

Pensare la pedagogia in prospettiva fenomenologico-esistenziale Husserl, Heidegger, Jaspers

Francesca Caputo

Asterios Editore Trieste, 2019

Abstract

L'idea di questo lavoro di ricerca verte sulle possibilità di pensare la pedagogia in base al quadro categoriale offerto dalla fenomenologia filosofico-esistenzialistica. Quel che si è voluto mettere alla prova è la 'fruttuosità' delle categorie fenomenologiche ed esistenziali come progetto educativo complessivo sia per l'ambito della Pedagogia in generale e sia, in ultima analisi, per l'ambito della Didattica e della Pedagogia speciale. In questa ricerca si è partiti, dunque, da alcuni presupposti teorici che si muovono entro l'alveo vasto e innovativo della fenomenologia che si è voluto corroborare o smentire attraverso l'analisi serrata di testi centrali concernenti le posizioni di Husserl, Heidegger e Jaspers.

Francesca Caputo

Pensare la pedagogia

in prospettiva fenomenologico-esistenziale

Husserl, Heidegger, Jaspers

Asterios Editore

Trieste, 2019

Indice

Nota introduttiva al quadro teorico-ipotetico della ricerca
Sui sentieri dell'apertura categoriale all'autoformazione, 11

CAPITOLO I

- Fenomenologia trascendentale
L'approccio teoretico di Edmund Husserl
- 1.1 La radice dell'essere, 25
 - 1.2 Fenomenologia: la voce dell'oggetto, 36
 - 1.3 Il metodo fenomenologico: punti di partenza e direzioni di lavoro, 41
 - 1.4 Fenomenologia pura e fenomenologia empirica, 52
 - 1.5 L'intuizione eidetica o categoriale, 59
 - 1.6 Alterità e intersoggettività nella fenomenologia husserliana, 66
 - 1.7 Mondo naturale e mondo fenomenologico, 67
 - 1.8 Il soggetto trascendentale husserliano nella circolarità di noesi e noema, 70
 - 1.9 Io e il mondo che mi circonda, 74
 - 1.10 Fenomenologia trascendentale dell'intersoggettività, 76
 - 1.11 Dalla spiegazione causale alla comprensione del senso: Dilthey e Husserl, 80

CAPITOLO II

- Fenomenologia come saper *udire, vedere* e imparare a *essere*
- 2.1 Il sapere dell'essere, 85
 - 2.2 Percezione e totalità, 89
 - 2.3 Percezione e temporalità, 94
 - 2.4 Percezione e immaginazione, 101
 - 2.5 Meraviglia e desiderio di conoscere, 103
 - 2.6 Lo stupore tra l'essere e il nulla, 113
 - 2.7 L'incontro con le 'cose', 117
 - 2.8 Il scoprirsi delle 'cose', 120
 - 2.9 Le cose tra trascendenza e poesia, 123
 - 2.10 Il vedere fenomenologico come sguardo eidetico, 129

CAPITOLO III

Fenomenologia esistenziale e pedagogia in Martin Heidegger

- 3.1. La categoria dell'Esserci (*Dasein*), 137
- 3.2 L'Esserci come comprensione ontologica dell'essere-nel-mondo e del con-Esserci, 142
- 3.3 L'Esserci tra deiezione e ri-appropriazione del proprio sé, 147
- 3.4 La decisione e la scelta come fondamenti esistenziali dell'agire dell'Esserci, 151
- 3.5 Riflessioni in chiave fenomenologico-pedagogica sull'Heidegger di *Essere e Tempo*, 159
 - 3.5.1 *Il mondo della vita come essere-nel-mondo e con-essere*, 159
 - 3.5.2 *L'essere-nel-mondo in senso proprio e in libertà di se stesso*, 163

CAPITOLO IV

Il pensiero poetante come apertura dell'essere

- 4.1 L'appartenenza dell'arte alla terra, 169
- 4.2 Il linguaggio – manifestazione dell'essere, 173
- 4.3 L'analisi ontologica della poesia e l'educazione al pensiero poetico, 184
- 4.4 Abitare poeticamente il mondo come progetto di autoformazione, 190

CAPITOLO V

Il *logos* pedagogico tra fenomenologia ed esistenzialismo: da Hans-Georg Gadamer a Paul Ricœur

- 5.1 Introduzione, 199
- 5.2 Hans-Georg Gadamer: l'ermeneutica come luogo della comprensione, 200
 - 5.2.1 *Storicità, autorità, tradizione e circolo ermeneutico*, 200
 - 5.2.2 *La linguisticità e il ruolo della traduzione come comprensione di sé e del mondo*, 204
- 5.3 Paul Ricœur: l'ermeneutica tra testo, azione e storia, 208
 - 5.3.1 *L'orizzonte ermeneutico-fenomenologico del linguaggio*, 208
 - 5.3.2 *Identità narrativa e circolo ermeneutico*, 215

- 5.3.3 *L'ospitalità linguistica e narrativa e il senso della colpa*, 218
- 5.3.4 *La linguisticità del mondo e il senso della traduzione*, 222
- 5.4 *Pedagogia e fenomenologia*, 224

CAPITOLO VI

Fenomenologia esistenziale e pedagogia in Karl Jaspers

- 6.1 I compiti della scienza e il filosofare esistenziale, 231
- 6.2 Il mondo dell'esserci e la chiarificazione dell'esistenza, 233
 - 6.3 L'uomo in quanto esserci in libertà, 235
 - 6.4 L'orizzonte di senso dell'esserci esistenziale, 238
 - 6.5 Oltre la scienza: la cifra e la trascendenza, 241
- 6.6 L'esserci in quanto immanenza e in quanto esistenza, 245
 - 6.7 I simboli come linguaggio della cifra, 247
 - 6.8 La cifra come apertura al mistero dell'essere, 250
 - 6.9 L'esserci esistenziale come ricerca pedagogica, 253
- 6.10 Esistenzialismo e psicopatologia: questioni metodiche, 258
- 6.11 L'uomo – quel tutto abbracciante o omnicomprensivo, 262
 - 6.12 Esistenzialismo e psichiatria, 264

CAPITOLO VII

La Cura come inter-relazione e processo di auto-formazione
in Husserl e Heidegger

- 7.1 Nota introduttiva, 269
- 7.2 Uno sguardo all'insieme della Cura
con riferimento alla semantica del termine, 271
- 7.3 Cura e parresia nella ricostruzione di Foucault, 280
- 7.4 *L'humanum* e *l'humanitas* nella fenomenologia di Husserl, 290
- 7.5 *L'humanum* e *l'humanitas* nella fenomenologia di Heidegger, 304
 - 7.6 L'uomo come parola o linguaggio, 311
 - 7.7 Il senso del formarsi tra paura e angoscia, 319
 - 7.8 La cura dell'essere tra fenomenologia e pedagogia, 323
 - 7.9 L'autointerpretazione dell'Esserci come Cura, 326
 - 7.10 A colloquio con gli dèi, 330

CAPITOLO VIII

Modelli fenomenologici di educazione e cura

- 8.1 Un esempio di psicologia umanistica: Amedeo Giorgi, 335
- 8.2 Terapia attraverso la ricerca del *logos* (significato) di Victor Frankl, 340
- 8.3 Carl Rogers: “terapia centrata sul cliente”, 347
- 8.4 L’approccio antroponalitico (*Daseinsanalyse*): Ludwig Binswanger, 352

CAPITOLO IX

Fenomenologia, psicopatologia, ‘pedagogia speciale’

- 9.1 Premessa, 365
- 9.2 Pedagogia *speciale* come comprensione delle proprie possibilità da Husserl ad Heidegger, 371
 - 9.2.1 *Fenomenologia descrittiva, antroponalisi, ‘disabilità’, 375*
 - 9.2.2 *La disposizione emotiva e l’esser-nel-mondo come rapporto educativo di inter-relazione, 378*
 - 9.2.3 *Apprendere ad abitare il mondo e ad abitare noi stessi in comunità con l’Altro, 382*
- 9.3 Forme di esistenza mancata
 - Il contributo di Ludwig Binswanger alla comprensione di sé e del mondo, 386
- 9.4 La pedagogia fenomenologico-esistenziale come terreno della costruzione del sé in soggetti autistici, 393
 - 9.4.1 *Le categorie dell’analisi pedagogica fenomenologica, 393*
 - 9.4.2 *L’essere dell’esserci come apertura al senso di sé e come compito pedagogico-fenomenologico, 402*

CONCLUSIONI

Pensare la pedagogia in prospettiva fenomenologico-esistenziale, 413

Bibliografia, 429

Nota introduttiva al quadro teorico-ipotetico della ricerca

Sui sentieri dell'apertura categoriale all'autoformazione

L'idea di questo lavoro di ricerca verte sulle possibilità di pensare la pedagogia in base al quadro categoriale offerto dalla fenomenologia filosofico-esistenzialistica. Quel che si è voluto mettere alla prova è la 'fruttuosità' delle categorie fenomenologiche ed esistenziali come progetto educativo complessivo sia per l'ambito della Pedagogia in generale e sia, in ultima analisi, per l'ambito della Didattica e della Pedagogia speciale. In questa ricerca si è partiti, dunque, da alcuni presupposti teorici che si muovono entro l'alveo vasto e innovativo della fenomenologia che si è voluto corroborare o smentire attraverso l'analisi serrata di testi centrali concernenti le posizioni di Husserl, Heidegger e Jaspers.

Si è pensato che sarebbe importante *pedagogicamente* cercare di individuare l'*humanum* nel farsi o costituirsi dell'*esistenza storica* dei singoli soggetti con tutto il loro carico problematico di indeterminatezza, dubbio, inquietudine, che li caratterizza, a partire dall'essenziale ricerca di senso del proprio essere autentico, del proprio se stesso più vero, esigenza che ci sembra piuttosto trascurata da una ricerca pedagogica scientifica collocata in ambiti strettamente empiristici e valutativi. Così prefigurato l'ambito fenomenologico pedagogico, per il soggetto dell'educazione si tratterebbe, soprattutto, di entrare fino in fondo nei vissuti (*Erlebnisse*) del mondo della vita (*Lebenswelt*) entro cui impegnarsi per far sì che emerga attraverso l'incontro con le cose e con gli esseri umani quella forma o modo d'essere che si ritiene propria nel senso più profondo. Con l'indirizzo fenomenologico-esistenziale, in termini pedagogici, si mira, quindi, a una doppia finalità: si tratta, da

un lato, di percorrere una via di autochiarificazione esistenziale, restituendo al singolo la decisione sul senso del mondo (in cui è radicato e di cui è parte), la libertà (individuale) di *scelta* e il suo poter essere; dall'altro di aprire con la categoria della *Cura* alla responsabilità per il contesto generale delle relazioni interpersonali essenziali per lo sviluppo delle qualità umane in un mondo sempre più difficile e globalizzato. A ben vedere siamo all'interno di una linea di pensiero (a dire il vero, in parte, già prefigurata dalla tradizione neumanistica europea mediante quel processo di *Selbstbildung* che Goethe, Schiller e Wilhelm von Humboldt avevano indicato come fondamento dell'educazione) destinata a dare compiuta consistenza soprattutto alla coscienza storica dell'*humanitas*. Tale concezione, esplorata, in parte, già da Hegel e ampliata dalla linea storicistica con i contributi di Dilthey e dei suoi scolari e interpreti e, non da ultimo, nutrita e vivificata grazie ai contributi di Heidegger e Gadamer e dagli approcci ermeneutici in generale, riporta in auge il patrimonio della *Bildung*, oggi minacciato dalla *dimenticanza dell'essere* (così almeno nell'analisi fenomenologica di Heidegger), ma forse e soprattutto dall'imporsi del monopolio dei saperi nomotetici sull'esperienza normativa e riflessiva (o simbolica), sulla scia di logiche in gran parte di mercato a cui sembrano, almeno in parte, volersi orientare anche le scuole e le università¹.

L'immagine forgiata come un prodotto dell'"uomo formato" ha dominato a lungo il pensiero pedagogico e ancora oggi fa sentire il suo peso, mentre, al contrario, secondo i presupposti di questa ricerca, fenomenologicamente fondata, è all'*esperienza vissuta* che dobbiamo rivolgere il nostro sguardo come via privilegiata di apertura alla *comprensione* dell'umano e all'uomo che decide il suo destino, medita, pensa, si (auto)interroga. Questo passaggio è estremamente importante per il nostro quadro ipotetico di lavoro: fenomenologicamente educare non dovrebbe significare (solo) trasmettere (saperi), ma aiutare a 'essere' nell'orizzonte infinito di esperienza possibile, nella prospettiva dell'abbandono al mondo che si apre a noi con la sua verità, che si rivela nel

¹ Su questo tema si veda M. Borrelli, *Il tramonto della Paideia in Occidente*, Pellegrini, Cosenza 2013.

suo vero essere, come dominio di possibilità «molto più grande e misterioso della nostra coscienza»² e in cui mettiamo in gioco e sperimentiamo noi stessi. Così fenomenologicamente pensata, l'educazione non si riduce alla sola dimensione di acquisizione di saperi e di trasmissione di nozioni e conoscenze, per quanto importanti essi siano, semmai se ne serve di questi ultimi per avviare alla ricerca di sé e del *mondo* (dei mondi), luoghi questi in cui azione, ragione (trascendente) e pensiero si alimentano nella reciprocità. Il pensiero calcolante (*rechnendes Denken*), interessato al risultato e allo scopo, dei cui rischi hanno parlato pensatori della Scuola di Francoforte (soprattutto Horkheimer e Adorno), aveva portato Heidegger al giudizio perentorio che «la scienza non pensa»³. Giudizio che non voleva dire che gli scienziati non pensino, ma che la scienza (come ricerca *oggettiva*) si pone esternamente agli ambiti normativi, simbolici e di senso, rimanendo, *per definitionem*, avalutativa. Quel che con la fenomenologia (da Husserl a Heidegger e Jaspers), attraverso questo lavoro di ricerca, si vuole pedagogicamente recuperare è il pensiero meditante e riflessivo (*besinnliches Denken*). Il *ritorno alle cose* (*zurück zu den Sachen*) di Husserl, se i presupposti di questo lavoro sono validi, permetterebbe di uscire dagli steccati e dai recinti schematici già saputi, definitivi e certi, in cui è già tutto valutato e ove regna la presunzione di poter tracciare nettamente la via alle nostre azioni umane. Il *ritorno alle cose* aprirebbe, invece, a un concetto di *mondo della vita* su cui è possibile edificare non solo la filosofia, la scienza, la pedagogia, ma anche ogni altro tipo di senso che gli umani vogliono assegnare a se stessi e a un mondo che è sempre già dato, ma continuamente ri-emerge e si ri-costituisce. Una posizione, quella hus-

² M. Scheler, "Die Formen des Wissens und die Bildung", Cohen, Bonn 1925; 2ª ed. in Id., *Philosophische Weltanschauung*, Cohen, Bonn 1929; ora in *Gesammelte Werke*, Bd. IX (2008³): *Späte Schriften*, pp. 73-183; trad. it. a cura di G. Mancuso, "Le forme del sapere e la formazione", in *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con un saggio introduttivo di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, p. 75.

