico-rivoluzionaria)⁵ e la verità, la filosofia non poteva esitare: doveva stare dalla parte della verità, anche se la verità negava che si desse una prassi nel senso marxiano o marxista del termine. Per un altro verso, la filosofia di Severino sembrava tutt'altro che una forma di ideologia, avendo essa una portata critica nei confronti dell'Occidente, del suo profondo e pervasivo nichilismo e del suo compimento nella tecnica che oltrepassava, per ampiezza e radicalità, lo stesso marxismo.

Per altri studenti, ma talvolta per gli stessi⁶, il problema centrale riguardava il rapporto della filosofia severiniana con la fede e il cristianesimo. Anche in questo caso non mancavano le domande dirette a Severino, ma più spesso era ad Arnaldo Pifferini, che teneva corsi su Freud e la religione o sulla filosofia dell'interpretazione di Paul Ricoeur, a Carmelo Vigna, che parlava del rapporto di Gentile e la religione o del rapporto tra ragione e religione o, per l'appunto, a Ruggenini che più facilmente ci si rivolgeva⁷. Come reagire, da cristiani, all'eterodossia severiniana, sancita in maniera che a noi appariva drammatica, dalla stessa Chiesa cattolica? La salvezza di cui insistente parlava Severino aveva qualcosa a che fare con la salvezza cristiana? O non era forse la salvezza promessa dalla fede cristiana solo un'altra forma di quel nichilismo che muoveva inconsciamente l'Occidente? Vi erano anche questioni più esplicitamente teologiche: era forse Severino un panteista? Non si poteva trovare in Spinoza il suo antecedente filosofico-teologico più diretto? Che ne è, per Severino, del concetto biblico di creazione? E' davvero possibile ricondurlo (come Severino sosteneva e come Ruggenini già contestava) all'ontologia greca? E' esso irrimediabilmente compromesso con il nichilismo? Possiamo ancora parlare entro la filosofia di Severino di Dio? Soprattutto, possiamo ancora parlare del Dio della tradizione ebraico-cristiana? Come nel caso del marxismo, anche in questo caso alcuni studenti traevano la conclusione che già aveva tratto la Chiesa cattolica, ossia che il pensiero di Severino era incompatibile con l'insegnamento della Chiesa cattolica. Per una parte (quelli che stavano con la *ratio*) ciò significava: tanto peggio per la Chiesa;

5 Ovviamente, qui il riferimento è a Dostoevskij e alla sua confessione che tra Gesù e la verità egli avrebbe scelto Gesù.

6 Far convergere cristianesimo e marxismo rafforzando e radicalizzando quelle che apparivano le comuni istanze di liberazione, giustizia e fioritura umana era l'obiettivo perseguito da molti in quegli intensi e confusi anni.

7 Non vanno ovviamente dimenticate le esercitazioni e i seminari tenuti da altri giovani allievi di Severino, in particolare da Italo Valent, Luigi Lentini, Italo Sciuto, Luigi Vero Tarca.

per un'altra (quelli che stavano con la *fides*) ciò significava: tanto peggio per la filosofia di Severino. Ma vi erano anche studenti, i più audaci verrebbe da dire, i quali sostenevano che si poteva essere insieme severiniani e cristiani se si reinterpretava "severinamente" (in senso non-nichilistico) lo stesso cristianesimo e le sue radici biblico-ebraiche.

Da parte mia, più che il rapporto con la fede e il cristianesimo era sicuramente quello con la politica e con l'idea stessa di mutamento storico e di prassi rivoluzionaria che mi interessava. Tuttavia, vi erano altri aspetti e lati della filosofia di Severino che trovavo, certo in maniera ancora molto indistinta, fin dall'inizio problematici.

Il primo riguardava l'insistenza con cui Severino, nei suoi testi e lezioni, affermava il primato della filosofia. In apparenza, questa insistenza doveva lusingare uno studente di filosofia che, come tutti i suoi colleghi, doveva quasi quotidianamente subire il sarcasmo di amici e conoscenti sulla stravaganza e l'inutilità del fare filosofia. Eppure, a me sembrava che il prezzo da pagare per quel primato fosse per la filosofia troppo o eccessivamente alto essendo costituito dal suo sostanziale *isolamento*. Era come se la filosofia non avesse niente da imparare né dalle altre discipline né, più in generale, dagli altri ambiti dell'esperienza umana (dalle arti, dalle religioni, scienze, dalle tecniche, eccetera)⁸. In ogni caso, la filosofia appariva sempre, per così dire, come il giudice, mai l'imputato; sempre come il maestro, mai il discepolo⁹. Da parte mia, condividevo (e continuo, in opposizione al naturalismo contemporaneo, a condividere) l'idea che la filosofia non è semplicemente un'altra scienza che si affianca, con un suo proprio oggetto e metodo, alla fisica, alla psicologia o alla economia politica; ma se non è una scienza accanto alle altre, non è perché essa sia (per esprimerci un po' scherzosamente) una super-scienza, bensì perché essa vive e solamente respira *dentro* e *con* ogni scienza. Con questo non intendo (né intendo) però suggerire che la filosofia sia qualcosa come una logica della scienza nel senso di Carnap; e questo non solamente perché essa non ha a che fare solo con le scienze, ma anche, come poco fa ho ricordato, con tutti gli altri

8 Con questo non voglio sostenere che Severino non fosse attento a tutti i diversi ambiti dell'esperienza umana; le sue lezioni, in particolare quelle di *Sociologia*, che era l'altro insegnamento che teneva accanto a quello fondamentale di *Filosofia Teoretica*, erano ricche di riferimenti e di richiami ad altro, per esempio, all'attualità politica. L'impressione generale era comunque che senza la filosofia tutto questo altro fosse destinato a rimanere opaco e incompreso.

