

segni 
e
comprensione

**RIVISTA SEMESTRALE
ANNO XXXIII NUOVA SERIE
n. 97 LUGLIO/DICEMBRE 2019**

“SEgni E COMPrensione”

Segni e Comprensione is a peer-reviewed international journal which focuses on the phenomenological and hermeneutical research.

The journal, founded in 1987¹ at the Department of Philosophy and Social Sciences of the University of Salento by Giovanni Invitto, in collaboration with the "Italian Centre for Phenomenological Research" in Rome, has been classified by the National Agency for the Evaluation of the University System (ANVUR) as a "scientific journal". The title *Segni e Comprensione* identifies the editorial proposal: to establish a journal as a phenomenological-hermeneutical tool for investigating the issues of contemporary philosophical-educational debate. In fact, in these three decades the journal has been a significant national and international crossroads of knowledge and methods, which through theoretical elaboration have enriched the philosophical and cultural landscape of our time: from the philosophy of existence to sociology and pedagogy, from the philosophy of language to psychology, up to issues related to current events. The journal publishes original articles and book reviews.

Segni e Comprensione is published twice a year. Besides ordinary issues according to a Call, special issues devoted to a special topic may be published. All articles go through double-blind review processes.

EDITOR IN CHIEF: Daniela De Leo

STEERING COMMITTEE: Angela Ales Bello (Università Lateranense); Jean-Robert Armogathe (École Pratique des Hautes Études de Paris); Renaud Barbaras (Université de Paris I Panthéon-Sorbonne); Mauro Carbone (Université Jean Moulin Lyon 3); Pio Colonnello (Università della Calabria); Umberto Curi (Università di Padova); Franco Ferrarotti (Università di Roma 1); Marisa Forcina (Università del Salento); Giovanni Invitto (Università del Salento); Carlo Sini (Università di Milano); Pierre Taminioux (Georgetown University).

EDITORIAL COMMITTEE: Gabriella Armenise (Università del Salento); Alessandro Arienzo (Università di Napoli “Federico II”); Philippe Audegean (University of

¹ The Journal is registered under no. 389/1986 of the Press Register, Lecce Law Court; quarterly until 2017, from 2018 half-yearly; the electronic version is available at the following addresses:

<http://siba-ese.unisalento.it/index.php/segnicompr>

<http://www.segniecomprensione.it>

<http://www.mannieditori.it/Rivista/segni-e-comprensione> (1987-2009)

Nice – Sophia Antipolis); Angelo Bruno (Università del Salento); Antonella Cagnolati (Università di Foggia); Florencio Vicente Castro (Universidad de Extremadura -Spagna); Claudio Ciancio (Università del Piemonte Orientale); Dino Cofrancesco (Università di Genova); Roger Dadoun (Université de Paris VII-Jussieu); Antonio Delogu (Università di Sassari); Gilberto Di Petta (Università di Napoli “Federico II”); Renate Holub (University of California – Berkeley); William McBride (Purdue University West Lafayette, Indiana); Claudio Palazzolo (Università di Pisa); Carmen Guzman Revilla (Universitat de Barcellona); Paola Ricci Sindoni (Università di Messina); Christel Taillibert (University of Nice – Sophia Antinopolis); Valentina Tirloni (University of Nice – Sophia Antinopolis); Christiane Veauvy (CNRS); Sergio Vuskovic Royo (Universidad de Valparaiso); Frédéric Worms (ENS France).

SCIENTIFIC COMMITTEE: Pierandrea Amato (Università di Messina); Giuseppe Annacontini (Università del Salento); Nicola Antonetti (Università di Parma); Francesca Brezzi (Università Roma Tre); Bruno Callieri †; Annalisa Caputo (Università di Bari); Gennaro Carillo (Università di Napoli “Federico II”); Hervé A. Cavallera (Università del Salento); Giovanni Cera (Università di Bari); Françoise Collin †; Marco Antonio D’Arcangeli (Università dell’Aquila); Ennio De Bellis (Università del Salento); Ferruccio De Natale (Università di Bari); Silvano Facioni (Università della Calabria); Mariano Longo (Università del Salento); Luca Lupo (Università della Calabria); Roberto Maragliano (Università Roma Tre); Stefania Mazzone (Università di Catania); Aniello Montano †; Fabrizio Palombi (Università della Calabria); Lucia Perrone Capano (Università di Foggia); Marco Piccinno (Università del Salento); Augusto Ponzio (Università di Bari); Nicola Russo (Università di Napoli “Federico II”); Giovanni Scarafile (Università di Pisa); Fabio Seller (Università di Napoli “Federico II”); Valeria Sorge (Università di Napoli “Federico II”); Fabio Sulpizio (Università del Salento); Laura Tundo (Università del Salento); Chiara Zamboni (Università di Verona).

CONSULTING EDITORS: Lucia De Pascalis (Università del Salento), Deborah De Rosa (Università della Calabria); Ida Giugnatico (Université de Québec à Montréal); Elena Laurenzi (Università del Salento); Giulia Longo (Università di Napoli “Federico II”).

**Dipartimento di Studi Umanistici, Università del Salento – Piazza Tancredi, n7
- 73100 Lecce (LE) 73100 Lecce.**

INDEXING AND EVALUATION:

La Rivista è in:

[DOAJ Directory of Open Access Journal](#)

[Ulrich's](#)

[Journal tocs](#)

[Google Scholar](#)

[Scientific Commons](#)

INDICE - INDEX**EDITORIALE - EDITORIAL**

L'attualità della fenomenologia
The Relevance of Phenomenology

Daniela De Leo

6

SAGGI - ESSAYS

Sull'edizione italiana delle Vorlesungen
 Husserliane del 1906/1907
*On the Italian Edition of the Husserlian Vorlesungen
 of 1906/1907*

Pio Colonnello

8

Egologia e Storia
Egology and History

Vincenzo Costa

16

Attualità e importanza della fenomenologia per le scienze sociali.
 Alfred Schütz lettore di Husserl
*Relevance and Importance of Phenomenology for Social Sciences.
 Alfred Schütz as Reader of Husserl*

Antonio Di Chiro

33

Il problema dell'intersoggettività in Nicolai Hartmann
The Problem of Intersubjectivity in Nicolai Hartmann

Giovambattista Vaccaro

61

Il respiro della vita in Edith Stein ed Hedwig Conrad-Martius:
 un balsamo per le storie senz'anima
*The Breath of Life in Edith Stein and Hedwig Conrad-Martius:
 a Balm for Stories without Soul*

Lucia Vantini

79

NOTE - NOTES

Lo statuto fenomenologico della psicologia
The Phenomenological Status of Psychology

Daniela De Leo

103

Realisme et phenomenologie
Realism and Phenomenology

Paul Gilbert

108

Per una Fenomenologia della Scienza: le lezioni husserliane
 del 1927 su «Natura e Spirito»
*For a Phenomenology of Science: Husserl's Lessons
 of 1927 on «Nature and Spirit»*

Giorgio J. Mastrobisi

118

Esperire, parlare, tradurre
Experiencing, speaking, translating

Maria Lida Mollo

151

Sobre *Experiencia y habla*, de Vincenzo Costa
On Vincenzo Costa's Experiencia y habla

Javier San Martín

173

SCHEDE DI LIBRI - REVIEWS

186

L'ATTUALITÀ DELLA FENOMENOLOGIA

Daniela De Leo

EDITORIALE

Il dibattito filosofico della seconda metà del XX secolo è stato sicuramente influenzato dalla fenomenologia e dalle sue derivazioni dirette e indirette. La fenomenologia ha attraversato varie stagioni e si è sviluppata, com'è noto, in differenti direzioni.

Quando Husserl nelle *Ricerche logiche* afferma per la prima volta che la sua riflessione può essere ricondotta sotto il titolo generale delle indagini fenomenologiche, la parola “fenomenologia” aveva già più volte calcato la scena filosofica, sebbene con differenti significati.

Le filosofie dell'esistenza, l'ermeneutica, la ripresa dei temi dell'ontologia e della trascendenza, il pensiero “debole”, la riflessione sull'alterità, e tante altre piste teoretiche sono quasi sempre marcate da una visibile matrice fenomenologica.

Tuttavia, negli anni Sessanta e Settanta nel clima determinato dallo strutturalismo e dalla crisi della metafisica, la fenomenologia sembra accantonata e sottoposta a una severa messa in questione sotto i colpi convergenti del paradigma strutturalista, di quello neomarxista e della critica postheideggeriana dell'ontoteologia e della metafisica della presenza, nonché dal paradigma del postmoderno.

Nondimeno, nel corso degli ultimi decenni, trascorse le passioni del momento, viene celebrato da molti il ritorno *della* e *alla* fenomenologia di Husserl, di Scheler, di Merleau-Ponty, di Henry ecc., in un quadro teorico e storiografico più completo e complesso, che contribuisce a una reinterpretazione non idealistica della fenomenologia.

Il progetto della fenomenologia si identifica, in tali Autori, con la rivendicazione della soggettività umana e delle sue operazioni trascendentali nel processo di determinazione della oggettività reale o ideale.

L'impostazione fenomenologica, così riproposta, invita infatti a non allontanarsi da ciò che si manifesta, in cui si delineano evidenze e rivelazioni di senso, e in cui necessariamente sono chiamati a radicarsi i percorsi costruttivi e ricostruttivi delle teorie (scientifiche o filosofiche).

Questo è forse il segreto della ripresa e della vitalità attuale della fenomenologia: il suo non coincidere con una dottrina, vale a dire il suo essere e proporsi come una istanza di radicalismo filosofico, come un atteggiamento segnato dalla duplice esigenza di un terreno originario e di un metodo preordinato.

L'attualità della fenomenologia è infatti legata a un modo nuovo di leggere Husserl, un modo che non lo isola nelle tematizzazioni prevalenti in questo o in quel periodo della sua opera, e che, cogliendo lo svolgimento del suo pensiero ne esalta l'unità del metodo fenomenologico.

Dunque, la comprensione della fenomenologia consiste, come rilevato, da angolazioni teoretiche diverse, negli scritti presentati in questo numero, nell'afferrarla come *possibilità*, come un esercizio che tenga conto della lezione del passato e, al tempo stesso, del destino della riflessione filosofica.

SULL'EDIZIONE ITALIANA DELLE VORLESUNGEN
HUSSERLIANE DEL 1906/1907
Pio Colonnello*

Abstract: This essay discusses some aspects of Husserl's volume XXIV (*Vorlesungen 1906/1907*), recently for the first time in the Italian edition; a volume of particular interest, because it represents Husserl's attempt to reorganize the overall results of his research in the first decade of the 20th century. It is thus clearly configured - in an ideal "junction point" between the *Logische Untersuchungen* and the first book of *Ideen* - the "Critique of Theoretical Reason", which will have its development in later works.

Keywords: Phenomenology, Theoretical Reason.

Appare ora, per la prima volta, l'edizione italiana delle *Vorlesungen husserliane* del 1906/1907 (Vol. XXIV di Husserliana), tradotte e curate da Federica Buongiorno¹, con appropriate e rigorose scelte terminologiche e stilistiche².

Il volume ha un suo particolare interesse, anzitutto perché esso rappresenta, come osserva acutamente la curatrice, un'autointerrogazione fenomenologica «nella forma di una considerazione critica dei rapporti istituibili tra tre livelli architettonici ugualmente costitutivi dell'edificio fenomenologico», appunto logica, fenomenologia e *Erkenntnistheorie*.

Vorrei partire da una citazione di Ulrich Melle, ripresa anche nella Prefazione al volume: «le lezioni del 1906/07 sono senza dubbio un tentativo, da parte di Husserl, di presentare e pubblicare, sotto il titolo di una critica

* Università della Calabria.

¹ *Introduzione alla logica e alla teoria della conoscenza*, "Classici della fenomenologia", 7, Scholé, Brescia 2019, pp. 407 (HUA XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, M. Nijhoff, Den Haag 1985). D'ora in poi cit.: LTC. In parentesi quadra: il numero di pagina dell'edizione tedesca.

² La stessa curatrice chiarisce, con acribia filologica, le ragioni delle sue scelte terminologiche, nella traduzione italiana (cfr. LTC, pp. 16-19).

della ragione teoretica, i risultati complessivi della sua ricerca negli anni tra le *Ricerche logiche* e il primo volume delle *Idee*»³.

Nel discutere una problematica tanto complessa quanto vasta, mi propongo di limitare le mie osservazioni a un tema specifico, quello della temporalità e della coscienza del tempo. Nell'intento di rilevare la corrispondenza di questo testo con altre *Vorlesungen* e opere husserliane, mi concentrerò sui luoghi che offrono la possibilità di intravedere nelle Lezioni del 1906/07 la filigrana della successiva riflessione di Husserl sul problema del tempo. Le stesse scelte terminologiche, presenti in queste *Vorlesungen*, sembrano confermare l'ipotesi che esse rappresentino uno snodo teorico nella filosofia husserliana e una tappa decisiva nel passaggio dall'impostazione delle *Ricerche Logiche* alla fenomenologia "trascendentale": del resto, proprio la curatrice sottolinea che «i termini *Kunstlehre* e *Formenlehre* possono essere assunti a poli di questo passaggio».

Anzitutto, alcune osservazioni di carattere generale. Concordo con le osservazioni di Federica Buongiorno che l'importanza decisiva di queste *Vorlesungen* «risiede evidentemente nel fatto che Husserl presenta qui per la prima volta, in modo esplicito, il metodo dell'*epoché* e della riduzione fenomenologica in funzione critico-conoscitiva»⁴, tanto che risulta evidente la distanza dalle *Ricerche Logiche*, dove l'idea di fenomenologia non era del tutto esente da presupposti psicologici, al punto che la stessa fenomenologia era presentata come una "psicologia descrittiva".

Ma osserviamo, in particolare, l'esame husserliano delle forme di obiettivazione inferiori, ovvero degli atti conoscitivi più originari (percezione inadeguata, coscienza percettiva e di fantasia, la costituzione dei vissuti all'interno di una coscienza temporalmente fluente), facendo, quindi, *epoché* delle forme di obiettivazione "superiori", ossia delle *Denkobjektivationen*. Nondimeno, va sottolineato il significativo nesso esistente tra queste due forme di obiettivazione, dal momento che gli oggetti intellettivi risultano comunque fondati su quelli sensibili.

Nel tracciare preliminarmente la linea di orizzonte delle forme di obiettivazione inferiori, Husserl, che parte dal preciso riferimento alla *Wesenanalyse*, si chiede come sia possibile costituire il concetto di vissuto, ovvero il concetto di puro vissuto come coscienza originaria, nella quale il dato, non ancora divenuto oggettuale, è tuttavia presente con il suo carattere pre-fenomenale.

³ Ivi, p. 6.

⁴ Ivi, p. 7.

Nell'unità della coscienza che passa da fenomeno a fenomeno cogliamo con evidenza che *tutto ciò che è pre-fenomenale* [...] Tutto ciò, che è trasformato in datità, ha il suo flusso temporale e si ordina nell'unità di un flusso temporale, e all'essenza dell'essere pre-fenomenale appartiene insuperabilmente una temporalità *dell'estensione*⁵.

In tal modo, il concetto di vissuto comprende, da un lato, l'oggetto immanente di una percezione adeguata, «la quale penetra con lo sguardo in un flusso temporale e nelle sue effettive [*reellen*] parti costitutive e, dall'altro, l'essere assoluto, non obiettivato in un afferramento percettivo adeguato, ogni essere pre-fenomenale, l'essere che è ma non è percepito»⁶.

È vero che la percezione resta vincolata a ciò che è dato di fatto, cioè alla dimensione empirica, reale e materiale, ma come Husserl osserva nel terzo libro delle *Idee*⁷, «solo la percezione è 'originariamente offerente' (originär gebende)»; essa presenta il suo oggetto in carne ed ossa, appunto come presente qui ed ora; quindi può offrire esempi chiari e distinti per le leggi eidetiche. Si ricordi che anche in *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nacllass* (1893-1912)⁸, Husserl ritiene tra i compiti primari della fenomenologia, quello di chiarire i 'concetti vaghi': percezione, immaginazione, ricordo, ecc. Questa chiarificazione può essere compiuta solo attraverso una descrizione che tracci le "linee essenziali di demarcazione" tra le diverse specie di atti. Il criterio per questa demarcazione non prevede assunzioni su come la mente funziona, ma si basa sulle strutture intenzionali degli atti e sul modo in cui gli oggetti si danno nei rispettivi atti.

Nelle Vorlesungen, che stiamo esaminando, Husserl a questo punto, introduce una serie di distinzioni, di cui dobbiamo tenere conto. Una prima differenza riguarda la coscienza intenzionale e la coscienza come vissuto; quest'ultima, che equivale a *Erlebnis sein*, essere un vissuto, e che costituisce il primo concetto di coscienza, comprende l'unità pre-fenomenale di tutti i vissuti in generale, i quali si fondono e si connettono tra loro: La coscienza intenzionale, invece, che si costituisce in e con appercezioni, in e con atti attenzionali, è coscienza di un oggetto.

Dobbiamo distinguere, ancora, tra coscienza temporale e costituzione temporale, ovvero tra rappresentazioni semplici e rappresentazioni complesse

⁵ Ivi, p. 287-288 [HUA XXIV, 246].

⁶ Ibidem.

⁷ HUA III, 146.

⁸ HUA XXXVIII, 3.

nelle quali, a differenza delle prime, domina l'unità delle rappresentazioni, l'unità dell'obiettivazione. Un'altra distinzione da tenere presente, infine, è quella tra rappresentazioni immediate e rappresentazioni di grado superiore, cioè atti attenzionali che costituiscono oggetti mediante altre rappresentazioni. Ciò premesso, Husserl manifesta precipuo interesse nel chiarire, approfondire e integrare la trattazione dei vissuti rappresentativi di grado inferiore, che in effetto precedono il pensiero vero e proprio.

Ancora in *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit*, Husserl osserva:

nel lavoro di preparazione delle materie pertinenti, mi sono reso conto che ragioni non solo pedagogiche, ma in primo luogo oggettive (*sachlich*) richiedono una trattazione dettagliata degli atti intellettivi che stanno più in basso. Intendo qui naturalmente quei fenomeni noti a tutti – sotto i titoli, un po' vaghi, di percezione, sensazione, rappresentazione di fantasia, immagine, ricordo – e che tuttavia sono ancora troppo poco esplorati in modo scientifico⁹.

Nel testo delle *Vorlesungen* del 1906/07, proprio per tale ordine di ragioni, Husserl a questo punto intende porre in maniera più precisa la questione su come si costituisca la temporalità.

Se in «ciascuno degli atti o delle appercezioni sinora considerati si trovano una coscienza temporale e al tempo stesso, con essa, ricordo e attesa», ne consegue che non soltanto l'oggetto, che nella percezione esterna è un trascendente nel senso fenomenologico, si manifesta nel tempo e ha la sua estensione temporale, ma la temporalità è anche nelle sensazioni. «I rappresentanti della percezione – sottolinea Husserl - hanno il loro flusso temporale e a questo flusso appartengono delle unità nel tempo, nel tempo fenomenologico»¹⁰. Il compito dell'analisi temporale fenomenologica, che consiste allora nel perseguire e chiarificare analiticamente la costituzione del tempo, ha come suo primo e immediato campo di indagine gli atti percettivi.

Prendiamo l'esempio di una melodia o di una parte continua di una melodia. Tenderemmo a dire che udiamo la melodia, dunque che la percepiamo. Infatti, udire è percepire. Tuttavia, il primo suono risuona, poi il secondo, quindi il terzo e così via; in verità, io non odo affatto la melodia, ma sempre soltanto il singolo suono che odo, appunto, realmente. Il fatto che la parte decorsa della melodia sia per me oggettuale lo devo, si dirà, al ricordo e il fatto che io, per il suono che ogni volta sopraggiunge, non presuppongo che sia tutto qui, lo devo all'attesa preveggenze. Qui, dunque, è ogni volta si costituisce nella continuità

⁹ Ibidem.

¹⁰ LTC, pp. 296-297 [HUA XXIV, 255]

dell'atto, che in parte è ricordo, in una parte piccolissima e puntuale è percezione e in una parte più ampia è attesa¹¹.

Le stesse identiche espressioni sono presenti nelle *Vorlesungen* sulla fenomenologia della coscienza interna del tempo: «Ogni singolo suono ha un'estensione temporale: quando attacca, lo odo come un "ora", mentre continua a risuonare ha però un "ora" sempre nuovo e quello che via via precede si muta in un "passato"»¹². In altri termini l'estensione temporale dell'oggetto si coglie e si costituisce in «una continuità d'atto che è, per una parte, ricordo, per un'altra piccolissima e puntuale, percezione, per una terza aspettazione». Peraltro, la ripresa della stessa identica terminologia sta a indicare che il problema continuava ad essere un interrogativo non ancora risolto.

Orbene il presente, come parte piccolissima e puntuale di una continuità d'atto tra la sfera del passato e quella del futuro, non rischia di divenire il limite inesteso tra ciò che non è ancora e ciò che non è più? Tutto ciò non sembra condurre a una rilevante conseguenza sul piano ontologico, dal momento che tutto passa da un non-essere a un altro non-essere?

Con queste analisi, però – continua Husserl nelle *Vorlesungen* del 1906/1907

non si è soddisfatto ogni aspetto. Il tema principale della teoria della coscienza temporale non è stato ancora chiarificato, ossia in che modo si costituisce l'obiettività del punto temporale nel flusso continuo della coscienza temporale, della modificazione costante dello sprofondare nel passato, e similmente in che modo si costituisce l'obiettività del segmento temporale e, infine, dell'oggetto e del processo temporale individuale¹³.

Husserl sembra ovviare a tale difficoltà, sia distinguendo la durata della percezione dalla percezione della durata, la quale ha anch'essa una sua durata – beninteso nel senso fenomenologico – sia presentando la ritenzione come momento della stessa percezione. Il presente "estatico", esteso, diviene, sì, una parte del passato, ma vi è un fissare, un tenere a mente il suono, o la fase di suono, che sprofonda nel passato: questo tenere a mente – questa coscienza intenzionale – è appunto la ritenzione del suono. Grazie alla ritenzione noi fissiamo il dileguarsi di un oggetto nel passato come se seguissimo con lo sguardo un uccello che si allontana in volo. Grazie alla ritenzione, la difficoltà

¹¹ Ivi, p. 299 [HUA, 257].

¹² HUA X, 23.

¹³ LTC, p. 308 [HUA XXIV, 264].

nascente dalla considerazione della puntualità del presente sembra essere “neutralizzata”.

E come stanno le cose riguardo al ricordo? Premesso che ciò che non è più viene presentificato e ciò che non è ancora è anticipato nella rappresentazione nel modo della presentificazione, allora occorre distinguere tra una fantasia produttiva e una fantasia riproduttiva: «la prima inerisce originariamente alla percezione, produce l'estensione temporale, la seconda presentifica ciò che una volta è stato prodotto»¹⁴.

A questo proposito, si osservi quanto Husserl scrive in *Phantasie. Bildbewusstsein, Erinnerung. Texte aus dem Nachlass* (1898-1925): «Immaginare qualcosa è quasi visualizzare, quasi-sentire, ecc. qualcosa». Tuttavia Husserl tenta inizialmente di elaborare una descrizione della fantasia sulla base di una analogia con la coscienza d'immagine, o come un caso particolare di quest'ultima¹⁵. Ed ancora, nello stesso testo: «Alla percezione di cosa si contrappone la fantasia di cosa come la coscienza dell'essere quasi qui (*gleichsam Selbstda*) della cosa»¹⁶. Lo stesso Husserl ci fornisce una chiarificazione sul “quasi” (*gleichsam*) della fantasia; esso indica una modificazione “come se” (*als ob*)¹⁷:

se mi ri-presento la casa di fronte (che naturalmente ora non vedo) – egli scrive – nella fantasia “quasi” la vedo, il mio sguardo vaga su e giù, giro intorno alla casa “nella fantasia” e la vedo da tutti i lati. Ma il vedere non è vedere. È “come se” la vedessi. La casa non è realmente presente e non appare “realmente” in quanto tale, e tuttavia è “quasi-presente”. Il quasi-presente è il presente modificato, ri-presentato¹⁸.

Ritorniamo al testo delle *Vorlesungen* del 1906/1907 e al rapporto tra ricordo riproduttivo e ricordo primario. A Husserl, nella conclusione di questa sezione, preme sottolineare, al di là di ogni fraintendimento, come sia fuorviante indicare il tempo come forma della coscienza o come forma dell'intuizione o della sensibilità. Il tempo, infatti, «si costituisce dapprima nella sintesi e senza sintesi sussiste soltanto la possibilità – ma non la realtà – della coscienza temporale obiettivante». Il tempo è semmai «la forma di ogni possibile obiettività, e soltanto nella misura in cui anche i contenuti possono

¹⁴ Ivi, p. 299 [HUA XXIV, 257].

¹⁵ HUA, XXIII, cap. 2, n. 1, 12 f.

¹⁶ Ivi, 267.

¹⁷ Ivi, 232, 270.

¹⁸ Ivi, 184.

costituirsi come oggetti in percezioni e in altri atti obiettivanti, hanno anch'essi il loro tempo»¹⁹.

Anche in queste *Vorlesungen*, come già in quelle sulla coscienza interna del tempo, ritorna la questione della coscienza come «flusso continuo di contenuti»²⁰. Ma sia ben chiaro: parlare di flusso significa per Husserl stabilire i distinguo tra la 1) coscienza come flusso, 2) l'apparizione come oggetto immanente e 3) l'oggetto trascendente, quando l'oggetto immanente non sia un contenuto primario. Il flusso è ancora definito, con le stesse parole delle Ricerche logiche, come “atto” o “vissuto intenzionale”.

D'altro canto, occorre tenere presente la doppia intenzionalità che, all'interno del flusso, ha ogni adombramento di coscienza del tipo ritenzionale: l'una, l'intenzionalità fungente, costitutiva dell'oggetto immanente, del suono, l'altra è l'intenzionalità costitutiva dell'unità del ricordo primario nel flusso di coscienza, ossia la ritenzione è anche ritenzione della ritenzione di suono già defluita. Così, «grazie alla continuità delle modificazioni ritenzionali e al fatto che esse sono continuamente ritenzione delle ritenzioni via via anteriori, si costituisce nel flusso della coscienza l'unità del flusso stesso come un ordine unidimensionale quasi-temporale». Pertanto, nell'uno ed unico flusso della coscienza si costituisce non solo l'unità temporale immanente dell'oggetto percepito, del suono, ma insieme l'unità del flusso stesso della coscienza.

La tematica è ribadita ancora con efficacia nel primo libro delle Idee: «La proprietà essenziale, che è rappresentata dal titolo “temporalità” per gli *Erlebnisse* in generale, indica non soltanto qualcosa che universalmente appartiene a ogni singolo *Erlebnis*, ma anche una forma necessaria che unisce gli *Erlebnisse* tra loro».

Soprattutto alla luce di queste riflessioni, il discorso di Husserl è certamente suggestivo. Tuttavia si presentano alcune questioni fondamentali. Tra esse in primo piano, il problema di andare oltre il *Vorstellendes Denken*, o in altri termini, il problema dell'*Ich*, dell'io nella fenomenologia, per stabilire la validità di una “descrizione delle essenze”; un problema che ritornerà nei Manoscritti di Bernau, con la conseguente riflessione sull'*Ur-Ich*. In questi Manoscritti, davvero l'*Ur-Ich* sembra rinviare alle strutture fondamentali della soggettività concreta o monadica, assumendo un valore trascendentale: esso viene a indicare la forma che ogni monade deve avere per essere definita tale. In tal modo, esso può essere interpretato

¹⁹ LTC, p. 317 [HUA XXIV, 273].

²⁰ Ibidem.

effettivamente in senso eidetico. Quest'interpretazione dei Bernau *Manuskripte* sembra confermata da diversi elementi, il primo dei quali è proprio ciò che Husserl stesso sostiene, e cioè che «ogni Io comincia come *Ur-Ich*».

Ma questo è altro discorso, su cui converrà tornare in altra sede.

Riferimenti bibliografici

HUA III: *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, hrsg. v. W. Biemel, M. Nijhoff, Den Haag 1952.

HUA X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*, hrsg. v. R. Boehm, M. Nijhoff, Den Haag 1969.

HUA XXIII: *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, hrsg. v. E. Marbach, M. Nijhoff, Den Haag 1980.

HUA XXIV: *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*, hrsg. v. U. Melle, M. Nijhoff, Den Haag 1985.

HUA XXXVIII: *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit. Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, hrsg. v. T. Vongehr - R. Giuliani, Springer, New York 2005.

EGOLOGIA E STORIA
Vincenzo Costa*

Abstract: Throughout Heidegger's works it is possible to identify a relevant number of uses of the word "Selbstbestimmung". Although en droit there is no possible thematization for a phenomenology of the Self, we believe that a discussion of its margin can en fait be developed in the phenomenology of Husserl. The aim of the current work is precisely to understand the presupposition of such notion and, consequently, of an experience, reflecting upon the possibility of an experience of the self. Nonetheless, our discussion would like to remain within the limit of the ongoing dialogue between phenomenology and Hermeneutic fostering the suggestions of the contemporary hermeneutics in showing the continuities and discontinuities between these two main philosophical stances. In the first part of the essay, I develop further insights between some fundamental Heideggerian notions, such as selbstbestimmung. In the second part, I outline the relationship between reflexion and life in Husserl's phenomenology.

Keywords: Selbstbestimmung, Phenomenology, Hermeneutics, Husserl, Heidegger.

I limiti della riflessione

È noto che, secondo Heidegger, non è nella riflessione che possiamo incontrare il nostro Sé, né questo emerge di fronte alla legge. Per giungere alla genesi dell'autocoscienza dobbiamo abbandonare la riflessione e il rapporto alla legge. Infatti, la filosofia della riflessione è fuorviante in quanto presuppone un Sé già dato, stabile, che precede l'agire e le prese di posizione.

Nella filosofia della riflessione l'essere dell'uomo viene determinato come qualcosa di stabile e permanente. Infatti, «il Chi è ciò che si mantiene identico nel mutare dei comportamenti e delle esperienze vissute, benché si rapporti a questo molteplice»¹. Contro questa impostazione del problema

* Università degli Studi del Molise.

Heidegger vuole invece, in primo luogo, mostrare che «la medesimezza del se stesso esistente autenticamente è separata da un abisso ontologico dall'identità di un io che permane nel variare delle sue esperienze vissute»².

L'identità dell'io si costituisce nel fluire del tempo, *a partire da una complicazione originaria del tempo*. Per questo, l'accesso al nostro “chi siamo” non deve essere una «riflessione puramente percettiva sull'io degli atti», poiché la percezione immanente e l'indubitabilità dell'io così raggiunta implicano l'esclusione «non solo della sussistenza del “mondo”, ma anche dell'essere di altri “io”»³. La percezione immanente non ci mette dunque in contatto con la nostra coscienza, ma con una *falsa coscienza*. Con un altro linguaggio, dovremmo dire che ci mette in rapporto con l'ideologia. La riflessione diviene *il luogo dell'ideologia*, perché nella riflessione si censura il fatto che ciò che si manifesta come evidenza è qualcosa che si è costituito in certe condizioni.

Raggiunto attraverso la percezione immanente l'io non solo sarà privo di mondo, ma sarà anche un soggetto solipsistico. Infatti, si rapporta alla sua coscienza, al suo Sé, rapportandosi alla legge dentro di lui (la kantiana legge morale dentro di me), come se questa legge sgorgasse da una sorgente pura, da una ragione universale pura. Al contrario, se l'essenza dell'essere umano si fonda nella sua esistenza, allora, «se l'“io” è una determinazione essenziale dell'Esserci, deve essere interpretato esistenzialmente»⁴. Per capire chi siamo dobbiamo prendere le mosse dal nostro *agire* nel mondo. Su questo Heidegger è chiaro: «Il *proprio* Esserci è innanzitutto “scopribile” per l'Esserci solo se non *tiene conto di*, cioè non “vede” ancora, “esperienze vissute” o “centri di atti”. L'Esserci trova “se stesso” innanzitutto in ciò che sta facendo, in ciò di cui ha bisogno, in ciò che si aspetta, cioè nell'utilizzabile intramondano di cui *si prende cura innanzi tutto*»⁵, in breve: *nelle sue possibilità d'azione*.

Dalla domanda “che cosa è l'uomo?” a “chi sei tu?”

Contro la filosofia della riflessione Heidegger fa del resto notare che il se-stesso non può essere equiparato all'io-stesso. Il mio me-stesso non coincide

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 1984¹⁵ [tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 149].

² Ivi, p. 167.

³ Ivi, p. 150.

⁴ Ivi, p. 151.

⁵ Ivi, p. 154.

con il mio io, perché *per me sono anche un tu*. Per esempio, quando diciamo a noi stessi: ti sei comportato male. La nozione di Sé è molto più ampia di quella di io:

ognuno di noi è egli stesso e come tale un io-stesso: Questo enunciato non è solo non vero, ma questa volta è anche addirittura inesatto, nella misura in cui il sé viene ricondotto all'io-stesso e quindi all'io. Certo, ognuno di noi è un io stesso, e tuttavia è, formalmente, anche un tu-stesso, non solo nell'altro tu che gli rivolge la parola, bensì in quanto egli rivolge la parola a se stesso [*indem er sich selbst anspricht*] (per esempio: "qui ti sei sbagliato" [detto a se stessi])⁶.

Così, quando qualcuno si rivolge a se stesso usa la forma "tu", non appare la forma "io", e tuttavia non vi è dubbio che egli si stia rivolgendo a se stesso. Per questo il sé non può essere ricondotto a un essere che dice io. Per essere autocoscienti non è sufficiente l'uso del deittico "io". La riflessione tra sé e sé presuppone già l'altro e un mondo comune, e dunque un'apertura più originaria della riflessione.

Determinare l'essenza dell'uomo a partire dall'io è dunque l'errore fondamentale della modernità, al punto che Heidegger arriva a negare che si possa comprendere il Sé attraverso il nome proprio⁷. In realtà, la questione è che non è possibile una definizione del Sé, e questo non è un limite del discorso, un gesto di irrazionalità o di resa del discorso filosofico, ma un gesto imposto dalla natura dell'oggetto: una definizione, che significa sempre rispondere alla domanda "che cosa è?", è possibile solo rispetto alle cose, dunque relativamente a un ente la cui identità è data come qualcosa di presente. Invece, nel caso dell'essere umano siamo di fronte a *un ente che è possibilità*. Quando definiamo l'essere umano come l'essere che parla a se stesso non abbiamo risposto alla domanda: "chi è l'uomo?", perché l'uomo è un aver-da-essere: ognuno deve scoprire chi è, deve mostrare il suo volto, deve de-finirsi, e deve farlo consumando le possibilità in cui si trova gettato.

Poiché l'analisi fenomenologica è un'interrogazione su ciò che precede e dirige il discorso filosofico e scientifico, sui filosofemi che stanno alla sua base, se approfondiamo molto rapidamente questo tema rispetto alla questione che stiamo qui trattando ci accorgiamo allora in fretta che la necessità della definizione è relativa a una certa logica:

⁶ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Sommersemester 1934, in *Gesamtausgabe*, Bd. 38, hrsg. v. G. Seubold, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, p. 38.

⁷ Ivi, p. 39.

questa logica, in sé corrente, di genere, specie e casi, questa logica che ci si impone come assolutamente valida, è sorta a partire da un ben determinata esperienza, da una ben determinata apprensione di una specie di ente – di una ben determinata logica che inizia nella filosofia greca e sotto il cui dominio noi ci troviamo ancora oggi: Spezzarla sembra un tentativo senza speranza; tuttavia deve avvenire⁸.

Se vogliamo comprendere il Sé dobbiamo abbandonare quella domanda, che sorge con Socrate e che consiste nel chiedere la definizione, il “Che cos’è?”. Questa logica della definizione sorge dunque in un ben preciso momento, a partire da una certa esperienza relativa alle cose (Che cosa è un tavolo? Che cos’è il coraggio?) e viene estesa, senza interrogarsi sulla specificità dei diversi settori ontologici, alla totalità dell’essere in generale, per esempio all’essere umano.

Essa viene quindi inavvertitamente estesa a un campo di esperienza totalmente diverso, e si cerca di determinarlo a partire da concetti che hanno una radice ontologica differente. Proprio per questo occorre spezzare questa tradizione, perché essa rende inaccessibile, già in virtù della formulazione delle sue domande e del suo modo di accesso all’ente (in questo caso all’essere umano), le cose stesse. Questa logica deve essere abbandonata se vogliamo rispondere alla domanda “chi è l’uomo?”, “chi sono io?”.

Anche se rispondestimo che l’uomo è un animale razionale, un animale che sa parlare a se stesso, un animale naturalmente sociale e così via avremmo detto che *cosa* è l’uomo, non *chi* è l’uomo. E naturalmente resta da chiedersi se una scienza che determina l’uomo a partire dal “che cosa è?” giunge a comprendere la struttura profonda dell’esistenza umana, se giunge infine a cogliere ciò che è proprio di ognuno di noi. Possiamo per esempio descrivere in termini neurologici ciò che accade quando un essere umano è spaventato, o innamorato, ma è evidente che con ciò non abbiamo compreso minimamente ciò che accade a quell’essere umano.

Se per esempio, rispetto a una poesia, noi spiegassimo in quali condizioni neurologiche, o anche sociologiche, è stata scritta, avremmo anche compreso il suo significato? Eppure è solo questo che ci interessa in un’analisi filosofica. Proprio per questo, per Heidegger, è necessario rompere il pensiero identitario che determina l’essere umano come io o coscienza in generale. Potrebbe infatti essere che la caratteristica dell’essere umano sia proprio quella di *non avere un’essenza generale*. Se vogliamo comprendere la

⁸ Ivi, p. 45.

specificità dell'essere umano, è il singolo che dobbiamo interrogare, «dobbiamo interrogarci su *noi stessi*, sulla nostra propria [*eigentlich*] essenza»⁹. Spostando la questione, chiedendosi “*chi sei tu?*” invece di “che cosa è l'uomo?” Heidegger sta dunque abbandonando i fondamenti logici di una certa razionalità.

La struttura dell'esistenza umana è infatti la possibilità. E se io sono possibilità, la risposta alla domanda “chi sono io?” non è un enunciato teoretico, ma *una decisione*. La risposta alla domanda “chi sei tu?” non può essere trovata mettendo in luce una caratteristica universale che preesiste a te. *Tu sei chi hai deciso di essere*. La tua essenza non è determinata fuori dal tempo. Riguardo all'uomo, non vi è un'essenza che precede l'esistenza, e questo perché l'esistenza è possibilità, indeterminazione. Per questo Heidegger parla di *Selbstbestimmung des Selbst*¹⁰. Un animale non sceglie se stesso. Lo fa solo un essere umano. E questo significa che il nostro Sé, il nostro chi siamo, non possiamo determinarlo attraverso atti di riflessione, ma attraverso una decisione, la quale, questo deve essere già ormai chiaro, non è un'intenzione, bensì l'azione stessa.

Risulta quindi che l'essere umano non incontra se stesso nella riflessione. Questa è infatti resa possibile da un oblio di sé, «perché qui determiniamo il sé come ciò che raggiungiamo nel *ritorno* [*Rückgang*], nella *riflessione*, come se l'uomo fosse andato via da sé e dovesse effettuare una conversione [*Umwendung*] verso se stesso»¹¹.

La riduzione non è un eccesso di riflessione

Questa problematica heideggeriana sembra essere, per molti versi, diretta contro Husserl. E senza dubbio, credere che il sé venga incontrato nella riflessione non è per niente ovvio. E tuttavia, dobbiamo rilevare che per Husserl l'io non sorge dalla riflessione. Staccandosi dall'idealismo classico Husserl nota che l'io è in virtù della vita¹². E tuttavia questo non significa

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, p. 52.

¹¹ Ibidem, pp. 55-56.

¹² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Bd. IV, a cura di M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952 [tr. it. di E. Filippini, rev. e cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 253].

abbandonare l'analisi riflessiva. Questa rappresenta un surplus di domanda: a partire da quali contesti determino chi sono e chi voglio essere? E tuttavia, è in generale possibile determinare il luogo a partire dal quale parliamo? Perché questa è la pretesa della filosofia riflessiva. Ciò sarebbe possibile soltanto alla fine della storia. L'analisi riflessiva non può tuttavia essere abbandonata. Ma essa diventa, sia per Husserl che per Heidegger, analisi decostruttiva¹³ o domanda a ritroso¹⁴. Non cerco di determinare il luogo a partire dal quale parlo, ma posso cercare di *dipanare i fili che sono intenzionalmente impliciti nel mio pensare e agire*. In questo lavoro non giungo a una fine, ma si rimane fedeli al compito filosofico, che è un compito impossibile. Pertanto, il risultato dell'analisi filosofica non è l'evidenza, ma l'evidenza dell'impossibile, *il rapporto all'impossibile come caratteristico del lavoro filosofico*.

Quello che bisogna abbandonare è l'idea secondo cui la riflessione condurrà alla piena luce, o anche soltanto alla determinazione del luogo a partire da cui parliamo. Quando Husserl, in *Idee II*, nota che l'io non è in virtù della riflessione vuole dire che l'io, in quanto anima, psiche, è una comprensione parziale del mondo in cui vive. L'immediatezza in cui vive gli impedisce di comprendere di essere generato in un duplice senso: in primo luogo in quanto lo stesso io è una comprensione del mondo in cui vive, in secondo luogo in quanto questo stesso mondo è, a sua volta, un'apertura storica. La riduzione, la presa di coscienza contenuta in essa, deve pertanto produrre *una presa di coscienza del proprio essere generato*, del proprio essere "un effetto". In questo senso, attraverso la riduzione, il soggetto, prendendo le distanze dall'immediatezza, si pone come soggetto trascendentale, cioè considera se stesso e il proprio sapere come generati, e si interroga sulla genesi, su questo movimento generativo che produce il sapere e il suo soggetto.

La riduzione, pertanto, non è riflessione su se stessi, ma un *passo indietro* teso a fare apparire l'essere del mondo, il quale può emergere solo

¹³ Su questo punto si veda Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, a cura di C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993 [tr. it. di A. Canzonieri, a cura di V. Costa, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012].

¹⁴ Edmund Husserl, *Der Ursprung der Geometrie*, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959 [tr. it. di E. Filippini, *L'origine della geometria*, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1985].

mettendo tra parentesi la realtà. Assumere la prospettiva trascendentale significa prendere atto che *l'evidenza si offre all'interno di una struttura di rimandi*, e che questo riguarda l'apparire in quanto tale. La riduzione dovrebbe permettermi di prendere coscienza di me, del luogo a partire da cui parlo! Ma, in realtà, *mi fa solo prendere coscienza che parlo a partire da un luogo*, che non mi sono prodotto da me, che mi trovo all'interno di un movimento generativo. La riduzione non mi permette di uscirne, ma di starci dentro in un altro modo: con *la consapevolezza del mio essere generato*. Così, senza dubbio, si indebolisce la nozione di autocoscienza e di autodeterminazione. Non c'è autonomia, bensì eteronomia radicale, laddove la radicalità dell'eteronomia allude al carattere di apertura.

L'analisi fenomenologica diventa pertanto analisi trascendentale e non psicologica in quanto guarda la coscienza nel suo movimento generativo, chiedendosi in che senso in certe strutture empiriche si riveli una struttura della ragione stessa. Ma proprio per questo l'analisi trascendentale non può non implicare la presa in considerazione della storia, dato che la ragione ha un luogo e una data di nascita, che sulle prime sembrano del tutto empiriche.

Cerchiamo di misurare la distanza tra questa idea e l'idea fondamentale della modernità riguardo alla struttura della soggettività. Nella concezione della modernità l'evidenza è solidale con la nozione di soggetto e di filosofia come ricerca della verità. Nel suo agire, nel suo pensare, l'essere umano non deve farsi determinare da false opinioni, e questo significa che tutto deve giustificarsi davanti al tribunale dell'io. *Nella non evidenza, l'io non è ancora se stesso*, perché sono presenti oscurità che lo determinano: esso è ancora sotto il potere di forze mitiche. Bisogna dunque che la non evidenza venga superata, e questo superamento è la vita stessa dell'io: l'io continuamente riempie le proprie protenzioni e continuamente avanza verso nuovi superamenti, secondo lo schema fichtiano. Pertanto, la questione dell'evidenza si riversa in quella della storia, dove l'io cerca se stesso. Questa teleologia diviene solidale con il movimento della soggettività trascendentale. L'ideale resta il riempimento assoluto, cioè il dominio totale dell'essere, la coincidenza tra soggettività ed essere.

L'uomo, in questo processo, supera se stesso, afferma se stesso e cerca se stesso, dato che «quando il monologo dell'anima avrà raggiunto l'universalità, avrà inglobato la totalità dell'essere e persino l'individuo animale che ospitava tale pensiero»¹⁵. Per dirla con Fichte: il non-io deve

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982 [tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 191-192].

essere ridotto all'io. Questa è la filosofia trascendentale classica. Ma Husserl ribalta il piano, perché non vi è una soggettività che pone domande, ma una soggettività prodotta da un movimento che essa non controlla. Secondo Husserl, in ogni attimo l'io costituisce un quadro, una totalità, e questo è possibile soltanto in virtù della temporalità. In ogni istante ha luogo una comprensione di sé, e sé significa "totalità della propria esistenza". Ma ciò implica la considerazione della nascita e della morte come limite estremi della temporalizzazione e del sé. Ed è qui, dove potrebbe sembrare esserci una certa vicinanza, che la distanza tra Husserl e Heidegger è invece radicale. Per Heidegger il destino individuale è l'apertura storica, le possibilità finite dell'esistenza. Per Husserl, invece, il destino è il telos, l'infinitezza dell'essere.

La teleologia tra totalità ed in(de)finito

Per Husserl, l'origine della domanda filosofica è lo stupore, e questo non sta all'origine perché è curiosità, perché ci porta a porci delle domande, ma perché *produce il problema della verità*, produce quell'apertura di senso dove la verità è divenuta il problema. In Husserl la verità appare come un polo ideale verso cui dobbiamo tendere, e questo "dobbiamo" viene inteso come un impegno o come una promessa che avviene prima di ogni parola. È una promessa che riguarda l'apparire della verità stessa: è il suo apparire che impegna, che promette. Il suo apparire produce una trasformazione dell'uomo storico. Problema della verità significa infatti, per Husserl, che ciò che caratterizza la forma spirituale dell'Europa consiste nel voler plasmare se stessi e la propria vita sulla base di «compiti infiniti»¹⁶, e ciò implica che *l'idea di verità non è un fatto della storia*, qualcosa di cui un soggetto potrebbe appropriarsi, bensì l'ideale che guida e rende possibile la storia, e in particolare una storia intenzionale e teleologica, cioè una storia come storia del manifestarsi e del fenomenizzarsi della verità. Nell'affrontare il problema della storia da un punto di vista fenomenologico bisogna dunque non perdere mai di vista che esso viene affrontato all'interno della problematica più generale della verità. La storia è un problema fenomenologico solo nella misura in cui essa ha un nesso con il problema della verità. Ma in che senso la verità ha a che fare con la storia dunque? Per afferrare la peculiarità dell'analisi fenomenologica del rapporto tra verità e storia è importante

¹⁶ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 332.

cogliere la differenza che la separa dall'impostazione, apparentemente affine, di Hegel.

Per Hegel, la storia sembrerebbe essere la contestazione più radicale della possibilità della verità. La storia mostra che ogni epoca produce una propria comprensione, e proprio questo dovrebbe bastare a convincerci dell'insensatezza contenuta nell'idea stessa di verità. Le filosofie stesse sembrano un succedersi incessante di opinioni, e del resto, a seconda del concetto di filosofia da cui ci lasciamo guidare costruiamo storie della filosofia, ricostruiamo il senso stesso dello sviluppo dello spirito in modo diverso. Proprio per questo, secondo Hegel, la comprensione effettiva del senso stesso del passato e dei pensieri che la tradizione ci consegna o a cui ci consegna sarà possibile solo nella misura in cui viene anzitutto «definito l'oggetto», e cioè determinato che cosa è la filosofia, e questo si mostra nel percorso stesso, poiché il concetto di filosofia «è dimostrato, anzi, si può dire, scoperto soltanto dall'intero svolgimento di essa: in sostanza è il risultato dell'intera indagine»¹⁷.

Questa nozione di intero o di totalità [*Ganz*] è decisiva e strategica nell'economia della nozione di teleologia. Infatti, «le parti singole in realtà ritraggono il loro valore massimo dal rapporto in cui si trovano col tutto»¹⁸. Non si può comprendere niente se non nella misura in cui si è acquisita la capacità di collegare ogni singola parte all'intero. La comprensione di una singola parte presuppone un sapere sull'intero, un sapere che ha proprio la struttura di un dominio visivo, un avere davanti agli occhi:

Ciò che nella storia v'è di importante è appunto la relazione con un universale, il collegamento con esso; capire il significato dei fatti storici vuol dire avere questo universale dinanzi agli occhi¹⁹.

È dunque a partire dalla presenza di un presente, a partire dalla soppressione di ogni segreto che la comprensione del vero può avere luogo. L'osservatore – scrive Hegel – deve già possedere il concetto della cosa «per poterlo riconoscere nelle sue manifestazioni»²⁰. Hegel salda dunque in un unico

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833); tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 7.

¹⁸ Ivi, p. 14.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ivi, p. 42.

vincolo strutturale i concetti di teleologia, storia, verità e sapere, una saldatura che, in maniera schematica potremmo formalizzare nel modo che segue.

Il nostro rapporto con la verità è mediato dalla tradizione. A differenza di quanto pensano Descartes e Kant non abbiamo un accesso immediato alla ragione, perché questa si rivela nella storia. Pertanto, verità e storia sono intimamente connesse, ed è necessario interpretare la storia come storia della ragione, per cui comprendere la storia significherà comprenderla come processo di rivelazione della ragione. Attraverso le singole filosofie, attraverso i singoli momenti della storia dello spirito è la verità stessa a manifestarsi.

Il concetto con cui Hegel può pensare questo movimento, e dunque la nozione stessa di teleologia, è, in primo luogo, quello di *svolgimento*. La storia va pensata come svolgimento, come srotolarsi di un in sé, un essere in potenza, che diventa per sé, in atto. In questo processo di svolgimento lo spirito esperisce se stesso come alienato, poiché si perde nella molteplicità delle figure, smarrendo il senso unitario che le percorre²¹. Questo è però un movimento, preparato sin dall'inizio, che si attua nella totalità del processo, ciò che Hegel chiama anche il *concreto*, cioè l'idea (il senso) interamente dispiegato. Pertanto, nella *Fenomenologia dello spirito* egli può dire che «il vero è l'intero», poiché nella totalità «il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione»²².

Ora, ciò che ci interessa qui è che in tutto questo filosofema lavora una certa idea, quella di *un'identità contenutistica tra logica e storia*, ed è proprio questa che deve salvaguardare la pensabilità stessa della nozione di teleologia, la sua condizione di possibilità. Hegel scrive che «la serie dei sistemi filosofici, quale si presenta nella storia, è uguale alla successione che si presenta nella deduzione logica delle determinazioni concettuali»²³. Dunque, ciò che si svolge nella storia e nel tempo è semplicemente una logica, una successione di ordine deduttivo che ha una struttura logica, è una necessità logica, per cui la storia dello spirito va intesa come un processo necessario, come la manifestazione di un processo che, pur svolgendosi nel tempo, obbedisce a una necessità puramente logica.

La nozione di teleologia sta dunque al centro dell'impostazione di Hegel, che la salda però immediatamente a quella di totalità: vi è teleologia

²¹ Ivi, p. 115.

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-16); tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, p. 67.

²³ Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 107.

solo se ciò significa intero, totalità conclusa di un processo. In Hegel, dunque, 1) la teleologia può essere costituita solo dopo che si è manifestata, dunque allorché il telos è divenuto un sapere, quando il telos è divenuto trasparente, “davanti agli occhi”; 2) il percorso è definito già all’inizio, la nozione centrale è quella di svolgimento, e questa nozione presuppone una identità tra una deduzione logica (puramente concettuale) e lo svolgimento nel tempo, e dunque la storia; 3) Questo dipende dalla nozione di tempo come passaggio dalla potenza all’atto, e dall’idea secondo cui nel primo momento è già contenuto l’intero percorso. In questa teleologia «l’avvenire non sarebbe nient’altro che l’attualizzazione di una potenza, sostenuta, come in Aristotele, dall’attualità preesistente dell’atto»²⁴. Solo a queste condizioni, ci suggerisce lo Hegel delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, può esservi teleologia, o, il che è lo stesso, una considerazione razionale, pensante, della storia.

Verità e teleologia: il segreto

Se ci siamo soffermati su Hegel è perché la sua impostazione presenta, almeno sulle prime, affinità notevoli con quella di Husserl. La storia, per Husserl come per Hegel, deve essere intesa come un processo teleologico, come la storia della ragione. Ciò non ci deve tuttavia impedire di cogliere una serie di differenze profonde, relative soprattutto al rapporto tra totalità e infinito, e per poter cogliere queste differenze è necessario approfondire come è storicamente apparsa, secondo Husserl, l’idea di verità in quanto idea fondatrice dell’Occidente. Dobbiamo cioè chiederci che cosa intenda Husserl per telos e per rapporto al telos.

Tradizionalmente esso allude a un incompiuto che *vuole* compiersi. In questo senso, la nozione di teleologia sembra implicare, in primo luogo, un volontarismo intenzionale, una metafisica secondo cui la realtà pulsa verso una meta e, in secondo luogo, l’idea secondo cui la storia ha un senso solo se vi è un fine/una fine della storia. La nozione di scopo sembra essere la categoria centrale di una considerazione teleologica della storia. E certamente, anche in Husserl è presente questo motivo. Tuttavia, se in Hegel l’assoluto è la totalità, in Husserl *la nozione di infinito corrode quella di verità*. Se in Hegel il vero deve necessariamente totalizzarsi, altrimenti vi

²⁴ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 3^a ediz., Vrin, Paris 1974 [tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 117].

sarebbe soltanto una storia empirica, per Husserl il vero non può mai totalizzarsi, manifestarsi nella sua pienezza. Se per una teleologia classica l'avvenire è già incluso nel passato, in Husserl l'avvenire può essere pensato solo come anticipazione, e in questo modo viene anche meno l'idea di origine, e dunque l'idea secondo cui vi è un inizio e uno svolgimento. L'origine viene infatti ricostruita a partire dall'anticipazione che apre il mondo, l'orizzonte in cui siamo disposti, e questo orizzonte determina anche la determinazione dell'origine, che viene, di conseguenza, sempre di nuovo riscritta. Il compito del filosofo non è allora risalire all'origine, per così dire liberandosi del proprio orizzonte, bensì riscrivere l'origine, rivivendolo in quanto apertura di una domanda, mantenendo sempre di nuovo aperta la domanda.

Lo stupore fa apparire l'altro, la differenza tra i nostri mondi e la differenza tra la mia rappresentazione del mondo e la verità. Proprio dalla non corrispondenza tra la nostra esistenza fattuale e questi ideali, quindi tra il nostro io fattuale e il nostro io vero sorge quella insoddisfazione, presente alla coscienza, che *genera storia*. Ciò che genera la storia, ciò che lo stupore fa apparire è dunque una mancanza, *una mancanza generativa di storia*. Produce un'apertura che si chiama Occidente. L'idealità, il senso non alludono a un mondo dietro al mondo, bensì alla differenza che apre e rende possibile la storia stessa. L'Occidente non è altro che questa coscienza del dislivello tra rappresentazione e verità, la coscienza di una mancanza. La verità appare qui come «il telos spirituale dell'umanità europea», un telos che «è in una prospettiva infinita, è un'idea infinita verso cui tende di *nascosto* (corsivo mio, CV), per così dire, il divenire spirituale nel suo complesso»²⁵.

Ora, se il telos è in una prospettiva infinita, allora esso indica semplicemente *un'esigenza di verità*, e non una verità posseduta dal soggetto. L'Europa non è una ipotesi di verità, ma *una strutturale apertura alla verità*. Un secondo motivo si associa solidalmente a questo: se il telos indica soltanto un'esigenza di verità, allora ciò verso cui tende la storia europea è *nascosto, segreto*. La verità verso cui la storia europea e l'uomo europeo tendono è un segreto. Un segreto che anima la storia europea, ed è questo segreto che destabilizza ogni mondo storico. Dunque, Husserl ci riconduce a un segreto: *vi è storia perché vi è segreto*. Ciò che costituisce l'identità dell'Europa è un segreto. L'identità dell'Europa è segreta agli europei. Per questo Husserl, a proposito dell'uomo europeo, dice che il vero essere dell'uomo non è qualcosa di dato «già da sempre, con l'evidenza dell'“io sono”», poiché si tratta di

²⁵ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., p. 334.

un vero essere che egli ha e può avere soltanto lottando per la sua verità, lottando per rendere vero se stesso. Il vero essere è *sempre* un fine ideale, un compito dell'epistème, della "ragione", in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone "ovvio"²⁶.

Sulle prime potremmo intendere questo come un ideale di perfezionamento, secondo lo stile tracciato da Kant e Fichte. Un corso di perfezionamento attraverso cui si porta a termine un percorso identitario, sia esso individuale o collettivo (l'Occidente). Ma possiamo intenderlo in maniera completamente diversa: se il compito è infinito, *allora non c'è proprio nulla da portare a termine*. La verità è ciò verso cui tende l'intero sviluppo, ma non perché vi siano contenuti veri che debbano, alla fine, venire alla luce. Vi è l'esigenza di produrre enunciati e azioni conformi a un'idea di verità che, tuttavia, non si conosce. In questo senso, l'Occidente non ha identità in se stesso, se identità significa un sapere su di sé. Dovremmo dire, per quanto possa sembrare paradossale, che, essendo vincolata a un segreto, *l'autocoscienza dell'Occidente non può che avere la forma del rapporto a un segreto*, benché attivo. L'Occidente non ha valori da difendere, tranne quello di una strutturale apertura alla verità, a una verità che esso stesso non sa, ma alla quale non si può cessare di essere fedeli senza perdere la propria identità.

La verità di noi stessi non è uno "stato". La nostra esistenza è autentica solo nella misura in cui lottiamo per conquistare l'autenticità, e questo è un compito della ragione che deve appunto tendere alla verità, a un fine ideale che è strutturalmente *impossibile*, irraggiungibile. Ora, se la caratteristica della verità è l'infinità, allora l'apparire del problema della verità significa l'apparire di un'idea infinita, l'apparire dell'infinito, ed infatti, con l'apparizione del problema della verità, l'uomo viene dislocato: non vive più in un orizzonte finito, ma in un orizzonte infinito. Lo stupore, così dobbiamo allora intendere le pagine husserliane, sorge davanti all'infinito. La forma spirituale dell'Europa, quella che è apparsa attraverso lo stupore, non è una

²⁶ Ivi, p. 42.

presenza²⁷. Essa è una forma che «non è mai stata pronta e che non lo sarà mai e non può mai ripetersi»²⁸.

Questa frase va meditata con attenzione. Essa ci sembra alludere a una mancanza di identità, se identità significa un sapere su di sé. L'idealità, il telos non è dunque alla fine, *non è la fine del tempo, bensì il motivo trascendentale che anima il tempo e la storia*. Si tratta dunque, per Husserl, di «portare la ragione latente all'autocomprensione»²⁹. L'Europa non è un'identità da salvaguardare, non ha contenuti, mete da difendere contro la contaminazione che può derivare dal confronto con le altre culture. Potremmo invece dire che l'identità dell'Occidente consiste in una disponibilità a lasciarsi contaminare, *ma sempre a partire da una esigenza di verità*.

L'Occidente ha la forma dell'impossibile. Ma questa impossibilità non è annichilente, non è un nulla, bensì ciò che genera il possibile, è la condizione di possibilità della storia e del senso. La condizione trascendentale dell'intenzionalità è la differenza tra l'intenzione e il riempimento. In questa differenza si mantiene la vita trascendentale. La nostra esistenza è autentica solo nella misura in cui lottiamo per conquistare l'autenticità, e questo è appunto un compito della ragione che deve appunto tendere alla verità, a un fine ideale che è strutturalmente impossibile, irraggiungibile. *Ma non perché sia posto in un futuro infinito, bensì perché sta in un passato memorabile*. Perché l'essere umano è nel movimento generativo, nel movimento della verità. Questo è il punto: la verità non è qualcosa da raggiungere, che è oltre di noi, ma qualcosa che ci precede.

Non è che noi veniamo troppo presto. Veniamo sempre troppo tardi, siamo sempre all'interno di un movimento attivo della verità. Per questo, la verità è impossibile, ma di una impossibilità che non è annichilente. Non è che guardiamo l'infinito come un cattivo infinito, come un polo irraggiungibile, ma come il luogo in cui siamo e che ci precede. La condizione dell'intenzionalità è infatti la differenza tra ciò cui tende e il riempimento che

²⁷ Jacques Derrida ha notato: «Che Husserl abbia sempre pensato l'infinità come Idea in senso kantiano, come l'indefinità di un "all'infinito", è ciò che fa credere che egli non ha mai derivato la differenza dalla pienezza di una *parousia*, dalla presenza piena di un infinito positivo; che egli non ha mai creduto al compimento di un "sapere assoluto" come presenza accanto a sé, nel Logos, di un concetto infinito» (J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris 1967 [tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1984, p. 144].

²⁸ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., p. 334.

²⁹ Ivi, 44.

può ottenere. E la saturazione è impossibile. Un'intenzionalità interamente saturata sarebbe interamente viva e interamente morta. L'idealità, il telos, l'origine, questi concetti che sono un altro modo per nominare la vita trascendentale e la differenza infinita, non sono alla fine o all'inizio, non delimitano il tempo, ma rappresentano il motivo trascendentale che anima il tempo e la storia.

La verità non è al di là del tempo, non è sovrastorica, ma non è neanche empirica: essa è l'inquietudine che genera il tempo, da cui zampilla il tempo e la storia. La fenomenologia, pertanto, non mira semplicemente alla conquista di un fondamento ultimo e al suo dominio, ma a inserire la riflessione all'interno di un movimento che la precede e che è all'opera nonostante e attraverso le sviste della riflessione.

La risposta della fenomenologia trascendentale a quella negatività fondamentale che è il tempo, il divenire, una negatività che sembrerebbe mostrare che l'essere non è vittorioso, che non tiene, è dunque la nozione di telos: solo questa permette di mantenere la problematica trascendentale. In questa prospettiva, il rapporto all'infinito è finito, ma l'essere è infinito, l'idealità non è riducibile all'apertura, *la eccede*. È l'idea secondo cui è lo stesso essere ad essere finito che Husserl rifiuta. Finito è l'atto e il soggetto trascendentale che prende di mira l'idealità, finita è la relazione stessa. *L'apertura che rende visibile il visibile è finita e proprio per questo storicizza l'infinito, ma non lo esaurisce*. Proprio per questo il soggetto è interamente storico e nello stesso tempo interamente riferito al di fuori della storia, a ciò che nella storia non si è mai potuto fenomenizzare. L'infinito apre l'intenzionalità stessa, e nessuna intenzionalità può dominarlo. L'infinita lontananza della verità non è una assenza pura, così come non è una presenza pura la verità. La verità è un polo disposto all'infinito, ma ciò significa che questa assenza intacca e costituisce la presenza del presente, che la sua infinità rende possibile la differenza, fa apparire la finitezza del finito, e con ciò appare, si fenomenizza la differenza infinita. In questa differenza si mantiene la vita trascendentale.

A differenza di Hegel, la nozione husserliana di teleologia non va dunque pensata a partire dai concetti di potenza e atto, o da quelli di svolgimento e concreto, bensì a partire da quello di differimento e di segreto. E in questo senso, la storia teleologica, abbandonando la nozione di totalità o di intero, mantiene tuttavia la nozione di "senso" o di "direzione", configurandosi come una strutturale apertura all'altro, all'altrimenti, a ciò che forse la nostra stessa tradizione ha dovuto rimuovere per costituirsi in quanto storia della ragione. Per questo, l'Occidente può ospitare l'altro: in quanto

l'Occidente è già ospitato esso stesso. Esso, per la sua struttura anticipante ma aperta, deve continuamente *indirizzarsi*, fissare una direzione, ed essere costantemente disposto a modificarla. Paradossalmente, proprio per essere fedele alla sua identità, alla sua apertura, per non ricadere nel mondo chiuso e mitico da cui è evaso.

Ora, se le cose stanno così, quando Husserl scrive che la responsabilità è nei confronti del telos, bisogna chiedersi che cosa può ragionevolmente intendere con telos. Se questo potesse essere conosciuto, allora la responsabilità consisterebbe in una fedeltà a questo sapere del telos. E questo, tuttavia, produrrebbe una certa assoluta irresponsabilità. La responsabilità, per Husserl, emerge infatti soltanto quando il telos diventa evidente, trasparente alla coscienza: «una volta che, lungo lo sviluppo, il telos si rivela come tale alla coscienza, esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà»³⁰. La responsabilità consiste dunque nell'aderire al telos, ad una destinazione che era segnata sin dall'origine. Ora, se questo telos fosse dato alla coscienza nella forma di un fine determinato, e quindi de-finito, allora la responsabilità sarebbe l'esecuzione di un programma. Sappiamo già dove la storia vuole andare, sappiamo già che ci andrà comunque, e dunque l'azione deve essere la messa in opera di un sapere, l'esecuzione di un programma. Se il fine fosse dato alla coscienza distruggerebbe la possibilità stessa della responsabilità. In opposizione a ogni programma archeo-teleologico Jacques Derrida ha notato che

quando la via è aperta, quando un sapere apre anticipatamente il cammino, la decisione è già presa, e tanto varrebbe dire che non c'è decisione da prendere: irresponsabilità, buona coscienza, si applica un programma³¹.

Ma è chiaro che l'impostazione che abbiamo visto emergere in Husserl ci impedisce di interpretare la nozione di telos come qualcosa di cui si possa avere un sapere. I motivi congiunti della infinità e del nascosto rendono impossibile intenderlo in questo modo. La nozione di ideale regolativo indica qualcosa che non può mai stare davanti allo sguardo. Esso è, piuttosto, qualcosa che lo dirige. Ma se viene meno un sapere su questo telos, se il telos che muove la storia e che ci muove ci è dato, all'origine, nella forma del segreto, allora non viene allo stesso tempo meno la possibilità stessa di una responsabilità, della responsabilità? Che senso ha dire, come fa Husserl, che

³⁰ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., p. 334.

³¹ Jacques Derrida, *L'autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*, Les Editions de Minuit, Paris 1991 [tr. it. di M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991, p. 31].

«esso diventa un fine pratico della volontà»? A che cosa si può legare la volontà? Verso che cosa si può e si deve essere responsabili? Che cosa vuole dire essere responsabile verso il segreto che anima la storia occidentale?

ATTUALITÀ E IMPORTANZA DELLA
FENOMENOLOGIA PER LE SCIENZE SOCIALI.
ALFRED SCHÜTZ LETTORE DI HUSSERL

Antonio Di Chiro*

Abstract: Aim of this work is to illustrate the comparison of Alfred Schütz with Husserlian phenomenology and his attempt to solve the question of intersubjectivity. In this regard, it will be shown how the solution proposed by Schütz, consisting in considering intersubjectivity not as a mere phenomenological question but as a fundamental category of human existence, allows the exit from solipsism, on which the thought of Husserl had run aground, and the foundation of a phenomenological sociology.

Keywords: Husserl, Schütz, Phenomenology, Intersubjectivity, Sociology.

All'ombra della fenomenologia. Osservazioni preliminari

Negli ultimi decenni si è compiuta una singolare traiettoria relativa alla fenomenologia di Husserl. Dopo le vicende filosofiche dello strutturalismo, delle critiche di Derrida al padre della fenomenologia, degli orizzonti post-heideggeriani sull'interpretazione della metafisica e della tecnica, della condizione postmoderna di Lyotard, si è assistito ad un ritorno della fenomenologia¹. Questa ripresa della fenomenologia parte da lontano, ed esattamente dai primi anni '80, grazie al lavoro di Emmanuel Lévinas, Paul Ricoeur, Michel Henry, Henri Maldiney, Jean Beaufret e Jacques Derrida².

*Dottore di ricerca - Università degli Studi del Molise.

¹ Si vedano a tal proposito gli atti del convegno *Attualità della fenomenologia*, in Leitmotiv, LED - Edizioni Universitarie di Lettere Economia Diritto - Milano, 3/2003; il volume curato da Carmine Di Martino, *Attualità della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2013 e il numero monografico di "Bollettino filosofico", *Ripensare la fenomenologia, con e oltre*, XXXIII (2018).