³ M. Heidegger, "Was heißt Denken?" (1952), in Id. *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Günther Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Vattimo, "Che cosa significa pensare?", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano rist. 2015 (1ª ed. 1976), p. 88.

serliana, heideggeriana e jaspersiana, che riapre il problema della *disputa*, tutt'altro che conclusa, tra le "scienze della natura" e le "scienze umane e sociali" (si pensi, tra l'altro, al dibattito tra *analitici* e *continentali*⁴). Buona parte della storia dell'epistemologia (oggi: della teoria della scienza) si è dibattuta, non a caso, sul problema della demarcazione tradizionale tra *episteme* e *dóxa*, a cui è susseguita la differenziazione metodica tra *comprendere* (scienze dello spirito) e *spiegare* (scienze della natura). Nel caso qui in discussione, per gli esiti epistemologici della fenomenologia e dell'esistenzialismo, richiamandoci a un pensiero e a un'azione strettamente ancorati a un *humus* storico-esistenziale, ovvero alla *Da-sein* nella sua costellazione singolarizzata/individualizzata, diventa prioritaria la *dóxa* (ambito estetico e dei sentimenti) rispetto all'*epistème* (ambito della scienza oggettivante).

L'ideale della scienza come originaria *epistème* (in quanto ricerca universale/universalizzante dell'*essenza* dell'*essere*), pensata dalla greicità (Platone) come contrasto con la verità del mondo della vita (*dóxa*) o della semplice apparenza, si vede oggi nuovamente rovesciata da una ricerca a partire dall'esistenza (*Dasein*) nella sua concreta singolarità e storicità. Nel quadro teorico-ipotetico di questo lavoro di ricerca, è a partire dal *mondo della vita* che ci attendiamo i significati filosofici e pedagogici del *senso* del mondo e dei mondi (anche e soprattutto simbolici): l'ascolto della *voce del mondo della vita* o dell'*essere* in senso fenomenologico-esistenziale. Il che vuol dire uscire (didatticamente: *imparare a uscire*) dall'omologazione del *Si* e da una ricerca costruita sulla base del modello delle scienze esatte che, per ottenere più certezze (o solo certezze), è costretta a precludere e, quindi, a trascurare gli ambiti *normativi* e della *ricerca di senso*. Se i nostri presupposti saranno convalidati, la riflessione fenomenologica ed esistenziale ci condurrà alla *chiarificazione dell'esistenza umana* come richiesta o illuminazione fondamentale di senso. Riconoscere il senso attraverso un *vedere* che non si limita al solo *spiegare*, ma che apre al *comprendere*, lasciando

⁴ Si veda in proposito F. D'Agostini, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, R. Cortina, Milano 1997.

che le cose si rivelino, che le cose parlino a partire da se stesse. E così l'atteggiamento esistenzialistico è originaria trascendenza (Jaspers) che, analogamente alla trascendenza della coscienza nella fenomenologia in generale (Husserl), porta l'uomo fuori di se stesso (*ek-sistere*) a proiettarsi in quella immensa realtà che è il mondo, nella particolarissima situazione di co-esistenza e con-essere (tra gli altri e con gli altri) e in rapporto alle cose. In termini pedagogici, l'esistenza ritrova se stessa mediante l'*ek-sistere*, in modo tale da uscire e andare al di là di se stessa, nel movimento della ricerca, della scoperta, dell'ascolto, dell'interrogazione, che esclude la fruizione passiva di azioni etero-determinate o configurazioni confezionate secondo una precisa forma, ma è, invece, un modo d'esistenza specifico, unico e irripetibile, in conformità all'esser se stesso nella forma della coesistenza e della comprensione dell'altro come altro. All'educazione corrisponde un compito infinito⁵, problematico, che abbraccia la nostra intera vita intenzionale e lo sviluppo in termini conoscitivi sul terreno di un' "esperienza trascendentale"⁶.

Nel seguente lavoro si parte dal quadro ipotetico (da verificare attraverso l'analisi dei testi che circoscrivono tematicamente la ricerca) che l'approccio fenomenologico-esistenziale offre (può offrire) alla Pedagogia e alla Didattica nelle sue varie differenziazioni una lettura particolare dell'ente uomo, attraverso le categorie: "essere-nel-mondo" (*in-der-*

⁵ Si ritrova qui un *telos* comune a quella impostazione di pensiero che si connette alla *Bildung* neumanistica. Si pensi, per esempio, alla tesi di Johann Gottfried Herder: «L'uomo non è mai, per così dire, intero, ma è sempre in sviluppo, in divenire, in via di perfezionamento» (J. G. Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Herders Sämtliche Werke*, vol. V, Berlin 1891 (1^a ed. 1772); trad. it. e cura di G. Necco, *Saggio sull'origine del linguaggio*, Mazara SES, Roma 1954, p. 98). E ancora Herder: «Ogni uomo ha in sé la sua propria misura» (J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), in Id., *Sämtliche Werke*, Olms, Hildesheim 1967-68; trad. it. parziale a cura di V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell'umanità*, Laterza, Roma-Bari ed. riv. e agg. 1992, Libro VIII, p. 154).

⁶ «Più che il dominio costruttivo della realtà, che ha il suo ideale nel formalismo matematico delle scienze della natura, era l'intuizione, l'essere dato in carne e ossa del percepito in quanto tale, a rappresentare per Husserl l'ideale della conoscenza» (H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) 1963; trad. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994, p. 45).

Welt-sein), “con-essere” (*mit-Sein*), mondo dei “vissuti” (*Erlebnisse*), “mondo della vita” (*Lebenswelt*), nonché l’irriducibile singolarità dell’esser-ci (*Dasein*) in situazione e, al contempo, nel suo “stare nel mondo” in quanto “Cura”, nella comprensione interumana, cioè con gli altri e le cose. *L’esistere*, concepito qui come *progetto gettato*, non si verrebbe a configurare come scelta autarchica/anarchica di vita, piuttosto come ricerca del senso che vogliamo assegnare a noi stessi (in quanto singole esistenze) e al mondo (nella sua totalità di inter-rapporti).

Si tratterebbe di pensare il singolo a partire dalla “gettatezza” (*Geworfenheit*) in cui si è storicamente collocati, indicazione (heideggeriana) che, nel processo formativo, implicherebbe per il soggetto non solo il divenir coscienti del carattere storico della propria situazione, ma anche la possibilità di avviare la propria *progettualità* come apertura al senso del proprio sé e al senso del con-vivere comunitario. L’educazione rimane, quindi, sempre situata, si svolge in un luogo e in un tempo, risponde a un *appello* che, come vedremo in questo lavoro (seguendo tra l’altro l’ermeneutica di Gadamer), proviene dal passato, dalla cultura e dalla tradizione (di una comunità), contesto imprescindibile al quale dobbiamo la produzione e la possibilità di interpretazione dei significati che aprono linguisticamente al riconoscimento e alla ricostruzione dei tracciati di vita e di cultura (anche dell’educando-interprete) e rimettono ognuno alla storicità del mondo in cui abita, al quale appartiene, nel quale vive come un’eredità trasmessa e nel quale progetta il suo potersessere con responsabilità, con la mente aperta, piuttosto che dogmaticamente chiusa, verso la diversità dei singoli mondi.

Si è pensato, in questo lavoro di ricerca, non a caso e aggiuntivamente, di porre l’attenzione pedagogica sulle vie ermeneutico-fenomenologiche ed esistenziali che, con Heidegger e Hans-Georg Gadamer, passando attraverso Ricœur, convergono sull’importanza prioritaria da assegnare alle categorie della *storicità*, della *temporalità* e del *senso*, in stretta connessione con il linguaggio in cui fenomenologicamente prende forma ogni *significatività*. Il quadro ipotetico indica che i singoli (soggetti) si realizzano interpretando e vivendo i differenti mondi in cui sono storicamente immersi/radicati (o heideggerianamente *gettati*). L’interpre-

tazione del vissuto, passando attraverso il confronto tra attualità e tradizione, mediato dal movimento del circolo ermeneutico (Heidegger) e/o fusione di orizzonti (Gadamer), ci riporta al *simbolo*, all'*azione*, al *testo*, ovvero alla dinamica di appropriazione e disappropriazione contestuali, alla dialettica di ospitalità linguistica e narrazione (Ricoeur), in definitiva a un modello che, raccogliendo le sfide (nel nostro caso anche *pedagogiche*) del presente, induce didatticamente alla promozione dell'*identità nelle differenze*. A partire da questa architettura, l'interesse è stato poi spostato (e non da ultimo) sulla riflessione jaspersiana e heideggeriana relativa alla *autochiarificazione esistenziale come azione di cura*. Una categoria quest'ultima che, se accettata e condivisa, (pedagogicamente) assumerebbe la connotazione di uno stile di vita in cui si innesta il richiamo al dialogo e al confronto con l'alterità, all'apertura alla diversità dei mondi, all'importanza da attribuire alla plurilinguisticità come a priori per la comprensione dei micro-cosmi delle differenti contestualità e contestualizzazioni.

Si parte, altresì, dal presupposto che il piano fenomenologico, qui proposto, si traduca fruttuosamente nella sfera della ricerca pedagogica da intendere, però, ora, nel senso specifico di una *pedagogia per il mondo della vita* e a partire dal mondo della vita: una pedagogia radicata nel farsi della vita e della storia dei singoli individui. È una via che si cercherà di sviluppare (si veda la successione dei capitoli) in riferimento alla fenomenologia di Husserl, Heidegger e Jaspers. Il soggetto dell'educazione è qui elevato a *soggetto ermeneutico*, promotore dei suoi vissuti (*Erlebnisse*). È un soggetto (in base al quadro ipotetico qui presupposto) capace di coniugare le categorie di *storicità* e *temporalità* a partire dalla propria esperienza vissuta. Un soggetto cosciente del fatto che non esistono verità definitive e assolute e che il nostro modo di interpretare (la realtà) è sempre determinato dalla prospettiva (storica) dalla quale guardiamo il mondo. Così completato il quadro ipotetico, l'educazione fenomenologico-esistenziale diventa apertura alla diversità dei mondi (ai tanti micro e macrocosmi culturali). Si delinea un'educazione fenomenologico-esistenziale aperta al singolo e a ognuno e, al tempo stesso, un'educazione alla diversità (delle culture e dei popoli), non da ultimo:

un'educazione che, spezzando il monopolio di una epistemologia pensata al singolare, apra alle epistemologie di un pensiero (auto-)interrogante e problematizzante.

L'approccio fenomenologico-esistenziale che qui si prospetta e che è ovviamente tutto da appurare nell'analisi dei testi, attraverso il lavoro qui presentato, si rivolge alle realtà educative in tutte le sue differenziazioni a partire dall' 'unicità' di ciò che viene alla luce a partire da se stesso, senza barriere distintive ('normale'/'patologico', 'abili'/'diversamente abili'). Il soggetto fenomenologico è pedagogicamente ogni volta un unico. Non a caso, il singolo è tale in quanto libero, gettato nella possibilità di poter dar corso al proprio modo d'essere, in quanto capace di progettare il suo essere-nel-mondo, mettendosi in gioco nel confronto con il suo contesto di vita e i vissuti degli altri. Di qui l'ipotesi della centralità di un approccio pedagogico focalizzato intorno al paradigma fenomenologico-esistenziale dell'esistere che muova l'esperienza quotidiana dei singoli e che apra (nel senso di Husserl) alle cose e a noi stessi. Il richiamo alle prospettive fenomenologico-esistenziali ben si colloca, secondo il nostro quadro ipotetico di indagine, nell'ambito della didattica come teoria generale dell'educazione e dell'istruzione, in quanto permette di ricostruire (interpretare) il senso delle azioni degli educandi, nonché di progettare, a partire da loro stessi, il loro poter-essere nel mondo, rendendo possibile dialogo e narrazione, muovendo dalla propria storia (relazionale, personale). Si tratterebbe, in definitiva, di riappropriarsi di uno sguardo capace di cogliere le cose nella loro stessa essenza, di uno sguardo capace ancora di stupirsi di fronte al mondo e alle cose nella loro irriducibile singolarità.