9 Sui pericoli legati alla tentazione di rendere unica e assoluta la parola filosofica Ruggenini ha scritto pagine molte intense e persuasive in *Il discorso dell'altro. Ermeneutica della fritezza*, il Saggiatore, Milano 1996.

ambiti dell'esperienza, ma soprattutto perché, anche quando ha a che fare con le scienze, non è solo ai loro aspetti logico-metodologici che può interessarsi. Da questo punto di vista, mi sembrava allora (e, sotto certi aspetti, ancora mi sembra) che le considerazioni di Max Weber sull'oggettività scientifica, sull'avalutatività, sul politeismo dei valori, sull'atteggiamento scientifico (sulla scienza come *Beruf*), eccetera, fossero una buona esemplificazione della mia idea (certo, ancora vaga) di lavoro filosofico¹⁰.

Il secondo era legato a quello che allora avrei chiamato l' "idealismo" di Severino, intendendo con questo la concezione secondo cui l'intera storia umana (o, quantomeno, la lunga storia dell'Occidente) sia mossa essenzialmente da un'idea e che solo a partire da quell'idea possa essere essenzialmente compresa. Come si sa, si tratta per Severino della persuasione che costituisce l'essenza stessa del nichilismo secondo cui l'essere è niente. Su questa persuasione sono sorte e tramontate società, ideologie, movimenti politici e religiosi; di questa persuasione la tecnica, che pervade e invade il nostro tempo, è la più estrema e coerente attuazione rispetto alla quale nulla valgono le resistenze della Chiesa cattolica o quelle del marxismo¹¹. Com'è evidente, questo aspetto è strettamente connesso al primo: se, come pensa Severino, è nella filosofia che l'essere viene identificato al niente, è la filosofia che consegna l'intera storia dell'Occidente al nichilismo. Questo spiega perché la tecnica costituisca nella sua lettura non lo scacco della filosofia nata in Grecia, ma il suo trionfo e compimento. Da parte mia, come già ricordato, diffidavo di questo "idealismo" così come della filosofia della storia a cui esso dà luogo: la storia (così pensavo e penso)¹² non è mossa da un'idea, anche se ovviamente vi sono state e vi sono idee storicamente efficaci; inoltre, non vi è qualcosa come la storia, ma tante e diversamente stratificate storie; di conseguenza, non vi è nemmeno qualcosa come il senso della storia. Certo, conoscevo la risposta di Severino a questa e ad analoghe considerazioni critiche: mettere in luce la persuasione che attraversa come un filo rosso l'intera storia dell'Occidente

10 Questo apprezzamento di Max Weber non implica ovviamente che io sottoscrivessi le sue tesi o conclusioni sull'avalutatività, il politeismo dei valori, eccetera. Era comunque a Max Weber che avevo inizialmente pensato per la mia tesi di laurea.

11 Le resistenze alla tecnica del marxismo e della Chiesa cattolica risultano incoerenti perché sia l'uno che l'altra condividono con la tecnica la stessa persuasione fondamentale che l'essere sia niente.

12 Qui mi limito a enunciare una posizione senza argomentarla. Ho svolto alcune considerazioni al riguardo in *Senza origine né fine. Su alcune forme di filosofia della storia* (inedito).

non equivale per nulla a disconoscere o addirittura a negare le varie e molteplici differenze storiche. Eppure, almeno così mi sembrava, quelle differenze restavano filosoficamente inessenziali di fronte a quell'identico che, una volta assimilato (problematicamente) all'essenziale, solamente poteva riguardare il filosofo.

È con questi dubbi e perplessità che seguivo le lezioni di Ruggenini, sapendo peraltro ben poco o nulla della sua discepolanza severiniana. In *Verità e soggettività*, il grosso volume su "L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl" (così suona il sottotitolo)¹³ che dovevamo studiare per il suo esame di *Storia della filosofia contemporanea*, Severino era sicuramente ben presente: la soggettività trascendentale husserliana vi appariva, mi sembrava, credo con una certa ragione, come un altro nome di quella nozione di apparire trascendentale che, attraverso la mediazione di Gustavo Pontadini, Severino aveva elaborato in un serrato confronto con l'attualismo di Giovanni Gentile. Ma nelle pagine di quel volume era anche presente Heidegger, ossia il pensatore che negli anni successivi avrebbe occupato il centro del filosofare di Ruggenini. In questo volume su Husserl si insisteva (e so che su questa insistenza Severino concordava pienamente) sulla continuità tra il progetto fenomenologico husserliano e la filosofia heideggeriana, istituendo uno strettissimo rapporto tra l'essere del secondo e la soggettività trascendentale del primo: il significato di entrambi, - questa la tesi critico-interpretativa di Ruggenini - era infatti apparire.

Ma in quel libro e nelle lezioni tenute da Ruggenini in quegli anni vi era anche altro: in particolare, vi trovavo la capacità e la voglia di misurarsi con la filosofia contemporanea e con le sue istanze più forti e, per me, più coinvolgenti. Da questo punto di vista, almeno tre erano le indicazioni che mi sembrava di poter trarre dall'insegnamento di Ruggenini.