² Jean Greisch definisce alcuni di questi autori come i «resistenti», ovvero coloro che si sono dedicati alla fenomenologia in un periodo in cui questa disciplina sembrava essere definitivamente tramontata. Cfr. Jean Greisch, *Les Yeux de Husserl en France: Les tentatives*

Tale risveglio della fenomenologia ha riguardato non solo l'ambito filosofico ma anche quello delle scienze sociali. In questo settore la ripresa del pensiero di Husserl, avvenuta con alcuni decenni di anticipo rispetto a quella francese, si deve soprattutto ad Alfred Schütz³. Sebbene egli sia ormai considerato un classico del pensiero sociologico, tuttavia è ritenuto «un esponente della “microsociologia”, cioè della sociologia che si occupa in modo specifico della dimensione quotidiana della vita sociale». Questa collocazione, oltre a essere non completamente esatta, finisce per sminuire la portata complessiva del pensiero di Schütz, in quanto questi ha sempre concepito il suo lavoro «come un contributo alla delucidazione dei concetti fondamentali delle scienze sociali attraverso uno studio delle forme di

de refondation de la phénoménologie dans la deuxième moitié du XX siècle in *Phénoménologie: un siècle de philosophie*, Ellipses, Paris 2002, p. 53.

³ Alfred Schütz nasce a Vienna il 13 aprile del 1889. Studia diritto, economia e sociologia e si laurea con Hans Kelesen nel 1921 in filosofia del diritto. Inizia a lavorare come avvocato e nel 1927 diventa segretario esecutivo presso la Reiter and Company, una ditta bancaria privata di Vienna. Lavora inoltre come ricercatore indipendente e incontra diverse volte Husserl e partecipa alle riunioni del circolo fenomenologico di questa città, rifiutando anche la proposta di Husserl di diventare suo assistente. Prima dell'invasione nazista, abbandona l'Austria e per un anno soggiorna a Parigi, per poi trasferirsi definitivamente nel 1939 negli Stati Uniti. Dal 1943 al 1959 insegna alla *Graduate Faculty* della *New School for Social Research* di New York. È chiamato da Martin Farber a far parte del gruppo fondatore della *International Phenomenological Society* e partecipa anche al comitato editoriale della rivista «*Philosophy and Phenomenological Research*». Negli Stati Uniti Schütz conosce B. Felix Kaufmann, Adolph Lowe, Eric Voegelin, Aron Gurwitsch e ha modo di studiare il pensiero di James, Dewey e Mead e di confrontarsi con la teoria dell'azione sociale di Talcott Parsons. Muore a New York il 20 maggio del 1959. Negli Stati Uniti il suo cognome perde l'*Umlaut* e viene modificato in Schutz. Tale modifica, tuttavia, non viene assunta universalmente, e molti autori, in particolare in Europa, continuano ad usare l'originario Schütz. Nel nostro lavoro verrà seguita quest'ultima tendenza nei riferimenti diretti dell'Autore, mentre verrà riportato letteralmente il modo in cui viene di volta in volta citato. Per una ricostruzione critica dell'opera di Schütz, che pone le basi di una sociologia fenomenologica e apre importanti percorsi di ricerca nelle scienze sociali del Novecento cfr. Alberto Izzo, *Introduzione*, in Alfred Schütz, *Saggi sociologici*, Utet, Torino, 1979, pp. V-L; Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Bloomington, 1978; Mauro Protti, *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli/Cuesp, Milano, 1995, e Id. (a cura di), *Quotidianamente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schütz*, Edizioni Pensa Multimedia, Lecce, 2001; Luigi Muzzetto, *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano, 2006; Antonio Di Chiro, *L'uomo a più dimensioni. Alfred Schütz e le realtà multiple*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018.

costituzione intersoggettiva della realtà»⁴. L'influenza del pensiero di Schütz è stata fondamentale, oltre che per buona parte della sociologia contemporanea⁵, anche per la fenomenologia, poiché la sua riflessione è diventata il punto di congiunzione tra il pensiero di Husserl e le scienze sociali. Schütz, infatti, cerca di farsi carico e di affrontare e risolvere buona parte delle criticità presenti nel lavoro di Husserl e soprattutto attua uno spostamento del campo di indagine della fenomenologia che si rivelerà decisivo per le scienze umane. Con lui che «l'oggetto della fenomenologia diviene di natura eminentemente sociale, intersoggettivo», ed attraverso «la scoperta del senso costitutivo dell'intersoggettività, occorre riconoscere che l'oggetto per eccellenza della fenomenologia è il fenomeno sociale»⁶. Lo stesso Husserl aveva visto nell'opera di Schütz «un tentativo di ritrovare l'origine delle categorie delle scienze sociali nei fatti fondamentali della vita della coscienza»⁷. A tal proposito, è interessante notare che in una lettera del 3 marzo 1932 Husserl così scriveva:

sono ansioso di incontrarmi con un fenomenologo così rigoroso e radicale, uno dei pochi che sono riusciti a penetrare l'intimo senso della mia opera, l'accesso alla quale è purtroppo così difficile, e che posso considerare come un

⁴ Paolo Jedlowski, *Introduzione*, in Alfred Schütz, *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma 2008, p. 18. Nel caso di Schütz è più appropriato parlare non di *costruzione della realtà* ma, casomai, di *costituzione della realtà*. La distinzione tra i due termini è fondamentale giacché evidenzia e richiama l'appartenenza di Schütz alla tradizione fenomenologica. Infatti, il termine costituzione è proprio della fenomenologia e nel linguaggio fenomenologico, esso non significa costruzione, né tantomeno, creazione: «"Costituire" non vuol dire creare o costruire, causare l'esistenza di qualcosa (il che sarebbe un'evidente assurdità), ma lasciar manifestare l'ente nel suo "senso d'essere", nel suo "esserci", nella sua significatività. La fenomenologia interroga come e a quali condizioni gli enti di ogni tipo mostrano se stessi, appaiono e si manifestano per quello che sono e il tema della "costituzione" risponde a tale problematica» (Carmine Di Martino, in *L'istanza della fenomenologia*, in C. Di Martino, C. Esposito, G. Formica, G. Maddalena, L. Žak, *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea*, Itaca, Castel Bolognese 2014, p. 57). Sul concetto di costituzione nel pensiero di Schütz si veda Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano 1997, pp. 92-96.

⁵ Cfr. Anthony Giddens, *Nuove regole del metodo sociologico*, Bologna, Il Mulino, 1979.

⁶ Kay Noschis, Denys De Caprona, *Postface*, in A. Schutz, *Le Chercheur et le Quotidien, Phénoménologie des sciences sociales*, Méridiens Klincksieck, Paris, 1987, pp. 269-271.

⁷ Giuseppe Riconda, *Introduzione*, in Alfred Schütz, *Il problema della rilevanza*, Rosenberg e Sellier, Torino, 1975, p. IX.

promettente continuatore di essa, un rappresentante della autentica *philosophia perennis* che sola può costituire il futuro della filosofia⁸.

La fenomenologia husserliana diventa, pertanto, il «momento ispiratore fondamentale»⁹ del pensiero di Schütz. Infatti, Thomas Luckmann, che sulla base del materiale lasciato da Schütz e delle sue indicazioni, ha allestito il testo del libro a cui Schütz lavorava negli ultimi anni della sua vita, *Die Strukturen der Lebenswelt*, ha definito l'opera di Schütz come «la continuazione e la prima notevole realizzazione del programma avanzato da Husserl nella sua *Krisis* nell'ambito ad Husserl quasi interamente sconosciuto della problematica delle scienze sociali»¹⁰. Da questo punto di vista, il lavoro di Schütz acquista un rilevante valore critico e, soprattutto, contribuisce a risollevarle le speranze della sociologia in quanto la induce a travalicare gli angusti confini delineati da Husserl e, al tempo stesso, a spingerla in una direzione diametralmente opposta alla «crisi delle scienze» prospettata dal padre della fenomenologia, poiché cerca di fornire delle solide ed efficaci basi alle scienze sociali, che permettono di evidenziare in maniera chiara i costrutti, le trame e gli intrecci entro cui si dipana il mondo sociale. In tal modo, Schütz riesce a salvare il nucleo di fondo della disciplina fenomenologica, in quanto essa, priva degli incantamenti verbali e scevra dalle tentazioni metafisiche e oracolari, viene riportata alla sua semplicità essenziale di *scienza rigorosa*¹¹. Dunque, allo scopo di evidenziare e chiarire il retroterra fenomenologico dell'intera opera di Schütz, è opportuno individuare le peculiarità della sua interpretazione della fenomenologia husserliana in riferimento alla problematica delle scienze sociali.

Il nucleo fondamentale del rapporto tra fenomenologia e scienze sociali ruota intorno al concetto d'intersoggettività, che si rivela basilare per la fondazione di una sociologia di stampo fenomenologico quale quella di Alfred Schütz, in quanto egli ha osservato «che tutte le scienze sociali si occupano del problema di come interpretare le azioni altrui, cioè di che cosa

⁸ Herman Leo Van Breda, *Preface*, in Alfred Schütz, *Collected Papers*, Martinus Nijhoff, The Hague, 1962, vol. I, p. X, nota.

⁹ Ivi, p. X.

¹⁰ Nell'introduzione alla traduzione tedesca di *Die Strukturen der Lebenswelt*. Cfr. *Das Problem der Relevanz*, Einleitung von Thomas Luckmann, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1971, p. 21. Cfr. anche Giuseppe Riconda, *Introduzione*, in Alfred Schütz, *Il problema della rilevanza*, cit., p. X.

¹¹ Cfr. Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 191.

mi permette di comprendere il significato che l'attore, cioè l'altro, conferisce loro»¹². Vincenzo Costa, in *Fenomenologia dell'intersoggettività*, fa notare che, a partire da Max Weber, una delle questioni cruciali delle scienze sociali riguarda la questione della comprensione dell'azione umana. Questo tema rimanda inevitabilmente al problema dell'intersoggettività, in quanto l'agire sociale «deve innanzi tutto riferirsi a un altro, a un *alter ego*»¹³, come aveva evidenziato già Weber quando aveva affermato che «per agire "sociale" si deve intendere un agire che sia riferito - secondo il suo senso, intenzionato dall'agente o dagli agenti - all'atteggiamento di altri individui, e orientato nel suo corso in base a questo»¹⁴. Quindi, affinché vi sia «azione, interazione e sistema sociale è dunque necessario che i partecipanti sappiano assumere il punto di vista dell'altro, che ne sappiano tener conto. Infatti, nella relazione le stesse possibilità del soggetto vengono a dipendere dall'agire imponderabile dell'altro»¹⁵. La questione dell'intersoggettività, che attraversa tutta la riflessione di Husserl, costituisce il punto di partenza del confronto di Schütz con il padre della fenomenologia. L'intersoggettività consente ad Husserl l'uscita dalla prigione solitaria dell'Ego e apre la strada a una dimensione sociale del soggetto umano. Inoltre, essa permette al filosofo di affrontare sia il tema relativo al riconoscimento dell'altro come essere autonomo sia la questione riguardante la comprensione dell'alterità. La scoperta dell'alterità d'altri consente il superamento della propria dimensione esperienziale e dischiude la strada verso l'orizzonte dell'intersoggettività. Quest'ultima può essere compresa come universalizzazione a priori del rapporto che fonda «la comunità di Io che stanno l'uno insieme all'altro, e l'uno per l'altro», ovvero come una comunità di monadi che, non più isolate e autoreferenziali, si aprono verso un «*mondo oggettivo*»¹⁶, verso una

¹² Vincenzo Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia, socialità, cultura*, Carocci, Roma, 2010, p. 32.

¹³ Alfred Schütz, *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer, Wien 1932 (*La fenomenologia del mondo sociale*, trad. it. di F. Bassani, Bologna, Il Mulino, 1974, p. 23).

¹⁴ Vincenzo Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività. Empatia socialità, cultura*, p. 32. Per la citazione di Weber si veda Max Weber, *Wirtschaft und Gesellschaft*, Mohr, Tübingen 1922, (*Economia e società*, trad. it. di T. Biagiotti, F. Casablanca e P. Rossi, Edizioni di Comunità, Milano, 1995, vol. I, p. 4).

¹⁵ Vincenzo Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, cit., p. 32.

¹⁶ Cfr. Edmund Husserl, *Cartesianische Meditation und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag, 1950 (*Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 2002, § 62, p. 128).

dimensione sociale dell'essere umano¹⁷. In questo lavoro proveremo a ricostruire il confronto di Schütz con Husserl, il suo distacco dalla fenomenologia trascendentale e il suo tentativo di dare una base fenomenologica alle scienze sociali.

L'incontro di Schütz con la fenomenologia

L'incontro con la fenomenologia segna per Schütz l'inizio di un'indagine critica su alcuni dei concetti centrali del pensiero di Husserl e in particolar modo nei confronti della questione dell'intersoggettività trascendentale¹⁸. L'analisi di questo tema occupa la riflessione di Schütz per un periodo che dura all'incirca venticinque anni e la discussione critica con Husserl porterà a un graduale, polemico e sofferto distacco nei confronti del padre della fenomenologia¹⁹. Seguendo le indicazioni di Luigi Muzzetto, possiamo affermare che il confronto con Husserl si svolge lungo tre periodi: il primo ruota intorno all'opera del 1932 *Fenomenologia del mondo sociale*; il secondo riguarda gli anni che vanno dal 1940 al 1954; il terzo va dal 1954 alla morte dell'autore²⁰.

¹⁷ In tal modo, per Husserl, la soggettività trascendentale si trasforma in maniera graduale in intersoggettività trascendentale, nozione che secondo Husserl denota la soggettività trascendentale in maniera più adeguata e precisa: «Solo l'intersoggettività trascendentale rappresenta la soggettività trascendentale per come realmente è». Cfr. Edmund Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929-1935*, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, vol. XV, p. 74. Cfr. anche Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, Ergänzungsband, Texte aus dem Nachlaß (1934-1937)*, a cura di R. Smid, Kluwer, Dordrecht 1996 (*La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, trad. it. di E. Filippini, Il Saggiatore, Milano 1987, p. 199): «la soggettività è ciò che è, cioè un io costitutivamente fungente soltanto nell'intersoggettività».

¹⁸ Cfr. Gianluca Sanna, *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz. Tra pragmatismo e fenomenologia*, Roma, Armando 2007, p. 50.

¹⁹ I toni polemicici nei confronti di Husserl emergono soprattutto nello scambio epistolare di Schütz con Aron Gurwitsch. Cfr. Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington 1989. Si veda, ad esempio, la lettera di Schütz a Gurwitsch del 12 ottobre 1952 (pp. 181-183) in cui Schütz afferma che «Io penso che la teoria dell'intersoggettività di Husserl è un disperato tentativo di salvare la fenomenologia trascendentale» e la lettera di Schütz a Gurwitsch del 23 agosto 1954 (pp. 230-231).

²⁰ Cfr. Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, Milano, cit., p. 26.

Per quanto riguarda il primo periodo, nell'opera *La fenomenologia del mondo sociale*, Schütz chiarisce subito il suo intento: «L'intenzione di questo libro è di analizzare i fenomeni di significato nella socialità *mondana*, cosa che rende superflua un'esperienza trascendentale spinta oltre tale limite e quindi un ulteriore permanere nell'ambito della riduzione fenomenologico-trascendentale»²¹. Schütz aggiunge che passando «dall'analisi dell'io singolo all'indagine sul mondo sociale» occorre abbandonare «il metodo rigorosamente fenomenologico» e rinunciare ad addentrarsi «nella vera e propria problematica fenomenologico-trascendentale della costituzione dell'*alter ego* nella coscienza dell'io solitario»²². Schütz ricusa le questioni strettamente fenomenologiche che, in *Logica formale e trascendentale*, Husserl aveva affrontato a proposito della questione dell'alterità. In quest'opera Husserl aveva ricondotto la questione dell'*alter-ego* nell'ambito dell'*ego* trascendentale e aveva ritenuto che l'*alter-ego* rivestisse un ruolo fondamentale ai fini dell'attribuzione da parte dell'*ego* di un significato concreto al mondo²³. Per Schütz occorre «lasciare in sospeso i problemi estremamente difficili relativi alla costituzione del tu nella soggettività individuale»²⁴. La questione dell'*alter ego* deve essere affrontata in altro modo:

Non ci chiediamo quindi come in generale in un io si costituisca un tu, se almeno come possibilità l'auto-osservazione preceda l'osservazione dell'*alter ego*, se "l'uomo" come soggettività psicologica rinvii a un *ego trascendentale* in cui l'*alter ego* trascendentale sia già costituito, se e come in forza della costituzione dell'*alter ego* trascendentale nell'*ego* trascendentale sia possibile una conoscenza intersoggettiva di valore generale, ecc. Per quanto simili analisi siano importanti per la generale dottrina della conoscenza e conseguentemente per le scienze sociali, possiamo lasciarle fuori dal nostro campo senza danno per la nostra problematica. Prendiamo quindi come oggetto della nostra analisi l'uomo *nel suo atteggiamento naturale ingenuo*; in questo atteggiamento l'uomo si trova inserito in un mondo sociale e trova accanto a sé altri uomini la cui esistenza per lui è un dato fuori questione come quella di tutti gli altri oggetti del mondo naturale²⁵.

²¹ Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 61.

²² Ivi, p. 139.

²³ Cfr. Edmund Husserl, *Formale und transcendente Logik*, Halle, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 1929 (*Logica formale e trascendentale*, trad. it. di G. Del Neri, Roma-Bari, Laterza 1966, pp. 298-299).

²⁴ Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 140.

²⁵ Ibidem.

Per Schütz occorre spostare il *focus* della questione: l'intersoggettività e, con essa, il riconoscimento dell'alterità, deve essere analizzata e affrontata nell'ambito della "sfera mundana", ovvero della sfera dell'individuo che vive nell'atteggiamento naturale, nel mondo della vita quotidiana. Schütz afferma che è opportuno un nuovo approccio metodologico e soprattutto occorre mettere da parte l'analisi trascendentale husserliana poiché essa si è occupata sinora non della dimensione del mondo della vita quotidiana ma di quella fenomenologicamente ridotta e suggerisce di affrontare il problema dell'intersoggettività «mediante quella "psicologia fenomenologica" che secondo Husserl è, in ultima analisi, una psicologia dell'intersoggettività pura e cioè nient'altro che una "fenomenologia costitutiva dell'atteggiamento naturale"»²⁶. In questa fase del suo pensiero Schütz non esprime un giudizio negativo nei confronti della concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale, cui continua a essere legato²⁷. Infatti, come fa notare

²⁶ Ivi, p. 62.

²⁷ A proposito della questione dell'intersoggettività nel pensiero di Husserl, bisogna precisare che essa, come fa notare Emilio Baccarini in *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981, pp. 72-73, è per il padre della fenomenologia una vera e propria «ossessione che l'ha accompagnato per gran parte della vita, come documenta la pubblicazione dei tre grandi tomi dell'*Husserliana* dedicati all'intersoggettività» e che, pertanto, la riflessione di Husserl sul tema dell'intersoggettività, dalla quinta delle *Meditazioni cartesiane* ai vari scritti tra il 1929 e il 1932, non si configura come un «luogo oscuro», ma come la logica continuazione di un lavoro di «chiarificazione concettuale sulla costituzione del tutto implicito in *Idee I*, e forse anche in scritti precedenti, nella precisa consapevolezza che la costituzione stessa non può compiersi nel solipsismo, cioè nell'ambito di un progetto isolato e astratto. Il tema dell'intersoggettività, dunque, nasce non da vaghe esigenze "esistenziali" [...] bensì dalle ricerche sulla costituzione della natura nei suoi vari strati d'esperienza, reale e possibile» (Vincenzo Costa, Elio Franzini, Paolo Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 186). I tre tomi sull'intersoggettività pubblicati nell'*Husserliana* sono: vol. XIII, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*, vol. XIV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-28)*, vol. XV, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-35)*, tutti e tre a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag, 1973. Sul tema dell'intersoggettività in Husserl si vedano i lavori di: Giuseppe Cacciatore, *Il fondamento dell'intersoggettività tra Dilthey e Husserl*, in A. Masullo, C. Senofonte (a cura di), *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1988, pp. 143-173; Vincenzo Costa, *L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione*, in A. Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, Ets, Pisa 2006, pp. 109-125; Vincenzo Costa, Dan Zahavi, *Esperienza e intersoggettività nella prospettiva fenomenologica*, in "Bollettino filosofico", 16, 2000, pp. 263-286; Giovanni Ferretti, *Soggettività e intersoggettività. Le "Meditazioni cartesiane" di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997; Bernhard Waldenfels, *Das Zwischenreich des Dialogs. Socialphilosophische Untersuchungen in*

Muzzetto, in quest'opera Schütz, da un lato «mette da parte la fenomenologia trascendentale in quanto non immediatamente o direttamente indispensabile ai fini dell'analisi sociologica», dall'altro lato «pensa che il suo metodo possa fornire risposte essenziali a problemi fondamentali quali l'ego, l'intersoggettività e in generale la teoria della conoscenza»²⁸. Sarà solo a partire dagli anni '40, ovvero dal secondo periodo, che Schütz inizierà ad esprimere le sue riserve nei confronti della fenomenologia. Anche se, bisogna precisare che già in una lettera a Felix Kaufmann nel 1932, dopo l'incontro con Husserl a Friburgo nello stesso anno, Schütz aveva dichiarato di avere alcune perplessità a proposito della concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale²⁹, al punto da dichiarare: «Ora io nutro seri dubbi su cose che mi sembravano, prima, completamente assodate»³⁰. La «svolta» nei confronti della fenomenologia husserliana avviene in uno dei primi saggi pubblicati negli Stati Uniti, *Fenomenologia e scienze sociali*³¹. In questo lavoro, Schütz s'interroga sullo scopo della fenomenologia affermando che la «filosofia fenomenologica pretende di essere una filosofia dell'uomo nel suo mondo della vita e di essere capace di spiegare il significato di questo mondo della vita in modo rigorosamente scientifico» e per fare ciò è fondamentale che la soggettività trascendentale sia «in relazione con altre intersoggettività, in rapporto con le cui attività autorizza e rettifica la propria»³². Dopo queste premesse, egli rivolge la sua attenzione alle risposte date da Husserl alla questione dell'intersoggettività e, in tal modo, concentra la sua attenzione sulla *Quinta Meditazione Cartesiana*. In questa meditazione Husserl aveva ricondotto l'intersoggettività nell'alveo dell'«appaiamento» (*Paarung*), ovvero in «quella fase della “riduzione trascendentale” in cui l'ego costituisce il concetto di alter-ego attraverso un atto di “sintesi

Anschluß an Husserl, Nijhoff, Den Haag 1971; Dan Zahavi, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht-Boston-London 1996.

²⁸ Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 28.

²⁹ Cfr. Gianluca Sanna, op. cit., p. 52.

³⁰ Lettera a Felix Kaufmann del 2 settembre 1932, in Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., p. 47.

³¹ Alfred Schütz, *Phenomenology and the Social Sciences*, in *Philosophical essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, Cambridge, 1940, pp. 164-186, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., trad. it. *La fenomenologia e le scienze sociali*, in *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. 118-139.

³² Ivi, pp. 120-121.

associativa” fra il proprio corpo e quello dell’altro»³³. Tale processo è analizzato nel paragrafo 51 della *Quinta Meditazione*, dedicata ad indicare «la caratteristica propria della comprensione analogica per la quale un corpo è accolto entro la mia sfera primordiale come corpo organico mio proprio che è sempre altresì corpo fisico». In questa meditazione Husserl afferma che «l’ego e l’alter ego sono dati pur sempre e necessariamente in un *appaimento originario*». Tale appaiamento «è una forma originaria di quella sintesi passiva che noi, in opposizione alla sintesi passiva della *identificazione*, designiamo come *associazione*»³⁴. Schütz deduce che dalla concezione husserliana dell’«appaimento» affiora un «processo costitutivo dell’intersoggettività che si manifesta in forma identica nella coscienza di ogni soggetto che si trovi nella sfera fenomenologicamente ridotta»³⁵. Infatti, egli fa notare che «così come il corpo dell’Altro è appresentato da me come un Altro, così del mio corpo l’Altro fa esperienza come il suo Altro, e così di seguito. Lo stesso vale per tutti i soggetti, cioè per questa comunità di monadi che Husserl ha definito come intersoggettività trascendentale»³⁶. Quest’ultima «esiste meramente in me, l’io che medita. Essa si forma meramente dalle fonti della mia intenzionalità, ma in modo tale da essere la *stessa* intersoggettività trascendentale in ogni singolo essere umano»³⁷. Anche in questo lavoro, Schütz non affronta in maniera dettagliata le difficoltà presenti nella concezione husserliana dell’intersoggettività esposta nella *Quinta meditazione*, limitandosi a precisare in una nota che «una critica del sistema husserliano della soggettività trascendentale, contro cui, a mio parere, si possono sollevare alcune importanti obiezioni, deve attendere

³³ Gianluca Sanna, op. cit., p. 53. Sul tema della riduzione trascendentale in Husserl si veda Vincenzo Costa, *Il cerchio e l’ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Cosenza 2007.

³⁴ Edmund Husserl, *Cartesianische Meditation und Parisiner Vorträge*, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950 (*Meditazioni cartesiane con l’aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1997, p. 132). Sul tema della sintesi passiva in Husserl si veda Ichiro Yamaguchi, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague, Boston-London 1982.

³⁵ Gianluca Sanna, op. cit., p. 53.

³⁶ Alfred Schütz, *La fenomenologia e le scienze sociali*, cit., p. 126.

³⁷ Ibidem. Sul tema dell’intenzionalità in Husserl si veda: Jacques Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990 (*Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, trad. it di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992); Roberta Lanfredini, *Husserl. La teoria dell’intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Laterza, Roma-Bari 1995; Dan Zahavi, *Intentionalität und Konstitution: Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, University of Copenhagen, Museum Tusulanum Press 1992.

un'altra pubblicazione»³⁸. E tuttavia, il confronto con Husserl si giocherà tutto sul terreno di questa meditazione.

Problemi irrisolti della fenomenologia

Schütz torna diverse volte sulla *Quinta Meditazione cartesiana*. Nel saggio *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, Schütz osserva come la concezione dell'ego trascendentale, esposta da Husserl nella *Quinta Meditazione Cartesiana*, comporta delle conseguenze di ordine solipsistico. Per lui, Husserl è stato sempre pienamente consapevole delle difficoltà che il problema del solipsismo pone in merito al problema della costituzione dell'intersoggettività e tuttavia, il padre della fenomenologia non è stato in grado di risolvere queste difficoltà: Husserl «cerca coraggiosamente di “illuminare questo angolo buio, temuto solo dai bambini della filosofia in quanto lo spettro del solipsismo lo ossessiona”, e offre una soluzione del problema dell'alter ego nella quinta delle sue *Méditations Cartésiennes*, sfortunatamente senza riuscire a eliminare le difficoltà esistenti»³⁹. Infatti, per Schütz, una volta che Husserl ha eseguito la riduzione trascendentale e esaminato «i problemi costituzionali della coscienza costruita dalle attività della soggettività trascendentale, egli isola nell'ambito della sfera trascendentale quella che chiama “la mia sfera particolare” eliminando tutte le attività costitutive immediatamente o mediamente relate alla soggettività degli Altri»⁴⁰ e in tal modo egli toglie «alla circostante Natura il suo carattere di intersoggettività», facendo sì che quest'ultima non sia più il mondo comune a tutti gli esseri umani, ma solo il loro mondo privato. Schütz aggiunge, però, una precisazione fondamentale:

Entro questa mia stessa sfera particolare, tuttavia, emergono certi oggetti che attraverso la “sintesi passiva” chiamata “accoppiamento” o “appaiamento” sono interpretati come analoghi al mio stesso corpo e pertanto concepiti come corpi di altre persone. Inoltre, io interpreto nello stesso modo i movimenti corporei dell'Altro come gesti e il loro comportamento coerente come un'espressione della sua vita psichica. In tal modo, l'Altro è costituito

³⁸ Alfred Schütz, *La fenomenologia e le scienze sociali*, cit., p. 124, nota.

³⁹ Id., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 164.

⁴⁰ Ivi, pp. 164-165. Il saggio su Scheler è contenuto anche nel volume curato da Leonardo Allodio, Alfred Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, Brescia 2015.

all'interno della mia monade come un Ego che non è il mio Ego, ma un secondo, un *alter ego*⁴¹.

Schütz, a questo punto, muove i primi rilievi critici alla teoria di Husserl. Il primo riguarda la possibilità di stabilire un criterio di demarcazione tra l'ego trascendentale e gli altri ego: «è proprio il mio riferimento ad Altri che costituisce la linea di demarcazione della sfera particolare al mio stesso concreto Ego trascendentale. Un *qualche* significato in relazione agli Altri, quindi, deve necessariamente sussistere nello stesso criterio di non-riferimento agli Altri»⁴². Il secondo rilievo critico si basa sul fatto che il processo di sintesi passiva denominato da Husserl «Accoppiamento» e l'empatia sono stati già criticati da Scheler. Infine, il terzo rilievo concerne la riduzione trascendentale. Tramite essa, il soggetto opera verso un'esclusione dalla sua coscienza di ogni riferimento al significato di *alter ego*; e questa esclusione ha lo scopo preciso di delimitare la propria dimensione privata, «la sfera del *mio-proprio*», del «*non-estraneo*» da quella degli altri, limitandosi semplicemente a presupporre «*altri soggetti-io*»⁴³.

Schütz dichiara di non condividere la concezione trascendentale della distinzione dell'*ego* dall'*alter-ego* e reputa che il principale problema posto dalla concezione husserliana della riduzione trascendentale risieda nello stabilire in che modo l'*ego* possa ri-costituire il mondo intersoggettivo della vita quotidiana al livello della sfera ridotta: «Una tale riduzione non ha lasciato nulla al di fuori dell'unificato corso della mia coscienza. Questo corso, è, per così dire, chiuso; aperto solo alla mia esperienza interiore e alla mia visione riflessiva: una monade senza finestre»⁴⁴.

Per Schütz, Husserl avrebbe proposto di affrontare e risolvere questa difficoltà collocando l'origine della «ri-affermazione del concetto di altri

⁴¹Id., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., pp. 164-165.

⁴² Ibidem.

⁴³ Cfr. Edmund Husserl, *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, cit., p. 118. Sul tema dell'*estraneo* in ambito fenomenologico si vedano i lavori di: Alice Pugliese, *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, Milano 2004; Bernhard Waldenfels, *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006 (*Fenomenologia dell'intersoggettività*, trad. it. di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008). Sul tema dell'*estraneo* nella filosofia del Novecento si veda Caterina Resta, *L'estraneo. Ospitalità e estraneità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008.

⁴⁴ Alfred Schütz, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 165.

nella sfera ridotta»⁴⁵, che porterebbe ad una concordanza e ad un'armonia tra le monadi:

sta nell'essenza di questa costituzione che sorge dagli altri, come "puri altri" (che però non hanno ancora senso mondano) il fatto che i per me *altri* non restano separati l'uno dall'altro, ma costituiscono piuttosto (naturalmente nella sfera della mia proprietà) una comunità-di-io comprendente me stesso, ove gli io stanno l'uno insieme all'altro e l'uno per l'altro, *infine una comunità di monadi*, la quale è fatta in modo da costituire (nella sua propria intenzionalità di costituzione in comunità) *un unico identico mondo*. [...] Pertanto *alla costituzione del mondo oggettivo appartiene per essenza un'armonia di monadi*, anzi quella costituzione armonica particolare che hanno le monadi e quindi una genesi che si attua armonicamente nelle singole monadi;⁴⁶.

Per Schütz, così si ha la conoscenza degli altri e del loro mondo interiore, e «tale conoscenza non può essere data per persa compiendo la riduzione fenomenologica. Il fatto che Husserl si senta indotto ad applicare nell'ambito della sfera ridotta l'espedito di astrarre dal significato degli "Altri" dimostra piuttosto che confutare questa affermazione»⁴⁷. Il procedimento husserliano rivela per Schütz che anche gli «Altri sono anch'essi monadi senza finestre. Ogni monade è capace di compiere la riduzione trascendentale e di mantenere intatta, così come faccio io, tutta la vita intenzionale del suo corso di coscienza diretto allo steso comune mondo della vita (sebbene messo tra parentesi). Quindi anche gli Altri avrebbero la loro soggettività trascendentale». Pertanto la conclusione cui approda Husserl nella *Quinta Meditazione cartesiana* è quella di un «cosmo di monadi»⁴⁸, ovvero un universo popolato da entità a sé stanti, isolate e senza possibilità di comunicare e di intendersi e «onestamente bisogna chiedersi se l'Ego trascendentale nel senso di Husserl sia o non sia essenzialmente quello che gli studiosi di grammatica latina chiamano un "singular tantum", cioè un termine incapace di essere messo al plurale»⁴⁹.

⁴⁵ Ivi, p. 167.

⁴⁶ Edmund Husserl, *Meditazioni Cartesiane e Discorsi parigini*, cit., p. 128.

⁴⁷ Alfred Schütz, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 166.

⁴⁸ Ibidem.

⁴⁹ Ibidem. Sulla questione del solipsismo si veda anche la lettera di Schütz a Voegelin dell'11/11/1943, in cui si afferma che: «La fenomenologia trascendentale di Husserl non riesce a uscire dal solipsismo trascendentale. [...] Husserl, partito, dall'intento di descrivere la costituzione del mondo dell'esperienza, finisce per proporre la creazione del Mondo da

Per Schütz le proposte di soluzione al problema dell'intersoggettività prospettate da Husserl nella *Quinta Meditazione* si rivelano, dunque, del tutto insoddisfacenti. Egli individua i seguenti aspetti problematici. Il primo aspetto «riguarda l'oggetto stesso della costituzione verso cui sono diretti gli atti intenzionali di ogni *ego* trascendentale»⁵⁰. Quest'oggetto, risulta essere, in base a quanto dichiarato dallo stesso Husserl, l'originario mondo intersoggettivo della vita quotidiana: «Nell'atteggiamento naturale io so che questo mio mondo della vita non è il mio mondo privato, ma è fin dall'inizio un mondo intersoggettivo comune a tutti noi»⁵¹. Il secondo «aspetto problematico riguarda l'origine comune del concetto di intersoggettività. Un'origine che si fonderebbe in modo contraddittorio su una reciproca costituzione *inter-monadica* fra *ego* che non possono comunicare in alcun modo l'uno con l'altro»⁵², poiché essi si trovano ad essere collocati nella dimensione di un inaccessibile solipsismo. E questa, come già illustrato sopra, è per Schütz la conclusione della *Quinta Meditazione cartesiana*. Il terzo e più importante problema, riguarda la questione se l'intersoggettività esista «tra *ego* trascendentali (Husserl) o tra Persone (Scheler); o se l'intersoggettività e pertanto la socialità non appartengono piuttosto esclusivamente alla sfera mundana del nostro mondo della vita»⁵³. Nel cercare di risolvere questo problema Schütz si confronta non solo con Husserl, ma anche con la Scheler.

Il confronto con Scheler

Per superare le problematicità emerse con la questione del solipsismo affrontata da Husserl, Schütz propone di mettere da parte i problemi trascendentali e di volgersi alla sfera mundana del nostro mondo della vita, e nel fare ciò egli rivolge la sua attenzione alla teoria della percezione dell'*alter-ego* di Scheler condividendo, anche se con qualche riserva la teoria scheleriana secondo la quale «in ogni singolo individuo la socialità è sempre

parte di un *Ego* trasformato in Dio» (in Helmut R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., pp. 311-316).

⁵⁰ Gianluca Sanna, op. cit., p. 64.

⁵¹ Alfred Schütz, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 166.

⁵² Gianluca Sanna, op. cit., p. 64.

⁵³ Alfred Schütz A., *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., pp. 166.

presente» e «la società è anche una parte integrante dell'individuo»⁵⁴. Nel saggio *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, Schütz analizza la teoria scheleriana della comprensione dell'Altro («*Wahrnehmungstheorie des fremden Ich*» (teoria della percezione dell'*alter ego*)). Essa si basa su un semplice presupposto: «fintanto che l'uomo rimane impigliato nei suoi sentimenti corporali non può trovare un modo per avvicinarsi alla vita dell'Altro. Nessuno può afferrare i sentimenti corporali dell'Altro. Solo come Persona si può trovare accesso ai corsi di pensiero delle altre Persone». Tuttavia «la Persona non è l'Io. La Persona e i suoi atti non possono mai essere oggettivati. L'Io invece è sempre oggettivabile». E dato che è impossibile compiere una «riflessione intenzionale sulla Persona e i suoi atti, gli atti dell'altra Persona possono essere afferrati solo co-eseguendoli, pre-eseguendoli e ri-eseguendoli»⁵⁵. Per Schütz lo scopo principale di questa teoria è quello di sottolineare che l'intersoggettività si basa su una dimensione di natura interazionista e non teoretica e che l'io presenta sempre una natura sociale. In merito a questo punto, egli afferma che «Secondo Scheler la convinzione dell'esistenza di altri *ego* non è fondata su atti di cognizione teoretica. [...] I "sentimenti essenzialmente sociali" sono da soli sufficienti per costituire lo schema di riferimento della società come elemento sempre presente della sua coscienza»⁵⁶.

Gianluca Sanna, in *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz*, fa notare che Scheler aveva sviluppato la «teoria della percezione dell'*alter-ego* su due diversi piani di indagine. Il primo è quello che considera la percezione dell'*alter-ego* l'oggettivazione di un atto teoretico del pensiero, che egli definisce col termine "io"»⁵⁷. L'altro aspetto della teoria scheleriana colloca «l'origine della percezione dell'*alter-ego* nella sfera del rapporto attuale, di tipo non teoretico, tra persone; nel momento in cui l'altro appare alla "mia" coscienza nella forma immediata di una concreta unità personale con cui "io"»

⁵⁴ Ivi, p. 157. Sull'importanza del pensiero di Scheler sulla filosofia e sulla sociologia del secolo scorso si veda il saggio di Kurt H. Wolff, *Scheler's Shadow on US*, in Kurt H. Wolff, *Survival and Sociology. Vindicating the Human Subject*, Transaction Publishers, New Brunswick-London 1991, pp. 33-42. Sul tema dell'intersoggettività nel pensiero di Scheler si veda Andrea Zhok, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

⁵⁵ Alfred Schütz, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in *Saggi sociologici*, cit., p. 163.

⁵⁶ Ivi, p. 157.

⁵⁷ Gianluca Sanna, op. cit., p. 65.

condivido e co-eseguo ogni atto di ordine sociale»⁵⁸. I due piani d'indagine implicano una distinzione tra il concetto di Io e quello di Persona. A tal proposito, Schütz afferma che Scheler

distingue acutamente tra l'Io e la Persona. L'Io di cui si fa esperienza (*Erlebnis-ich*) è sotto tutti gli aspetti un *oggetto* del nostro pensiero. [...] La Persona si manifesta esclusivamente attraverso il compimento di atti in cui essa vive e attraverso cui ha esperienza di se stessa. Oppure, per quanto riguarda le altre Persone, se ne può fare esperienza attraverso la con-attività, il pre-compimento o il ri-compimento degli atti dell'Altra Persona, ma senza oggettivare la Persona stessa. [...] Una persona non esiste se non nel compimento dei suoi atti. Ogni tentativo di oggettivare la persona o i suoi atti – sia questa oggettivazione un percepire, un pensare, un ricordare, un attendere – trasforma la sua esistenza in un'idea trascendentale⁵⁹.

In base a tali riflessioni Schütz osserva che il merito della teoria scheleriana della percezione dell'*alter-ego* consiste nel collocare l'alterità non nella dimensione teoretica relativa alla sfera trascendentale dell'io, ma al livello di quella inter-personale del noi e sarà proprio, come vedremo più avanti, questa «scoperta del “primato della socialità”» che consentirà «a Schütz il superamento del trascendentalismo husserliano»⁶⁰. Per ora, è importante osservare che il sociologo viennese riconosce il merito di Scheler, in quanto «fondando le sue conclusioni sui risultati della moderna psicologia infantile, la quale rivela che la scoperta da parte del bambino della propria individualità avviene relativamente tardi, Scheler sostiene che l'uomo all'inizio vive “nelle” esperienze degli altri piuttosto che nella sua sfera individuale»⁶¹ e questo significa che «La sfera del “noi” è data prima della sfera dell'io»⁶².

Come abbiamo già detto, Schütz torna diverse volte sulla concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale. Tuttavia, dopo il saggio su

⁵⁸ Ibidem.

⁵⁹ Alfred Schütz, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., pp. 152-154.

⁶⁰ Leonardo Allodi, *Introduzione*, in Alfred Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, cit., p. 38.

⁶¹ Alfred Schütz, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 160, e nota n. 28: «Nella sua *Etik*, p. 543 e ss., egli distingue anche, nella “Persona finita” due elementi, e cioè una “Persona individuale” e una “Persona totale”, la prima costituita dai suoi atti individuali, la seconda dai suoi atti sociali. Entrambi sono aspetti di un'unica totalità concreta di Persona e Mondo. Tale teoria ci riporta all'interpretazione del Sé sociale da parte di W. James e ai suoi sviluppi in G.H. Mead».

⁶² Ivi, p. 167.

Scheler, egli decide di parlare di tale questione solo attraverso le corrispondenze epistolari con amici e colleghi. Schütz aveva sempre mostrato una certa riluttanza a esprimere pubblicamente il proprio dissenso sull'opera e sul lavoro di Husserl⁶³. Nella corrispondenza epistolare emerge più volte la questione del solipsismo. A tal proposito, in una lettera a E. Voegelin, Schütz afferma che «La fenomenologia trascendentale di Husserl non riesce a uscire dal solipsismo trascendentale. [...] Husserl, partito, dall'intento di descrivere la costituzione del mondo dell'esperienza, finisce per proporre la creazione del Mondo da parte di un *Ego* trasformato in Dio»⁶⁴. Dunque, Schütz appare sempre più convinto ad affrontare la questione dell'origine dell'intersoggettività non più nell'ambito trascendentale, ma in quello del mondo della vita quotidiana. In merito a ciò, in una lettera del 1948 egli afferma: «Limiterò il mio interesse alla fenomenologia della sfera naturale e mondana. Primo, perché credo che questo campo sia ancora quasi interamente da esplorare da parte dei fenomenologi; secondo, perché mi sto sempre più convincendo che *il Sociale ha origine solamente nella sfera naturale, non in quella trascendentale*»⁶⁵. Sempre nel 1948, in un saggio su Sartre Schütz riafferma le problematicità sollevate da Husserl nella *Quinta Meditazione Cartesiana*, prestando particolare attenzione al tentativo di ritrovare il fondamento dell'intersoggettività nell'insieme delle relazioni tra gli ego trascendentali. Per Schütz questa difficoltà è sottolineata anche da Sartre in occasione delle critiche che quest'ultimo rivolge alla concezione husserliana dell'intersoggettività trascendentale: «Sartre è nel giusto quando afferma che nei termini della filosofia di Husserl il problema dell'Altro può essere spiegato solo come una relazione tra soggetti trascendentali»⁶⁶. Infatti, per Sartre, «il vero problema è quello del legame dei soggetti trascendentali al di là dell'esperienza». E non ha senso affermare che il soggetto trascendentale implichi il rimando all'esistenza di altri soggetti, perché in questo caso «*Altri* sarebbe qui come una categoria supplementare che permetterebbe di costituire un mondo, non come essere reale esistente al di là di questo

⁶³ Cfr. Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 32.

⁶⁴ Alfred Schütz, lettera a Eric Voegelin dell'11/11/1943, in Helmut. R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., pp. 311-316.

⁶⁵ Id., lettera a H. Spiegelberg del 24/08/1945, in Helmut. R. Wagner, *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, cit., p. 304, corsivo nostro.

⁶⁶ Id., *Sartre's Theory of the Alter Ego*, apparso per la prima volta in "Philosophy and Phenomenological Research", 9, 1948, poi in *Collected Papers*, vol. I, cit., p. 183, nota.

mondo»⁶⁷. Schütz afferma di condividere la posizione del filosofo francese, precisando che «sebbene l'affermazione di Sartre non possa essere trovata nelle opere pubblicate da Husserl, tuttavia, senza dubbio, Husserl parla frequentemente di un universo intermonadico e quindi assume una pluralità di *ego* trascendentali»⁶⁸. Alla luce delle riflessioni avanzate finora affiora per Schütz un problema fondamentale, ovvero quello relativo al modo in cui «Husserl possa conciliare le due opposte concezioni che egli propone nei riguardi della costituzione trascendentale dell'intersoggettività, vale a dire quella *monadica* e quella *solipsistica*»⁶⁹. Infatti, egli afferma che: «è uno dei problemi più complessi della fenomenologia, forse un problema insolubile - conciliare la nozione dell'*unico ego* trascendentale come la fonte della costituzione del mondo con l'idea di una pluralità di soggetti trascendentali coesistenti»⁷⁰. Emerge, in tal modo la consapevolezza definitiva di Schütz delle difficoltà irrisolte della fenomenologia husserliana, come fa notare in una lettera a Aron Gurwitsch del 1954 («Sono convinto che la fenomenologia di Husserl non possa risolvere il problema dell'intersoggettività, e questa è la sua rovina»)⁷¹ e soprattutto la consapevolezza che «il problema dell'*alter ego* costituisce il vero punto cruciale di ogni filosofia trascendentale»⁷².

⁶⁷ Jean Paul Sartre, *L'être et le néant*, Librairie Gallimard. Paris 1943 (trad. it. di Giuseppe Del Bo, *L'essere e il nulla*, Il Saggiatore, Milano 1997, p. 279).

⁶⁸ Alfred Schütz, *Sartre's Theory of the Alter Ego*, cit., pp. 194-195.

⁶⁹ Cfr. Gianluca Sanna, op. cit., p. 69.

⁷⁰ Alfred Schütz, *Sartre's Theory of the Alter Ego*, cit., p. 195. Su tale punto cfr. Helmut H. Wagner H.R., *The scope of Phenomenological Sociology: Considerations and Suggestions*, in Georg Psathas, *Phenomenological Sociology. Issues and Applications*, John Wiley & Sons, Inc, New York, 1973, p. 63: «Prima del 1930, la fenomenologia di Husserl sembrava essere radicalmente individualistica e estremamente lontana da ogni considerazione psicologica e sociale. Comunque, egli non ha mai avuto l'intenzione di creare una filosofia solipsistica; egli semplicemente ha posteso il passaggio dalla soggettività dell'ego solitario alla ricognizione dell'Altro sociale. [...] Comunque, oggi gli esperti sono d'accordo nel ritenere che Husserl abbia fallito nel tentativo di produrre una vitale teoria dell'intersoggettività».

⁷¹ Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, cit., p. 230.

⁷² Alfred Schütz, *La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, cit., p. 164.

Il commiato da Husserl. Verso una fenomenologia del mondo sociale

Il distacco vero e proprio nei confronti di Husserl emerge in un saggio del 1957, *The problem of intersubjectivity in Husserl*. In questo lavoro

Schütz rovescia il punto di vista di Husserl sull'intersoggettività in direzione del "noi-centrismo" di Scheler: se per Husserl ogni *ego* era tale in rapporto all'*alter-ego* è anche vero che la radice di ogni alterità, e quindi dell'intera intersoggettività, viene poi ricercata da Husserl a partire dalla struttura trascendentale del soggetto monadologico. Schütz si rende conto che questa impostazione rischia di bloccare la comprensione del livello sociologico e inverte il fondamento, ponendosi alla ricerca non del trascendentale del soggetto singolo, ma del trascendentale dell'intersoggettività, in quanto il soggetto è già, fin dall'inizio, una costruzione sociale⁷³.

Schütz traccia un bilancio del suo confronto con le questioni fondamentali della fenomenologia⁷⁴. Innanzi tutto, egli rileva che i problemi dell'intersoggettività sono fondamentali per l'intero sistema della fenomenologia trascendentale, ma, soprattutto, è interessante sapere «se i risultati dell'analisi costituzionale fenomenologica siano applicabili a tutte le scienze sociali»⁷⁵. A tal proposito, si sofferma ancora una volta sulla *Quinta meditazione cartesiana*, riportando un «catalogo parziale delle principali difficoltà connesse con l'intersoggettività trascendentale»⁷⁶.

La prima criticità riguarda il paragrafo 56 della meditazione husserliana e ha a che fare con il problema del rapporto con l'Altro e più esattamente con il problema di come un ego trascendentale possa costituire un mondo non solo per se stesso ma anche per altri ego trascendentali. Secondo Schütz la questione principale è quella di capire «se il mio ego trascendentale sappia di un Tu trascendentale o, per di più, lo costituisca. Come un Noi trascendentale possa essere istituito da questo ego

⁷³ Guido Cusinato, *Prefazione*, in Alfred Schütz, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, cit., p. 5.

⁷⁴ Appartiene a questo terzo periodo anche il saggio *Edmund Husserl's Ideas, volume II*, in *Collected Papers*, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 15-39. Sul confronto di Schutz con Husserl sul tema dell'intersoggettività si vedano i lavori di Helmut R. Wagner, *The limitations of phenomenology: Alfred Schutz's critical dialogue with Edmund Husserl*, in "Husserl Studies" 1 (1984), pp. 179-199; Peter J. Carrington, *Schutz on Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in "Human Studies" 2 (1979), pp. 95-110.

⁷⁵ Alfred Schütz, *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in "Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik", 5, (1957), poi in *Collected Papers*, vol. III, Martinus Nijhoff, The Hague, 1970, p. 55.

⁷⁶ Ivi, p. 75.

trascendentale e questo Tu trascendentale è un ulteriore problema. Solo su un Noi trascendentale può essere fondata una comunità»⁷⁷. La seconda difficoltà riguarda la possibilità di parlare di una «pluralità di ego trascendentali? Il concetto di ego trascendentale non è concepibile solamente al singolare? Può essere “declinato” anche al plurale, oppure è, come lo chiamano i grammatici latini, un *singulare tantum*?»⁷⁸.

Infine, l'ultima difficoltà riguarda la questione dell'*ego* che compie l'epochè e la riduzione che porta alla costituzione dell'intersoggettività trascendentale e che finisce per diventare «assolutamente isolato»⁷⁹.

Le criticità analizzate da Schütz gli consentono di affermare che

il tentativo di Husserl di ritenere la costituzione dell'intersoggettività trascendentale in termini di operazioni della conoscenza dell'ego trascendentale non ha avuto successo. Deve essere ipotizzato che l'intersoggettività non è un problema di costituzione che può essere risolto all'interno della sfera trascendentale, ma è piuttosto un dato (*Gegebenheit*) del mondo della vita. È la categoria ontologica fondamentale dell'esistenza umana nel mondo e quindi di tutta l'antropologia filosofica. Finché l'uomo nasce dalla donna, l'intersoggettività e la We-relationship saranno la base di tutte le altre categorie dell'esistenza umana⁸⁰.

Queste osservazioni sanciscono per Schütz il distacco definitivo da Husserl e dalla sua concezione dell'intersoggettività. A tal proposito, in una lettera a Gurwitsch del 1957, afferma che: «Nel saggio del '57 mostro l'impossibilità di ogni singolo passo della *quinta meditazione*: è il mio distacco dall'analisi della costituzione trascendentale. [...] Il mio saggio su Husserl [...] è il risultato di venticinque anni di riflessione. [...] Per me personalmente questo saggio significa la fine di un'epoca»⁸¹. E, sempre in una lettera a Gurwitsch, Schütz dichiara con tono perentorio e definitivo che «ogni tentativo di chiarificazione dei concetti base della filosofia husserliana dimostra l'indifendibilità della sua costruzione»⁸². Questo non vuol dire però che Schütz critichi *in toto* la fenomenologia husserliana, ma, è bene precisarlo, solo la concezione dell'intersoggettività proposta da Husserl: «Non ho nulla

⁷⁷ Ivi, p. 77.

⁷⁸ Ibidem.

⁷⁹ Ivi, p. 79.

⁸⁰ Ivi, p. 82.

⁸¹ Alfred Schütz, lettera a Gurwitsch del 22/03/1957, in Alfred Schütz, Aron Gurwitsch, *Philosophers in Exile*, cit., p. 263.

⁸² Ivi, lettera a Gurwitsch del 3/02/1959, p. 310.

[...] di ragionevole da dire sulla fenomenologia speculativa (costitutiva). Solamente penso e ho sempre pensato che la psicologia fenomenologica dell'atteggiamento naturale sia molto più feconda»⁸³.

Da questo punto di vista, è del tutto infondata la critica di Giddens, che fa notare come Schütz, pur avendo messo da parte «lo specifico programma epistemologico husserliano, conserva il cordone ombelicale con la soggettività dell'Io che contraddistingue la versione data da quest'ultimo filosofo alla fenomenologia trascendentale»⁸⁴. Inoltre, sempre secondo Giddens, le «opere di Schütz restano rigidamente legate al programma fenomenologico originariamente elaborato da Husserl e, sebbene finiscano per distaccarsi dalla fenomenologia trascendentale, ciò avviene in maniera arbitraria piuttosto che attraverso argomentazioni ragionate»⁸⁵. Alla base della critica di Giddens sembra esserci un indebito prolungamento di alcune questioni problematiche della fenomenologia trascendentale nell'ambito della fenomenologia dell'atteggiamento naturale e tale errore produce, come conseguenza, una contaminazione tra le due sfere della fenomenologia⁸⁶. Questa fallacia deriva essenzialmente dalla difficoltà di determinare una precisa distinzione tra i due piani nel pensiero e nell'opera di Schütz e soprattutto nell'incompletezza del suo lavoro in merito al «passaggio di conoscenze acquisite nella sfera trascendentale alla sfera mondana»⁸⁷. In difesa di Schütz si può affermare che ad una mancanza di comprensibilità e di chiarezza ha contribuito la serie di mutamenti e di modifiche che la sua posizione ha sviluppato nel corso della sua evoluzione in riferimento alla fenomenologia trascendentale. A tal proposito, per capire il suo atteggiamento è opportuno sottolineare due ordini di motivi concomitanti. Da una parte, è da sottolineare che mentre Schütz pone al centro del suo lavoro i problemi relativi alla questione dei fondamenti delle scienze sociali e ritiene che ad essi siano correlati i problemi metodologici, epistemologici e teoretici,

⁸³ Ivi, lettera a Gurwitsch del 01/05/1956, p. 255.

⁸⁴ Anthony Giddens, *Nuove regole del metodo sociologico*, cit., p. 38.

⁸⁵ Ivi, p. 66.

⁸⁶ L'errore di Giddens, di estendere alcuni problemi della fenomenologia trascendentale alla fenomenologia del mondo naturale, è ancora più evidente se si tiene presente che lo stesso autore in precedenza aveva dichiarato in *Nuove regole del metodo sociologico*, cit., p. 140, che «Non credo sarebbe corretto affermare che negli scritti di Schütz ricompaiono alcune delle difficoltà principali emergenti nella fenomenologia trascendentale di Husserl, sia pure in forma modificata o attenuata».

⁸⁷ Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 25.

Husserl, invece, si concentra esclusivamente sulla fenomenologia come *scienza rigorosa*, lasciando solo abbozzati i problemi relativi al mondo e alla dimensione sociale. Dall'altra parte, bisogna evidenziare che il pensiero di Husserl, specialmente sulla questione dell'intersoggettività, era in continuo cambiamento e Schütz, ritenendo ogni nuova rielaborazione e revisione da parte di Husserl del suo pensiero come una sistematizzazione parziale e momentanea, si è sempre limitato a critiche settoriali, confidando nel fatto che le difficoltà che emergevano nell'opera di Husserl potessero trovare comunque soluzione e questo nella consapevolezza che «la fenomenologia è un'impresa seria e difficile. La sua opera è solo agli inizi, e il suo compito futuro enorme»⁸⁸.

Da questo punto di vista, le osservazioni di Giddens, oltre ad essere del tutto infondate, non riescono a cogliere appieno il nesso che lega il pensiero di Schütz alla fenomenologia di Husserl. Infatti, se da un lato, è vero che «le difficoltà di Husserl sono quelle di Schütz, sebbene quest'ultimo assuma l'intersoggettività come problema sociologico e non filosofico»⁸⁹, dall'altro lato è doveroso precisare come Schütz sia perfettamente consapevole di tale difficoltà e soprattutto della necessità, come abbiamo già evidenziato, di dover mettere da parte il metodo fenomenologico per analizzare la realtà sociale. A tal proposito è emblematica l'osservazione della stesso Schütz:

nel riassumere possiamo dire che le scienze sociali empiriche troveranno il loro vero fondamento non nella fenomenologia trascendentale, ma nella fenomenologia costitutiva dell'atteggiamento naturale. Il notevole contributo di Husserl alle scienze sociali non consiste né nel tentativo fallito di risolvere il problema della costituzione dell'intersoggettività trascendentale nell'ambito della sfera egologica ridotta, né nella nozione non chiarita di empatia come fondamento della comprensione, né, infine, nella sua interpretazione delle comunità e delle società come soggettività di ordine più alto [...], ma piuttosto nella ricchezza delle sue analisi relative ai problemi della *Lebenswelt* e destinate a essere sviluppate in una antropologia filosofica⁹⁰.

Pertanto, si può affermare che non è per niente vero che il distacco di Schütz dalla fenomenologia avvenga «in maniera arbitraria piuttosto che attraverso

⁸⁸ Alfred Schütz, *Concetti guida della fenomenologia*, in id., *Saggi sociologici*, cit., p. 115.

⁸⁹ Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, cit., p. 25.

⁹⁰ Alfred Schütz, *L'importanza di Husserl per le scienze sociali*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 148.

argomentazioni ragionate» come afferma Giddens. Riteniamo, dunque, alla luce delle considerazioni qui svolte, opportuno affermare che Schütz, mentre segue il percorso trascendentale tratteggiato da Husserl, apre la strada a una nuova dimensione della fenomenologia, poiché sviluppa l'husserliana «psicologia dell'intersoggettività pura», ovvero una fenomenologia dell'atteggiamento⁹¹, naturale, ritenendola fondamentale ai fini della fondazione delle scienze sociali. Infatti, nel saggio *Alcuni importanti concetti della fenomenologia* Schütz afferma che l'importanza della fenomenologia per le scienze sociali non va cercata nella possibilità di un suo uso per l'analisi di problemi concreti, ma nella sua capacità di dare risposta a rilevanti problemi metodologici di queste scienze e di definirne in maniera chiara le nozioni essenziali, in quanto le scienze sociali danno per scontati i loro problemi fondamentali, esattamente come il senso comune:

che gli altri uomini esistono, che gli uomini agiscono sugli altri uomini, che la comunicazione attraverso simboli e segni è possibile, che i gruppi sociali e le istituzioni, i sistemi economici e giuridici e cose del genere sono elementi integranti del mondo della nostra vita, che tale mondo ha la sua propria storia e un suo specifico rapporto con lo spazio e il tempo; tutte queste sono nozioni esplicitamente e implicitamente fondamentali per il lavoro di tutti gli scienziati sociali⁹².

Tuttavia Schütz fa una precisazione importantissima a proposito di queste questioni e soprattutto a proposito dei problemi che esse pongono: «tali problemi non possono trovare risposta nei metodi delle scienze sociali. Essi richiedono un'analisi filosofica. E la fenomenologia – non solo quella che Husserl chiamava filosofia fenomenologica, ma anche la psicologia fenomenologica – non solo ha aperto la strada a una tale analisi, ma ha anche cominciato questa stessa analisi»⁹³. In tal modo, Schütz conferma il suo debito nei confronti di Husserl. Più che il giudizio di Giddens, allora, ci sembra di poter condividere il parere di Gadamer, in quanto è quello che meglio riesce a sintetizzare il senso del percorso schütziano: «Aron Gurwitsch

⁹¹ Sulla fenomenologia dell'atteggiamento naturale in Schütz si vedano i lavori di Hisashi Nasu, *How Is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz's Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude?*, "Human Studies", vol. 28, 4 (2005), pp. 385-396; Greg Yudin, *Sociology as a Naïve Science: Alfred Schütz and the Phenomenological Theory of Attitudes*, "Human Studies", vol. 39, 4 (2016), pp. 547-568.

⁹² Alfred Schütz, *Alcuni importanti concetti della sociologia*, in Id., *Saggi sociologici*, cit., p. 116.

⁹³ Ivi, p. 117.

e Alfred Schütz videro nel concetto di “mondo della vita” un allontanamento dal principio della soggettività trascendentale e il promettente avvio di nuovi sviluppi. Essi cercarono di rendere fruttuoso il concetto di mondo della vita per una fondazione delle scienze sociali, che ha avuto tanto successo nella filosofia americana della società»⁹⁴. Dunque, Schütz mentre analizza le questioni e i problemi inerenti alla fenomenologia dell’atteggiamento naturale e delimita con precisione i confini della filosofia fenomenologica, continua, nonostante le difficoltà emerse dal pensiero di Husserl, a «richiamare l’unitarietà del progetto originario del padre della fenomenologia, progetto al quale non potevano non essere interessate le scienze sociali»⁹⁵. A tal proposito, è interessante condividere anche quanto afferma George Psathas:

Schütz ci ha liberato dalle nozioni ingannevoli che la filosofia fenomenologica applicata allo studio del mondo sociale produrrebbe, ovvero spiegazioni solipsistiche incapaci di accordo e comprensione intersoggettiva. I suoi contributi hanno rivelato l’enorme importanza di una scienza sociale fondata su basi filosofiche, e basata sulla comprensione fenomenologica delle strutture del mondo sociale⁹⁶.

E hanno fornito i primi spunti per la fondazione di una sociologia di stampo fenomenologico⁹⁷.

⁹⁴ Hans G. Gadamer, *Soggettività e intersoggettività. Soggetto e persona*, in *Verità e metodo*, vol. II, Bompiani, Milano, 1996, p. 185.

⁹⁵ Luigi Muzzetto, *Fenomenologia, Etnometodologia. Percorsi della teoria dell’azione*, cit., p. 58.

⁹⁶ Georg Psathas, *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., University Press of America, Boston 1989, p. 51.

⁹⁷ Cfr. Maurice Natanson, *Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern University Press, Evanston 1973; *Phenomenology, Role, and Reason. Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield, 1974; ‘*Phenomenology as a Rigorous Science*’, in “International Philosophical Quarterly”, vol. VII (1967), pp. 5-20; Thomas Luckmann, *Phenomenology and Sociology. Selected Readings*, Penguin Books, New York 1978; Lester Embree, *Phenomenology and the Theory of Science*, NorthWestern University Press, Evanston 1974; Jochen Dreher, *Alfred Schütz*, in George Ritze, Jeffrey Stepnisky, *Major Social Theorists*, Wiley Blackwell, 2011, pp. 489-510.

Riferimenti bibliografici

Baccarini E., *La fenomenologia. Filosofia come vocazione*, Studium, Roma 1981.

Cacciatore G., *Il fondamento dell'intersoggettività tra Dilthey e Husserl*, in A. Masullo, C. Senofonte (a cura di), *Razionalità fenomenologica e destino della filosofia*, Marietti, Genova 1988, pp. 143-173.

Carrington P. J., *Schutz on Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, "Human Studies", 2 (1979), pp. 95-110.

Costa V., *L'esperienza dell'altro. Per una fenomenologia della separazione*, in Alfredo Ferrarin (a cura di), *Passive Synthesis and Life-World. Sintesi passiva e mondo della vita*, Ets, Pisa 2006, pp. 109-125.

Id., *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Cosenza 2007.

Id., *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010.

Costa V., Franzini E., Spinnicci P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

Costa V., Zahavi D., *Esperienza e intersoggettività nella prospettiva fenomenologica*, in "Bollettino filosofico", 16, (2000), pp. 263-286.

Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990 (*Il problema della genesi nella filosofia di Husserl* trad. it di V. Costa, Jaca Book, Milano 1992).

Di Chiro A., *L'uomo a più dimensioni. Alfred Schütz e le realtà multiple*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2018.

Di Martino C., *L'istanza della fenomenologia*, in C. Di Martino, C. Esposito, Formica G., Maddalena G., Žak L., *Soggetto e realtà nella filosofia contemporanea*, Itaca, Castel Bolognese 2014, pp. 39-76.

Dreher J. *Alfred Schütz*, in Ritzer George, Stepnisky Jeffrey, *Major Social Theorists*, Wiley Blackwell 2011, pp. 489-510.

Embree L., *Phenomenology and the Theory of Scienze*, NorthWestern University Press, Evanston 1974.

Ferretti G., *Soggettività e intersoggettività. Le "Meditazioni cartesiane" di Husserl*, Rosenberg & Sellier, Torino 1997.

Giddens A., *Nuove regole del metodo sociologico*, Il Mulino, Bologna 1979.

Hisashi N., *How is the Other Approached and Conceptualized in Terms of Schutz's Constitutive Phenomenology of the Natural Attitude?*, in "Human Studies", 28, 4 (2005), pp. 385-396.

Husserl E., *Formale und transcendente Logik*, Halle, "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung", 1929 (*Logica formale e transcendente*, trad. it. di G. D. Neri, Laterza, Roma-Bari 1966).

- Id., *Cartesianische Meditation und Parisiner Vörtrage*, a cura di S. Strasser, Den Haag, Nijhoff 1950 (*Meditazioni cartesiane con l'aggiunta dei Discorsi parigini*, trad. it. di F. Costa, Bompiani, Milano 1997).
- Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-35)*, vol. XV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.
- Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Erster Teil (1905-1920)*, vol. XIII, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.
- Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil (1921-28)*, vol. XIV, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973.
- Izzo A., *Introduzione*, in A. Schütz, *Saggi sociologici*, Utet, Torino 1979, pp. V-L.
- Jedlowski P., *Introduzione*, in A. Schütz, *Don Chisciotte e il problema della realtà*, Armando, Roma 2008, pp. 7-22.
- Lanfredini R., *Husserl. La teoria dell'intenzionalità. Atto, contenuto e oggetto*, Laterza, Roma-Bari 1995.
- Luckmann T., *Einleitung*, in A. Schütz, *Das Problem der Relevanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag 1971.
- Id., *Phenomenology and Sociology. Selected Readings*, Penguin Books, New York 1978.
- Muzzetto L., *Fenomenologia, etnometodologia. Percorsi della teoria dell'azione*, FrancoAngeli, Milano 1997.
- Id., *Il soggetto e il sociale. Alfred Schütz e il mondo taken for granted*, FrancoAngeli, Milano 2006.
- Natanson M., 'Phenomenology as a Rigorous Scienze', in "International Philosophical Quarterly" vol. VII (1967), pp. 5-20.
- Id., *Phenomenology and the Social Sciences*, Northwestern University Press, Evanston 1973.
- Id., *Phenomenology, Role, and Reason. Essays on the Coherence and Deformation of Social Reality*, Charles C. Thomas Publisher, Springfield 1974.
- Protti M., *Alfred Schütz. Fondamenti di una sociologia fenomenologica*, Unicopli/Cuesp, Milano 1995.
- Protti M., *Quotidianamente. Studi sull'intorno teorico di Alfred Schütz*, Edizioni Pensa Multimedia, Lecce, 2001.
- Psathas G., *Phenomenology and Sociology. Theory and Research*, The Center for Advanced Research in Phenomenology, Inc., University Press of America, Boston 1989.
- Pugliese A., *La dimensione dell'intersoggettività. Fenomenologia dell'estraneo nella filosofia di Edmund Husserl*, Mimesis, Milano 2004.

Resta C., *L'estraneo. Ospitalità e estraneità nel pensiero del Novecento*, il melangolo, Genova 2008.

Riconda G., *Introduzione*, in Alfred Schütz, *Il problema della rilevanza*, Rosenberg e Sellier, Torino 1975.

Sanna G., *Realizzazione etica del sé in Alfred Schütz. Tra pragmatismo e fenomenologia*, Armando, Roma 2007.

Schütz A., *Der sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Springer 1932 (*La fenomenologia del mondo sociale*, trad. it. di F. Bassani, Il Mulino, Bologna 1974).

Id., *Phenomenology and the Social Sciences*, in *Philosophical essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge, Harvard University Press 1940, pp. 164-186, poi in *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff 1962 (*La fenomenologia e le scienze sociali*, in *Saggi sociologici*, trad. it. di A. Izzo, Utet, Torino 1979, pp. 118-139).

Id., *Scheler's Theory of Intersubjectivity and the General Thesis of Alter Ego*, in "Philosophy and Phenomenological Research", 2 (1942), pp. 323-347, poi in *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff 1962 (*La teoria dell'intersoggettività di Scheler e la tesi generale dell'alter ego*, in *Saggi sociologici*, cit., pp. 149-178).

Id., *The Problem of Transcendental Intersubjectivity in Husserl*, in "Philosophische Rundschau: Eine Vierteljahresschrift für philosophische Kritik", 5 (1957), poi in *Collected Papers*, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.

Id., *Sartre's Theory of the Alter Ego*, apparso per la prima volta in "Philosophy and Phenomenological Research", 9, 1948, poi in *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff 1962, pp. 180-203.

Id., *Edmund Husserl's Ideas, volume II*, in *Collected Papers*, vol. III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970, pp. 15-39.

Id., *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, a cura di Leonardo Allodio, Morcelliana, Brescia 2015.

Id., Schütz A., Gurwitsch A., *Philosophers in Exile. The correspondence of Alfred Schütz and Aron Gurwitsch, 1939-1959*, Indiana University Press, Bloomington 1989.

Van Breda Herman L., *Preface*, in A. Schütz, *Collected Papers*, vol. I, The Hague, Martinus Nijhoff 1962.

Wagner Helmut R., *Alfred Schutz: An Intellectual Biography*, The University of Chicago Press, Bloomington. 1978.

Id., *The limitations of phenomenology: Alfred Schutz's critical dialogue with Edmund Husserl*, "Husserl Studies", 1 (1984), pp. 179-199.