Pensiamo che una pedagogia a orientamento fenomenologico-esistenziale consenta di fornire all'educazione una piattaforma epistemologica più ampia rispetto alla scienza positivista e ai modelli ontologico-metafisici della tradizione. Nel tentativo di penetrare l'essenza profonda e i fenomeni del mondo in tutta la loro ricchezza, di *riscoprire* le cose piuttosto che *dominarle*, a livello di esperienza educativa l'obiettivo pedagogico mira a percorsi didattici di auto-formazione. Si tratterebbe di assumere lo stile di pensiero fenomenologico-esistenziale come un per-

corso metodologico secondo una prassi auto-formativa e un procedere apprenditivo-insegnativo di osservazione (dal guardare al vedere produttivo), di registrazione e interpretazione della nostra esperienza di vita in quanto configurazione concreta dotata di senso. L'apprendimento, di cui qui si parla, ha il suo *fondamento*, in analogia al concetto diltheyano di *Erlebnis*, nell'esperienza vissuta (come concetto che Gadamer riconduce all'esperienza estetica in quanto modo dell'autocomprensione) che sfocia sempre nella trasformazione e modificazione dell'orizzonte del singolo. Questo processo d'esperienza è definibile come una "struttura di movimento" in riferimento al modello induttivo dell'*epagogé* derivata da Aristotele, Socrate e Platone, per cui «noi facciamo un'esperienza in senso completo solo se ci costringiamo a una inversione, a una ristrutturazione della nostra pre-conoscenza»⁷. Nel contesto del nostro quadro ipotetico si tratta di estrapolare dalla pratica della vita le strutture a priori del nostro essere nel mondo e portarle alla forma concettuale. Didatticamente, la strada è un vedere che non si limita al solo spiegare, ma che apre, in opposizione a una concezione oggettivante dell'esperienza, al comprendere, lasciando che le cose si rivelino alla coscienza, che le cose parlino a partire da se stesse. La *Lebenswelt*, su cui poggia tutta la struttura della fenomenologia, cioè il mondo della vita, ricco di contenuti (cose, realtà, persone, opere della cultura, ecc.), luogo che ci precede e coesiste, patrimonio condiviso di risorse scientifiche, sociali e personali, luogo di conoscenza e di relazione nello spazio interumano, è una risorsa inestimabile di problematizzazione, da recuperare e rivitalizzare, intorno

⁷ K. Meyer-Drawe, "Vom anderen lernen. Phänomenologische Betrachtungen in der Pädagogik", in M. Borrelli, J. Ruhloff (Hrsg.), *Deutsche Gegenwartspädagogik*, Band II, Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, 1996; trad. it. di M. Borrelli, "Apprendere dall'altro. Osservazioni fenomenologiche in pedagogia", in M. Borrelli, J. Ruhloff (a cura di), *La pedagogia tedesca contemporanea*, vol. II, Pellegrini, Cosenza 1996, p. 141. «Non si tratta [...] di accadimenti che rafforzano abitudini vecchie nei loro effetti; si tratta piuttosto di situazioni aporetiche, in cui l'esperienza – se vuole mantenere il suo significato orientativo – deve mutarsi. In un'acutizzazione del genere, ogni apprendere che apre una nuova prospettiva è esperienza. L'apprendere viene capito come riapprendere sullo sfondo del disinganno di anticipazioni inadeguate, della negazione dell'orizzonte normativo nell'esperienza attuale. L'apprendere, dunque, non è in alcun modo una accumulazione semplice e senza rotture di nuove conoscenze» (*ibidem*).

a cui la pedagogia (così come prospettata in questo nostro quadro ipotetico di lavoro) è chiamata a lavorare in vista di un'educazione aperta, trasformativa, creativa, che si affaccia e si apre al campo delle *possibilità*. L'idea di formazione, sottesa a tale indirizzo fenomenologico auto-formativo, è così espressa in un procedere ricercante-comprendente, alla luce del primato che assume la vita concreta in quanto riempita di senso e di significazione attiva e nei termini di un modello di rapporto studente-docente fondato sulla *relazione di cura*. La scuola, come luogo in cui costruire i significati del vivere, luogo di apprendimento e di cura educativa, deve garantire a ogni studente la possibilità di costruire dal vivo la sua personalità, sulla scia della formula heideggeriana secondo la quale «insegnare significa: far imparare»⁸. L'imparare non implica solo l'acquisizione di conoscenze, ma implica il pensare («imparare a pensare»⁹): il «pensiero costruisce il proprio cammino soltanto ponendosi delle domande»¹⁰ e nell'interrogare la stessa domanda. Un punto decisivo è, con Parmenide, il *prendersi a cuore*¹¹. Ed è questo un approdo della parola pensiero (nel senso dell'alto tedesco antico: *Gedanc*¹²): «il fondo del cuore, è il raccoglimento di tutto ciò che ci tocca, che ci riguarda, che ci interessa, noi nella misura in cui siamo umani»¹³.

Se si assume il paradigma fenomenologico-esistenziale come idea fondante dell'educazione, dovrebbe emergere, secondo uno dei presupposti di questa indagine, un'idea di educazione progettante, il cui obiettivo è

⁸ M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1951-52), Niemeyer, Tübingen 1954; trad. it. di M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, pref. di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1996, p. 107. «Chi propriamente insegna non fa imparare null'altro che questo imparare. Per questo motivo spesso la sua azione dà l'impressione che presso di lui non si impari propriamente nulla, finché con la parola "imparare" si intende inavvertitamente soltanto l'acquisizione di conoscenze utili. Chi insegna precede i discenti unicamente per il fatto che deve imparare anche più di loro, dovendo imparare il far imparare» (ivi, pp. 107-108).

⁹ Ivi, p. 109.

¹⁰ Ivi, p. 269.

¹¹ Cfr. ivi, p. 187.

¹² «*Gedanc* significa: l'animo, il cuore, il fondo del cuore, quell'interiorità dell'uomo che si estende il più possibile all'esterno, e questo in modo così deciso che toglie, se considerato seriamente, la possibilità di ogni rappresentazione di un interno e di un esterno» (ivi, p. 258).

¹³ Ivi, p. 258.

giungere al cuore delle cose e dell'esistenza (giungere al cuore della propria esistenza, di ogni esistenza). Educare fenomenologicamente significherebbe lasciar parlare le cose, rispettare il venire alla luce del dato del fenomeno in quanto si mostra con la forza della sua evidenza originaria; *educare lo sguardo* all'essenziale, guardare il mondo in modo 'disinteressato', secondo la formula di Edith Stein¹⁴, partendo dai contenuti emergenti dall'esperienza concreta, cogliendo la realtà nella sua dimensione originaria, nella complementarità di elementi essenziali che strutturano costituzionalmente l'esistenza umana quali forme dell'essere al mondo come, per esempio, libertà, smarrimento, angoscia (*piano esistenziale*) ed elementi universali che strutturano le nostre situazioni concrete empiriche (*piano esistenziale*). Se si segue questo percorso, siamo coscienze intenzionalmente rivolte al mondo (Husserl), esseri-nel/con-il-mondo, trascinati dalla corrente della vita (Heidegger), aperti alla percezione dell'origine (Jaspers). D'altra parte, emozioni come l'ansia, il timore, la paura, la disperazione, indicano, in misura maggiore o minore, la nostra difficoltà di comprendere pienamente il mondo, di abitarlo con pieno diritto di cittadinanza, in un rapporto armonico con gli altri e con se stessi. L'esperienza educativa, così come qualunque esperienza umana, è vista in questa ricerca, in rapporto a linee oggettivanti e potenzialità soggettivanti: la realtà oggettiva è sempre filtrata dalla presenza del soggetto che di volta in volta valuta gli elementi oggettivi ed elabora una propria collocazione nel mondo a partire dalle proprie scelte. In Jaspers si tratterebbe di assumere una disposizione, di fronte alle cose, che non si trattiene nell'ambito circoscritto del loro apparire, ma richiama il linguaggio della trascendenza (la *cifra*), a cui l'apparire rinvia, quindi un pensiero soggettivo, esistenziale, che si costituisce in rimando a un 'plus' di senso, cioè a quel "tutto abbracciante" o "ulteriorità" (*Umgreifende*) che sempre ci richiama e ci avvolge

¹⁴ «Il soggetto teoretico ha gli occhi spalancati, guarda il mondo in maniera "disinteressata" cioè è insensibile agli interessi pratici» (E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, in "Edith Steins Werke", vol. XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg i.B. 1991; trad. it. di A.M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 2ª ed. 2001 (1998), p. 37).

e in cui si palesa la nostra fragilità. La prospettiva fenomenologico-esistenziale (da Husserl a Heidegger) lascia intravedere l'importanza di farsi carico di un ruolo attivo e critico di confronto con la varietà del reale, che si presenta a volte in forme caotiche e irrazionali, spesso dominate dal *Si*, rifiutando le visioni di rappresentazione del mondo inscritte in idee preconette e cornici interpretative che ci condizionano e imprigionano in un mondo che non abbiamo ancora reso nostro. La delimitazione rispetto alla conoscenza scientifica e alle sue leggi si compie nella rivalutazione di una conoscenza multi-prospettica, complementare (*erklären* e *verstehen*) che ci invita a riconoscere e cercare di superare l'inadeguatezza di curricula formativi che privilegiano un modello epistemologico che favorisce soprattutto i saperi scientifici e tecnologici rispetto a forme di conoscenza più intuitivo-percettive-estetiche come, per esempio, le discipline letterarie e artistiche. Decisive queste ultime in prospettiva fenomenologico-pedagogica, se è vero che «...poeticamente abita l'uomo...», secondo il famoso detto di Hölderlin, ripreso da Heidegger¹⁵, interpretato qui nel senso che l'*esistenza* dell'uomo è intesa a partire dall'essenza dell'*abitare* e, in senso più pregnante, nel senso di pensare l'essenza del poetare come *far abitare*, come un *costruire*, anzi come il *costruire* per eccellenza. Se seguiamo queste tracce teoriche, per l'educazione fenomenologica è importante capire che il nostro mondo e le nostre idee non sono dati in modo fisso e permanente, ma si trasformano con la massima vitalità e interiorità nella forma della letteratura e dell'arte¹⁶. Per la fenomenologia (heideggeriana), «la poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza»¹⁷. Queste, nel loro essere

¹⁵ Cfr. M. Heidegger, "...dichterisch wohnet der Mensch..."(1951-1954), in Id., *Vorträge und Aufsätze*, cit.; trad. it. di G. Vattimo, "...poeticamente abita l'uomo...", in *Saggi e discorsi*, op.cit., pp. 125-138.

¹⁶ Si potrebbe quasi dire, usando l'espressione di Novalis formulata nel frammento 1778: «Il mondo deve essere romanticizzato. Così si ritrova il senso originario» (Novalis, "Frammenti" (1795-1800), in *Novalis' Werke*, a cura di H. Friedemann, Bong u. Co., Berlin, s. d.; trad. it. di E. Pocar, *Frammenti*, introd. di E. Paci, Rizzoli, Milano 1976, p. 444).

¹⁷ M. Heidegger, "Die Sprache"(1950), in Id., *Unterwegs zur Sprache* (1950-59), Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959; trad. it. di A. Caracciolo, "Il linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, Mursia rist. 2007 (1^a ed. 1973), p. 35.

come cose, dispiegano e portano a compimento il mondo, anzi lo generano. Nell'intreccio di vita, arte e poesia si fonda e si rivela fenomenologicamente il mondo. La cosa stessa (*die Sache selbst*), alla quale Husserl vuole tornare, è interna a un processo del cercare e del pensare quale vera condizione dell'uomo. *Sache* (da *suchen*: cercare) sta per ciò che è da ricercare; è il concetto, l'essenza dell'oggetto, la sua sostanza. La cosa (*Sache*) si dà alla coscienza e ha il suo valore tramite l'autocoscienza: è la coscienza intenzionale (Husserl) che dà valore alle cose. E questa coscienza intenzionale è, pedagogicamente, anche soggettività creatrice. Noi siamo cuore, mente, corpo vissuto, siamo noi che creiamo e ricreiamo la complessità del nostro mondo attraverso scelte di libertà (Jaspers), nell'autenticità (Heidegger), come fedeltà a se stessi e con responsabilità (Husserl). Nel quadro delle ipotesi di questo lavoro di ricerca, la condizione umana *in senso esistenziale* è un confronto instancabile con la propria *libertà di scelta*, antica e nuova aurora, che è anche rappresentazione drammatica dell'incessante instabilità e indecisione dell'esistenza, anelante a una pienezza di essere presentita e inatingibile. Si tratta, in senso educativo esistenziale, di comprendere il proprio situarsi nel mondo, così da doversi e potersi assumere un compito motivato, autodefinito rispetto alle possibilità di un proprio progetto di vita: un compito paideutico che, similmente all'ambito del filosofare, si configura come orizzonte in cui tutto si raccoglie, dove l'uomo diviene se stesso a partire dalla libertà delle sue scelte esistenziali. *Essere, tempo, nulla* sono categorie (apparentemente astratte ma decisive) del pensiero che il soggetto in educazione deve cercare via via di comprendere in profondità nel loro significato esistenziale per poterle poi trasformare in progetti d'azione creativi e responsabili. Per una educazione ispirata fenomenologicamente si tratta allora di creare spazi didattici di apprendimento e insegnamento in cui rendere partecipi gli studenti del *demone della meraviglia* che è molla di ogni loro scoperta e liberazione della creatività, desiderio di confrontarsi con il mondo, interrogazione e riflessione sul mondo e sul senso della vita, esperienza autentica di sé e degli altri.