La prima riguarda la forte carica antimetafisica (nel senso di "metafisica" che si chiarirà nel seguito) della sua impostazione, la quale si esplicitava come critica sistematica all'idea che il mondo ci sia, in sé ordinato o formato, prima e indipendentemente da ogni suo determinato manifestarsi; in questo stava, secondo Ruggenini, la lezione di Husserl ereditata e criticamente elaborata da Heidegger. Si tratta di una critica alla "inseità" del mondo che è rimasta una costante della filosofia di Ruggenini e che la accomuna esplicitamente, almeno sotto questo aspetto, ad altre esperienze di pensiero: dalla critica di Nietzsche alla cosa in sé sino alla più recente polemica di Hilary Putnam nei confronti del cosiddetto "realismo metafisi-

13 *Verità e soggettività. L'idealismo fenomenologico di Edmund Husserl*, Fiorini, Verona 1974².

co". Ma Ruggenini non ha mai inteso imboccare le due vie che altri critici dell' "inseità" del mondo hanno fino in fondo seguito: a. la via husserliana (ma non solo) che cerca di ancorare la filosofia al dato immediato, a ciò che si darebbe prima di ogni interpretazione, costruzione concettuale o teorizzazione; b. la via nietzscheana secondo cui ogni ordine e senso è sempre l'effetto di quella che egli chiama "volontà di potenza" e che per Ruggenini (qui in polemica con molte letture post-metafisiche di Nietzsche) è, essenzialmente, volontà di senso¹⁴. Sia il dato della fenomenologia (o di Russell o di certe fasi o esponenti dell'empirismo logico) sia l'in sé dei realisti metafisici sono per Ruggenini un mito filosofico; come lo sono, conseguentemente, le due concezioni speculari secondo cui il mondo o è scoperto o è costruito¹⁵.

A questa critica, che investe sia le filosofie dell'immediatezza sia le varie forme di realismo metafisico, si connette - questa è la seconda indicazione - la costante attenzione ai fenomeni, ossia ai differenti modi in cui incontriamo le cose nella nostra molteplice e sempre plurale esperienza del mondo. Questa attenzione ai fenomeni, ribadita nel titolo di uno dei suoi libri filosoficamente più impegnativi, il già ricordato *I fenomeni e le parole*, si collega a (e anticipa) quell'insistenza sulla pluralità che nei lavori della sua maturità si raccoglierà attorno al tema difficile, e spesso frainteso in senso relativistico, della pluralità del vero¹⁶.

Infine, la terza e decisiva indicazione, concerne la centralità della critica al soggettivismo, ossia, per dirla con una formula, all'idea, che inaugura e domina la filosofia moderna, secondo cui tutto ciò che è, è essenzialmente l'oggetto di e per un soggetto. In questa prospettiva, essere significa essenzialmente essere l'oggetto di un soggetto che, alla fine, diventa a sua volta (e paradossalmente) oggetto, secondo un movimento che le varie forme a noi contemporanee di riduzionismo o di eliminativismo nel campo, per esempio, delle neuroscienze ampiamente confermano. Secondo Ruggenini, qui in sintonia con interpretazioni come quella di Ernst Tugendhat¹⁷,

14 Tra i diversi saggi dedicati al riguardo a Nietzsche trovo particolarmente illuminante *La fede nell'io e la fede nella logica. La questione onto-logico-grammaticale dall'io nel pensiero di Nietzsche*, in *Il destino dell'io*, a cura di G. Severino, il melangolo, Genova 1997.

15 Il tema è già sviluppato, anche con ampie esemplificazioni storico-filosofiche, in *Volontà e interpretazione. Le forme della fine della filosofia*, Franco Angeli, Milano 1984.

16 Le meditazioni più recenti sul tema si possono leggere in *Dire la verità. Noi siamo qui forse per dire...*, Marietti, Genova 2006.

17 Fu proprio Ruggenini a consigliarmi la lettura dei lavori di Tugendhat, non solo del Tugendhat ancora allievo di Heidegger, ma anche di quello "convertitosi" alla

Husserl non sfuggiva a questo soggettivismo, anzi lo radicalizzava, anche laddove, come nella *Crisi delle scienze europee*, sembrava, soprattutto mediante l'introduzione della nozione di *Lebenswelt*, allontanarsene; ma soggettivista restava anche l'impianto di *Essere e tempo*, ossia proprio di quell'opera che da molti, e per primo dallo stesso Heidegger, era letta e intesa come il manifesto novecentesco dell'antiosoggettivismo.

Come si sa, la questione del soggettivismo, e del soggettivismo di *Essere e tempo* in particolare, sarà uno dei grandi temi della ricerca filosofica di Ruggenini. In una forma peculiare essa era però già presente in *Verità e soggettività* e nei corsi degli anni Settanta: in quanto erede della soggettività trascendentale di Husserl, l'essere di Heidegger restava inevitabilmente entro l'orbita del soggettivismo del suo maestro, configurandosi anch'esso come una manifestazione di uno dei cardini della modernità: quell' *esse est percipi* enunciato da Berkeley e ripreso da Gentile. Ora, fino a qui Ruggenini e Severino concordavano; sulla via che a questo punto andava imboccata iniziava però a manifestarsi quella diversità che diventerà negli anni successivi sempre più evidente: per Severino il soggettivismo è solamente un'altra figura del nichilismo, ossia della persuasione fondamentale che l'essere (ogni ente, foglia, pietra, ombra, sogno, eccetera) sia niente; per Ruggenini, si tratta (o sempre più si tratterà) di individuare una diversa via d'uscita dal soggettivismo moderno, più determinata e articolata, la quale prende l'avvio dal riconoscimento della fondamentale finitezza dell'esistere umano.