Waldenfels Bernhard, *Das Zwischenreich des Dialogs. Socialphilosophische Untersuchungen in Anschluß an Husserl*, Nijhoff, Den Haag 1971.

Id., *Grundmotive einer Phänomenologie des Fremden*, Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2006 (*Fenomenologia dell'intersoggettività*, trad. it. di F.G. Menga, Raffaello Cortina, Milano 2008).

Yamaguchi Ichiro, *Passive Synthesis und Intersubjektivität bei Edmund Husserl*, The Hague-Boston-London 1982.

Zahavi Dan, *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 1996.

Id., *Intentionalität und Konstitution: Eine Einführung in Husserls Logische Untersuchungen*, Museum Tusulanum Press, University of Copenhagen 1992.

Yudin Greg, *Sociology as a Naïve Science: Alfred Schütz and the Phenomenological Theory of Attitudes* "Human Studies", 39, 4 (2016), pp. 547-568.

Zhok Andrea, *Intersoggettività e fondamento in Max Scheler*, La Nuova Italia, Firenze 1997.

IL PROBLEMA DELL'INTERSOGGETTIVITÀ
IN NICOLAI HARTMANN
Giovambattista Vaccaro*

Abstract: Intersubjectivity has always been a difficulty in phenomenological philosophy, as it can be seen in the works of Husserl and Merleau-Ponty. This essay shows that a way out from this difficulty can be found through the notion of Person, especially as it has been developed by Nicolai Hartmann following some suggestions of Max Scheler and Hegel's Philosophy of Society. By this way Hartmann gives a theory of Intersubjectivity based on the different degrees of love which aims a community of human persons.

Keywords: Phenomenology, Intersubjectivity, Hartmann, Person, Community.

Il problema dell'intersoggettività umana ha sempre costituito uno degli aspetti problematici della fenomenologia, che riguardo ad esso è sempre apparsa stretta tra il doppio rischio dell'idealismo e del solipsismo, se non esposta ad un idealismo che si spinge fino al solipsismo. Né le trattazioni che di tale problema ci hanno lasciato i fenomenologi, per lo meno quelli, se così si può dire, di stretta osservanza, ci aiutano a individuare soluzioni di esso chiare, definitive, e soprattutto tali da non lasciare spazio a dubbi o perplessità. Già non è forse un caso che proprio in Husserl questa tematica venga posta per la prima volta esplicitamente nelle *Idee*, cioè nell'opera in cui solitamente viene collocata la svolta trascendentalista del suo pensiero. Se da un lato questo può forse apparire ovvio, dall'altro non può non essere indicativo della direzione in cui il problema viene orientato, e probabilmente non può neanche mancare di condizionare tale orientamento.

In *Idee* II, affrontando il problema della costituzione del mondo spirituale, Husserl sottolinea come la riduzione fenomenologica, liberando dai limiti di quello che egli chiama l'atteggiamento naturale, rende possibile «il ritorno alla coscienza assoluta e ai nessi essenziali che in essa vanno perseguiti» e con esso il passaggio a un nuovo atteggiamento che egli chiama

«personalistico»¹ e che comporta appunto il passaggio dalle scienze della natura alle scienze dello spirito. Questo passaggio ha luogo perché tra gli stati psichici dell'uomo rientrano anche quelli in cui egli ha coscienza di sé e degli altri uomini, di una realtà fatta non solo di mere cose ma anche di prodotti umani, dagli oggetti d'uso alle opere d'arte e letterarie e ai mezzi di azione religiosa e giuridica, e di uomini che non sono solo persone singole, ma membri di comunità con ordinamenti etici e giuridici. Tutto questo rende insostenibile l'atteggiamento naturale, e fa della realtà un mondo che «non è il mondo “in sé”, è bensì un mondo “per me”, è, appunto, mondo circostante del suo soggetto-io, esperito da esso, comunque presente alla mia coscienza, un mondo posto con un suo particolare contenuto intrinseco di senso attraverso gli *Erlebnisse* intenzionali del soggetto stesso»². Ora «al posto del rapporto causale tra cose e uomini in quanto realtà naturali si presenta la relazione motivazionale tra persone e cose [...] come [...] oggettività intenzionali della coscienza personale», che conferisce un «senso nuovo e fondante»³ alla relazione dell'uomo col mondo: quello, appunto, della donazione di senso.

In questo mondo circostante rientrano, ovviamente, anche gli altri. Essi vengono concepiti come altrettanti soggetti personali autonomi in relazione con oggettività con le quali anche noi siamo in relazione all'interno di un mondo che ora si presenta come un mondo circostante comune in cui si formano relazioni coscienziali reciproche tra le persone, che sono date le une alle altre non come oggetti ma come compagni o controsoggetti⁴ che comunicano vicendevolmente formando unità personali di grado superiore, e che comunque, come specifica Husserl, sono dei soggetti-oggetti, perché il mondo spirituale è comunque un mondo «per ogni soggetto»⁵, un mondo ambiente che è soltanto suo, appreso dal suo punto di vista, al cui interno io apprendo gli altri uomini «come uomini che mi apprendono in modo analogo a quello in cui io li apprendo»⁶, così che il mondo spirituale si costituisce come una pluralità di soggetti che si riferiscono allo stesso mondo ambiente di cui ciascuno col proprio mondo ambiente fa parte per ciascuno degli altri.

*Università della Calabria.

¹ Edmund Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. Einaudi, Torino 1965, p. 577.

² Ivi, p. 582.

³ Ivi, p. 585.

⁴ Cfr. ivi, pp. 589-590.

⁵ Ivi, p. 592.

⁶ Ivi, p. 634.

In questa apprensione reciproca consiste per Husserl la possibilità costitutiva della socialità.

Questo impianto viene ripreso da Husserl in quelle che sono state chiamate le «formulazioni estremistiche»⁷ delle *Meditazioni cartesiane*, dove l'altro di dà nell'esperienza costitutiva dell'estraneità. Ora infatti all'interno del mondo costituito come correlato dell'io per mezzo della riduzione «l'ego costituisce [...] il mondo oggettivo, come universo di un essere a lui estraneo e, in primo luogo, l'estraneo del modo "alter ego"»⁸. Questo mondo «è ancora il campo di ciò che mi è essenzialmente proprio, di ciò che io sono in me stesso nella mia concretezza piena, o come pure diciamo, nella mia monade»⁹. L'introduzione di questo concetto, palesemente ripreso da Leibniz non solo dal punto di vista terminologico, è senz'altro la maggiore novità delle *Meditazioni*, che radicalizza la nozione di soggetto di *Idee II*. All'interno di questo campo l'altro io si presenta all'io innanzitutto come un corpo fisico che appare nel mio mondo nel modo dell'essere là, del quale io ho coscienza come del centro di una sua sfera primordiale che mi è data per apprensione: io costituisco nella mia monade un'altra monade come a me estranea, e «il fatto che gli altri si costituiscano in me come altri è l'unico modo possibile in cui essi possono avere per me senso e valore di essenti nelle loro determinazioni»¹⁰: «io esperisco, conosco in me l'altro, esso si costituisce in me, ma solo rispecchiando visi appresentativamente e non come essere originale» perché in questo caso sarebbe una «positività ingenua»¹¹: ciò che mostro come altro è «l'alter ego, riguardato invero al di dentro dell'intenzionalità esperiente del mio ego»¹². Anche nelle *Meditazioni* la reciprocità di questa esperienza dell'altro costituisce la comunità umana come comunità aperta di monadi o intersoggettività trascendentale che dovrebbe scongiurare il rischio del solipsismo, ma che in realtà non risolve, come lo stesso Husserl mostra di notare¹³, l'aporia tra il presunto dileguarsi di esso e un idealismo monadologico in cui vale il principio che tutto ciò che è per me attinge il suo senso solo da me.

Le cose non sembrano cambiare col passaggio dalla prospettiva gnoseologica di Husserl a quella ontico-esistenziale di Merleau-Ponty, che

⁷ Enrico Filippini, *Nota introduttiva* a Edmund Husserl, *Idee cit.*, p. XLII.

⁸ Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane*, trad. it. Bompiani, Milano 1970, p. 111.

⁹ Ivi, p. 116.

¹⁰ Ivi, p. 149.

¹¹ Ivi, p. 166.

¹² Ivi, p. 165.

¹³ Cfr. ivi, p. 167.

radica la coscienza nella situazione attraverso la corporeità, di cui Husserl aveva già parlato in *Idee II*¹⁴. Si potrebbe partire a questo proposito dal saggio *Il filosofo e la sua ombra*, dove Merleau-Ponty si propone di interrogare il non-pensato di Husserl per ricostruire il rapporto tra la coscienza assoluta e la natura. La sede di questo rapporto è individuata da Merleau-Ponty, riprendendo proprio *Idee II*, nel corpo come cosa in cui l'io risiede, «vinculum dell'io e delle cose», «“cosa senziente”, soggetto-oggetto»¹⁵. Ma la coscienza di questo apre la strada alla comprensione dell'esistenza di altri essere animati, senzienti, di altri uomini, poiché «ciò che da principio io percepisco, è un'altra “sensibilità”, e, solo a partire da qui, un altro uomo e un altro pensiero»¹⁶. Così l'altro si costituisce all'interno del mio campo di percezione e viceversa: «colui che “pone” l'altro uomo è soggetto percipiente, il corpo dell'altro è cosa percepita, l'altro stesso è “posto” come “percipiente”»¹⁷, nel senso che io vedo l'altro che vede me mentre mi vede, e si riproduce così sul piano della sensazione il rapporto di inglobamento reciproco di due soggetti già proposto da Husserl, che ora diventa un rapporto di annessione reciproca tra i loro due corpi nel quale ogni corpo diventa l'estensione dell'altro.

In *Fenomenologia della percezione* questo schema viene ripreso all'interno di una situazione esistenziale, che per Merleau-Ponty è l'unica condizione nella quale l'altro non si riduce a una parola vana e che rende possibile l'intersoggettività. Infatti la presenza dell'altro viene esperita negli oggetti della civiltà nella forma anonima del “si” che allude a una molteplicità di io, e il primo di questi oggetti è appunto il corpo. Il corpo dell'altro è appunto un oggetto di fronte alla mia coscienza che lo pensa, ma allo stesso tempo è percepito anche come per sé, come coscienza, attraverso il confronto con l'esperienza dell'inerenza della mia coscienza al mio corpo, che fa del soggetto un essere al mondo o esistenza, cioè non «più un semplice frammento del mondo, ma il luogo di una certa elaborazione e, per così dire, di una certa “veduta” del mondo»¹⁸, un centro di attività su un campo in cui

¹⁴ Cfr. Edmund Husserl, *Idee*, cit., pp. 538 ss.

¹⁵ Maurice Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1967, p. 219.

¹⁶ Ivi, p. 222.

¹⁷ Ivi, p. 224.

¹⁸ Maurice Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, trad. it. Il Saggiatore, Milano 1972, 2ª, p. 459. «Laggiù – continua Merleau-Ponty – si effettua un certo trattamento delle cose che prima erano mie. Qualcuno si serve dei miei oggetti familiari. Ma chi? Io dico che è un altro, un secondo me stesso e in primo luogo lo so perché questo corpo vivente ha la medesima struttura del mio [...] È appunto il mio corpo a percepire il corpo dell'altro: esso

rientro anch'io e che comunque rientra nell'orizzonte percettivo del mio corpo. In questo modo secondo Merleau-Ponty il soggetto «è già situato in un mondo intersoggettivo»¹⁹ e questa è un'esperienza originaria. Ma l'uomo rimane diviso tra il «fenomeno centrale»²⁰ di questa situazione e di questo impegno fisico e sociale, della sua datità, e il «paradosso di un solipsismo a più» nel quale cadono le coscienze di fronte al fatto che comunque «di fatto l'altro esiste per me»²¹: «la soggettività trascendentale è una soggettività rivelata – a se stessa e all'altro – e a questo titolo è un'intersoggettività. L'esistenza cade sotto la percezione non appena si raccoglie e si impegna in una condotta»²², cioè quando la costellazione naturale o sociale che ci circonda come un in formulato che media la nostra auto presenza si cristallizza in una situazione e ci fa cessare di essere pura coscienza. Se da un lato è palese qui in Merleau-Ponty la polemica con Sartre, dall'altro c'è da chiedersi che ruolo rimane realmente da svolgere a quella libertà a cui egli dedica l'ultimo capitolo di questo libro.

Entrambi questi approcci al problema dell'intersoggettività non sembrano andare oltre una intersoggettività di soggetti trascendentali, di io, di coscienze, forse perché condizionati da quel «certo residuo mentalistico»²³ che Jan Patočka rimprovera al suo maestro Husserl di aver ereditato da Cartesio e a cui sembra soggiacere, nonostante il suo sforzo di radicare la coscienza, anche Merleau-Ponty, che del resto aveva riassorbito la percezione nella coscienza nel momento in cui aveva visto in essa l'atto primario della vita della coscienza stessa²⁴. In questa intersoggettività l'altro, incontrato in un mondo che è pur sempre il mondo di un soggetto e non un mondo in cui il soggetto è gettato, è costituito da esso insieme al mondo stesso e quindi appare privo di quell'alterità radicale del Tu che mi sta di fronte²⁵ teorizzata

vi trova come un prolungamento miracoloso delle proprie intenzioni, una maniera familiare di trattare il mondo».

¹⁹ Ivi, p. 461.

²⁰ Ivi, p. 466.

²¹ Ivi, p. 465.

²² Ivi, p. 468.

²³ Jean Patočka, *Saggi eretici sulla filosofia della storia*, trad. it. Bologna, CSEO, 1981, p. 42.

²⁴ Cfr. Maurice Merleau-Ponty, *Il primato della percezione*, trad. it. Milano, Medusa, 2004.

²⁵ Lo stesso Merleau-Ponty aveva ammesso che si stringono relazioni con l'altro perché «lo sguardo dell'altro, inserendomi nel suo campo, mi ha spogliato di una parte del mio essere» che io voglio recuperare proprio attraverso questa relazione (*Fenomenologia della percezione* cit., p. 463).

da Feuerbach fin dal 1843²⁶ ed espressa da quella nozione di persona della quale quasi un secolo dopo Berdjaev avrebbe detto che l'io le è preliminare²⁷. Husserl aveva fatto ricorso a questa nozione in *Idee II*, dove, come si è accennato, aveva indicato in essa il fulcro di un atteggiamento alternativo a quello naturalistico, e da qui si potrebbe ripartire per ritrovare questa dimensione nella fenomenologia, ma la definizione che Husserl dà della persona non ci porta molto lontano, come dimostra tutto lo sviluppo della sua trattazione. In diversi luoghi di *Idee II* infatti Husserl definisce la persona solo come il soggetto del mondo circostante che si rappresenta questo mondo²⁸, mettendola così esplicitamente sullo stesso piano dell'io spirituale, intendendo sotto questo termine l'unità dell'io stesso, identificando in essa il soggetto dell'intenzionalità, e individuando nella motivazione la legge della sua vita spirituale²⁹. Il concetto di persona viene così schiacciato sull'io trascendentale e diventa un termine generico, sinonimo di idealismo, che non a caso scomparirà nelle *Meditazioni cartesiane*, sostituito da quello di monade³⁰. Husserl non poteva andare oltre, probabilmente per la sua polemica con Dilthey, «uomo di geniali facoltà intuitive ma incapace di una prassi rigorosa», che «intravvide i problemi [...] ma non riuscì a una formulazione

²⁶ Cfr. Ludwig Feuerbach, *Principi della filosofia dell'avvenire*, in *La sinistra hegeliana*, a cura di K. Löwith, trad. it. Laterza, Bari 1966, 2^a, pp. 311-386.

²⁷ Cfr. Nikolaj Aleksandrovič Berdjaev, *L'io e il mondo*, trad. it. Bompiani, Milano 1942, pp. 113 ss., dove tra l'altro Berdjaev sottolinea che l'io ha il compito di realizzare in sé la persona attraverso una lotta incessante che implica sofferenza, e definisce la persona in negativo, per quello che non è. È interessante notare che in queste pagine Berdjaev cita non solo Scheler, ma anche, in una nota della prima pagina, il libro di Hartmann sul problema dell'essere spirituale, che egli definisce «interessante» ma di cui non apprezza la sezione sullo spirito obiettivo poiché «mai lo spirito può essere oggetto» (ivi, p. 193, n. 1).

²⁸ Cfr. Edmund Husserl, *Idee*, cit., pp. 581-582: «Come persona io sono quello che sono [...] in quanto soggetto di un mondo circostante [...] Il mondo circostante viene percepito, ricordato, colto attraverso il pensiero della persona [...] il mondo di cui questo io personale è cosciente [...] La persona è appunto una persona che ha rappresentazioni, che sente, che valuta, che persegue qualche cosa, che agisce, e in ciascuno di questi atti personali è in relazione con qualche cosa, con gli oggetti del suo mondo circostante».

²⁹ Cfr. ivi, pp. 614 («Vediamo dunque come per io spirituale o personale vada inteso il soggetto dell'intenzionalità») e 666 («L'io è persona, una persona realmente unitaria, anche in senso superiore»).

³⁰ In Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane* cit., nella Quinta meditazione, il termine ricorre due volte: a p. 148, dove si parla propriamente di personalità, come polo di orientamento del mondo della cultura quale si presenta a noi, e a p. 167, dove si parla genericamente di persona umana come oggetto della messa tra parentesi.

decisiva»³¹ di essi, ed a cui egli avrebbe contrapposto la sua teoria dell'anima come anima dello spirito, base oscura di tutte le basi. Lo farà Max Scheler.

La riflessione di Scheler appare infatti fin dall'inizio orientata ad una fondazione della persona, che nella sua tarda antropologia filosofica definisce la peculiarità della posizione dell'uomo nel mondo come caratterizzata da un principio opposto a tutta la vita nel suo complesso che ne fa un essere spirituale, cioè libero dalla pressione dell'organico, capace di oggettivare ma non oggettivabile a sua volta, capace di riflessione e quindi autocosciente, e infine capace di ideazione, cioè di separare l'esistenza dall'essenza e di cogliere quest'ultima sospendendo il carattere di realtà³². Tuttavia Scheler, con uno sguardo critico rivolto proprio a Husserl, esclude che la persona sia un puro soggetto di attività razionale, una coscienza o un io: essa è piuttosto unità concreta, vivente, e fondamento di diversi atti intenzionali nei quali essa realizza un'individualità irripetibile e intenziona i valori e il loro ordinamento gerarchico in un movimento di trascendenza che la riferisce alle altre persone e la unisce a loro costituendo la vita comunitaria³³. L'idea di comunità appare dunque come intrinseca alla persona, in quanto il rapporto tra le persone non è mai oggettivante, nel senso che la persona non si conosce mai come oggetto, ma compiendo con essa i suoi stessi atti spirituali attraverso la simpatia. La simpatia è l'unico fondamento autentico del rapporto interpersonale: essa suppone la diversità delle persone, ma non è un atto spontaneo, è piuttosto una reazione³⁴. Questo limite della simpatia viene invece superato dall'amore, che impone di non trattare l'altro come identico al proprio io, e così diventa il vero fondamento della stessa simpatia e quindi della comunità, formando la persona ed aprendola al mondo e consentendo anche l'immediata apprensione del mondo dei valori in quanto organizzato da esso e della persona al suo culmine come valore supremo³⁵. A questo punto ci aspetteremmo un'articolazione dell'amore nella comunità che ne enuclei la forma concreta, e invece la riflessione di Scheler si evolve in senso metafisico-teologico, fondando l'alterità della persona nel suo essere momento del divenire di Dio come persona assoluta e amore assoluto, e approdando ad una unione mistica

³¹ Edmund Husserl, *Idee*, cit., p. 569.

³² Cfr. Max Scheler, *La posizione dell'uomo nel cosmo*, trad. it. Angeli, Milano 2000.

³³ Cfr. Id., *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, trad. it. San Paolo, Cinisello Baldamo, 1996.

³⁴ Cfr. Id., *Essenza e forme della simpatia*, trad. it. Angeli, Milano 2010.

³⁵ Cfr. Id., *Ordo amoris*, trad. it. Morcelliana, Brescia 2008.

tra l'essenza della persona spirituale e l'idea di questa essenza che riposa in Dio³⁶. L'altra strada sarà invece battuta da Nicolai Hartmann.

Filosofo formatosi all'ombra dell'intuizionismo di Losskij, passato attraverso il neokantismo alla fenomenologia proprio grazie all'influenza di Scheler³⁷, Hartmann parte da un'ontologia intesa come descrizione dell'essere reale in quanto stratificato quale era stata abbozzata già da Husserl in *Idee II* e poi ampliata da Scheler in *La posizione dell'uomo nel cosmo*, per svilupparla attraverso un'analisi estremamente dettagliata nella quale il passaggio da uno strato dell'essere a quello superiore è segnato da una sovra costruzione caratterizzata dall'assunzione in esso delle forme del livello inferiore, ma anche, e soprattutto, dall'emergere di nuovi elementi essenziali che non solo segnano la peculiarità di questo strato e la mutazione di ciò che viene assunto da quello inferiore, ma soprattutto esibiscono la discontinuità tra gli strati dell'essere, e, congiuntamente, lo sforzo di Hartmann di recuperare alla sua ontologia alcuni aspetti non secondari della filosofia della vita, non ultimo quello della creatività dell'essere³⁸. Lo strato in cui il *novum* è la regola e vige la legge della libertà, quello cioè in cui la coscienza non viene prodotta tramite le leggi della comunità organica è quello dell'uomo. Qui l'ontologia di Hartmann si traduce in un'antropologia che appare da subito dislocata dal campo della coscienza tipico della fenomenologia, e compare il concetto di persona.

L'uomo infatti per Hartmann è superiore alla natura perché è portatore del momento fondamentale dell'azione che, pur essendo radicato nel mondo esterno, nella natura, consente all'uomo «di poterla dirigere e sfruttare per i suoi scopi attraverso previsione e predeterminazione: una superiorità non della forza, ma del modo di determinazione, cioè della determinazione finale

³⁶ A proposito di questo approdo di Scheler Cesare Luporini parlerà di «sociologismo spiritualistico che si muove fra categorie e termini molto rigidi, di evidente orientamento cattolicizzante» nel quale «manca [...] la dialettica e la storia, il senso della lotta sociale in quello che essa ha di produttivo e positivo» (*Filosofi vecchi e nuovi*, Sansoni, Firenze 1947, p. 32).

³⁷ Ma va ricordato che Hartmann fu un fenomenologo piuttosto atipico, e questo ha dato adito ad ampie discussioni tra i suoi studiosi sul suo rapporto con la fenomenologia sulle quali cfr. G.B. Vaccaro, *Nicolai Hartmann. Antropologia, etica, storia*, Milano, Mimesis, 2015, p. 14, nota.

³⁸ Cfr. Nicolai Hartmann, *La fondazione dell'ontologia*, trad. it. Fabbri, Milano 1963, e, per un bilancio complessivo della sua ontologia nel rapporto di essa con la sua etica Giovambattista Vaccaro, op. cit.

su quella semplicemente causale»³⁹. Ciò fa sì che l'uomo sia «in generale quell'essere vivente che da sé deve farsi ciò che è secondo la sua determinazione»⁴⁰ mutando il processo centrale naturale nel quale è inserito introducendovi appunto il finalismo, cifra della sua libertà, alla quale Hartmann dedicherà la lunga e sofferta analisi che costituisce la terza parte dell'*Etica*. Ma «la determinazione finale è propria solo dell'essere spirituale»⁴¹. Il *novum* dell'uomo nei livelli dell'essere, quello che lo rende irriducibile alla sfera dell'organico, consiste dunque proprio in questa sua essenza, che gli permette di non ricadere mai nella coscienza non-spirituale e di mantenersi anzi sempre a una certa distanza dalle cose che gli consente di dominare la pienezza delle relazioni vitali come loro polo interno. Questo essere spirituale, che deve essere distinto non solo dall'organismo ma anche dalla vita psichica e dalla coscienza, è designato da Hartmann col termine di persona, «in quanto, con l'azione e la parola, con la volontà e con l'impegno, come portatore di opinioni, idee, pregiudizi, di pretese o diritti, di interessi o valutazioni, in un modo o nell'altro prende posizione [...] Col che abbiamo già oltrepassato il piano del puro esser-soggetto»⁴².

La persona infatti non è soggetto, perché «mentre è possibile considerare il soggetto come se fosse solo nel mondo che rende oggetto per sé [...] le persone coesistono già sempre in una comune sfera spirituale nella quale si muovono ed entrano in relazione»⁴³. La persona, ancora, non è io, poiché quello che chiamiamo "io" «non è un puro soggetto ricavabile come l'opposto degli oggetti. Ma è piuttosto la persona che, parlando di sé, dice "io"; mentre il suo interlocutore [...] è [...] l'altra persona che le è data come "tu"», per cui «solo nei rapporti personali l'"io" è quello che è», in una relazione primaria che, tra l'altro, proprio perché è quella con un "tu", «non è quella del soggetto che sa, ma quella della persona che agisce e subisce

³⁹ Nicolai Hartmann, *Naturphilosophie und Anthropologie*, in *Kleinere Schriften*, De Gruyter, Bd. I, Berlin 1955, p. 221.

⁴⁰ Ivi, p. 235.

⁴¹ Nicolai Hartmann, *L'essenza delle istanze etiche*, in *Ontologia dei valori*, a cura di G. D'Anna, Brescia, Morcelliana, 2011, p. 218.

⁴² Id., *Il problema dell'essere spirituale*, trad. it. Firenze, La Nuova Italia, 1971, p. 167. Il concetto di persona in Hartmann è stato sempre scarsamente preso in considerazione dai suoi studiosi, al punto che quando è stato fatto oggetto di indagine in realtà è stato considerato piuttosto come una trattazione preliminare da parte di Hartmann dei fondamenti dell'ontologia (cfr. ad es. C. Scognamiglio, *La persona. Etica e ontologia in Nicolai Hartmann*, Lecce-Brescia, Pensa Multimedia, 2010). Sulla centralità del problema morale in Hartmann cfr. invece Giovambattista Vaccaro, op. cit., pp. 17 ss.

⁴³ Id., *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 167.

azione»⁴⁴. La persona, in terzo luogo, non è solo coscienza, perché è «l'essere che guarda al futuro, che prevede, pone scopi, agisce e decide liberamente nell'azione»⁴⁵, e, infine, non è neppure autocoscienza, perché nel riferirsi a sé è mediata dal rapporto col fuori di sé, cioè con l'altra persona. La persona «è quindi, da cima a fondo, di natura pratica. Una persona fa esperienza di sé attraverso il comportamento di altre persone, nel trattamento [...] che le viene riservato»⁴⁶. Essa è continuità, «capacità di tenere fede alla decisione presa, al fine prescelto, all'opera intrapresa, alla promessa data»⁴⁷ all'interno di una situazione nella quale viene a trovarsi e deve orientarsi e che la costringe sempre di nuovo a scegliere. Con questo Hartmann ha fornito le coordinate che definiscono la persona: l'azione, il riferimento agli altri e il comune contesto culturale e spirituale collettivo: l'intersoggettività si configura così già come interpersonalità.

Questo rapporto a sua volta assume in Hartmann una configurazione particolare. Chiedendosi infatti come è possibile conoscere la persona e se c'è un sapere dell'altro, Hartmann risponde che tale sapere non è una conoscenza teorica, ma piuttosto un sapere intuitivo, di tipo vissuto, in cui l'altra persona ci è data in modo immediato in una relazione paritaria nella quale nulla sappiamo di essa se non che è persona, e, più in profondità, che è una personalità. La personalità infatti «in ciascuno [...] è ciò che egli ha per sé soltanto, che non ritorna negli altri, ciò che, in una persona, è unico e irripetibile»⁴⁸, che fa di una persona quella persona particolare: non c'è persona se non attraverso una personalità, e non a caso Hartmann tende ad usare i due termini indifferentemente. La personalità può essere colta solo da uno «sguardo amorevole» «interessato alla persona, capace di indugiare e di penetrare amorevolmente», al quale soltanto, al di là della persona empirica, «si palesa la personalità ideale, l'uomo come dovrebbe essere nella sua particolarità e peculiarità», cioè quel «valore individuale sullo sfondo della personalità [che] è il miracolo supremo dell'essenza della personalità» e «costituisce l'*ethos* individuale della personalità nella maniera più propria e autentica», nel contatto col quale «consiste l'amore rivolto all'uomo»: «chi ama non vede ciò che gli sta davanti agli occhi [...] ma ciò che sta dietro, [...] chi ama è il solo ad essere in grado di vedere [...] poiché l'amore personale

⁴⁴ Ivi, p. 169.

⁴⁵ Id., *L'ethos della personalità*, trad. it. in *Ontologia dei valori*, cit., p. 277.

⁴⁶ Nicolai Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale* cit., p. 191.

⁴⁷ Ivi, pp. 173-174.

⁴⁸ Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità* cit., p. 277.

ha questo potere misterioso di tramutare il suo oggetto in ciò che, in esso, ama»⁴⁹. Con l'amore Hartmann ci fornisce ora l'elemento che regola l'intersoggettività degli esseri spirituali in quanto interpersonalità e che conferisce a quest'ultima una coloritura specifica. Con questo Hartmann ha definitivamente tagliato i ponti con l'idea dell'altro come parte di un mondo per me sostenuta da Husserl e da Merleau-Ponty, ma va anche oltre, superando anche quella posizione di Scheler a cui sembra essersi allineato⁵⁰ in modo da fornire allo sguardo amorevole un ambiente concreto in cui dispiegarsi.

Se l'amore regola infatti il rapporto con l'altro, non bisogna dimenticare che tale rapporto ha luogo all'interno di un mondo spirituale comune, cioè che «l'uomo non diviene persona semplicemente da sé, ma sempre in virtù di un contesto culturale, che preesiste in quanto spirito storico e si è sviluppato nell'avvicinarsi delle generazioni»⁵¹. Questo significa che «il nucleo della personalità si trova là dove essa si inserisce di nuovo, come semplice persona tra le persone, nella comunità e nel suo destino storico», poiché la persona «è integrata nel suo mondo circostante, il mondo umano spirituale e culturale, non soltanto in virtù delle sue condizioni ontiche, ma

⁴⁹ Ivi, pp. 287-288.

⁵⁰ Il rapporto di Hartmann con Scheler è sempre stato piuttosto complesso. Relativamente ai temi qui trattati Hartmann mostra di apprezzare di Scheler la legittimità del sentimento assiologico (cfr. Nicolai Hartmann, *L'essenza delle istanze etiche* cit., p. 253), la centralità dell'etica e del problema dell'uomo (cfr. Nicolai Hartmann, *Max Scheler*, in *Kleinere Schriften* cit., Bd. III, 1958, p. 357) e la coappartenenza di persona ed atto (cfr. Nicolai Hartmann, *Etica*, trad. it. vol. I, *Fenomenologia dei costumi*, Guida, Napoli 1969, p. 297), ma allo stesso tempo giudica insufficienti e non pienamente sviluppate la sua ontologia (cfr. Nicolai Hartmann, *La fondazione dell'ontologia* cit., p. 76) e le indicazioni sulla natura del sentimento assiologico, e ne critica la mancanza di un'indagine sull'essere positivo della persona, che comporta in Scheler una serie di affermazioni che Hartmann respinge: la radicale non oggettività delle persone, che invece «sono oggetti di tipo diverso [...] non [...] oggetti di conoscenza, ma oggetti della presa di posizione, dell'intenzione ed azione» (Nicolai Hartmann, *Etica*, vol. I cit., p. 301); la radicale separazione di persona e soggetto, che ignora che questo è la base di quella; il fatto che il mondo è sempre un mondo di cose dato a una persona, e non un mondo di rapporti interpersonali; infine il concetto di persona comune e lo sbocco religioso, al quale Hartmann obietta che «l'essere universale, assoluto, onnicomprensivo – se ve n'è uno – è talmente lontano dall'essere ordine supremo della persona, da dover essere invece l'ordine più basso della persona, un minimo assoluto di personalità» (ivi, p. 318); «essere morale, non è allora né Dio né lo stato, e nessun'altra cosa al mondo; lo è invece, unicamente, il primario portatore dei valori o dei disvalori morali, l'uomo» (ivi, p. 320).

⁵¹ Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità*, cit., p. 279.

ancor più in virtù del contenuto di senso della sua esistenza, del suo *ethos* e del suo contenuto di valore»⁵². È questo allora lo scenario concreto del rapporto amoroso, che non solo forma comunità tra persone, ma poggia su unja comunità già data, poiché se «in generale, non c'è mai uno spirito personale solitario, un Io senza un Tu [...], anche in quanto personale, lo spirito si forma già nella comunanza. Lo spirito comune è sempre già là, [...] la persona non viene prima della coesistenza delle persone»⁵³. In questa appartenenza a un ambito spirituale storicamente dato nel quale il singolo individuo ha esistenza reale e nel cui patrimonio di contenuti si radica, Hartmann vede la caratteristica della vita spirituale, e ad esso dà il nome, di ascendenza espressamente hegeliana, di spirito obbiettivo.

Già nella sua opera su *La filosofia dell'idealismo tedesco* Hartmann aveva mostrato di apprezzare questo concetto di Hegel, nel quale aveva visto «non una conseguenza del sistema, un prodotto della concatenazione dialettica, [...] ma un concetto semplicemente descrittivo» di quella «sfera spirituale in cui nascita, educazione e circostanza storica ci pongono e ci lasciano crescere: quel *quid* universale che nella cultura, nei costumi, nella lingua, nelle forme del pensiero, nei pregiudizi e nelle valutazioni dominanti conosciamo come potenza superiore e tuttavia reale»⁵⁴, ipotizzando addirittura che l'intero sistema sia stato costruito in funzione dello spirito obbiettivo. Questo apprezzamento non impedisce tuttavia a Hartmann qualche anno dopo di prendere le distanze da Hegel per aver trasformato la sua scoperta dello spirito obbiettivo in «quella metafisica generale ed esclusivamente speculativa dello spirito che doveva oscurare e mettere in dubbio il valore e il senso delle sue scoperte»⁵⁵. Hartmann sottopone il concetto hegeliano di spirito obbiettivo ad una severa disamina articolata in dodici tesi che ne contestano altrettanti elementi strategici, dalla pretesa che lo spirito obbiettivo sia una sostanza che sia dietro gli individui all'ottimismo nei confronti della storia come giudizio universale⁵⁶, che non interessa qui esaminare in dettaglio ma di cui vale la pena invece sottolineare l'intento di difendere l'indipendenza dell'individuo dallo spirito obbiettivo stesso contro una facile tentazione di dissolvere il primo nel secondo a cui si potrebbe essere indotti dal peso attribuito da Hegel alla *Sittlichkeit*.

⁵² Ivi, pp. 284-285.

⁵³ Nicolai Hartmann, *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 390.

⁵⁴ Id., *La filosofia dell'idealismo tedesco*, trad. it. Mursia, Milano 1972, pp. 498-499.

⁵⁵ Id., *Il problema dell'essere spirituale*, cit., pp. 259-260.

⁵⁶ Cfr. ivi, pp. 261-267.

Se è vero infatti che lo spirito obbiettivo è sovra individuale ed esiste in un collettivo di persone singole che se ne fa portatore e che Hartmann individua *in primis* nel popolo, nella comunità organica, Hartmann precisa altresì subito che esso non è una comunità, nel senso che «non è un aggregato di individui, ma tutt'al più [...] di forme, contenuti e validità spirituali»⁵⁷ che informa di sé il singolo così che «tutto ciò che un individuo spirituale esprime o assume come il proprio parere, la propria opinione, le rappresentazioni, i giudizi e i pregiudizi, i concetti o le intuizioni sue proprie [...] ha le tendenza ad assumere la forma di una strutturazione obbiettiva» che lo inserisce «in un ambito di contenuti comuni che il singolo, maturandovi, trova sempre come già fatto»⁵⁸, e che circola da un individuo all'altro per mezzo dell'espressione e della comunicazione in modo da formare una tradizione che, senza superare gli individui, stabilisce tra loro dei collegamenti e così configura un *novum* che sovrastruttura la comunità organica costituendo appunto la comunità spirituale. Hartmann effettua un esame estremamente dettagliato degli ambiti della vita della comunità spirituale in cui si formano questi contenuti e l'individuo si innalza a membro della comunità spirituale, dalla lingua all'educazione passando per la scienza, l'etica, l'arte, la religione, la tecnica e le istituzioni politico-sociali, la cui concatenazione e corrispondenza reciproca fondano l'unità dello spirito obbiettivo. Il rischio intrinseco a questi ambiti della vita spirituale tuttavia è indicato da Hartmann nella possibilità dell'inautenticità, che Hartmann concepisce in termini etici e storici come omologazione, allineamento passivo della persona alle idee correnti in ciascuno di questi ambiti e nella loro unità. A questo rischio Hartmann risponde ricordando l'autonomia della persona rispetto allo spirito obbiettivo, che prende corpo nella sua resistenza ad esso che dà luogo ad «una lenta e organica trasformazione dello spirito complessivo nel suo corso storico, dove ciò che è stato obbiettivamente elaborato e acquisito si conserva nel nuovo come un suo momento»⁵⁹, poiché, come precisa Hartmann, «il singolo cresce all'interno di questo contesto, se ne appropria nella crescita e lo trasmette alla generazione successiva; ma non lo fa passivamente, bensì vi apporta il suo contributo in ragione delle sue capacità»⁶⁰. Il problema diventa allora a questo punto la modalità della partecipazione della persona allo spirito obbiettivo, cioè la modalità del rapporto interpersonale e dell'amore.

⁵⁷ Ivi, p. 253.

⁵⁸ Ivi, pp. 234-235.

⁵⁹ Ivi, p. 489.

⁶⁰ Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità*, cit., p. 279.

Da quanto appena detto si deduce che la modalità di questa partecipazione è appunto quell'azione che Hartmann ha indicato subito come uno degli elementi costitutivi della persona. Ma l'agire implica progettazione e posizione di fini, e porre fini a sua volta implica il riferimento a valori, poiché «l'essenza della persona umana è siffatta, da permetterle di volere soltanto qualcosa che in qualche modo le appaia dotato di valore», e questo consente di «definire l'essere spirituale in quanto persona morale»⁶¹. Con questo Hartmann ha raggiunto un ulteriore elemento categoriale fondamentale sia della persona sia della comunità spirituale che costituisce un *novum*, una sovra costruzione su quanto finora aveva detto di entrambe, e quindi anche sullo stesso spirito obbiettivo. Infatti «la problematica etica riguarda [...] quasi esclusivamente la persona in quanto tale», e noi in realtà «dobbiamo quasi tutte le nostre conoscenze circa la personalità, a quel lavoro filosofico che si svolge sotto il titolo di etica»⁶². In questo senso, per tornare alla nostra domanda iniziale, se si coniuga tutto questo all'essere in comunità della persona come riconoscimento visto sopra, si capisce che «l'*ethos* della partecipazione [...] è un *ethos* simile a quello dell'amore»⁶³, e che perciò «il vero *ethos* della personalità non è un *ethos* della ricerca di sé o dell'autoaffermazione, ma un *ethos* della dedizione e dell'abnegazione»⁶⁴ che si espleta nella sensibilità per «i vari gradi della solidarietà e della corresponsabilità che, come tale, si avverte per il benessere e per l'agire altrui»⁶⁵.

La sovracostruzione insita in questo *novum* della definizione categoriale della persona consiste infatti nel fatto che i valori sono sempre riferiti alla persona come valore in sé, sia come soggetto del comportamento morale e quindi portatrice del valore, sia come oggetto del comportamento morale, referente di valore al quale esso è orientato. Dunque «i valori più elevati, morali in senso stretto, sono esclusivamente valori di persona e di atti», ma «il valore morale della persona non consiste nel fatto che questa [...] sia di valore "per" un'altra persona [...], ma unicamente nel fatto che lei ha in sé le corrispondenti qualità di valore»⁶⁶. È questo valore morale appunto che, attribuendo al soggetto una dignità speciale, sovracostruisce sulla sua struttura ontica un *novum* categoriale che ne fa una persona: non ci sono valori

⁶¹ Id., *Il problema dell'essere spirituale*, cit., p. 208.

⁶² Ivi, p. 176.

⁶³ Ivi, p. 227.

⁶⁴ Nicolai Hartmann, *L'ethos della personalità*, cit., p. 284.

⁶⁵ Ivi, p. 278.

⁶⁶ Id., *Etica*, cit., vol. I, pp. 190-191.

senza quell'essere morale della persona che è l'unico in rapporto col mondo dei valori, ma altresì non c'è persona al di fuori di questo rapporto, senza i valori, e in questo senso la persona, essere spirituale, eccede la sua stessa determinazione ontica⁶⁷. Hartmann spiega infatti che questo *novum* è «il non-ontologico nella determinazione assiologia»⁶⁸, un caso che «non si dà in natura, si dà soltanto nella determinazione assiologia, nel dover essere, cos' nella sua forma fenomenica nella realtà etica»⁶⁹, dove i soggetti compaiono nella forma dell'io e del tu, cioè appunto «nel rapporto di esseri personali compitori [...] di atti trascendenti, diretti da persona a persona»⁷⁰, che non sono atti di conoscenza, ma di presa di posizione, di intenzione e di azione, in cui gli esseri umani non sono oggetto di conoscenza ma proprio di questo tipo di atti, ed in cui proprio l'orientamento di queste intenzioni e di queste azioni verso l'esterno di sé, verso le altre persone e le cose che le concernono, che Hartmann non dimentica di definire un «comportamento amoroso»⁷¹, realizza il valore morale di che agisce.

Questo comportamento amoroso prende corpo e si differenzia attraverso una tavola dei valori ordinati gerarchicamente da Hartmann proprio in base al grado della loro capacità di incorporare l'amore e di assumere alla propria base la persona, e quindi alla qualità delle relazioni interpersonali che essi fondano. Non a caso al livello più basso di questa tavola Hartmann colloca i valori elementari e generali, che riguardano per lo più il rapporto dell'individuo con la totalità e si definiscono in base alla loro opponibilità. Al di sopra di questi Hartmann pone un gruppo di valori più ricchi di contenuto e caratterizzati dalla loro correlatività: i valori di beni e di stato di cose, che non sono valori morali perché riguardano il mondo, ma sono valori per la persona e quindi hanno rilevanza morale, come quelli che riguardano l'esistenza o la vita sociale. A questo gruppo appartengono tuttavia valori che sono già valori morali perché riguardano la persona, il più elementare dei quali è la stessa base ontologica della persona, la vita, a cui Hartmann

⁶⁷ In questi stessi anni dall'altra parte del Reno René Le Senne si sarebbe espresso in termini non molto diversi sul rapporto tra valore e personalità come eccedenza della coscienza sulle sue determinazioni, benché con una più accentuata curvatura religiosa: cfr. René Le Senne, *Ostacolo e valore*, trad. it., Morcelliana, Brescia 1950. Una convergenza curiosa, o piuttosto una preoccupazione comune, alla vigilia di una guerra in cui mai come prima la persona sarebbe stata vilipesa e svaloriizzata.

⁶⁸ Nicolai Hartmann, *Etica*, cit., vol. I., p. 291.

⁶⁹ Ivi, p. 290.

⁷⁰ Ivi, p. 302.

⁷¹ Ivi, *Assiologia dei costumi*, 1970, vol. II, p. 23.

aggiunge «il fondamento dell'essere spirituale»⁷², la consapevolezza, e più oltre la personalità con i valori ad essa correlati, dall'attività alla sofferenza, dalla libertà alla colpa.

Ma il gruppo più alto è quello dei valori di persona e di atti, che sono valori morali in senso stretto e si definiscono in base alla loro opposizione ai disvalori e al loro riferirsi alla libertà come possibilità di scegliere diversamente e quindi alla responsabilità. Nel primo gruppo di essi Hartmann colloca i valori di base che ruotano intorno al valore del bene, che sono valori dell'intenzione dell'atto. Accanto ad essi si trovano tre gruppi di valori morali che sono ormai valori del comportamento umano, i valori di virtù. In due di questi gruppi c'è una virtù di base che regola il comportamento verso le altre persone e intorno alla quale si raggruppano le altre virtù. La prima è la giustizia come rispetto della libertà della persona adempiuto non per coazione giuridica ma per autentica intenzione morale, che, quando si realizza sul piano della totalità, diventa solidarietà, e, quando il rapporto con l'altro è interesse per la sua vita, diventa sapienza, che richiede a sua volta la virtù della fermezza, e infine il controllo e tutte le altre virtù aristoteliche. La seconda virtù di base è l'amore del prossimo tipico dell'*ethos* cristiano, che si rivolge direttamente alla persona altrui di volta in volta presente senza badare alla sua dignità, ai suoi meriti e ai suoi diritti, e in questo senso «è primariamente indirizzato al prossimo, all'altro, ed invero l'indirizzarsi positivo ed affermativo, il passaggio di importanza dall'io al tu»⁷³, «è il vivente sentimento di valore per il valore dell'altro»⁷⁴. Su di esso poggiano le altre virtù del gruppo: la veracità e la fideità, che garantiscono l'affidabilità della persona e quindi la sua capacità di vivere in società, e che, estese a tutto l'ambito delle relazioni umane, diventano fedeltà, che implica la fede o fiducia, «vera misura dell'autenticità di ogni più profonda relazione di intenzione tra uomo e uomo», che fonda a sua volta «un tipo di solidarietà, diversa dalla solidarietà del sentimento giuridico e di quello amoroso, uno stare insieme come “in un sol uomo” [...] nella sicura scambievole fiducia. Solidarietà della fede è più fondamentale di ogni altra base di ogni sociabilità. Comunità è sempre comunità della fede»⁷⁵. Sono tutti valori dell'umana vicinanza, a cui corrispondono i valori della distanza, intesi a difendere quell'intimità dell'individuo che si è visto essere irrinunciabile per Hartmann,

⁷² Ivi, p. 121.

⁷³ Ivi, p. 254.

⁷⁴ Ivi, p. 259.

⁷⁵ Ivi, pp. 281-282.

ma che richiamano alla responsabilità sociale e che, sul piano della socialità, costituiscono la sfera dei costumi collettivi.

Tra di essi particolarmente importante è la solidarietà, che apre il terzo gruppo di virtù sotto forma di solidarietà con le generazioni future, che è un *ethos* dell'amore non più del prossimo ma del lontano, dell'uomo a venire e assume come valore la differenza tra gli uomini. Ancora amore, e amore non più del prossimo, è la virtù donante, che Hartmann riprende da Nietzsche e nella quale egli vede una virtù che dona a chiunque sa prendere, conforme all'essenza dei beni spirituali, che ammettono non possesso ma partecipazione, e capace di creare «una solidarietà non del fine, o della colpa o della responsabilità, ma della partecipazione e dell'adempimento»⁷⁶. C'è poi la personalità come destinazione interiore della persona, suo *ethos* ideale, valore universale di un individuo che ogni individuo ha per sé come valore proprio, misura di valore della persona, secondo quanto Hartmann aveva detto di esso in precedenza, in base al quale il volere e l'agire hanno sempre qualcosa di personale che non può essere imitato dagli altri. La personalità infine è il fine dell'ultima virtù, e del terzo tipo di amore, la partecipazione all'essenza intima dell'uomo come consapevolezza del valore ideale della personalità realizzato nella persona empirica dell'altro. Esso «è allora, come la virtù donante, un ultimo significato della vita, un adempiersi già in germe, un valore assolutamente a sé ed un dar senso all'esistenza dell'uomo»⁷⁷.

Le modalità della partecipazione della persona alla comunità spirituale dello spirito obbiettivo sono dunque descritte dalla tavola dei valori attraverso cui l'amore dà forma, nello spirito obbiettivo e oltre di esso, al rapporto tra le persone come rapporto essenziale di solidarietà nella varie forme di essa. Ma Hartmann non si ferma qui, poiché non dimentica la lezione hegeliana per cui lo spirito obbiettivo è sempre anche uno spirito storico. Nell'azione concreta che accompagna sempre la relazione interpersonale ispirata ai valori la persona infatti realizza i valori stessi, nei quali Hartmann vede delle essenze ideali di tipo platonico che non hanno nessuna cogenza rispetto al mondo reale, a differenza dei principi ontici, poiché esprimono solo un dover essere che, pur avendo il pregio di non creare immagini postume dell'ente ma di essere modelli di un ente creato per la prima volta da essi stessi, è più debole dei principi ontici e quindi ha bisogno di un mediatore che li faccia trapassare nel mondo empirico attraverso la sua azione dopo aver deciso per essi, dopo averli scelti. La scelta per i valori quindi non solo fa del

⁷⁶ Ivi, pp. 328.

⁷⁷ Ivi, p. 368.

soggetto umano un essere morale, una persona, ma realizza i valori. Con un unico gesto l'uomo sovradetermina la sua essenza personale sul suo essere ontico e l'essenza di valore sugli enti empirici, conferendo loro un senso. Ma questa donazione di senso a partire dai valori colloca la persona sul piano più alto dell'essere spirituale, la storia. Essa è infatti costituita per Hartmann dal divenire e dal progresso introdotti nel mondo dalla persona attraverso i compiti etici di cui è portatrice in un processo di trasformazione dell'essere reale ispirata all'essere ideale, appunti ai valori, con la quale l'uomo fa della natura il suo mondo. Hartmann sottolinea tuttavia che questo processo di realizzazione dei valori che fa la storia è sempre incompiuto, perché il potere dell'uomo è sempre inadeguato al suo compito, in quanto la realizzazione di un compito evoca sempre nuovi compiti, e nessun compito viene mai assolto completamente. In questo consiste per Hartmann la tragedia di quel «nucleo essenziale reale della persona»⁷⁸ come ente morale che è la libertà umana nel suo difficile e complesso rapporto con la situazione che le è data e nella quale deve espletarsi. Tale rapporto si riflette anche sul piano delle relazioni etiche interpersonali stendendo su di esse un'ombra di precarietà che impone un'attenzione costante verso di esse, e che costituisce anche il motivo più tipicamente esistenzialistico del pensiero di Hartmann e la sua particolare coloritura etica.

⁷⁸ Ivi, *Metafisica dei costumi*, 1972, vol. III, p. 160.

IL RESPIRO DELLA VITA IN EDITH STEIN E HEDWIG CONRAD-MARTIUS: UN BALSAMO PER LE STORIE SENZ'ANIMA

Lucia Vantini*

Abstract: The article summarizes some contemporary debates on the notion of “soul”, that nowadays urgently demands a new and particular attention. The Twentieth Century justly refused the disembodied thoughts, but its focus on the body created some imbalance. Phenomenology has the potential for a new harmony, because it avoids both the anthropological dualisms of certain traditions and the reductionism that loses the complexity of the existence. In this perspective, although discordant in interpreting the human exception, Edith Stein and Hedwig Conrad-Martius raise important questions regarding the human spiritual experience, taking the phenomenology into the realm of a life eager to find its personal form.

Keywords: Soul, Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Spiritual Experience, Phenomenology, Freedom, Personal Life.

Anime perdute: narrazioni dalle neuroscienze

Abbiamo ancora un'anima? La domanda costituisce il titolo di un recente lavoro del filosofo e teologo morale Xavier Lacroix¹, che la rivolge al mondo nella certezza di aver sollevato una questione divenuta ineludibile oggi, quando il termine è usato quasi esclusivamente in senso figurato o scartato perché sovraccarico di rimandi religiosi avvertiti come insensati e irrilevanti. Eraclito poteva permettersi di evocare il mistero della vita attraverso il

*Università degli Studi di Verona.

¹ Xavier Lacroix, *Abbiamo ancora un'anima?* Queriniana, Brescia 2019, trad. it. a cura di Gloria Romagnoli.

rimando alla profondità irraggiungibile dei confini dell'anima², ma per l'attuale sensibilità il riferimento rischia di risultare debole, consumato o forse addirittura incomprensibile³. Per Lacroix la categoria è insostituibile e la sua perdita non si esaurisce sul piano del linguaggio, ma arriva a compromettere la possibilità stessa di un'esperienza spirituale, nonché la potenza delle narrazioni con cui potremmo raccontarla e condividerla. Così, dopo un tempo in cui è stato necessario reagire alla disincarnazione delle filosofie e delle teologie, sembra venuto il momento di nuove oscillazioni, sbilanciando il pendolo dall'altra parte. La conclusione di Lacroix è dunque provocatoria: «dopo aver affermato per anni che non c'è anima senza corpo, affermo ora che non c'è corpo (vivo) senza anima»⁴.

Non si tratta di spostarsi dalla prospettiva platonica in cui l'anima deve fuggire dal corpo a quella foucaultiana in cui il corpo deve scappare dall'anima, né tantomeno di riesumare antiche categorie senza fare i conti con i movimenti del presente. Il richiamo di Deleuze a mettersi in ascolto del corpo – un corpo raggiunto, urtato, attratto, significato – resta vero ed estremamente serio:

noi che sproloquiamo sull'anima e sullo spirito non sappiamo per niente cosa può un corpo. Il corpo è definito dall'insieme dei rapporti che lo compongono, o, stessa cosa, dal suo potere di essere affetto. Finché non conosceremo il potere di essere affetto del nostro corpo, finché questo sapere sarà alla ventura della casualità degli incontri, non potremo vivere una vita saggia, non raggiungeremo la saggezza⁵.

Il problema della filosofia, dunque, è sempre quello di comprendere «come il corpo enuncia», per dirlo con le parole di Jean-Luc Nancy⁶, e di codificare il suo linguaggio difficile e straniero senza cadere nelle rimozioni dei naturalismi di stampo riduzionista e tantomeno nelle spiritualizzazioni del *Leib* di cui offre molti esempi Michel Henry. Si dovrebbe quindi imparare a

² «I confini dell'anima non li potrai mai raggiungere, per quanto tu proceda fino in fondo nel percorrere le sue strade, così profonda è la sua ragione [il suo logos]», Giovanni Reale, *I presocratici*, Bompiani, Milano 2006, p. 351.

³ Giacomo Canobbio, *Il destino dell'anima. Elementi per una teologia*, Brescia, Morcelliana 2009; cfr. anche Nicola D'Onghia, *Il concetto di anima tra neuroscienze e teologia*, Lateran University Press, Roma 2011 e Nicola D'Onghia – Daniela Del Gaudio, *Neuroscienze e interconnessione dei saperi. La persona: relazione di anima e corpo*, Laterza, Bari 2015.

⁴ Xavier Lacroix, *Abbiamo ancora un'anima?*, cit., p. 7.

⁵ Gilles Deleuze, *Cosa può un corpo. Lezioni su Spinoza*, Ombre Corte, Verona 2013, p. 55.

⁶ Jean-Luc Nancy, *Corpus*, Cronopio, Napoli 2007³, p. 93.

intercettare quelle espressività incarnate che profumano sia di materia sia di spirito, senza soluzione di continuità.

Non si può comunque assumere questo compito senza incrociare le narrazioni antropologiche delle neuroscienze, discipline giovani ma indubbiamente molto influenti in un orizzonte come quello contemporaneo, nel quale l'anima è stata strappata alla filosofia e alla teologia per essere consegnata allo sguardo della neurobiologia, che forse l'ha fatta a pezzi e divorata⁷. Non lo si può affermare con certezza, dato che le neuroscienze abbracciano epistemologie e modelli antropologici molto diversi tra loro, non tutti riduzionisti e fisicalisti. I metodi rigidamente quantitativi con cui spesso indagano il cervello umano, tuttavia, danno motivo di sospettarlo, in quanto mettono di fronte a un limite fondamentale e inaggrirabile: non si riesce a dar conto della fisionomia soggettiva delle esperienze. Le neuroscienze non sanno dire che cos'è che fa sì che ciò che accade al mio corpo sia sentito come *mio*, e dunque si arrendono di fronte ai cosiddetti *qualia*: «ancora non comprendiamo pienamente come nascano i *qualia* di un'esperienza, il “cosa si prova” ad avere quell'esperienza»⁸, scrive il neuroscienziato Joseph LeDoux, che si è occupato in modo specifico e brillante della fisionomia emotiva della mente. Va ricordato anche che le neuroscienze ricavano i dati soprattutto dalla sperimentazione su animali, considerando la vita biologica come un *continuum* che smentisce l'idea tradizionale di un'eccezione umana: gli animali sono semplicemente meno complessi di noi e non si può pensare la coscienza umana come uno iato nel processo evolutivo⁹.

I cambiamenti rispetto al passato sono evidenti: in questo tempo di *neuromania*¹⁰ siamo raggiunti da messaggi continui sui nostri processi cerebrali – tanto che ci risulta difficile distinguere ciò che è scientificamente fondato da ciò che non lo è – e ci stiamo abituando all'assenza di qualunque riferimento al versante inconscio, profondo e imponderabile dell'esperienza umana.

⁷ Questo approccio tende a separare il cervello dal corpo e ne fa lo spazio esaustivo dell'esperienza soggettiva. Cfr. per esempio Dick Swaab, *Noi siamo il nostro cervello. Come pensiamo, soffriamo e amiamo*, Castelvecchi, Roma 2017 o Patricia S. Churchland, *Neurobiologia della morale*, Cortina Raffaello, Milano 2012. Ho approfondito tali questioni in *Il Sé esposto. Teologia e neuroscienze in chiave fenomenologica*, Cittadella, Assisi 2017.

⁸ Joseph LeDoux, *Il cervello emotivo*, Baldini & Castoldi, Milano 2014, p. 262.

⁹ Su questo, cfr. Giacomo Canobbio, *Fine dell'eccezione umana? La sfida delle scienze all'antropologia*, Morcelliana, Brescia 2017.

¹⁰ Paolo Legrenzi – Carlo Arrigo Umiltà, *Neuro-mania. Il cervello non spiega chi siamo*, Il Mulino, Bologna 2009.

C'è chi intravede in questo l'urgenza di una conversione molto simile a quella che è stata richiesta ai tolemaici quando Galilei osò puntare il cannocchiale verso il cielo, mettendo di fronte a una terra che non poteva più essere il centro del mondo. In questo caso non ci sono cannocchiali, ma tecniche *imaging* che in modo immediato traducono i vissuti in un formato esclusivamente quantitativo. I dati sono tutti da interpretare: la fMRI e la PET si limitano a mostrare lo scambio di ossigeno che avviene nel cervello mentre è impegnato in qualche operazione particolare e ogni parola aggiunta alle immagini proviene da antropologie più o meno consapevoli e dichiarate. In ogni caso, l'urto simbolico provocato è senza precedenti: la natura umana deve essere avvicinata attraverso la materialità dell'esperienza, nella quale emerge una processualità fatta di crisi e riprese, segnata dai ricordi e dalle anticipazioni che questi portano con sé, attraversata da elementi impliciti inquietanti, immersa in una trama mondana che espone a una vulnerabilità inaggirabile, ma che rivela anche una straordinaria vocazione alle relazioni¹¹.

L'inevitabile – e per molti aspetti giustificato – entusiasmo per questa nuova finestra sul mondo umano deve tuttavia misurarsi con il fatto che il cervello è studiato e trattato come se fosse l'equivalente di una macchina, dando vita a storie senz'anima in cui l'immanenza è ripiegata e chiusa in se stessa e la materialità della vita che si esprime pensando, amando, decidendo di sé e agendo in un mondo plurale rappresenta *il fuori* solo come spazio frontale verso il quale non è previsto alcuno slancio estatico.

Risulta allora particolarmente convincente l'immagine di Massimo Cappuccio, che vede la filosofia come il cavaliere di Albrecht Dürer sospeso tra la morte e il diavolo, indecisa se chiudersi dogmaticamente all'interdisciplinarietà per salvare la profondità delle esperienze che la meravigliano, oppure accettare la lusinga delle scienze che promettono trasformazioni efficaci della vita sofferente, ma a prezzo di tradurla in un formato riduttivamente quantitativo¹². Evitando sia la demonizzazione che il concordismo, una filosofia all'altezza di questo tempo accetta la sfida, riconoscendo in questi saperi un argine possibile a quel tragico divorzio tra la ragione e la vita che ha denunciato poeticamente Maria Zambrano, ma al

¹¹ Basta pensare alla famosa scoperta del sistema dei neuroni specchio, messa a punto dall'équipe di medici dell'università di Parma, guidata dal prof. Giacomo Rizzolatti. Cfr. Giacomo Rizzolatti - Corrado Sinigaglia, *So quel che fai. Il cervello che agisce e i neuroni specchio*, Cortina Raffaello, Milano 2015.

¹² Massimo Cappuccio, *La crisi delle scienze e la neurofilosofia come missione filosofica*, in «Rivista di estetica», 37 (1/2008), XLVIII, p. 3.

contempo riscoprendo l'irrinunciabile nucleo spirituale dell'essere come uno spazio da simbolizzare e da trattare nella sua singolarità.

È qui che il confronto sull'anima spirituale intercorso negli anni Trenta del secolo scorso tra Edith Stein e l'amica Hedwige Conrad-Martius mostra una significativa attualità, offrendo anche la preziosa testimonianza di una fenomenologia che non rinuncia a dialogare né con le scienze né con le tradizioni che si sono in qualche modo inscritte nei soggetti e negli orizzonti simbolici del presente. Edith Stein ed Hedwige Conrad-Martius ci consegnano infatti una *filosofia del respiro* formulata in una fenomenologia realistica che le radica nel mondo e le sintonizza con la complessità dell'esperienza. Con loro, l'anima umana non smette di essere carnale, come quella di Péguy¹³, eppure raggiunge un'espressività spirituale che non teme di perturbare la narrazione realistica dei fenomeni¹⁴.

Forse il fatto di sentirsi ancora parte di un mondo vivo e di avvertire l'eccezionalità umana come un elemento di relazione con gli altri esseri viventi e con il mondo inorganico fa per loro la differenza, consentendo uno sguardo capace di dare voce sia all'esperienza in prima persona, sia all'alterità che la costituisce. In un ordine più transfisico che metafisico¹⁵, per Stein e Conrad-Martius la materia si fa così espressiva di un eccesso che la rende leggera, trasparente e infine libera. Non accade per una proprietà che vi si trova inscritta, bensì per un'apertura che consente l'accoglienza di ciò che è donato da fuori. In questo senso, lo spirito appare come il lato estroflesso dell'essere, non immediatamente deducibile dalla natura. Esso apre processualità in cui le motivazioni consentono di integrare le differenze, di purificare le opacità senza operare tagli, di redimere le parzialità e di intensificare i legami.

Le due fenomenologhe si incontrano a Gottinga, attorno a Husserl, anche se Hedwige vi resta poco tempo. La loro amicizia e il loro scambio filosofico si rinsaldano quando Hedwige, dal 1921 al 1928 apre la sua casa ad alcuni allievi del Maestro, nella scommessa feconda di una filosofia ospitale,

¹³ Cfr. Charles Péguy, *Véronique. Dialogo della storia e dell'anima carnale*, Piemme, Casale Monferrato 2002.

¹⁴ Francesco Alfieri, *La presenza di Duns Scoto in Edith Stein. La questione dell'individualità*, Morcelliana, Brescia 2014. Sul tema in Hedwige Conrad-Martius, si veda la tesi dottorale di Irene Ginanni, *Il problema dell'individuazione in Hedwige Conrad-Martius*, discussa a Pisa nel 1914 sotto la direzione del prof. Adriano Fabris, accessibile al seguente link: <https://etd.adm.unipi.it/theses/available/etd-03102016-173918/>

¹⁵ Angela Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova, Roma 1992.

che poteva dare il meglio di sé solo nella condivisione reale delle storie. È in quel luogo e all'inizio di quel periodo che Edith si converte al cristianesimo, tenendo tra le mani il libro di Teresa d'Avila letto nella biblioteca dei coniugi Conrad-Martius. «Il mio segreto è per me», frase riportata in tutte le biografie come indice dell'esigenza di Edith di custodire la sua esperienza mistica e religiosa, è rivolta proprio a Hedwige, forse con una punta di aggressività seppure nella solidità della loro amicizia¹⁶.

È importante ricordare anche che negli anni del Circolo di Bergzabern, Edith Stein e Hedwige Conrad-Martius lavorarono insieme per la traduzione tedesca dell'opera di Alexandre Koyré dedicata a Jacob Böhme, un'opera che lasciò un segno in entrambe. Koyré mirava a cogliere i legami tra il mondo della scienza, quello della filosofia e quello mistico-religioso, ed è in questo intreccio che si spiega il suo interesse per Böhme. Senza lasciarsi scoraggiare dallo stile poetico e oscuro del filosofo alchemico e ritenendolo piuttosto un involucre provvisorio, Koyré va alla ricerca della luce che vi è trattenuta all'interno, sicuro che questa trasparenza recuperata possa avviare chi legge a una ricerca profonda e autentica della verità. Sensibile alla mistica tedesca, Böhme intende la natura come la realtà necessaria affinché Dio possa essere presente nel mondo: senza la mediazione materiale, il divino scomparirebbe nel silenzio e nell'irrelevanza. Non sarebbe né più né meno che un Dio assente. Ciò ha due diverse e correlate conseguenze: la dimensione spirituale mostra da un lato una debolezza strutturale, dato che non può esistere davvero senza appoggiarsi e consegnarsi alla natura contingente, mentre dall'altro rivela la porosità della materia a un'alterità che la rende dinamica ed estatica.

Se dunque occorre fare i conti con quel «senso di colpa» che prende i filosofi quando misurano la distanza tra la saggezza e la scienza, come ha sottolineato con franchezza Angela Ales Bello¹⁷, è vero anche che se si vuole tentare una «nuova alleanza»¹⁸ tra saperi la fenomenologia della vita di queste due autrici si rivela particolarmente interessante, perché vi risuona l'eco di un processo che spinge al nuovo, alla trasformazione e alla pienezza di sé e dei legami, in un mondo che non è fatto a pezzi, ma abitato a partire da un atteggiamento che si lascia veramente istruire da ciò che si mostra.

¹⁶ Hedwig Conrad-Martius, *La mia amica Edith Stein*, in Waltraud Herbstrith (a cura), *Edith Stein. Vita e testimonianze*, Città Nuova, Roma 2000⁵, pp. 84-85.

¹⁷ Angela Ales Bello, *Status Quaestionis*, in Angela Ales Bello – Patrizia Manganaro (a cura), *... e la coscienza? Fenomenologia Psico-patologia Neuroscienze*, Laterza, Bari 2012, p. 20.

¹⁸ Cfr. I. Prigogine - I. Stengers, *La nuova alleanza. Metamorfosi della scienza*, Einaudi, Torino 1999.

La vita nuda e sollevata nei Dialoghi Metafisici di Hedwig Conrad-Martius
Hedwige Conrad-Martius è una fenomenologa molto attenta alla natura. Il suo frutteto nella tenuta di Bergzabern è il simbolo di quella confidenza con la biologia e con la fisica che si riconosce in tutto il suo percorso filosofico. Il marito lo aveva acquistato per lei, perché potesse esprimere la sua passione verso la natura vivente finché fosse arrivato il momento di declinarla in una forma accademica (evento che comunque si realizzò decisamente tardi).

L'attrazione per le scienze, considerate da Hedwige una mediazione irrinunciabile in vista di un affondo rigoroso nella complessità della vita, si accompagna a un'instancabile fedeltà nei confronti delle singolarità:

le differenze individuali devono sempre essere salvate, anche quando la forma del discorso si fa oggettiva. Questa complessità non può darsi nello sbilanciamento teoretico del cartesianesimo, perché l'incontro originario con il mondo non è mai intellettuale. Il pensiero è sempre secondo. Nel *cogito ergo sum* che ha segnato tutta la filosofia moderna, ci si deve concentrare più sull'essere che sul pensare, perché la fonte di ciò che si dà non è mai qualcosa di concettuale, ma un dinamismo strutturante che rimanda addirittura al cuore di Dio¹⁹.

Prima di perdersi nell'impressione di un'indebita svolta teologica della fenomenologa, conviene riprendere i passaggi cruciali dei suoi *Dialoghi Metafisici*, opera che Edith Stein commenterà molto puntualmente nel suo *Atto e Potenza*, avviando uno scambio che non si esaurisce in un accostamento tra opere. In questo lavoro, l'unico a essere stato tradotto in italiano, Conrad-Martius si lascia affascinare e interrogare dalla ricchezza delle forme viventi e dal senso di una contingenza tesa a qualcosa di essenziale.

Non è un caso che lo stile sia dialogico: forse è un rimando a Galileo Galilei, ma certamente anche la cifra di quella postura interdisciplinare che ha caratterizzato con onestà le sue ricerche. Tra le righe, infatti, si riconoscono le buone pratiche, come per esempio il suo dialogo radiofonico con il medico Curt Emmrich, nel quale emerge la sua forte convinzione che tra lo spirito e la materia debba esserci continuità, anche se non tutti i passaggi e i nodi tra le forme di realtà risultano lineari²⁰. In questa continuità di fondo ci sono però

¹⁹ Hedwige Conrad-Martius, *Das Sein*, Kösel Verlag, München 1957, p. 125.

²⁰ Cfr. Francesco Alfieri, *Fenomenologia del vivente in Hedwige Conrad-Martius*, in in A. Ales Bello – F. Alfieri – M. Shahid (a cura), *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius – Gerda*

sfumature, differenze e salti, che i dinamismi attivati nella natura mettono in tensione tra loro.