CAPITOLO I
Fenomenologia trascendentale
L'approccio teoretico di Edmund Husserl

1.1 La radice dell'essere

Come incamminarsi sulla via dell'autoformazione? Il presente lavoro si propone di fornire una risposta a questo interrogativo sulle orme del quadro di riferimento categoriale dell'orientamento fenomenologico-esistenziale, ampio orizzonte di ricerca, il cui compito precipuo, a partire dalla complessa opera husserliana, è quello di cogliere il senso della prassi umana, quella profondità, lo slancio e la complessità primordiale dell'esperienza esistenziale e ciò che essa dischiude, che la logica scientifica non ha saputo fino in fondo spiegare. Di fronte alla fenomenologia l'esistenza ha un significato mirabile: segna la riabilitazione del Se stesso rivestito di una grandezza corale, universale. La scienza non è stata in grado di raggiungere l'obiettivo supremo, consistente nella rivelazione dei modi di vita dell'essere.

La riflessione fenomenologica ed esistenziale, qui raccolta esemplarmente intorno ad alcune voci rappresentative, disegna un'avventura dell'esistenza di estrema importanza: la relazione intenzionale tra io e mondo; l'esperienza che concerne la forma personale di sperimentare la nostra esistenza nella circolarità di interno ed esterno; il commisurarsi con la complessa problematica umana attraverso l'esplicazione del suo mondo della vita, della sua esperienza vissuta, in cui si evidenzia l'urgenza delle questioni di senso o di significato dell'esistenza umana.

Il reale viene rivelato a se stesso nella sua natura intuitiva, precatego-

riale, di ritorno alle cose. Dalla cosa, dall'evidenza originaria in quanto donazione della cosa stessa, si risale direttamente all'essenza (Husserl), fuori da interventi classificatori e ordinatori, fino ad arrivare alla fondabilità soggettiva e intersoggettiva. La celebre parola d'ordine *zur den Sachen selbst* (tornare alle cose stesse) sintetizza la necessità di stare nelle cose, lo sforzo del soggetto nello sbloccare l'atteggiamento ingenuo-naturale per indagare «il mondo nel “come” dei suoi modi di datità, delle sue “intenzionalità” palesi o implicite»¹. L'*oggettivo* per Husserl non è altro che unità sintetica dell'intenzionalità attuale e potenziale che pertiene in modo essenzialmente proprio alla soggettività trascendentale². Si tratta, cioè, di un'esperienza di abbraccio avvolgente nel mare infinito e stupefacente della vita³: è un impegno con la realtà, che implica l'esser desti⁴, sempre volti a ricercare il senso del nostro essere al mondo e nel disvelamento del senso riconoscere, attraverso la coscienza, i significati nascosti delle varie situazioni di vita in un quadro che tende a saldare strettamente teoria e prassi. Le cose sono il contenuto dei nostri modi di coscienza, tutto ciò che sperimentiamo, le qualità, le relazioni,

¹ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Nijhoff 's Boekhandel en Uitgeverij, L'Aja, 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2015 (1a ed. 1961), p. 179.

² Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" 10 (Halle, 1929); trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, pref. di E. Paci, Mimesis, Milano 2009, p. 275. «Ogni essere oggettivo, ogni verità, ha il suo fondamento d'essere e di conoscenza nella soggettività trascendentale, ed è verità che concerne la soggettività stessa, e che vale in essa. Più precisamente: se questa soggettività realizza sistematicamente e universalmente la presa di coscienza – dunque come fenomenologia – trascendentale essa [...] trova, costituito in se stessa, ogni essere “oggettivo” ed ogni “verità oggettiva”» (*ibidem*).

³ «La vita è sempre un vivere-la-certezza-del-mondo, un modo di attuarla» (E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 164).

⁴ «Vivere desti vuol dire essere desti di fronte al mondo, essere costantemente e attualmente “coscienti” del mondo e di se stessi come di soggetti *nel* mondo, vivere (*erleben*) realmente, attuare realmente la certezza d'essere del mondo. Il mondo è in tutti i casi già dato nel modo della costante datità delle cose singole» (*ibidem*, corsivo nel testo).

gli eventi, i pensieri, le immagini, ricordi, fantasie, sensazioni, azioni e così via. Fenomenologia è lasciare che queste cose ci parlino, affinché si rivelino a noi, affinché possiamo farle essere nel loro essere genuino e nel modo più imparziale possibile. Il sentiero è l'esperienza vissuta reale, terreno cosale profondo, in cui si dà la possibilità di risalire a una conoscenza d'essenza, a una conoscenza a priori. Grazie all'approccio fenomenologico è così possibile dare spazio a ogni aspetto della nostra realtà interiore ed esteriore. Aprendosi a tale approccio, si può sottoporre a indagine un qualsiasi vissuto esperienziale, partendo, come primo passo, da uno stato interiore privo di pregiudizi, preconetti e interpretazioni. Fare esperienza vuol dire stare al cospetto della presenza entro la quale si costituisce la coscienza della cosa e si impara a conoscerla. La regione d'essere della coscienza, questione fondamentale posta da Husserl, seguendo la lettura proposta dal suo «discepolo geniale»⁵ Heidegger, si svolge come «cura per la conoscenza conosciuta»⁶; si tratta, cioè, di determinare questo determinato essere, la coscienza, in riferimento alla cura in cui esso sta⁷. La cura è assunta nella prospettiva del conoscere; essa tende verso la conoscenza conosciuta, perché la conoscenza deve prendere in carico l'assicurazione (*Sicherung*) dell'esserci e della cultura⁸. Tale «cura per la cosa conosciuta» vuole pervenire, nell'indagine fenomenologica, a un terreno cosale a partire dal quale la costruzione di ogni sapere e dell'essere culturale possa essere sicura e corrispondente a verità⁹. Essa costituisce il necessario correlato di una corretta com-

⁵ Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; trad. it. *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, a cura di R. Dottori, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2002, p.201.

⁶ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, V. Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994, 2., unveränderte Auflage 2006; trad. it. a cura di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica. Corso marburghese del semestre invernale 1923/24*, postfazione del curatore tedesco, Bompiani, Milano 2018, § 6, p. 137.

⁷ Cfr. *ivi*, p. 139.

⁸ Cfr. *ivi*, p. 143.

⁹ Cfr. *ibidem*..

preensione del rapporto uomo/verità/essere. Sull'uomo venturo incombe il confronto con l'essenza e con la storia della metafisica occidentale e solo questa riflessione consentirà il transito verso l'esistenza determinata in senso planetario e tale esistenza cosmico-storica potrà essere raggiunta come nulla di fondato¹⁰. I «sentieri interrotti» sono, heideggerianamente, una via per tale riflessione¹¹. Pensando a partire dalla cosa stessa, tutto riposa in una concordanza velata e costruita rigorosamente, nessuno dei sentieri può essere preso senza aver preso anche gli altri¹². Significa stare nelle vicinanze dell'essere e delle cose, procedendo come un legnaiolo e un guardaboschi, ricercando nel bosco¹³ un sentiero che possa condurre alle cose e all'essere. Ecco allora che ci si può disporre in questa dimensione profonda metaforica, reale e al contempo poetica, come un «pensatore dei sentieri» che presta ascolto all'appello hölderliniano dell'abitare poeticamente e come un «Cézanne della filosofia» che indugia davanti al paesaggio¹⁴. La stessa vita solitaria di provincia che Heidegger conduce a Todtnauberg non è *Heimat* nel senso etnico di «radicato al suolo», ma è quel soggiornare nelle vicinanze del divino, dell'estraneo, del non familiare¹⁵, come già posto in luce da Eraclito¹⁶ e

¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Denkerfahrten 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. N. Curcio, *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, il melangolo, Genova 2011, "Holzwege" (1949), "Sentieri interrotti", p. 83.

¹¹ Cfr. *ibidem*.

¹² Cfr. *ibidem*.

¹³ «*Holz* è un'antica parola per dire bosco. Nel bosco (*Holz*) ci sono sentieri (*Wege*) che, sovente ricoperti di erbe, si interrompono improvvisamente nel fitto. Si chiamano *Holzwege*. Ognuno di essi procede per suo conto, ma nel medesimo bosco. L'uno sembra sovente l'altro: ma sembra soltanto. Legnaioli e guardaboschi li conoscono bene. Essi sanno che cosa significa "trovarsi su un sentiero che, interrompendosi, svia" ("auf einem Holzweg zu sein")» (M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984 (1a ed. 1968), p. 1).

¹⁴ Cfr. R. Regni, *Paesaggio educatore. Per una geopedagogia mediterranea*, Armando, Roma 2009, p. 25.

¹⁵ Cfr. C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 13.

¹⁶ Il fram. 119 di Eraclito: «Êthos anthrôpoi daímon», come sottolinea Heidegger, in ge-

che riecheggia nelle parole di Jünger ne *Il trattato del ribelle*¹⁷. È necessario allora recuperare un vedere più autentico, più vero, come invocato anche dalla filosofa Zambrano, con evidenti richiami a Heidegger, che vada oltre le apparenze, disponendosi all'ascolto dell'essere, luogo di incontro di luce e oscurità, attraverso un sentire illuminato dai «chiari del bosco»¹⁸, le piccole radure che ne spezzano l'oscurità e che si pongono come inattese scoperte che racchiudono in sé frammenti dei registri più profondi dell'essere¹⁹. Il bosco come simbolo della ricerca dell'essere, il

nere viene così tradotto: «Il carattere proprio è per l'uomo il suo demone», ma questa traduzione non rende bene il concetto perché «pensa in modo moderno e non greco»; *êthos* significa «soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare», pertanto il detto di Eraclito ha il seguente significato: «l'uomo, in quanto è uomo, abita nelle vicinanze dell'essere» (cfr. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* (1947), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' «umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, p. 90). «La vicinanza “dell” essere, in cui consiste il “ci” dell'esser-ci, nel discorso sull'elegia di Hölderlin *Heimkunft* (1943) è pensata dal punto di vista di *Sein und Zeit* [...] e in base all'esperienza dell'oblio dell'essere è chiamata “patria” (“Heimat”). Questa parola è qui pensata in un senso essenziale, che non è quello patriottico e nazionalistico, ma quello appartenente alla storia dell'essere. Ma l'essenza della patria è contemporaneamente nominata con l'intenzione di pensare la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) dell'uomo moderno a partire dall'essenza della storia dell'essere» (M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, trad. it. cit., p. 67).

¹⁷ «Il bosco è segreto. *Heimlich*, segreto, è una di quelle parole della lingua tedesca che racchiudono in sé anche il proprio contrario. Segreto è l'intimo, ben protetto focolare, baluardo di sicurezza. Ma nello stesso tempo è anche ciò che è clandestino, assai prossimo in quest'accezione all'*Unheimliche*, l'inquietante, il perturbante» (E. Jünger, *Der Waldgang*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951; trad. it. di F. Bovoli, *Il trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990, p. 73). Scrive inoltre Jünger: «Socrate chiamava il suo demone questo luogo segreto da dove una voce, che era già al di là delle parole, lo consigliava e lo guidava. Potremmo chiamarlo anche il bosco» (E. Jünger, *ivi*, p. 79).

¹⁸ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Fundación María Zambrano, 1977; trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004 (1a ed. 1991).

¹⁹ «La ragione razionalista, schematizzata – e nel suo uso strumentale più ancora che nei testi originari della corrispondente filosofia – fornisce un unico mezzo di conoscenza. Un mezzo adeguato a ciò che già è o che ad essere si avvia con certezza; alle “cose” insomma, tali come appaiono e noi riteniamo che siano. Ma l'essere umano dovrebbe recuperare altri mezzi di visibilità che la sua mente e i suoi stessi sensi reclamano per averli già posseduti una volta poeticamente, o liturgicamente, o metafisicamente» (M. Zambrano, *Cla-*

«bosco fitto e impenetrabile, e che per questo può offrire riparo e asilo»²⁰ nel suo «chiuso» assicura e protegge l' «aperto» del *lucus*²¹. Aprirsi, seguendo Heidegger, al carattere d'evento dell'essere, considerare quest'ultimo non come fondamento dell'ente²², ma a vantaggio del «dare nascostamente in gioco nel disvelamento», cioè dello *Es gibt*²³. L'essere, quale donazione (*Gabe*) di questo *Es gibt* trova il suo luogo proprio (*gehört*) nel dare. Il «dà» (*gibt*) indica l'essenza dell'essere che dà, concedendo la sua verità²⁴. Nell'ottica della «datità» (*Gegebenheit*) husserliana si tratta di un ricevere tutt'altro che passivo perché da sviluppare in rapporto con la «donazione di senso» (*Sinngebung*) che stringe l'intuizione categoriale in un vero e proprio vincolo con il darsi dell'essere²⁵.

ros del bosque, trad. it. cit., Appendice – Lo specchio di Atena, p. 154).

²⁰ M. Cacciari, "Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano", in A. Petterlini, G. Briannese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, p. 124.

²¹ M. Cacciari, "Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano", cit., p. 124. Secondo Cacciari il "claro" di Zambrano non rende l'idea della *Lichtung* heideggeriana anche se questa si presenta come il sentiero che conduce "al chiaro". Per la Zambrano nel bosco che include il "claro" non appaiono che *veredas*, filamenti di luce traccianti, improvvisi, istantanei segnali nell'ombra, incatturabili istanti (ivi, p. 127).

²² «Dell'ente noi diciamo che *es ist*: che "esso è", che "v'è" l'ente» (M. Heidegger, *Zeit und Sein* (1962), in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 1-25; trad. it. di C. Badocco, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano nuova ed. 2007, p. 7).

²³ Cfr. ivi, pp. 8-9.

²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, trad. it. cit., p. 62.