Da parte mia, trovavo le prime due indicazioni ricche di potenzialità e prospettive. Per quanto riguarda la terza, per certi aspetti la più feconda, avvertivo in essa o, quantomeno, in alcune sue formulazioni, la persistenza di una tendenza, che avevo trovato in Severino e ritrovavo in Heidegger, a individuare la "chiave" della storia e delle vicende umane, la quale in Severino era la persuasione che l'essere sia niente e in Heidegger l'oblio della differenza tra essere ed ente. Certo, Ruggenini avrebbe risposto (e, di fatto, mi ha risposto) che nel suo caso non di una chiave si tratta, ma di una interpretazione. Credo si tratti di una risposta corretta, alla quale però egli è progressivamente giunto nel corso dello sviluppo della sua filosofia.

filosofia analitica. Mi riferisco, in particolare, a E. TUGENDHAT, *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*, W. De Gruyter, Berlin 1970 e a *Vorlesungen zur Einführung in die sprachanalytische Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M. 1976.

L'irruzione di Heidegger

È stato talora rimproverato agli allievi di Severino di essersi allontanati dalla sua filosofia senza averla mai direttamente rifiutata. Non so se questo è in generale vero né mi sembra molto interessante stabilirlo. Per quanto riguarda Ruggenini, la mia impressione è che egli non abbia mai smesso di dialogare con la filosofia di Severino, ma che per lui confrontarsi con Severino abbia innanzitutto significato provare a rispondere diversamente da Severino alle sfide che Severino ha posto alla filosofia. In questo senso, è l'intera filosofia di Ruggenini che può essere considerata una critica a Severino.¹⁸

Come si sa, proprio a Heidegger Severino aveva dedicato la sua tesi di laurea (*Heidegger e la metafisica*)¹⁹. Ebbene, è proprio mediante il confronto critico con Heidegger (da cui nascerà, tra l'altro, uno dei suoi libri anche esegeticamente più complessi: *Il soggetto e la tecnica. Heidegger interprete "inattuale" dell'epoca presente*) che Ruggenini sembra intravedere una via di uscita, differente da quella di Severino, da quel soggettivismo che si estende dagli inizi della modernità attraverso Kant fino alla fenomenologia.²⁰

Ne *Il soggetto e la tecnica* Ruggenini propone innanzitutto una interpretazione di Heidegger a cui, nella sostanza, rimarrà sempre fedele. Secondo questa lettura, in parte già richiamata, *Essere e tempo*, la grande opera del 1927, rimane, nonostante le dichiarazioni e i più che meritori sforzi filosofici del suo autore, nell'alveo del soggettivismo. Che sia così, lo stanno a dimostrare diverse cose, in particolare: 1. la opzione preliminare e fondamentale di *Essere e tempo* secondo cui la riproposizione della questione dell'essere richiede innanzitutto che ci si interroghi su quell'ente nel cui essere ne va del proprio essere (il *Dasein*, nella terminologia heideggeriana); per Ruggenini, si tratta di una decisione che resta nella sostanza immotivata o solo retoricamente giustificata e che serve solo a mostrare quanto Heidegger sia ancora condizionato dal trascendentalismo di impianto kantiano che eredita dai suoi maestri neokantiani; 2. la quasi totale assenza, nonostante una impegnativa dichiarazione di principio, del tema del linguaggio: in *Essere e tempo* il significato, come mostra il più o meno implicito primato della *Rede* sulla *Sprache*, non richiede la parola, anche se, come Heidegger esplicitamente, ma ancora in maniera

18 Questo non significa che non si trovino in Ruggenini delle critiche esplicite o implicite alla filosofia di Severino. In particolare, Ruggenini ha sempre insistito sulla vuotozza della semantizzazione severiniana dell'essere come non-non essere.

19 Ristarato da Adelphi, Milano 1994.

20 Voglio ancora una volta sottolineare che è così che io ho recepito e vissuto l'insegnamento di Ruggenini su Heidegger. Si tratta dunque di una ricostruzione del percorso di Ruggenini condizionata inevitabilmente dal mio proprio percorso.

insufficiente, sottolinea, tende alla parola e la richiede; 3. la sottovalutazione, che è ancora una volta nascosta dalle affermazioni esplicite, del carattere di *Mitsein* del *Dasein*; del *Mitsein* in *Essere e tempo* si parla solo nell'ambito della caratterizzazione dell'esistenza inautentica: negli altri il *Dasein* perde sempre e comunque se stesso; 4. la ricomparsa, per esempio nel §43 dove del tutto paradossalmente si parla di un ente senza essere, della nozione kantiana di cosa in sé, evocata per arginare quella che lo stesso Heidegger avverte come una possibilità derivata idealistico-soggettivistica della sua analitica esistenziale.

Il Soggetto e la tecnica può ovviamente essere letto come un libro su Heidegger che propone una interpretazione filologicamente e analiticamente documentata della formazione e dello sviluppo interno della filosofia heideggeriana. Ma esso non è solo questo; in ogni caso non è con questo spirito che lo lessi. Ciò che in quel grosso volume cercavo era la filosofia di Ruggenini che vedevo chiaramente delinearci nel confronto serrato con Heidegger e, in maniera più implicita ma per me non meno importante, con Severino. Del resto, senza lo sfondo severiniano è difficile (o per me era difficile) intendere la centralità filosofica che la questione del soggettivismo occupa e nella ricostruzione critica di Ruggenini. Nelle note che scrissi allora in margine alla mia copia del libro, il nome di Severino torna di continuo, non però (o quasi mai) in relazione a Heidegger, ma sempre (o quasi sempre) in relazione a Ruggenini, a ciò che di non più severiniano emergeva dalla sua lettura di Heidegger. *Il soggetto e la tecnica*, insomma, non fu mai per me un libro di storia della filosofia. In esso, come già accennato, trovavo una fondamentale indicazione filosofica: porre al centro della filosofia non il significato di essere (come in Severino e in Heidegger), bensì pensare o tornare a pensare la finitezza dell'esistenza e le diverse esperienze (filosofiche e non-filosofiche) che ce la fanno, per così dire, scoprire.