In ogni caso, la materia tende alla luce e la luce si lega allo spirito come elemento che attiva energia, è un *quantum* di energia. La luce è la forza che articola la distanza tra lo spirito e la materia e si presenta come «un prorompere da ciò che è racchiuso in carne e ossa, un'estasi, un effondersi da una corporeità posta in sé e riempita da sé, conservata come base»²¹. La luce fa uscire dal buio, apre gli spazi chiusi nelle tenebre, ha pietà di ciò che è impotente e dà forma, visibilità, eco a ciò che non riesce a essere, è attivazione dinamizzante della realtà pesante, di quella massa imponderabile che tende a sprofondare nella tensione tra le sue potenzialità. Lo spirito, così, appare come l'estasi massima della materia²², cifra che porta il corpo fuori di sé, lo rivolge ad altro, lo rende dinamico e lo mette nelle condizioni di sentire il mondo dentro di sé.

La cornice trinitaria del discorso di Conrad-Martius è innegabile e ben riconoscibile: il Dio creatore si presenta come un'ostetrica mai stanca di far partorire l'universo²³, estroflesso nel Figlio fatto uomo e vivente in uno Spirito capace di rigenerare il mondo ferito e spento. Tuttavia quello che conta qui è la conversione dello sguardo a cui l'immagine si accompagna, che porta Hedwige a scrivere che si farebbe torto al giacinto se lo si guardasse solo come una presenza selvatica e naturalistica. La verità è che c'è un soffio vitale nella materia, come prova anche la meccanica quantistica quando cerca di capire come funziona l'energia.

Quella di Conrad-Martius non è una posizione animista, ma una postura di complessità che nel prisma delle differenze sa intravedere un'espressività fenomenica irriducibile al piano quantitativo e si lascia accompagnare a uno sbilanciamento della storia. In tutto questo, ad attrarre Hedwige è infatti la dinamica trasformativa, il processo del divenire che chiama in causa il desiderio e la destinazione della vita. Il centro di ogni essere, in altri termini, custodisce e mostra un *telos*, un *logos* nel quale tutto trova un nome e una forma. Per la pianta ciò si lascia riconoscere nella sua tensione verso la luce, per l'animale si esprime come istinto alla

Walther. *Fenomenologia della Persona, della Vita e della Comunità (Cerchi concentrici, I)*, Edizioni Giuseppe Laterza, Bari 2011, pp. 687-714.

²¹ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 153.

²² Anselmo Caputo, *Fenomenologia dello spirituale in Hedwige Conrad-Martius*, in Angela Ales Bello – Francesco Alfieri - Mobeen Shahid (a cura), *Edith Stein Hedwige Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, Laterza, Bari 2010, pp. 225-343.

²³ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 174.

conservazione della vita e alla prosecuzione della specie, mentre per l'essere umano si dà come estasi spirituale che radica nella profondità del sé e porta a trascenderla verso il fuori²⁴. Questo *logos* è per Hedwige Conrad-Martius la voce di Dio nel mondo. Non è così essenziale che per lei tale elemento abbia fisionomia cristologica: all'inizio di tutto, nota, c'è sempre un farsi corpo del *logos*, una condensazione storica della vita che non si consuma nell'istante e che si apre al divenire.

Nelle sue differenze e molteplicità espressive, dunque, il mondo racconta storie il cui finale è ancora da scrivere: c'è qualcosa di essenziale in tutti i processi della vita, nei quali si intravede una «messa in forma»²⁵ che ci meraviglia e ci colpisce. Non si tratta dunque di estrarre lo spirito dalla materia, ma di immergersi nella natura mettendosi in ascolto dei suoi processi, che portano la vita a esprimere se stessa, per quanto le condizioni lo permettano. Questi processi sono sempre particolari e si differenziano anche a seconda delle specie viventi. Qui gioca un ruolo fondamentale il concetto di *entelechia*, ripreso da Aristotele e da Leibniz, ma anche dal biologo Hans Driesch²⁶, ed elaborato ulteriormente a partire dalla propria esperienza e dalla lettura fenomenologica del reale. L'*entelechia* si esprime come trasformazione e ordinamento della materia finalizzati al suo compimento.

Questa dinamica entelechiale rivela la vita, una vita *animata*, che nelle sue diverse condizioni cerca di fiorire.

L'anima delle piante le orienta alla luce, anche se in una condizione di passività rispetto alla fonte della vita che impedisce qualunque forma di interiorizzazione. Per gli animali, invece, la vita è più attiva: agenti dei loro movimenti, in qualche modo possono signoreggiare sul loro corpo, anche se certamente non possono riflettere su come si muovono e sui motivi che li spingono. Nell'essere umano invece la riflessione si dà come continuo ritorno a sé: l'umano è «l'essere che è risorto da sé»²⁷, è qualcuno che vive un divenire capace di sollevarsi dalle chiusure della sensibilità e della vita affettiva, e nel quale la «retroscendenza»²⁸ animale come dominio del corpo si lega a una «seconda retroscendenza»²⁹, che si dà come dominio sull'anima:

²⁴ Cfr. Nicoletta Ghigi, *Fenomenologia e metafisica in Hedwige Conrad-Martius*, in Angela Ales Bello – Francesco Alfieri - Mobeen Shahid (a cura), *Edith Stein Hedwige Conrad-Martius. Fenomenologia Metafisica Scienze*, cit., pp. 119-142.

²⁵ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., 122.

²⁶ Hans Driesch, *Il vitalismo. Storia e dottrina*, Sandron, Palermo 1912.

²⁷ Conrad-Martius, *Dialoghi metafisici*, cit., p. 161.

²⁸ Id., *Das Sein*, cit., p. 161.

²⁹ Id., *Die Geisteele des Menschen*, Kösel Verlag, München 1960, p. 9.

siamo coscienti di noi stessi, possiamo pensare e raccontare ciò che viviamo, possiamo sentire la presenza dell'alterità nella trama dell'esistenza. In questo consiste la nostra libertà. È uno stare dietro di sé per innalzarsi dai codici prestabiliti, dagli istinti automatici, dalle abitudini spente che si ripetono senza creatività. Dietro noi stessi, mettiamo al mondo ciò che non c'era, avviamo novità e ci riveliamo imprevedibili.

Dietro noi stessi, però, non c'è un fondamento, ma un abisso. È l'abisso della libertà. Qui ci sono le nostre nostalgie, la nostra fame di essere, la brama di riconoscimento, le nostre potenzialità inesprese. Forse, nota Conrad-Martius, avremmo dovuto chiamarlo *ferita*³⁰.

Questa ferita rivela la nostra complessità, i diversi gradi di energia che accompagnano i nostri vissuti, la compresenza di tempi distanti che ci inquietano con i loro ritmi inaccordabili, le disarmonie dei nostri entusiasmi, amori, misure ed espressioni³¹. La continuità naturale mostra qui un anello mancante: nell'umano il *telos* è radicalmente differente. Conrad-Martius lo segnala parlando di una creazione particolare, di una *nascita dall'alto*: un'origine straordinaria per una destinazione straordinaria.

L'antropologia di Conrad-Martius può essere quindi schematizzata con le parole di Psilandro, personaggio-chiave dei *Dialoghi metafisici*:

la persona umana esplora *l'ampiezza* del mondo attraverso il suo corpo, nella propria anima rientra in sé stessa e sperimenta *la profondità*, mentre nello spirito esce da sé, scoprendo la propria *altezza*, libera dalle maglie di una contingenza che inchioda spesso a un'esistenza superficiale o autocentrata. Nello spirito si dà la forma di vita più inquieta e sospesa, libera dal determinismo e capace di generare novità. È la qualità estatica dello spirito a consentire questa leggerezza, che tuttavia non si fa mai disincarnata³².

In questa cornice, l'anima è per Hedwige Conrad-Martius centro «irradiante»³³ dell'essere. Essa funziona come principio processuale che genera e sostiene la vita, inscrevendo nel corpo e nel dramma della storia la possibilità di un futuro buono, magari solo promesso e ancora tutto da realizzare. In questo senso, quello che proviamo – gioie e dolori, ma anche sentimenti d'amore e di odio, di disgusto e di attrazione, passioni e indifferenze – è il segno della forma personale di questa estasi.

³⁰ Id., *Dialoghi metafisici*, p. 163.

³¹ Ivi, p. 122.

³² Ivi, p. 71.

³³ Ivi, p. 70.

Questo radicamento non è solo condizione di esistenza, ma si presenta anche come il peso che grava sulla vita spirituale. È dunque un radicamento ambivalente: da un lato permette l'esperienza concreta dello spirito, mentre dall'altro la trattiene in un ordine in cui tutto è sempre ancora sospeso al divenire, nel quale il lieto fine è sempre più potenziale che in atto. Certamente nei confronti di questa pressione si possono sempre attivare delle "contromosse"³⁴, nello slancio della libertà verso realtà buone che, seppure timidamente, hanno fatto irruzione nel mondo. La contromossa più efficace consiste certamente nell'innamorarsi.

Inevitabilmente l'anima, che si trova in ogni parte del corpo allo scopo di guidare la fioritura dell'esistenza attraverso estasi affettive, è il luogo in cui i conflitti dell'esistenza si fanno più duri e tormentati per la distanza tra la vita e l'essere. Queste tensioni sono sempre marcate dalla contingenza delle storie singolari, contrassegnate dalla differenza sessuale, etnica, di salute, d'età e da tutte le varianti in cui la vita stessa si dà:

nell'anima femminile, la vita e l'essere si battono l'una contro l'altro in maniera diversa rispetto all'anima dell'uomo; nell'anima degli indiani diversamente rispetto all'anima dei cinesi o degli "uomini bianchi", nei malati diversamente rispetto all'anima dei sani, nei bambini diversamente rispetto all'anima degli adulti, e in ogni singolo essere umano in maniera sempre nuova³⁵.

In questa disomogeneità c'è però anche una drammatica coerenza, che viene dalla «dimensione affamata»³⁶ del vuoto. I demoni nascono qui, nel caos delle tante possibilità che spingono per farsi reali. La libertà si deve allora impegnare in un tragico sforzo di esistenza, perché la vita si trova a sperimentare la mancanza, la debolezza e l'insufficienza della natura. Non è un caso che l'esperienza mistica inizi con un vuoto che trattiene in sé promessa e minaccia, nota Conrad-Martius: è nel fare un passo indietro per lasciare posto all'altro che la tentazione di essere qualcuno e di occupare tutto lo spazio è massima. I demoni, per questo, sono sempre spiriti affamati.

L'anima dunque è la mediazione che permette un ponte tra la piegatura del sé e l'estasi spirituale, ma si presenta anche come il mistero che sostiene la vita spirituale:

³⁴ Ivi, p. 97.

³⁵ Ivi, p. 99.

³⁶ Ivi, p. 132.

E “spirito” è qualcosa di essenzialmente attuale, qualcosa che per sua natura si mantiene, per così dire, in sospenso. Ciò che è spirito o che è “di spirito” non giunge mai in se stesso ad autentica fissità, non giunge mai a una rigida ed essenziale determinazione, e quindi neanche alla “pesantezza”³⁷.

La nostra vita è quindi nuda e sollevata. Da un lato dipendiamo dall’eredità genetica, dal corpo che è spazio della nostra stessa nascita, ma dall’altro dobbiamo riconoscere dei processi interni a questa corporeità complessa, processi che sono anche psicologici, affettivi e spirituali, che progressivamente sono plasmati in modo personale dal respiro che risveglia ogni essere umano in un modo unico e irripetibile.

Siamo nudi, perché la nostra vita non ci paralizza, non ci inchioda a un destino prestabilito da cui non possiamo scostarci, e possiamo sempre contare su un varco – fosse anche solo quello della significazione – tra quello che siamo e quello che facciamo, pensiamo, patiamo, desideriamo... Possiamo sottrarci, dislocarci, non farci trovare³⁸. È indice della possibilità di vivere nella libertà di partire da sé, ma è anche cifra della possibilità di perdersi, che non appartiene alla vita animale, scrive Conrad-Martius citando il libro di Geremia:

Anche la cicogna nel cielo
 Conosce i suoi tempi;
 la tortora, la rondinella e la gru
 osservano la data del loro ritorno;
 il mio popolo, invece, non conosce
 il comando del Signore³⁹.

Possiamo collocarci lontano dalle sorgenti vitali e perdere la forza, diventare anonimi, chiuderci nella disumanizzazione che avanza scartando il reale.

Siamo però anche esseri di leggerezza. La dimensione spirituale dell’essere si caratterizza per portare la vita fuori di sé, accompagnando lo sbilanciamento verso l’alterità con una progressiva personalizzazione della storia che così può finalmente fiorire. La vita non è più solo il tempo che si consuma e che inchioda alla fame, ma sollievo creativo, che genera narrazioni nuove e trasformative.

³⁷ Ivi, p. 82.

³⁸ Cfr. Luisa Muraro, *Al mercato della felicità. La forza irrinunciabile del desiderio*, Mondadori, Milano 2009.

³⁹ Geremia 8,7.

Hedwige Conrad-Martius specifica ulteriormente il suo discorso attraverso il concetto di Sé originario⁴⁰. È questo un altro nome per indicare quella forza meravigliosa che fa fiorire l'essere e che perfeziona l'azione. È qualcosa di molto simile a ciò che Edith Stein chiama *nucleo della persona*: si tratta di un'energia che consente contemporaneamente il radicamento nella materialità dell'essere e l'estasi che spinge verso fuori. In questo modo, il cammino della personalizzazione della propria vita procede di pari passo con l'esperienza di sbilanciamento verso l'alterità.

Il versante spirituale della storia incarna i pensieri, dà forma agli affetti e si prende cura delle pratiche, rendendo estatica la nostra espressività. La vita inizia biologicamente – e l'ovulo fecondato, scrive Conrad-Martius, ne è l'emblema –, ma rispetto a questo l'esperienza esprime anche altro, di cui il fatto di avere un nome proprio è l'eco. Il fatto di avere un'anima spirituale, in altri termini, si riconosce nel processo di personalizzazione della vita – che ci scopre tutti insostituibili, unici e irripetibili – e nella tensione a una destinazione piena, una forma ultima che viene in qualche modo anticipata come ricerca della felicità. Il Sé originario attraversa e muove intelletto, volontà e sentimento inscrivendovi una dinamica finalizzata a qualcosa che è previsto, ma ancora tutto da fare. In altri termini: il nostro corpo è capace di stare dentro di sé e di andare oltre se stesso, senza perdersi. È questo Sé originario a costituire il centro, il cuore pulsante, della vita personale, certamente tenendo in sé sia la materia sia la sua entelechia. L'energia che realizza questo *telos* e che si presenta come potenza estatica della materia è l'anima spirituale.

Farsi spirito, per Conrad-Martius, è privarsi di Sé⁴¹. Il senso di questa frase non sta in un invito alla spersonalizzazione del soggetto, ma allo sbilanciamento estatico che non sequestra l'essere: possiamo attraversare tutti i luoghi, patire infinite esperienze, lasciarci attrarre da diversi beni, ma nello spirito il Sé è custodito come vita che non può essere assorbita dal fuori in cui si lancia. Il respiro è fatto di due momenti: *inspirare* significa cercare di conoscere, di trattenere le immagini, di ricordare le storie, di capire l'esistenza e il mondo, mentre *espirare* significa vivere tutto questo liberandosi dalla fissità dell'ego che si preoccupa solo di inglobare e assorbire tutto. Come la luce: illumina ciò su cui cade, ma non si lascia imprigionare.

⁴⁰ Conrad-Martius, *Die Geisteele des Menschen*, cit., p. 17.

⁴¹ Id., *Dialoghi metafisici*, cit., p. 194.

E così, con i demoni ai piedi e gli angeli sulla testa⁴², veniamo forse da una «duplice nascita»⁴³, che si fa garanzia di come il nuovo, nella storia, sia sempre possibile. Il vuoto che ci sta alle spalle, l'abisso da cui veniamo, è lo spazio della nostra libertà ed è contemporaneamente il portone dal quale può passare anche Dio. Uno dei segni efficaci di questa possibilità si riscontra nel linguaggio, perché nello spirito le parole sempre «vengono dal cuore»⁴⁴, immagine di quel punto di unità in cui chiunque viene al mondo può sperimentare la propria nascita come aperta e libera, che scorre nell'anima, nel corpo e nello spirito senza disperdersi e sempre pronta a ricominciare di nuovo e dal nuovo.

Edith Stein: un'anima espressiva

Quando inizia a scrivere *Atto e Potenza*, Edith Stein ha in mente di conseguire un'abilitazione all'Università di Friburgo. Tuttavia le vicende della vita la porteranno altrove e questo materiale – pubblicato nel 1931 – continuerà a essere ripensato e rielaborato dall'autrice, tanto che si può vederne il frutto maturo nella sua opera successiva *Essere finito ed Essere eterno*.

A contatto con lo scritto più recente, decisamente più sistematico, la trama originaria della riflessione steiniana non diviene tuttavia obsoleta. In un dialogo serrato con Tommaso d'Aquino e con l'amica Hedwige Conrad-Martius, l'autrice oppone creativamente resistenza alla visione riduzionista della scienza, che rischia di neutralizzare il regno dello spirito. È in questo regno che abitano *le motivazioni* degli esseri viventi: le motivazioni, al contrario dei motivi e dei bisogni, sono sempre spirituali. Nell'orizzonte contemporaneo tutto questo rischia di dissolversi nella nebbia del naturalismo più cieco, perché si è storicamente verificata un'irreparabile rottura nei confronti di quella spiritualità medievale che avrebbe potuto funzionare come controcanto⁴⁵.

Su tali questioni Edith Stein desidera in modo particolare il confronto con l'amica, alla quale non chiede solo un'opinione, ma di discutere i punti-chiave della sua argomentazione e addirittura di rintracciare nei suoi lavori una sorta di «teleologia immanente»⁴⁶. Ciò che Edith Stein si aspetta è una

⁴² Ivi, p. 204.

⁴³ Ivi, p. 205.

⁴⁴ Ivi, p. 210.

⁴⁵ Cfr. Edith Stein, *La ricerca della verità. Dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova, Roma 1993, pp. 227-230.

⁴⁶ Id., *Lettera del 24 febbraio 1933*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 121.

critica rigorosa e radicale, una conferma della sua vocazione filosofica, un incoraggiamento per il presente e per il futuro, dato che le sembra di avere ormai perso i contatti importanti e si è fatta avanti in lei l'impressione di essere «inservibile in questo mondo»⁴⁷. Forse le espressioni sono troppo forti e a ben guardare non corrispondono alla sicurezza interiore di Edith, convinta di essere al posto giusto nel mondo, proprio in quanto filosofa capace di generare ponti tra presente e passato, ponti preziosi rispetto a una tradizione feconda e dimenticata che altri potranno attraversare, magari giungendo più lontano di lei.

I capitoli di *Atto e Potenza* più interessanti per la nostra questione sono il quinto, dedicato a determinare la dimensione spirituale dell'essere vivente, e il sesto, nel quale Edith si confronta esplicitamente con i *Dialoghi* scritti dall'amica. Rispetto a quest'ultima, si evidenzia una sensibilità più antropologica e più dipendente dalla scolastica; la sua ricostruzione si concentra più sul divenire umano e sulla dimensione della motivazione, una causalità psichica esclusivamente umana. Anche secondo lei, comunque, si può fare un uso allargato della categoria di "anima": «se volessimo chiamare "anima" *tout court* ciò che qualifica, giungeremmo allora a equipararla alla forma intrinseca che troviamo in ogni essente quale fondamento qualificante»⁴⁸.

Detto in altri termini: l'anima è quell'energia che permette l'espressività verso l'esterno di ciò che è interiore, per cui la si può riconoscere in ogni essere che si esprime come *vivente*, continuamente formato e trasformato a partire dall'interno.

Anche per Stein, dunque, come per Conrad-Martius, il mondo vegetale è abitato da un movimento intenzionale, da una tensione che è sintomo di un *telos*: si tratta della forza vitale sensibile. Una pianta cresce e si sviluppa proprio grazie a questo nucleo interno, che comunque resta sul piano reattivo, perché riguarda un posizionamento determinato da precisi stimoli ambientali. Stein, però, non si limita a questa sintonia con Conrad-Martius, ma aggiunge una sottolineatura sul respiro delle piante:

l'essenza o la forma intrinseca del fiore, per esempio, ci rivolge la parola con la sua forma visibile; ma ci rivolge la parola (spesso ancora più fortemente e in maniera più pregnante) anche attraverso la sua fragranza; in questo caso ci si fa incontro per così dire l'anima della pianta sotto forma di un respiro⁴⁹.

⁴⁷ Id., *Lettera del 13 novembre 1932*, in *La ricerca della verità*, cit., p. 119.

⁴⁸ Id., *Potenza e Atto. Studi per una filosofia dell'essere*, Città Nuova, Roma 2003, p. 252.

⁴⁹ Ivi, p. 253.

Un fiore che sboccia e si rivolge al mondo, allora, rivela un fine espressivo intrinseco alla pianta, ma rivela al contempo la vita spirituale del mondo, consegnando l'immagine di un'anima quale condizione di questa manifestazione.⁵⁰ In accordo con l'amica, Edith arriva a cogliere questo respiro spirituale anche nel mondo inorganico: il granito dice qualcosa di diverso dal marmo, e lo stesso vale per l'oro rispetto al ferro. Anche le cose quindi mostrano di appartenere a un mondo che ha un tessuto spirituale, ma non sanno esprimere la tensione nei suoi confronti, perché non sentono nulla. Per questo esse non hanno un'anima. Il legame con il mondo spirituale in loro resta inespresso dal punto di vista dell'esperienza.

Gli animali invece *sentono*, e dunque hanno un'anima. Certamente in loro il sentire si dà in forma inconsapevole e non personale, perché manca uno spazio in cui poterlo mettere a tema: la vita psichica non è cosciente e l'animale non sa nulla di sé. Manca la possibilità di un ritorno alla propria esperienza, che ne permetterebbe la simbolizzazione. Infatti solo negli esseri umani il sentire si fa profondo e riflesso, ed è con essi che compare la complessità del mondo spirituale, finalmente presentito, significato e tradotto nella concretezza delle scelte personali.

Il versante spirituale della vita umana – di questa si interessa soprattutto Edith Stein – può essere avvicinato e indagato secondo varie prospettive, che ne fanno apparire diverse qualità. In un'ottica strettamente intellettuale, nelle persone emergono un'apertura e una trasparenza che rimandano a un'alterità tutta da indagare, in una trama di relazioni nelle quali accade qualcosa di miracoloso: può circolare una forza vitale che consente di iniziare qualcosa di nuovo. In fondo, «ogni soggetto spirituale è un *cominciamento*»⁵¹ che riguarda sia la persona sia il suo mondo, perché ciò che si genera è una trasformazione soggettiva, ma anche qualcosa di concreto – un pensiero, un gesto, un sogno – che poi inizia a esistere con una vita propria. Questa creatività è un *analogon* della vita divina: la singolarità continua a essere se stessa anche tra le molteplici crisi e trasformazioni, richiamando l'eternità della vita divina; genera qualcosa di nuovo somigliando al Dio che chiama all'esistenza, e in modo analogo a Dio sperimenta la libertà di prendere una posizione, si addentra nella propria profondità e si lascia raggiungere dall'alterità, fino a penetrarla almeno per

⁵⁰ Nicoletta Ghigi, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Mimesis, Milano 2011, p. 91.

⁵¹ Edith Stein, *Potenza e Atto*, cit., p. 153.

qualche aspetto nel suo mistero d'essere⁵². Diventare trasparenti a se stessi e rendersi conto che il senso di sé è intrecciato con la verità del mondo è qualcosa di spirituale.

Restare sul piano intellettuale, però, non basta. Certamente anche la conoscenza è spazio dello spirito, perché anche la conoscenza ha potere trasformativo delle singolarità, in quanto consente di vedere se stessi, le relazioni e il mondo in una nuova luce. È però nella volontà che si riscontra il movimento spirituale. L'aspetto pratico-affettivo è qui fondamentale: «ciò che incontriamo come nuovo lo valutiamo in base a ciò che possiamo farne e per come sarebbe da includere nel nostro contesto di vita»⁵³. Il mondo non è incontrato originariamente come oggetto di conoscenza, perché la realtà ci tocca, ci colpisce in positivo o in negativo, e sollecita in noi una presa di posizione continua. L'io che risponde alla storia è il frutto cangiante delle sue risposte, e non può essere raggiunto attraverso un'analisi esclusivamente razionale. Bisogna necessariamente chiamare in causa il sentire, e dunque le tonalità emotive in cui la persona avverte ed esprime se stessa in quel momento. Il *come*, in altri termini, è la misura dell'essere, che sta sempre tra la pace e il tormento, tra la gioia e il dolore, tra la speranza e la paura, in un colloquio sentimentale con il mondo che lo raggiunge:

le profondità dell'anima si dischiudono all'attualità in ciò che noi chiamiamo vita dell'animo, nel dolore e nella gioia, nell'amore e nel desiderio, e così via. Questi moti dell'animo sono le forze motrici che determinano la volontà e l'agire dell'essere umano e anche la sua attività intellettuale⁵⁴.

Le tonalità emotive consentono di rendersi conto della vita spirituale altrui e di scoprire così la porosità del proprio essere⁵⁵. Ciò che così si rivela non è né la *gettatezza* heideggeriana né l'io trascendentale husserliano, ma un'alterità costituita come spazio per sentire se stessi come esseri spirituali e avviare un colloquio fecondo con il mondo. Il soffio vitale è l'energia della comunione.

Grazie all'anima il mondo entra nell'essere vivente che vi prende posizione, in uno spettro che va dalla chiusura immanente all'estasi

⁵² Tutto questo accade anche perché possiamo essere mossi dall'interno e possiamo rendercene conto. Anche se, come si legge nel Concilio Lateranense IV del 1215, tra Creatore e creatura sempre maggiore è la dissomiglianza.

⁵³ Edith Stein, *Potenza e Atto*, cit., p. 191.

⁵⁴ Ivi, pp. 360-361.

⁵⁵ Essenziale è a questo proposito il lavoro steiniano sull'esperienza dell'empatia, che qui resta inevitabilmente sullo sfondo.

completamente estroflessa. Solo nell'essere spirituale, però, «l'anima sa di aver sentito»⁵⁶ e le tensioni si fanno più laceranti.

In una conferenza per insegnanti tenuta il 18 ottobre del 1930, Edith Stein spiegava la sua idea di *Bildung* come «formazione dell'anima tutta a ciò che deve divenire»⁵⁷. Nel suo orizzonte, questa dimensione incrociava un'educazione alla percezione, alla concettualizzazione, ma anche al sentire l'altro, nel suo complesso esistenziale di affetti e di sentimenti (*Gemüt*). Se la vita fosse fatta solo di sensazioni e concettualizzazioni, il mondo ci apparirebbe esclusivamente nella sua forma cosale oggettiva e il soggetto sarebbe ripiegato su di sé. Grazie al sentire dei legami, invece, noi prendiamo posizione nel mondo condiviso, fatto di fenomeni che ci colpiscono, ci risvegliano, ci aprono all'imprevisto e ci fanno sperimentare di essere persone libere dalla vita personale unica e singolare, che progressivamente Stein riconosce come abitata dal divino. Non si può dire chi sia una persona senza chiamare in causa la sua vita, e la differenza che ci rende singolari è in relazione con la parzialità di ciò che riceviamo, un corpo che consente di esplorare il mondo nel limite. È il limite dell'*ampiezza* ci dona solo un pezzo di mondo, il limite della *profondità* che ci preclude il mistero delle cose e il limite della *forza* che ci impedisce una cura affettiva e pratica di tutto ciò che esiste.

C'è bisogno di insistere sul divenire della vita perché la nostra espressività non è mai piena: il nostro nucleo è reale, ma trattiene in sé delle potenzialità che non sono attuali. Per questa parzialità espressiva la persona resta sempre un mistero. La parabola del talento non sfruttato si rivela qui particolarmente significativa, scrive Edith Stein, facendo riferimento al fatto che la vita può spegnersi, rinunciare a fiorire, e procedere come morta. Possiamo chiuderci in ogni momento, possiamo sviluppare un atteggiamento solo strumentale verso il mondo, ma sarebbe un modo come un altro per perdere se stessi:

vivere così non significa, dunque, soltanto chiudersi al cospetto degli altri, bensì chiudere la profondità della propria anima, allontanare se stesso dall'anima e chiudere essa al cospetto dell'attualità di vita⁵⁸.

⁵⁶ Nicoletta Ghigi, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, cit., p. 95.

⁵⁷ Edith Stein, *Sull'idea di formazione*, in Edith Stein, *Formazione e sviluppo dell'individualità*, a cura di A. Ales Bello e M. Paolinelli, Città Nuova, Roma 2017, p. 55.

⁵⁸ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 368.

In questa cornice, incontrare la vita psichica degli altri è una trasformazione, fa cambiare direzione. Farsi sordi a questa espressività significa avvizzire lo spirito e tradire il talento personale, che si rivela sempre a partire dal grado di apertura e dalla disponibilità agli incontri del soggetto, così come dalla forza vitale che sa trasmettere. Questo talento – “*quale*” lo chiama Stein⁵⁹ – ha la propria apertura e la propria forza specifiche, che dipendono dai legami, compreso quello mistico. È così che da quel «portone» a cui fa riferimento anche Hedwige Conrad-Martius, passa la grazia.

Anima ed *entelechia* sono profondamente intrecciate, nel senso che l'*entelechia* trova la propria espressività nell'anima come forza vivente, come vita che assume materialità e che la orienta a partire da un centro, la agita affinché si esprima secondo il proprio impulso teleologico:

in quanto forma del corpo, l'anima assume quella posizione intermedia tra spirito e materia, propria delle forme delle cose corporee. In quanto spirito, ha il suo essere “in sé”, può elevarsi con tutta la libertà al di sopra di sé, e accogliere in sé una vita più alta. [...] è l'anima spirituale che ha un molteplice sviluppo nell'essere. [...] Secondo la sua essenza più intima l'anima è spirito (*spiritus*), e questa sua essenza sta al fondamento della formazione di tutte le sue forze⁶⁰.

In questa dinamica incerta, le decisioni «sono come vette nella vita di una persona»⁶¹, perché sono le prese di posizione affettive, intellettuali e pratiche a dare forma alla singolarità, che può fiorire o immiserirsi. Le decisioni trasformano e portano con sé anche una certa forma di irreversibilità: non si è più quelli di prima e la memoria pesa, dato che l'io «compie un certo atto *perché* ne ha già compiuto un altro»⁶².

È come se si nascesse di nuovo, risvegliati in una potenzialità inespressa. In questa processualità si individua qualcosa che resta, una sorta di elemento saldo in cui è custodita l'immagine compiuta di ogni vita, il lieto fine a cui ciascuna storia dovrebbe giungere. Non è la sagoma prescrittiva che costringe a diventare qualcosa che non si è, ma la forma reale di una compiutezza anticipata, che potrà darsi con purificazioni che non annientano le crisi, le cadute, gli sbagli e gli errori, ma che li rendono fecondi e produttivi.

⁵⁹Ivi, p. 378.

⁶⁰ Id., *Essere finito ed essere eterno. Per una elevazione al senso dell'essere*, Città Nuova, Roma 1992², pp. 472-473.

⁶¹ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 217.

⁶² Id., *Psicologia e scienze dello spirito*, Città Nuova, Roma 1996, p. 73.

In questo senso, la vita allena i nostri sensi, la nostra memoria, la nostra fantasia, la sfera dei nostri sentimenti, la volontà⁶³, ma in tutto questo fa sentire la presenza di un «forma-base»⁶⁴, che singolarizza e al contempo spinge fuori di sé. Questa forma è da scoprire, è la verità della persona, il segreto del suo essere, e non può essere anticipata come una sagoma alla quale si deve aderire. È attraverso i posizionamenti che questa forma si modella e plasma il vissuto, anche se in questa via pratica l'introspezione e la conoscenza di sé non sono messe fuori gioco⁶⁵. La verità, in Stein, è sempre elemento vitale, perché si trova inscritta nella corporeità di chiunque voglia mettersi in ascolto della propria espressività⁶⁶.

Atto e potenza insiste sulla processualità umana. Risentendo forse anche di *Essere e tempo* di Heidegger, in quest'opera Stein si sofferma sul divenire dell'essere umano, e sottolinea – così come faceva Husserl, che la nostra espressività è sempre parziale, che non mettiamo in atto tutto quello che siamo, e che ciò che siamo è qualcosa di provvisorio e contingente, legato a ciò che siamo stati, ma anche a ciò che saremo in futuro:

il mio essere presente contiene la possibilità di un essere attualmente futuro e presuppone una possibilità nel mio essere precedente. Il mio essere presente è, nello stesso tempo, attuale e potenziale; e nella misura in cui è attuale, è attualizzazione di una potenza che sussisteva già prima. Attualità e potenzialità come modi d'essere sono contenuti nel semplice dato di fatto dell'essere e sono da desumersi da questo⁶⁷.

L'io dunque vive a differenti livelli, e non attualizza tutte le sue profondità. Immerso in processi fragili e precari – che Stein ritiene accompagnati sempre dal sostegno divino, come ogni mistico è capace di mostrare⁶⁸ – l'essere umano è convocato alla libertà, perché nulla di buono può accadere senza la sua collaborazione: tra il regno della natura e quello della Grazia c'è sempre di mezzo la libertà⁶⁹. In questo senso, la dimensione estatica ed estroflessa

⁶³ Id., *Sull'idea di formazione*, cit., p. 63.

⁶⁴ Ivi, p. 64.

⁶⁵ Ivi, p. 73.

⁶⁶ La stessa idea di *scientia crucis* rientra in questo paradigma di una verità viva, reale e attiva, «seminata nell'anima come un granello di frumento» ma capace di dare all'anima una fisionomia personale unica e irripetibile, Edith Stein, *Scientia crucis*, Roma, OCD 1996, p. 24.

⁶⁷ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 60.

⁶⁸ Ivi, p. 58

⁶⁹ Ivi, 54.

della vita spirituale non è mai disindividuata: l'individualità «non viene mai distrutta dallo spirito della luce»⁷⁰, e anzi si traduce in un'elaborazione profonda delle proprie motivazioni. Su questo aspetto, la riflessione steiniana sulla causalità psichica è particolarmente illuminante e a ragione Roberta De Monticelli ne sottolinea l'originalità⁷¹. Per Stein la motivazione è quel «legame che connette gli atti tra loro»⁷².

L'energia delle motivazioni – chiamata da Stein anche forza vitale (*Lebenskraft*) –⁷³, ha un versante fisico e uno spirituale, intimamente connessi. Ogni azione dà inizio a qualcosa di nuovo e domanda una certa quantità di forza vitale⁷⁴. Quando questa è spenta, non ci sono le condizioni per sentire i valori come questi meritano e l'esistenza si paralizza nelle abitudini più stanche⁷⁵.

L'anima è dunque il principio che compenetra il *Leib* e che dall'interno lo tiene insieme nella sua complessità⁷⁶, è «il luogo in cui l'ente è sbocciato verso l'interno»⁷⁷, connotato da una dimensione affettiva in cui si sperimenta il limite della propria finitezza assieme alla propria forza statica e di trascendenza, rivelando la spiritualità del *Leib* e del mondo, in un intreccio insolubile tra spirito e materia⁷⁸. È lo spazio inesteso che ci singularizza nel tessuto della storia, connotando nella contingenza del momento la vita fisica, psichica e spirituale della persona. Prendersi cura delle proprie sensazioni, emozioni, desideri e pratiche, dunque, significa prendersi cura dell'anima stessa:

ma chi vive raccolto in profondità vede anche le “piccole cose” in insiemi più vasti, egli solo può valutare il loro peso – misurarlo con le misure più precise – nel modo esatto, e può regolare di conseguenza il proprio comportamento.

⁷⁰ Id., *La struttura ontica della persona*, in Edith Stein, *Natura Persona Mistica. Per una ricerca cristiana della verità*, Roma, Città Nuova 2002, p. 68.

⁷¹ Ha ragione Roberta de Monticelli a ritenere Edith Stein la filosofa che ha abbozzato una teoria della causalità psichica. Cfr. Roberta De Monticelli, *L'anima e il sentire*, in *Seconda navigazione*, Annuario di filosofia, Milano 2004, p. 283.

⁷² Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p. 73.

⁷³ Questo concetto non si trova in Husserl, ma è molto presente nella psicologia e nella fisica del tempo.

⁷⁴ Edith Stein, *Psicologia e scienze dello spirito*, cit., p.106.

⁷⁵ Ivi, 176.

⁷⁶ Id., *La struttura della persona umana*, cit., p. 76.

⁷⁷ Id., *Essere finito ed essere eterno*, cit., p. 391.

⁷⁸ Marco Salvioli, Il contributo di Edith Stein alla chiarificazione fenomenologica e antropologico-teologica della corporeità, in «Divus Thomas», 1/2007 (gennaio-aprile), pp. 71-126.

Solo in lui l'anima è avviata alla formazione più completa e alla perfezione del suo essere⁷⁹.

Se, dunque, per Edith Stein non è possibile parlare di una nascita particolare dell'essere umano, come invece sostiene Hedwige Conrad-Martius, resta vero anche per lei che nell'umanità va segnalata la differenza spirituale. Solo in astratto si può dire che siamo nati dallo spirito, ma nella concretezza della storia ciò non significa altro che il vivere nella grazia ci è «dato nelle mani»⁸⁰.

Conclusione

Le riflessioni sull'anima di Hedwige Conrad-Martius e di Edith Stein potrebbero suonare come una melodia anacronistica in un orizzonte come quello contemporaneo, nel quale la legittima allergia verso i dualismi antropologici si è saldata con un legittimo ma ancora ingenuo entusiasmo per le ricerche neuroscientifiche, portando tutta l'attenzione sulla materialità biologica dell'esperienza. Tuttavia l'esame delle loro prospettive non costituisce una nostalgia metafisica. La fenomenologia è sapere dialogico perché non anticipa e non scarta a priori i linguaggi che provengono dalla realtà data e si traduce in un'epistemologia capace non solo di interdisciplinarietà ma anche di confronti in carne e ossa tra persone impegnate nella stessa ricerca e attorno alle stesse questioni. In questo senso, l'anima spirituale di Hedwige Conrad-Martius – respiro di una vita nuda e sollevata – e quella di Edith Stein – regno della libertà e delle sue motivazioni – si presentano come spazio in cui il mondo entra nella singolarità riuscendo a intercettare una pluralità di voci. Sono voci divine, animali, vegetali e cosali che raccontano di somiglianze e di differenze, mostrando come la realtà sia costituita di nessi fondamentali che sfuggirebbero senza una conversione della recettività anche filosofica.

Le due autrici assumono una posizione diversa rispetto alla questione dell'eccezione umana. Hedwige Conrad-Martius sottolinea spesso la mancanza dell'anello di congiunzione tra la specie umana e gli altri esseri viventi e fa riferimento a una seconda nascita dalla fisionomia spirituale, che in qualche modo rende ragione di come gli uomini e le donne venuti al mondo siano capaci di estasi rispetto a ciò che vivono nel corpo e nella mente, per

⁷⁹ Edith Stein, *Essere finito ed essere eterno*, cit., p. 454.

⁸⁰ Id., *Potenza e Atto*, cit., p. 384.

esporsi a qualcosa che ancora non è del tutto attuale. Edith Stein, invece, non ritiene sensato introdurre un fattore di discontinuità così netto, perché le differenze tra gli esseri sono comunque salvate a partire dalla diversa complessità della loro costituzione. Seppure in questa divergenza su una questione così fondamentale oggi⁸¹, lo sguardo che le due fenomenologhe posano sul fiore risente di una stessa ispirazione. Il fiore ha un'espressività spirituale, perché domanda di essere guardato e odorato nella sua differenza e nella sua consistenza precisa, notando come anche in quello respiri la vita e si dia una tensione verso la luce.

E se, come suggerisce anche Conrad-Martius, alle favole si può in qualche modo riconoscere uno statuto di realtà, viene qui spontaneo tornare con la mente al signor Chermisi di Saint-Exupéry, che tutto preso dalla sua passione matematica «non ha mai respirato un fiore» e «non ha mai guardato una stella». Per la sua mania di essere una persona seria, egli «non ha mai voluto bene a nessuno». La logica del piccolo principe è però un'altra: anche lui, come le due autrici, ha in mente il singolare unico e irripetibile. Se alla sua rosa accadesse qualcosa, sarebbe come se improvvisamente tutte le stelle si spegnessero.

Così, con un registro narrativo e poetico, Saint-Exupéry aggiunge la sua voce a quella di Stein e Conrad-Martius: si tratta di tenere aperto lo spazio per altro, accanto alle narrazioni scientifiche e quantitative della vita. Allora la *nuova alleanza* si fa praticabile e non è più tanto difficile ricordare che se le neuroscienze spiegano che cosa accade al nostro cervello quando ci commuoviamo al cinema, quando prendiamo una decisione, quando siamo in ansia per un esame, o quando ci innamoriamo, nulla si perde della bellezza di un film, della qualità etica dei posizionamenti, dell'importanza di un futuro da costruire o della meraviglia suscitata da qualcuno di speciale⁸².

Non si tratta tanto di salvare o di salvarsi l'anima, dunque, ma di abitare il mondo con un *ethos* dei sensi capace di estroflessione, con una cura del desiderio che resiste a lasciarsi sequestrare da certe perverse lusinghe del dominio intellettuale e del potere politico, purificando le domande dalla semplificazione che viene dalle dicotomie tra il corpo e la mente, tra il *logos* e il *pathos*, tra il sé e l'altro, tra l'umanità e il resto del mondo, senza perdere le differenze nelle quali l'anima si esprime: tra donne e uomini, in primo

⁸¹ Cfr. Jean-Marie Schaeffer, *La fin de l'exception humaine*, Gallimard, Paris 2007 e Giacomo Canobbio, *Fine dell'eccezione umana? La sfida delle scienze all'antropologia*, Morcelliana, Brescia 2018.

⁸² Antoine de Saint-Exupéry, *Il piccolo principe*, cit., capitolo VII.

luogo, ma anche quelle originate nelle varie contingenze che la vita pone agli esseri che abitano la terra.

LO STATUTO FENOMENOLOGICO
DELLA PSICOLOGIA
Daniela De Leo

Uno sviluppo che rimane costante all'interno della tradizione fenomenologica è sicuramente la distinzione tra "io empirico" ed "io trascendentale", sulla cui base si può asserire che "io" ho conoscenza del mondo e coscienza di me stesso in quanto corpo, ed "io" in quanto corpo sono parte del mio mondo, ed "io" come coscienza mi configuro come la totalità del mio mondo, il *limite del mio mondo*.

Ho, in altri termini, la sicurezza di esperire il mio corpo, i cui movimenti sono presenti alla mia coscienza attraverso delle sensazioni cinestetiche, le quali mi permettono di comprendere che il mio corpo è in movimento, senza che io necessariamente debba tenerlo presente all'interno del mio campo visivo, bensì vivendolo.

Inoltre sono costantemente immerso in un mondo composto di oggetti che mi si danno, che sono lì a-portata-di-mano.

Nel caso dello sviluppo teoretico della fenomenologia, Husserl giunge ad una deriva solipsistica che si configura come un'intelligente modalità di condurre la ricerca – considerata *finzione metodologica* – peraltro finalizzata a disinnescare il solipsismo assunto in partenza sulla base dei risultati intersoggettivi a cui perviene: questo punto di partenza dello studio husserliano viene tematizzato sotto il nome di "sfera del proprio", "sfera primordiale", a cui giungiamo attraverso una riduzione fenomenologica. Questa riduzione approda in quello strato dell'esperienza del soggetto in cui si identifica con l'esperienza di un Io psico-fisico (dove Io trascendentale e Io empirico sono vissuti in maniera originaria) che esperisce il mondo fatto di oggetti, tra cui i corpi cosali.

Da qui la domanda alla base di questo processo di riduzione "in che tipo di mondo vivrebbe un soggetto incapace di esperire gli altri come esseri intenzionali come lui, dotati di pensieri, emozioni, intenzioni?", da intendere

non come una sorta di ricorso ad un io privo di relazioni sociali, ma come la messa in evidenza di uno strato della soggettività che mi autorizza ad ascrivere una psiche ad un corpo cosale presente all'interno della mia coscienza; uno strato che resta operante in qualsiasi cultura, che non si identifica con ciò che è prima della cultura bensì come ciò che resta costante ed invariato nel variare delle differenti culture. In aggiunta il corpo cosale che mi sta davanti e che viene appercepito come corpo vivo può ricevere questo senso unicamente da una trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo. E il corpo che si manifesta nel mio campo di esperienza lo fa attraverso comportamenti interpretabili come dotati di senso rispetto al mondo circostante. La mia possibilità di ascrivere all'altro intenzioni ed una dimensione interna simili alle mie esiste sulla base dell'immediata interpretazione dei movimenti dell'altro in funzione del senso che assumono all'interno di un mondo – formato da rimandi di senso – in cui anch'io vivo. Ciò significa che quando un Io ed un altro Io si incontrano, questo sistema di interazione è possibile sulla base della mediazione compiuta dal mondo. Questo si identifica come l'apertura articolata di senso, *conditio sine qua non* che permette qualunque atto di comprensione. Vivere nello stesso mondo, esperirlo però in maniera originaria, è il fondamento della trasposizione di una psiche all'altro, che non essendo mai esperito da me come un'appercezione deve condividere con me la medesima apertura di senso, radice di tutte le specifiche differenze tra i soggetti. Occorre che ciascuno esperisca il mondo e pensi il proprio corpo come *strutturato dal possibile*. Ed è in questo articolarsi che si struttura una psiche.

Un quadro unitario del modo in cui la nostra esperienza cosciente si struttura e si articola è raffigurato nel libro *Psicologia fenomenologica* di Vincenzo Costa¹, un interessante lavoro, un altro importante contributo per mettere in luce le valenze metodologiche della fenomenologia. Si presenta al lettore ricco di esempi, di argomentazioni che incalzano dando il ritmo del procedere della ricerca per delineare le *forme dell'esperienza e le strutture della mente*.

Tutto ruota intorno al connubio “psicologia fenomenologica”. L'obiettivo viene fin dalle prime pagine enunciato: presentare uno studio sulla psicologia fenomenologicamente orientata, e delineare le articolazioni fondamentali, mettendo fuori piano le questioni del realismo diretto o indiretto e il dualismo di un approccio metafisico alla psicologia.

In altri termini lo sforzo, puntualmente riuscito, è quello di costruire

¹ Ed. Scholé (Morcelliana), Brescia 2018.

le fondamenta di una psicologia come scienza, che pur «intrattenendo rapporti stretti e di collaborazione con la fisiologia e la biologia in generale resti distinta da esse»².

La struttura argomentativa sottende ad indagare i problemi della ricerca empirica in psicologia, per rintracciare nello specifico gli effetti dei fenomeni non le cause, come invece è stato fatto dalle scienze della natura che hanno trasformato la psicologia in psicofisica. Il punto di inizio da cui prende avvio l'intera argomentazione del libro è quella di lasciarsi alle spalle il concetto di «psiche come un interno contrapposto a un esterno, quindi l'idea della relazione tra soggetto e mondo come rapporto tra due oggetti»³.

L'apertura angolare della visione sul mondo porta a considerare lo stesso non sostituito unicamente da corpi materiali tenuti insieme dal nesso causale, e quindi la spiegazione del mondo è razionale e scientifica solo se rapportata ad un ordine causale. Ma viene da questa prospettiva fenomenologica bandito il principio che qualcosa per esistere deve essere inserito in un determinismo, secondo leggi di causa ed effetto, in cui la soggettività viene determinata come oggetto e di conseguenza l'elemento psichico pensato come oggetto, sostanza che deve collegarsi a un'altra sostanza, giungendo così a delineare una psicologia sviluppata come psicofisica. Fin dalle prime pagine del libro Vincenzo Costa mette in chiaro che le concezioni dualistiche e riduzionistiche che determinano il soggetto come oggetto vengono escluse dalla costruzione di una psicologia fenomenologica. In quanto il dualismo, incapace di spiegare come due sostanze possono interagire, ricorre al raddoppiamento di mente e corpo; il riduzionismo, di contro, nega l'evidenza stessa, e desume che il mondo è l'insieme di regole che governano questo ambito di fenomeni, "illusione soggettiva".

In queste di posizioni non si evince una relazione tra soggetto e mondo, ma tra due oggetti che sono così in relazione causale tra loro, perdendo di vista la peculiarità della vita di coscienza.

Il primo passo fornito da tali confronti è che la «psiche come oggetto è uno spettro metafisico»⁴, ed è anzi un passo necessario per sviluppare una psicologia come scienza della soggettività esperiente.

La vita soggettiva non è ciò che viene esperito oggettivamente, ma l'atto di esperire oggetti e un mondo o, meglio, una molteplicità di mondi. Il

² Ivi, p. 5.

³ Ivi, p. 7.

⁴ Ivi, p. 13.

problema della fondazione della psicologia è allora pensare un'ontologia regionale, specifica della psicologia, che non sia una ontologia di oggetti.

Da ciò il lettore è portato a comprendere che la psicologia è di una vita esperiente solcando il divario con le scienze cognitive, orientanti verso l'aspetto funzionale, interpretando la vita soggettiva a partire dal modo di funzionare, facendo sì che una determinazione della psiche come oggetto produca programmi di apprendimento che sono però trattati a partire dal modo di funzionare. La sfida che Costa rivolge a tale determinismo "artificiale" è quella della proposta fenomenologica: «circoscrivere la psiche non come un oggetto ma come una serie di attività, come una *vita operante le cui operazioni sono tenute insieme da una logica specifica e secondo leggi irriducibili al nesso causale*»⁵.

Partire dal considerare la vita soggettiva come attività, cioè vita operante ed esperiente, vuol significare riconoscere a tale soggettività una intenzionalità. La specificità della mente umana è di essere ricettiva verso l'ordine strutturale implicito in mondi, a cui intenzionalmente si apre.

Importante è da subito sottolineare che la psiche deve essere intesa come un sistema di implicazioni intenzionali tale che il senso di ogni vissuto può essere compreso solo facendo emergere i nessi che lo collegavano agli altri vissuti. Una psicologia senza soggettività, non è una psicologia. La mente viene descritta da Costa come "apertura" a mondi e strutture che si organizzano indipendentemente dalla mente, la quale ha la capacità di trascendersi. Sono immagini esemplificative che rendono chiaro il concetto anche al lettore meno incline agli studi fenomenologici. La psiche presentata come "attività dell'esperire", è liberata delle decisioni ontologiche che la oggettivizzano. Le indicazioni date tracciano un percorso che va da come noi pensiamo la vita, e spesso la oggettiviamo, a come la esperiamo come soggetto.

*«L'ambito del possibile e il nostro progetto esistenziale si aprono nella comprensione che ne abbiamo»*⁶.

Pagina dopo pagina si entra nel vivo di questo esperire, adducendo alla descrizione dello statuto fenomenologico della psicologia sempre più dettagliate informazioni: la psicologia porta alla luce la legalità dell'esperire, cerca di mettere in chiaro le regole fenomeniche dell'apparire; la psicologia non studia le cause dei fenomeni ma i loro effetti, i rimandi strutturali sono l'orizzonte di senso entro cui si muove.

⁵ Ivi, p. 14.

⁶ Ivi, p. 235.

L'approccio fenomenologico rileva così che «non sono le cose ad essere dentro di noi, ma è la nostra esistenza a muoversi entro articolazioni di rimando che sono date e circoscrivono un'epoca storica, un orizzonte di manifestatività, poiché il senso di ogni ente non deriva dal cervello, ma dal sistema di rimandi entro cui è collocato»⁷.

Dunque, l'apparire di un mondo struttura il cervello. La psicologia fenomenologica in questo costrutto teoretico mira a rilevare modi di essere al mondo, strutture e differenze di struttura tra atti differenti, per esempio tra il ricordo e la percezione, l'immaginazione e l'empatia e poi i modi in cui tutti gli atti di coscienza si intrecciano in un'unitaria vita di coscienza. Pertanto da una attenta lettura emerge la tipicità dell'esser psicologico: il modo in cui il soggetto attiva l'esperienza e dunque le differenze strutturali (eidetiche) che distinguono i vari tipi di atti.

Interessante è il collegamento tra psichico ed ermeneutica della vita di coscienza in cui vi è la chiave di volta dell'impostazione argomentativa di tutto il testo: la nozione di vissuto da intendere esistenzialmente e non introspektivamente. «Avere vissuti significa vivere qualcosa, che qualcosa *ci* capita e trasforma il movimento della nostra esistenza, dislocandoci e ponendoci in nuovi orizzonti di senso»⁸.

Pertanto comprendere, interpretare, esplicitare il vissuto significa già modificarlo in quanto il momento dell'interpretazione del vissuto è esso stesso un momento della vita. Comprendere un vissuto vuol dire, dunque, inserirlo in una differente narrazione, cioè dipanare i rimandi che quel vissuto intrattiene con tutti gli altri vissuti.

Ecco individuato *fil rouge* il momento di interpretazione della vita, è un modo di attuare la vita comprendere è sempre anche *attivazione*.

Pertanto attese implicite e preriflessive che sono costituite della realtà quotidiana ci inducono a non tematizzare il nostro esserci nel mondo, e quindi diventano veicoli e limiti. La sensibilità si presenta come un dinamismo, una struttura di rimandi all'interno di un sistema di differenza all'opera. Con accuratezza di esempi, in cui il lettore può ritrovarsi, Costa chiarisce la struttura dell'esperienza tra costruzione e autorganizzazione fenomenica.

⁷ Ivi, p. 32.

⁸ Ivi, p. 49.

REALISME ET PHENOMENOLOGIE

Paul Gilbert*

Claude Romano, professeur à la Sorbonne (Paris) et à l’Australian Catholic University (Melbourne), publie des recherches importantes en phénoménologie. Ses premières publications en indiquent déjà l’orientation: *L’événement et le monde* (sa dissertation doctorale) et *L’événement et le temps*, deux livres reçus en 1999 dans la prestigieuse collection *Épiméthée* des PUF dirigée par Jean-Luc Marion. Ces ouvrages proposent une catégorie nouvelle dans l’horizon philosophique en distinguant l’“événementiel” et l’“évènemential”. Le livre *Il y a. Essais de phénoménologie* vient en 2003, puis en 2010 l’énorme thèse d’habilitation *Au cœur de la raison, la phénoménologie*, 1141 pages chez Gallimard, dans la collection *Folio*. L’auteur publie la même année dans la collection *Quadrige* des PUF, *L’aventure temporelle. Trois essais pour introduire à l’herméneutique événementiale*. L’année 2019 voit la parution d’un nouvel ouvrage imposant (765 pages), *Être soi-même. Une autre histoire de la philosophie*, publié aussi dans la collection *Folio* et enfin, dans *Épiméthée, Les repères éblouissants*, que je voudrais présenter ici¹.

La distinction entre l’“événementiel” et l’“évènemential” met en évidence les interrogations fondamentales de notre auteur. On reconnaît dans ces deux termes le mot “événement”, qui traduit habituellement en français l’allemand “*Ereignis*”, un terme traité de manière originale par Heidegger et auquel des phénoménologues français se sont intéressés, entre autres Jean-Luc Marion (dans *Étant donné*, de 1997, au centre géométrique de cet ouvrage). Sont événementiels les événements qui se produisent dans le cours

*Università Gregoriana, Roma.

¹ Claude Romano, *Les repères éblouissants. Renouveler la phénoménologie*, Presses Universitaires de France (coll. *Épiméthée*), Paris 2019. Nous mettrons les numéros des pages citées directement dans notre texte.

du temps, les uns après les autres et qui reçoivent une signification des relations causales que nous établissons entre eux. Mais dans tout événement, il y a plus que des relations causale, car s’y avance un être original, nouveau, un “événemential” «qui ne se manifeste que quand il a eu lieu»². L’“événement” appartient au monde des faits. L’“événemential” se soustrait par contre «à tout horizon de sens préalable et, dans son jaillissement anarchique, ne se manifeste lui-même avec le sens qui est le sien que *sous son propre horizon*»³. L’“événementiel” appartient à un champ disponible pour la science ; l’“événemential”, “instaurateur-de-monde”,⁴ implique par contre la personne. La naissance d’un enfant, dont le sens ne peut pas être ramené à la seule conception causale, est la manifestation typique d’un “événemential”.

Cette problématique est approfondie dans *Les repères* sous le thème du “réalisme” qui, selon Romano, appartiendrait au projet phénoménologique. On peut deviner qu’*Être soi-même*, publié en même temps que *Les repères*, n’est pas un ouvrage d’importance secondaire, puisqu’il s’efforce de découvrir l’histoire difficile de la “personne” en philosophie, de cet “événemential” qui constitue l’axe de la recherche de Romano – mais nous n’insisterons pas ici sur cet ouvrage d’histoire.

La distinction par Romano entre deux modes de présentation de l’événement n’est pas de soi originale, mis à part les mots utilisés. La lutte entre la raison qui généralise et l’existant singulier apparaît sous divers noms tout au long de l’histoire de la philosophie. Cette lutte devrait-elle ne pas entrer dans la philosophie qui renouvelle aujourd’hui ses catégories tout en maintenant son orientation fondamentale ? Les phénoménologues, qui n’ignorent rien de l’héritage de l’existentialisme tout en s’en méfiant, se gardent de l’oublier. *Les repères* n’abandonnent pas cette préoccupation. Si les catégories de 1999 n’y apparaissent guère (sauf erreur de ma lecture), cela ne veut pas dire qu’elles n’animent pas la réflexion en sous-mains, dans une perspective sans doute moins catégoriale qu’il y a 20 ans parce que devenue plus méthodologique. Romano questionne maintenant la pertinence des catégories les plus classiques de la phénoménologie en les amenant au plan d’une réflexion métaphysique qui ne dit pas son nom mais qui en déploie le projet de manière évidente.

Quel serait ce projet ? Serait-ce celui de constituer une science

² Id., *L’événement et le monde*, Presses Universitaires de France (coll. *Épiméthée*), Paris, 1999, 39.

³ Ivi, 56.

⁴ Ibidem.

première, comme Husserl en eut souvent le désir ? Non pas, d'autant plus que l'orientation gnoséologique du fondateur de la phénoménologie contemporaine suscite de nombreuses perplexités chez ses disciples "hérétiques", Michel Henry par exemple mais pas seulement. La question métaphysique n'est plus sans doute aujourd'hui gnoséologique (du grec γνῶσις qui signifie une connaissance notionnelle, structurée en stricte logique) mais plutôt épistémologique (du grec ἐπιστήμη qui signifie «discipline», au sens d'un mode de lecture de ce qui est). Laisser apparaître ce qui est comme il est, mais de telle manière qu'on puisse le connaître, tel était le projet fondamental de Husserl. On connaît son adage: «revenir aux choses mêmes». Cette exigence n'oriente pas cependant vers un principe formel premier, mais plutôt vers le sens de ce qui est, du réel.

La seconde partie des *Repères* qui s'intitule "Le réalisme phénoménologique" trace un projet authentiquement métaphysique. Les développements de Husserl donnent à la phénoménologie une tournure gnoséologique. Romano envisage une autre perspective, qui ne fait pas porter le poids de la recherche aux seules structures cognitives de la conscience vive. "Parce qu'il tend à isoler, à l'instar de Descartes, un domaine d'évidences absolues, celui de nos *cogitationes*, d'un domaine où le doute peut légitimement s'exercer, celui de la réalité extérieure, Husserl retombe inévitablement dans une conception représentative de l'esprit" (142). Or la phénoménologie peut nous conduire vers un réalisme plus que cognitif, tellement éblouissant que nous ne l'apercevons pas tout en en vivant. La troisième partie du livre propose 4 études réunies sous le titre "Exercices de phénoménologie réaliste" où l'auteur applique ses intentions réalistes à quelques cas, en particulier au monde des émotions où se concrétisent ses repères éblouissants.

La première partie de l'ouvrage, où l'auteur met en évidence des thèses qu'il entend combattre, considère les problématiques récentes de la philosophie, qui, empiristes ou idéalistes, se veulent fondatrices des connaissances théoriques en s'arrêtant à la constitution du "sens" et à la "signification" de nos mots. Les thèses empiristes que renouvelle sans en sortir la philosophie analytique et celles du kantisme que renouvelle sans en sortir le néo-kantisme, s'entrechoquent en revendiquant les unes la priorité des mots sur les choses et les autres la priorité de la pensée sur les mots. Dans l'un et l'autre cas, le "réel" s'efface, étant médiatisé par des pôles abstraits qui le maîtrisent. L'idée d'expérience suggère au contraire celle de l'immédiateté et le rayonnement du donné. Husserl innove de ce point de vue, mais sans réussir pleinement.

Romano commence sa critique de Husserl en renvoyant au paragraphe 6 de la *Krisis* qui, insatisfait du rationalisme du XVIII^e siècle, insiste sur la nécessité d'aller au-delà de la "raison paresseuse", qui se dérobe au combat que demande l'éclaircissement des ultimes données primitives". Husserl va jusqu'à parler de l'"étroitesse de cœur"⁵ de ce rationalisme peu éclairant. Dans *Logique formelle et transcendantale*, le philosophe morave élargit le sens du mot "logos" en parlant d'un "logos du monde esthétique" (26). Romano conclut: "nous assistons ainsi avec Husserl à un élargissement de la raison à la sensibilité elle-même" (26), sans pour autant ignorer les critères antiques de l'universalité et de la nécessité. L'idée d'expérience, revendiquée par l'empirisme autant que par le kantisme, ne doit-elle pas dès lors évoluer ? Selon Romano, c'est précisément cela que produit Husserl en élaborant la catégorie de *Lebenswelt*, c'est-à-dire des "vérités douées de leur propre légitimité au niveau [...] de notre expérience préscientifique" (29), avant les divisions imposées par les "scientifiques" entre l'objet et le sujet, le sensible et l'intelligible.

Husserl ne réussit pas cependant entièrement son entreprise. La question est de savoir comment parler légitimement de cette expérience préscientifique. Le langage ne vise-t-il pas ce qu'il n'est pas, le monde objectif des existants dont d'occupent les sciences ? À moins qu'on ne prétende qu'il n'y a aucune vérité en dehors du langage lui-même. D'un côté, le langage "indique" la logique du monde. De l'autre il "exprime" ou interprète la logique du monde. De toute manière, n'ouvre-t-il un abîme entre l'objectif et le subjectif ? Nous savons cependant que cet abîme est engendré par une entente étroite de la logique rationnelle que Husserl tente de contester et de déborder. Certes, dans *Logique formelle et transcendantale*, il écrit que "la pensée s'accomplit comme langagière" et que "le penser ne fait qu'un avec la parole"⁶. Romano reconnaît toutefois chez Husserl, malgré certaines de ses expressions trop carrées, un effort pour donner un nouvel espace à la pensée, qui n'est pas que "conscience" savante: "elle est d'autant plus pensée qu'elle est intimement unie à des signes comme ce en quoi elle s'accomplit elle-même, prend forme pour les autres, mais aussi et d'abord pour soi" (56). Reste la difficulté d'établir un langage qui, paradoxalement, puisse nous dire

⁵ Edmund Husserl, *La crise des sciences européennes et la phénoménologie transcendantale*, Gallimard (TEL), Paris 1989, pp. 22 et 26. Le mot "cœur" utilisé ici par Husserl résonne sans aucun doute dans le titre du livre de Romano, *Au cœur de la raison, la phénoménologie*.

⁶ Id., *Logique formelle et transcendantale. Essai d'une critique de la raison logique*, PUF (Épiméthée), Paris 1957, 40, citation modifiée dans *Les repères*, p. 55.

l'antéprédicatif. Husserl n'assumerait-il pas ici ce que Descartes, bien qu'il soit accusé d'être l'initiateur de l'intellectualisme moderne, avait déjà entrevu dans sa troisième *Méditation*: "Je suis une chose qui pense, c'est-à-dire qui doute, qui affirme, qui nie, qui connaît, peu de choses, qui en ignore beaucoup, qui aime, qui hait, qui veut, qui ne veut pas, qui imagine aussi, et qui sent"⁷ ? Il y a ici une avancée dont Descartes⁸ n'a cependant pas su tirer profit pour s'en tenir au rationalisme. Mais, semble-t-il, Husserl non plus.

La conscience fonctionne comme une connaissance et la connaissance est faite de logique et de concepts. La perception sensible a cependant une autre ampleur que seulement conceptuelle, sans manquer toutefois de sens. Un exemple: "nous ne pouvons percevoir un sourire sans y déceler déjà de la franchise, de la douceur ou de l'animosité, toute une gamme de nuances affectives" (60). Un sens est immanent à l'expérience perceptive, "muette" dit Husserl dans ses *Méditations cartésiennes*, c'est-à-dire avant sa saisie conceptuelle, avant que le langage scientifique ne puisse l'articuler. Il faut cependant renoncer à entendre cet "avant" d'une manière chronologique. Même sans concept, l'expérience sensible est sensée. L'"avant" dont on vient de parler est de droit plutôt que de fait. Il accompagne le savoir qui l'explicite mais peut aussi ne pas devenir explicite tout en gardant sa vigueur. Il enveloppe plutôt le langage. "Ni le langage ni la conceptualité en tant que tels ne sont des conditions nécessaires de l'expérience" (64).

Quand Husserl parle de l'intuition en la distinguant de l'intention, il renvoie sans doute à cette originalité de l'expérience. Dans la première de ses *Recherches logiques*, il s'engageait dans cette problématique en opérant cependant des distinctions si complexes qu'elles en devenaient confuses, par exemple entre l'indice, le sens et la signification ; il eut cependant soin de dire que sur ces questions il ne suivait pas Frege, ce qui n'était pas pour clarifier sa réflexion. À la lumière de textes husserliens plus tardifs, Romano propose dans *Au cœur de la raison* une interprétation quand même proche de la distinction du sens ("*Sinn*") et de la signification ("*Bedeutung*") donnée par Gottlob Frege⁹: "Parler d'un sens de l'expérience en tant que telle, ce n'est pas identifier ce sens avec la signification linguistique, c'est même accomplir

⁷ René Descartes, *Méditation de philosophie première*, AT VII, 34. En note, Romano renvoie aux *Principes*, I, 9 (AT IX/2, 28).

⁸ Ce serait aussi la thèse de Michel Henry, lecteur des *Passions de l'âme*, § 26, où Descartes reconnaît l'avènement d'une intériorité ou d'une « Affectivité transcendante ». Voir M. Henry, *Incarnation. Une philosophie de la chair*, Seuil, Paris 2000, pp. 96-97.

⁹ Voir G. Frege, « Über Sinn und Bedeutung », *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* NF 100 (1892), pp. 26-27.

le geste rigoureusement opposé: c'est marquer l'autonomie de la sphère pré-linguistique, qui est celle de l'intuition, par rapport au domaine de la signification et de la pensée en général"¹⁰ articulée en mots et phrases.

La complexité lexicale de Romano ne réussit pas toutefois à occulter la thèse de fond, qui fait penser par ailleurs aux travaux de Maurice Merleau-Ponty: la question du langage n'est pas la première, bien que les intellectualistes de tout bord, empiristes et kantien, le méconnaissent. Vient d'abord et de manière continue l'expérience sensible ou perceptive.

La deuxième partie des *Repères* s'attelle à la question du réalisme phénoménologique. La question du réalisme est débattue depuis toujours en philosophie, mais sans doute aujourd'hui plus que jamais en philosophie analytique que fascinent les réussites des sciences et leurs résultats étonnants aussi bien pour notre santé que pour la conquête de l'univers, mais peut-être moins au plan des relations humaines. Romano, qui est un des rares phénoménologues qui connaissent bien les philosophes analytiques, est net à cet égard. "Le réalisme auquel nous souscrivons ne représente en aucun cas une forme de naturalisme, du type de celui que Husserl, mais aussi Heidegger et Merleau-Ponty, rejettent comme incohérent. [...] Le discours intentionnel est irréductible au discours causal, la relation d'apparaître est irréductible à une relation externe" (103). Que signifie cependant le mot "réel" de ce "réalisme" nouveau ?

Traditionnellement, le "réel" est mis en question à partir d'une attitude sceptique qui pousse à considérer toute "apparence" comme une "illusion". Descartes n'est pas le seul auteur à faire sien ce doute. On soutient habituellement que le "*cogito sum*" en fait sortir. Cette réponse n'aboutit pas cependant à démontrer vraiment le scepticisme, qui resurgit à peine délaissé-on l'évidence du "je pense donc je suis", et même au moment de l'évidence car celle-ci laisse intacte l'idée que le "je" "est", une certitude que l'époque viendra mettre à mal. Il ne suffit pas en effet à Husserl de soumettre à l'époque toute réalité conçue selon le sens commun, c'est-à-dire toute objectivité transcendante. La formule cartésienne doit aussi s'y soumettre, de sorte qu'apparaisse un autre type de "réalité", celle d'une immanence transcendantale.

En 1907, dans ses leçons à Göttingen, Husserl le met en évidence en profitant d'une distinction de la langue allemande entre "*réel*" et "*réal*". La mise entre parenthèses de tout existant vise ce qui est "*réal*", les "choses de la nature" (85), les transcendances dans le monde, du monde. Par contre, le

¹⁰ Claude Romano, *Au cœur de la raison*, cit., p. 170.

mot “*Réel*” convient au mouvement de la pensée qui accède à son être dynamique, mais sans en faire une chose du monde, seulement une transcendance originale en tant qu’un acte intentionnel immanent.