²⁵ Qui Husserl viene letto riconducendo il dato alla donazione, secondo la visione del filosofo francese Jean-Luc Marion il quale correla la *Gegebenheit* delle *Ricerche Logiche* di Husserl con l'*Ereignis* heideggeriano. Marion rende il termine husserliano *Gegenbenheit* con *donation* anziché con "dato" per non stringere l'apparire alla semplice presenza. Facendo convergere la figura della *Gegebenheit* verso il concetto di donazione, Marion accoglie l'ottica dell'*Es gibt* heideggeriano e così modella il suo concetto di *donation* sull'esempio basilare dell'*Ereignis* (evento) dell'Essere che allo stesso tempo si dona e si trattiene, si svela e si vela (su questo tema si vedano in particolare: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 1998², pp. 97-100; trad. it. R. Calderone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, con introduzione di N. Reali, SEI, Torino 2001; Id., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 2004; trad. e cura di S. Cazzanelli, *Riduzione*

In ciò che si chiama esperienza, dal punto di vista di Husserl, viene compiuta un'operazione donatrice di senso assai articolata e complessa, che egli situa sotto l'appellativo, inteso, in senso largo, di «ragione e non ragione»²⁶. Ciò si chiarisce col concetto fenomenologico di ricettività passiva, che non è da capire, però, come mera ricettività, in quanto implica comunque un volgersi attivo dell'io originariamente ricettivo verso la cosa, che significa andare incontro a pre-datità formate passivamente, a un senso d'essere che si è imposto anteriormente all'attività dell'io²⁷.

Fenomenologicamente, il concetto di ricettività, come afferma Husserl, non è affatto in antitesi all'attività dell'io, espressione quest'ultima che include tutti gli atti che in senso specifico provengono dal polo-io;

e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia, Marcianum Press, Venezia 2010). La parola *donation* è un termine che in lingua francese «usufruisce dell'indecidibile ambiguità tra dare e donare» (U. Perone, "Premessa" a J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1a rist. 2008 (1a ed. 2007), p. 10). *Donation* è da intendersi come la fase attiva del dare; *donnée* indica l'oggetto dato o il risultato della donazione. Questi significati alternativi non sono presenti nella traduzione italiana dove il termine *Gegenbenheit* è reso con datità. Gianfranco Dalmaso in proposito osserva: «La lingua italiana, distinguendo *dare* e *donare*, *dato* e *dono*, esplicita un'ambiguità che la lingua francese lascia inespressa, nella sua fecondità ma anche nella sua censura. *Dato* nel senso di *donato* indica tuttavia, radicalmente, una struttura dinamica integralmente costitutiva del dato, struttura così dinamica da investire, dal suo stesso interno, il destinatario del dono» (G. Dalmaso, "Io senza esserlo", prefazione all'ed. it. del testo: J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, ed. it. a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2007, p. VII (corsivi nel testo); ed. or.: *Le Visible et le révélé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005). Tra i critici della concezione di *donation* c'è chi, come Marie-Andrée Ricard, ha, però, sollevato il problema che «il soggetto diventa in Marion il recipiente passivo di ciò che è dato» (M.-A. Ricard, "La question de la donation chez Jean-Luc Marion", *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1, 2001, p. 94 (pp. 83-94).

²⁶ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs- und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, in Husserliana, Band XI, herausgegeben von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016 (il testo riproduce con qualche modifica la prima apparizione della traduzione italiana di V. Costa, con la cura di P. Spinicci, nel 1992, Guerini, Milano), p. 67.

²⁷ Cfr. C. Di Martino, *Il senso comune nella fenomenologia*, in E. Agazzi (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 180.

piuttosto bisogna considerare la ricettività come il grado più basso dell'attività, entro la quale l'io lascia fare all'oggetto entrante e lo afferra²⁸. Come spiega Vincenzo Costa nella sua introduzione alle *Lezioni sulla sintesi passiva*, per Husserl le forme logiche si strutturano già prima dei corsi del livello giudicativo in senso proprio e l'esperienza non viene determinata o messa in forma da categorie che si applicano su di essa, ma al contrario sono «*preparate in essa*», vale a dire si definiscono passivamente, prima del volgimento attivo della soggettività, motivo per cui esse «*non derivano dalla spontaneità, ma appartengono alla struttura passiva dell'esperienza*»²⁹.

Si tratta di una «fondazione dal basso»³⁰, «per poi risalire, con maggiore consapevolezza, da quest'ultima dimensione verso l'alto, verso l'ideazione»³¹.

L'ideazione (intuizione eidetica) è un atto con cui una visione empirica

²⁸ Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Academia Verlag, Prag 1939, rist. Claasen & Goverts, Hamburg 1948; trad. it. a cura di F. Costa, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, con una nota introduttiva di E. Paci, Silva, Milano 1960, § 17, pp. 81-80).

²⁹ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., "Premessa" di V. Costa, p. 11 (corsivi nel testo). «In queste lezioni viene [...] sviluppata un'idea che ad Husserl si era imposta sin dall'inizio della sua riflessione, e che lo accompagnerà sino ai suoi ultimi lavori: *i concetti si radicano nell'intuizione*, sono preparati nell'esperienza, anche se ad un certo punto la oltrepassano, attraverso passaggi al limite che producono le idealizzazioni, cioè costrutti che possono solo essere pensati ma non avere un'illustrazione nell'intuizione. Tuttavia, della genesi di questi costrutti a partire dall'esperienza bisogna essere consapevoli, altrimenti le teorie vengono reificate, si dimentica che sono sorte attraverso astrazione e idealizzazione e ciò che è solo una idealizzazione diviene la "vera realtà", quella che sta dietro il fenomeno: si dimentica che quei costrutti sono sorti proprio a partire dall'esperienza fenomenica che ora, a partire da essi, si tende a screditare come "parvenza"» (ivi, pp. 11-12, corsivo nel testo).

³⁰ Tale procedere, come spiega Gadamer, venne delineandosi nelle *Idee per una pura fenomenologia* del 1913, in cui si presentava lo sviluppo della «via cartesiana di una riduzione trascendentale e di uno studio universale delle operazioni costitutive dell'io trascendentale, rivelando così al neokantismo di Marburgo l'ampiezza di una fondazione dal basso» (H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, trad. it. cit., p. 47).

³¹ Cfr. A. Ales Bello, "Essere grezzo e hyletica fenomenologica: l'eredità filosofica di "Il visibile e l'invisibile", *Memorandum* 14, abril/2008, p. 65.

può divenire visione d'essenza (l'essenza è intesa nel modo di idea in senso kantiano). L'intuizione d'essenza è coscienza di qualcosa, di un oggetto o qualcosa su cui porta lo sguardo e che le è consegnato «in se stesso» in questa intuizione; l'oggetto può, quindi, venire rappresentato in altri atti, come può essere pensato approssimativamente o nettamente o, invece, divenire argomento di predicazioni effettive o infondate così come un qualsiasi oggetto nel senso più generico della logica formale³².

Come sottolinea Virgilio Melchiorre, la cosa si dà *tutta* in questa «tensione intenzionale» (che è appunto l'ideazione) come «identità complessa», come «medesimo in una diversità che non gli inerisce semplicemente, ma che piuttosto è il suo stesso essere»³³. La cosa si dà per *adombramento* «in quanto l'identità è per lo più assente e data nel rinvio», ma al contempo questo adombramento «è presenza e convergenza di quell'identità in ciascuno dei suoi lati», sicché presenza e assenza, percezione e immagine risultano indivisibili³⁴. Ogni ente dice, dunque, di sé, ma in questa inseità chiama anche l'infinitamente altro e ne dice per analogia, per cui una coscienza che sappia muoversi pienamente a fondo, dovrà porsi come «coscienza analogica», vale a dire «come coscienza che in ogni frammento del reale coglie la medesimezza e l'alterità di un identico»³⁵. Il processo della vita coscienziale, secondo questa interpretazione, porterebbe, quindi, con sé anche nei suoi livelli passivi «una vera e propria

³² Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, voll.III/1 e III/2, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950; trad. it. di V. Costa, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica 1912-1928*, nuova ed. a cura di V. Costa, introd. di E. Franzini, Mondadori, Milano 2008 (G. Einaudi, Torino 1965 e 2002), p. 18. «Ogni possibile oggetto, in termini logici, "ogni soggetto di possibili predicazioni vere", ha appunto proprie maniere di presentarsi a uno sguardo capace di rappresentarlo, di intuirlo, di coglierlo nell'originale, di "afferrarlo", prima di ogni pensiero predicativo» (*ibidem*).

³³ V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano rist. 1987 (1a ed. 1977), "Introduzione: Note per una fenomenologia dell'intenzionalità corporea", pp. 17-18.

³⁴ Cfr. *ivi*, p. 17.

³⁵ Cfr. *ivi*, p. 19.

tensione meta-fisica», si nutrirebbe cioè di un «*rinvio all'invisibile, che tuttavia, pur restando per sempre tale, costituisce il presupposto necessario e reale del suo orientamento*»³⁶. La percezione è così coscienza di un'unica e medesima cosa grazie al radunarsi in un'*unità di apprensione* e in forza della possibilità (relativa all'essenza delle differenti "unità di apprensioni") di *sintesi dell'identificazione*³⁷.

In questo profondo lavoro di scavo dell'essere sono chiamati in causa il coglimento percettivo e la produzione predicativa che, pur essendo operazioni separate dal punto di vista genetico, stanno comunque in un rapporto di circolarità. Sul terreno della passività³⁸, la soggettività è già sempre coinvolta in termini di "affezione". Con questo termine Husserl intende lo «stimolo coscienziale, la trazione (*Zug*) peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io»³⁹. Si tratta di un fenomeno che, come spiega Paolo Spinicci, si situa in posizione intermedia tra passività e attività: l'oggetto agisce su di noi e giacché ci percuote ecco che ci rivolgiamo a esso e «quanto è maggiore l'urgenza della scena percettiva, l'*affezione* che questa esercita sul soggetto, tanto è maggiore la tendenza nel soggetto a ribaltare la passività originaria nell'attività»⁴⁰. L'incontro

³⁶ Cfr. V. Melchiorre, *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 20-21 (corsivo nel testo).

³⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 99 (corsivo nel testo).

³⁸ «La passività è ciò che è primo in sé, perché ogni attività presuppone per sua stessa essenza uno sfondo di passività e un'oggettualità (*Gegenständlichkeit*) in essa già precostituita» (E. Husserl, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21*, edited by R. Breeur, Kuwer Academic Publishers, The Netherlands; trad. it. a cura di L. Pastore, *Lezioni sulla sintesi attiva. Estratto dalle lezioni sulla 'logica trascendentale' (1920/21)*, pres. di D. Lohmar, postf. di M. Barale, Mimesis, Milano 2007, p. 49). «In questo corso di lezioni il metodo genetico si presenta sotto forma di progetto rivolto all'elaborazione della formazione originaria della cosiddetta conoscenza antepredicativa all'interno sia della semplice disamina osservativa sia dell'esplicazione degli oggetti, ma anche nella forma di un'indagine rivolta al modo in cui i contenuti della conoscenza antepredicativa trapassano in un giudicare di carattere attivo, quello predicativo» (ivi, "Presentazione" di D. Lohmar, p. 7).

³⁹ E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 243.

⁴⁰ Cfr. P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 32-33.

tra realtà e interesse conoscitivo avviene attraverso un progressivo passaggio dalla passività a un'attività più pronunciata (osservazione, esplicazione, giudizio)⁴¹. C'è una costituzione originariamente passiva di oggetti, la cui attivazione è semplice ricettività (*schlichte Rezeption*) il cui fondamento è la *sensibilità*, mezzo destinato a operazioni di costituzione che hanno luogo senza la partecipazione attiva dell'io⁴². La possibilità dell'afferramento della cosa è certamente un'attività, malgrado ciò è ricettività di un senso già precostituito e la successiva esplicazione, il giudicare, poggia già su questo senso⁴³. *L'intelletto* designa le «operazioni costitutive di oggetti che l'io si è dato da sé con gli atti di identificazione»⁴⁴. Si tratta di un'operazione di “autodonazione creatrice”⁴⁵, in quanto gli oggetti si danno a noi, nel senso che si donano alla potenza del nostro significare attivo. La coscienza emotiva (*Gemütsbewusstsein*) ha il suo ruolo anche nella passività della vita della coscienza⁴⁶. Ciò che è oggettuale per Husserl può portare con sé in questa passività un sentimento e ciò vuol dire che la coscienza dell'oggetto fonda una coscienza di tipo nuovo: il sentire come strato della coscienza concepita come un'intenzionalità che si iscrive nell'oggetto o, meglio, nel noema come carattere emotivo, per esempio il piacevole, il dolorosamente mancante, ecc⁴⁷. La conoscenza, insieme attiva e passiva, si annida nel cuore della *Leben*. Come sottolinea Gadamer, Husserl, in altri termini «vuole risalire, di là dall'attualità della coscienza intenzionante, e anche di là dalla potenzialità dell'intenzionare comune, all'universalità di un fungere che è il solo in grado di misurare l'universalità di ciò che ne è oggetto, di ciò che ne è costituito nella sua validità»⁴⁸.

⁴¹ Cfr. D. Lohmar, cit., p. 8.

⁴² Cfr. E. Husserl, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21*, trad. it. cit., pp. 88-89.

⁴³ Cfr., p. 89.

⁴⁴ Ivi, p. 88.

⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶ Cfr. ivi, p. 50.

⁴⁷ Cfr. ivi, p. 51.