Si tratta di un movimento nel quale, io credo, si trovano già contenute le diverse vie percorse da Ruggenini negli anni successivi. Dal punto di vista critico, si tratterà di contestare quel primato della questione dell'essere che, come già si diceva, accomunava, di là da tutte le radicali differenze, Heidegger e Severino. Riferendosi esplicitamente a Heidegger, ma avendo sicuramente sullo sfondo anche Severino, Ruggenini prenderà sempre più le distanze dalla idea di Heidegger secondo cui la domanda sull'essere (la *Semnsfrage*) deve essere considerata come la "questione iniziale, finale e fondamentale della filosofia"²¹, ossia come la questione da cui la filosofia

21 M. Heidegger, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, tr. it. di A. Fabris, il melangolo, Genova 1988, p. 13. Che l'essere sia l'autentico e unico tema della filosofia non è - precisa Heidegger - "una nostra scoperta: questa posizione tema-

è circoscritta (è la sua questione "iniziale" e "finale") ed essenzialmente contrassegnata (è la sua questione "fondamentale"). In effetti, la parola "essere" troverà sempre meno spazio e ascolto nella filosofia di Ruggenini anche come reazione alla "retorica" heideggeriana secondo cui la parola "essere" è quella parola che decide di ogni altra parola. Nella *pars construens*, Ruggenini cercherà di mostrare come la questione della finitezza si intrecci in maniera complessa e inestricabile con le questioni dell'alterità e del linguaggio, le quali sono, a loro volta, inestricabilmente intrecciate. In una formula: se è il linguaggio quell'altro che ci fa esistere, la finitezza della nostra esistenza coincide con il nostro essere parlanti. In questo senso, il richiamo al linguaggio è (anche) la risposta di Ruggenini a Severino.

Linguaggio e alterità

Nel libro su Heidegger si trovano dunque, anche se non ancora interamente svolte, le due grandi questioni sulle quali, come appena ricordato, si concentrerà l'attenzione di Ruggenini negli anni successivi. La prima è la questione del linguaggio. Ruggenini si convincerà sempre più, anche grazie allo Heidegger che negli anni Trenta scopre Hölderlin, che ciò che essenzialmente manca in *Essere e tempo* è, per l'appunto, il linguaggio e che è proprio questa mancanza che lascia l'autore di *Essere e tempo* quasi del tutto indifeso rispetto alle pulsioni soggettivistiche che gli provenivano dal neokantismo e da Husserl. Del resto, come Ruggenini ha più volte ricordato, il linguaggio è il grande assente dalla tradizione fenomenologica (sia essa quella di Husserl o quella di Max Scheler). Ruggenini si spinge talora a dire che il linguaggio è il grande assente dall'intera tradizione occidentale, anche se, da parte mia, non ritengo che sia né necessario né molto utile impegnarsi in una tesi così forte che sembra esposta a molti e significativi controesempi.

In ogni caso, a partire dagli anni Ottanta, e soprattutto nei capitoli del già ricordato *I fenomeni e le parole*, il linguaggio sarà, con sempre maggiore insistenza e frequenza, al centro della ricerca di Ruggenini, tanto che questo interesse, criticato da alcuni e lodato da altri, diventerà agli occhi di quasi tutti la cifra o il contrassegno della sua filosofia. Del resto, non è sicuramente casuale che al linguaggio tutti o quasi i suoi allievi (me compreso) abbiano dedicato, ovviamente sulla base di interessi, sensibilità e scelte tematiche differenti, molte delle loro indagini e lavori.

tica viene in luce già agli inizi della filosofia, nel mondo antico, e si realizza nella forma più grandiosa con la logica hegeliana" (Ivi, p. 10).

La seconda questione è quella dell'alterità. Come abbiamo visto, essa era, in quanto questione dell'alterità degli altri, almeno parzialmente elusa dal trascendentalismo di *Essere e tempo*. Ma la questione era anche elusa dal mancato riconoscimento che altro è innanzitutto il linguaggio che ci fa parlanti. Parla solo chi ha già ascoltato. Il primato dell'ascolto e l'insistenza sull'alterità che ci fa esistere sono le due facce della stessa medaglia. Negli anni successivi a *Il soggetto e la tecnica* Ruggenini si impegnerà in una complessa elaborazione di questo nesso, istituendo un intenso confronto critico non solo con Heidegger e con Husserl (ritenuto incapace, per la stessa impostazione della sua fenomenologia trascendentale, di venir a capo, nella quinta delle *Meditazioni cartesiane* per esempio, del problema degli altri), ma anche con la filosofia di Emanuel Lévinas o con quelle di Eugen Fink, di Paul Ricoeur o di Hans-Georg Gadamer o con il dibattito analitico sulle *other minds*.

Per quanto mi riguarda, è stata soprattutto la questione del linguaggio che ha attirato, sin dalla mia tesi di laurea sul "secondo" Wittgenstein, la mia attenzione. Non sempre Ruggenini ha condiviso la direzione che il mio interesse per il linguaggio ha preso. Elencare due di queste differenze può essere utile, in questo contesto, per chiarire alcuni aspetti dell'insegnamento di Ruggenini.