La distinction entre “réel” et “réal” n’en fait pas une opposition. Les analyses de Husserl par Romano confirment que “ce que manifeste la réduction transcendantale, ce n’est pas la séparation quasi chimique de la conscience et de la réalité, mais leur unité indissoluble, c’est-à-dire l’inclusion irréal (intentionnelle) de la seconde dans la première, inclusion qui maintient néanmoins leur différence de principe et permet de préserver la transcendance du monde, en dépit de cette inclusion même” (85-86). Cette solution s’appuie sur une différence entre deux qualifications de l’évidence. Les “noèses” acquièrent en effet une évidence “apodictique”, mais sans que celle-ci ne soit nécessairement “adéquate” – ce qui légitime devant la raison les recherches indéfinies des sciences.

La distinction entre “apodicticité” et “adéquation” soulève cependant un problème, que Romano lie à la provocation du scepticisme, constamment présente chez Husserl qui tente de lutter contre elle. En fait, l’évident apodictique ne nous permet pas de soutenir son existence permanente. Notre auteur argumente à partir de l’expérience de la perception et de sa différence envers l’illusion – car celle-ci relève aussi d’une expérience. Prenons le cas d’un schizophrène: celui-ci sait distinguer une voix réelle et une voix que la maladie a fait résonner en lui. “Les schizophrènes qui “entendent des voix” font aussitôt la différence si quelqu’un s’avise de tenter de les reproduire” (134). La voix de la maladie est une voix déconnectée, isolée, sensée en elle-même va-t-on prétendre, mais sans sens dans le monde. “La seule véritable différence qui sépare la perception de l’illusion réside [...] dans le caractère concordant (ou non) du flux des esquisses” (92). Poussons alors le doute à la manière de Descartes, vers un doute hyperbolique, et nous obtenons alors cette conclusion: “Mais alors, il en résulte que la perception n’est que le mode de donnée, au moyen d’esquisses concordantes, d’un objet *qui demeure toujours en droit passible d’inexistence*” (92), d’être une illusion. Cela signifie que la perception “n’aboutit [...] jamais à une entière certitude” (93). Le sceptique semble donc remporter la victoire. La perception demeure inadéquate, même si elle est apodictique.

Le critère qui permet de distinguer phénoménologiquement une perception d’une illusion, selon Romano, est en fait autre. On peut noter qu’une illusion se soutient en elle-même, qu’elle n’arrive pas à participer à un monde cohérent, qu’elle ne concorde pas avec le monde, contrairement à la perception. Mais la cohésion de la perception est en-deçà de la conscience

rationnelle, analytique et représentative. Prenons l'exemple d'une couleur (Romano s'y est intéressé, jusqu'à écrire en 2010 un livre à ce sujet, *De la couleur*). Y a-t-il une couleur qui ne soit pas plus ou moins intense ? Son intensité serait-elle accidentelle, comme le soutiendrait le rationalisme de John Locke, une qualité seconde ? Est-il raisonnable de penser que la couleur puisse être "en soi" sans aucune qualité seconde ? Non, ce n'est pas possible, sauf en étant abstraite par une raison qui requiert des représentations dont elle peut s'approprier. Le perçu est réellement synthétique, un tout donné qui ne perd rien des multiples aspects qui y interviennent en s'y singularisant. "Une telle cohésion consiste en un ensemble de légalités structurelles invariantes d'ordre phénoménal qui ne sont ni logiques ni empiriques, en un ensemble d'"*a priori* matériels" au sens de Husserl" (99).

On en arrive ainsi à une thèse qui serait proche des réflexions de Merleau-Ponty, tout en évitant "les ornières d'une philosophie de la représentation" (135) où celui-ci serait retombé: "Ainsi, la perception est un phénomène holistique parce que le monde apparaissant est un phénomène de structure. Le monde phénoménal n'est pas "cohérent" [...] par accident, la cohésion est bien plutôt ce qui définit ce monde en son essence" (99). Par conséquent, "l'ouverture à un monde (à une totalité de phénomènes pourvue d'une cohésion structurelle) est ce qui définit *par essence* la perception" (101). Il est évidemment possible de douter que cette perspective soit accessible à la raison représentative et analytique. La cohésion est en effet "un trait *contingent* ou *adventiste* de la perception, puisque, pour aucune perception donnée, on ne peut être *absolument* assuré qu'elle est bien une *perception* à moins de parcourir le flux infini des esquisses et de constater leur concordance – entreprise évidemment impossible" (139). Mais cette suspension par le doute ne vaut que pour la reprise intellectualiste de la perception, non pour l'expérience perceptive elle-même.

Cette cohésion engage le percevant et le perçu d'une manière holistique ou enveloppée, ce que signifie le terme "*Lebenswelt*" de Husserl selon Romano, de sorte que nous dussions dire que "je dois être ouvert au monde en tant que totalité existante pour pouvoir me rapporter intentionnellement à l'une de ses parties ; je dois appartenir déjà à ce monde en tant que corps pour posséder quelque chose comme une ouverture à lui" (102). On peut alors corriger ce qui, dans les expressions de Husserl, confie à l'intentionnalité l'essence de ce qui est. Une note des *Repères* renvoie à ce propos *Au cœur de la raison*, "où nous avons tenté de montrer comment une pensée renouvelée de l'intentionnalité qui prend au sérieux l'idée de structures *a priori* matérielle du monde lui-même devait aller, de ce fait

même, jusqu'à dépasser l'idée d'intentionnalité perceptive au profit d'une conception réaliste [...] de l'être-au-monde" (117). Cependant, nous ne pouvons pas dire non plus que, à l'inverse, la conscience soit subjuguée par le "monde".

Dans la troisième partie de son ouvrage intitulée "Exercices de phénoménologie réaliste", Romano essaie de vérifier ce que donne son approche du réel en la mettant à l'épreuve. Quatre chapitres considèrent successivement la chair, la solitude, les émotions et l'habitude. Disons un mot du chapitre sur la chair, puis du chapitre sur les émotions¹¹.

Un argument semblable à celui que nous venons d'évoquer à propos du perçu holistique vaut aussi pour le corps, mon corps, moi qui suis mon corps lequel n'est pas un agglomérat de morceaux mais une unité vivante. À travers la sensibilité affective, écrit Romano, "se dessine une forme d'intériorité ou d'intimité de notre corps phénoménal" (192). L'idée d'intimité ne vaut pas seulement pour la conscience de soi ; elle signifie avant tout une affection unitive, le sentir "soi" en toute partie de mon corps. Je me "sens" moi, non pas seulement parce que me touche un autre corps, mais parce que me touche n'importe quel objet, par exemple l'eau du bassin de natation qui coule le long de mon corps. Par ailleurs, "mon corps phénoménal est structuré spatialement de telle manière que les différentes sensations affectives s'ordonnent spontanément en lui, qu'elles s'y localisent, si l'on peut dire, sans nul besoin d'y être localisées. Ma douleur m'apparaît d'entrée de jeu située dans ma main ou dans mon épaule ; plus généralement, l'espace de mon corps est tel que je m'y retrouve d'emblée sans avoir besoin de m'y orienter" (193). Mon corps est ainsi organisé dans l'espace de telle sorte que je puisse reconnaître le lieu des choses qui sont disposées à ma droite ou à ma gauche. Si par contre je ne suis plus capable de sentir et de vivre mes conditions spatiales, je ne serai plus capable non plus de reconnaître les lieux exacts de choses qui sont quelque part dans le monde.

Terminons nos quelques pages en commentant le chapitre intitulé: "L'intentionnalité des émotions". Nous nous étions demandé au seuil de notre étude si la phénoménologie ne pouvait pas dynamiser une métaphysique qui veillerait à ne pas se perdre dans les *a priori* des opérations de la raison scientifique ou transcendantale. La critique de cette raison repose en effet sur son utilisation d'un conceptualisme abstrait. Certes, l'expérience humaine est à la fois subjective et objective, mais les traditions philosophiques,

¹¹ N'y a-t-il pas une coquille, p. 13, en note ? Ce chapitre, l'unique chapitre vraiment inédit du volume est le n. XVIII, non le n. VII.

empiriques ou transcendantales, semblent avoir toutes choisi leur camp et exclu l'autre, ce qui est une abstraction de l'entièreté qui, par tradition, est l'unique critère de la métaphysique. Or les phénoménologies récentes de Merleau-Ponty ou de Romano n'ouvrent-elles pas la réflexion précisément à la question du "tout" ? Chez Romano, l'émotion joue en fait ce rôle médiateur.

Le chapitre sur l'émotion commence par un parcours d'histoire, qui considère surtout Husserl et Heidegger et montre les évolutions importantes qu'a subie la signification de ce mot et de ceux qui lui sont proches, souvent très emmêlés. Romano définit que "notre répertoire émotionnel de base est celui de vivants qui doivent satisfaire leurs tendances et s'orienter au milieu d'obstacles qui empêchent ou reculent cette satisfaction, ou de périls qui menacent leur existence ; or un tel répertoire ne peut échoir qu'à des êtres pourvus d'un corps et tributaires du monde dans leur être même" (273).

Nos émotions ne surgissent pas en nous en conséquence de quelques jugements. La peur du vide par exemple ne dépend pas d'un jugement quelconque lorsque nous sommes au bord d'un précipice. Elle naît du corps qui réagit spontanément en présence d'un danger. La peur "est d'abord un mode de la conscience de la situation elle-même en tant que redoutable" (273). Elle ne vient pas d'une conscience théorique ; elle est plutôt "une conscience modifiée du monde par l'intermédiaire du corps et de ses réactions spontanées" (273). L'émotion est spontanée, nous ne décidons pas de nous émouvoir. Elle vient du monde qui nous touche, elle l'incarne dans nos dynamismes intimes. Il y a "un lien fort et même essentiel entre manifestations corporelles, émotions et tendances sous-jacentes. Les émotions sont la manifestation de nos tendances et toutes deux s'incarnent dans des expressions typiques" (275). On reconnaît là la vie humaine qui se donne en totalité. "Notre vie émotionnelle se présente comme une totalité, car elle exprime une orientation générale de notre être-au-monde. Et c'est notre corps ici qui sert de tables d'orientation, comme s'il en savait plus long que nous à ce sujet" (275-276). Romano termine ainsi son chapitre: "L'affectivité ne se réduit pas à une série d'épisodes affectifs sans suite en présence de vecteurs émotionnels isolés: elle représente une manière d'habiter le monde total, et qui se rapporte au monde comme tel en totalité" (285).

On l'aura reconnu: l'effort de Romano participe puissamment aux recherches contemporaines en philosophie première, qui résistent à l'intellectualisme allié de l'empirisme pour intégrer de nouvelles catégories adaptées à l'essentialité de l'affectivité.

*Per una Fenomenologia della Scienza: le lezioni husserliane
del 1927 su «Natura e Spirito».*

Giorgio Jules Mastrobisi*

L'uomo, giungendo a maturità, non può sopportare di vivere in un mondo non razionalizzato, in un mondo di casualità, di destini incomprensibili, di morte, di una storia incomprensibile fatta di progressi e crolli nazionali di culture che ora fioriscono magnificamente e che subito dopo appassiscono. Egli vuole imporre la propria signoria su se stesso e sul suo ambiente circostante, egli cerca una vita che sia sempre soddisfacente per lui attraverso una comprensione del mondo e di se stesso in quanto soggetto che vive in quel mondo e che in esso profonde i suoi sforzi. L'interesse universale, puramente teoretico, assume quindi allo stesso tempo una funzione che sta al servizio non solo di un interesse universale di auto-conservazione fisica, ma anche di un'auto-conservazione spirituale¹.

Ovvietà e ingenuità naturalistica: il difetto metodico delle scienze specialistiche.

La riflessione su *Natura e Spirito* in Husserl non può prescindere da alcune considerazioni metodologiche preliminari, considerazioni che ci permettono di chiarire, prima di tutto, l'“orizzonte di senso” entro il quale il filosofo svolge le sue indagini, ma, soprattutto, che ci permettono di accedere ad una prima via mediante la quale la filosofia potrebbe liberarsi dallo stile dell'*ingenuità naturale*, da ciò che Husserl definisce, con una bella immagine,

*Dottore di Ricerca - Università del Salento.

¹ Edmund Husserl, *Natur und Geist: Vorlesungen Sommersemester 1927*, in *Husserliana* (in seguito: *Hua*) XXXII, a cura di Weiler M., Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2001, pp. 12-13. Traduzione italiana a cura di Mastrobisi G. J. con Prefazione di Nonon T. in corso di stampa per i tipi di Aracne, Roma. Per una prima introduzione generale all'opera rimane imprescindibile la recensione di Kern I., «Edmund Husserl, “Natur und Geist, Vorlesungen Sommersemester 1927”», in *Husserl Studies*, 19, 2, 2003, pp. 167–177. Fondamentali per il presente lavoro risultano gli ultimi studi di Staiti A., *Husserl's Transcendental Phenomenology. Nature, Spirit and Life*, Cambridge, University Press, 2014 e Konopka A., *The Role of Umwelt in Husserl's Aufbau and Abbau of the Natur/Geist distinction*, in “Human Studies”, 32, 2009, pp. 313–333.

una sorta di “infanzia mondana” (*Weltkindschaft*)², che si riflette sullo sviluppo di qualsiasi impresa scientifica.

Ogni pensiero scientifico, ed anche qualsiasi problematica di tipo filosofico, implicano da sempre delle *ovvietà* (*Selbstverständlichkeiten*), e la prima di queste ovvietà, secondo Husserl, è proprio quella che riguarda l’atteggiamento *naturalistico* nei confronti del mondo. Il mondo risulta l’unico universo di ovvietà già date e, di conseguenza, il compito della fenomenologia e del fenomenologo *in primis* deve essere proprio quello di trasformare l’ovvietà universale dell’essere del mondo in qualcosa di comprensibile e chiaro.

Ma in cosa consisterebbe questo atteggiamento naturalistico per Husserl? Esattamente nel fatto che:

tutte le scienze storicamente *pre-date* — e perfino una parte di quelle che di solito sono annoverate tra le scienze filosofiche, come la logica formale, la psicologia, l’etica — tutte portano avanti le loro ricerche in un’*ingenuità* (*Naivität*) naturale, sebbene tale [ingenuità] sia in un certo qual modo necessaria³.

Infatti, tutto ciò di cui tratta la scienza, ed in particolare le scienze specialistiche, le loro questioni, le loro concettualizzazioni, si riferiscono necessariamente ad un mondo che ci è “*pre-dato*” nella vita, in modo *ovvio*, prima di ogni scienza, senza considerare che queste *pre-datità* racchiudono in sé “una vera infinità di questioni nella forma di *rompicapi*”, che, tuttavia, nell’atteggiamento dello specialista, un atteggiamento appunto “naturalistico”, non possono essere assolutamente intravisti.

Mediante l’*epoché* fenomenologica, viene fornita la possibilità di considerare la correlazione trascendentale tra soggetto e oggetto in un modo completamente nuovo: attraverso una sorta di “riflessione autentica sulle cose”, noi riconosciamo che il mondo che abbiamo di fronte, questo mondo che è per noi, “attinge il suo senso ontologico esclusivamente nella nostra vita intenzionale”. Solo in questo modo si giunge alla definizione di quei *problemi trascendentali* la cui unica scoperta, per Husserl, ha reso possibile un’autentica “filosofia scientifica” della natura:

l’intero mondo naturale, nella sua unità, e la totalità delle scienze che sono da riferire ad esso — delle scienze che si trovano per così dire nell’atteggiamento

² Cfr. *Infra*, p. s., nota 4.

³ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 7.

dell'infanzia mondana (*Weltkindschaft*)⁴ — giungono [infine] ad un *milieu* unitario *relativo alla problematica trascendentale*, che le abbraccia tutte; soltanto in tale *milieu* queste scienze ottengono il proprio senso pienamente concreto, ovvero la loro piena scientificità, che è la stessa cui ambisce la filosofia⁵.

D'altro canto, questa sorta di *radicalismo* fenomenologico–trascendentale, costituisce — come lo stesso Husserl ribadisce in *Krisis* — «la peculiarità essenziale di una filosofia che intende ricominciare da capo»⁶, di una filosofia che metta in crisi tutte le *ovvietà* non solo della scienza moderna e contemporanea, ma anche dello stesso pensiero filosofico, così come si è andato dipanando fino ai nostri giorni. Questo è il metodo *in fieri* della fenomenologia⁷, ovvero di una filosofia, che nasce dall'esigenza del superamento di quell'*ingenuità* che fonda positivamente la verità, e che dirige ora il suo sguardo sulla soggettività conoscitiva, sulle sue operazioni concettuali e prima ancora coscienziali, da cui deriva, per il soggetto, ogni essere semplicemente presunto e ogni essere fondato come vero, così come

⁴ Il termine fa riferimento più precisamente a quell'atteggiamento d'ingenuità naturale nei confronti del mondo, proprio del bambino, che lo stesso Husserl descrive più precisamente in *Erste Philosophie*, p. 123: «Chi vuole diventare fenomenologo, deve liberarsi sistematicamente della propria infanzia mondana (*Weltkindschaft*) naturale [...] Contemporaneamente a questo, il bambino naturale, il figlio del mondo (*Weltkind*), si trasforma nel bambino fenomenologico, nel figlio del regno del puro spirito» (cfr. Husserl E., *Filosofia Prima*, trad. it. a cura di V. Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2007, p. 158). Pertanto, il riferimento husserliano sembrerebbe soffermarsi sullo sguardo disincantato del bambino, lo stato naturale del bambino nei confronti del mondo, atteggiamento proprio di quell'ingenuità naturale (*Naivität*) che precede l'*epochè* fenomenologica e che risulta caratterizzare l'atteggiamento naturalistico–positivo delle scienze. Per questo, alcuni studiosi hanno significativamente associato tale termine a quello di una a–critica *naive Welthörigkeit*, «dipendenza ingenua nei confronti del mondo» (Druee H., *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin, De Gruyter, 1963, p. 204). La traduzione francese “enfant du monde” (Cfr. Bégout B., *L'enfance du Monde*, Les éditions de la transparence, 2007) ci riporta al primo significato di *Weltkind* che, almeno in questo contesto, non sembrerebbe soddisfare appieno il senso del termine husserliano. Cfr. inoltre Pažanin A., *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, pp. 114–115.

⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 7.

⁶ Id., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, in *Hua VI* (in seguito: *Krisis*), a cura di Biemel W., The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 207.

⁷ Cfr. Id., *Erste Philosophie (1923/4). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*, in *Hua VIII*, a cura di Boehm R., The Hague, Martinus Nijhoff, 1959, p. 14.

ogni teoria semplicemente presunta e anche ogni teoria che si riveli cogliere la verità oggettiva.

Ecco che emerge, allora, il senso dell'interrogazione circa il rapporto tra *Natura e Spirito*. Un senso che potrebbe apparire, in realtà, come un vero e proprio controsenso, un paradosso; ma la fenomenologia vive e opera costantemente in questo paradosso, ossia il paradosso di dover considerare la *natura* e lo *spirito* come due dimensioni strettamente *intrecciate* l'una all'altra⁸, quasi fuse insieme ed irricognoscibili, come fossero due facce della stessa medaglia, di un'unica realtà. Ad onore del vero e per iniziare a sgombrare il terreno da inutili e pericolosi equivoci, nella fenomenologia husserliana non c'è spazio per alcun tipo di *monismo* ontologico⁹, per una dottrina che tenda, per così dire, nello spirito dell'idealismo più radicale, a riconoscere un unico tipo di realtà indistinta e creatrice, ossia lo *spirito*; allo stesso modo, non c'è spazio per un ritorno al dualismo cartesiano ingenuo, ad una teoria meccanicistica o psico-fisica della relazione mente-corpo.

Husserl ripete più volte che:

anche la *natura* e lo *spirito*, sebbene ognuno di essi indichi un concetto universale, un'infinità che abbraccia il mondo, possiedono una propria reciproca non-indipendenza di senso: la natura non è pensabile senza lo spirito, e lo spirito non lo è senza la natura. È chiaro che tutto ciò che qui o altrove viene afferrato in concetti universali, possiede, oltre al suo senso costitutivo, un orizzonte esterno di senso indeterminato, ma non un orizzonte di senso qualsiasi. La natura presenta anche delle determinazioni spirituali, così come lo spirito ha anche una determinazione naturale. Ciò significa che ogni comprensione concettuale, che dal punto di vista scientifico tende a separare le due sfere, è sicuramente astrattiva¹⁰.

Allo stesso modo, il *concetto di natura*, che determina l'idea della scienza naturale e, di conseguenza, dà origine ad un complesso estremamente ampio di scienze particolari, non risulterebbe, secondo Husserl, in alcun modo una *pre-dati* ovvia. D'altra parte, vi è poca chiarezza quando si parla di questo concetto di natura in base a determinati orientamenti che non risultano affatto

⁸ Cfr. Id., *Natur und Geist*, cit., p. 4.

⁹ Cfr. Andrea Zhok, «Phenomenological Ontology and Supervenience», in *Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy*, vol. 3, n. 2, 2015, pp. 47–79. Cfr. anche Strawson G., *Realistic Monism*, in Strawson G. (a cura di), *Real Materialism and Other Essays*, Oxford, Oxford University Press, 2008, pp. 54–74; e Pereboom D., *Russellian Monism and Absolutely Intrinsic Properties*, in Kriegel U. (a cura di), *Current Controversies in Philosophy of Mind*, Routledge, London 2012, pp. 40–69.

¹⁰ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 16.

radicati nella prassi scientifica. È il caso del tanto temuto *naturalismo* nelle varie forme di materialismo, positivismo, ecc.¹¹, che ha fatto sì che gli studiosi della natura diventassero «dei veri e propri tecnici», «degli ingegneri della scienza», i quali, padroneggiando e manipolando con maestria le formule metodiche emerse in sede filosofica, le hanno applicate ai domini sempre nuovi dell'esperienza adattandole a quest'ultimi¹². Tuttavia, in quanto esseri umani pre-scientifici, essi assumono la natura come un *essere assoluto*, non considerando quelle *correlazioni trascendentali*, in base alle quali «*natura e spirito* si costituiscono in modo trascendentale, co-determinandosi reciprocamente»¹³.

Questi studiosi delle scienze naturali:

vivendo secondo abitudine nell'atteggiamento dell'esperienza esterna, che sola fornisce loro l'orizzonte della ricerca, scoprono come, a livello di esperienza esterna, l'elemento fisico e quello psichico, ovvero l'elemento fisico e quello spirituale siano uniti fra loro e, allora, dal momento che accettano la realtà fisica come una realtà effettiva assoluta, essi ricadono in una naturalizzazione inversa dell'elemento spirituale, che diventa una loro appendice contingente, ovvero un'appendice empirica e fattuale dell'elemento fisico, degli stessi rapporti fisici, anzi fisico-spaziali. Proprio così, poi, tutto diventa "spirituale" nel senso più alto del termine, [infatti] i soggetti e le comunità di soggetti liberi e, all'interno di quest'ultime, alcune formazioni spirituali libere, che appartengono agli accadimenti che si verificano in modo contingente nel mondo spaziale, proprio lì si presentano regolate sui corpi, in base alle leggi contingenti della natura, leggi che sono, infatti, ancora e soltanto in modo fattuale, appartenenti alla dotazione della natura¹⁴.

¹¹ Utile a questo proposito risulta, per alcuni versi, anche lo studio di Eduard Marbach, "*Naturalisierung des Geistes*" oder "*Natur und Geist*"?, "Metodo. International Studies in Phenomenology and Philosophy", Vol. 1, n. 1/2013, pp. 2–13.

¹² Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 175-176.

¹³ Ivi, p. 176.

¹⁴ Ibidem. Questo passo richiama da vicino, e potremmo dire anche esplicita maggiormente il senso di un altro passo fondamentale, quello di *Erfahrung und Urteil*, in cui Husserl afferma: «La naturalizzazione dello spirito non è un'invenzione filosofica; quando viene fraintesa, e solo allora, è un errore fondamentale. Essa ha però la sua ragione e il suo diritto nel fatto che tutto ciò che è mondano e reale ha direttamente o indirettamente il suo posto nella sfera spazio-temporale. Ogni cosa è qua o là, e il suo luogo è tanto determinabile (come lo sono i luoghi in generale) quanto ogni esistente spazio-temporale, quindi è determinabile temporalmente mediante strumenti fisici, siano orologi a sabbia, a pendolo o altri cronometri. Perciò anche ogni ente non sensibile partecipa alla sensibilità; esso è un ente del mondo, un ente nell'unico orizzonte spazio-temporale» (Edmund Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Prag, Academia Verlagsbuchhandlung 1939, p. 29; trad. it. a cura di Costa F. e Samonà L., Bompiani Milano 2007, p. 69).

In quanto filosofia *in fieri*, è, dunque, obiettivo della fenomenologia non la critica del lavoro delle scienze, né tantomeno fornire utili suggerimenti al ricercatore sul proprio mestiere, bensì essa intende soltanto mettere sotto esame i *principi di chiarificazione* di ogni ambito scientifico particolare. Infatti, essa cerca di realizzare, innanzitutto, una conoscenza del mondo che risalga alle fonti ultime per mezzo delle scienze, e così facendo, unisca la coscienza pre-scientifica e la coscienza scientifica, indagando i dati empirici della prima, senza i quali la scienza non può divenire un *fatto* comprensibile.

Con un lessico che, dal punto di vista meramente formale, sembrerebbe avvicinarsi molto a quello idealistico-hegeliano¹⁵, Husserl afferma di voler considerare la natura, in quanto natura «oggettivata nello spirito in gradi sempre più alti e in ultima analisi nelle scienze della natura», e lo spirito, «in quanto esso, sia a livello di singoli che a livello di società, prende la forma di un mondo circostante di carattere spirituale in quanto mondo della cultura dentro il quale esso stesso si sviluppa, ma d'altro canto, in quanto spirito esso stesso si aliena nella natura, diventando tema delle scienze naturali»¹⁶.

Allora appare come un ideale non più procrastinabile, dal punto di vista fenomenologico, quello relativo ad una scienza oggettiva che «rimandi a necessarie scienze correlative, come sono quelle di una soggettività e del suo mondo soggettivo circostante con le sue formazioni soggettive»¹⁷, con tutto ciò che vi si trova di “semplicemente soggettivo”. Ovvero, una scienza che, «in quanto funzione dell'umanità vivente» sia diretta a questa stessa soggettività in tutti i suoi aspetti vitali, ad essa in quanto soggetto che compie l'esperienza, come «costantemente riferita al suo mondo circostante intuitivo e che dona la sua configurazione nella sua stessa vita»²⁷.

Lo sviluppo della cultura scientifica è stato caratterizzato fin da subito, per Husserl, da un carattere di profonda *drammaticità* che ha investito ogni comunità umana, e che ha assunto la forma di una cultura scientifica meccanizzata e meccanizzante, che ha poi privato l'umanità del suo potere di risvegliare e stimolare una certa libertà spirituale. La scienza, ripete Husserl, dovrebbe renderci liberi, «liberi innanzitutto a livello teoretico e poi liberi in ogni nostro atto di creazione e produzione; ma essa, nella sua funzione specializzante e, di conseguenza, tecnicizzante, non ci rende affatto liberi a

¹⁵ Un'originalissima linea di ricerca su quest'argomento è quella della scuola pisana di Alfredo Ferrarin. A tal proposito rimandiamo il lettore a Danilo Manca, Elisa Magrì, Alfredo Ferrarin, *Hegel e la fenomenologia trascendentale*, ETS, Pisa 2015.

¹⁶ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 179.

¹⁷ Ivi, p. 193.

livello teoretico. Solo chi è tornato alle fonti spirituali più profonde del metodo, solo chi può comprendere il significato più profondo e ultimo dell'operazione di conoscenza e può rendere conto del senso assoluto dell'essere logicamente costituito dalla scienza in tutte le sue regioni, solo costui perviene ad una libertà effettivamente teoretica, e può giudicare a partire dall'autonomia di un punto di vista più veritiero e ultimo»¹⁸.

Ecco che allora tutte le scienze specialistiche, nel loro progressivo proliferare, possono apparirci feconde proprio in quanto “operazioni di una prassi teoretica geniale”¹⁹, ma le loro verità sembrano come *velate*, non sono verità semplici e chiare, sono come avvolte da misteri e contraddizioni, e non ci dicono affatto ciò che il mondo è nel suo complesso. Tutto questo porterebbe ad una situazione di sfiducia nei confronti dei risultati scientifici, che a tutti i livelli, tutte le scienze conseguono, e che risultano essere proprio quei concetti fondamentali scientificamente autentici. Pertanto, da quanto afferma il filosofo di Prossnitz, si riesce a comprendere perfettamente che il metodo che fornisce i concetti fondamentali, scientificamente autentici, che fungono da materiale che rende possibile le scienze stesse, questo metodo, «è un metodo essenzialmente diverso rispetto a <quello> di [erigere] edifici in modo teorico»²⁰.

Se con ciò Husserl ha soltanto mostrato che le verità delle scienze positive sono delle verità *velate*, o forse, per meglio dire, delle verità pervase in ogni parte di poca “chiarezza di principio” e che, proprio per questo, né singolarmente prese né tutte insieme, esse sono in grado di dirci cosa sia il mondo; tuttavia ciò che ancora deve dimostrare è il fatto che «la peculiarità della ricerca sui fondamenti conduce sempre all'*universale*, a ciò che è specificamente proprio della filosofia, e che, quindi, non può essere attuato nell'atteggiamento specialistico»²¹. Per provare ciò, Husserl mette in evidenza quella che irrimediabilmente risulta essere una carenza congenita del sapere tecnicistico-specialistico, ovvero, quella relativa al fatto che i concetti fondamentali di ogni scienza specialistica non possono essere tra loro separati e quindi non possono essere studiati separatamente gli uni rispetto agli altri; bensì, afferma Husserl: «tutti i concetti fondamentali di tutte le

¹⁸ Ivi, pp. 177-178.

¹⁹ Ivi, p. 13.

²⁰ Ivi, p. 14.

²¹ Ibidem. Utili a questo proposito sono le considerazioni di Martin Heidegger in *Die Frage nach dem Ding. Zu Kant Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Tübingen 1962, in *Gesamtasugaben*, Bd. 41, Frankfurt, Klostermann, 1984, pp. 66-69; tr. it. *La questione della Cosa*, a cura di V. Vitiello, Mimesis Milano 2011, pp. 61 e ss.

scienze realmente effettive e possibili costituiscono un'unità inseparabile e dunque, un'unità di un'inseparabile ricerca universale»²². Trascurare gli orizzonti di senso che permettono l'inclusione di tutte le specificità delle scienze e di tutti i tipi di singolarità presenti in esse nell'universalità dell'intero e della sua tipologia, produce incomprendibilità, enigmi, confusioni, che vengono assolutizzati come qualcosa di esistente per sé, con la pretesa di voler comprendere quanto può esser compreso soltanto nella scienza dell'universale²³.

La natura si presenta, dunque, come un tema generale in base al quale costruire le scienze in conformità ad un materiale fondamentale che, in ultima analisi, non è scientifico, poiché esso non è chiarito fin da principio dal punto di vista universale di una filosofia *in fieri*; tuttavia, le scienze particolari, con i loro domini specifici, con i loro metodi specifici, presuppongono una tecnica teoretica specifica, una predisposizione personale specifica che agisce costantemente sulla natura.

Il senso concettuale proprio della *natura* offre appunto un'unità essenziale a tutte le discipline scientifico-naturali, e quindi lo stimolo ad ottenere il senso concettuale essenzialmente proprio dello *spirito* e di tutte le scienze dello spirito. In questo modo Husserl dimostra che *natura* e *spirito* non sono domini a sé stanti, ma anzi dovrebbe essere ricercato un dominio superiore, un dominio chiuso, autonomo, quello che crea l'unità della scienza in senso pregnante, cui appartengono entrambe le discipline in quanto sue specificazioni. Soltanto così la ripartizione delle scienze specialistiche non sarà arbitraria, o astratta, come lo è quella relativa ai domini di natura e spirito, ma tutte le scienze saranno soltanto organi, ramificazioni di un unico albero della scienza universale²⁴.

Pertanto, Husserl conclude che:

“Scienza in generale” è un titolo per un certo genere di operazioni spirituali, innanzitutto operazioni del giudizio, i cui soggetti sono naturalmente i soggetti che indagano, i soggetti che pensano. Non è a questi soggetti, però, che dirigiamo la nostra attenzione. Nella loro attività spirituale essi creano o hanno creato alcune formazioni (*Gebilde*) permanenti, innanzitutto giudizi, proposizioni, le quali tenendo di mira le verità, devono essere giudizi veri e che di norma, circostanza che [qui] vogliamo presupporre, lo sono. Tutti questi giudizi sono espressi linguisticamente, sono proposizioni enunciative

²² Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 14.

²³ Ivi, p. 16.

²⁴ Cfr. ivi, pp. 25-27.

(*Aussagesätze*) che, appunto, vengono denominate perfino “affermazioni vere”²⁵.

Una singola verità non costituisce un dominio di una scienza: ad una scienza appartiene una molteplicità, un’infinità aperta di verità, essa stessa è questa stessa infinità di verità; allo stesso modo noi intendiamo la scienza come un insieme di enunciati, che sono in accordo tematico e teoretico tra di loro. Tali verità ed i loro conseguenti enunciati, dunque, si co-appartengono reciprocamente per quanto riguarda il loro tema e possiedono così un intrinseco intreccio²⁶. Detto dal punto di vista dello *spirito*, un’unità dell’interesse teoretico che ha di mira la verità, l’unità della volontà di conoscenza, abbraccia la molteplicità infinita di oggetti tematici in un tema universale, che li determina tutti in base ai loro intrecci intrinseci, nell’essere mondano²⁷.

La concezione della natura e della scienza dal punto di vista dello spirito: l’essenza.

Un elemento che bisogna mettere necessariamente in rilievo in queste lezioni husserliane e che anticipa, in modo originale, il tema principale della stessa “*Crisi delle scienze europee*”, è quello relativo all’idea, sedimentatasi nei secoli, che il mondo reale, concreto, si mostri ai soggetti conoscenti nelle sue manifestazioni proprie sotto la forma appunto di *fenomeni*, e che, dunque, proprio nei “fenomeni fisici”, nei fenomeni della cosiddetta sensibilità materiale, si manifesti una certa natura fisica che, già a partire da Galileo, pervenne ad una conoscenza indiretta ed esatta attraverso i metodi *matematizzanti* della scienza moderna della natura. Al contrario, ma in parallelo, sorse l’idea che nei *fenomeni* psichici, nei nostri vissuti soggettivi del rappresentare, pensare, sentire, etc. si manifestasse un altro regno, un mondo in sé, quello appunto della psiche o dei soggetti spirituali²⁸.

A tal proposito, Husserl afferma che ogni essere umano, e anche colui che si attegga in modo ingenuo nei confronti della natura e che egli definisce il *Naturmensch*²⁹, il quale non ha mai sentito parlare di scienza e che non ha mai avuto a che fare con i concetti della scienza, tuttavia, nella sua esperienza

²⁵ Ivi, p. 31.

²⁶ Cfr. ivi, p. 31.

²⁷ Cfr. ivi, p. 32.

²⁸ Cfr. ivi, pp. 70-71.

²⁹ Ivi, p. 72.

quotidiana ha imparato a riconoscere la distinzione «tra i modi soggettivi di apprensione e la realtà effettiva dell'esperienza stessa» e, inoltre, «anche quanto l'apparenza (*Schein*) e la realtà effettiva (*Wirklichkeit*) possano divergere»³⁰.

In compenso, la scienza esatta ed oggettiva della natura chiama le cose di cui noi facciamo esperienza nella nostra vita quotidiana non con il nome di *apparenze* ma con quello di *manifestazioni*, “*fenomeni*”. Husserl imputa alla scienza, a tutta la tradizione scientifica moderna e contemporanea, l'errore fondamentale di sostenere che i *fenomeni* che essa esamina nella sua ricerca siano soltanto “relativo-soggettivi” e che, di conseguenza, i concetti e le verità sensibili che ad essi si riferiscono sarebbero validi solo relativamente ai soggetti esperienti. Rispetto a ciò, essa cerca di determinare, come delle “verità oggettive”, gli oggetti dell'esperienza mediante l'uso di concetti e giudizi non sensibili, «in modo tale ch'essi rimangano liberi da questa relatività ai soggetti sensorialmente esperienti»³¹. Secondo Husserl, quindi, nella loro pratica scientifica, gli scienziati non si rendono conto che ciò che essi dapprima denominano come “fenomeni” sono già le *cose veritiere* della vita ordinaria, le cose con cui noi abbiamo a che fare e che esperiamo nel nostro vivere in modo comunitario.

Ad uno sguardo più attento, la scienza non afferma, però, che le *verità relative* sono false, ma soltanto che esse sono appunto *relative* e, per tale motivo, essa impiega l'espressione di “apparenza”, soltanto in determinati casi, quelli in cui anche la vita naturale distingue tra *apparenza* e *realtà effettiva*.

In modo del tutto simile a come ognuno definisce “apparenza” il movimento del paesaggio che si manifesta stando alla guida di un'auto, alla stessa maniera chiama “apparenza” anche il movimento del sole nella volta celeste; noi non ci accorgiamo che siamo mossi unitamente alla Terra stessa. Una simile distinzione, tuttavia, sebbene dovuta innanzitutto ad un pensiero scientifico, si colloca su un livello completamente diverso rispetto alla contrapposizione tra realtà effettiva dell'esperienza e quella della scienza matematica della natura, [che emerge] in ogni teoria e in ogni risultato in cui essa [scienza] raggiunga il suo scopo ultimo. La rettifica del carattere apparente del moto del sole non è ancora in grado di fornirci alcuna conoscenza fisica della terra e del sole né tantomeno una conoscenza fisica di entrambi i loro rispettivi moti; essa corregge soltanto ciò che è valido per il fenomeno stesso, mentre la fisica ha a

³⁰ Ibidem.

³¹ Ibidem.

che fare, in un senso nuovo, in generale con la verità in sé che viene ad essere determinata teoreticamente solo a partire dai fenomeni³².

Simili considerazioni verranno efficacemente e più diffusamente illustrate da Husserl in un manoscritto degli anni '30 dal titolo: «*Rovesciamento (Umsturz) della dottrina copernicana nell'interpretazione dell'attuale visione del mondo. L'Arca-Terra non si muove. Ricerche fondamentali sull'origine fenomenologica della corpo-spazialità della natura nel suo primo significato scientifico-naturale. Tutto quanto concerne delle necessarie ricerche iniziali*»³³. La Terra, così come immaginata da Husserl in questo manoscritto, non è altro che una grande nave, un'Arca primordiale; da questo punto di vista essa costituisce un grande sistema di riferimento stazionario, *apparentemente* in quiete, immobile per noi che ci viviamo sopra, perché la velocità e l'intensità del suo moto non può affatto essere percepita rispetto a quella della luce. La percezione del suo moto è simile a quella di un qualsiasi altro essere umano, che si trova su una nave o su un mezzo che si muove e che non avverte alcun movimento relativo del mezzo stesso rispetto a se stesso. Ma questo non significa che tale sistema di riferimento, nel nostro caso la Terra, o un mezzo in movimento, sia assolutamente immobile o realmente immobile per un altro essere vivente che osserva da un'altra parte dell'universo.

La differenza di punti di vista che qui abbiamo sotto gli occhi può essere, quindi, compresa nel modo seguente: un oggetto come la Terra può essere tema di una scienza nella misura in cui un interesse teoretico esclusivo si rivolge a questo nostro "luogo di residenza", che Husserl chiama appunto *Wohnplatz*³⁴. Ma questo interesse per ciò che è terreno conduce già, di per sé, ad un interesse per ciò che è extra-terreno.

³² Ivi, p. 73.

³³Questo manoscritto (dalla sigla D17) è stato pubblicato per la prima volta nel 1940 da Marvin Farber con il titolo: *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne. Alles notwendige Anfangsuntersuchungen*, in Farber M., *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Cambridge Mass., Greenwood Press, 1940. Una prima traduzione italiana di questo ms. è stata curata da Guido D. Neri sulla rivista "Aut aut", n. 245, del 1991.

³⁴ Husserl usa un termine molto simile proprio in *Umsturz*: perché - si chiede Husserl - non iniziare a considerare proprio la Luna una sorta di possibile dimora umana? - «Warum soll ich mir nicht den Mond als so etwas wie eine Erde, als so etwas wie eine tierische Wohnstätte denken?» (Id., *op. cit.*, p. 324).

Seguiamo, ancora una volta, più da vicino le argomentazioni di Husserl in queste lezioni:

La Terra non è un mondo intero a sé stante, essa è ciò che è in quanto membro di un mondo infinito, ma pur sempre compiuto e intero, che la abbraccia. In questo contesto la Terra deve essere innanzitutto considerata, per dirla astronomicamente, quale membro del sistema solare, come un pianeta tra pianeti. Anche il sistema solare entra necessariamente quale unità superiore nella sfera d'indagine, quindi non per un arbitrio teoretico. Conformemente all'essere e all'essere-così [della Terra] e per tutto quanto la riguarda effettivamente, la Terra è dipendente dalla luce, dal calore, dalla forza di gravitazione che le vengono offerti dal Sole e, inoltre, è altresì dipendente dagli altri pianeti [del sistema solare]. L'intero sistema forma, per dirla brevemente, un'unità tenuta insieme da un legame reale, in cui i singoli elementi sono realmente non indipendenti. Ma il nostro stesso sistema solare è un sistema tra altri sistemi, dei quali nessuno è effettivamente isolato, per quanto irrilevante sia ciò che dapprima compare nella nostra esperienza sensoriale. Tutte le costellazioni, come sappiamo, in base al loro essere ed esser-così, sono legate l'una all'altra³⁵.

Emerge a questo punto l'importanza della *cinestesi* fenomenologica all'interno di una determinazione adeguata dei *fenomeni* fisici. L'importanza della percezione del «corpo vivo» in base alla propria ed altrui «posizionabilità»³⁶, come datore di senso, portatore di quel significato reale, che riempie di senso le strutture concettuali delle scienze naturali³⁷. Le cinestesi sono qualcosa di diverso dai semplici movimenti del corpo vivo, che Husserl denomina «*Leib*», per distinguerlo dal corpo nel suo senso fisico-materiale, il «*Körper*», in cui tali cinestesi si rappresentano materialmente e a cui sono intimamente connesse nella loro duplice natura di cinestesi interne e movimenti corporei-reali esterni. La rappresentazione del moto dipende

³⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 52.

³⁶ Su questo tema Husserl si era già lungamente confrontato nelle lezioni su «Ding und Raum» (Cosa-spazio) del 1907: Cfr. Id., *Ding und Raum. Vorlesungen 1907*, in *Husserliana*, a cura di U. Claesges, The Hague, Martinus Nijhoff, vol. XVI, 1973; Id., *La cosa e lo spazio: lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, tr. it. a cura di Costa V., Rubbettino, Soveria Mannelli 2009.

³⁷ Kerszberg Pierre, *The Phenomenological Analysis of the Earth's Motion*, "Philosophy and Phenomenological Research", II, 48, 1987, pp. 177-208, p. 196; Id., *The Invented Universe, The Einstein-De Sitter Controversy (1916-17) and the Rise of Relativistic Cosmology*, Oxford, Clarendon Press, 1989, pp. 104-ss. Molto interessanti anche le considerazioni di Himanka J., «Husserl's Argumentation for the Pre-Copernican View of the Earth», in *The Review of Metaphysics*, III, 58, 2005, pp. 621-644, in particolare pp. 634 e ss.

dalla mobilità del corpo e solo in base al campo percettivo si costituisce la realtà cosale: tutto avviene all'interno di una sorta di sistema di *possibilità* (*Vermöglichkeit*) cinestetiche, «il cui correlato è il sistema degli inerenti effetti concordemente possibili»³⁸.

Si tratta di un «sistema di luoghi di tutte le cose suscettibili di esperienza, ma anche un sistema di luoghi nel senso delle mie possibili posizioni (*Positionen*)»³⁹.

Dovunque mi trovi, io ho una posizione, e in essa ho un luogo in cui io stesso ritrovo il mio Qui momentaneo, e così ho la possibilità di rendere come un mio Qui ogni luogo nel sistema dei luoghi, a partire dal quale io faccio esperienza e a partire dal quale posso andare in qua e in là ed esperire qualsiasi altra cosa. Inseparabilmente da ciò, le cose stesse devono avere necessariamente i loro luoghi ed giungere ad esperienza nei loro luoghi con questo mutamento delle mie posizioni. È chiaro che – nel nostro mondo spaziale infinito in cui tutte le cose hanno il proprio posto (*Ort*) – il sistema dei luoghi deve necessariamente essere un sistema che permane come identico attraverso il tempo ed essere persino sempre di nuovo identificabile in base ai suoi posti in un riconoscimento⁴⁰.

Ma in che modo deve essere riconoscibile senza essere numerabile e misurabile? Certamente mediante l'esecuzione di alcune fasi pratiche, attraverso la cui misurazione, posso, dapprima in misura grossolanamente approssimativa, determinare se, seguendo una certa direzione, da un posto determinato giungo ad un posto completamente diverso, oppure allo stesso posto. Nel mio procedere libero posso anche cambiare direzione, modificando

³⁸ Edmund Husserl, *Krisis*, cit., p. 164. Sulla cinestesi fenomenologica e su questo manoscritto si concentrarono anche le riflessioni, fondamentali per il nostro studio, di Merleau-Ponty M., *Husserl's Concept of Nature*, in Silvermann H. J., Barry J. (a cura di), *Texts and Dialogues: On Philosophy, Politics and Culture*, Humanity Books, New York, 1992, p. 166; e soprattutto Id., *Phénoménologie de la perception*, Éditions Gallimard, Paris 1945. Interessante per l'approccio "ecologico" anche lo studio di Heft H., «Affordances and the Body: An Intentional Analysis of Gibson's Ecological Approach to Visual Perception», in *Journal for the theory of social behavior*, v. 1, n. 19, 1989, pp. 1-30. Per ciò che riguarda l'influenza che la fenomenologia ha esercitato sulle teorie dell' "embodied cognition" cfr. lo studio fondamentale di Francisco Varela, Eleanor Thompson, Evan Rosch, *The Embodied Mind: Cognitive Science and Human Experience*, MIT Press, Cambridge 1991 e il più recente: Thompson E., *Mind in Life: Biology, Phenomenology, and the Sciences of Mind*, Harvard University Press, Cambridge 2007. Imprescindibili anche gli studi di Dan Zahavi, *Husserl's Phenomenology*, Stanford, University Press 2003 e Shaun Gallagher, Dan Zahavi, *The Phenomenological Mind*, Routledge (2008¹), New York 2012².

³⁹ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 62.

⁴⁰ Ibidem.

la relativa misurazione: abbiamo, così, in noi stessi - come afferma Husserl riprendendo la Teoria della Relatività einsteiniana - uno dei più primitivi sistemi di coordinate (*Koordinatensystem*)⁴¹ al fine di acquisire una primissima, relativa (*relative*) e, quindi, quantitativa determinazione di luogo. Ciò, tuttavia, non rappresenta una semplice misurazione di una spazialità data, bensì costituisce la «condizione di possibilità affinché la spazialità abbia per noi un senso che possa scaturire dalla stessa esperienza in quanto tale»⁴². Husserl, a questo punto, osserva che da queste considerazioni scaturisce chiaramente l'idea di un *a priori*, che è quello proprio di: un ordinamento spazio-temporale, ma anche di una misurazione spazio-temporale in quest'ordinamento⁴³.

Ma la considerazione di quest'*a priori*, che come ben si può considerare risulta enormemente lontano dall'*a priori* kantiano, contempla anche la considerazione della sua variabilità (*Veränderlichkeit*), ovvero della variabilità che appartiene all'essenza-tipo di un oggetto individuale in quanto oggetto temporale⁴⁴. Questo carattere di variabilità è fornito proprio dallo *spazio* in quanto forma della coesistenza che rimane identica attraverso tutto il *tempo*, in connessione alla capacità di spostarsi ad esso relativo e che gli conferisce il carattere soggettivo di una forma di via d'accesso: «esso è la condizione di possibilità per il riconoscimento empirico e, ancora, per una

⁴¹ Lo stesso termine verrà adoperato anche da Hermann Weyl in *Philosophy of Mathematics and Natural Sciences* (University Press, Princeton 1949, p. 75). Ho cercato di documentare questa sorta di travaso scientifico-filosofico in atto negli anni '20 del Novecento tra Husserl-Weyl-Einstein nel mio: *Fenomenologia e Relatività*, Roma, Stamen, 2015. Tuttavia, rimando il lettore all'opera fondamentale di Hermann Weyl, *Raum-Zeit-Materie*, Springer, Berlin 1919³ (1918¹) e soprattutto alla più recente raccolta postuma a cura di Peter Pesic dal titolo significativo: *Mind and Nature. Selected Writings on Philosophy, Mathematics, and Physics*, Princeton University Press, Princeton 2009. Imprescindibile rimane lo studio di Thomas Ryckman, *The Reign of Relativity: Philosophy in Physics 1915–1925*, Oxford University Press, Oxford 2005 e quello sempre fondamentale di Boi L., *Le problème mathématique de l'espace*, Springer, New York-Berlin 1991.

⁴² Cfr. Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 62.

⁴³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁴ Cfr. su quest'argomento Andrea Zohk, *The Ontological Status of Essences in Husserl's Thought*, in "New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy", 2012, XI, pp. 99-130. Recentemente è apparso su quest'argomento anche un interessante studio di Roberta De Monticelli, *Il dono dei vincoli*, Milano, Garzanti, 2018, che sembra ampliare la discussione iniziata da Zohk (*op. cit.*) e nel quale l'autrice propone un'interpretazione originalissima dell'essenza fenomenologica nel senso di un vincolo di natura ontologica, oltre che gnoseologica.

verificazione conoscitiva di un oggetto che perdura, ma propriamente e innanzitutto solo finché detto oggetto dura e non si modifica»⁴⁵.

Ecco che allora la geometria, in quanto dottrina *a priori* dello spazio, viene designata come la scienza dei possibili *tipi* universali *a priori* di uno spazio vero, ossia, uno spazio che è un concetto, un'idea, precisamente l'idea di una forma-limite (*Limesform*) concettuale⁴⁶, «a cui tutti gli spazi vicini e lontani, tutti gli spazi effettivamente intuitivi di una natura intesa come unità di una possibile esperienza infinita, devono necessariamente avvicinarsi in un'approssimazione concordante e conseguente; si tratta, dunque, di un'idea che conferisce a queste infinità di esperienza quella unità di stile, in cui soltanto può costituirsi, secondo una conseguenza concordante, un essere in costante presunzione ma, anche, in una forma costante di verifica»⁴⁷. La geometria, come scienza *a priori-materiale*, quindi, si comporta per Husserl allo stesso modo di una sorta di «ontologia della natura», che «si rapporta al *Faktum* della Natura», natura che costituisce proprio quell'*Eidos*, che deve essere ottenuto da questo *Faktum* della Natura, piuttosto che assunto dalla geometria come una delle sue realizzazioni»⁴⁸.

Al contrario, non accade così all'interno della *logica* formale e dell'analisi pura. Esse non si curano minimamente della geometria, e ugualmente chi si occupa di algebra, di teoria delle funzioni e altre cose simili, che si veda costretto a impiegare teoremi dell'aritmetica e persino della teoria degli insiemi, che appartengono a loro volta alla matematica formale, non avrà mai bisogno di un assioma geometrico. «Lo spazio e il tempo non hanno per lui alcuna importanza»⁴⁹. D'altra parte, se ci limitiamo alla teoria pura degli insiemi, oppure alla teoria pura dei numeri o alla teoria pura dei numeri ordinali, esse sono scienze a sé stanti, chiuse in sé, come lo è la geometria del piano all'interno della geometria dello spazio.

La geometria pura si occupa, dunque, degli ideali puri, che trascendono *a priori* ogni esperienza, ogni possibile intuizione, e tuttavia possono essere afferrati, in modo specifico, attraverso uno sguardo

⁴⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 63.

⁴⁶ Lo stesso problema che si era posto, sulla scia delle *Ricerche logiche* e dei primi studi husserliani sull'aritmetica, anche Ernst Cassirer nel suo *Substanzbegriff und Funktionbegriff* (B. Cassirer Verlag, Berlin 1910), pp. 31-33 soprattutto in funzione dello sviluppo della matematica e della fisica contemporanea. Cfr. Id., *Substance and Function. Einstein's Theory of Relativity*, Chicago-London, The Open Court Publishing Company 1923, pp. 23-25.

⁴⁷ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 182-183.

⁴⁸ Ivi, p. 183.

⁴⁹ Ivi, p. 53.

all'esperienza, la cosiddetta intuizione geometrica, un'intuizione che, però, non è un'intuizione empirica ma, usando un termine kantiano, un'intuizione pura.

L'elemento che è stato intuito costituisce qui un'idea, ricavata intuitivamente a partire da una serie di datità sensibili ed intuitive, che decorrono nel senso di un incremento della perfezione e che si trovano ad essere pensate in questa progressione *in infinitum*, sebbene non siano più esperite in tal modo. Tuttavia, c'è un grande salto da questa scienza puramente ideale alla fisica esatta, il cui scopo è conoscere la natura e superare il relativismo delle percezioni sensibili sustruendo una verità ideale o sustruendo un mondo ideale come mondo in sé vero, che sta a fondamento di tutta la relatività sensibile. Inoltre, si andrebbe troppo lontano nell'affrontare qui il difficile problema del modo in cui la geometria e le altre scienze di idealità pura, ovvero, in breve, scienze matematico-ideali, rendano possibile un metodo, effettivamente realizzato sulla base dell'esperienza, per determinare la natura idealmente vera ed idealmente esatta. *Ad ogni modo, due compagini differenti appartengono ad una scienza matematica della natura nella fattispecie della fisica, [innanzitutto] come livello inferiore, [197] l'esperienza*, le cui datità tuttavia non sono ancora datità fiscalistiche e, come livello superiore, la formazione di idee, che chiamiamo anche *idealizzazione*, con il metodo corrispondente che è quello che permette di scoprire, a partire dalle datità empiriche, gli oggetti ideali che gli appartengono con le relative determinazioni ideali. Così, la trascendenza della natura fiscalista è, certamente, una trascendenza in contrapposizione all'intuizione, ma non qualcosa che si può denominare una trascendenza metafisica, forse immaginata nei sogni o vagamente congetturata, ma piuttosto una trascendenza che è perfettamente accessibile all'interno di un pensiero che forma i metodi e le idee ad esso corrispondenti e che mostra l'essere delle idee in quanto idee. Ciò che la sensibilità non può raggiungere, lo raggiunge la ragione o l'intelletto — ma questo è solo un modo di dire che deve attingere il proprio senso dal metodo che viene effettivamente utilizzato e che opera in modo evidente⁵⁰.

Dal momento che il mondo intuitivo è il nostro mondo circostante pratico nella sua generalità e che la soggettività pratica non ha nulla a che fare con alcuna altra realtà se non quelle intuitive, così la scienza esatta non può mai rendere superflua la verità relativa delle scienze intuitive; tuttavia, la sua funzione autentica non consiste più in una ricerca in un mondo ideale "ultra-intuitivo", bensì nel condurre da ciò che è intuitivamente dato all'idea non più relativa, che costituisce, al contrario, ogni constatazione esatta e che, nel

⁵⁰ Ivi, pp. 196-197.

contempo, indica retrospettivamente l'ambito immediato delle intuizioni che vanno sotto l'idea.

Detto in modo divulgativo: quando il fisico legge una formula esatta, egli sa subito come i fatti fisici in questione si presentino secondo l'intuizione sensibile. E così il tecnico, che possiede una formazione nella fisica e che è mosso dall'interesse puramente pratico a costruire motori a vapore, telefoni, ponti, etc., potrà utilizzare i risultati esatti della fisica matematica in modo da fornire una configurazione soddisfacente all'ambiente circostante intuitivo, al mondo in cui noi uomini viviamo praticamente⁵¹.

D'altra parte, la differenza tra concreto e astratto, attraverso l'idealizzazione, entra anche nella sfera ideale; se abbiamo, ad esempio, ottenuto l'idea di spazio puro, o del corpo puro, possiamo distinguere tra una differenza di più basso grado e una di genere superiore o di genere più alto. Oppure, se abbiamo l'idea di un corpo naturale essente in sé come un'"idea", allora possiamo parlare della differenza specifica di più basso grado, che abbraccia in sé tutte le direzioni astratte di determinazione in quanto *concretum* assoluto e così via. La vecchia logica, fin da principio orientata verso la matematica, comprendeva, senza rendersi perfettamente conto delle distinzioni in questione, ogni identità come identità esatta, ogni verità come verità esatta; essa ha operato come se i concetti fossero — o non potessero essere altro che — fissi e non più tipici, fluidi, quindi ha operato per mezzo di concetti ideali. Così, il mondo si è trovato, fin da principio, logicizzato, ovvero un mondo di idee è stato posto come suo fondamento, mentre il mondo-della-vita intuitivo nella sua relatività non ne sapeva nulla delle idee, e fu soltanto con la fisica moderna, da Galilei in poi, che si è elaborato un metodo di logicizzazione o idealizzazione della natura⁵².

Qui, innanzitutto, si delinea un concetto differente di realtà, che è attinto dall'intuizione concreta del mondo, e che sarebbe infatti quello della "realtà spaziale", un concetto formale che introduce la *verificabilità materiale* nei confronti della semplice facoltà del giudicare. Di conseguenza esiste una *via discendente che conduce dall'analitico-formale al formale-materiale*⁵³, dalle condizioni formali (o come dice Husserl "legali") di possibilità della semplice non-contraddittorietà, alle nuove condizioni formali di una possibile verità materiale: dall'a priori *analitico-matematico* a quello *sintetico-materiale*. Sul versante sintetico, ciò che ne risulta è, dunque, «l'a priori materiale completo

⁵¹ Ibidem.

⁵² Ivi, p. 198.

⁵³ Cfr. ivi, p.110.

di un mondo possibile come tale e in quanto conoscibile per una soggettività»⁵⁴.

La via inversa è quella che va dall'intuizione concreta del mondo dell'esperienza, che nella sua libera variazione (*Variation*) fa emergere l'*a priori* concreto di un mondo possibile, attinto proprio a partire dall'intuizione pura, per mezzo della quale si mette in risalto una componente universale di tale *a priori*, che può sicuramente essere considerata come una componente analitica, diretta a ogni mondo possibile e vero. In seguito alla considerazione di questo *a priori* analitico, emerge l'autentico *a priori* materiale o sintetico, ed emerge «come sistema apriorico di esigenza di una molteplicità reale in generale nel senso più ampio»⁵⁵.

Ciononostante, proprio questa via che procede dall'analitico al sintetico, o come dice anche Husserl, dall'*universum* delle possibilità di pensiero analitico-matematiche all'*universum* delle reali possibilità d'essere, non si presenta priva di difficoltà. Con Kant si è colto, dapprima, il contrasto tra un nuovo tipo di logica sintetica o, come egli la chiama, “trascendentale” e la logica formale tradizionale, risalente all'analitica aristotelica. Kant, tuttavia, secondo Husserl, non ha visto che l'intera analisi matematica, che egli adottava come modello di questo nuovo tipo di logica, «appartiene al dominio delle possibilità di pensiero semplicemente non contraddittorie, e dunque essa si presenta come un'estensione esattamente naturale dell'antica logica formale o analitica»; perciò, il fatto che Kant abbia compreso la matematica — e non solo la geometria e le discipline aprioriche ugualmente materiali — ed anche l'aritmetica (con tutte le discipline della cosiddetta analisi) entro la sfera dell'*a priori* sintetico, creò «una grande confusione nel compito, in sé stesso visibilmente enorme, di una *logica trascendentale* che si eleva progressivamente dalla sfera della non contraddittorietà a quella dell'unità materiale»⁵⁶.

Ciò si comprende meglio se ci interroghiamo circa la questione di conoscere quando una molteplicità matematica possa diventare una molteplicità *realmente possibile*, in quel momento noi travalichiamo i limiti della sfera puramente matematica, e così facendo, dobbiamo necessariamente abbandonare la considerazione dei semplici giudizi non-contraddittori e delle loro forme e dobbiamo assicurarci, all'interno dell'intuizione e dell'evidenza cosale, della verità o della possibilità reale degli stessi oggetti che vengono

⁵⁴ Ibidem.

⁵⁵ Ivi, p. 111.

⁵⁶ Ibidem.

giudicati. Il passaggio dall'*analisi* alla *sintesi*, ovvero all'*a priori* materiale, costituisce, tuttavia, ancora un passaggio "formale" per Husserl, in quanto esso riguarda l'idea di un qualcosa di formale, di una forma proposizionale, che si trova sotto la "questione di legittimità" della verità, ovvero della "possibilità concreta"⁵⁷.

Questo passaggio pertiene soltanto la sfera dell'esperienza, che dona senso al sistema-mondo, e che crea la possibilità ideale del "posso sempre di nuovo procedere da un'esperienza vera e propria ad un'altra dello stesso tipo" e del "posso attestare ogni presunzione come una presunzione d'esperienza". L'"Io esperisco", per la fenomenologia è anche e sempre un *fare*, un'azione che continua liberamente *in infinitum*, che sperimenta⁵⁸.

Dapprima,

Il mondo in quanto mondo deve necessariamente sottostare a delle "leggi"; un mondo siffatto nel quale gli oggetti conservano la loro identità nel cambiamento delle variazioni, mentre però gli oggetti e le variazioni dell'oggetto devono necessariamente poter essere prevedibili in base al loro stile e determinabili in modo più preciso semplicemente attraverso l'esperienza realmente effettiva. Questi oggetti devono necessariamente possedere una struttura presuntiva, grazie alla quale delle probabilità possono costituirsi a partire da previsioni.

La geometria, quindi, ci permette di avere sotto gli occhi un esempio di "analisi d'essenza", che appare indissolubilmente connessa ad un regno di possibilità cinestetiche, che a sua volta appare indissolubilmente legata ad una teoria fenomenologica dell'esperienza⁵⁹, che, ancora una volta non può fare a meno della dimensione intersoggettiva. Siamo, quindi, all'interno di un processo ontologico, gnoseologico ed epistemologico pluriverso, che non possiede, cioè, una sua direzione pre-delineata, ma che, in ogni caso, imprime una direzione, una direzione che è relativa ad ogni momento singolare all'interno dell'intero sviluppo di tale processo.

Pertanto, la singola cosa percepita ha senso in un orizzonte aperto di possibili percezioni, in cui acquisisce senso solo in quanto essa «ritaglia» un certo campo di cose percepite in un universo di possibili percezioni in cui si rappresenta il mondo. Validità e rettifica sono concetti che vanno qui di pari

⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 109.

⁵⁸ Cfr. *ivi*, p. 249.

⁵⁹ Su quest'argomento cfr. Luciano Boi, *Questions regarding Husserlian geometry and Phenomenology. A study of the concept of Manifold and spatial perception*, in "Husserl Studies", 20, 2004, pp. 207-267.

passo: soltanto attraverso mutue rettifiche ha luogo anche una costante evoluzione della validità della percezione della cosa⁶⁰. Tale evoluzione di validità riceve maggiore sviluppo nell'esperienza *intersoggettiva*: le mie esperienze e i risultati delle mie esperienze si connettono con quelle degli altri, in una connessione analoga alla serie delle mie esperienze o delle esperienze degli altri; si produce la *concordanza* o *discordanza* intersoggettiva, attraverso il commercio reciproco e la critica oggettiva. Ognuno, quindi, perviene ad una stabile validità, in cui si esperisce un mondo che è sempre un unico e medesimo mondo, esperito ed esperibile, in quanto orizzonte di esperienze possibili, orizzonte universale comune a tutti gli uomini delle cose realmente essenti⁶¹. Per «cose» Husserl intende le «cose dell'esperienza», ciò che ognuno vede ed esperisce, ciò che per lui è valido come essente e come «essente così e solo così»⁶². Husserl precisa ancora che:

La cosa è propriamente ciò che nessuno ha visto *realmente*, perché è continuamente in movimento, continuamente e per chiunque; per la coscienza, è l'unità della molteplicità aperta e infinita delle mutevoli esperienze proprie e altrui e delle cose dell'esperienza⁶³.

Se consideriamo, ad esempio il concetto di una cosa rossa: possiamo allora intenderlo come concetto puro, *a priori*, ed in tal caso esso possiede un'estensione idealmente infinita, appunto quella di tutte le cose rosse immaginabili. Ma ciò non ci restituisce un dominio scientifico, non ci può offrire in generale una scienza *a priori* di cose rosse. Infatti, tutte le singole possibilità, sebbene appartenenti all'estensione del concetto di "rosso", sono considerate in base alla loro singolarità, solo delle possibilità. Ma Husserl ritiene che proprio "l'essere-insieme" di cose possibili indica "l'esser-insieme" fattuale in un mondo; pertanto, se pensiamo ad un'unica e medesima cosa, ma con una gradazione di rosso differente all'interno del medesimo genere rosso, allora ciascuna di queste possibilità sarà di certo contenuta nel concetto di "una possibile cosa rossa", e quindi tutti i molteplici casi in cui la stessa cosa può essere rossa vengono, in questo modo, ugualmente ad essere riconosciuti, quantunque possano essere tra loro semplicemente incompatibili⁶⁴. La molteplicità, in conformità al suo significato proprio,

⁶⁰ Cfr. Edmund Husserl, *Krisis*, cit., p. 164.

⁶¹ Ivi, p. 165.

⁶² Ibidem.

⁶³ Ibidem.

⁶⁴ Cfr. Id., *Natur und Geist*, cit., p. 58.

«deve soddisfare sin da subito le condizioni di coesistenza» di differenti possibilità, «ma non può, anche nella stessa coesistenza, essere scevra da legami né essere completamente arbitraria»⁶⁵.

Così il mondo appare costantemente sorretto da un'impalcatura (*Gerüst*) ininterrotta, una sorta di struttura fondamentale universale che noi chiamiamo “natura”, una base naturale nella forma di una corporeità naturale (*Naturleiblichkeit*), insieme con esso, però, scopriamo un *annesso*, una compagine scomoda, la *spiritualità*⁶⁶, che in alcun modo può e deve essere misurabile - per Husserl - in un senso corrispondente alle leggi fisiche della meccanica. Al posto del rapporto fisico-causale tra cose ed esseri umani, in questa prospettiva, si presenta la relazione *motivazionale*, una relazione teleologica tra cose e persone appunto, una relazione che si mostra solo nella sfera puramente intenzionale, una relazione in cui le cose fungono da stimolo cui le persone possono aderire completamente oppure resistergli⁶⁷.

Il carattere fondamentale della nuova fenomenologia.

Husserl, a questo punto, si concentra sulla demarcazione netta che vuole attribuire al suo metodo fenomenologico rispetto sia alla tradizionale impostazione scientifica precedente, sia alle scienze che stavano per ricevere da tale tradizione una metodologia ben confezionata. Egli, esaminando come le ricerche descrittive si andarono sempre più distaccando da quelle della fisica deterministica, dando luogo a diverse discipline come la geografia, la mineralogia, le discipline biologiche e, nel complesso molto più tardi, anche le scienze descrittive del mondo storico-sociale, non solo la storia, ma anche la morfologia delle forme di cultura spirituale come la linguistica, lo studio dell'arte, etc., si sofferma in particolare a indagare il campo delle scienze biologiche, che, a suo parere, avrebbero dovuto costituire, per mezzo della fisica stessa, “una necessaria combinazione” (*Verflechtung*) tra le ricerche fisico-chimiche da una parte e quelle descrittive dall'altra⁶⁸. Tuttavia, questo campo fu caratterizzato — e lo è ancora, in verità per Husserl — dall'assenza di chiarezza sul senso proprio del metodo descrittivo da adottare, e

⁶⁵ Ibidem.

⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 66.

⁶⁷ Id., *Ideen Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, in *Hua V*, a cura di Biemel M., Martinus Nijhoff, The Hague 1971, pp. 189-190.

⁶⁸ Cfr. Id., *Natur und Geist*, cit., p. 125.

soprattutto, dall'imitazione cieca del metodo esemplare della fisica, che necessariamente divenne qualcosa di pernicioso⁶⁹.

Si trattava sicuramente di un cattivo retaggio della filosofia dualistica *cartesiana* — ribadisce Husserl — il fatto di considerare le realtà corporee e quelle spirituali come realtà tra loro separate, ma correlate empiricamente mediante causalità. In base a questa concezione, si era inclini a considerare il mondo diviso in due sfere di realtà fundamentalmente diverse e separate. Un mondo, dunque, pensabile come mondo di semplici corpi senza alcun essere spirituale al suo interno; e proprio per tale ragione la fisica e la psicologia vennero considerate in modo del tutto parallelo come «scienze che si riferiscono ad un ideale scientifico formalmente simile»⁷⁰. Da una parte, la fisica appariva efficace non solo a livello formale, come ideale di quel rigore metodologico da tempo invocato, ma, essa rappresentava, per la sua struttura scientifica interna, anche il modello per una dottrina dello Spirito. Questa convinzione fu alla base delle dottrine del parallelismo psico-fisico e dell'azione reciproca sempre a livello psico-fisico. Husserl critica qui sia l'approccio della prima dottrina, che egli definisce come “una variante della dottrina metafisica di Spinoza”⁷¹, sia l'impostazione di fondo del parallelismo psico-fisico, il quale descrive un mondo fisico come un mondo perfettamente ordinato secondo una sua propria “legalità fisica”, così come il mondo psichico in cui, come una forma di specchio, ogni avvenimento fisico era correlato, in modo parallelo, ad un avvenimento psichico e viceversa, «in modo tale che noi possiamo avere anche delle causalità e delle leggi causali parallele»⁷².