⁴⁸ Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, I, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1960, 1965, 1972; trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, vol. I, Bompiani, Milano 1999

1.2 Fenomenologia: la voce dell'oggetto

Heidegger ne precisa così l'ambito d'indagine: «La fenomenologia è la scienza originaria (*Urwissenschaft*), la scienza dell'origine (*Ursprung*) assoluta dello spirito in sé e per sé – “vita in sé e per sé”»⁴⁹. Ne ha chiarito anche il significato letterale greco. La parola *fenomenologia* risulta dall'unione di due sostantivi greci, *phainomenon* e *logos*. Il termine □□□□□δ□□□□□□ (fenomeno), a sua volta, deriva dal verbo greco *phainesthai* che significa “manifestarsi”, mostrarsi; *phainomenon* è, in tal senso, ciò che da sé si manifesta, “il manifestantesi”, “il manifesto”⁵⁰. Ne consegue, come chiarisce Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «che ciò in cui la cosa si mostra è ciò che la cosa è *in verità*»⁵¹. La parola *logos* (□δ□□□□), letteralmente significa “parola”, ma assume il significato fondamentale di discorso e, successivamente, anche di ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione⁵². Il *logos* rinvia al discorrere come *apophainesthai*⁵³, dove il *logos* è un lasciar vedere qualcosa (*phainestai*) e precisamente ciò su cui il discorso verte. Il *logos* è un lasciar vedere mostrando che trova la sua realizzazione nella parola⁵⁴. Fenomenologia non è, dunque, altro che questo mostrare l'intima connes-

(1a ed. 1983), p. 292.

⁴⁹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, V. Klostermann 1993; trad. it. di A. Spinelli, in coll. con J. Pfefferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, a cura di H.-H. Gander, ed. it. a cura di F. G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017, § 1, p. 3.

⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi condotta sull'undicesima edizione, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976 (questa edizione riproduce integralmente il testo dell'edizione italiana del 1970 con l'aggiunta di un aggiornamento bio-bibliografico di Alfredo Marini), § 7, p. 47.

⁵¹ F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. a cura di R. Cristin, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il melangolo, Genova 1997, p. 37 (corsivo nel testo).

⁵² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, pp. 51-52.

⁵³ Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Aepphi, Milano 1994, p. 130.

⁵⁴ Si veda anche C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, p. 149.

⁵⁵ Cfr. *ivi*, p.153.

sione di *phainomenon* e *logos*⁵⁵. Fenomeno è l'ente che si manifesta in se stesso, ma è anche luce (*phos*), ovvero sia la chiarezza entro la quale le cose acquistano colore⁵⁶. I fenomeni costituiscono, dunque, l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato alla luce; sono tutte le cose in quanto si mostrano, si manifestano nel loro aspetto, nello spettacolo della loro presenza, nella loro idea, più o meno come in Platone, che corrisponde alla struttura interna del fenomeno percepito attraverso l'esperienza. Questo manifestarsi può essere vero o falso a seconda dei vari modi di accostarsi a esso; l'ente può manifestarsi come ciò che esso in se stesso non è, cioè può sembrare 'così come' e questa forma di automanifestazione è la parvenza⁵⁷. Quindi al termine fenomeno si possono attribuire fondamentalmente due significati: fenomeno come automanifestantesi e fenomeno come parvenza⁵⁸. L'ombra della parvenza è sempre in agguato ed è facile cadere nelle illusioni: «Quanto più concretamente io sono nel mondo, tanto più autentico è l'esserci dell'illusione»⁵⁹. Come spiega Friedrich-Wilhelm von Herrmann, nonostante la parola fenomeno possa comprendere a livello lessicale entrambi i significati («ciò che si mostra in se stesso» e «ciò che appare»), Heidegger a livello terminologico fa convergere la parola fenomeno solo al modo positivo del mostrarsi e intende il secondo significato, la parvenza, «il modo negativo in quanto modo privato»⁶⁰. A partire da questa distinzione, Heidegger delinea ciò che intende terminologicamente con «apparizione»: essa non è affatto un mostrarsi, né un mostrare se stessa, ma soltanto un annunciarsi⁶¹. Per spiegarne il significato ricorre all'apparire di una malattia, a eventi del

⁵⁶ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24, herausgegeben von F.-W. von Herrmann, V. Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994; ed. it. a cura di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica. Corso marburghese del semestre invernale 1923/24*, a cura di F.-W. von Herrmann, Bompiani, Milano 2018, § 1, p. 37.

⁵⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, p. 48.

⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

⁵⁹ M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, trad. it. cit., §2, p. 97.

⁶⁰ F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p. 37.

⁶¹ Cfr. *ibidem*.

corpo che si manifestano e che nel manifestarsi sono indicativi di qualcosa che in se stesso non si manifesta⁶². Per esempio, le guance rosse possono segnalare l'annuncio della presenza della febbre, la quale a sua volta si riferirebbe di nuovo a un malessere dell'organismo⁶³. La malattia stessa, come fa notare von Herrmann, non si palesa col rossore delle guance, ma si annuncia nel rossore che si manifesta, il quale nel suo mostrarsi avverte della malattia che *si annuncia*⁶⁴. La diversità tra «fenomeno inteso come ciò che si mostra in se stesso» e «apparizione intesa come ciò che si annuncia» (che non è solo, al pari della parvenza, «un modo privativo del mostrarsi») e neppure «un mostrarsi vero e proprio») viene precisata da Heidegger col qualificare il fenomeno «come un *modo privilegiato di incontro* di qualcosa, mentre l'apparizione non è un modo di incontro, ma solo un *rapporto ontico di rimandi* nell'ente stesso»⁶⁵. Husserl non mette in dubbio rispetto a Heidegger che il termine fenomeno si presti a più di un'accezione, ma dubita che il significato originario riposi nel senso greco del *phainomenon*, quasi a voler sottintendere che la scelta heideggeriana di muovere dal significato letterale delle parole greche che compongono l'espressione fenomenologia non vada al di là di quelle *vuote analisi verbali* che egli criticava già nel saggio del 1911: *La filosofia come scienza rigorosa*⁶⁶.

Anche Husserl, come sottolinea Friedrich-Wilhelm von Herrmann, riporta il termine fenomeno al greco φαίνεσθαι, traducendolo con l'espressione “ciò che appare”, ma intende ciò che appare non come apparizione nel senso in cui Heidegger la contraddistingue rispetto a ciò che si mostra; lo concepisce, invece, direttamente nel senso di ciò che si

⁶² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., §7, p. 48.

⁶³ Cfr. *ivi*, p. 50.

⁶⁴ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p.38 (corsivo nel testo).

⁶⁵ *Ibidem* (corsivo nel testo).

⁶⁶ C. Sinigaglia, “Saggio introduttivo” a E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, Jaka Book, Milano 1997, p. 30 (ed. orig. *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant und das Problem der Metaphysik*, Husserl-Archief te Leuven, Belgium)

⁶⁷ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p. 56.

mostra⁶⁷. Conformemente alla differenza intenzionale tra atto di coscienza e oggetto dell'atto, «Husserl distingue invece fra ciò che si mostra (in quanto oggetto dell'atto) e il suo apparire, ovvero i suoi modi di apparizione negli atti di coscienza»⁶⁸. Nell'Introduzione al Libro primo delle *Idee* Husserl afferma che la fenomenologia pura che intende costruire, abbozzata nelle *Ricerche logiche*, è «una scienza essenzialmente nuova» definita «scienza di 'fenomeni' (*Phänomene*)»⁶⁹. Questa fenomenologia pura o trascendentale viene fondata come scienza eidetica non di fenomeni reali, ma di fenomeni trascendentalmente ridotti⁷⁰. Nelle *Ricerche logiche* definisce la fenomenologia pura «teoria essenziale dei "fenomeni puri", dei fenomeni della "coscienza pura" di un "io puro"»⁷¹. Sotto il titolo di "fenomeni" (*Phänomene*) si intendono, nell'impostazione husserliana, «tutti i vissuti nell'unità dei vissuti di un io:

⁶⁸ *Ibidem*.

⁶⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. it. cit., pp. 3-4.

⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 6.

⁷¹ E. Husserl, *Logische Untersuchungen* (1900-1901), M. Niemeyer, Halle 3a ed. 1922; trad. it. e cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 1968, Appendice, p. 539. Secondo Jan Patočka a Husserl si deve riconoscere la scoperta della sfera fenomenale, vale a dire la sfera di ciò che si mostra nel suo apparire (questione non considerata come tale nella tradizione filosofica che lo precede) e l'aver cercato di metterla in evidenza e assicurare sotto il profilo metodologico attraverso un modo di procedere analogo a quello dello scetticismo di Descartes (cfr. J. Patočka, "Der Subjektivismus der Husserlschen Phänomenologie und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie", in *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch*, v.2, ed. R. Berlinguer & E. Fink, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 317-334; trad. it. a cura di G. Di Salvatore, con la coll. di E. Novakova e M. Fučíková, "Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia 'asoggettiva'", in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, postf. di R. Barbaras, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, p. 275). Secondo Patočka non c'è in Husserl una messa in evidenza del campo fenomenale come tale ma una *riduzione all'immanenza pura* (*ivi*, p. 276). Per Patočka la fenomenologia deve essere asoggettiva: «La nozione di fenomeno di Husserl nella sua fase trascendentale, cioè il fenomeno come correlato dei processi soggettivi "nei quali si costituisce l'oggettuale", non sta più in piedi. Il fenomeno non è l'effettuazione di una costituzione soggettiva; al contrario, sono le possibilità "soggettive" a diventare chiare solo a partire dal fenomeno» (J. Patočka, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", *Sborník*

di conseguenza, fenomenologia significa teoria dei vissuti in generale, includendo anche tutte le datità non solo reali, ma anche intenzionali, ostensibili con evidenza nei vissuti»⁷². Per la concezione husserliana, come sottolinea von Herrmann, i fenomeni sono «la totalità della mia vita di coscienza soggettiva, svelata e tematizzata nell’atteggiamento di pensiero fenomenologico, nei suoi vissuti intesi in senso intenzionale e negli oggetti che in essa sono intenzionalmente coscienti»⁷³.

Nel caso di anomalie sensoriali, che possono incidere anche sulla normale condizionalità psicofisica, l’organo leso, ammalato, influenza, delimita, la percezione delle cose, per cui si parla di una *mera parvenza* che sottostà, per così dire, alle regole della lesione dell’organo, cosicché le cose non sono così come si manifestano, ma si manifestano con aspetti nuovi e non normali⁷⁴. In altri termini, si può avere da un lato «*un mondo normalmente costituito, che è il vero mondo*, la “norma” della verità» e dall’altro «*una molteplicità di parvenze*, di deviazioni dal modo di datità»⁷⁵. In condizioni psicofisiche anomali le cose per i soggetti sono esperibili, ma c’è un problema a livello di costituzione della cosa. A livello di percezioni ortoestetiche il corpo vivo non è interamente patologico «almeno nella misura in cui una parte dei suoi organi funge normalmente e in virtù di essi i membri e le parti del corpo vivo che sono alterate in senso patologico possono darsi obiettivamente e real-

prací filosofické fakulty brněnské universitě – Studia minora facultatis philosophicae Universitatis Brunensis, F 14-15, 1971, pp. 11-26; trad. it. “Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l’esigenza di una fenomenologia asoggettiva”, in *Che cos’è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, trad. it. cit., p. 310.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p. 56.

⁷⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro secondo: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1952 ; trad. it. di E. Filippini, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. cit., p. 507.

⁷⁵ *Ivi*, p. 508 (corsivi nel testo).

⁷⁶ *Ivi*, p. 509.

mente»⁷⁶. Inoltre c'è da considerare la dimensione psichica che gioca un ruolo non meno importante⁷⁷. Le malattie del corpo vivo, l'uso di stimolanti esercitano un'azione determinante sul presentarsi delle sensazioni, dei sentimenti sensibili, ecc., mentre uno stato psichico come l'allegria, la confusione e simili influisce sui processi somatici⁷⁸. A causa di questi nessi, «*il mondo esterno che si manifesta risulta relativo, non soltanto al corpo vivo, ma anche all'intero soggetto psicofisico*»⁷⁹. Ecco allora la necessità di tener ferma la distinzione «tra la *cosa stessa, identica, e i suoi modi di manifestazione, che sono condizionati soggettivamente*», ovvero sia «che hanno una consistenza in relazione con me, col mio corpo vivo, con la mia psiche»⁸⁰.

1.3 Il metodo fenomenologico: punti di partenza e direzioni di lavoro

⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 510.

⁷⁹ Cfr. *ibidem* (corsivi nel testo)

⁸⁰ Cfr. *ibidem* (corsivi nel testo).

⁸¹ Nella sua opera *Neues Organon*, Johann Heinrich Lambert (1728-1777) si sofferma sulle quattro scienze di cui l'intelletto umano deve servirsi nella ricerca della verità: «La prima è la Dianoiologia o dottrina delle leggi secondo cui l'intelletto si orienta nel *pensare*, e in cui sono determinate le vie che esso ha da percorrere, se vuole procedere di verità in verità. La seconda è la Alethiologia, o dottrina della *verità*, in quanto essa è contrapposta all'*errore*. La verità deve essere conoscibile all'intelletto, sia perché esso deve partire di lì per procedere ulteriormente, sia perché questa conoscenza gli serve anche in seguito da prova per stabilire se abbia errato o meno. [...]. La Semeiotica, o dottrina della *designazione* dei pensieri e delle cose, è [...] la terza e deve indicare quali influssi la lingua e gli altri segni esercitino sulla conoscenza della verità e come essi possano essere resi utili allo scopo. La quarta, infine, è la Fenomenologia, o dottrina della *parvenza*. Questa deve rendere riconoscibile la parvenza e indicare i mezzi per evitarla e per penetrare il vero» (J. H. Lambert, *Neues Organon*, 2 volumi, Leipzig 1764; trad. it. di R. Ciafardone, *Nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari 1977, "Prefazione", p. 4). «La teoria della parvenza e del suo influsso sull'esattezza e sulla inesattezza della conoscenza umana costituisce quindi quella parte della scienza fondamentale che noi chiamiamo fenomenologia [...]» (J. H. Lambert, *ivi*, "Fenomenologia o dottrina della parvenza", p. 603). Il carattere illusorio delle manifestazioni

Il termine fenomenologia, già utilizzato in diverse accezioni da Lambert⁸¹, Kant⁸² ed Hegel⁸³, designa con Edmund Husserl, un metodo, un atteggiamento, uno stile di pensiero propriamente filosofico⁸⁴, più che una corrente dottrina unitaria inquadrabile in senso tradizionale. Ogni fenomenologo, come ci informa Gadamer, aveva la sua personale opinione su cosa fosse esattamente la fenomenologia, l'unico a poter esigere l'autenticità sulla base della propria posizione particolare era il suo fondatore, Edmund Husserl e pare che lo abbia fatto, tant'è vero che a detta di Herbert Spiegelberg, uno dei suoi allievi, all'inizio degli anni venti Husserl era

dei fenomeni sarà ripreso da Johann Gottfried Herder (1744-1803) discepolo di Kant (J. G. Herder, *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1778); trad. it. a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, *Plastica, Aesthetica*, Palermo 2010. Si veda anche A. Pinotti, "Guardare o toccare? Un'incertezza herderiana", in *Aisthesis - Pratiche, linguaggi e saperi dell'estetico*, 2/1 2009, pp. 177-191).