È evidente che l'interesse per il linguaggio può assumere molte e differenti direzioni. Vi sono molte scienze o discipline che studiano il linguaggio con prospettive, obiettivi e metodi diversi. In molti casi queste scienze hanno poco o nulla a che fare con la filosofia e sicuramente il loro oggetto non le rende, per così dire, più filosofiche (ma, ovviamente, nemmeno meno filosofiche) di scienze come la geologia o la botanica. Heidegger ha sempre insistito che queste diverse scienze, delle quali peraltro non nega l'interesse *scientifico*, hanno assai poco a fare con quel linguaggio e quella esperienza del linguaggio a cui la sua filosofia ci richiama. È per questo che, se anche ne riconosce l'interesse scientifico, Heidegger sembra pensare che quelle scienze (e questo per il semplice fatto che esse sono... scienze) non hanno davvero a che fare con il linguaggio: mirare scientificamente al linguaggio è una maniera certa di mancarlo. Ora, sulla scia di considerazioni heideggeriane come quelle appena riassunte, anche Ruggenini sembra talvolta ritenere che le indagini sul linguaggio condotte, per esempio, nell'ambito della filosofia analitica del linguaggio o delle varie scienze del linguaggio presuppongano una fondamentale "oggettivazione" del linguaggio la quale occulta o stravolge quella nostra fondamentale appartenenza al linguaggio su cui la sua filosofia insiste. In questa prospettiva l'idea di una scienza o di una filosofia del linguaggio è in quanto tale problematica: ciò che una

scienza del linguaggio, per sua natura, fa è oggettivare l'inoggettivabile. Detto altrimenti: in quanto inoggettivabile, il linguaggio non può mai essere ciò di cui una scienza del linguaggio tratta.

Qui Ruggenini ha diverse ragioni dalla sua: ragioni che potrebbero essere condivise, per esempio, da molti Wittgensteiniani. Tuttavia, ritengo che non si possa semplicemente mettere da parte, come scientificamente interessante ma filosoficamente indifferente o addirittura pregiudizialmente "falsificante", la ricerca (in senso lato scientifica) sul linguaggio. Faccio solo due esempi. 1. Tra i bersagli della critica di Ruggenini vi è la riduzione delle parole a nomi. Ebbene, questo privilegio del nome e, di conseguenza, della nominazione è anche uno dei costanti obiettivi polemici, da una parte, di Wittgenstein e, dall'altra, di Davidson e di tutti coloro che si richiamano alla sua filosofia del linguaggio. Ovviamente, su questo punto non tutti concordano con Wittgenstein o con Davidson. Perché mai discutere queste obiezioni non dovrebbe far parte di un orientamento filosofico per il quale il punto centrale resti comunque l'insistenza sulla nostra radicale appartenenza al linguaggio? 2. Ruggenini insiste sempre che nessuna parola è la prima parola; che le parole significano sempre in relazione e in risposta ad altre parole, eccetera. Da questo punto di vista, la sua posizione è affine (o, almeno, così a me sembra) a quella sostenuta da molti contestualisti, talvolta dai più radicali, come, per esempio, Charles Travis²². Ora, sul contestualismo (nel nostro caso, sul contestualismo semantico) vi è stato e continua a esservi (come è ovvio) un acceso dibattito in ambito filosofico-linguistico che si avvale di tutti i mezzi che in questo ambito si ritengono legittimi: argomentazioni di vario tipo, discussioni di esempi e di controesempi, esperimenti mentali, eccetera. La mia domanda (che suona inevitabilmente retorica) è: può una posizione come quella di Ruggenini sottrarsi a questo dibattito? Basta, per accantonarlo, appellarsi, con Heidegger, al carattere di principio oggettivante di ogni filosofia del linguaggio? In effetti, in molte delle sue pagine Ruggenini prende attivamente parte al dibattito appena richiamato, per esempio laddove si chiede se il suo contestualismo, che lo spinge a negare che vi siano parole "assolute", ossia parole in sé significanti, non porti a smarrire la differenza, a cui egli non intende rinunciare, che passa tra una parola come "sedia" e una come "verità". Come essere contestualisti e insieme riconoscere, come Ruggenini ha sempre inteso fare, che vi sono parole "fondamentali"? E che cosa può qui significare "fondamentale" se non significa né "originario" né "assolutò"?

22 Vedi, per esempio, C. Travis, *Occasion Sensitivity, Selected Essays*, Oxford University Press, Oxford 2008.

Per concludere su questo punto, a me sembra che vi siano due aspetti da sottolineare. Il primo riguarda una certa tensione che vi è in Ruggenini tra certe sue affermazioni di principio e la sua pratica filosofica. È nella pratica, nella quale egli si confronta da vicino e in maniera non preconcetta con i più diversi orientamenti filosofici, spesso caparbiamente e sottilmente argomentando, che da parte mia ritrovo la sua lezione filosofica più feconda. Per esempio, come appena ricordato, nelle lezioni, nelle conferenze e in molti testi di Ruggenini vi è un gusto e una passione per l'argomentare (nel senso, ovviamente, più largo e libero del termine) che spesso non traspare nelle sue enunciazioni di principio o nelle sue affermazioni critico-polemiche nei riguardi, per esempio, della filosofia analitica. Da questo punto di vista, sarebbe davvero fraintendere la filosofia di Ruggenini leggere in essa un rifiuto dell'argomentazione e non invece la sottolineatura che non è sicuramente solo l'argomentazione ciò che ci fa filosofi o ci muove alla filosofia; così come, del resto, sarebbe altrettanto fuorviante non riconoscere come la insistenza di Ruggenini sul linguaggio comporti da parte sua non un rifiuto, bensì un ripensamento del principio di non contraddizione, inteso, sulla base di una originale valorizzazione di un aspetto della sua difesa aristotelica, come principio di determinazione (nel quale si riconosce che parlare è inevitabilmente determinare) slegato da ogni metafisica della sostanza e non come principio di determinatezza²³.