La pesante tara naturalistica ci fa immaginare un mondo costruito in modo puramente fisico, costellato di corpi che possono essere trattati anche sperimentalmente, mentre non ci permette di considerare i soggetti psichici nel mondo, presso i quali il fisico è sempre intrecciato con lo psichico in modo

⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 126.

⁷⁰ *Ivi*, p. 242.

⁷¹ *Ibidem*. Qui Husserl critica la cieca accettazione del “parallelismo” in generale nelle sue varianti (Lange, Fechner, Hering, Wundt); tuttavia nella critica a Spinoza sembrerebbe essere stato influenzato, in particolare, dall'interpretazione di Carl Stumpf della stessa dottrina spinoziana, così come esposta in *Id. Spinozastudien*, “Abhandlungen der Preussische Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Klasse”, IV, 1919, 3-57. Per un adeguato approfondimento di questa interessante tematica rimandiamo a Riccardo Martinelli, *Intenzionalità della sostanza. Carl Stumpf interprete di Spinoza*, “Discipline filosofiche”, anno XI, n. 2, pp. 399-426.

⁷² Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 243.

causale. Ma di che tipo di causalità parliamo? La causalità di cui ci parla la fenomenologia, come abbiamo già considerato, è una causalità ben diversa da quella fisica. Infatti, Husserl spiega che se potessimo pensare, dal punto di vista fisico, tutte le realtà duali psicofisiche e animali, allora avremmo un mondo pre-ordinato «in cui tutti gli avvenimenti sarebbero univocamente pre-delineati e determinati in maniera rigorosamente meccanica e, quindi, potrebbero essere chiaramente esplicitati dalle leggi causali puramente fisiche»⁷³.

Le stesse considerazioni si potrebbero riproporre anche per ciò che riguarda il mondo psichico, ma tale mondo «costituisce un mondo di realtà di nuovo tipo», cui appartengono delle leggi puramente psichiche, che possiedono una forma causale simile, ma con una funzione esplicativa particolare, come se la “corporeità vivente animale” sia intrecciata anche ad una vita psichica particolare cui si aggiungono leggi psicofisiche, “le leggi, cioè, che regolano la vita animale in duplice modo”⁷⁴. È come se Husserl volesse suggerire l’idea, sviluppatasi autonomamente soltanto nei decenni successivi negli ambienti scientifici italiani⁷⁵, che le leggi del mondo *spirituale* avessero come obiettivo quello di riportare tutto il mondo fisico-naturale ad una certa regolarità, ad una “finalità”, ad un certo ordine per il soggetto, ordine e finalità che di fatto risultano essere irriducibili alla mera realtà fisica e che non si possono rintracciare nei fenomeni della fisica contemporanea⁷⁶.

Ciò che dal nostro punto di vista attuale sembrerebbe anticipare i presupposti generali di un dibattito che pertiene l’ambito proprio della

⁷³ Ibidem.

⁷⁴ Ibidem

⁷⁵ A questo proposito, qui vorrei soltanto segnalare l’interessantissimo studio di Luigi Fantappiè matematico italiano di grande rilevanza internazionale, che probabilmente anche sotto l’influenza delle teorie fenomenologiche filtrate attraverso le opere di H. Weyl, giunse ad elaborare il concetto di “*sintropia*” che sembrerebbe una trasposizione in ambito scientifico dello schema husserliano esposto in queste lezioni. Tali argomentazioni, naturalmente, meriterebbero di essere adeguatamente approfondite e circostanziate. Tuttavia, rimandiamo a Luigi Fantappiè, *Che cos’è la sintropia. Principi di una teoria unitaria del mondo fisico e biologico e conferenze scelte*, Roma, Di Renzo, 2011. Cfr anche Gambini G. e Pepe L. (a cura di), *La raccolta Fantappiè di opuscoli nella biblioteca dell’Istituto matematico dell’Università di Ferrara*, in Istituto di Matematica di Ferrara; cfr. Amerio L., Fichera G., Ricci G. (a cura di), *Fantappiè L. Opere scelte*, Unione Matematica Italiana, Bologna 1973, voll. 2.

⁷⁶ Per tale motivo, non sono d’accordo con quanto afferma Carlo Rovelli in *L’ordine del tempo*, Adelphi, Milano 2017, p. 114.

filosofia della mente, o l'ambito più specifico delle neuroscienze⁷⁷, per Husserl diventa il carattere fondamentale del suo nuovo approccio fenomenologico, ovvero la questione di conoscere se l'elemento che egli chiama *biofisico*, come elemento chimico-fisico non ancora elaborato, debba «necessariamente esercitare un effetto sullo *psico-fisico*, sull'interpretazione della *vita psichica* e della sua causale unità con la corporeità viva pensata dal punto di vista fisicalistico»⁷⁸. Ciò fu determinato, secondo il filosofo di Prossnitz, dal fatto che la biologia in qualche maniera opera con un concetto fondamentale di individualità reale essenzialmente simile rispetto a quello della fisica e persegue, di conseguenza, uno scopo anch'esso molto simile rispetto a quest'ultima, così da poter essere pensata come una scienza fondata proprio sulla fisica ma senza costituire essa stessa una sorta di fisica.

Ma vi era, anche, un motivo ancora più esplicito, sebbene del tutto generale, che ha fatto pensare molti studiosi ad una derivazione *dello psichico a partire dal fisico*: «esso era il modo in cui il metodo fisicalistico supera le datità intuitive della natura materiale mediante principi, a cui in generale sostituisce un essere non-intuitivo, che sia da determinare solo mediante concetti di una nuova specie, che non siano più da attingere intuitivamente. Con riguardo all'enorme successo della fisica, ciò suggerì immediatamente la concezione secondo la quale *il mondo intuitivo, nella sua datità intuitiva, non è altro che "una semplice manifestazione"*: esso, il mondo della vita quotidiana, non presenta ancora il vero essere; *in generale*, mediante un metodo analogo a quello della fisica, bisognerebbe ricavare un essere vero a partire dalle datità dapprima intuitive»⁷⁹.

Mediante l'applicazione, dunque, di concettualizzazioni non-intuitive, si poteva pervenire ad acquisire leggi e concetti metodicamente determinanti, che, in base al metodo induttivo, dovevano in seguito servire a ricostruire il

⁷⁷ Petitot J., Varela F.J., Pachoud B. et al. (Eds.), *Naturalizing phenomenology. Issues in contemporary phenomenology and cognitive science*, University Press, Stanford 1999. Rimandiamo per una prospettiva più ampia sull'argomento a: Zhok A., *Emergentismo*, Edizioni ETS, Pisa, 2011; nelle mie considerazioni su quest'argomento mi rifaccio in particolare al capitolo finale di quest'opera ed in particolare al § 3 in cui si discute della teoria dell' "*explanatory gap*", ovvero dello "iato esplicativo" o dell'irriducibilità della rappresentazione soggettiva in prima persona e definizioni scientifiche oggettive che risultano formulate in terza persona. Per un approfondimento sull'argomento rimandiamo il lettore alle pagg. 133-ss. di tale opera. Cfr. anche Loreta Risio, *Il rapporto io-mondo nella fenomenologia di Husserl e nella filosofia della mente*, in "Acta Philosophica", 24/1, 2015, pp. 87-110.

⁷⁸ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 126.

⁷⁹ Ibidem.

corso dell'intuizione stessa e ad anticipare gli stadi successivi di un tale sviluppo. In questo modo, per Husserl, *lo psichico divenne un analogon della natura fisicalistica*.

Da ambedue le parti le datità intuitive furono interpretate come semplici “fenomeni”, nel senso di manifestazioni semplicemente soggettive di un “essere vero” da determinarsi metodicamente in base ad un pensiero logico-empirico di nuovo tipo; il metodo che si fonda, dunque, sull'esperienza psicofisica e che permette di passare ancora oltre nella formazione di concetti. Questa presunta ovvietà ha offerto frutti amari. Invano la psicologia cercò di realizzare un tale obiettivo; ma come sempre i suoi tentativi fallirono, [mentre] la pre-convincione, il fine - che si è imposta mediante l'indicazione di una tale motivazione - rimangono [ancora] nella loro più intatta ed ovvia validità⁸⁰.

Tutto ciò determinò i molteplici tentativi di fondare, dal punto di vista metodologico, una psicologia “scientifica”, emulando appunto il modello della fisica. Proprio l'equiparazione di esperienza esterna ed interna, o di esperienza fisica e psichica, e di conseguenza l'equiparazione di entrambi i campi esperienziali come domini di realtà fisiche e psichiche, ha fatto sì che tali scienze venissero ad essere considerate in maniera molto simile. Tale modo di procedere costituiva quel retaggio negativo che si portava dietro anche l'epistemologia einsteiniana, che pensava di poter legare insieme le due realtà, quella fisica e quella psichica attraverso l'esperienza e l'induzione e, anche, attraverso la misurazione e il linguaggio della matematica⁸¹. Tutto fu determinato all'inizio, per Husserl, dalla teoria della *tabula rasa* di Locke e poi dalla psicologia matematica di Herbart e anche dalla psicofisica di Fechner⁸². E anche quando, più tardi, all'interno della descrizione della sfera psichica, si decise di abbandonare lo stesso metodo *matematizzante*, tuttavia, non si ritenne opportuno fare lo stesso anche con la concezione fondamentale del metodo induttivo, che opera in base ad un fine ben preciso: “quello di

⁸⁰ Ivi, p. 127.

⁸¹ Cfr. Albert Einstein, *Physik und Realität* (1936), in Id., *Aus meinen späten Jahren*, Deutsche Verlags-Anstalt, Stuttgart 1984³ (1979¹), pp. 528–529.

⁸² John Fr. Herbart, *Sämtliche Werke*, a cura di Hartenstein G., voll. 12, Leipzig 1850-1852; 2^a e 3^a ed. 1883-93 e anche a cura di K. Kehrbach e O. Flüggel, Leipzig 1887-1912; cfr. Fechner G. Th., *Über die physikalische und philosophische Atomenlehre* (1855), Mendelssohn H., Leipzig 1864²; Id., *Elemente der Psychophysik*, Breitkopf und Härtel (1860), Leipzig 1907³.

un'analisi elementare induttiva unitamente a leggi elementari esatte, attraverso le quali potevano essere esplicate le concrezioni intuitive”⁸³.

Secondo Husserl, il fatto di descrivere gli uomini e gli animali estrinsecamente come oggetti, degli oggetti che stanno di fronte a noi, ha portato come risultato anche il fatto di dover separare il fisico dallo psichico, il semplice corpo vivo (*Leib*) materiale e la corrispondente vita psichica.

Se, però, ci poniamo sul piano dell'esperienza interna diretta, quella della “percezione originale di sé”, la percezione esterna, per esempio quella del corpo vivo e quindi dei soliti oggetti mondani, si situa nel contesto di un fenomeno interno nel quale, tuttavia, ad essere percepito è proprio qualcosa di esterno. La stessa cosa accadeva con gli atti psichici, che sono altrimenti diretti alle realtà del mondo, come atti del ricordare, del pensare, del valutare, etc., che sono riferiti agli oggetti reali. Dato che ciò che è esterno non è ciò che è psichico, ma ciò che è fisico, allora non si dovrebbe prendere in considerazione il fatto che il vissuto (*Erlebnis*) interno debba essere soltanto ciò che viene percepito internamente⁸⁴.

Questo costituisce la base essenziale per un altro tema che anticipa *in toto* quello di “*Krisis*”, ovvero il tema della “cecità” per tutto ciò che chiamiamo *intenzionalità*; cioè, il fatto che noi diveniamo ciechi dinanzi ad una considerazione descrittiva di una percezione e, allo stesso modo, non produciamo «alcuna considerazione descrittiva di un qualsiasi vissuto di coscienza in generale senza che l'oggetto attuale di percezione come tale, l'oggetto del ricordo come tale, etc., quale che sia, sia compreso nella descrizione come momento inseparabile di questo stesso vissuto»⁸⁵. Perciò, per Husserl, risulta necessario distinguere in modo rigoroso tra ciò che costituisce di volta in volta l'oggetto intenzionale da una parte, e lo stesso oggetto che può sia, eventualmente, essere vero che, anche eventualmente, non vero, dall'altra.

Questa cecità ha impedito di pervenire, secondo l'impostazione husserliana, ad un'anatomia descrittiva della struttura della vita coscienziale di una soggettività individuale e, allo stesso modo, essa ha impedito di fondare una disciplina descrittiva delle *personalità*, una disciplina che descrivesse, quindi, i tipi personali concreti, quelli delle personalità

⁸³ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 128.

⁸⁴ Ibidem. Cfr. a questo proposito lo studio di Roberta Lanfredini, *Il problema mente-corpo nella Fenomenologia: un caso di a priori materiale?*, “S&F”, n. 2, 2009, pp. 140-150 e Id., *Che oggetto è uno stato mentale?*, “Rivista di estetica”, n.39, 2008, pp. 155-170.

⁸⁵ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 128-129.

individuali e anche quelli delle comunità personali. La personalità, se prescindiamo dalla corporeità di natura fisica, risulta essere il soggetto della vita psichica nella sua molteplicità, e cioè, nei suoi atti di coscienza sempre nuovi, nelle sue intenzionalità sempre nuove. Possiamo affermare con Husserl che la personalità non è altro che l'Io, l'*Ego cogito* nella coscienza, in quanto coscienza di qualcosa, nel suo mondo circostante da lui vissuto appunto coscientialmente. Questa specificità deve essere l'elemento fondante della fenomenologia descrittiva, di una scienza rigorosa che descriva tale specificità essenziale ed anche la coscienza molteplice in quanto *intenzionalità*, che soltanto è in grado di rendere consaputo a livello coscientiale un mondo circostante⁸⁶.

A questo punto, si può provare a fare chiarezza su un altro dei temi fondamentali strettamente collegati a queste ultime considerazioni: il fatto che, in un certo qual modo, la scienza non sia pensabile senza una forma di *pre-convinzione*. Infatti, ciò che qui determina tale conclusione non è altro che quella operazione coscientiale (*Bewusstseinsleistung*), di cui abbiamo precedentemente parlato, che si compie sempre nella soggettività, nonostante, come Husserl sostiene, «essa per così dire sia un'anonima operazione coscientiale, che noi denominiamo come quella che compie l'esperienza»⁸⁷. Di conseguenza, il mondo dell'esperienza non è mai dato in modo definitivo, ma sempre e solo nello stesso tempo *pre-dato* e *pre-indicato*: «pre-dato precisamente nella misura in cui esso è dato nella coscienza», e anche «pre-indicato in quanto orizzonte aperto di possibili accessibilità immediate e mediate, ovvero solo in quanto orizzonte di infinita compresenza e di un futuro che scorre in modo prevedibile»⁸⁸. Ognuna di queste acquisizioni, ogni esperire e venire a conoscenza possiede sempre e ancora i suoi orizzonti aperti interni ed esterni di possibilità esperienziali, che determinano conseguenti interessi teoretici.

Successivamente

⁸⁶ Cfr. *ivi*, p. 129. Un'interessante applicazione, dal punto di vista fisico, di quanto qui viene sostenuto è quella che Carlo Rovelli propone nel suo articolo: *Meaning = Information + Evolution*, in *arXiv: 1611.02420* [physics.hist-ph], 2016, pp. 1-6. In questo articolo sembrerebbe che Rovelli si serva esattamente della concezione dell'intenzionalità husserliana applicandola al contesto fisico dell'informazione. Egli, inoltre, si richiama anche alla teoria evoluzionistica biologica che gioca un ruolo fondamentale nell'esplicazione dell'interazione fra individuo e ambiente circostante. Cfr. su questo argomento l'ultimo capitolo di Andrea Zohk, *Emergentismo*, cit., 133-143.

⁸⁷ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 132.

⁸⁸ *Ibidem*.

le acquisizioni conoscitive, nella loro idealità, diventano *eo ipso* dei beni comuni, divengono *eo ipso* prodotti spirituali comuni, cui si aspira e che si realizzano in una ricerca, in una critica e in un'attività gnoseologica comune. Così anche la professione teoretica diventa una professione comune, cui alla fine si unisce *una comunità di ricercatori* nella successione aperta ed indefinita delle generazioni. Proprio questa comunità appartiene ad ogni scienza come suo correlato personale e proprio a questa comunità ci riferiamo quando parliamo semplicemente di ricercatore nella scienza della natura, della lingua, ecc.⁸⁹

Husserl aggiunge che è tutta la conoscenza del mondo che si compie *mediante pre-convinzioni*, nella forma di un'anticipazione dapprima vuota che proviene dal corso dell'esperienza e che la precede ampiamente, ma anche quella di ogni esperienza riempiente e di ogni conoscenza d'esperienza, nella forma di una presunzione. In questa esperienza *la percezione*, in quanto apprensione in carne ed ossa di sé (*leibhafte Selbsterfassung*)⁹⁰, è ciò che conferisce legittimità in modo originario a ciò che viene presunto nell'esperienza stessa. In un secondo modo la rimemorazione, intesa come presentificazione della percezione, procura un'ulteriore originaria legittimazione, che avvicina l'anticipazione allo stesso elemento presentificato e dona di nuovo il carattere del "questo stesso identico" nella coscienza. A questo proposito, Husserl accosta questo processo a quello che si compie sempre e solo nella forma di una sorta di *pagamento per acconto* (*Abschlagszahlung*), una *rata* dell'intero processo conoscitivo: «L'esperienza oggettiva, secondo la sua essenza e in modo strano, non è altro che un miscuglio di intenzione anticipatrice e pienezza del sé originale, tale che l'acconto, che è ciò dall'oggettualità esperienziale è dato come esso stesso, non può che avere sempre e solo una validità relativa, una legittimità semplicemente relativa. (Per quanto certamente l'allegoria della rata non sia [in questo caso] adeguata)»⁹¹.

A questo punto entra in gioco un nuovo elemento dell'analisi fenomenologica: l'*induzione* intesa come una maniera per dedurre il non-dato, ciò che è anticipato, a partire da ciò che è dato secondo esperienza. In ogni percezione, e quindi in ogni ricordo e in ogni esperienza, fin da principio

⁸⁹ Ivi, p. 134.

⁹⁰ Come lo stesso Husserl afferma: «Zum Wesen des reinen Ich gehört dabei die Möglichkeit einer originären Selbsterfassung, einer "Selbstwahrnehmung", aber dann auch der entsprechenden Selbsterfassungsmodifikationen, also einer Selbst-Erinnerung, Selbst-Phantasie u.dgl.» (*Hua IV*, p. 101).

⁹¹ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., p. 135.

vi si trova l'induzione, che per Husserl è ciò che costituisce l'essenza, nel senso che essa induce e, allo stesso tempo, "dischiude" (*erschließt*)⁹², nel modo proprio di un'anticipazione interna ed esterna, non solo un presente e un futuro immediato, ma anche un presente e un futuro mediato.

Io vedo una cosa sconosciuta come una cosa [proprio] in analogia a cose simili, e tutte le innumerevoli cose, che io ho visto, sono simili almeno alle cose spaziali, e successivamente ciò che vedo propriamente lo vedo come la parte anteriore delle varie parti posteriori possibili, che potrei completare da me nelle forme e nei colori più diversi, e anche per ciò che riguarda le rimanenti proprietà sensibili. Allora mi è possibile, in generale, abbracciare con lo sguardo le possibilità dell'esperienza in quanto possibilità motivate e possibilità che non sono sicuramente motivate in modo determinato, e pensare intuitivamente le generalità, che però non esperisco effettivamente, ma che sono possibilmente esperibili, e poi posso pensare anche generalità dell'induzione a partire da induzioni già date attraverso una generalizzazione corrispondente, ottenendo così a livello di una visione evidente delle leggi generali induttive⁹³.

«Il simile evoca il simile»: Husserl adopera il termine *Weckung* per indicare questo risveglio o questa evocazione che emana dalla forza immediata del residuo ritenzionale di auto-donazione che esercita una funzione di riempimento e che ancora "riecheggia", ossia possiede una priorità particolare, originaria. Quando sento un suono, ciò che viene udito svanisce, non si sente più, ma la forza originaria rimane nella forma della coscienza nell'immediatezza di ciò che ho "appena-udito", ed è dunque per analogia che l'attesa continua nel flusso della percezione e si riempie: il suono continua⁹⁴.

Husserl afferma anche che la nostra percezione presente non è altro che un' *eredità* di una vita esperienziale che sta passando⁹⁵. Il riferimento alla coscienza della temporalità assume in questo contesto un carattere del tutto specifico e, direi, essenziale se si pensa che l'analisi fenomenologica della percezione disvela nella sua interezza una struttura d'orizzonte che riceve un suo senso generale solo mediante le anticipazioni induttive, allora questa struttura di senso, nella sua interezza, deve necessariamente derivare dalla "vita precedente". Cioè, «*l'unità della vita esperienziale nella sua interezza*

⁹² In realtà qui, come in altri passi, Husserl gioca con il termine "*erschliessen*" volendo indicare nel contempo il "dischiudere" e il "dedurre".

⁹³ Edmund Husserl, *Natur und Geist*, cit., pp. 259-260.

⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 141.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 145.

deve necessariamente avere una strutturazione intenzionale»⁹⁶, nella quale si deve costituire geneticamente ed induttivamente ogni oggettività, di cui noi facciamo esperienza in ogni “adesso” (*Jetzt*) di un campo di percezione attuale. Ma tale oggettività non può che costituirsi induttivamente sulla base di una costante *ereditarietà intenzionale*, vale a dire, in conseguenza di un costante e permanente processo intenzionale, che entra in gioco sempre in ogni nuovo presente, riattivando relazioni di somiglianza e che poi, per mezzo di un’induzione lontana, contribuisce a modellare il presente stesso in funzione del proprio senso intenzionale⁹⁷.

Queste considerazioni ci forniscono anche la possibilità di soffermarci, seppur brevemente, su un aspetto originale della temporalità:

Se ora noi interroghiamo il *presente percettivo*, e se ci limitiamo al presente stesso, allora dobbiamo subito considerare il fatto che il presente concreto della vita si estende più lontano di ciascun vissuto presente, che ci rende coscienti, sul modo della percezione, del presente oggettuale attuale. Ogni vissuto, che affrontiamo come un disvelamento intuitivo del passato o del futuro, supera le datità della sfera di percezione originale⁹⁸.

La semplice coscienza di un passato sarebbe una dimensione “incompresa e sempre dormiente”, se essa nel corso della vita stessa non si risvegliasse mai; tuttavia, tale coscienza ci permette di realizzare dei giudizi anche oltre l’attuale presente e di verificare se tali giudizi non siano già stati ridestati nella passata percezione, insieme ai passati percettivi, e di chiarire intuitivamente ciò che viene così ridestato. Un tale risveglio può anche essere considerato come “un’induzione rivolta all’indietro”: allo stesso modo in cui qualcosa di simile induce nel decorso un altro qualcosa di simile nella direzione del futuro, così da aprire per noi costantemente un futuro intenzionale, che noi attendiamo, che noi anticipiamo e che può anche avere un effetto retroattivo a livello coscienziale alla stregua di ciò che Husserl chiama “un ridestamento” (*Aufweckung*), o meglio una salienza (*Abhebung*) induttiva⁹⁹.

Così, nell’ascolto continuo di una melodia, una nuova fase di tono, in virtù di una somiglianza particolare e nuovamente operante, ne richiama eventualmente una che ha già iniziato parzialmente a sprofondare nella ritenzione e che risalta ancora relativamente, e le dona una speciale forza di salienza, cioè un carattere di imposizione e quindi uno stimolo e un certo

⁹⁶ Ibidem.

⁹⁷ Cfr. ibidem.

⁹⁸ Ivi, p. 150.

⁹⁹ Cfr. ibidem.

carattere affettivo. Ciò si può eventualmente ripercuotere sulla forma di una riproduzione riempiente, di una rimemorazione chiara¹⁰⁰.

Come si può facilmente vedere, ogni ricordo diviene subito un presente ritenzionale-lontano che è stato risvegliato. Infatti ogni presente, che co-esiste insieme ad altri presenti risvegliati, è un'unità continua, ininterrotta, un intero presente passato che viene risvegliato. Ecco che allora una nuova determinazione di senso giunge ad un presente sempre a partire da un passato che è stato risvegliato; infatti l'induzione associativa va dal presente verso il passato e poi dal passato risvegliato ritorna di nuovo al presente ed anticipa la dimensione motivazionale anche il futuro. Per comprendere bene ciò, bisogna considerare un motivo fondamentale dell'induzione associativa e cioè il fatto che ogni uguaglianza o somiglianza, costituita nella coscienza, fonda già nella passività una certa coincidenza (*Deckung*), tale che noi «allo stesso tempo abbiamo a che fare non solo con una exteriorità e con una connessione, ma allo stesso tempo con una reciprocità intenzionale, con una coscienza di uno dei due elementi all'interno dell'altro in quanto l'uno va a coincidere con l'altro e viene da esso stesso risvegliato»¹⁰¹.

Possiamo dire, dunque, con Husserl, che l'efficacia dell'associazione, per la costituzione di un senso d'essere, di una dimensione ontologica, si impone e diventa comprensibile dapprima come forza che determina induttivamente ed intenzionalmente un elemento, che è già efficace nella percezione primaria, per esempio, nel primissimo ascolto di una melodia. Per tale motivo, ogni nuova melodia si basa già su *un'eredità* musicale e viene colta, sulla base della nostra educazione musicale, solo come un tipo particolare all'interno del panorama musicale del nostro contesto culturale, all'interno della comunità in cui viviamo¹⁰².

Il *telos* ideale di una conoscenza diviene, pertanto, quello che si rivolge al mondo veramente esistente per mezzo dell'esperienza, un mondo vissuto coscienzialmente in quanto mondo esistente per noi, e che si mostra attraverso una determinazione concettuale sempre più ricca e che non cesserà di rivelarlo nel suo vero valore. Husserl però avverte che:

L'essere del mondo non è quindi un *essere-in-anticipo* con una conoscenza che ne consegue, ma l'essere del mondo è un essere di una presunzione empirica, inizialmente cieca ma in seguito esplicita e che ricomincia a vedere,

¹⁰⁰ Ibidem.

¹⁰¹ Ivi, pp. 152-153.

¹⁰² Cfr. ivi, p. 154.

e poi di una presunzione scientifica che riceve un valore relativo di verità sempre più elevato, in una relatività di livelli di riuscita di una tale fondazione¹⁰³.

Il valore di verità è conferito sia dal livello di validità empirica sia dalla validità conoscitiva, che si basa su un processo di tipo intersoggettivo che fornisce alla conoscenza il legittimo diritto alla verità. Il correlato di questa conoscenza, di una conoscenza assolutamente perfetta che ha come correlato il mondo stesso, è nell'idea di *limite ideale*.

Il *carattere fondamentale della nuova fenomenologia*, pertanto, risulta essere quello di una vera e propria filosofia della vita, una *Lebensphilosophie*, preservando, da un lato, il senso propriamente antico della filosofia intesa come scienza universale, e pretendendo, dall'altro, da parte della scienza una sorta di "auto-responsabilizzazione" dei soggetti implicati nel processo conoscitivo attraverso il metodo che le è proprio¹⁰⁴. La nuova fenomenologia vuole ovviamente rendere possibile «un mantenimento conservativo, ma anche un riconfigurazione delle scienze storicamente tradizionali e che sono operanti, rendere possibile una valutazione critica radicale e così anche una rifondazione delle stesse scienze, che elimini tutti i paradossi e le controversie relative alla loro fondazione, ed annulli tutte le tensioni contraddittorie tra la scienza e la vita»¹⁰⁵.

Il carattere fondamentale della fenomenologia è, dunque, quello di essere una filosofia *scientifica* della vita, in quanto essa è «una scienza *radicale* che ha come suo tema scientifico originario la vita universale concreta e il relativo mondo-della-vita, il mondo circostante concreto ed effettivo; così partendo da qui e attingendo in modo puro dall'intuizione, la più concreta, essa porta la tipica strutturale di un tale mondo circostante a concetti rigorosi e da verificare in qualsiasi momento e proprio da lì sistematicamente acquisisce quel sistema di concettualità fondamentale, che deve servire a tutte le scienze possibili, così che essa d'altra parte possa mostrare che tutte le scienze possibili possono avere un senso solo in relazione alle strutture originarie della realtà effettiva della vita»¹⁰⁶.

Così, dunque, per Husserl dalla fenomenologia deriva quella *scienza fondamentale* che deve essere richiesta in tutte le circostanze. Dunque, non solo tutte le scienze positive in quanto tali, ma anche le scienze materiali a

¹⁰³ Ivi, p. 236.

¹⁰⁴ Cfr. ivi, p. 241.

¹⁰⁵ Ibidem.

¹⁰⁶ Ibidem.

priori e le discipline formali, al cui interno si ritrovano le deduzioni formali e quelle trascendentali, hanno senso e validità in quanto esse affondano direttamente le loro radici nell'intuizione, la cui scienza è questa scienza fondamentale che fonda i concetti, le verità, le problematizzazioni, le teorie, le discipline, che si sviluppano sistematicamente¹⁰⁷.

¹⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

ESPERIRE, PARLARE, TRADURRE¹
Maria Lida Mollo*

*¿Regalo, don, entrega?/ Símbolo puro, signo/
 de que me quiero dar./ Qué dolor, separarme/
 de aquello que te entrego/ y que te pertenece/
 sin más destino ya/ que ser tuyo, de ti,
 mientras que yo me quedo/ en la otra orilla, solo/
 todavía tan mío.*
 Pedro Salinas

Un modo per avviare questo scritto, che prende spunto dall'edizione spagnola del libro di Vincenzo Costa *Esperire e parlare* per poi riflettere sulla traduzione entro la costellazione della fenomenologia, può essere quello di riprendere, seppur brevemente, una questione ampiamente dibattuta nella letteratura critica su Husserl, e per la quale ben si addirebbe il tema borgesiano del labirinto e dei sentieri che si biforcano². Ci si riferisce qui alla dualità di metodi: quello statico e quello genetico, e non di certo per ribadire una complementarità su cui molto è stato scritto, ad esempio da Javier San Martín³, che ha a più riprese messo in discussione la categoria storiografica della “novità” dello Husserl della *Crisi* rispetto a quello delle *Idee*, ma piuttosto per rintracciare, proprio nel fenomeno della biforcazione di metodi, l'origine di una ampia e articolata, e in alcuni casi imprevedibile, serie di soluzioni alla grande questione del linguaggio e del discorso. In poche parole, che sono quelle con cui Costa, una delle più autorevoli voci su Husserl, intitola questo suo libro su Heidegger, quella del “parlare” è una questione

¹ Il presente testo è la rielaborazione di un intervento letto nel dicembre del 2018 all'Università della Calabria in occasione della presentazione dell'edizione spagnola del libro di Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milano 2006 (*Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, pref. di Javier San Martín, trad. e post. di Maria Lida Mollo, Herder, Barcellona 2018).

* Università della Calabria.

² Cfr. Pio Colonnello, *Il labirinto, il tempo, la danza. L'anamorfose del labirinto in Borges*, in “Rivista di Filosofia Neoscolastica” (2019), n. 1, pp. 13-29.

³ Cfr. Javier San Martín, *La nueva imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*, Trotta, Madrid 2015.

strettamente intrecciata all'“esperire” ed è a partire da una concezione determinata dell'esperienza che si dipartono le più diverse, e in alcuni casi contrastanti, riflessioni sul linguaggio e sulla traduzione, di cui un caso limite è l'identificazione di esperienza e traduzione, così come appare in Derrida⁴.

Chi non conoscesse *L'estetica trascendentale fenomenologica*⁵, con la revisione della soggettività trascendentale che essa comporta, non più puro occhio privo di corpo, ma corpo che sentendosi muovere a partire da un qui è in grado di costituire l'oggettualità trascendente, chi insomma non sapesse della persistenza e della coerenza con cui nell'itinerario di Costa, di fenomenologo come di studioso e traduttore di Husserl e di Derrida, appare l'idea di un primato della sensibilità e dell'iletico che, da residuo, diviene invece capace di autostrutturarsi con una forma propria e indipendente dallo schema concettuale, potrebbe trovare strana la convergenza, che al momento di affrontare la questione della traduzione, in particolare nei paragrafi “La contaminazione originaria: significati e significanti” e “Di una non arbitrarietà del segno”⁶, emerge, in maniera più o meno esplicita, con posizioni, come ad esempio quella di Berman, che appaiono incentrate sul significante, se non addirittura – come arriva ad affermare Giometti, scorgendo affinità elettive tra Berman e Heidegger – caratterizzate dalla «*tensione verso una lingua sottratta al giogo del senso e affrancata dalla grammatica*»⁷. La sensazione di stranezza troverebbe giustificazione già solo col pensare ad un'opera monumentale come le *Ricerche logiche*, in particolare alla Prima, sull'espressione e il significato, alla Terza, il cui titolo recita “Sulla teoria degli interi e delle parti” e in cui Jakobson rinvenne la concezione strutturalista fondamentale⁸, e soprattutto alla Quarta, dove l'idea è proprio quella di una grammatica pura e, dalla seconda edizione in poi, di una «grammatica puramente logica»⁹, benché, e questo è oltremodo chiaro,

⁴ Jacques Derrida, *Des tours de Babel*, in «aut aut», nn. 189-190, 1982, pp. 67-97. Su quest'identificazione insiste Carmine Di Martino (Id., *Il problema della traduzione. A partire da Jacques Derrida*, in «Doctor Virtualis», n. 7, 2007, pp. 67-81).

⁵ Cfr. Vincenzo Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1999.

⁶ Cfr. Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., pp. 135 e ss.; trad. cast. cit., pp. 200 e ss.

⁷ Gino Giometti, *Nota del curatore*, in Antoine Berman, *La prova dell'estraneo. Cultura e traduzione nella Germania romantica*, Quodlibet, Macerata 1997, p. 258.

⁸ Cfr. Elmar Holenstein, *Jakobson und Husserl. Ein Beitrag zur Geschichte des Strukturalismus*, in Herman Parret (ed.), *History of Linguistic Thought and Contemporary Linguistics*, De Gruyter, Berlin-New-York 1976, p. 774.

⁹ Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, a cura di Giovanni Piana, il Saggiatore, Milano 2005, vol. II, p. 128: «Nella prima edizione dicevo “grammatica pura” un termine che era stato

non possa essere come la grammatica universale di Chomsky, se non altro perché il linguaggio per Husserl non è mai, neanche quando è interno, un oggetto biologico¹⁰. E non può esserlo per il semplice motivo che l'innatismo biologico è del tutto incompatibile con quello che è un passaggio obbligato sin dal vestibolo delle *Ricerche logiche* o, meglio, sin dai “Prolegomeni a una logica pura”, vale a dire, la distinzione tra ideale e reale, tra legge del pensiero e legge naturale, «tra regolamentazione normativa e regolamentazione causale, tra necessità logica e necessità reale, tra fondamento logico e fondamento reale»¹¹. Una distinzione – e Husserl in quel contesto determinato sceglie Sigwart e Wundt come referenti polemicamente rappresentativi del presunto psicologismo – che esclude qualsiasi forma di mediazione: «nessuna gradualità pensabile può produrre mediazioni tra l'ideale e il reale»¹². D'altra parte, tra le distinzioni su cui insistono le *Ricerche logiche*, v'è una che in *Esperire e parlare* si guadagna un intero capitolo, il secondo, che reca come

pensato ed espressamente indicato come *l'analogon* della “scienza pura della natura” di Kant. Ma poiché non si può affatto asserire che la morfologia pura dei significati abbracci l'intero a priori grammaticale-generale – ad esempio, ai rapporti di comprensione reciproca tra soggetti psichici, che influiscono in modo così ampio sulla grammatica, appartiene un a priori autonomo – si è preferito parlare di una grammatica puramente logica».

¹⁰ Cfr. Noam Chomsky, *Il mistero del linguaggio. Nuove prospettive*, trad. it. di Matteo Greco, introd. di Andrea Moro, Raffaello Cortina, Milano 2018, p. 79.

¹¹ Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 86.

¹² *Ibidem*. Non è poi un caso che Gobber riporti una distinzione che è innanzitutto husserliana e delle *Ricerche logiche*, poi ripresa in *Logica formale e trascendentale*, ovvero quella tra “grammatica logica pura” e grammatiche empiriche, per indicare un luogo dell'a priori che si rivela diverso da quello chomskiano. Si veda prima il seguente passo di *Logica formale e trascendentale* in cui Husserl rivendica che la “grammaticalità” funga da guida della logica pura: «non è senza fondamento che la morfologia dei significati è stata indicata nelle mie *Ricerche logiche* come “grammatica logica pura”. In certo modo inoltre non è senza motivo che spesso si è detto che la logica formale si sia fatta guidare dalla grammatica. Ma questo non è un rimprovero per la logica formale, ma una necessità, se alla direzione esercitata dalla grammatica (ciò che fa pensare alle lingue storico-fattuali e alla loro descrizione grammaticale) si sostituisca, come guida, l'essenza grammaticale stessa [*das Grammatische selbst*]» (Edmund Husserl, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, a cura di Guido Davide Neri, Mimesis, Milano 2009, p. 84). Si veda anche Giovanni Gobber, *Alle origini della grammatica categoriale: Husserl, Leśniewski, Ajdukiewicz*, in «Rivista di Filosofia Neo-Scolastica», vol. 77, n. 2, 1985, pp. 258-295, in part. p. 270: «Ben diverso è lo status della grammaticalità chomskiana, limitata all'ambito dell'espressione: la si può avvicinare alla “buona formazione” degli enunciati nei linguaggi logici. La nozione chomskiana di grammaticalità risente poi di un innatismo biologico che pregiudica il tentativo del linguista americano di conferire un fondamento apriorico non psicologista alle regole della grammatica generativa».

titolo “Comunicare e significare”. Quel che qui interessa è che nel sottolineare l’istanza antipsicologista heideggeriana che emerge, ad esempio, nel paragrafo 34 di *Essere e tempo*, in cui s’afferma che «ogni discorso comporta un ciò-che-il-discorso-dice come tale» e «in base ad esso il discorso si fa comunicante»¹³, il modello indicato da Costa¹⁴ per negare che la comunicazione sia un trasferimento di vissuti è proprio Husserl, con particolare riferimento al paragrafo sesto della *Prima Ricerca*, in cui la distinzione fenomenologica è quella tra ciò che il nome “rende noto” e ciò che significa¹⁵. Se poi, restando nella *Prima Ricerca*, si volesse proprio scomporre ciò che, pur essendo complesso, è anche «internamente unitario», ovvero il vissuto dell’espressione riempita di senso, allora diverrebbe chiara la natura di “rinvio” e di “sostegno” dell’espressione, l’indifferenza della parola e il bersaglio del senso «come ciò che si ha di mira»¹⁶. Ma appunto si tratterebbe di una scomposizione e non è senza motivo che Husserl distingue tra “mera” espressione che, se è solo un’espressione, allora cessa di essere tale, e espressione *animata da un senso*, dove quest’ultima è «il complesso fonetico che si unifica con l’intenzione significante, e quindi quest’ultima con il corrispondente riempimento di significato»¹⁷. Vale la pena ricordare che su questa stessa scia delle *Ricerche logiche*, Ortega, nel corso del 15-16 intitolato *Sistema de la psicología*, avrebbe così trovato il proprio della scrittura, ciò che, per esempio, la distinguerebbe dalla traccia che lascia dietro di sé un coleottero, il *Bostrychos typographus*: «Se io vedo alla lavagna il segno “terra” [...] non vedo ciò che sto vedendo in senso stretto – la linea bianca del gessetto che ondeggia sul nero –, ma più di questo, e come se fosse posto e montato su di esso, vedo un “significato”»¹⁸.

Una tale unitarietà è anche ciò che, come osserva Gobber, impedisce di identificare il rapporto che instaura Husserl tra *Ausdruck* e *Bedeutung* con quello che instaura Saussure tra *signifiant* e *signifié*, soprattutto se si considera che, una volta intesa l’espressione *in specie*, e non come «questa formazione fonetica pronunciata *hic et nunc*, [come] questo suono fuggevole,

¹³ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, trad. it. di Pietro Chiodi, Longanesi, Milano 1976, p. 205.

¹⁴ Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 62; trad. cast. cit., p. 103.

¹⁵ Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 299.

¹⁶ Ivi, p. 302.

¹⁷ Ivi, p. 305.

¹⁸ José Ortega y Gasset, *Sistema di psicologia*, in Id., *Sistema di psicologia e altri saggi*, trad. it. di Maria Lida Mollo, Armando, Roma 2012, p. 149.

che non ritorna mai identico»¹⁹, l'arbitrarietà subisce un ridimensionamento che è direttamente proporzionale all'attenuazione della sua linguisticità²⁰. Se, infatti, per Saussure dire che il significante è "immotivato" vuol dire che esso è «arbitrario in rapporto al significato, col quale non ha nella realtà alcun aggancio naturale»²¹, per Husserl, invece, il carattere dell'espressione di "supporto sensibile", di strumento del pensato, di rivestimento del termine ideale diviene talmente centrale che «*London, Londres*», ma anche «*zwei, deux, due*», non solo vengono considerate come espressioni equivalenti, come «reciprocamente corrispondenti in lingue diverse», ma addirittura come «espressioni tautologiche [*tautologischen Ausdrücke*]» in quanto «significano e denominano la stessa cosa»²².

Questo stesso paragrafo delle *Ricerche logiche*, il dodicesimo sull'"oggettualità espressa", è stato ripreso in una riflessione classica in ambito spagnolo sulla traduzione. Si pensa qui a García Yebra, che ha fatto esplicito riferimento al famoso esempio "il vincitore di Jena" e "il vinto di Waterloo" per tesaurizzare una conquista che avrebbe poi mostrato tutta la sua utilità nella definizione degli obiettivi della traduzione, ovvero, l'idea che la diversità di significati non sempre, e non necessariamente, intacca la stessità della denominazione (in quel caso due significati non solo diversi ma addirittura contrari, come "vincitore" e "vinto", designano lo stesso: "Napoleone") o il riferimento al medesimo oggetto. Ed è infatti facendo leva sull'incoincidenza tra significato e denominazione che García Yebra elabora una gerarchia di priorità per il traduttore con risultati che egli stesso dichiara affini a quelli dell'equivalenza dinamica di Nida: «il traduttore deve tradurre innanzitutto il senso; in secondo luogo la designazione e, in ultimo, se è possibile, anche i significati»²³.

Dei significanti sembrerebbe non farsi nemmeno parola. E non perché siano insignificanti. Anzi, è perché hanno un significato proprio, "linguistico" e "di base" – dice García Yebra – etimologico, che sfugge all'equivalenza, che non è la loro la via da seguire nella traduzione. E se però l'equivalenza è

¹⁹ Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 309.

²⁰ Giovanni Gobber, *Alle origini della grammatica categoriale: Husserl, Leśniewski, Ajdukiewicz*, cit., pp. 263-264.

²¹ Ferdinand de Saussure, *Corso di linguistica generale*, introd. e trad. di Tullio De Mauro, Laterza, Roma-Bari 2011, p. 87.

²² Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, p. 313.

²³ Valentín García Yebra, *Teoría y práctica de la traducción*, tomo I, Gredos, Madrid 1982, p. 38.

data per convenzione, essa è resa possibile proprio dall'incoincidenza tra significato e designazione:

Intendiamo per *significato* la base mentale che soggiace ad ognuno dei significanti che conformano il testo. In questo senso stretto, il “significato” di *window* sarebbe “occhio di ventilazione” (in cui “occhio” sarebbe una metafora equivalente ad “apertura”); il significato di *ventana* sarebbe “ventilatrice” (intendendosi implicitamente “apertura”); il significato di *fenestra*, *fenêtre*, *finestra*, *Fenster*, sarebbe probabilmente “illuminatrice”, e il significato di *thyris* e di *janela* sarebbe “porticina”. Molti significati diversi per una sola designazione. Perché tutti “designano” la stessa realtà: l’apertura o orificio a cui tutti quei nomi si riferiscono²⁴.

Ciò di cui García Yebra ha inoltre cura è di operare, sulla scia di Coseriu, una distinzione di termini – che invece nelle *Ricerche logiche* apparivano, in opposizione a Frege, volutamente come sinonimi proprio allo scopo di evitare confusioni²⁵ –, per lui essenziale in vista della definizione degli obiettivi da perseguire nel tradurre, quella tra “senso” e “significato”: «E cos’è il *senso* di un testo? È ciò che il testo vuol dire, sebbene non coincida né con le designazioni né con i significati»²⁶.

A questo punto, sarebbe ingeneroso nei confronti della lunga e ricca esperienza di traduttore di chi, come García Yebra, si è misurato con la traduzione dei classici greci e latini – a lui si deve, tra le altre cose, un’edizione trilingue della *Metafisica* di Aristotele – ma anche di poesia e di prosa in lingua tedesca, inglese, francese, portoghese, italiana, fare un esempio “facile”, nel senso che renderebbe immediatamente evidente il contrasto rispetto ad altre posizioni, come quella di Berman, che nella traduzione dei proverbi ha trovato il punto d’avvio del Seminario svoltosi nel 1984 al Collège International de Philosophie, in particolare a partire da uno che cita Roa Bastos in *Yo el Supremo*, e che lui, che quell’opera l’ha tradotta, ha reso in francese in una traduzione «al contempo letterale e libera»²⁷. L’esempio quindi da non fare per rendere giustizia a chi ha tradotto migliaia di pagine da e in lingue diverse sarebbe quello della traduzione del proverbio

²⁴ Valentín García Yebra, *Experiencias de un traductor*, Gredos, Madrid 2006, pp. 14-15.

²⁵ Edmund Husserl, *Ricerche logiche*, cit., vol. I, pp. 318-319.

²⁶ Valentín García Yebra, *Experiencias de un traductor*, cit., p. 15.

²⁷ Antoine Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, trad. it. di Gino Giometti, Quodlibet, Macerata 2003, pp. 13 e ss. Cfr. Augusto Roa Bastos, *Moi, le Suprême*, trad. fr. di Antoine Berman, Belfond, Paris 1977; *Le Livre de Poche*, 1985. *A cada día le basta su pena, a cada año su daño* diviene *À chaque jour suffit sa peine, á chaque année sa déveine*.

“*Poco a poco hila la vieja el copo*” con “*Petit à petit l’oiseau fait son nid*” o di quelle espressioni o, meglio, di quei testi già segnalati da Coseriu, come, ad esempio, “*Qui si tocca*”, “*Aquí se hace pie*”, “*Hier kann man stehen*”, “*Ici on a pied*” che, pur non essendo corrispondenti sul piano dei contenuti linguistici, sono ritenuti equivalenti in quanto si riferiscono tutti allo stesso fatto: l’acqua in un fiume, in un lago o nel mare è relativamente poco profonda. Da ciò Coseriu traeva il convincimento che la traduzione consistesse nell’espressione di uno stesso contenuto testuale in lingue diverse e che quel contenuto non potesse che essere “inter o sovra-idiomatico”²⁸. Nondimeno, pur volendo usare tutta la gentilezza ermeneutica che si voglia, v’è in García Yebra un’idea di rapporto tra significante e significato – cui s’accompagna un’analogia ricorrente negli scritti sulla traduzione, in particolare in quelli di ispirazione idealistica, l’analogia cioè con il rapporto tra corpo e spirito – che, finanche quando punta ad affermare l’indissolubilità del legame – e il riferimento è quello classico alla poesia – ha come sbocco l’opposizione di “traducibile-intraducibile”²⁹. Ferma restando la convinzione che esistano poemi intraducibili, risulta interessante il ruolo che in un altro luogo assume la ritraduzione, in stretto legame con l’analisi contrastiva condotta su un poema di Alberto Caeiro, eteronimo di Pessoa, tradotto da Octavio Paz³⁰.

²⁸ Cfr. Eugen Coseriu, *Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción*, in Id., *El hombre y su lenguaje. Estudios de teoría y metodología lingüística*, Gredos, Madrid 1991, pp. 219-220.

²⁹ Valentín García Yebra, *Experiencias de un traductor*, cit., pp. 85-86: «Si può affermare di ogni opera poetica valida che non si tratti solo di un insieme di suoni artisticamente disposti e ordinati, ma che possieda uno spirito, incarnato, per così dire, in questo corpo sonoro. Se si accetta come principio indiscutibile l’identità di spirito e corpo dell’opera poetica, e non il semplice condizionamento del primo ad opera del secondo, è evidente che l’opera poetica risulta intraducibile. [...] Da parte mia, credo che non si possa adottare un atteggiamento drastico né a favore né contro la traducibilità della poesia. Sono convinto che vi sono poemi traducibili (entro certi limiti [...]) e altri intraducibili. [...] Nell’opera poetica, il piano fonetico può essere significativo per se stesso o essere indissolubilmente unito al significato. Maggiore è il grado in cui ciò accade, minori saranno le possibilità della traduzione».

³⁰ «*Ter consciência e mais que ter cor?/ Pode ser e pode não ser./ Sei que è diferente apenas./ Ninguém pode provar que é mais que só diferente.* Un poeta celebre, celebrato altresì come traduttore, li ha tradotti così: *¿Tener conciencia es más que tener color?/ tal vez sí, tal vez no./ Apenas sé que es diferente./ sólo diferente. Mas nadie puede probarlo.* La mia traduzione degli ultimi versi sarebbe questa: *Sé que sólo es diferente./ Nadie puede probar que es más que sólo diferente.* L’*apenas* del terzo verso di Caeiro equivale, senza alcun dubbio, al nostro avverbio *sólo*» (Valentín García Yebra, *Sobre la fácil (?) intertraducción hispano-portuguesa*, in ivi, pp. 280-281).

Riprendiamo ora la via che imbocca Costa e che – anticipiamolo pure – giunge infine a sostenere la non arbitrarietà del segno, non la non arbitrarietà del significato – come invece ci si aspetterebbe se la via seguita fosse quella “statica” delle *Ricerche logiche* e di *Idee I* – bensì proprio quella del segno. Ma forse, prima di tornare a *Esperire e parlare*, conviene fare una brevissima digressione e volgere l’attenzione alle pagine introduttive di un giovanissimo Costa che fece precedere la sua traduzione – una traduzione che ha accuratamente evitato almeno tre delle tendenze deformanti segnalate da Berman: la razionalizzazione, la nobilitazione e la cancellazione delle sovrapposizioni di lingue³¹ – della *Mémoire* di Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, da un saggio che sin dal titolo prende una posizione ben precisa nella lettura del rapporto, o dell’“amicizia stellare”, tra Derrida e la fenomenologia husserliana, mostrando come quella di Derrida, sebbene sia, o forse proprio in quanto è, della contaminazione, non cessi di essere fenomenologia. Ma al di là della questione storiografica di collocazione entro l’articolata trama del movimento fenomenologico³², qui interessa riportare un passo della *Fenomenologia della contaminazione* che fa al caso nostro: «non c’è dubbio che la prospettiva genetica, riproponendo in termini nuovi il rapporto tra *hyle* e *morphé* all’interno della costituzione riproporrà anche in termini nuovi il rapporto tra significato e significante»³³. E la cifra della riformulazione del rapporto è per Derrida quella del tempo, quella di una *hyle* temporale che è assente in *Idee I* ma presente nei Manoscritti del gruppo C. Così Derrida in riferimento al § 86 di *Idee I*:

³¹ Vincenzo Costa, *Nota di traduzione*, in Jacques Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, 2016, p. 45: «Nella traduzione abbiamo mirato a mantenere la massima fedeltà allo “stile” del testo francese. Non abbiamo dunque cercato di “migliorare” l’andamento sintattico anche quando questo poteva sembrare spigoloso. Il problema più consistente che abbiamo dovuto affrontare è stato quello di mediare fra tre lingue. Buona parte del testo di Derrida è infatti costituito da citazioni di Husserl. Abbiamo di norma adottato, ove esistevano, le traduzioni italiane, modificandole qua e là dove il testo francese implicava una diversa interpretazione dell’originale tedesco o dove Derrida voleva esplicitamente introdurre una scelta di traduzione. Abbiamo cioè in generale adottato il criterio che il testo da tradurre fedelmente era quello di Derrida e non quello di Husserl».

³² Di segno opposto è la tesi che avanza Caterina Resta, che parla senza ambagi di «rottura irrimediabile» tra la decostruzione di Derrida e la fenomenologia (*Jacques Derrida e il non fenomenologico*, in «Bollettino Filosofico», n. 33, 2018, pp. 308-321).

³³ Vincenzo Costa, *La fenomenologia della contaminazione*, in Jacques Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 29.

in nessun momento, malgrado le frequenti allusioni al flusso del vissuto, il tempo interviene in modo decisivo nell'analisi delle strutture noetico-noematiche. La temporalità evocata è sempre oggetto temporale, noema costituito, significato del tempo più che tempo del significato. Non si tratta mai della hyle temporale che, più ancora della hyle sensibile e spaziale, sarebbe fonte di difficoltà per un'analisi statica. Questa hyle, che sarebbe il "nucleo" esistenziale più originario della costituzione e il più irriducibile a una *epoché*, resta dissimulata alla descrizione³⁴.

Nel libro di Costa su Heidegger da cui abbiamo preso le mosse, l'operazione attraverso cui si giunge ad affermare la non arbitrarietà del segno ha luogo chiamando in causa un concetto che è il vero e proprio nodo che stringe l'esperire al parlare, ovvero, il concetto di mondo. La centralità di questo concetto chiave, attorno a cui s'afferma l'idea di un olismo dell'esperienza, è frutto di quello che potrebbe dirsi uno slittamento radicale all'interno del sintagma *Weltanschauung*, quello in virtù del quale la "visione" cede il passo al "mondo", lo schema concettuale ad una sensibilità che si ordina da se stessa, la lingua come "visione del mondo" al rapporto pratico che con le cose di quel mondo si ha. «Se vi sino due nomi diversi – afferma Costa in riferimento al celebre esempio della neve che per gli eschimesi si dice in molti modi [*Linguaggio, pensiero, realtà*] e che viene fatto da Whorf per rimandare la visione di differenti tipi di neve all'attraversamento per diversi tipi di parole – è perché ci si trova di fronte a funzioni diverse in un contesto pratico»³⁵.

Ma non è tutto, oltre a superare posizioni idealistiche di orientamento diverso ma di origine pur sempre kantiana – e il discorso può valere sia per la concezione humboldtiana delle lingue come visioni del mondo sia per il ruolo di legalizzatore dell'esperienza che Cassirer attribuisce al simbolo – il concetto di mondo, non solo nel contesto heideggeriano di *Essere e tempo*, ma anche nella declinazione husserliana dell'intersoggettività, possiede una virtualità di triangolazione – il mondo come riferimento oggettuale e comune orizzonte di due intenzionalità – che induce il rapporto intersoggettivo a non esser mai un rapporto a due giocato tra dentro e fuori, tra vita e espressione, tra vissuto e colorito del viso. E a questo riguardo, non si può non ricorrere ad un altro libro di Costa, la sua *Fenomenologia dell'intersoggettività*, che ben mostra come l'analogia tra tu e io non sia frutto né di una proiezione, né di un ragionamento, ma di una sintesi passiva che ha luogo ogniqualvolta il corpo dell'altro che ora è lì richiama associativamente il mio che ora è qui.

³⁴ Jacques Derrida, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, cit., p. 184.

³⁵ Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 84; trad. cast. cit., p. 133.

«Io vedo arrossire l'altro in una certa situazione! [...]». Allora, dal suo rossore posso risalire al “bruciare” della vergogna, a un vissuto interno che ho provato io in un'altra situazione che indica vergogna. *A essere associate sono innanzitutto le situazioni del mondo*³⁶.

Nella cornice di quello che si rivela come un passaggio irreversibile dall'Ermeneutica, nella sua versione originaria, alla fenomenologia, è sempre l'idea fenomenologica di mondo che impedisce di intendere la comprensione della poetica dell'altro come atto di rivivere la sua vita per meglio comprenderne l'oggettivazione. Neanche quando i tentativi di rivivere la vita degli altri sono così alti, così ragionati e sentiti, come quello di Dilthey, che scrive su Hölderlin, il quale, entrato ormai «nelle tenebre dello spirito», traduce l'*Edipo tiranno* e l'*Antigone* di Sofocle, ma senza riuscire a mantenere un nesso logico e, avendo perso la padronanza del greco e la pazienza, scambia parole note con altre di suono analogo in una totale «sconnessione»³⁷, che di certo non può che essere decisiva per chi intende la vita giustappunto come *Zusammenhang*³⁸.

Che il concetto di mondo sia il concetto nucleare per una fenomenologia della traduzione è, d'altra parte, testimoniato da uno scritto di Klaus Held che, riprendendo un concetto cardine della *Crisi*, parla del “mondo della vita uno” come orizzonte di ogni transito e traduzione, a patto però di riconoscerne la natura di certezza atematica, che vuol dire nulla di simile a una dimora, né a un terzo mondo di significati prelinguistici. Si tratta

³⁶ Vincenzo Costa, *Fenomenologia dell'intersoggettività*, Carocci, Roma 2010, p. 192.

³⁷ Wilhelm Dilthey, *Esperienza vissuta e poesia. Lessing-Goethe-Novalis-Hölderlin*, trad. it. di Nicola Accolti Gil Vitale, il melangolo, Genova 1999, pp. 463-464.

³⁸ Sulla biografia come procedimento che rappresenta la premessa gnoseologica e la possibilità metodologica della narrazione come descrizione delle «singole unità-di-vita», cfr., tra i tanti lavori di Giuseppe Cacciatore, *La filosofia dello storicismo come narrazione della storia pensata e della storia vissuta*, in Giuseppe Cacciatore, Antonello Giugliano (a cura di), *Storicismo e storicismi*, Mondadori, Milano 2007, pp. 109-168, in part. pp. 136-137: «Il peculiare storicismo della vita di Dilthey è anche e forse essenzialmente un consapevole tentativo di ridefinire la relazione tra oggettivazione della vita e possibilità di rivivere questa oggettività nell'articolata rete degli *Erlebnisse* che si manifestano in ogni singolarità individuale» e, più avanti, «lo storicismo critico e individualizzante della tradizione diltheyana ha contribuito ad una diversa configurazione dei rapporti tra il Sé e l'alterità, tra il Sé dell'esperienza costitutiva psico-fisica e il mondo storico, tra evento e senso, tra vita vissuta e storia. Si tratta, d'altro canto, del coerente perseguimento di un progetto filosofico che ha legato lo stesso programma di fondazione delle scienze dello spirito alla definizione degli “elementi primi” della realtà [...] agli individui come *Lebenseinheiten*, ad una vera e propria teoria filosofica dell'individualità basata sull'assunto che “il mondo non è in nessun altro luogo se non [...] nel rappresentare di un individuo”».

piuttosto di uno spazio della differenza, o di un mondo comune che non diviene concreto se non come tensione tra il mio mondo domestico e il mondo estraneo. E la traduzione appare così come transito dal mondo domestico della mia lingua madre al mondo estraneo dell'altra lingua. Un transito reso possibile dalla fiducia nel fatto che «tutte le terre verso cui mi avvio nell'intraprendere la traversata [*übersetzen*] si radicano nella terra una che è comune a tutti»³⁹. Nondimeno, oltre alla condivisione della tesi generale dell'atteggiamento naturale, Held richiama l'"analogia" tra esperienze originarie tipiche su cui riposa ogni coniazione canonica e, in proposito, cita Heidegger, il corso friburghese del semestre invernale 1942-43 su Parmenide, in cui l'analogia tra la manifestazione pubblica di qualcosa che ha subito una deformazione e il sentirsi ingannato quando si fallisce nell'intento di fare qualcosa consente la traduzione di *pseudos* con *falsum*. Onestà vuole che si sottolinei la cautela con cui Held ribadisce non solo che "analogia" non è "uguaglianza", ma che esperienze originarie tipiche somiglianti nulla hanno a che fare con un terzo mondo delle idee platoniche, di cui, in questo caso, parteciperebbero "*pseudos*" e "*falsum*". Eppure, nel ricondurre la possibilità della traduzione all'«esperienza inaggrabilmente prospettivista della somiglianza»⁴⁰, Held sembra più interessato ad indicare la base comune dell'esperienza piuttosto che la trasformazione che quella stessa esperienza subisce proprio ad opera della traduzione. Una trasformazione che appare centrale nel corso di Heidegger su Parmenide, ad essa si deve nientemeno che «*un mutamento dell'essenza della verità e dell'essere*»⁴¹. Ma forse vale la pena di riportare un intero passo che ben mostra come il tradurre determini un cambiamento dell'esperire:

che cosa accade quando lo *pseudos* greco viene pensato nel senso del *falsum* romano? Lo *pseudos* greco, inteso come il dissimulante, e quindi anche come l'"ingannevole", adesso non viene più esperito e spiegato in base al velare, bensì in base all'aggirare e raggirare. Con la traduzione nel *falsum* romano, lo *pseudos* greco viene *tradotto* nell'ambito romano imperiale del far-cadere. Lo *pseudos*, l'occultare e il velare, diviene ciò che fa-cadere, il *falsum*. Da questo appare chiaro che fin dal suo inizio essenziale il modo romano di pensare e di esperire, di instaurare e di espandersi, di costruire e di agire, non si muove mai nell'ambito dell'*aletheia* e dello *pseudos*. Ora le indagini storiografiche hanno

³⁹ Klaus Held, *Observaciones sobre la fenomenología de la traducción*, trad. cast. di Antonio Ziri6n Quijano, in «Devenires», III, n. 5, 2002, pp. 124-131, in part. p. 129.

⁴⁰ Ivi, p. 130.

⁴¹ Martin Heidegger, *Parmenide*, trad. it. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2005, p. 97.

reso noto da tempo che i Romani hanno in più maniere adottato la cultura greca, e che nell'appropriarsene l'hanno trasformata⁴².

Che si tratti di una trasformazione non da poco ma essenziale viene ribadito anche più avanti, al momento di ricapitolare, quando Heidegger afferma che «a partire dall'età dell'*imperium*, la parola greca “politico” significa qualcosa di “romano”. Di “greco” vi è in essa ormai soltanto il mero suono verbale»⁴³. Per quel che riguarda poi la collocazione del punto di vista di Held in ambito traduttologico, è egli stesso a non far mistero di prendere le distanze da «una parte della fenomenologia – e antifenomenologia – francese», sotto la cui influenza, alcuni traggono, dall'asimmetria nel rapporto tra l'estraneo e l'io, «conseguenze talmente radicali da mettere in discussione l'unità del mondo uno che è comune a tutti gli uomini attraverso la certezza primordiale dell'atteggiamento naturale»⁴⁴. E, infatti, la sua posizione appare agli antipodi di quella, per esempio, di Ricœur, che, prendendo spunto da Quine⁴⁵, parla di una «corrispondenza senza adeguazione»⁴⁶, un'equivalenza dunque che, non potendo fare affidamento su nessun elemento terzo, neanche su un'analogia dell'esperienza, può aver luogo solo se il traduttore è capace di creare il comparabile. Inoltre, resta da chiedersi fino a che punto l'individuazione di un ambito dell'esperienza analogico sia un percorso che possa essere battuto non solo per una meditazione retrospettiva sull'essenza di un concetto già dato, come quella fatta da Heidegger, ma anche per scoprire somiglianze in vista di traduenti da dare, come propone Held.

C'è ancora un altro elemento da evidenziare e che segna un limite insuperabile all'assimilazione della posizione di Held ad altre che, pur sorte

⁴² Ivi, p. 95.

⁴³ Ivi, p. 101.

⁴⁴ Klaus Held, *Observaciones sobre la fenomenología de la traducción*, cit., p. 128.

⁴⁵ Cfr. Willard Van Orman Quine, *Significato e traduzione*, in Andrea Bonomi (a cura di), *La struttura logica del linguaggio*, Bompiani, Milano 1978, pp. 135-163, in part. p. 161: «Proprio come possiamo parlare in modo sensato della verità di un enunciato solo nei termini di qualche teoria o schema concettuale, così, nel complesso, possiamo parlare in modo sensato di sinonimia interlinguistica di parole e immagini solo nei termini di qualche particolare sistema di ipotesi analitiche». La conclusione poi si fa una con l'impossibilità di vagliare la bontà di una traduzione proprio a causa dell'«indeterminatezza della correlazione». «Il fatto è che, quanto più ci allontaniamo dagli enunciati che presentano un condizionamento manifestamente diretto riguardo a stimoli non-verbali, e quanto più ci allontaniamo dal terreno che ci è familiare, la base di confronto diminuisce, e ha quindi meno senso dire quale traduzione è buona e quale è cattiva» (ivi, p. 163).

⁴⁶ Cfr. Paul Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, trad. di Ilario Bertoletti, Morcelliana, Brescia 2001, pp. 41-50, in part. p. 49.

nell'ambito della fenomenologia, assumono come possibilità più propria una da lui esclusa per principio, ovvero, quella di «considerare il mondo domestico dell'altro come mondo estraneo e allo stesso tempo trasformarlo nel mio secondo mondo domestico, a partire dal quale il mio primo mondo domestico della mia lingua madre potrebbe apparirmi come un mondo estraneo»⁴⁷.

Escludere quella possibilità equivale a lasciare fuori dal dibattito traduttologico proprio chi quel dibattito l'ha animato, tracciando un ideale di ospitalità linguistica che prende le mosse proprio dall'estraneità della propria lingua. Basti pensare a Derrida, che alla traduzione ha tributato una attenzione «quasi ossessiva»⁴⁸ e che è giunto ad affermare che «la lingua detta materna non è mai puramente naturale, né propria né abitabile» per cui «non c'è habitat possibile senza la differenza di questo esilio e di questa nostalgia»⁴⁹; e basti pensare di nuovo a Ricœur, che ha inteso l'ospitalità linguistica come una compensazione di piaceri, quello di «abitare la lingua dell'altro» e quello di «ricevere presso di sé, nella propria dimora d'accoglienza, la parola dello straniero»⁵⁰. Ma si pensi anche a Berman che, nel «non-normato» della lingua materna, ha rinvenuto per il traduttore lo spazio d'azione e di intervento su «ciò che la lingua materna ha di più materno», dal momento che, una volta superata la confusione, pur sempre radicata in una base reale, tra lingua materna e lingua nazionale, appare chiaro che quella materna «non è una realtà chiusa ma, al contrario, uno spazio-di-lingua aperto e fondamentalmente accogliente» al punto che «per il cuore materno della lingua materna tutte le lingue sono vicine e parenti»⁵¹. E nell'opera sistematica sulla cultura e la traduzione nella Germania romantica, riferendosi giustappunto alla flessibilità della cultura tedesca, egli aveva ricondotto lo sviluppo, all'inizio del XIX secolo, della filologia, della critica letteraria, dell'ermeneutica e delle traduzioni al «potere illimitato e proteico di versare nell'alterità»⁵².

⁴⁷ Klaus Held, *Observaciones sobre la fenomenología de la traducción*, cit., pp. 128-129.

⁴⁸ Carmine Di Martino, *Tradurre è necessario, cioè (im)possibile*, in Id., *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Guerini e Associati, Milano 2009, p. 109.

⁴⁹ Jacques Derrida, *Il monolinguisma dell'altro o la protesi d'origine*, trad. it. di Graziella Berto, Cortina, Milano 2004, p. 34.

⁵⁰ Paul Ricœur, *Sfida e felicità della traduzione*, in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, cit., p. 50.

⁵¹ Antoine Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., pp. 118-119.

⁵² Antoine Berman, *La prova dell'estraneo*, cit., p. 47.

Con ciò siamo gettati nel pieno della questione dell'intersoggettività e, di rimando, in altri testi husserliani del per così dire "sentiero genetico", come le *Meditazioni cartesiane*, dove la fenomenologia come "descrizione" si alterna alla fenomenologia come "esplicitazione" [*Auslegung*], con una riconfigurazione di compito che, nell'introduzione di Vincenzo Costa, suona così: «dipanare, svelare i fili intenzionali che sorreggono l'esperienza, [...] cogliere la trama che li lega e senza di cui nessun mondo potrebbe giungere ad apparire e nessuna esperienza potrebbe strutturarsi»⁵³.

Con l'idea di genesi, di fenomenologia costituita e non solo costituente, ci si trova di fronte ad una radicalizzazione della passività, «una passività più passiva della passività, dato che l'attività divenuta passività agisce nella stessa passività»⁵⁴, che in traduttologia può assumere la forma di una sfida, quella di non "lasciar cadere il corpo verbale", quel *laisser tomber le corps* che era proprio la tendenza in cui Derrida ravvisava l'energia essenziale della traduzione⁵⁵, facendosi, invece, dettare la scelta traduttiva dalla forma in cui quello stesso corpo verbale si manifesta. Soprattutto quando la forma dell'espressione diviene essenziale. In poche parole, una cosa è tradurre testi come "Buon giorno" e "qui si tocca", ben altra è cimentarsi, come ha fatto Berman, nella traduzione de *Los siete locos* di Roberto Arlt, dove alcuni significanti, come gli accrescitivi *portalón, alón, jaulón, portón, gigantón, callejón*, si incatenano formando dei reticoli sotto la superficie del testo che produce senso. L'incatenamento di questi significanti simboleggia la dimensione di "accrescività", che appare essenziale in un romanzo in cui «portali, ali, gabbie, vestiboli e giganti assumono la taglia smisurata degli incubi» e «la traduzione che non trasmette questi reticoli *distrugge* uno dei tessuti significanti dell'opera»⁵⁶.