⁸² Anche Kant converge con l'accezione di Johann Heinrich Lambert, infatti in una famosa lettera che gli indirizza, del 2 settembre 1770, afferma: «Sembra che sia necessario far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenomenologia generalis*) nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità» (Lettera a Lambert del 2 settembre 1770; trad. it. di O. Meo, in I. Kant, *Epistolario filosofico 1761- 1800*, Melangolo, Genova 1990, p. 59).

⁸³ La *Phänomenologie des Geistes* di Hegel è un itinerario dell'esperienza della coscienza illuminata dallo Spirito. Quest'ultimo è l'Idea che acquista coscienza di sé attraverso l'esteriorità dei suoi fenomeni e questa esperienza di rischiaramento dello Spirito che è dietro ai fenomeni si risolve in una progressiva consapevolezza dell'unità di soggetto e oggetto. (Si veda, al riguardo, il suo fervido e intenso lavoro: G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di J. Hoffmeister, vol. 9, Meiner 1937; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze rist. 1998, 1a ed. 1960).

⁸⁴ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, secondo volume della *Husserliana*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Aia 1950; trad. it., *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Mondadori, 1995, pp. 65-66. La traduzione del testo è quella dell'edizione Vasa-Rosso (Saggiatore, Milano 1981: Marino Rosso riprende e rivede il lavoro di traduzione che era stato fatto dal suo maestro Andrea Vasa, scomparso improvvisamente nel 1980).

⁸⁵ Cfr. H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, in Id., *Kleine Schriften III. Platon, Husserl, Heidegger*, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1972, pp. 150-189; ora anche in: *Gesammelte Werke*, vol. 3, *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, pp. 105-146; trad. it. di C. Sinigaglia, *Il movi-*

solito dire: «La fenomenologia siamo io e Heidegger, e nessun altro»⁸⁵. Questa affermazione, se è illusoria poiché Husserl non vi riconosceva l'intento originale di quello che allora era il suo allievo, tuttavia non è così fantasiosa come può sembrare, ma rivelatrice del fatto che la maggior parte dei fenomenologi nutrivano dei dubbi nei confronti dell'evoluzione di Husserl verso la fenomenologia trascendentale e la sua ricerca di tipo "costitutivo", poiché a molti questo sviluppo apparve nient'altro che una incomprensibile ricaduta nell'idealismo neokantiano⁸⁶.

La fenomenologia rappresentata da Husserl nasce nei primi anni del Novecento in polemica con l'impostazione empiristica e la sua pretesa di "oggettività", proponendo una riflessione profonda sul rapporto tra filosofia e conoscenza scientifica. Essa riprende e ridiscute i problemi relativi all'origine e alla struttura della conoscenza e alla sua validità che erano venuti delineandosi nell'opera kantiana poi proseguita dai filosofi neokantiani delle scuole di Baden e di Marburgo.

Husserl si prefigge di dare al suo discorso fenomenologico uno statuto fondazionale alla luce della "soggettività conoscente" che è necessario cogliere nella sua purezza trascendentale⁸⁷. Esprime, pertanto, l'esigenza «di una scienza delle fonti originarie, di una *filosofia prima*, di una scienza della soggettività trascendentale»⁸⁸, una scienza universale e assoluta che abbia la grandezza aurorale della ricerca filosofica degli inizi del pensiero occidentale. Husserl sostiene che è possibile procedere alla fondazione di una 'filosofia rigorosa', una *philosophia perennis*, solo at-

mento fenomenologico, Laterza, Roma- Bari 1994, p. 29.

⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 29-30.

⁸⁷ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff Publishers, 1965; trad. it. di A. Staiti, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, introd. e cura di V. Costa, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2007, p. 5.

⁸⁸ *Ivi*, p. 6.

⁸⁹ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). I. Kritische Ideengeschichte*, in "Husserliana", hrsg. von R. Boehm, Bd. VII, 1956, pp. 3-199; trad. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 27. Le lezioni dell'anno 1923-24 erano suddivise in due parti: I: *Kritische Ideengeschichte*; II: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion* (rispettivamente in "Husserliana" VII e VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956 e

traverso una rigorosa ‘filosofia prima’⁸⁹. *Filosofia prima*, come puntualizza Vincenzo Costa, è un ciclo di lezioni dell’anno 1923-24 in cui la pretesa filosofica della fenomenologia viene proposta e mostrata in tutta la sua vasta portata⁹⁰. Essa si caratterizza, secondo l’analisi di Battista Mondin, come «un’accurata esplorazione della coscienza quale sorgente prima e unica del conoscere»⁹¹. Ponendosi come obiettivo l’analisi e la descrizione della modalità in cui il senso di ciò che è si presenta alla coscienza, la fenomenologia, seguendo l’analisi di Alexander Schnell, non tematizza direttamente le ‘cose’ e gli ‘oggetti’, mai i ‘modi’ (*Weisen* o *Arten*) della coscienza in cui ciò che è si ‘manifesta’, modi di coscienza che sono le *cose stesse* a cui Husserl invita a ritornare⁹². In tal modo, seguendo l’analisi di Schnell, essa si immette nella tradizione della filosofia trascendentale, ma converge verso un’altra direzione: anziché lasciare indefinito lo statuto delle “condizioni di possibilità” della conoscenza, si fa del tutto carico di un’esperienza trascendentale che è quella della costituzione del senso negli atti della coscienza trascendentale e, così procedendo, mira a una ‘analisi intenzionale’ che non si interroga sulla maniera in cui un soggetto e un oggetto, esterni l’uno all’altro, possono incontrarsi, bensì sulla correlazione intenzionale del soggetto e dell’oggetto prima della loro separazione in due poli distinti⁹³.

1959). Nella seconda parte del corso di lezioni, l’intento di Husserl è «quello di porre le basi elementari di una filosofia trascendentale al cui interno le operazioni della soggettività possano essere comprese e giustificate in quanto legittime, razionali, cioè capaci di cogliere il reale o di relazionarsi ad esso» (si veda: E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff Publishers, 1965; trad. it. di A. Staiti, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, introd. e cura di V. Costa, Rubbettino Editore, Soveria Mannelli 2007, “Introduzione” di V. Costa: “Filosofia prima e fenomenologia trascendentale”, p. XIV).

⁸⁹ Cfr. V. Costa: “Filosofia prima e fenomenologia trascendentale”, cit., p. X.

⁹¹ Cfr. B. Mondin, *Storia della Metafisica*, vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, p. 580.

⁹² Cfr. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2007; trad. dal francese di M. Cavallaro, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2015, “Premessa”, p. 19.

⁹³ Cfr. ivi, pp. 19-20.

Nelle lezioni intitolate *Filosofia prima*, seguendo l'analisi di Franz Josef Wetz, Husserl intese sotto tale definizione, risalente ad Aristotele, la 'fenomenologia trascendentale' come metodo di indagine universale da riconoscere in modo assoluto; sotto il profilo sistematico essa rappresentava per lui non la 'prima filosofia', piuttosto la penultima; storicamente considerata, perfino l'ultima⁹⁴.

Da quanto fin qui detto diviene chiaro che un tema centrale della fenomenologia elaborata da Husserl è quello di costruire un nuovo modello filosofico e scientifico, da estendere ai diversi ambiti del sapere, approfondendo la ricerca del fondamento in rinvio alla tradizione di pensiero della filosofia prima.

Il percorso di fondazione della fenomenologia, intrapreso da Husserl, nasce, tra l'altro, nel contesto delle discussioni che si svolgevano in quegli anni intorno alla possibilità di costruire una psicologia scientifica e riguardo all'origine e alla natura dei concetti logico-matematici. Bozze della futura pianta erano state tracciate da Dilthey (che, com'è noto, aveva gettato le basi per la scienza dello spirito) e dall'idealismo trascendentale (che converge nella fenomenologia); in essa fluisce anche il contro-movimento a partire dal realismo tradizionalmente assunto⁹⁵.

Husserl solleva, fin dalle prime fasi, dei dilemmi destinati a influenzare diverse correnti di pensiero, non solo ponendosi al centro della disputa tra psicologismo e logicismo, ma anche con l'esposizione della

⁹⁴ Cfr. F. J. Wetz, *Edmund Husserl*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. a cura di V. Ghiron, *Husserl*, il Mulino, Bologna 2003, p. 76. Per Karl-Otto Apel, teorico della "pragmatica trascendentale", come evidenzia Borrelli, Husserl, pur andando al di là dell'insostenibile scissione tra 'apparenza' (realtà fenomenica) e 'cosa in sé' (noumenica, non mai conoscibile, anche se pensabile) dell'idealismo trascendentale kantiano, non ha tenuto conto del conoscere pre-linguistico-intuitivo e, quindi, è da considerarsi naufragato il suo tentativo di portare a termine un progetto di fondazione ultima di filosofia e scienza puntando esclusivamente sul soggetto (cfr. M. Borrelli, "La trasformazione trascendentale-semiotica apeliiana della filosofia moderna", *Topologik* - Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche, Anno I, n.1, Pellegrini, Cosenza 2007, p. 10).

⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt a. M.. 1988; trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 75.

sua teoria dell'intenzionalità, centrale nel suo impianto fenomenologico, che si fece strada esplicitamente con Brentano (di cui Husserl fu scolaro) nel ventesimo secolo, sebbene i germi fossero stati già posti in essere da Platone.

Queste direzioni di ricerca rappresentarono uno stimolo fecondo per la riflessione filosofica contemporanea⁹⁶. Husserl invoca, in altre parole, la necessità di ricucire lo scollamento tra lo “spirito di finezza” e lo “spirito di geometria”, creatosi in seno allo spirito moderno, che ha portato a una perdita del mondo della vita e del suo senso.

Il punto di partenza del progetto husserliano riguarda questioni relative alla scienza, ma secondo criteri precisi, poiché la riflessione sui fondamenti oggettivi del sapere è affrontata fin dall'inizio attraverso una via soggettiva. Tra le varie istanze poste in essere dalla riflessione husserliana sussiste una continuità tra il pensiero giovanile e quello della maturità. Il pensatore moravo, formatosi attraverso studi sia matematici che filosofici, nel periodo giovanile del suo pensiero ha di mira il concetto e l'origine dei numeri di cui ravvisa il meccanismo generativo nell'operazione del “collegamento collettivo”, vale a dire in un processo di tipo psichico. Logica e psicologia risultano in tal modo concatenati, più precisamente la seconda costituisce il fondamento della prima. L'operazione compiuta da Husserl, in tale fase, assume una configurazione particolare, poiché riconosce che, al di là dei fenomeni psichici concreti, la soggettività è capace di generare oggetti aventi i caratteri di oggettività o universalità. L'interesse iniziale di Husserl, che all'inizio studiò matematica e poi divenne professore di filosofia all'Università di Gottinga e

⁹⁶ Popper, per esempio, parlerà di tre mondi concatenati tra loro: un mondo 1, rappresentato dagli oggetti fisici; un mondo 2 costituito dai contenuti soggettivi e un mondo 3, cioè il mondo dei contenuti del pensiero. Sulla teoria dei “mondi”: K.R. Popper - J.C. Eccles, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin - Heidelberg - London - New York 1977; trad. it. di G. Minnini, *L'Io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981, 3 voll. (vol. I, K. R. Popper, *L'Io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura*; vol. II, J. C. Eccles, *L'Io e il suo cervello. Strutture e funzioni cerebrali*; vol. III, *L'Io e il suo cervello. Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*); cfr. vol. I: K. R. Popper, *L'Io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura*, pp. 52-125.

di Friburgo, è, dunque, la questione del fondamento astrattivo dei concetti matematici fondamentali. C'è da dire che Husserl iniziò la sua carriera accademica in un contesto universitario come quello dell'epoca di fine Ottocento in cui le scienze esatte quali la matematica, la fisica, l'astronomia acquisivano una posizione prevalente nell'università di Lipsia⁹⁷. Anche a Berlino, dove Husserl continuò gli studi, la matematica rappresentava il centro del suo interesse accademico, tanto più che sotto la direzione e l'influenza dei grandi maestri Weierstrass e Kronecker, Husserl si occupava sempre di più di problemi inerenti alla fondazione della matematica⁹⁸. Questa ricerca si realizzò nell'Università di Vienna nel 1882 con l'elaborazione e approvazione del suo lavoro di dottorato dal titolo *Contributi alla teoria del calcolo delle variazioni*; inoltre, nell'ambito di questo interesse per la matematica fu anche assistente privato di Weierstrass nel semestre estivo del 1883 a Lipsia⁹⁹. In una delle sue prime opere, ritenuta di frequente psicologista, *Filosofia dell'aritmetica*¹⁰⁰ (1891), come fa notare Giovanni Piana, «non vi è ancora alcun consapevole accenno alla tematica della riduzione e della soggettività, ma vi è già l'idea che per fondare il concetto di numero dobbiamo prescindere metodologicamente dalla varie teorizzazioni [...] e risalire all'esperienza del fenomeno concreto dell'insieme di cose»¹⁰¹. In quest'opera Husserl si riannoda al concetto d'intenzionalità di Franz Brentano come carattere di fondo di tutti i fenomeni psichici che li dif-

⁹⁷ Cfr. J. Piedade SI, "Husserl e le scienze", *Gregorianum*, vol. 84, n. 3, 2003, p. 673.