Il secondo aspetto riguarda la differenza che, se dimenticata, rischia di intorbidare le acque, tra due atteggiamenti nei confronti del linguaggio. Secondo il primo atteggiamento, il filosofo si rivolge al linguaggio per rispondere a una serie di interrogativi, per esempio a quello che, secondo Davidson, si può considerare l'interrogativo principale o costitutivo dell'odierna filosofia del linguaggio: "Che cosa fa sì che le parole significhino ciò che significano?"²⁴. Ovviamente, a questo e ad altri interrogativi connessi possono essere date molte differenti risposte che possono derivare da diverse e talora contrapposte teorie o, meno impegnativamente, concezioni del linguaggio, del significato, eccetera. Ma il filosofo si rivolge anzitutto al linguaggio – è questo il secondo atteggiamento – per prestare ascolto e rispondere a ciò che altri (filosofi, poeti, teologi, eccetera) hanno detto in risposta, a loro volta, a ciò che altri avevano detto. Ora, com'è evidente, il primo compito è distinto dal secondo, come, per esempio, lo sono l'ascolto

23 Per questa reinterpretazione del principio di non contraddizione si veda *I fenomeni e le parole*, cit., pp. 193-202.

24 D. Davidson, *Verità e interpretazione*, tr. it. di R. Brigati, il Mulino, Bologna 1994, p. 33.

di una poesia e lo studio del linguaggio poetico (metrica, ritmo, immagini, eccetera), tant'è vero che uno studioso del linguaggio poetico può essere, per così dire, sordo alla poesia. Ora, è questo secondo atteggiamento che fondamentalmente interessa a Ruggenini: il linguaggio vive (qui sta propriamente, nel gergo filosofico, la sua inoggettivabilità) nell'ascolto che risponde. Non è un caso che una delle citazioni più amate da Ruggenini sia il verso hölderliniano sul nostro essere un colloquio. Ma qual è la relazione, se relazione vi è, tra questo atteggiamento e il primo, l'atteggiamento che può oggi assumere un filosofo del linguaggio? A me sembra che la risposta di Ruggenini possa essere così formulata: la nostra esperienza del linguaggio anticipa e circoscrive ogni teoria o concezione (scientifica o filosofica) del linguaggio; è questa esperienza, sempre diversamente modulata, il "dato" che non può essere negato. Da questo punto di vista, l'esperienza del linguaggio è, volendo adattare una immagine di Wittgenstein, sempre l'unità di misura, mai il risultato di una misurazione.

Le ultime considerazioni ci introducono a una delle questioni più controverse dell'intera filosofia di Ruggenini, ossia al modo in cui si deve intendere il suo insistito e forte richiamo alla linguisticità, per usare una nota espressione gadameriana, della nostra esistenza, ossia di tutto il nostro essere, pensare e desiderare. Al riguardo a Ruggenini sono state spesso e con insistenza rivolte (a lezioni, nei dibattiti e per iscritto) almeno quattro quattro basilari critiche. La prima è che egli identificherebbe in maniera troppo esclusiva linguaggio e parola (linguaggio e linguaggio verbale); la seconda e conseguente critica è che egli sarebbe costretto a sostenere, in opposizione a molti e ovvi controesempi, che l'assenza di parola (o di verbalizzazioni) corrisponde o equivale ad assenza di esperienza e di pensiero (dunque, nel senso più specifico del termine, a non-esistenza); la terza è che si danno, a dispetto delle sue reiterate affermazioni, esperienze, pensieri e, in generale, modalità non linguistiche (o non verbali) di incontro con noi stessi, gli altri e il mondo che sono almeno altrettanto parte della nostra esistenza di quello che potremmo chiamare il nostro accesso linguistico (verbale) al mondo (alle cose, agli altri, agli animali, a noi stessi). L'amore, si usa affermare, non abbisogna di parole, bastano gli sguardi e i gesti, anche se è vero che spesso l'amore termina perché non vi è più nulla da dire. L'ultima gli imputa una sorta di idealismo linguistico che, nonostante tutti i suoi finieggi, equivarrebbe a una qualche forma di soggettivismo linguisticamente mediato o incarnato.

Credo che a tutte queste critiche e obiezioni Ruggenini abbia da parte sua saputo replicare con forza e con argomenti di vario genere e peso. Ovviamente, non tutte sono sullo stesso piano e hanno la stessa rilevanza. L'ulti-

ma, per esempio, mi sembra nascere da una sostanziale incomprensione di molte delle cose che Ruggenini ha detto e scritto a partire almeno dagli anni Ottanta. Assai più impegnativa mi sembra la prima, della quale la seconda e la terza non sono in fondo che articolazioni e sviluppi. Qui vorrei limitarmi a due o tre aspetti delle sue risposte alle critiche appena abbozzate.