⁵³ Vincenzo Costa, *Introduzione* a Edmund Husserl, *Meditazioni cartesiane e Lezioni parigine*, trad. it. di Armando Canzonieri, La Scuola, Brescia 2017, p. 11.

⁵⁴ Ivi, p. 16.

⁵⁵ Cfr. Jacques Derrida, *Freud e la scena della scrittura*, in Id., *La scrittura e la differenza*, trad. it. di Gianni Pozzi, introd. di Gianni Vattimo, Einaudi, Torino 2002, p. 272.

⁵⁶ Antoine Berman, *La traduzione e la lettera o l'albergo nella lontananza*, cit., p. 52. Sulla necessità, per i personaggi arltiani, di un incubo verbale e fittizio come fuga dall'incubo della realtà, si rimanda a Loris Tassi, *Variazioni sul tema della lettura. L'opera di Roberto Arlt*, Aracne, Roma 2007, pp. 45-46: «La realtà è l'incubo dal quale occorre svegliarsi, anche a costo di entrare in un incubo peggiore, basta che sia guidato, volontario, artistico [...] L'unica soluzione quindi sarebbe *inselvarsi* in una finzione che sia più vera del vero, intorbidarsi in un mondo granguignolesco trasfigurato dalla letteratura. L'importante è restare sulla carta. Ansioso di irrealità, Erdosain è tutto contenuto nella frase che segue e nel modo enfatico di recitarla: "¡Ah, la realidad, la realidad!».

A questo punto vale la pena di riprendere il capitolo quarto di *Esperire e parlare*, dov'è possibile rintracciare uno slittamento, che è innanzitutto di Heidegger. Dall' anteriorità del significato, inteso quale possibilità d'azione, così come appare in *Essere e tempo* – dove si legge che «la comprensione emotivamente situata dell'essere-nel-mondo *si esprime nel discorso*. La totalità di significati della comprensibilità *accede alla parola*. Non accade, dunque, che parole-cosa vengano fornite di significati»⁵⁷ – si passa all'idea del segno come apertura di mondo, laddove la traduzione del segno si configura come una situazione limite tra perdita e riappropriazione. Certo, i riferimenti e il tempo sono diversi. E non avendo qui intenzione di toccare la questione della *Kehre*, ci si limita solo a sfiorarla, rilevando nella riflessione di Costa un mutamento d'accento che, ancora una volta, riguarda le vicissitudini della coppia significato-significante. Se, infatti, nel già citato capitolo secondo intitolato “Comunicare e significare”, s'afferma che «*le connessioni tra significati*, se con questo intendiamo le possibilità d'azione disponibili all'interno di un certo mondo, *non dipendono dalle connessioni interne alla forma sensibile del linguaggio*»⁵⁸, viceversa, nel capitolo quarto, al momento di parlare di una «*storia del significato non distinguibile da quella della parola*»⁵⁹, Costa cita *Il detto di Anassimandro* (1946), contenuto in *Sentieri interrotti*, per affermare l'illegittimità di considerare la traduzione come trasposizione di un significato da un codice all'altro. La traduzione allora assume come proprio compito quello di cercare di vedere «in che consiste la cosa che, traducendo, deve essere trasferita»⁶⁰. Ed è così che il

⁵⁷ Martin Heidegger, *Essere e tempo*, cit., p. 204. A partire da questo passo Gino Giometti mostra il carattere derivato che riveste il linguaggio nell'ontologia dell'esserci e, nello stesso tempo, l'imminenza di un rovesciamento di discorso che avrebbe avuto, tra le altre cose, la virtualità di recuperare il nesso tra linguaggio e storia (Gino Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, Quodlibet, Macerata 1995, pp. 39-40).

⁵⁸ Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 70; trad. cast. cit., p. 114. E vale la pena di precisare che quest'osservazione viene volutamente fatta subito dopo la citazione del passo di un testo come i *Seminari di Zollikon*, che vuol dire a “svolta” pienamente compiuta.

⁵⁹ Ivi, p. 141; trad. cast. cit., p. 207.

⁶⁰ Martin Heidegger, *Il detto di Anassimandro*, in Id., *Sentieri interrotti*, trad. it. di Pietro Chiodi, La Nuova Italia, Firenze 1985, p. 300. Sull'idea di traduzione che emerge dalla lettura heideggeriana del detto di Anassimandro, si rimanda di nuovo a Gino Giometti, *Martin Heidegger. Filosofia della traduzione*, cit., in part. pp. 31-32: «La traduzione viene a rivestire la potenza di un fenomeno spaventoso. Viene sottolineata la violenza del tradurre. Una violenza che attiene al tradurre stesso, ma anche al doppio vincolo che, se la traduzione è “fedele alla parola”, si fa sentire in tutta la sua forza: il vincolo alla lingua del detto e il vincolo alla nostra madre lingua; e, per entrambe, il vincolo all'essenza del linguaggio. Teso fra questi due estremi, il traduttore *poeta pensando*. [...]. Tradurre, poi, è innanzitutto quel

concetto di mondo ricompare, ma in una proliferazione – i mondi – che, ben lungi dal risolvere la questione della traduzione, la complica fino al punto di affermarne l'impossibilità. Costa non ha tema di farlo. E quel che conta è che proprio questo è il momento in cui, in particolare nel paragrafo “Dialogo e alterazione”, facendo esplicito riferimento a Derrida⁶¹, non esita ad affermare che «traducendo, non esplicitiamo il contenuto di senso trasponendolo in un altro segno, ma lo *alteriamo*»⁶².

Con ciò viene messo al centro non solo il problema della traduzione e della tradizione, ma anche un problema cruciale della fenomenologia e delle fenomenologie, ovvero, quello del rapporto tra “percepire” e “comprendere”, secondo un altro binomio fortunato che dà il titolo ad un saggio pubblicato di recente sul «Bollettino filosofico»⁶³. Così Costa, che prende in prestito un esempio da Cassirer⁶⁴: «Tradurre *men* con luna non significa trasportare un significato da un segno all'altro, bensì parlare di qualcos'altro. Identica è solo la configurazione percettiva, ma che cosa sia quella configurazione percettiva è diverso per il greco e per il latino»⁶⁵. Siamo così posti di fronte ad un altro bivio, ad un altro sentiero che si biforca e che di fatto si è biforcuto in “ermeneutica fenomenologica” e “fenomenologia dell'esperienza”. E la questione è cruciale anche perché, ancora una volta, richiama la questione del mondo e, con essa, una duplicità che è merito di Costa aver prima disambiguato (“concetto naturale di mondo come struttura percettiva e concetto naturale di mondo come orizzonte di significati”)⁶⁶ e poi chiarificata nella sua natura di intreccio. Un intreccio che non solo c'entra con il problema della traduzione, ma che consente di cogliere l'idea di mondo che c'è per esempio dietro le posizioni prima richiamate di Held e di Ricœur⁶⁷.

tradursi che si traduce nell'ambito di una verità trasformata, che è anche il luogo della parola più propria. Questo tradursi è erranza, e il più delle volte si conclude con un naufragio».

⁶¹ Jacques Derrida, *Limited Inc a b c...*, in *Limited Inc.*, trad. fr. di Elisabeth Weber, Galilée, Paris 1993.

⁶² Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 142; trad. cast. cit., p. 209.

⁶³ Id., *Percepire e comprendere*, in «Bollettino filosofico», n. 33, 2018, pp. 56-70.

⁶⁴ Ernst Cassirer, *Linguaggio e Mito. Contributo al problema dei nomi degli dèi*, trad. it. di Vittorio Enzo Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1976, p. 57.

⁶⁵ Vincenzo Costa, *Esperire e parlare*, cit., p. 142; trad. cast. cit., p. 209.

⁶⁶ Id., *Percepire e comprendere*, cit., p. 60.

⁶⁷ Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, Morcelliana, Brescia 2008, p. 42: «Il breve saggio di Ricœur sulla traduzione contiene, per così dire, in miniatura, la memoria globale dell'opera del maestro francese: dall'antropologia implicita nella sua filosofia della volontà alla meditazione delle forme molteplici della creatività del linguaggio, nei lavori dedicati alla metafora e al racconto, passando per gli studi su Freud – ma soprattutto, la tra-

O dietro quella di Alfred Schütz, e non può essere senza ragione che chi ha elaborato una “fenomenologia del mondo sociale” – o secondo la traduzione alla lettera di Enzo Melandri *La costruzione del mondo sociale in quanto dotato di significato*⁶⁸ – facendo un uso «selettivo dell’epoché»⁶⁹, e chi ancora, da un lato, ha eseguito una ricerca trascendentale di costituzione affermando «la dipendenza dello schema interpretativo dall’adesso-e-così volta per volta dato» chiedendogli «la storia del suo significato» e, dall’altro, ha applicato lo schema interpretativo al fatto da interpretare⁷⁰, attribuisca ai maghi del capolavoro cervantino il ruolo di traduttori:

la loro funzione è quella di tradurre l’ordine del regno della fantasia in quello dell’esperienza di senso comune: per esempio di trasformare i reali giganti attaccati da Don Chisciotte in fantasmi di mulini a vento. I maghi [...] quello che trasformano è lo schema di interpretazione che prevale in un sotto-universo nello schema di interpretazione che è valido in un altro. Entrambi gli schemi si riferiscono agli stessi dati di fatto, che diventano – nei termini del sotto-universo privato di Don Chisciotte – il miracoloso elmo di Mambrino, e, nei termini dell’evidente realtà della vita quotidiana di Sancho, una comune bacinella di barbiere. Così, la funzione dei maghi è quella di garantire la coesistenza e la compatibilità reciproca di sotto-universi di significato differenti ma riguardanti gli stessi dati di fatto, e di assicurare il mantenimento dell’accento di realtà posto su ciascuno di questi sotto-universi⁷¹.

Dimmi che idea hai di mondo e ti dirò che idea hai di traduzione. Quello che però non ti saprò dire è come tradurrai e ciò perché, e su questo sì che aveva ragione Coseriu, «tradurre è una forma particolare del parlare»⁷². E come il “negoziare” di Eco, è un’operazione dall’esito incerto, non «una trattativa» che distribuisca «equamente perdite e vantaggi tra le parti in gioco», e per la cui riuscita non basta contare sulle proprie abilità, visto che al “quasi” della “stessa cosa”, che non si lascia dire, corrisponde il “sempre” del “limare via”:

duzione come paradigma dell’ermeneutica ci introduce in modo privilegiato nella fenomenologia ermeneutica del Sé, con la sua complessa dialettica dell’identico e dell’altro, e delle forme plurali dell’alterità nel cuore stesso del Sé, tema di *Soi-même comme un autre*.

⁶⁸ Alfred Schütz, *Der Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*, Vienna 1932 (*La fenomenologia del mondo sociale*, trad. it. di Franco Bassani, pref. di Enzo Melandri, il Mulino, Bologna 1974).

⁶⁹ Burke Thomason, *Making Sense of Reification. Alfred Schutz and Constructionist Theory*, The Macmillan Press, London 1982, pp. 4-5.

⁷⁰ Alfred Schütz, *La fenomenologia del mondo sociale*, cit., p. 122.

⁷¹ Alfred Schütz, *Don Chisciotte e il problema della realtà*, a cura di Paolo Jedlowski, Armando, Roma 1995, p. 31.

⁷² Eugen Coseriu, *Lo erróneo y lo acertado en la teoría de la traducción*, cit., p. 215.

«Tradurre significa sempre “limare via” alcune delle conseguenze che il termine originale implicava»⁷³. Non c'è riuscita senza perdita. Ed è la forma di un testo determinato ad aprire, in relazione ad una determinata lingua e cultura d'arrivo e in un determinato tempo, uno spettro di possibilità di tradimento, o dei modi della propria (de-)formazione. Che però nella deformazione, quella che è consapevole della forma che altera, vi siano i germi di una nuova formazione è un assunto strettamente legato all'idea di critica che elabora Berman. La sua infatti è una critica «produttiva» e «illustrativa», uno strumento d'analisi che punta a completare l'originale, a «dare una forma nuova a ciò che ha già forma per preparare “lo spazio di gioco di una ritraduzione”»⁷⁴.

Ed è così che la via della critica del sistema delle tendenze deformanti non s'imbatte nel solito bivio “traducibile-non traducibile”, ma piuttosto nell'individuazione di «un'altra essenza del tradurre»⁷⁵, che distrugge là dove non si può non distruggere e che salva e mantiene, là dove si *sceglie* di salvare e mantenere. E qui è implicata non solo la libertà dell'atteggiamento etico di fronte all'altro, non solo un'idea alta della figura del traduttore che nulla ha a che fare col personaggio “timido” e “timoroso” di cui parla Ortega quando riconduce la “miseria” della traduzione ad un rapporto squilibrato, quello appunto tra lo scrittore, che si ribella alla grammatica e all'uso stabilito, e il traduttore che, per propria debolezza, porrebbe in atto una per così dire etica reattiva, facendo dell'incarcerazione del forte nel «linguaggio normale» – e scrivere bene è «fare continuamente piccole erosioni alla grammatica» – la propria virtù⁷⁶. Quel che è veramente implicata è l'idea di uno strato più profondo dell'opera rispetto alla superficie che non tiene nel passaggio da una lingua all'altra. Riferendoci ora all'esperienza e non solo alla riflessione di Berman sulla traduzione, vale la pena di riprendere una differenza che ben mostra come l'opera abbia diversi strati, diversi livelli di profondità. L'idea

⁷³ Umberto Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2003, p. 93.

⁷⁴ Annafrancesca Naccarato, *Traduire l'image. L'œuvre de Gaston Bachelard en Italien*, Aracne, Roma 2012, p. 109. Cfr. Antoine Berman, *Pour une critique des traductions: John Donne*, Gallimard, Paris 1995, p. 17.

⁷⁵ Antoine Berman, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 56.

⁷⁶ Cfr. José Ortega y Gasset, *Miseria y esplendor de la traducción*, in *Obras completas*, tomo V, Taurus, Madrid 2006, pp. 707 e ss. Sulla ricezione, assai variegata, che hanno avuto le riflessioni, per nulla lineari, di Ortega sulla figura del traduttore, cfr. Pilar Ordóñez López, *Miseria y esplendor de la traducción. La influencia de Ortega en la traductología*, Publicacions de la Universitat Jaume I, Castelló de la Plana 2009, pp. 196-198 e 244-245.

della stratificazione in livelli dell'opera si rivela oltremodo preziosa per il superamento del dualismo significante-senso e, di rimando, per quello del dilemma traducibile-non traducibile. Il caso da analizzare per meglio cogliere l'idea di stratificazione in gradi dell'opera è quello di Antoine e di Isabelle Berman, traduttori di Roberto Arlt che, dopo aver riconosciuto il reticolo degli "accrescitivi" di *Los siete locos*, hanno premura di mantenere, laddove è possibile, non i suffissi – il che, del resto, non sarebbe consentito dalla norma di una lingua, come il francese, in cui, com'è noto, gli accrescitivi non si formano attraverso l'alterazione del nome, ma con l'anteposizione di *grand* o *gros* – bensì la "dimensione di accrescività". In questo modo, alla catena *portalón-alón-jaulón-portón-gigantón-callejón* che, ne *La traduction et la lettre*, appare come *portail-aile-cage-vestibule-géant-passage*⁷⁷, fanno corrispondere la catena *portail-mèche-cage-portail-colosse-passage*. La dimensione di accrescività viene così affidata al significato etimologico (*portail*)⁷⁸, al valore lessicale (*cage*)⁷⁹, al senso figurato (*colosse*), all'immagine architettonica (*passage*) e, quando neanche ciò sia possibile, viene semplicemente persa (*mèche*). Osserviamo i seguenti casi:

Erdosain hizo correr sobre los rodillos el *portalón* pintado de color ocre.

Erdosain fit coulisser sur ses billes le *portail* ocre.

Un *alón* de cabello pegado a su frente plana.

Une *mèche* de cheveux collée sur son front plat.

Construyeron *jaulones* tremendos.

Construisaient de terribles *cages*.

Una madre, alta y desmelenada, corría tras el *jaulón*.

Une grande femme échevelée, curai après une *cage*.

Y su angustia era la de un hombre que lleva en su conciencia un siniestro *jaulón*.

Et son angoisse était celle d'un homme qui héberge en lui une sinistre *cage*.

Empujó una de las hojas del *portón*.

Poussa l'un des battants du *portail*.

Un *gigantón* encanecido y delgado como si estuviera tuberculoso.

Une espèce de *colosse* aux cheveux blancs mince comme un tuberculeux.

La neblina encajaba en el *callejón* un cubo.

⁷⁷ Antoine Berman, *La traduction et la lettre ou l'auberge du lointain* (1985), Éditions du Seuil, Paris 1999, p. 62.

⁷⁸ «Dér. de porte* ; *portail* s'est substitué à *portal* par suite d'une confusion partie du plur. *portaux* dont la terminaison *-aux* corresp. à la fois à *-al* et *-ail* du sing.» (Centre National de Ressources Textuelles et Lexicales, accessible su <http://www.cnrtl.fr/>).

⁷⁹ «Enceinte fixe ou portative de grandes dimensions, garnie de barreaux, où l'on enferme des animaux sauvages» (Dictionnaires de français Larousse).

Le brouillard avait formé dans le *passage* un cube⁸⁰.

Un altro esempio da fare o, meglio, da riportare e che consente di cogliere cosa intenda Berman per “logica della letteralità” in contrapposizione alla logica del senso – in cui, d’altra parte, è implicata la chiarificazione dei termini in cui la letteralità si distingue dal calco – è possibile trovarlo nell’analisi contrastiva che egli conduce sulla traduzione dell’*Eneide* ad opera di Klossowski:

Ibant obscuri sola sub nocte diviene Ills allaient obscurs sous la désolée nuit. C’è inversione dell’aggettivo tanto in francese come in latino, *ma il luogo dell’inversione nel verso è cambiato* – di modo che il francese possa accettarla. Questo è il punto essenziale: cercare nella frase francese le maglie, i buchi attraverso cui possa accogliere – senza *troppa* violenza, senza lacerarsi *troppo* [...] la struttura della frase latina. Mettere *désolée* prima di *sous* il francese lo rifiuta; ma metterlo prima di *nuit* lo accetta: ecco un punto “lento”, un punto di accoglienza, una *struttura non-normata del francese*. Per tradurre, il traduttore deve cercare instancabilmente il *non-normato* della sua lingua. Lui solo – non lo scrittore, o raramente [...] – può farlo. La traduzione è questo: *cercare-e-trovare il non-normato della lingua materna per introdurvi la lingua straniera e il suo dire*⁸¹.

Per questo, la de-formazione è anche una “ri-produzione”, cui si deve un ribaltamento del sistema dell’opera che va ben oltre il guadagno ricavabile da una negoziazione: la “potenzializzazione”. Così ancora Berman, che sembra declinare in termini traduttologici un pilastro della fenomenologia husserliana, quale quello della variazione eidetica: «La traduzione fa ruotare l’opera, ne rivela un altro *versante*. Qual è questo altro *versante*? È ciò che resta da cogliere meglio. In questo senso, l’analisi della traduzione dovrebbe insegnarci qualcosa sull’opera, sul rapporto di questa con la sua lingua e con il linguaggio in generale»⁸². Non solo: alla traduzione viene altresì riconosciuta una virtù per così dire ultra-fenomenologica, quella di

⁸⁰ Cfr. Roberto Arlt, *Los siete locos* (1929), a cura di Flora Guzmán, Cátedra, Madrid 2011, pp. 194, 221, 86, 267, 203, 268, 273; trad. fr. di Isabelle e Antoine Berman, *Les sept fous* (1981), Belfond, Paris 2010, pp. 177, 213, 26, 274, 187, 281. Per altri casi in cui nell’edizione francese non è stato possibile mantenere la dimensione dell’accrescività, si rimanda a Antonella Teresa Granato, *Le tendenze deformanti e le traduzioni del linguaggio eterogeneo di Roberto Arlt*, Tesi del Corso di Laurea Magistrale in Lingue e Letterature Moderne, Università della Calabria, a.a. 2017-2018, pp. 53-58.

⁸¹ Antoine Berman, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 110.

⁸² Antoine Berman, *La prova dell’estraneo*, cit., p. 18.

essere «la manifestazione di una manifestazione», dal momento che «in un'opera è il “mondo” che, ogni volta in maniera diversa, è manifestato nella sua totalità»⁸³.

D'altra parte, nel sentiero della fenomenologia ermeneutica, spicca il modo in cui Gadamer ha affrontato “il tormento del tradurre”, ovvero il fatto costitutivo che «le parole originali sembrano inseparabili dal contenuto»⁸⁴, e il tentativo di soluzione con un “accordo attorno alla cosa” cui egli giunge dopo aver instaurato un'analogia che, ancora una volta, ha a che fare con la “visione” e con il “mondo”: quella tra la concezione humboldtiana delle lingue come *Weltansichten* e la descrizione husserliana della cosa percettiva che si dà in scorci prospettici. Quel che qui conta è che la condizione di possibilità della traduzione emerga al momento di mostrare il limite dell'analogia tra “percepire” e “parlare” – la quale è però costruita da Gadamer opponendo la “cosa in sé” alla “monade”:

In un senso analogo a quello della percezione si può parlare di una “*Abschattung* linguistica”, dei diversi “aspetti” che il mondo assume nei diversi mondi linguistici. Rimane tuttavia una differenza caratteristica, in quanto ogni aspetto dell'oggetto della percezione è distinto fondamentalmente da tutti gli altri, e la “cosa in sé” si costituisce solo dal loro insieme come loro *continuum*, mentre nel caso degli aspetti delle diverse visioni linguistiche del mondo ognuna di esse contiene potenzialmente in sé tutte le altre, cioè ognuna può allargarsi ad abbracciare ognuna delle altre. Ognuna è di per sé capace di intendere e capire la visione del mondo che si manifesta in un'altra lingua⁸⁵.

Forse si è andati troppo oltre la questione principale del libro *Esperire e parlare*. Tutta colpa del tradurre. Quel che però appare certo è che la fenomenologia della traduzione potrebbe trarre giovamento dalla ricomposizione della scissione tra ermeneutica e fenomenologia, anche e soprattutto dipanando “i fili della trama dell'esperienza” che, nel caso specifico di Gadamer, richiederebbe di intendere l'*eidōs* a partire dalle *Meditazioni cartesiane* invece che dalle *Idee*, che vuol dire come “monade” e non come “cosa in sé”, e gli adombramenti come auto-compenetrantisi e non come elementi di una sequenza discreta⁸⁶. Ma non si tratta solo di questo.

⁸³ Antoine Berman, *La traduzione e la lettera*, cit., p. 62.

⁸⁴ Hans Georg Gadamer, *Verità e metodo*, trad. it. di Gianni Vattimo, Bompiani, Milano 1994, p. 462.

⁸⁵ Ivi, p. 512.

⁸⁶ Per uno studio che attinge ad un glossario per così dire della “passività” e della “costituzione” (“orizzonte”, “mondo”, “sfondo”, “rete”, “intreccio”, “compresenza”) e che

Il giovamento, secondo l'intuizione di chi sulla traduzione ha elaborato una vera e propria filosofia⁸⁷, può trarlo anche la fenomenologia dell'esperienza, nella misura in cui è ogni volta e di nuovo spinta a esplicitare quello strato intermedio tra costituzione percettiva, da una parte, e schema concettuale, scienza e linguaggio, dall'altra, quello strato che ricorre più volte in *Esperire e parlare* e a cui Costa ha dedicato molti luoghi e momenti della propria riflessione. In uno di questi luoghi, il metodo genetico della fenomenologia si fa uno con la necessità di parlare: «Parliamo, continuiamo a parlare perché è stato mancato il momento della realizzazione della filosofia. In tutti i sensi. Vorremmo dire: l'impossibilità dell'evidenza produce la manifestatività. E questo significa, semplicemente, *pensare l'evidenza come movimento piuttosto che come stato*»⁸⁸. A questa stessa trasparenza mancata Derrida riconduceva la sopravvivenza del testo ad opera della traduzione: «Un testo vive se sopra-vive, e sopra-vive se è, *insieme* traducibile e intraducibile. [...]. Totalmente traducibile, esso scompare come testo, come scrittura, come corpo linguistico. Totalmente intraducibile, anche all'interno di quanto si crede essere *una lingua*, esso muore subito dopo»⁸⁹.

punta a complementare le riflessioni gadameriane sul linguaggio e sul problema della traduzione con il metodo genetico della fenomenologia, da cui emerge la costituzione in gradi dell'esperienza a partire dal punto zero del corpo, cfr. Luis Roman Rabanaque, *Multiplicidad de mundos y unidad del lenguaje* (accessibile su <http://www.ggthusserl.org/ensayos/ensayo.html#Bemerk>). Rabanaque fa riferimento, tra gli altri, ad un manoscritto husserliano del '31, in cui «il mondo appare orientato in cerchi gradualmente che vanno dal qui al lì, dal vicino al lontano, dal mondo familiare al mondo estraneo [Hua, XV, 220]». E più avanti: «Il mondo familiare dell'uomo è determinato essenzialmente dal linguaggio in quanto orizzonte appercettivo [Hua, 224-225]. Il suo carattere d'orizzonte accentua allo stesso tempo la reciproca appartenenza di linguaggio ed esperienza intersoggettiva che concerne lo scorcio linguistico come scorcio di mondo, e la potenzialità aperta inerente alla sua indeterminazione, che concerne un vuoto che può essere riempito da altri scorci di mondo. Con ciò, siamo tornati al problema del mondo uno come sfondo di mondi dati in scorci linguistici». La conclusione diviene poi «Il mondo è lo *hypokeimenon* del movimento comunicativo».

⁸⁷ Cfr. Domenico Jervolino, *Per una filosofia della traduzione*, cit., pp. 15-16: «Il nostro problema è di vedere fino a qual punto il tradurre possa far luce sull'interpretare in quanto tale [...]. Questo *altro dal linguaggio* è la posta in gioco dell'interpretazione: una posta in gioco che può essere ulteriormente caratterizzata come l'insieme delle "cose" o dei fenomeni che ci circondano, che si manifestano nella nostra esperienza e nella nostra vita, e fra queste cose o fenomeni noi stessi e gli altri con cui parliamo o di cui parliamo».

⁸⁸ Vincenzo Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 141.

⁸⁹ Jacques Derrida, *Sopra-vivere*, in Id., *Paraggi. Studi su Maurice Blanchot*, trad. it. di Silvano Facioni, introd. di Francesco Garritano, Jaca Book, Milano 2000, pp. 204-205.

SOBRE *EXPERIENCIA Y HABLA*, DE VINCENZO COSTA¹
Javier San Martín*

Creo que el éxito de la edición de este magnífico libro – y aprovecho para agradecer tanto al Profesor Vincenzo Costa como a la doctora María Lida Mollo el haber acudido a mí para gestionar la edición de él, en una aventura que empezamos hará pronto dos años – es rotundo porque representa efectivamente una muy importante contribución, tanto a la exégesis de Heidegger como a la filosofía del lenguaje, y también, en mi opinión, a la antropología filosófica. Si no recuerdo mal, hace ahora [dic. 2018] un año por estas fechas entregaba el prólogo al libro, en el que resalto algunos aspectos que a mí más me interesaban, dejando otros insinuados.

Este escrito lo voy a dedicar a desarrollar una serie de preguntas dirigidas al autor del libro en las que se alumbran problemas sobre los que reflexionar y que son los que a mí me interpelan.

Como sabe el autor, yo no soy especialmente heideggeriano. Más aún, desde que, en 1970, coincidí en Friburgo con Víctor Farías, y supe por este —antes, por tanto, de que él y Hugo Ott, publicaran sus trabajos—, sobre el nazismo de Heidegger, yo como hijo de la generación del 68, no podía menos que sentir una antipatía respecto al personaje, por más que eso en ningún momento me impidiera acercarme a él en lo que estimara necesario. Ese poso de antipatía siempre permaneció en mí respecto a una persona que pensaba que nuestros idiomas respectivos latinos no servían para pensar. O que opinaba que *Ser y tiempo* se había traducido al argentino, como si el idioma hablado en Argentina no fuera el español.

Yo había sido alumno de Wilhem von Herrmann en sus primeros pasos como Privat Dozent, incluso asistí, a lo largo de dos semestres, a los dos

¹ Retomo aquí el texto que leí en diciembre de 2018 en la Universidad de Calabria en el marco de la *Giornata di studi sulla traduzione*, con ocasión de la presentación del libro de Vincenzo Costa, *Experiencia y habla. Interpretación de Heidegger*, pról. de Javier San Martín, trad. y epíl. de María Lida Mollo, Herder, Barcelona 2018.

* UNED, Madrid.

primeros seminarios que dio sobre *Ser y tiempo*, cuyos protocolos aún guardo. Eso ocurrió en el curso 1970/71. Luego, cuando volví a Friburgo, diecisiete años después, von Herrmann ya era un reputado editor de las obras de Heidegger, y un tanto el maestro de ceremonias de los faustos de centenario del nacimiento del filósofo, festejado principalmente con la publicación de los *Beiträge*, de los que, en la presentación, von Herrmann dijo que era el libro más importante de Heidegger después de *Ser y tiempo*. ¡Qué distinta opinión mostraría Franco Volpi al prologar —aunque fuera de modo fallido²—, la traducción al castellano! El antaño ayudante de Eugen Fink, con quien había dado todos sus pasos universitarios, hogaño se había olvidado totalmente de Fink, y jamás asistió a los seminarios que hacíamos en Littenweiler, sobre la obra de Fink, y al que solían asistir entre otros Ronald Bruzina, Marc Richir, Natalie Depraz, o Guy van Kerckhoven. De Italia solía venir Renato Cristin y alguna vez también estuvo Mario Ruggenini. Pero nunca fue von Herrmann, tampoco conmigo estuvo especialmente simpático cuando lo saludé en 1988, diecisiete años después de haber asistido a sus seminarios. Supongo que fue por esas fechas cuando estaba ya en lo alto de su carrera, que, sin embargo, no le sirvió para ser promovido a Profesor Ordinario y tuvo que contentarse con ser Profesor Extraordinario, *ausserordentlicher Professor*, en Friburgo.

Yo nunca he rehuído leer y citar a Heidegger, aunque posiblemente menos de lo que hubiera debido y deseado, por eso el libro de Vincenzo Costa fue para mí todo un fantástico descubrimiento. Incluso desde el primer momento que lo leí en italiano me pareció que era una obra ejemplar para cumplir los objetivos del libro, primero presentar un Heidegger relativamente alejado de los tópicos más dañinos sobre su pensamiento. Un libro que presenta la teoría del lenguaje de Heidegger como eje vertebrador de toda su filosofía y en el que la gran “verborrea” que ha caracterizado —y aún

² Como se sabe, Franco Volpi escribió un prólogo para la traducción al español de los *Beiträge*, que había llevado a cabo Dina Piccotti. En el Prólogo Volpi, que insiste en la crisis que por esos años estaba pasando Heidegger, hasta pensar seriamente en el suicidio, considera los *Beiträge* como resultado de esa crisis y más bien la confesión de un fracaso, todo lo contrario de la visión de von Herrmann. El hijo de Heidegger no permitió que ese escrito prologara la traducción española, que se publicó con el título *Aportes a la Filosofía*, Ed. Biblos, Buenos Aires 2006. Al final, Volpi publicó el prólogo con el título *Goodbye, Heidegger! Mi Introducción Censurada a los Beiträge zur Philosophie*, en *Fenomenología y Hermenéutica, Actas del I Congreso Internacional de Fenomenología y Hermenéutica*, editado por Sylvia Eyzaguirre Tafra, Universidad Andrés Bello, Santiago de Chile 2008, pp. 43-63.

caracteriza— al segundo Heidegger ha desaparecido, no porque no esté latente, pero esta aludida sin gestos exclamatorios, sin aspavientos, con naturalidad, como cuando mienta que el lenguaje poético nos abre el mundo del *Geviert*, —la cuaterna— sin que aparezca está típica palabra de la jerga heideggeriana, sino sencillamente se nos dice de modo llano y claro que el lenguaje poético nos pone en presencia de la tierra y el cielo, los mortales y los dioses³, pero no aparece la palabra esotérica que tanto gusta a los heideggerianos más ortodoxos. En ese sentido se ve el cuidado que hay en el libro de evitar esa terminología que tan antipática se hace en la filosofía tanto del primer Heidegger como sobre todo del segundo.

Pero nada de esto impide que el libro sea un libro transversal respecto a la obra de Heidegger. Trasversal quiere decir que abarca tanto al primero como al segundo Heidegger. En este sentido la edición en español creo que mejora en algunos aspectos la edición italiana al poner la bibliografía al final para hacer ver hasta qué punto en el libro está presente la obra entera de Heidegger. El hecho de que en el libro comparezca de modo coherente la obra entera de Heidegger hace del libro una magnífica introducción a Heidegger, liberándolo de esa terminología incómoda y para mi desagradable, sobre todo porque los “sacerdotes” del segundo Heidegger la han utilizado —y aún utilizan— como lenguaje esotérico para excluir a los no iniciados y mostrarles que ellos están en otro lugar, en el camino del “pensar”, que está más allá de la filosofía que habría sido superada, y en la que nos ven enclaustrados a los que no hemos accedido a ese ámbito del pensar, *des Denkens*. Ninguno de esos términos esotéricos habituales de Heidegger aparece en el libro, donde los problemas más complejos son expuestos con un lenguaje sencillo que está al alcance de cualquier lector de filosofía.

Y dicho esto creo que ya debo empezar a exponer lo que yo llamaría cuestiones suscitadas por el trabajo de Vincenzo Costa. Voy a plantear cuatro preguntas, una coyuntural, otras tres más de fondo. La primera que, como he dicho, se refiere a una cuestión más del momento, tiene su importancia sobre todo para el futuro. Una especialista en Heidegger, a la que he hecho llegar el libro y que acababa de dar una charla sobre la posición del cuerpo en Heidegger⁴, nos comentaba en la conferencia que los años de principios de este siglo, sobre todo a partir de 2004, habrían sido decisivos para la apropiación del pensamiento de Heidegger sobre todo en lo concerniente a la antropología. A partir de esos años aparecen artículos sobre el cuerpo en

³ Vincenzo Costa, *Experiencia y habla*, cit., p. 214.

⁴ Me refiero a la profesora dra. Luisa Paz Rodríguez Suárez.

Heidegger, de Katrin Nielsen, Cristian Ciocan, Felipe Johnson, incluso uno, de F. W. von Herrmann, sobre el cuerpo en los cuadernos de Zollikon. En 2002 se publican las lecciones del Semestre de verano de 1924 sobre Aristóteles (GA 18), muy importantes de cara a entender la analítica del *Dasein* y muy importantes precisamente para entender la antropología de Heidegger a partir de Aristóteles, pues hay capítulos enteros que tratan de la determinación del ser humano o del *Dasein* de acuerdo con Aristóteles en unos giros que Heidegger asume totalmente después. Tras la publicación de *Experiencia y habla* en su primera versión en italiano había sido tanto lo publicado de la obra de Heidegger que podía resultar conveniente una ampliación o, en su caso, de ser necesario, alguna adecuación.

Hay que tener en cuenta que en la que *Gesamtausgabe*, se han publicado varios tomos, sobre todo, en la sección cuarta⁵. En total son veintidós tomos nuevos de la de *Gesamtausgabe*. El más importante para nuestro caso es el tomo 80.1, que salió en 2016, en el que se encuentra la conferencia pronunciada por Heidegger en junio de 1929 en la *Kantgesellschaft*, sobre antropología filosófica y metafísica del *Dasein*, una conferencia muy clara sobre la relación de antropología filosófica con la metafísica de la vida humana.

Este texto nos servirá para la tercera pregunta que expondré después de la segunda. Esta segunda pregunta que quiero plantear ahora está en relación con el nivel de la reflexión de Heidegger. Como ya sabemos cuantos hemos leído el libro de Vincenzo Costa, uno de sus puntos fundamentales es que el mundo es el conjunto o la totalidad de posibilidades que se le abren al ser humano mediante el lenguaje. El mundo es una totalidad coherente de significados⁶, o la totalidad de remisiones⁷. Esas remisiones son las que nos indican las posibilidades de uso de los objetos, pues solo en ese contexto tienen estos la posibilidad de ser encajados. Con lo dicho me basta para plantear mi pregunta: ¿cómo se puede llegar a pensar en el mundo como totalidad de significados si partimos del mundo natural, un mundo controlado por los elementos de la naturaleza, por ejemplo, que es alumbrado por el sol, mojado por la lluvia, azotado por los vientos, todo al margen de nuestra acción. ¿No es eso también el mundo?

⁵ Los tomos publicados en la sección cuarta son el 82, 83, 84, 86, 88, 94, 95, 96, 97 y 98. En la tercera sección se han publicado los tomos 64, 70, 71, 73, 74, 76, 78, 80.1, y 81. Y en la segunda han salido los tomos 23, 35 y 62.

⁶ Vincenzo Costa, *Experiencia y habla*, cit., pp. 38, 41.

⁷ Ivi, p. 60.

Hago esta pregunta acuciado por un problema exegético importante, que en las interpretaciones de Heidegger suele pasar desapercibido y que yo veo en relación con uno que me toca de cerca, a saber, por un lado, la superación orteguiana del idealismo —que muchos identifican como el objetivo fundamental de la filosofía orteguiana— y, por otro, la insistencia husserliana después de la puesta en marcha de la epojé y la reducción, de que él es un idealista trascendental, lo que quiere decir que el mundo es el resultado de la actividad constituyente del sujeto trascendental. Ortega se empeña en superar esto. Husserl por fin se dará cuenta de la equivocidad de esa formulación y terminará por confesar que él es realista y que ya no utiliza esa fórmula, la del idealismo trascendental.

Pero, en el caso de Ortega, llegado un momento nos dice que la perspectiva no es del sujeto sino del mundo, el mundo es una perspectiva, sea esta espacial o intelectual. Para Heidegger el mundo es el conjunto de significados. Mi pregunta es qué diferencia existe entre afirmar que el mundo es correlato, por tanto, dependiente de la conciencia trascendental, y que el mundo es el conjunto de significados o, como yo prefería decirlo, de sentidos prácticos. Y segundo, cómo se pasa de estar en un mundo que se me impone y que me impone sus condiciones, por ejemplo, con la salida ineluctable del sol —que marca mi ciclo vital—, o el advenimiento de la lluvia, el calor o el frío, acontecimientos que no me cabe sino aceptar, ante los que me puedo defender, pero ante todo aceptándolos, cómo paso, de ahí, a un mundo que es sentido y posibilidades mías, o mi perspectiva. ¿Qué es el sentido? ¿Qué es el significado? ¿No hay nada detrás del sentido, del significado, de las posibilidades de acción? ¿No tiene el cuerpo ninguna función en ese mundo?

Obviamente estoy preguntando por el ser de la perspectiva o del sentido como características del mundo. Tanto la perspectiva como el significado son categorías, como diría Husserl, sometidas a la «diferencia fenomenológica», pues a ellas no se aplican predicados de realidad, por ejemplo, el mundo como significado no está sometido a caducidad, al desgaste del tiempo. Como dice Husserl, el nóema árbol no se quema. Tampoco se pueden “quemar” las posibilidades, las remisiones o los significados; ni tampoco la perspectiva.

¿Cómo pasar del ámbito del mundo cósmico, que yo lo señalé como el mundo en el que sale el sol y cae la lluvia, como acontecimientos al margen de mi voluntad, al mundo del significado o la perspectiva que varía con mi posición? Esta es mi pregunta, esta es, pues, mi segunda pregunta.

Voy ahora con la tercera. Esta se me abre con uno de los puntos fundamentales del libro, con la cuestión de la diferencia antropológica, tema tan importante en el libro, que hace que, *velis nolis*, este termine siendo, ante

todo, un libro de antropología filosófica, en la cual la “diferencia antropológica” es clave.

El tema básico de la antropología filosófica que es la diferencia del animal y el humano no se puede decir que solo sea tema del primer capítulo de este libro, lo que es obvio, sino que es el tema de todo el libro. El hecho de que el ser humano sea el ser que habla, de manera que gracias al hablar tiene un mundo, no impide decir que la esencia del ser humano es el lenguaje; precisamente esta palabra, esencia, es muy usada en el libro, junto con la palabra mundo. Y si hablamos de la esencia del ser del hombre o del ser humano, como yo prefiero decir, justo eso es el objeto de la antropología filosófica, elaborar la esencia del ser humano, esté esta esencia donde esté.

Esto no quiere decir que la antropología filosófica no presente problemas, más bien, como veremos, es un saber aporético, pero no menos que el resto de las ciencias humanas. Fue Husserl, quien, si lo leemos con cierto detenimiento o con perspicacia, nos mostró esa aporeticidad de las ciencias humanas, pues son a la vez ciencias perfectamente delimitadas en su saber, con una práctica epistémica muy definida, pero son también saberes que siempre dejan un flanco que se les escapa al control y sin el cual fracasan, con lo que dejan de ser lo que pretenden ser. Es lo que Husserl propone en *El origen de la geometría*. La historia de esta nos puede relatar todas las condiciones de ese origen, pero el auténtico origen se le escapa a la ciencia histórica, porque solo la intuición matemática del matemático es condición ineludible del origen de la matemática. U otro ejemplo más claro y patente. Podemos mostrar todas las circunstancias estructurales de una guerra, pero esta tiene detrás la decisión del que tiene el poder de declararla, bien sea un individuo o un conjunto que lo harán de un modo que previamente han decidido. Sin esa decisión, la guerra es inexplicable, mas esa decisión, en sentido estricto, se escapa a la ciencia.

En el caso de la antropología filosófica, Heidegger desplaza la esencia del ser humano a otro lugar, uno en el que ya no está el ser humano sino el lenguaje, lo que hace que la antropología filosófica se vacíe de sí misma. Pero ¿qué significa eso? Si el ser humano es la comprensión del ser y su sentido es el Dasein, ¿cómo podemos decir que el ser humano es al margen del Dasein? Y si la antropología no asume ese «Dasein», me temo que no estudiaría al ser humano, y por tanto no haría antropología.

Eso constituye la gran aporía de la antropología filosófica: que tiene que estudiar al ser humano, pero no puede estudiar aquello que hace al ser humano tal, por tanto, estudia un ser humano que no es ser humano, con lo que automáticamente dejaría de hacer antropología. Eso quiere decir que no es

antropología, y que para ser tal tiene que contar con los descubrimientos de la metafísica del Dasein, la metafísica de la vida humana, como la llama Ortega, con lo que esta misma es entonces antropología filosófica, porque nos expone lo esencial del ser humano.

Como esta es una situación esencialmente insuperable, la relación de la antropología filosófica con la metafísica de la vida humana es necesariamente aporética. Husserl lo explicó muy bien al final de su conferencia tal como la pronunció en Berlín, el 10 de junio de 1931, dos años después de que Heidegger pronunciara la suya en Frankfurt, aunque a la conferencia de Husserl que había pronunciado en Frankfurt le faltaba el final de la de Berlín. En el libro de Vincenzo Costa el tema de la diferencia antropológica es el punto de partida pero también el de llegada, porque al final del libro sobre el lenguaje poético, que abriría el mundo como totalidad de significados, solo en el cual el instrumento es posible, se pone de nuevo la constatación de la diferencia antropológica, porque ese lenguaje poético es el que abre realmente la diferencia antropológica; así, ya al final, nada menos que en la página 224, se vuelve a hablar de la «diferencia respecto al animal», precisamente a partir del efecto de una palabra que moviendo la emoción fundamental, la *Grundstimmung*, abre un mundo y transforma al animal humano, lo que no ocurre con el animal no humano, al que ninguna palabra puede transformar como al humano.

Seguramente sin proponérselo, este libro pone sobre el tapete la importancia en la obra de Heidegger, y de una manera que traspasa las diversas épocas, de la diferencia antropológica, cuyo sentido puede ser la capacidad de abrirnos a la comprensión de la diferencia ontológica, que nos sirve para comprender el Dasein.

En este sentido, las lecciones sobre Aristóteles del Semestre de Verano de 1924 (GA 18), adquirirán su importancia al exponer en ellas Heidegger la explicitación o determinación aristotélica del ser humano, del sentido del ser humano, del Dasein.

Entonces, la tercera pregunta sería la siguiente: teniendo todo esto en cuenta, ¿piensa usted que, como diría Michel Foucault, el hombre ha muerto y por tanto que ya no tiene sentido una antropología filosófica?

Y con esta pregunta sobre la antropología filosófica paso a la última, a la cuarta, a una pregunta que en el prólogo que escribí para el libro la dejo insinuada. Aquí la voy a abordar de modo explícito. La estructura del libro de Vincenzo Costa está muy clara; en el capítulo primero se hace un estudio de la diferencia antropológica que se desplaza al tiempo, a la comprensión del tiempo que nos abre los significados del mundo, hasta el punto de que la

esencia metafísica del ser humano es el tiempo, como se dice explícitamente, pero esta esencia metafísica se basa en el lenguaje; por tanto, la esencia metafísica del ser humano queda desplazada al lenguaje. Esto sería lo que Heidegger quiere insinuar con esas palabras *Unterwegs zur Sprache, De camino al habla*, porque señalan el paso, de la metafísica del Dasein, al lenguaje, que va a ser el lugar donde aparece el ser humano, que no es una entidad que habla sino una entidad que surge en el lenguaje. Este es el desplazamiento fundamental.

Los capítulos II, III y IV van a ser un estudio de ese lenguaje como habla, no como lenguaje proposicional o enunciativo, entendiéndolo como la manifestación de los significados o remisiones, en definitiva, de las posibilidades de acción en el mundo.

Ahora bien, ¿cómo surge esta comprensión de una totalidad mundana solo en la cual cada objeto del mundo con todas sus remisiones tiene su lugar? Y aquí está el capítulo quinto para responder. Esta respuesta es lo más típico del segundo Heidegger. La totalidad del mundo se instaure con el lenguaje poético, en el cual además entran las emociones, unas emociones capaces de abrir mundos nuevos en los cuales las remisiones concretas de las cosas de uso tienen un sentido. Y de este punto depende en gran medida la filosofía del segundo Heidegger y, sin embargo, se me antoja que es el verdadero punto débil de su teoría, de la solución heideggeriana a la pregunta por la diferencia antropológica.

En efecto, el ser humano es el ser que aparece por el lenguaje, pero hay dos usos del lenguaje, el ordinario y el poético; este es el que abre el mundo como totalidad, el que permite o da lugar al otro, al habla ordinaria; y aquí cita Heidegger el uso de instrumentos clave como la talla del sílex como la instauración por el lenguaje poético de la apertura de un mundo. Mas en este lugar se hace patente una doble debilidad. En un momento también había dicho que la mano humana es producto de lenguaje. Por tanto, la técnica paleolítica y la mano que la produce son resultado del lenguaje, que implica un uso poético del lenguaje.

Ahora bien, si miramos la paleontología se nos antoja difícil trasladar el *homo sapiens*, el hombre plenamente constituido ya con elementos culturales, de unos 100.000 de antigüedad, hasta los albores de la talla del sílex de hace tres millones de años, cuando empiezan los *choppers*, o la cultura olduvayense, cuando no parece que hubiera ni remotamente lenguaje, tanto que los expertos en ciencias humanas nos traen el desarrollo del lenguaje al *homo sapiens*, que nacería en África hace unos 300.000 años. Este incluso existiría en dos momentos diferenciados, o dos etapas, una como homínido

biológicamente *sapiens*, pero culturalmente *presapiens*, aunque biológicamente sea pleno *homo*; y otra ya de *sapiens* pleno cuando justo empiezan a aparecer síntomas de elementos culturales, como adornos, utilización de ocras y se empieza a detectar una clara aceleración cultural, que no se había dado durante los tres millones de años anteriores.

Los expertos están muy divididos sobre el lenguaje de esa primera etapa del *homo sapiens*, y por supuesto de todos los anteriores, hasta los australopitecos, que sí tienen, muchos de esos homínidos, la mano desarrollada, y que son capaces de tallar admirables bifaces de sílex, aunque tampoco tantas, en todo caso son capaces de usar la técnica sin ser plenamente humanos, pero teniendo manos ya sin duda humanas. Es muy posible que este *homo sapiens* biológico y sus antecesores no se diferenciaron mucho de los chimpancés o gorilas, aunque tuvieran ya 46 cromosomas, y dispusieran de una mano humana, y también de una capacidad racional posiblemente limitada a unos pocos inventores, por lo que la cultura apenas crece ni se acumula; de ahí que los periodos culturales se dilaten cientos de miles de años con las mismas manifestaciones culturales o técnicas.

Por tanto, mi pregunta se refiere a cómo compaginar el uso poético de lenguaje que es, según Heidegger, el que abre la totalidad del mundo, y por tanto el verdaderamente causante de la diferencia antropológica y que produciría la mano humana, con un uso técnico prelingüístico con una mano ya formada para poder tallar los bifaces, en un momento en que no parece que exista lenguaje.

Evidentemente, son preguntas dirigidas a Heidegger, que parecería ofrecer una teoría muy ajustada, como muy bien se refleja en el libro, pero que podría verse comprometida por la historia de la génesis del ser humano.

Y antes de terminar, quiero hacer un comentario sobre una frase importante para la antropología, porque en ella aparece el cuerpo en el sentido del cuerpo vivido, que Heidegger, siguiendo a Husserl, llama el *Leib*. Se trata de problemas sobre la traducción de dos frases en un punto que resulta esencial para comprender la función del cuerpo propio y, en este sentido, para dar un contenido a la antropología filosófica.

Sobre la dificultad de esta traducción he tomado conciencia al leer de nuevo el libro de Vincenzo Costa, que he llevado a cabo con motivo de esta «Giornata di Studi sulla traduzione». En primer lugar, con aprehensión —por

sentirme culpable de ello— he visto que había un error en la cita⁸, y profundizando he visto también el problema de la traducción, en un punto que nos hace volver al ser humano en su corporalidad sensible, cuestión que representa un más allá del lenguaje, pero que, a pesar de ello, es fundamental en el ser humano, y que por otra parte nos aproxima a la animalidad, de manera que en ese punto se desborda la ontología de la animalidad que siempre se supone en la elaboración de la «diferencia antropológica».

Se trata de un texto que está tomado del libro de Heidegger sobre *Grundfragen der Philosophie*, lecciones del Semestre de Invierno de 1937/38. El error en la traducción española es que esta cita se atribuye a un libro que no existe, *Problemas fundamentales*, por lo que el error es fácilmente subsanable. El error se nos pasó tanto a la traductora como a mí que revisé el texto. Pero no tiene más importancia porque en la bibliografía figura correctamente.

Para estudiar los problemas de la traducción, pongo [1] el texto original en alemán; [2] la traducción italiana; [3] la traducción al español en la edición chilena, de Sandoval y Acevedo, de 2006; [4] la traducción de María Lida Mollo, que supongo proviene de la traducción que cita llevada a cabo por Ángel Xolocotzi, que aparece en la bibliografía.

[1] «Alle Notwendigkeit springt auf den Menschen zu aus einer *Not*. Jede Not wird nötigend *aus* einer und *in* einer *Grundstimmung*. (GA, 45, p. 129)»

[2] «Ogni svolta necessaria — nota Heidegger — nasce nell'uomo a partire de una *necessità*. Ogni *necessità* si fa sentire *a partire de una tonalità emotiva fondamentale e in essa*» (*Domande fondamentali*, p. 93. Costa, 152)

[3] «Toda necesidad asalta al hombre desde una urgencia. Cada urgencia se vuelve urgente desde y en un temple fundamental» (*Preguntas fundamentales ...*, p. 97).⁹

⁸ La cita se remite (cfr. nota 14, p. 220) a *Problemas fundamentales*, cuando proviene de *Preguntas fundamentales*. Cfr. Vincenzo Costa, *Esperire e parlare. Interpretazione di Heidegger*, Jaca Book, Milán 2006, p. 152.

⁹ Como se ve, hay dos traducciones de estas lecciones, una de 2006, *Preguntas fundamentales de la filosofía. Problemas "escogidos" de la "lógica"*, trad. cast. de Pablo Sandoval Villarroel, prólogo y edición de Jorge Acevedo Guerra, Ediciones del Departamento de Filosofía de la Universidad de Chile (Colección Publicaciones Especiales), Santiago 2006. La otra es la citada por la traductora, *Preguntas fundamentales de la filosofía. «Problemas» selectos de la «lógica»*, trad. cast. de Ángel Xolocotzi, editorial Comares, Granada 2008.

[4] «Todo ser-necesario —según observa Heidegger— le sobreviene al ser humano a partir de una *necesidad*. Toda necesidad se hace necesaria *a partir de un temple fundamental y en un temple fundamental*» (Costa, trad. Xolocotzi, asumida por M.L. Mollo, y rev. JSM).

Como se ve, en el texto original se juega con dos palabras, *Notwendigkeit* y *Not*, y el verbo que se deriva de esta, *nötigen*. El juego verbal nos lo da la traducción italiana, que ha barruntado algo al traducir la primera *Notwendigkeit* como «svolta necessaria». *Svolta* es “giro”, así, pues, entiende *Notwendigkeit* como “giro necesario” o “vuelta necesaria”. ¿Qué es esa *Notwendigkeit*?, literalmente una *Not que vuelve*. Y ahí está el problema de la traducción, que a eso le llamamos una necesidad. Una *Not* es una urgencia, una carencia, una falta. Pero en el siglo XVIII, a esa falta, *Not*, se le añade la palabra *wendig*, dándole el matiz temporal, una falta que vuelve, una necesidad que vuelve. Y así se confronta con aquellas que no vuelven porque siempre están ahí de modo ineluctable, imprescindible, por ejemplo, la necesidad del aire. ‘Ineluctable’ significa que, contra eso, no se puede luchar: yo no puedo luchar contra mi cuerpo, contra “lo que no cesa”, contra la necesidad del aire; contra la respiración no puedo luchar. El aire no es algo *notwendig*, sino *nesesse*, porque no puede cesar, no hay forma de satisfacerlo, está ahí siempre. Lo mismo que, estando despierto, la presencia del mundo; o la del propio cuerpo; o la presencia de los otros. Todos estos son elementos necesarios, no son *Nöte* que vuelven, sino rasgos que “no cesan”, “*nec cedere*”, de donde viene la raíz de esa necesidad.

Teniendo esto en cuenta, volvamos a las traducciones.

«Alle Notwendigkeit springt auf den Menschen zu aus einer *Not*. Jede Not wird nötigend *aus* einer und *in* einer *Grundstimmung*». La traducción italiana, como se ve, con la palabra “svolta” asume el sentido del “*notwendig*”, pero para distinguir la *Not* y la *Notwendigkeit* no debería haber traducido el otro elemento como necesidad para dar pie a la traducción de la expresión de Heidegger. Además, lo “que vuelve” no es el giro, sino la *Not*, la carencia, la urgencia, la falta de algo, que es la *Not*. Por eso, la traducción correcta es que «Toda falta que vuelve, surge en el ser humano desde una urgencia». Por ejemplo, si hay urgencia de agua, entonces esa urgencia se hace notar, es lo que llamamos “sed”. A esta *Stimmung*, la llama Heidegger una *Grundstimmung*, la sed. La sed, el hambre, la necesidad de evacuar, el sexo, y las que podamos ir determinando, son *Grundstimmungen* que tienen detrás una *Not*, que se hace notar, que surge desde [*aus*] y en [*in*] esa

Grundstimmung, que determina la totalidad de mi ser. Porque eso es la *Grundstimmung*, un sentimiento radical, una “sintonía” radical, porque es la totalidad del humano la que queda comprometida en esa *Grundstimmung*, que así no afecta solo al cuerpo sino al ser humano en su totalidad. Por eso, la *Grundstimmung* viene de la *Not* y su contenido es la *Not*. De ahí que la traducción al español en la edición chilena sea la más adecuada, solo que para dar el sentido más preciso debería haber traducido la primera *Notwendigkeit*, como “toda urgencia que vuelve”.

¿Por qué he dicho que este tema afecta a un punto muy importante de mis preguntas sobre el texto de Vincenzo Costa? Pues porque en este libro, al poner, siguiendo al segundo Heidegger, lo esencial del ser humano en el lenguaje, en el que lo humano vacía su esencia, hasta hacer, presumiblemente, desaparecer la antropología filosófica, con la noción de temple fundamental, cuyos primeros elementos son las necesidades corporales por las que el cuerpo vivido se hace presente, estamos en una posición prelingüística, que bajo ningún concepto, con su instauración, podríamos reconducir al lenguaje.

Mas en el momento en el que he asumido la presencia de una “sintonía” básica, en la fórmula de una *templadura*, de un temple radical, ya estamos en una posición que no es una filosofía del lenguaje, sino una en la que se ponen de manifiesto elementos “necesarios” para el ser humano, por tanto, de una antropología filosófica prelingüística, que no puedo ignorar. Por eso es tan importante la posición del cuerpo en Heidegger. Ahora bien, como hemos visto, Heidegger conecta la *Grundstimmung* con el lenguaje poético; por mi cuarta pregunta, se ve que hay una brecha entre el lenguaje poético y el lenguaje ordinario, porque aquel sería la condición de posibilidad de este. Pero, de los datos expuestos para esa cuarta pregunta, se deduce que hay un nivel prelingüístico; si a esto añadimos la reflexión sobre las “necesidades que vuelven”, ¿no deja ver esa situación una brecha entre el lenguaje poético y la *Grundstimmung*? ¿Tiene toda *Grundstimmung* una conexión con un lenguaje poético antes del ordinario?

Eso nos llevaría hacia la revisión de la ontología de la animalidad no humana, que es el gran problema pendiente del segundo Heidegger, que, en ese sentido, partiría de la ontología de la animalidad no humana descrita en las lecciones del invierno de 1929/30, pero que, como ya he dicho alguna vez, vale plenamente para los insectos, pero despierta serias dudas si se aplica a los mamíferos superiores. Los chimpancés, por ejemplo, difícilmente pueden ser encerrados en los círculos de desinhibición, si tenemos en cuenta los descubrimientos de Franz de Waal, según las descripciones de su libro *La política de los chimpancés*, donde se demuestra que entre ellos hay engaño,

estrategia política, venganza, sentido de la justicia, planificación, etc. Es imposible reducir todos estos rasgos a la categoría de *Benommenheit*, que se aplica con bastante precisión a la vida de los insectos.

Mas en ese momento queda cuestionado el esquema del segundo Heidegger, a expensas de reevaluarlo con una nueva ontología de la animalidad, que se debe cruzar con una nueva fenomenología del cuerpo, que sería la tarea que se abre en la interpretación de Heidegger.

Estas y otras cuestiones, fundamentales para la antropología filosófica, son las que nos plantea el rico libro de Vincenzo Costa al hilo de su novedosa interpretación de la obra heideggeriana.

CAROLINE BLACKWOOD, *La Figliastra*, (trad. it. di Gian Ugo Ozieri). Codice Edizioni, Torino 2016, pp.126.

Da Codice Edizioni di Torino è stato ristampato il romanzo *La figliastra*, il primo della giornalista e scrittrice inglese Caroline Blackwood, nata a Londra nel 1931 e morta a New York nel 1996.

La Blackwood lo scrisse nel 1976, quando aveva quarantacinque anni e da quattro era sposata con Robert Lowell, poeta statunitense che sarebbe stato determinante per la scoperta, l'applicazione e lo sviluppo delle sue qualità letterarie. Lei era di origini aristocratiche ed era stata sposata due altre volte, la prima, nel 1953, col famoso pittore britannico Lucien Freud, la seconda, nel 1959, col noto pianista e compositore americano Israel Citkowitz. Dal secondo matrimonio erano nate tre figlie mentre dal primo un figlio. Anche una relazione con Robert Silvers, fondatore e co-editore della "The New York Review of Books", ebbe, intorno agli anni '60, la Blackwood ed a questa o ad un'altra con lo sceneggiatore Ivan Moffat sembra debba essere fatta risalire la nascita di Ivana, una delle tre figlie che generalmente vengono attribuite al secondo marito.

Bella, ricca, alla Blackwood piaceva essere elegante, seducente, piaceva la vita della Londra notturna, dei circoli bohémien, dei salotti trasgressivi, dov'era conosciuta già dai tempi del primo marito, il pittore del quale era stata la musa ispiratrice e per il quale aveva posato tante volte. Separatasi da lui si sarebbe sposata di nuovo e sempre con uomini importanti, con personaggi di rilievo nell'ambito della vita mondana, della cultura, dell'arte del tempo. Sarebbe stata a Parigi dove avrebbe conosciuto Picasso, poi in America, poi sarebbe tornata a Londra da dove si sarebbe recata in Irlanda e da qui di nuovo in America dove sarebbe morta alcolizzata, malata di cancro.

Apparire, farsi vedere, affascinare, sedurre è stato molto importante per la Blackwood, è stato il suo modo per contestare una famiglia dalla quale si era vista impedita in tante cose, costretta ad un'infanzia infelice, dalla quale era fuggita. Non era molto colta, "scarsamente istruita" si definiva e prima di approdare ad una vera attività letteraria che si svolgerà tra gli anni '70 e '90, in molte e diverse direzioni s'impegnerà. In America, a New York, dove si era trasferita col primo marito negli anni '50, aveva studiato recitazione e, andata ad Hollywood, aveva preso parte ad alcuni film. In seguito ancora in America, quando era moglie del Citkowitz, aveva cominciato a scrivere per dei giornali e temi preferiti erano risultati quelli di carattere storico, sociale,

culturale quali il settarismo religioso irlandese, l’America dei beatnik, il teatro femminile, le scuole private di New York. Ma sarà il rapporto col terzo marito, iniziato nel 1972, a convincerla delle sue doti letterarie, a muoverla ad usarle. All’inizio il Lowell le farà scrivere un libro di memorie che vedrà la luce nel 1973 col titolo *Per tutto ciò che vi trovai*, poi nel 1976 la Blackwood pubblicherà il primo romanzo, *La figliastra*. A questo seguiranno altri tre intercalati da racconti, raccolte di interviste, di vignette e di scritti di vario genere. Mai più avrebbe smesso di scrivere neanche quando avrebbe saputo della malattia e della morte inevitabile. Per i romanzi avrebbe avuto importanti riconoscimenti. *La figliastra* avrebbe ottenuto il Premio David Higham per il miglior primo romanzo e un gran successo di pubblico. Come nelle altre narrazioni anche in questa la scrittrice tende a rappresentare quelle situazioni particolari, a volte assurde, paradossali, che possono crearsi nella vita familiare, nei rapporti coniugali, in quelli col padre, con la madre. Sono i motivi ricorrenti nella narrativa della Blackwood e questo fa pensare che dietro quell’apparenza, quella mondanità da lei cercate si celassero i pensieri di una donna eternamente insoddisfatta, sempre inquieta, sempre alla ricerca d’altro, della soluzione dei suoi problemi, si celassero i drammi di una madre che aveva assistito alla prematura scomparsa di due figlie, i problemi di un’anima turbata, di uno spirito agitato, quello che l’aveva fatta andar via da casa. La Blackwood scrittrice scrive delle gravi situazioni, delle drammatiche, tragiche circostanze che si verificano nella vita della sua famiglia, la Blackwood scrittrice è una donna addolorata, piegata da una vita che, a dispetto di tutte le sue ambizioni, di tutte le sue fantasie, le si è rivelata cattiva, crudele come appunto risulteranno le parole che Renata, “la figliastra”, nelle ultime pagine del romanzo, rivolgerà alla matrigna che per tanto tempo l’ha tenuta in casa nonostante le suscitasse ribrezzo, indignazione a causa della sua figura grassa, sudicia, del suo comportamento, della sua mancata igiene.

Il romanzo, ambientato a New York, consiste nel lungo, interminabile monologo di quella matrigna, padrona di casa. Per tutto il monologo lei immaginerà di scrivere delle lettere ad un destinatario inesistente per dirgli di sé, della sua condizione, di quanto le è successo, di come trascina le sue giornate. E’ infelice, è disperata perché è stata lasciata dal marito Arnold, noto avvocato di New York, il quale è ora a Parigi insieme alla nuova, giovane moglie francese. Al momento della separazione lui ha provveduto a farla sistemare, insieme alla loro bambina Sally Ann, in un ampio e lussuoso appartamento della New York di Manhattan, da dove si gode una splendida vista. Le ha assicurato un cospicuo assegno mensile e l’assistenza di una giovane domestica francese, Monique. Ma l’ha pure impegnata a stare in

quella casa con Renata, una figlia da lui avuta in un precedente matrimonio. Sarebbe dovuta essere la sua “figliastro” e lei la sua matrigna. Succederà, però, che quella matrigna, già in pena perché abbandonata dal marito e costretta ad una vita fatta di poco, veda ancora più ridotta la sua esistenza dal comportamento di Renata che evita ogni rapporto e rimane nella sua stanza con le sue cose, la sua televisione, le sue abitudini alimentari e igieniche. E’ grassa, è sporca, non parla: ha aggravato lo stato d’animo della matrigna che non riesce più a sopportare la sua presenza e neanche la sua vista. Molte volte si è proposta di dirle quel che crede che non sappia, cioè che Arnold non tornerà più da Parigi perché si sono lasciati e che sarebbe meglio se andasse a vivere con lui. Non è mai riuscita a parlarle perché frenata è stata dal pensiero che il disagio proveniente da Renata fosse compensato dalle comodità, la bella casa, l’assegno mensile, la giovane domestica, che Arnold le aveva messo a disposizione. Nonostante tutto giunge a soffrire tanto da cercare Renata nella sua stanza per comunicarle i suoi pensieri. Ma prima che lo faccia sarà la ragazza a sorprenderla sia per il tono sicuro, preciso col quale si esprimerà e del quale non la riteneva capace sia per quanto le dirà. Da Renata saprà che era al corrente della loro separazione, che le aveva parlato Arnold prima di andare a Parigi e che, secondo le previsioni di lui, sarebbe dovuta rimanere per sempre in quella casa. Saprà pure che Arnold non è suo padre, che la sua precedente moglie l’aveva avuta da uno sconosciuto, che per questo l’aveva lasciata e perché non se ne parlasse aveva pensato di affidarla a lei. Non doveva, quindi, considerarla una “figliastro” e le dirà pure che anche lei pensava di andarsene senza sapere dove dal momento che la madre era finita in manicomio.

Agghiaccianti risulteranno queste rivelazioni per la donna che finora aveva creduto di essere la matrigna di Renata. Quante menzogne da parte di Arnold: l’aveva fatta stare con una ragazza pure a lui sconosciuta, l’aveva messa in condizioni di odiarla mentre meritava soltanto compassione per quanto le era capitato. Ora voleva tenerla con sé ma l’indomani Renata non sarà più in casa, se ne sarà andata per sempre e nessuna ricerca sarà utile a rintracciarla. Tormentate diventeranno le giornate della donna dal pensiero del triste destino che la vita aveva riservato a Renata persa per le strade di New York, dal rimorso di non essere riuscita a trattenerla, dall’odio verso quanto di falso, di crudele era stato perpetrato nei suoi riguardi. Cercherà di spiegare, di giustificare l’uomo, ci riuscirà, si ricrederà ma non sarà sicura dei suoi pensieri, non lo sarà mai più.

Con molta evidenza, con molta chiarezza la Blackwood riesce a rappresentare un altro dei tanti drammi che possono consumarsi in una casa,

in una famiglia, a rendere quella particolare condizione che lo spirito di una donna può assumere, a mostrare quelle parole, quei movimenti, quei gesti che le possono diventare propri.

Abile si rivela nell'indagine psicologica che conduce. Degna di nota è la forma espressiva, l'idea di questo e degli altri romanzi. Dalla sua vita, dal suo essere donna è venuto il suo essere scrittrice.

Antonio Stanca

EUGENIO DI RIENZO, *Benedetto Croce. Gli anni dello scontento. 1943-1948*, Rubettino, Soveria Mannelli 2019, pp.180.

L'agile volume di Di Rienzo, che tiene in debito conto i *Taccuini di lavoro* e gli epistolari di Benedetto Croce, ricostruisce, con cura filologica e con narrazione coinvolgente, alcuni anni decisivi della vita dell'ultimo Croce, quelli in cui, nell'Italia tagliata in due e nel primissimo dopoguerra, egli fu portato dagli eventi a giocare un ruolo che avrebbe potuto essere non marginale nell'avvenire della nuova Italia.

Di Rienzo fa da subito saltare l'immagine diffusa negli anni Cinquanta (e anche seguenti) di una concordia nel mondo culturale antifascista, «dove il liberalismo del filosofo sarebbe dovuto coesistere armoniosamente con il liberismo di Einaudi, il democraticismo di Giovanni Amendola, i furori giacobini di Salvemini e il liberalismo sovietizzante di Piero Gobetti» (p. 9). In realtà, Croce, rifugiatosi nel 1942 a Villa Tritone nei pressi di Sorrento, cercò, non senza conflitti con Carlo Sforza e Ivanoe Bonomi, di transitare l'Italia verso un futuro di nazione non prona al potere degli alleati vincitori. Di qui il giudicare necessaria l'abdicazione di re Vittorio, la rinuncia alla successione del principe di Piemonte (il futuro Umberto II) e l'affidamento del trono al piccolo Vittorio Emanuele con la reggenza di Maria Josè di Savoia, progetto che, a suo vedere, avrebbe assicurato il permanere della monarchia e al tempo stesso l'immagine di una nazione che tagliava i ponti con il passato e con personaggi in esso decisamente coinvolti. Progetto che non andò in porto per la le resistenze del re e dei politici britannici, per la vanagloria di Sforza e soprattutto per la cosiddetta "svolta di Salerno" per cui nell'aprile 1944 Palmiro Togliatti generò un compromesso tra partiti antifascisti, monarchia e Badoglio, ponendo in qualche modo le basi di quello che sarebbe stato il passaggio verso l'Italia repubblicana e partitica.

A rendere meno felici quei giorni fu poi lo strappo con coloro, come Adolfo Omodeo, a lungo suoi collaboratori, che avevano aderito al Partito d'Azione. Il timore che Croce paventava era appunto un incauto procedere verso la sinistra comunista. «Contro il movimento guidato da Togliatti, che, pur avendo introdotto nel programma alcune formule tali da smussare i dogmi dell'ideologia leninista [...] restava fermamente ancorato al modello totalitario sovietico, Croce si batte senza esclusione di colpi» (pp. 18-19), come il filosofo giudicava una commistione di liberalismo e democrazia il Partito d'Azione, il quale, per Croce, mentre annuncia un programma liberale «ne impone uno socialista» (p. 19).

In realtà, si trattò di un periodo intenso e travagliato, che non terminò con la conclusione della guerra. Su Croce pesava non poco, di là dai contrasti interni con gli amici/nemici, l'angoscia per una *finis Italiae* se non proprio per una *finis Europae*. Emergeva la preoccupazione per la dissoluzione dei vecchi Stati europei. Come avrebbe scritto, nel 1947, in una inchiesta della Agenzia Reuters, temeva che «l'Italia e gli altri Stati europei dovessero restare schiacciati nella morsa del rinascente neozarismo russo, dell'irruente *libido dominandi* della "Repubblica imperiale" statunitense e dall'eterno ritorno della volontà di supremazia dell'Inghilterra» (p.115).

Lo scontro più duro fu certo con il PCI che intendeva «screditare Croce, rappresentandolo come il campione più rappresentativo di una classe politica invecchiata, egoista, intimamente conservatrice, costituzionalmente incapace di comprendere di soddisfare le richieste di cambiamento che provenivano dalle giovani leve intellettuali verso le quali Togliatti aveva aperto un'attivissima campagna di reclutamento» (p.119). Né facili furono, del resto, i rapporti con il partito dei cattolici. Nei mesi della Costituente, infatti, non mancarono «contrastati e confronti, anche accesi, tra Croce e De Gasperi, che non riguardarono soltanto l'approvazione dell'articolo 7 della Costituzione, destinato a regolare le relazioni tra Stato e Chiesa (che fu votato senza batter ciglio dal PCI su ordine di Togliatti) ma anche i rapporti tra liberali e democristiani all'interno di governi che li videro alleati e persino la critica ingenerosa verso le possibili degenerazioni in senso "comunistico" della DC» (p. 127). A tutto questo si aggiunsero i violenti attacchi nel 1948 che il filosofo subì da parte della stampa comunista, volta a fornire un'immagine «del filosofo fiancheggiatore del fascismo e del plutocrate meridionale interessato a difendere la piena proprietà dei suoi latifondi pugliesi» (p.110). Un periodo dunque non facile, su cui non esiste tuttora una ampia e serena letteratura critica.

Merito del volume di Di Rienzo è l'aver ricostruito con grande equilibrio anni difficili della vita di Benedetto Croce. La sconfitta e la divisione della Penisola, il timore di una pace da pagare a condizioni durissime, l'angoscia per la presenza di tendenze sovietizzanti anche tra coloro che gli erano stati vicini, tormentarono le giornate del filosofo, il quale approvò di buon grado l'allineamento dell'Italia all'Occidente e l'adesione al patto Atlantico, rendendo merito al De Gasperi.

Invero si trattò di anni di grande trepidazione e di sofferte mediazioni che Benedetto Croce affrontò con coscienza di italiano che doveva pensare all'Italia, mettendo da parte gli studi amati e vagheggiati. Un impegno civile che lo spinse al confronto con quel mondo dell' "utile" e dell' "economico" mai particolarmente amato dal filosofo dei "distinti". Di là dagli errori tattici che Croce sicuramente commise nei calcoli, nei giochi di alleanze, nelle scelte di indirizzo, resta certamente da apprezzare il suo "sentire" l'Italia e volerla non prona e divisa. In fondo, egli sostenne e rivendicò la dignità della nazione in un momento di grande incertezza e confusione. Si tratta di un merito che va certamente ricordato e lo espose ancora una volta ad attacchi rancorosi che egli dovette affrontare con virile coraggio.

Hervé A. Cavallera

LILIA FIORILLO (a cura di), Mons. Ugo De Blasi, *Maria Madre di Dio e modello di vita cristiana* Cartografia Rosato, Lecce 2019, pp. 250.

Una nuova opportunità per accostarsi alla conoscenza di Mons. Ugo De Blasi, presbitero della Chiesa leccese e in profumo di santità, è offerta dal testo *Maria Madre di Dio e modello di vita cristiana*. Il testo, curato dalla professoressa Lili, a Fiorillo, che da vari anni si dedica con competenza allo studio e alla diffusione degli scritti dell'amato sacerdote, si presenta come una collezione di testi omiletici, riflessioni, appunti sul tema della Vergine Maria, Madre di Dio. Ben 250 pagine compongono il testo che permette di affrontare per unità tematiche le riflessioni del monsignore, seguendo l'ottima scelta di non ordinarle cronologicamente, ma per affinità di contenuto: tale opzione permette di constatare l'evoluzione del pensiero dell'autore circa i temi proposti nell'arco temporale che va dal 1942 al 1982. I temi principali, sviluppati dal servo di Dio, si riferiscono all'Immacolata Concezione di Maria, alla devozione alla Vergine dei sette dolori, all'Assunzione di Maria,

alla regalità di Maria, alla relazione tra Maria e l'Eucaristia, alla preghiera del rosario. A prima vista erroneamente sembrerebbe un testo di florilegi e/o pensieri spirituali di un santo sacerdote che ha segnato la storia della comunità ecclesiale locale, ma fin dalle prime pagine - anche per chi non avesse mai avuto un primo approccio con la figura del prelado - si scorge la profondità teologica, spirituale e culturale che segna le righe dello scrivente. Il linguaggio semplice e puntuale, con sfumature poetiche e narrative, conduce il lettore alla comprensione dei temi e delle definizioni dogmatiche mariane: in maniera più puntuale Mons. Ugo De Blasi trae dai misteri della fede le chiavi ermeneutiche per la lettura del contesto storico, sociologico e culturale. Le riflessioni proposte all'uditorio del tempo assumono un potenziale profetico: in alcuni passaggi la realtà descritta sembra essere contemporanea al lettore. Non si tratta di semplici omelie sulla Vergine Maria, ma di profonde meditazioni del trascendente, di husserliana memoria. Il venerabile cercando nell'emblema della creatura "chiamata" a cooperare al progetto di Dio, quale è Maria, trova lo strumento fenomenologico per scorgere le aporie e i paradossi del mondo e viverli nell'armonia della conciliazione degli opposti: «il cristiano allora si aggrappa al paradosso, che poi è equilibrio» (Ivi, p. 197).

Il retroterra culturale letterario e filosofico fa da cornice nello sviluppo della riflessione teologica della dottrina mariologica, che traduce il clima di rinnovamento del tempo segnato dai movimenti liturgico, biblico e mariano. Partendo dall'analisi del dogma dell'Immacolata Concezione di Maria, in più passaggi trova ampio sviluppo il tema del ruolo corredentivo di Maria nella storia della salvezza associato all'opera del figlio Gesù: un tema che verrà tralasciato negli ultimi scritti a seguito della mancata formulazione magistrale del Concilio Vaticano II e dei suoi successivi sviluppi. Ben attento alla tradizione e all'insegnamento ecclesiale, il venerabile ha saputo, attraverso la sua opera evangelizzatrice, equilibrare la fedeltà al magistero e alla Tradizione con la ricerca e il progresso delle conoscenze dei misteri di Dio: questo gli ha permesso di non vivere e guardare la pietà popolare come un fenomeno governato da credenze e pratiche esoteriche, ma come luogo per diffondere la cultura religiosa. Partendo dalla pietà popolare, egli ha ricercato l'essenza dell'agire del cristiano nella fenomenologia di una prassi pastorale attenta all'incontro con quel Dio che, attraverso Maria, si è reso presente nel mondo: una presenza che cerca ancora la manifestazione piena. Il rinnovamento auspicato da Mons. Ugo De Blasi deve avvenire in piena sintonia con la Tradizione.

La visione antropologica, che sostiene il discorso del curato, ben lungi dall'essere pessimistica e negativa, segue il ritmo aurorale: l'essere umano

raggiunto dalla luce della grazia, tipizzato in Maria, trova il sentiero per avvicinarsi alla felicità. Così scrive: «l'uomo s'era rifiutato di vivere nella luce di Dio d'allora che, nascostosi per vergogna, volle fuggire [...]. L'aurora è sempre un beneficio per il viandante smarrito, per il malato sofferente, per il prigioniero che langue. Per i figli di Eva smarriti nei sentieri dell'errore e del vizio, condannati a soffrire, Maria è una benefica aurora che tutti salutano con grida di gioia e felicità», (Ivi, p. 41). L'uomo è chiamato ad incamminarsi nella luce di Dio e sui sentieri che egli traccia per scoprirlo presente nella propria vita: trascendere se stessi nell'incontro con la bellezza è il salto che conduce a Dio, attraverso Maria, nell'esodo dalle proprie fragilità. La fragilità non è l'ostacolo alla qualità della pienezza della vita, ma l'invito ad uscire dalle logiche statiche e mediocri di un vivere arroccati, è il desiderio di progredire in un cammino fatto d'incontro, di cambiamento, di adesione al progetto di Dio. «L'esodo è la storia della propria vita [...]. Impegni, promesse giuramenti e poi disimpegno, tradimenti, infedeltà, contestazioni e polemiche nei confronti di Dio e di chi lo rappresenta. Mosè infonde coraggio ed invita a sperare nel Signore», (Ivi, pp. 243-244).

Il retroterra filosofico di evidente matrice aristotelica-tomistica - peculiare nella formazione culturale dei presbiteri del tempo -, lo si può notare nella dimostrazione delle tesi proposte all'interno delle riflessioni secondo i concetti di causalità (efficiente, formale e finale) o secondo il senso (proprio, improprio, analogico e traslato) e come avviene ad esempio nella tesi sulla regalità di Maria, si fonde con un metodo di procedere che è attento al "come": come il dogma o la pratica di fede può essere percepito, interpretato e colto, affinché "dica" qualcosa al soggetto, ossia come l'essenza dell'invisibile fenomeno si presenzializzi nella vita del cristiano? È il tentativo, da parte del prelado, di spiegare il fenomeno del sacro e del divino: esso non si spazializza e temporalizza in universi paralleli, in universi altri da questo mondo, ma nella concretezza del vivere quotidiano. L'analisi dei fenomeni porta il prelado a guardare il suo mondo, il suo ambiente con una prospettiva differente capace di scorgere l'insieme degli universi possibili interpolati in una pluralità di livelli: «Ho spinto fin troppo il mio sguardo sui rottami del mondo in naufragio; un cuore sacerdotale mi ha detto parole adeguate per richiamare l'attenzione su quanto si sfascia come un fondale da palcoscenico», (Ivi, p. 185).

Mons. De Blasi, quale profondo conoscitore della cultura ebraica, ellenistica, latina, letteraria e cristiana, non manca di confrontarsi con altri autori tanto da far trasparire nei suoi manoscritti numerosi riferimenti, citazioni e rimandi ad altre opere. Ben equilibrati sono i parallelismi con la

classicità greca e con i miti relativi per esaltare l'eroicità e l'essere sublime di Maria Immacolata (per la definizione di "personificazione del bello trascendente" cfr. Ivi, p.11): riferendosi alle parole profetiche di Geremia, della Madonna egli afferma che «non sarà un semplice miracolo, ma una meraviglia che sarà una nuova creazione», (Ivi, p. 27). La natura umana priva del peccato è attualizzata in Maria. Ella come singolare creatura è prototipo/primizia di ciò che l'essere umano può diventare: l'uomo in Cristo - il Dio che si umanizza - si deifica (è il concetto dell'*admirabile commercium* - il meraviglioso scambio già in uso nei padri della chiesa), la caratteristica essenziale per incontrare Dio è l'essere vigilante. «L'uomo si deifica, Iddio per confonderlo si umanizzerà. Il popolo d'Israele dormiva e ogni tanto si accorgeva di questi interventi di Dio, come colui che guarda in dormivegli», (Ivi, p. 44). Condanna per Israele è il guardare il mondo con occhi addormentati, condanna per l'uomo è restare nell'oscurità di un occhio incapace a scorgere un livello sublime: Maria ha saputo guardare l'eccezionalità dell'invisibile che si manifesta e, attraverso le parole dell'arcangelo, trova un senso all'essere "eccezione" per la legge universale. «Una grande eccezione a una legge universale è stata fatta: Maria», (Ivi, p. 38). È la donna senza peccato, preservata dal peccato originale, opposta alla progenitrice come primizia è resa dalla grazia riparatrice del peccato. «Una donna aveva cacciato dio dal mondo; una donna doveva dare Dio al mondo [...]. Una donna aveva detto sì al diavolo, una donna dirà sì a Dio [...]. Senza limiti i modi con cui Dio poteva salvare l'uomo perduto. Però si compiacque di scegliere questo, forse perché più adatto a manifestarci la sua sapienza e il suo amore. Salvare l'uomo con quegli stessi mezzi con cui si era perduto», (Ivi, p. 22).

È l'amore di Dio che si realizza nella vita di Maria, quale segno di amore per il genere umano. È quell'amore capace di ricollocare nel giusto orizzonte di senso tutte quelle vite che talvolta sembrano essere vite di scarto. È l'amore che vince tutto e permette di colorare affettivamente quei chiaroscuri cupi e grigi di vite lasciate a marcire nell'inutilità. Tra i tanti temi, che lasciamo alla lettura personale del testo, non possiamo non prendere in considerazione il tema del dolore. Associata alla tradizione che vede in Maria la donna dei sette dolori, il dolore diviene un'altra aporia su cui Mons. De Blasi più volte ritorna nelle sue riflessioni e omelie. «Dalla culla alla tomba, dal primo vagito all'ultimo rantolo, il dolore si attacca a noi, prima ancora di avere coscienza e dopo aver sperimentato la dura realtà, mentre brancicando come naufraghi e annaspando come ciechi tentiamo attanagliare ciò continuamente ci sfugge: la felicità. Nascere è consegnarsi alle sue spire»,

(Ivi, pp. 68-69). Sembrerebbe scorgere il riflesso filosofico del pensiero di Schopenhauer in queste parole: il desiderio di vivere è causa del dolore, ma in realtà il curato non trova la felicità/il piacere nei momenti di assenza di dolore e noia, anzi rilegge il dolore in chiave paradossale: esso, conseguenza del peccato e corollario di una umanità ferita, di fronte alla felicità non diviene un luogo di non-vita o di vita insoddisfatta, ma il paradosso della molla del progresso. «E tutti questi dolori hanno origine nella natura umana che ci circonda, di cui l'uomo era stato scelto re e alla cui dignità dovette abdicare [...]. La ragione da sola innanzi a questi contrasti non saprebbe che inveire perché inconcepibili nella loro essenza, inspiegabili nel loro fine. La natura da sola sotto l'incubo del dolore non farebbe che mostrarsi riottosa, come un muscolo sotto l'incisione del chirurgo. La fede illumina l'una e regge l'altra e, commossa ma decisa, ai fulgidi riflessi dell'immenso dolore mariano, ci dirà che il dolore è presagio, un'iniziazione, una purificazione, una molla di progresso, il più alto e stimolante e la più sicura pietra di paragone dell'amore», (Ivi, p. 69). L'immagine del partire, tratta dalla fuga in Egitto nella vicenda evangelica di Matteo alla nascita di Gesù, diviene simbolizzazione di tutte le "partenze" semantiche e metaforiche: «partire è morire un poco, e che ogni addio il cuore lascia un brandello di carne», (Ivi, p. 71). Il dolore non trova la sua genesi nella volontà di Dio: «Iddio aveva fatto la vita, non la morte, la felicità e non la miseria, tutto era bello», (Ivi, p. 73). Il dolore è anche assenza che valorizza una presenza. Non si può dare giusto valore, attestare la bontà e apprezzare la qualità dell'amato se non al momento dell'assenza, si tratta di percepire che la vita dell'altro è la sorgente della propria vita. Dolore è il salire il calvario con Cristo da parte di Maria: «un dolore si univa all'altro, compassione a compassione, coraggio a coraggio, amore ad amore», (Ivi, p. 80). L'amore porta a perdere tutto, anche il dare la vita: «Il Cristo era morto e l'autopsia aveva dato il suo verdetto: il male era nel cuore: morte d'amore», (Ivi, pp. 87-88). Il paradosso della fede di Maria è nel soffrire con gioia: «come ha sofferto? Con gioia. E la gioia nasceva dallo stesso dolore. La finalità, il perché di quella sofferenza doveva aggiungere gioia a gioia. La gloria di Dio, la salvezza degli uomini [...]. Ti sembra un'assurdità vero? [...]. Ed è, invece, verità di vangelo. Credi: ti inebrierai di gioia», (Ivi, p. 92). Molto interessante risulta la lettura di questo testo per un primo approccio con la figura del servo di Dio Mons. Ugo De Blasi attraverso gli scritti teologico-pastorali mariani: essi rivelano l'ardore e l'impegno di tradurre le aporie e i paradossi del credente, nel rendere ragione del proprio credere, ad una società incapace di percepire la profondità dell'esperienza della vita.

Il lettore deve tenere in considerazione nell'approccio di tali scritti che sia il contenuto e sia la forma risentono, soprattutto nei testi antecedenti il Concilio Vaticano II, di effervescenze teologiche legate ad alcuni movimenti di rinnovamento della Chiesa e che non hanno trovato seguito nella riflessione successiva. Il rischio di dogmatizzare espressioni del curato, fuori dal contesto del discorso e dal panorama storico, può generare nuovi fondamentalismi religiosi. Senza sminuire o sottovalutare il ruolo di Maria nella storia della salvezza, l'espressione che vede Maria come corredentrica trova di fronte un campo semantico spinoso e impervio. Ultimamente anche papa Francesco è tornato sul tema, ribadendo che Maria non può essere considerata corredentrica, ma semplice discepola del Figlio.

Lamorgese Mario

ERNESTO GALLI DELLA LOGGIA, *L'aula vuota. Come l'Italia ha distrutto la sua scuola*, Marsilio, Venezia 2019, pp. 240.

Il volume è una impietosa analisi della crisi della scuola italiana a partire dagli anni '70 del secolo scorso. Per Galli della Loggia la società attuale non crede più che il passato (quindi la conoscenza storica) possa avere un significato e che la cultura umanistica abbia un valore, «due convinzioni che la scuola italiana (ma non solo) ha accolto largamente. Il che ci conduce al secondo terreno di scontro [...] definibile da principio: *La scuola deve servire a qualcosa che deve essere utile*» (p. 24). La concezione della scuola come un'azienda, pertanto, non solo è sbagliata, ma fondamentalmente, verrebbe da dire, immorale, con le conseguenze che si vive in un paese ormai deculturalizzato. «La scuola è totalmente immersa in un nulla culturale. Ne è una causa e insieme una vittima. Circondata dall'indifferenza del paese, è indifferente a ciò che è il paese» (p. 32). La politica, da parte sua, «percepisce che agli italiani ormai la scuola non interessa più di tanto. Che magari a molti di loro interessa ancora ma pressoché unicamente come serbatoio di occupazione. Non per nulla siamo ai vertici delle classifiche continentali nel numero di insegnanti. Naturalmente poco retribuiti» (p.34). Il tutto nel miraggio di una presunta modernità e di una presunta democrazia che trovano le loro origini in alcune tesi di Rousseau. «La nuova scuola è una scuola che muovendo nel solco di Rousseau cerca di attuare quello che dall'*Emilio* in poi è il mito di ogni pedagogia "avanzata": coniugare la libertà degli individui, le loro "naturali", "spontanee" disposizioni, con l'obiettivo, tuttavia

imprescindibile per ogni istituzione scolastica, di produrre la conformità a certi modelli (il bravo cittadino sufficientemente istruito anziché un poco di buono ignorante)» (p. 124). E qui si fa particolarmente dura l'invettiva contro la pedagogia e le discipline pedagogiche considerate (p. 9) inconsistenti da un punto di vista scientifico. La pedagogia, infatti, è accusata di aver contribuito in maniera decisiva all'affossamento del sistema scolastico pervenendo al presente alla didattica delle competenze. Invero, «dopo l'impulso scienziata-tecnocratico, dopo il pedagogismo formulistico, adesso sospinge sempre più la scuola su questa china rovinosa – che essa è pronta a scambiare ingenuamente per la via trionfale alla modernità che da mezzo secolo è la sua ossessione – la nuovissima tendenza che si annunzia: quella della misurazione standardizzata delle cosiddette *soft skills* degli studenti» (p.185). Il tutto promuovendo senza esitazione alcuna gli allievi di ogni ordine e grado. «Accade dunque che la scuola, invece di porsi in una situazione alternativa rispetto alla società, per esempio premiando ciò che essa non premia, mirando ad inculcare nei giovani valori diversi da quelli ufficialmente accreditati, invece di evocare quindi un totalmente altro rispetto alla società, decida di percorrere piuttosto che tale strada quella della mistificazione, limitandosi a promuovere tendenzialmente e indiscriminatamente tutti» (p. 219). La scuola come guscio vuoto. Che dire del volume di Galli della Loggia? Che è una sorta di invettiva che scaturisce dal veder venir meno, in una società volta ai consumi e al profitto, di quell'ideale educativo che la scuola del passato in certo senso trasmetteva. Di qui la polemica senza mezzi termini contro scuola e società, polemica che travolge l'attivismo e i prodromi della contestazione come don Milani. E non mancano per nulla, nella *pars destruens* (che poi è un po' tutto il libro), le ragioni. E tuttavia come tutte le invettive, in cui il calore del sentimento ammanta la *vis* razionale, si percepisce il limite intrinseco, soprattutto nell'inveire contro la pedagogia e i pedagogisti *tout court*, come se la scuola del passato, quella rimpianta, non fosse essa stessa opera di pedagogisti (e non sempre pedagogisti-filosofi).

Sotto tale profilo, il volume può essere letto come uno sfogo di uno studioso per nulla sprovveduto, ma sempre come uno sfogo, per cui si rischia di fare di ogni erba un fascio, smarrendo ogni distinzione e di conseguenza anche i dibattiti che nel corso dei decenni sono stati sollevati, con vinti e vincitori, da chi è interessato non occasionalmente del mondo della scuola. Così a chi scrive queste righe, non è mai venuto in mente che si dovesse abolire o limitare l'istruzione nella scuola (e soprattutto il ruolo delle materie umanistiche) e perciò egli ha sempre cercato di coniugare insieme – come del resto aveva sostenuto Giovanni Gentile – istruzione ed educazione. Il fatto è

che Galli della Loggia è partito dallo sfascio del presente a cui ha contrapposto i lati positivi di un passato in cui scuola, famiglia, società sapevano o intendevano ancora dare un senso e un fine alla vita degli adolescenti. Di qui la caratterizzazione polemica dell'insieme. Certo, vi è al presente, nel volgere delle cose, un intendimento ideologico. Lo «scervellato caos enciclopedico della storia mondiale o globale» (p. 155) non è certo casuale. «In realtà, dietro la loro invocazione ricorrente al “necessario svecchiamento”, all’ “ampliamento degli orizzonti”, ai “moderni risultati della ricerca”, i profeti del mondialismo storiografico e della storia ridotta ad antropo-etnologia dei cinque continenti perseguono un obiettivo altrettanto ideologico di quello che pretendono di combattere: sostituire a una presunta ideologia identitaria nazional-eurocentrica – che secondo loro sarebbe propria del tradizionale insegnamento della storia e fonte inevitabile di esclusione e conflitti – un’ideologia universal-cosmopolita, per ciò stesso orientata invece all’inclusività e alla pace» (pp.156-157). Così il libro si raccomanda di esser letto come utile strumento di analisi del presente nella consapevolezza dei limiti già rilevati, quello di essere e voler essere un pamphlet, *un libro di battaglia, non certo un opuscolo come il termine francese vorrebbe: anzi è un lungo cahier de doléance da cui si può apprendere molto e trarne profitto, pur essendo prudenti verso certe punte polemiche. Insomma un libro che fa riflettere, anche quando è in alcuni giudizi ingeneroso e talvolta irruento. Il fatto è che non intende piacere e genera discussione, quindi può servire a far rimettere i puntini sulle “i” e sollecitare un dibattito pubblico che il mondo accademico spesso evita, anche quando, invece, occorrerebbe fare i conti con le proprie responsabilità.*

Hervé A. Cavallera

MOSHE IDEL, *Catene incantate. Tecniche e rituali nella mistica ebraica*, trad. it. di E. Abate e M. Mottolese, Morcelliana, Brescia 2019, pp. 312.

Moshe Idel è uno dei più significativi studiosi della mistica ebraica e il volume, che si giova di una prefazione all’edizione italiana di Maurizio Mottolese e di una prefazione all’edizione inglese di Harold Bloom, oltre che di una interessante postfazione di Emma Abate, è di grande importanza per capire la mistica ebraica, soprattutto il tentativo - la *catena* o la *corda* - di collegarsi al divino.

Sotto tale profilo, il modo di realizzare l'unione mistica è, per Idel che si allontana dalle posizioni di Gershom Scholem, non qualcosa di preconstituito, definito una volta per tutte, bensì attuato secondo le personali esperienze. «Il mio assunto di fondo è, dunque, che il contenuto basilare della mistica ebraica sia costituito dall'esperienza di contatto con il divino e dalle vie per ottenerla, e non da oscure posizioni chiamate "mistiche", oppure dalla conoscenza di simboli che descrivono la realtà divina, o da una meditazione su quei simboli» (p. 20). In ciò può giocare un ruolo determinante l'*immaginazione*, cioè sistemi di immagini che vengono utilizzati per plasmare il pensiero. La facoltà dell'immaginazione svolge «un ruolo costruttivo estremamente importante nella vita dei mistici, soprattutto quando credenze e aspettative presenti nella coscienza del mistico vengono corroborate e sostanziate in maniera significativa grazie al potere dell'immaginazione, al punto da stimolare esperienze psicosomatiche» (p. 41). Di qui l'analisi dei testi di cabalisti medievali e cinquecenteschi come Avraham Abulafia, Hayyim Vital, Mošeh Cordovero e così via, nei quali si sviluppa un sistema di relazioni tra teologia, esperienza e tecnica. Né sono da ignorare, accanto agli immaginari arcaici, le componenti neoplatoniche. Questo complesso intreccio induce Idel a giudicare che per comprendere il misticismo ebraico occorre, come egli fa nel testo, «concentrarsi sulla vasta letteratura che tratta delle istruzioni e dei procedimenti delle tecniche mistiche, una letteratura che in gran parte si trova ancora solo in forma manoscritta. La via per comprendere i dettagli di un'esperienza mistica va cercata nel *principium individuationis* di ciascuna tecnica» (p. 49). In questo senso il volume può anche essere considerato come una introduzione metodologica e una analisi storica.

Così il rapporto tra l'umano e il sovrumano, la *corda* che collega l'uomo a Dio, può essere inteso nell'interazione di diverse modalità di *continuum*: da quelle neo-aristoteliche a quelle neoplatoniche, a quelle sefirotiche. «L'immagine della corda, o più precisamente della catena, assunse infatti un posto di primo piano nel contesto dei cabalisti teosofici del XIII secolo, in particolare di quelli castigliani. [...] Nella Qabbalah, in effetti, il sostantivo *hištalšlut* ("concatenazione") è divenuto un termine comune, quasi tecnico e fisso, per descrivere l'attività dell'emanazione divina» (p. 59). Da aggiungere, infine, il *continuum* linguistico.

La lettura dei tanti testi permette di intendere anche come, per alcuni cabalisti, l'unione mistica non sia un assorbimento completo in Dio in quanto da un lato l'anima vuole tornare alla sua sorgente originaria (Dio), dall'altro sa che non deve fondersi definitivamente con Dio in quanto deve tornare nel

mondo per perfezionare la vita religiosa del gruppo al quale il mistico appartiene (p. 86).

Comunque le tecniche sono diverse. Per Abulafia e la sua scuola, ad esempio, conta soprattutto la pronuncia dei nomi di Dio e l'adozione di nomi teoforici. D'altra parte lo studio della Torah, diventato un obbligo per i cabalisti, si manifesta come tecnica e come preghiera. Non per nulla «per il cabalista, la vita reale, ossia la vita dell'intelletto che assicura l'eternità dell'anima, dipendeva dall'Intelletto agente, ovvero dalla Torah superna» (p. 159). Così nello Hassidismo la lettura della Torah e la preghiera si manifestano come attività quasi identiche. Ne segue che le pratiche religiose possono generare la magia, cioè «l'attrazione di parte della luce divina sull'uomo» (p. 173). L'importanza della preghiera viene altresì confermata dal fatto che si concepisce lo stesso Dio come orante e di conseguenza la preghiera è considerata come un catalizzatore di esperienze mistiche. Accade che «nella Qabbal teosofica, la preghiera era certamente collegata al raggiungimento dell' "adesione" (*devequt*) o dell' "unificazione" (*hitahdut*) con il divino, anche in virtù di una falsa etimologia della parola *tefillah* ("preghiera"), che alcune fonti fanno risalire al termine *petil* ("filo" o "corda")» (p. 192). In ogni caso, le lettere proferite dall'orante sono un mezzo per attirare le forze spirituali. Il tutto in una continua assimilazione e modificazione delle tradizioni. Di qui la differenza tra le forme della mistica neoplatonica e quella dei cabalisti. «In riferimento alla "grande catena dell'essere", le tradizioni greche mettono in primo piano la pienezza sul piano metafisico, così che i diversi gradi o livelli della catena sono trattati come elementi di una cosmologia generale. In gran parte dei testi mistici ebraici, appare cruciale la ricerca di un'altra pienezza, quella sul piano esperienziale» (p. 231).

Come è stato già rilevato, il volume di Idel è così non solo una introduzione metodologica, ma anche una interessante illustrazione storica che permette non solo di conoscere un mondo per lo più riservato a specialisti, ma di far intendere un elemento di fondo. L'aver centrato l'attenzione, infatti, sulla esperienza personale fa comprendere quello che in fondo è l'elemento incomunicabile dell'unione mistica, vale a dire la partecipazione diretta, a cui certo giovano tecniche precise e storicamente variabili. Il che significa che, come per la scala che Giacobbe (*Genesi*, 28: 10-22) nel sogno vide poggiata sulla terra mentre la cima raggiungeva il cielo e gli angeli di Dio salivano e scendevano su di essa, l'adesione non è descrivibile concettualmente, bensì solo vissuta come in un sogno. Ad essa si può tentare di pervenire mediante tecniche, ma nulla di *a priori*. Il tutto in ogni caso comporta una vita dedicata

alla preghiera e al bene. Tutto questo emerge con chiarezza nel documentatissimo volume di Moshe Idel.

Hervé A. Cavallera

LUCA ILLETTERATI (a cura di), *Insegnare filosofia. Modelli di pensiero e pratiche didattiche*, Utet, Torino, 2007, pp. 331.

Con il quesito “*che cosa insegna colui che insegna filosofia*” si apre il vaso di un orizzonte di problemi in cui risiede anche la crisi dell’insegnamento in generale e di riflesso dell’insegnamento della filosofia. Chiedersi “*cosa insegna chi insegna la filosofia*” secondo Illetterati è un modo per ripensare non solo a ciò che noi pensiamo quando pensiamo alla filosofia all’interno del contesto scolastico, ma anche ripensare alle forme di insegnamento della filosofia nel luogo principale della formazione, ossia l’università. Insegnare filosofia rimette in discussione approcci e pratiche didattiche così radicate da essere avvertite come scelte neutrali e non invece come il riflesso di un atteggiamento storicistico ed umanistico. All’interno del panorama italiano si mette in discussione se l’insegnante sia in grado di esercitare una guida all’esercizio filosofico, di svestirsi dai panni del trasmettitore e indossare quelli del mediatore che accoglie con disponibilità all’interno della sua atmosfera emotiva i suoi allievi come un modello di essere umano a cui fare riferimento per orientarsi nel labirinto dell’esistenza. Il volume, curato dalla sapienza del Professore Luca Illetterati, abbraccia diciassette contributi, raggruppabili in tre sezioni: in una prima parte l’attenzione è focalizzata sui modelli di insegnamento e i relativi stili filosofici o modi di fare filosofia. Le questioni sono poste sulle aporie dell’insegnamento filosofico e sull’insegnabilità della filosofia come dimostra il saggio di Luigi Tarca che promuove la sperimentazione di pratiche filosofiche.

Dai vari contributi emergono approcci alternativi a quello tradizionale di convinzione gentiliana frutto della riforma scolastica del 1923; una seconda parte in cui il focus è rivolto all’insegnamento della filosofia nella storia della filosofia. Come fari disseminati nel mare si levano i principali modelli di insegnamento di illustri docenti universitari. Esempi sono il contributo di Giuseppe Micheli che indaga il metodo zetetico kantiano con la sua esortazione ad aver coraggio di privilegiare il lavoro personale, lo spirito critico, l’appello alle facoltà critiche degli uditori e il saggio di Nicola Curcio

che accoglie la provocazione di Heidegger con il suo stimolare un turbamento, un dissidio interno per cogliere quella luce necessaria a diradare una fitta foresta; nella terza parte i contributi esplorano la relazione tra la filosofia e le altre forme di linguaggio. Gli interrogativi sono rivolti sulla forma di comunicazione che la filosofia può assumere attraverso la pittura, il cinema e quella poesia che vede in Paul Celan un linguaggio dotato non solo di una struttura speculativa ma anche di valore catartico per illuminare l'oscurità dell'esistere.

Tra le pieghe del lavoro si scorge pur non dichiarando esplicitamente la scelta di Illetterati. Il successo dei giovani è il frutto di un sapiente gioco di equilibri tra molte competenze in cui l'antica tesi gentiliana secondo cui basta conoscere una disciplina per saperla anche insegnare viene arricchita da funzioni un tempo impensabili. Il docente è inteso come un ricercatore pratico capace di costruire sapere a partire dalla riflessione sull'esperienza. Il passaggio auspicato è quello dall'insegnante guida direttiva all'insegnante facilitatore o allenatore. L'allenatore sta per principio fuori dal gioco, suggerisce, ispira, ma non si sostituisce all'allievo. Si delinea una professione nuova in cui la sfida è quella di fare apprendere piuttosto che quella di insegnare. La formazione di competenze richiede una rivoluzione concettuale, per passare da una logica dell'insegnamento ad una logica dell'allenamento in modo che si possono creare situazioni favorevoli, che accrescano le possibilità di un apprendimento mirato. L'insegnamento della filosofia non è nel contesto dell'approccio per competenze, inteso come una successione di lezioni, ma come l'organizzazione e animazione di situazioni di apprendimento che sono coerenti con i contenuti di verità propri della sapienza filosofica.

Esito di un'indagine condotta da molteplici prospettive, il volume, ben organizzato nella proposta dei contributi e coerente nella sua struttura, si presta ad essere fruito da un pubblico di lettori professionisti e non, anche in ragione dell'impiego di un linguaggio chiaro e di uno stile agile e curato.

Pasquale d'Angela

GIUSEPPE RONCORONI, *Il neurone specchio e l'araba fenice dove sia nessun lo sa che vi sia ciascun lo dice*, Youcanprint, Lecce 2019, pp. 102.

Giuseppe Roncoroni, medico e psicoanalista vive a Parma, la città il cui Ateneo è divenuto famoso per la conclamata scoperta dei cosiddetti "neuroni

specchio”, da parte di Giacomo Rizzolatti e della sua équipe, della Facoltà di Medicina dell’Università parmense. Per la verità non poche erano state fin dall’inizio le contestazioni mosse alla presunta scoperta, apparentemente molto rivoluzionaria, dei “neuroni specchio”, ma quella del nostro Autore è indubbiamente la più originale e la più completa perché non si limita all’esame delle osservazioni sperimentali e alla critica della coerenza interna della teoria ma investe considerazioni e problematiche di ben più ampio respiro, di carattere filosofico e speculativo, specialmente se si riflette ponderatamente sull’imprescindibile prospettiva che i soggetti osservati con tutti i mezzi della tecnologia non sono pure oggettività asettiche e neutrali, ma esseri viventi e coscienti, animali compresi, e che pertanto il soggetto osservatore è anch’egli una coscienza e una consapevolezza coinvolta nell’atto dell’osservazione. Quando la vita studia la vita, cioè se stessa, è sempre presupposta un’originaria empatia, che invano si tenta di dedurre da presupposti neutrali e indifferenti rispetto alla situazione dell’osservazione. Ma procediamo con ordine. La vulgata rizzolattiana proclama che nell’area premotoria del cervello sta, come se vi fosse impiantata e radicata, una zona di neuroni che “ si attivano quando un uomo o un animale compiono un’azione e quando osserva la stessa azione che sia compiuta da un altro soggetto” (Wikipedia). In seguito si ipotizza che non siano proprio localizzati in un’area specifica del cervello ma che siano variamente distribuiti (pp. 40 sgg., 50 sgg.) In ogni caso i neuroni specchio consentirebbero di far comprendere le azioni e le intenzioni altrui come se fossero le nostre (Rizzolatti, citato dall’A.). C’è dunque un “meccanismo specchio”, ed esso è sostenuto ed attivato mediante un’apposita classe di neuroni, dei veri e propri servitori che innescano il meccanismo dell’imitazione (p.8). Qui però la situazione comincia a complicarsi: “L’araba fenice, e cioè il neurone specchio, non si trova proprio. Tutti i tentativi di convalida sperimentale sono falliti. I neuroni specchio dell’area incriminata rivelano differenze sensibili tra di loro; sicché l’istologia sconfessa i neuroni specchio” (p. 11). La teoria dei neuroni specchio viene a poco a poco a perdere credito, ma i suoi sostenitori, sempre ostinati e tenaci, inventano a profusione espedienti per salvarla, anche se devono ripiegare su posizioni più sfumate e più moderate. Si declina dai neuroni specchio a un meccanismo specchio che sarebbe sostenuto da generici neuroni (p. 14). Poi si aggiunge che il meccanismo specchio servirebbe solo per aiutare e rinforzare la comprensione delle altrui azioni. Si ipotizza che non siano proprio localizzati in un’area specifica del cervello, ma che siano variamente distribuiti (pp. 40 sgg., pp. 50 sgg.). Il “meccanismo specchio” deputato all’imitazione di azioni altrui o anche di

animali superiori, come ad es. le scimmie), implica comprensione ed empatia. Ma si è pure accertato che l'assenza o la riduzione di determinate capacità motorie, come nei casi di autismo o di lesioni alla motricità non comporta affatto mancanza di comprensione degli atti di altri e tantomeno l'incapacità di descriverli in modo comprensibile, e su questo punto l'A. si avvale di testimonianze di autori qualificati in materia. Il confronto prosegue serrato e rigoroso. L'A. coglie perfettamente nel segno, denunciando come nella costruzione alquanto fantasiosa dei neuroni specchio si annida tutta una serie di presupposti e di pregiudizi di natura per niente affatto scientifica ma interamente filosofica e metafisica, dai quali la ricerca scientifica è stata completamente fuorviata. Sono i presupposti originati dal dualismo cartesiano delle due "sostanze", il "pensiero" e l'"estensione", sono i presupposti della riduzione materialistica e fysicalistica della "sostanza pensante" alla "sostanza estesa". Secondo R., "il cervello non spiega chi siamo", anche se si deve concedere che "la vita cosciente segue la stessa legge del cervello" (p. 58). E così i neuroni specchio non sono affatto la causa dell'empatia e della comunicazione interpersonale, che richiede ed esige il concorso sinergico di tante altre aree del cervello (del linguaggio, della memoria, p.es.), ma, caso mai è l'empatia il presupposto e il fondamento (la *ratio cognoscendi*) su cui ci si basa per istituire la ricerca delle aree più attive della vita di coscienza e delle funzioni della mente. I neuroni specchio sono l'ultimo atto e il vicolo cieco del riduzionismo fysicalistico, vale a dire della pseudometafisica che attribuisce al cervello il ruolo e la potenza causale, davvero magica, di creare la vita cosciente. Comprensione, imitazione dell'altrui azione e previsione di ulteriori azioni possibili implicano una cooperazione di aree diverse del cervello, che non è detto siano immediatamente contigue; non si limitano alle sole aree motorie. C'è pure da mettere in conto una possibile programmazione della risposta a ciò che si vede, oppure al contrario una semplice osservazione indifferente. Il modello che deve prevalere nella neurofisiologia cerebrale deve essere olistico e non semplicemente analitico e sommatorio. I modelli esplicativi meccanico-fysicalisti si riconducono infine tutti quanti all'ipotesi di una "sostanza" sconosciuta e invariabile (la cosiddetta "materia"), oppure si fa ricorso agli "atomi" (pp. 64 sgg.). E nulla cambia se si rovescia la prospettiva ricorrendo ad una "sostanza spirituale", sia essa l'"anima", Dio o altro ancora. Tutte queste ipostasi rimangono pur sempre un'incognita, una *x* alla quale viene attribuita un'inverificabile efficacia causale nella creazione della mente e della vita cosciente. Sicché né il cervello crea la mente, né questa produce quello. L'A. ricorre alla validissima immagine analogica della musica e dello

spartito. La melodia non è creata dallo spartito; i righe e le note sono un sistema di trascrizione che agevola l'emissione regolata di una successione di suoni. E può suonare chi conosce già la musica e perciò può leggere le trascrizioni. Il sistema trascrittivo delle sequenze musicali potrebbe essere anche diverso se una differente convenzione lo avesse stabilito in un'altra configurazione. C'è un che di unico e di unitario nella natura che si diparte in due vie, in due sfere di manifestazione: quella fisiologica e quella mentale. Su questo punto R. è spinoziano: nessun parallelismo psicofisico, nessun epifenomenismo è accettato. La cosiddetta "materia" non esiste affatto; è un'escogitazione mitologica che la fisica contemporanea ha del tutto sconfessato. La "materia" è attività di energia. Dunque in sé, divenir consapevoli del proprio e dell'altrui agire, del proprio autoconoscersi e dell'autoriflessione cosciente possiedono una loro intelligibilità indipendente e diversa dal puro divenire fisiologico; e però tale divenire accompagna e consente lo sviluppo della vita cosciente e delle sue fasi temporali. Il punto di partenza, tanto nella filosofia quanto nelle scienze della mente non è dunque in alcuna sostanza, sia essa materialisticamente o spiritualisticamente connotata, ma unicamente e soltanto nella "rappresentazione" (Schopenhauer). "L'universo è una costruzione mentale" (p.91). Una stessa legge sta a fondamento dell'azione del cervello e del divenire della vita cosciente; ma fra le due non c'è nessuna relazione causale. Ogni mente individuale partecipa della totalità del processo che chiamiamo "natura" e questo implica la difficilissima discesa che mai ci è possibile esaurire nella "mente inconscia" ("Mai più troverai i confini dell'anima, per quanto tu possa percorrere tutta la strada; tanto è profondo il suo *logos*", dice Eraclito).

Anche la volontà fa parte della vita della mente e non è affatto l'epifenomeno, l'illusione di un'autonomia e di un'indipendenza originaria del volere dagli impulsi fisiologici. Certamente, sempre riecheggiando Spinoza, l'A. nega al fattore propriamente psichico una vera e propria efficacia di causazione sui movimenti corporei, e però è pur sempre di un'evidenza indubitabile che uno stimolo fisico qual è la sete "avvia il sistema psicofisico alla ricerca dell'acqua. La volontà è compatibile e partecipa/.../ Il tratto psichico esordisce nell'inconscio" (p.85). Si potrà manipolare come si crede un atto psicofisico sia nell'intensità, sia nella direzione, ma c'è sempre un sentimento di volontà che lo contrassegna sul versante psichico" (ibid.). La neurofisiologia si illude di studiare e di ricostruire la vita della mente e l'origine fisica, elettrochimica e biologica della coscienza, ma ignora e ne prescinde del tutto, che lo scienziato teorico e sperimentatore è egli stesso soggettività e coscienza in relazione con un'altra coscienza, con un'altra

soggettività e che dunque nella sperimentazione egli stesso è compreso e coinvolto in una relazione di coappartenenza con il soggetto osservato.

Il libro di G. Roncoroni, che sviluppa pensieri e considerazioni con ironia, a volte anche opportunamente sarcastica, fra una tavola illustrativa e un'altra che riproducono pitture celebri di Scuola Fiamminga, consegue risultati molto vicini a quelli di Hans Jonas ("Organismo e libertà", tr.it., Einaudi Torino 1996, "Potenza e impotenza della soggettività", trad. it., Medusa, Milano 2006), seguendo vie diverse rispetto al filosofo tedesco che muove da premesse filosofiche, piuttosto che da questioni propriamente neurofisiologiche; ma è molto significativo che egli pervenga a conclusioni molto affini.

Nelle ultime pagine si fa luce un'altra problematica densamente ricca di conseguenze capitali sul piano dell'etica e della bioetica. Le scienze della natura vivente, quando fanno completamente astrazione dalla riduzione dello sperimentatore ad osservatore senz'anima e senza vita, autorizzano i più crudelmente efferati esperimenti su animali vivi in nome della ricerca dei mitici neuroni specchio; permette ed autorizza uccisione e soppressione di individualità viventi sfortunate e meno dotate a profitto e a vantaggio della sopravvivenza e del benessere dei più, e di tutti quelli che si ritengono i meglio riusciti. Sicché l'A. si domanda: "E' lecito uccidere l' 'Uomo Grasso', gettandolo sui binari di un treno in corsa per salvare altre cinque persone intrappolate e in pericolo sugli stessi binari?". Accettare e sottoscrivere il principio ci trascina su una china pericolosissima e senza scampo, qual è quella che si intravede al fondo dell'utilitaristica benthamiana raccomandazione di promuovere sempre e incondizionatamente la massimizzazione dell'utilità e del benessere dei più insieme alla minimizzazione della sofferenza e del disagio, perché proprio questo è il *pendant* etico dell'idolatria dello scientismo riduzionista. "L'uomo grasso vieta la sperimentazione su animali vivi. Anche l'animale è come noi partecipe del primo e più fondamentale diritto dell'esistenza: il diritto alla vita e alla ricerca della felicità nei giusti limiti permessi dalla convivenza sociale e civile. E non meno del dott. Mengele, *révenant* e fantasma inquietante che continua a ripresentarsi, la scienza deviata ritiene lecito "usare l'inferiore per la convenienza del superiore" (p. 98. Ed anche su questo punto raccomandiamo la lettura di H. Jonas, "Dalla fede antica all'uomo tecnologico", trad. it., il Mulino, Bologna 1991, a proposito dei limiti della sperimentazione medica sugli esseri viventi). Scrive R. "La dottrina di Cristo vuole che l'anima sia patrimonio degli uomini, e si spinge fino all'idea di Cartesio che gli altri animali, a dispetto del nome, siano macchine. Perciò

l'indifferenza e la crudeltà prosperano più che tra le altre genti. Avrete notato che il Buddha, il Risvegliato, è rappresentato in sovrappeso. Chissà che non sia per questo che predica la compassione verso tutti gli esseri viventi, i nostri compagni di viaggio, difendendo il Principio dell'Uomo Grasso" (ibid.).

Il dilemma enucleato da R. configura una situazione-limite dinanzi alla quale noi non ci troviamo affatto raramente, ma molto più spesso di quanto si pensi. La crudeltà della Vita e della Natura, ancorché stupenda e meravigliosa, talvolta la esigono; nella storia civile dell'uomo il perverso imperativo vale ancora di più. Ed anche le religioni non hanno mancato di farvi ricorso.

Ci chiediamo se un'etica autentica non possa essere proprio se non quella capace di atteggiamenti e di orientamenti ascetici, a volte disposta ad imboccare un cammino che va contro le richieste inaccettabili della Natura e della Vita. E qui si tratta di un impegno non soltanto etico, ma anche metafisico e ispirato a vera religiosità.

Gianfranco Bosio

GEORG SIMMEL, *L'educazione come vita. Per una nuova pedagogia della scuola*, a cura di A. Peluso, Mimesis, Milano-Udine 2019, pp. 204.

Georg Simmel (1858-1918) è soprattutto noto per il suo vitalismo. In *Lebensanschauung. Vier metaphysischen Kapitel* (1918), egli critica tra l'altro, in nome di una teologia mistica negativa, la conoscibilità oggettiva di Dio. Simmel è stato filosofo di vasti interessi e molte sue opere meritano ancor oggi attenzione, come, per la pedagogia, *Schulpädagogik*, lezioni di pedagogia tenute a Strasburgo nel 1915-16 e pubblicate postume nel 1922 da Karl Hauter. Alessandra Peluso ci presenta la traduzione dell'opera, facendola precedere da un ampio saggio introduttivo ove ricostruisce con cura la filosofia della cultura e della vita di Simmel e le conseguenti implicazioni educative. Puntualizza la Peluso che per Simmel «filosofia, cultura, educazione, conducono al fondamento della teoria educativa che è la Vita. Vivere significa anche essere responsabili prima che liberi. La responsabilità è la categoria originaria dell'essere e il valore. Il dovere è la categoria originaria del pensiero» (p. 45)

Invero, *L'educazione come vita* si può dividere in due parti. La prima, che poi è il capitolo primo, espone i caratteri generali del rapporto tra educazione e insegnamento e la seconda, che comprende gli altri capitoli, si intrattiene su questioni specifiche (l'attenzione e l'apprendimento, la coerenza, le domande ecc.) ed è la parte in cui maggiormente emergono le concrete e dirette annotazioni educative del filosofo.

Da un punto di vista generale, le indicazioni di Simmel sono estremamente chiare: «L'insegnante ha in primo luogo due compiti del tutto eterogenei: deve comunicare allo scolaro una determinata somma di sapere oggettivo senza tener conto del valore umano-soggettivo dello studente, della sua personalità e dello sviluppo di questa; [...] Dall'altro, il docente deve educare lo scolaro, ne deve sviluppare al grado massimo e con ogni mezzo scolastico disponibile tutte le potenzialità intellettuali, morali e culturali, e porle nella direzione più valida» (p.82). Simmel aggiunge che proprio per tale complessità di azione e per il corretto rispetto verso l'alunno la *pazienza* deve essere una delle caratteristiche dell'insegnante (p. 86). Di qui la continua interazione della lezione e della partecipazione dell'alunno. Inoltre, «nessuna materia deve essere insegnata ai fini del puro sapere [...]: Non deve essere studiato nulla che al di là del suo contenuto sostanziale non offra un contributo alla *vita (Leben)* dello scolaro» (p. 92), vita come valorizzazione delle qualità interiori del soggetto.

Di qui il concetto di *Bildung* come fine della scuola. «La *formazione* non è né il semplice *possesso (Haben)* dei contenuti del sapere, né il semplice *essere (Sein)* come una struttura della mente senza contenuto. Al “contrario”, formato è piuttosto chi dispone di una conoscenza oggettiva fusa con il suo sviluppo soggetto e la sua esistenza, e la cui energia intellettuale è ricca di un insieme il più possibile ampio e crescente di contenuti validi in sé» (pp. 102-103). Il discorso di Simmel è in qualche modo un organico e lucido inquadramento della complessità sia della pedagogia come scienza sia dell'attività educativa. Il filosofo, nel suo relazionarsi, riesce con chiarezza le linee generali per un impegno esistenziale costruttivo e socialmente proficuo.

Tale impostazione generale si riversa poi nei problemi specifici che egli illustra agevolmente. Così sottolinea che durante una lezione è necessario che vi sia l'attenzione degli allievi e che questa implica il loro interessamento: «l'insegnante deve rendere la materia interessante» (p. 111). Di qui l'esigenza di non annoiare, di essere attenti ai tempi nelle spiegazioni, di sollecitare l'approfondimento. Di qui, altresì, l'esigenza che l'insegnante sia *coerente* e che anche ciò che venga insegnato sia coerente. Ossia «si richiede un filo conduttore di singoli argomenti didattici, che racchiuda tutti i loro punti in

una continuità e sia valido per l'oggettività di questi punti, non per il loro immediato scopo» (p. 128). Così l'insegnante deve far parlare lo scolaro e al tempo stesso deve far domande che siano chiare e che implicino una risposta immediata. «Come durante gli esami deve indagare ciò che egli sa, non ciò che non sa» (p. 134). Così la valutazione non deve essere generica e approssimativa, ma serve a mettere in debita luce le qualità dell'alunno. Per quanto riguarda le punizioni, «bisogna combattere il negativo sul piano dei valori non direttamente, ma sottolineando e costruendo i valori positivi» (p. 147). Altre interessanti pagine sono dedicate all'insegnamento della lingua madre e delle altre lingue, al tema scritto, all'insegnamento della storia, all'educazione morale e a quella sessuale.

Tenendo presente il tempo in cui le lezioni furono tenute, esse appaiono tuttora chiare e valide e stimolanti. In fondo, il valore del testo risiede nel fatto che Simmel ha una sua chiara idea del ruolo dell'insegnante e riesce a comunicarlo, come sa cogliere le debite attenzioni per una didattica stimolante e il ruolo di alcune discipline. Sotto questo aspetto, il volume non è invecchiato ed ha anzi la freschezza dei classici. Simmel in fondo sa che nella scuola, come nella famiglia, si costruisce davvero il futuro del giovane. Osserva giustamente la Peluso, «la reciprocità, da categoria fondamentale per vivere in società e, dunque, in famiglia e a scuola, può diventare, da modello educativo, una pericolosa tragedia per la società che sarà costituita da finte relazioni a uso e consumo di particolarismi individuali e drammatici utilitarismi» (p. 47). L'intento del pensiero di Simmel, e di queste lezioni in particolare, è appunto quello di evitare che si scivoli nel particolarismo e nell'individualismo. Il che non è poca cosa, ma richiede un impegno che dura tutta la vita. Per tali elementi la lettura del testo è ancora oggi di utilità a chi affronta i rapporti educativi.

Hervé A. Cavallera

GUIDO TONELLI, *Genesi. Il grande racconto delle origini*, Feltrinelli, Milano 2019, pp. 224.

Alla luce della sua esperienza di fisico di prestigio (tra l'altro è uno dei padri della scoperta del bosone di Higgs), Tonelli si avventura a illustrare, con capacità di alta divulgazione scientifica, la nascita dell'universo e quindi della nostra terra. Ricorda come dai tempi più antichi si è narrato del caos primordiale sino a quando un essere soprannaturale dà forma, mette ordine.

«L'instaurazione dell'ordine è un passaggio necessario perché stabilisce le regole, getta le fondamenta dei ritmi che scandiscono la vita della comunità» (pp.16-17). In fondo, il suo volume è la narrazione della formazione di un ordine che però non è dovuto ad un essere soprannaturale, ma ad un concatenarsi di eventi non finalisticamente determinati. «In principio era il vuoto» (p. 31), un vuoto ricco di particelle virtuali, di campi di energia; poi improvvisamente un vento *singolare* genera il *Big Bang*. In origine, dunque, vi era il vuoto fluttuante. Successivamente «questo meccanismo perfetto si inceppa, qualcosa di strano irrompe all'improvviso e occupa il centro della scena, poi, con uno scarto, innesca di colpo il processo che produrrà insieme uno spazio-tempo che si espande e massa ed energia che lo curvano. L'ordine estremo che governa il tutto si frantuma in una frazione di secondo e la minuscola fluttuazione quantistica si gonfia a dismisura, spinta a da un processo che chiamiamo *inflazione cosmica*» (pp. 52-53). Nasce così quello che chiamiamo universo e tutto avviene in pochissimi secondi. Dopo un centesimo di miliardesimo di secondo successivo al il Big Bang «l'universo neonato è già imponente. Ha raggiunto la ragguardevole dimensione di in miliardo di chilometri» (p. 76). Tutto questo accadde 13,8 miliardi di anni fa.

Quindi, dopo qualche minuto, la dinamica cambia. Tutto diventa più lento; «dopo la formazione dei nuclei degli elementi più leggeri, per centinaia di migliaia di anni non succede nulla di importante. Salvo che tutto continua a espandersi e a raffreddarsi. Per un tempo che sembra interminabile, una nebbia oscura riempie l'universo: un mondo opaco, fatto di particelle elementari e nuclei, tutti mescolati fra loro e immersi in un mare di fotoni ed elettroni» (p. 119). In seguito, dopo 380.000 anni dopo il Big Bang tutto si rimette in moto. «Quanto ai fotoni, sciolti definitivamente i vincoli che li imprigionavano, liberati da quell'abbraccio che sembrava inestricabile, possono finalmente viaggiare liberi ovunque. [...] L'universo diventa trasparente, permettendo alla luce di attraversarlo da parte a parte» (p. 128).

Inizia lentamente l'epoca della materia che condurrà alla formazione delle galassie, delle stelle. «Di sicuro tre miliardi e mezzo di anni fa, sotto la coltre protettiva dell'acqua degli oceani, al riparo dal bombardamento degli ultravioletti, cominciano a svilupparsi le prime strutture biologiche elementari» (p. 192). Ne verranno fuori, coi tempi lunghissimi, i primati ai quali Tonelli riconosce la straordinaria capacità di un cervello capace di un adattamento e di un relazionarsi che non hanno eguali, generando un'immaginazione che «è l'arma più potente che l'umanità sia mai stata in grado di sviluppare» (p. 213). Così la descrizione del viaggio si ferma.

Merito indubbio di Tonelli è l'aver coniugato insieme, come si è avvertito, la competenza scientifica con la capacità narrativa, sì da offrire un percorso che, nonostante egli precisi che la ricerca si ridiscute sempre, vuol fissare il punto – quanto meno al momento – sulla genesi della realtà.

Ciò che comunque appare evidente da tale illustrazione è l'assenza di ogni finalismo e principio creatore soprannaturale. La realtà è quella che è, frutto di un susseguirsi di eventi che hanno in sé stessi la loro causa e il loro fine. Sotto tale profilo, il punto di vista dello scienziato coincide con quello del dantesco Democrito «che 'l mondo a caso pone» (*Inf.*, IV, 136). Un mondo frutto del caso proprio perché scaturito, per così dire, da energie che si sono manifestate in un viaggio che dura da miliardi di anni. Così, in un contesto infinitamente grande, la vita dell'uomo, nonostante le sue straordinarie qualità acquisite nel corso del tempo, è un qualcosa di insignificante. Il discorso scientifico conduce ad un naturalismo estremo e l'ordine e i progetti che l'umanità si è sforzata di darsi nella storia hanno di conseguenza senso solo come inevitabile modo di garantire la sopravvivenza in maniera soddisfacente, mentre, a rigore, le domande sul significato della vita, sul da dove veniamo e su dove andiamo, non hanno in fondo alcun motivo di essere, ma scaturiscono dal timore dell'ignoto. Quest'ultimo timore è connaturato all'uomo proprio perché, in fondo, nella logica scienziata, l'uomo è il frutto dell'ignoto, di eventi che non hanno un senso metafisico.

Da tale impostazione non scaturisce una accettazione del relativismo nell'esistente, in quanto la possibilità di continuare ad esistere e a crescere implica la necessità di un sistema di controllo, di governo. Volendo spingerci con la prospettiva di analisi di Tonelli, gli scombussolamenti provocati dalle umane rivoluzioni non sono che, su scala infinitesimale, un qualcosa di analogo al grande Big Bang primordiale: salta un ordine e quindi gradualmente se ne genera un altro.

Tonelli conclude il suo volume scrivendo che il grande racconto che la scienza moderna ci consegna serve a «capire le nostre radici più profonde e trovarvi spunti con i quali affrontare il futuro» (p. 218). E forse proprio qui emerge nel lettore un senso di delusione. Le radici si trovano nella casualità e il futuro è insignificante all'interno della realtà dell'universo. La conseguenza è che vivere bene vuol dire vivere al meglio il tempo che ci è concesso, dove questo *meglio* può essere variamente interpretato, in quanto si potrebbe mettere in discussione la stessa costituzione etica che l'umanità si è data nel corso del tempo. In realtà, l'esclusione della dimensione religiosa o comunque *significante*, conduce a tali considerazioni sulla insignificanza *ontologica* del soggetto uomo come di ogni fenomeno. In una realtà che è

meramente divenire casuale, la vita del soggetto si riduce ad un cogliere l'istante. Tutto potrebbe essere lecito in quanto di quello che accade non vi è ragione fondativa se non quella di volersi affermare e sopravvivere. E anche questa affermazione di sé manifesta un illusorio momento di felicità o di ebbrezza in una vita che non significa niente se non per quei pochi che ci hanno conosciuto o che in qualche modo si ricordano di noi. E ciò, in ogni caso, per un tempo che avrà una sua fine.

Hervé A. Cavallera

VALENTINA TIRLONI (a cura di), *Du Gestell au dispositif. Comment la technicisation encadre noxtre existence*, E.M.E., Bruxelles-Fernelmont (Belgique), 2010, pp. 166.

Il pericolo non è la tecnica.
Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica;
c'è bensì il mistero della sua essenza.

L'essenza della tecnica, in quanto è un destino del disvelamento, è il pericolo.
Il senso modificato della parola Gestell, imposizione,
ci risulta forse già un po' meno strano,
ora che pensiamo l'imposizione nel senso di destino e di pericolo.

Il bel volume di Valentina Tirloni, dal significativo titolo *Du Gestell au dispositif. Comment la technicisation encadre noxtre existence*, affronta uno degli argomenti che, da sempre, hanno interessato gli studiosi della contemporaneità e, in particolare, gli specialisti di Martin Heidegger: quello della tecnica o, ad essere più precisi e indicare al contempo quel che è lo spirito che permea il volume e che tiene saldamente insieme i saggi che lo costituiscono, quello del rapporto tra la tecnica e la nostra propria esistenza.

A partire da una prima e fondamentale riflessione sulla natura del legame che intercorre tra essere umano e tecnica, il presente volume si articola in undici contributi coerentemente disposti e tra loro strettamente connessi, che cercano di presentare al lettore alcune fra le varie possibili declinazioni del binomio *Gestell/dispositif* a seconda dei vari e differenti campi di applicazione.

L'acuto saggio di Valentina Tirloni, che inaugura la raccolta (*Le Gestell heideggérien est-il un dispositif*, pp. 5-24) e sul quale, solo, intendo soffermarmi nella misura in cui funge da filo conduttore di tutti gli altri, si apre proprio con una riflessione circa la natura di Gestell, nel cui concetto è per Heidegger possibile rinvenire l'essenza della tecnica.

Occorre precisare, in via preliminare, che in Heidegger la questione della tecnica non è assimilabile ad una riflessione di natura tecnologica, ma assume una connotazione squisitamente metafisica assurgendo, al fianco del linguaggio e dell'arte, ad una delle modalità privilegiate di disvelamento dell'essere. La tecnica diviene dunque, in Heidegger, una via di accesso all'essere, una via di accesso alla verità che si svela all'uomo e che per quest'ultimo, nonostante il costante tentativo di coglierla e di afferrarla, resta sempre inafferrabile. Il rapporto con la tecnica è, quindi, definito dal tipo di relazione che, nel mondo che gli è dato abitare, l'uomo instaura con l'essere, o con, in ultima istanza, la verità.

Ma in cosa, dunque, consiste il Gestell heideggeriano e cos'è questo *dispositif* cui si finisce per arrivare?

Il termine Gestell fa la sua prima comparsa in quella serie di conferenze che Heidegger tenne nel 1949 a Brema sulla tecnica e che troveranno poi compiuta e matura espressione nel 1954 nell'opera *La questione della tecnica*. Qui Gestell diviene per Heidegger tecnica intesa come *im-posizione* nella misura in cui essa si impone all'uomo come via privilegiata di accesso all'essere. Nel corso degli anni, di Gestell sono state proposte varie traduzioni e gli studiosi che si sono avvicinati al breve, ma denso testo heideggeriano, sono stati costretti a confrontarsi seriamente con questo vocabolo, nel tentativo di individuare un termine che rendesse pienamente conto del pensiero dell'autore o, quanto meno, che il più possibile vi fosse aderente.

È su queste varie proposte di traduzione, tutte a loro modo in grado di 'recomposer un cadre herméneutique cohérent qui élargit la compréhension de la question de la technique mais qui, en même temps, reflètent chacune une dimension privilégiée, surtout relative aux spécificités linguistiques et culturelles de la langue d'accueil' (p. 7), che insiste il contributo di Tirloni che, nella sua parte conclusiva, stabilisce un confronto diretto tra il Gestell di Heidegger e il *dispositif* di Michel Foucault. Richiamerò qui, brevemente, alcune di queste proposte di traduzione, senza alcuna pretesa di esaustività ma al solo fine di meglio rendere intelligibile questa finale convergenza che la curatrice propone.

Gianni Vattimo traduce Gestell con il termine di *im-posizione* intendendo la tecnica come qualcosa che si impone all'uomo, che lo sollecita e lo provoca nella ricerca e nello svelamento della realtà; ma Gestell è, nella traduzione italiana di Giovanni Gurisatti, anche *impianto* — traduzione che aprirà la strada alla definizione di *dispositif* che sarà successivamente elaborata da Foucault — nel senso di quel dispositivo tecnico per eccellenza, insostituibile dunque, della produzione moderna.

La lingua inglese traduce generalmente Gestell con *frame* o *enframing* intendendo, in questo senso, la tecnica come qualcosa di esterno che, proprio come una cornice di un quadro, contiene e delimita un oggetto particolare. L'uniformità che caratterizza le traduzioni inglesi non si rintraccia, invece, nella lingua francese che oscilla tra l'eccellente 'arrondissement' di André Préau — che, conservando al suo interno la radice latina di *ratio* e, dunque, 'sa dimension caractéristique de ramener de force ou de gré à la raison' pone l'accento su di una (pretesa?) razionalità che dirigerebbe il nostro essere al mondo — e il «con-sommation» di Michel Haar nel quale è possibile ravvisare 'la multiforme variété de sommations en lesquelles l'humanité planétaire se voit désormais sommée de ne plus rien viser que sous le visage sommaire de la totalité' (p. 11). Altre traduzioni, come ad esempio quella di Pierre Dulau e, soprattutto, di Dominique Janicaud si sono invece soffermate sulla radice del verbo *stellen*, insistendo sulla prossimità di questa con il *ponere* latino da cui il *dispositif* di Foucault dipenderebbe.

Tra il Gestell di Heidegger e il *dispositif* di Foucault si instaurerebbe, dunque, una relazione di prossimità concettuale nella misura in cui essi rappresentano, in definitiva, degli strumenti atti, ciascuno con modalità proprie, all'organizzazione di elementi fra loro eterogenei (in Foucault in particolare il *dispositif* avrebbe la funzione di regolare i meccanismi di potere e sapere che garantiscono il controllo delle relazioni, asimmetriche, tra gli esseri umani).

La concezione foucaultiana sarà, poi, oggetto di importanti riletture, come quella di Gilles Deleuze e di Giorgio Agamben alle quali l'autrice si richiama, insistendo, in chiusura, su di una questione a mio avviso cardine: quella della lingua e del linguaggio come spazi di incontro tra gli oggetti e l'uomo che si rappresenta il mondo esterno.

In questo senso, la lingua, è già un dispositivo all'interno del quale il mondo stesso si struttura.

Contributi

François Guery, Gestell, *Dispositif: leur distinction, leur complémentarité* (p. 25-34); Emmanuel Cattin, *L'autre maison. Entretien dans le dispositif* (p. 35-46); Jean-Marie Vaysse, *Vie et dispositif: entre Heidegger et Foucault* (p. 47-60); Alain Gras, *Heidegger, socio-anthropologue des techniques* (p. 61-70); Paolo Bellini, *Technologie et représentation* (p. 71-86); Xavier Guchet, *Les nanotechnologies comme dispositif* (p. 87-100); Jean-Philippe Milet, *La politique comme essence de la technique* (p. 101-116); Michel Puech, *Disposer des dispositifs: le soi soutenable aux temps de l'abondance technologique* (p. 117-126); Jean-Philippe Pierron, *Civilisation technologique et dispositif: l'exemple de la technologie informatique* (p. 127-144); Emmanuel Picavet, *Enjeux du dialogue et de l'expertise à propos des techniques* (p. 145-160).

Siegrid Agostini