La prima osservazione è parzialmente critica: a me sembra che la forza delle repliche di Ruggenini resti in parte oscurata dalla tendenza, che si è fatta più evidente in alcuni degli ultimi scritti (ma non nel suo ultimo libro: *Dire la verità*), a presentare la sua posizione nella forma di tesi: la mia tesi, egli spesso dice o scrive, è che senza linguaggio non vi è pensiero. Questo dà talora una coloritura dogmatica (e poco ermeneutica) al suo discorso che è felicemente contraddetta dal suo concreto andamento. In effetti, le cosiddette "tesi" di Ruggenini sono propriamente segnavia, per usare la famosa immagine heideggeriana, o abbreviazioni, richiami e sottolineature. Più che tesi, nel tessuto più vivo del testo di Ruggenini troviamo in effetti domande. Per esempio, egli chiede sovente ai suoi interlocutori che cosa mai vorrebbe dire per loro pensare prima e al di fuori della nostra lingua. Che cosa mai sarebbe un pensiero senza parole, se "senza parole" non può semplicemente significare "non ad alta voce" o "non udibile dagli altri"? Certo, si potrebbe sostenere che i nostri pensieri altro non sono che quegli stati e processi neurocerebrali (in quanto tali non linguistici) che si producono alloché inpropriamente, ossia nel linguaggio pre-scientifico della cosiddetta *Folk Psychology*, diciamo che stiamo pensando o che pensiamo a questo o a quello. Ma in questo caso si potrebbe sempre ribattere (con quelle che, da parte mia, credo buone ragioni) che gli stati e i processi causali sono le condizioni causali del pensiero, non il pensiero. Questo tipo di lavoro filosofico potrebbe continuare, in sintonia con la pratica dello stesso Ruggenini. Per esempio, si potrebbe osservare che in molti contesti e circostanze distinguiamo tra pensare e dire o esprimere quello che pensiamo. Se me ne sto silenzioso e assorto senza dire niente è probabile che il mio amico mi chieda a che cosa sto pensando. In molti casi posso benissimo ripondergli dicendogli che cosa o a che cosa stavo pensando; in altri posso reagire dicendo: "Non stavo pensando a niente" o "Si trattava di cose molto personali". Com'è evidente, qui la distinzione tra pensare e dire è filosoficamente innocente (per farla, per esempio, non abbiamo certo bisogno di aderire a una qualche forma di dualismo mente/corpo); tuttavia, rinunciare a essa vorrebbe dire negarci un importante mezzo di rappresentazione della nostra esperienza. Certo, potrei sostenere che pensare è un parlare tra me e me; un parlare sempre più a bassa voce sino a che solo io posso ascoltare le mie parole. Potrei dirlo, ma con la sensazione che tra pensare e parlare

tra me e me una qualche differenza vi sia e che le due espressioni non siano propriamente sinonime. Forse, qualcuno potrebbe osservare, l'analogia con la traduzione potrebbe qui aiutarci. Esprimere a parole quello che si è pensato non è infatti simile a tradurre da una lingua a un'altra? Credo però che molti sarebbero restii (e con buone ragioni) a paragonare quello che nel nostro esempio accade a ciò che accade quando, per esempio, traduco qualcosa dal francese all'italiano. Certo, anche nel nostro caso, vi sono situazioni in cui diremmo: "Non è esattamente questo quello che stavo pensando", ma la cosa è ben diversa da quando diciamo: "Questa traduzione in italiano non esprime bene quello che avevo detto in francese". Dire ad alta voce quello che si pensava non è come passare da una lingua a un'altra. E potremmo continuare. Ciò che qui mi interessa sottolineare è che questo genere di lavoro filosofico, che è in parte il mio, si trova nei testi, nelle lezioni, nelle conferenze e relazioni di Ruggenini, talora nascosto dietro la perentorietà di alcune sue tesi e affermazioni.

La seconda considerazione che mi preme fare è che alcune delle critiche rivolte a Ruggenini sembrano, almeno a prima vista, cogliere o evidenziare una tensione della sua filosofia. Da una parte, vi è in essa una forte insistenza sulla pluralità (addirittura, come si ricordava, sulla pluralità del vero), dall'altra questo richiamo non sembra operare allorché si tratta del linguaggio: perché, come si diceva, privilegiare la parola? Perché mai far ruotare attorno a essa la nostra esistenza? Si noti che chi pone queste e simili domande non per questo si (o ci) propone di sostituire una diversa esperienza alla nostra esperienza di parlanti. Quelle domande servono piuttosto a chiederci perché mai dovremmo scegliere una esperienza contro o a scapito dell'altra. Ora, io ritengo che Ruggenini, nonostante (ribadisco) alcune sue formulazioni, non socomba a questo genere di critiche, per almeno due fondamentali ragioni. La prima è che ciò che Ruggenini perlopiù contesta è la pretesa di individuare in una qualche esperienza non linguistica (per esempio, percettiva) una modalità d'accesso al mondo più primitiva, originaria o fondamentale di quella linguistica. In questo senso, la sua critica più che rivolta ad affermare il primato del linguaggio mira a contestare la posizione derivata o secondaria che spesso o, secondo Ruggenini, quasi sempre gli si assegna. La seconda è che, per quanto riguarda il nesso linguaggio-pensiero, ciò che Ruggenini da sempre contesta è l'idea (il mito) che il pensiero liberato o sciolto dal linguaggio potrebbe, per dirla un po' rozzamente, fare cose che nessuna lingua può fare. Sullo sfondo della questione del rapporto tra linguaggio e pensiero vi è insomma la questione della finitezza: la lingua rende finiti; il pensiero ci fa infiniti. Nella questione della linguisticità del pensiero emerge insomma ancora

una volta quel tema anti-soggettivistico della finitezza che, almeno dalla fine degli anni Settanta, domina e scandisce tempi e percorsi della filosofia di Ruggenini. Da questo punto di vista, niente nella posizione di Ruggenini lo costringe, come spesso si è sostenuto, ad affermare cose come "il linguaggio è tutto" o "tutto è linguaggio". Che tutto sia linguaggio o che il linguaggio sia tutto è una posizione che si può rigettare con buonissime e ovvie ragioni, come Ruggenini ha sempre esplicitamente fatto. Il punto non è se tutto sia linguaggio, ma se, senza linguaggio, il pensiero sia e possa tutto. A combattere filosoficamente questa illusione è dedicata gran parte della filosofia di Ruggenini.