⁹⁸ Cfr. *ibidem*.

⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁰ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen* (1891), hrsg. von L. Eley, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970; trad. it. a cura di G. Leghissa, *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001.

¹⁰¹ G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Opere complete, volume diciannovesimo, Lulu Edizioni, Milano 2013 (1a ed. a stampa: Mondadori, Milano 1966), p. 29. Il termine "riduzione" compare nel suo primo lavoro pubblicato, nel 1891, tuttavia, il termine viene qui usato nel senso di ridurre un tipo di rappresentazione matematica in una forma sistematica standard (cfr. D. Føllesdal, "Husserl's Reductions and the Role They Play in His Phenomenology" (Chapter 8), in Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (edited by), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing Ltd 2006, p. 105).

ferenza dai fenomeni fisici, in quanto si dirigono sempre verso un oggetto. Partendo dalla concezione brentaniana d'intenzionalità come tendere sempre verso un oggetto, Husserl si sofferma sul senso di verità dei concetti della matematica e della logica col proposito di dimostrare che essi si sottrarrebbero da ogni definizione logico-formale¹⁰². Per Husserl tali concetti deriverebbero dai nostri processi mentali astrattivi; di qui l'accusa di "psicologismo" rivoltagli dal logico e filosofo della matematica Gottlob Frege in una celebre recensione al testo in questione¹⁰³. Per Frege, se si segue l'impostazione husserliana, l'universalità e l'oggettività dei concetti matematici verrebbe ridotta all'ambito di operazioni soggettive. Nell'ottica husserliana, d'altra parte, solo una riflessione sulla "genesì" in un'attività di carattere cognitivo può chiarire il concetto di numero¹⁰⁴. Husserl mostra che la rappresentazione del numero è fondata su un puro e semplice "aggregato" (*Inbegriff*) di oggetti e a questo con-

¹⁰² «La convinzione che matura in Husserl a partire da questi anni [...] è che, in qualunque analisi filosofica o scientifica, non si possa prescindere dalla riflessione sull'atto psichico perché è da esso che ha origine ogni nostra nozione» (Cfr. S. Ferrarello, *Edmund Husserl. Il pensiero etico e l'idea di scienza*, libreriauniversitaria.it ed., Padova 2010, p. 15).

¹⁰³ Si veda la recensione al libro di Husserl da parte di G. Frege in cui critica la riduzione dell'aritmetica a psicologia: "Rezension von E. Husserl: Philosophie der Arithmetik", in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103, 1894, pp. 313-32.

¹⁰⁴ Come aveva già mostrato Rudolf Hermann Lotze, a cui si ispira il primo Husserl e anche il giovane Heidegger: «La realtà esterna non fornisce gli oggetti alla matematica, né i metodi attraverso i quali tratta i suoi oggetti. Ciò che essa provvede, dà alla matematica solo un'occasione per orientare le sue ricerche secondo questa o quella direzione. I veri oggetti della sua indagine non sono altro che le forme che la nostra intuizione, o il nostro pensiero, crea o trova in sé e a cui ci riconducono i fenomeni del mondo esterno, senza che ci sia una perfetta corrispondenza con le stesse. E la sua occupazione, secondo le leggi del ragionamento che non sono mai derivate da una qualche esperienza esterna, consiste nello sviluppare le innumerevoli conseguenze logicamente necessarie che seguono dalle molteplici combinazioni possibili di queste forme interiori. Né questo sviluppo si ottiene repentinamente: tali conseguenze non si svelano di modo che abbiamo bisogno solamente di prestarvi attenzione. Al contrario, la logica in ogni tempo si è piuttosto rivolta alla 'coeva' matematica per trovare esempi più perspicui e metodi di indagine più efficaci. Un chiaro segno di ciò è il fatto che il pensiero trova sufficienti opportunità di operare benché, pur a prescindere da un mondo esterno, voglia sondare semplicemente la natura della sua costruzione» (R.H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik. Drei Bücher vom Den-*

cetto come unità di oggetti riuniti in un “insieme” (*Menge*) si perviene attraverso un’operazione astrattiva, il collegamento collettivo (*kollektive Verbindung*) delle unità costitutive di una “molteplicità” (*Vielheit*); procedendo a contare tali componenti si arriva alla nozione di numero¹⁰⁵. Nella prospettiva di Frege descrivere come nasce una nozione non vuol dire assolutamente definirla, pertanto la convalida delle proposizioni matematiche è data dal sapere che cosa sia il numero e non è necessario sapere come nasca la rappresentazione di numero¹⁰⁶. Egli scrive così appunto: «Il numero infatti è un oggetto di psicologia o un risultato di processi psicologici quanto il Mare del Nord»¹⁰⁷. Nell’opera successiva, le *Ricerche logiche* (1900-1901), il pensiero husserliano, anche sulla scorta delle critiche di Frege alla sua prospettiva genetica, si contraddistingue rispetto all’orizzontamento cosiddetto ‘psicologistico’ su cui si soffermò nei primi lavori, accogliendo una versione ‘essenzialistica’ del logicismo, tuttavia, senza per questo, divenire un logicista. Come ha osservato Merleau-Ponty, uno dei pensatori di diretta ascendenza husserliana, il percorso filosofico di Husserl si caratterizza anche per la lotta contro il logicismo, finché si muoverà nell’ambito della ricerca di una via di accesso alla verità senza alcun contatto con l’esperienza contingente¹⁰⁸. Per Husserl il carattere della logica non è empirico ma di natura ideale. Secondo questa impostazione la logica è la scienza di oggettività ideali,

ken, vom Untersuchen und vom Erkennen, S. Hirzel, Leipzig 1874, ristampato poi a cura di G. Misch, Verlag von F. Meiner, Leipzig 1912; trad. it. a cura di F. De Vincenzis, *Logica*, pref. di S. Poggi, Bompiani, Milano 2010, Zweites Buch: Vom Untersuchungen (Angewandte Logik) - Libro secondo: Le ricerche (Logica applicata), § 152, p. 425).

¹⁰⁵ Cfr. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik.*, trad. it. cit., pp. 41-43.

¹⁰⁶ Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1939, p. 30.

¹⁰⁷ «Denn die Zahl ist so wenig ein Gegenstand der Psychologie oder ein Ergebniss psychischer Vorgänge, wie es etwa die Nordsee ist» (G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch-mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (1844), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1961, p. 34).

¹⁰⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia e scienze umane* (testo costituito da un corso di lezioni tenute da Merleau-Ponty alla Sorbona nell’anno accademico 1950-51), pref. e trad. di M. C. Liggieri, La Goliardica, Roma 1985, p.34.

anche se questo punto, però, porrebbe il problema di una ricaduta in una metafisica di stampo platonico. Sulla natura della verità in sé, come concepita da Husserl a partire dalle *Ricerche logiche*, giova ricordare la posizione di Bernhard Bolzano, matematico e filosofo ceco di origini italiane, secondo cui oggetto della logica pura sono le verità (e quindi le proposizioni e le rappresentazioni) in sé, indipendentemente dal soggetto conoscente e dal pensiero¹⁰⁹. Il realismo logico di Bolzano, sviluppato nella sua opera più importante: *Dottrina della scienza (Wissenschaftslehre 1837)*, sulla stessa linea di Leibniz, ammette l'esistenza di rappresentazioni in sé e proposizioni in sé, che non necessitano di essere né pensate né espresse. Questa teoria della verità viene ripresa e rielaborata da Husserl nel primo volume delle *Ricerche logiche (Prolegomeni alla logica pura, 1900)*, in cui definisce la logica come scienza di "oggettività ideali", allo scopo di dimostrare, come nota criticamente Moritz Schlick,

«che la verità, proprio in virtù del suo carattere assoluto che egli le attribuisce, non possa avere il suo fondamento mai e poi mai nell'attività psichica del soggetto che la riconosce. Le verità non possono essere debentrici del loro esistere a processi psichici, poiché questo sarebbe certamente il più alto grado della dipendenza. Egli cerca di dimostrare in tutti i modi possibili, che, dunque, la logica non può in nessun modo essere fondata sulla psicologia. [...]. I fenomeni psichici sono *reali*, concetti e giudizi invece, insieme alla verità contenuta in essi, sono qualcosa di *ideale*»¹¹⁰.

Per Husserl, le leggi logiche sono, dunque, ideali e rigorosamente universali e necessarie e non hanno a che vedere con i fatti empirici; pertanto esse non possono essere determinate da leggi psicologiche, poiché queste ultime generalizzazioni si conseguono per induzione e, quindi, non hanno validità necessaria. C'è chi, come Dagfinn Føllesdal, sostiene

¹⁰⁹ Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, op. cit., p. 43.

¹¹⁰ M. Schlick, *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, in "Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie. u. Soziologie", XXXIV, 4 (N.F. IX), Leipzig, 1911, pp. 386-477; trad. it. di M. Cambula, *L'essenza della verità secondo la logica moderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 107 (corsivi nel testo).

l'influenza di Frege sulla svolta antipsicologistaca delle *Ricerche logiche* e chi, come il filosofo indiano Jitendra Nath Mohanty, sostiene che la svolta non avvenne per effetto di tali critiche¹¹¹.

Con il libro pubblicato ad Halle nel 1929, *Logica formale e trascendentale*, Husserl puntualizza «la via dalla logica tradizionale verso quella trascendentale – la quale non è una seconda logica, ma soltanto la stessa logica radicale e concreta che si sviluppa nel metodo fenomenologico»¹¹². In altre parole, ciò che Husserl invoca in *Logica formale e trascendentale* è la necessità di mettere in evidenza

«l'insufficienza radicale della logica tradizionale e in particolare di quella dell'età moderna: il fatto che essa non era in grado di soddisfare in alcun modo ai gravi compiti che sono posti dall'idea della scienza *nella direzione della soggettività*, cioè nella direzione di un pensiero che giudica, conosce, indaga»¹¹³.

Si tratta di pensare in senso nuovo la scienza tenendo in considerazione il suo avvio nella «*fondazione platonica della logica*»¹¹⁴. Consi-

¹¹¹ D. Føllesdal, *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Norwegian Academy of Sciences, Oslo 1958; J. N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Indiana University Press, Bloomington 1982. Il riferimento a questi autori e alle opere si trova in V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, p. 31 (nota 55). Secondo Vincenzo Costa non sarebbe tanto l'argomento antipsicologistico a influenzare Husserl, piuttosto la spinta proverrebbe da un altro rimprovero mosso da Frege nei confronti della *Philosophie der Arithmetik* (sviluppato nella sua recensione) concernente il fatto che tutto viene ridotto al soggettivo e che tuttavia annullando la distinzione tra il soggettivo e l'oggettivo, anche l'elemento soggettivo ottiene la parvenza di obiettività (V. Costa, *ibidem*).

¹¹² Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, trad. it. cit., p. 289.

¹¹³ Ivi, p. 30 (corsivi nel testo).

¹¹⁴ Cfr. ivi, p. 19 (corsivo nel testo).

¹¹⁵ Scrive Lotze: «Tutte le nostre formulazioni, classificazioni e costruzioni dei concetti sono movimenti soggettivi del nostro pensiero e non processi che hanno luogo nelle cose; ma, allo stesso tempo, la natura di quelle cose, nonché quella dei contenuti dati nella rappresentazione, è così somigliante che il pensiero, rimettendosi alle leggi logiche di questi suoi peculiari movimenti, si ritrova alla fine del suo viaggio – se correttamente percorso – coincidente con il comportamento delle cose stesse. Comunque, le vie che può percorrere con identica speranza di successo, transitando tra un elemento del suo contenuto all'altro,

derazione che lo avvicina a Lotze¹¹⁵, esponente del tardo idealismo tedesco (*Late German Idealism*¹¹⁶), di cui sicuramente è debitore, come si può notare anche dal seguente passo della *Logica formale e trascendentale*:

«Se Lotze, in un motto divenuto celebre, dichiarò che il compito più alto della conoscenza non era quello di limitarsi a misurare il corso del mondo, bensì quello di comprenderlo, noi dobbiamo a nostra volta appropriarci di questo motto, *mutatis mutandis*, anche per la logica, per il regno delle formazioni logiche, nel senso cioè che non ci si può accontentare del fatto che la logica, al modo delle scienze positive, conferisce alle teorie obiettive una forma metodica e riconduce le forme di una possibile autentica teoria a principi e norme. [...]. Soltanto mediante una chiarificazione di principio che discenda nel profondo della interiorità che attua il conoscere e la teoria, diverrà comprensibile ciò che viene realizzato come teoria e scienza autentiche»¹¹⁷.

1.4 Fenomenologia pura e fenomenologia empirica

Dopo le inclinazioni psicologizzanti del primo sviluppo del suo pensiero rinvenibili in uno dei suoi primi scritti del 1891 – la citata opera *Filosofia dell'aritmetica*, Husserl ha, quindi, posto l'accento su una via di accesso puramente filosofica alla sua fenomenologia, prima nel nome di Descartes e poi in quello di Kant, approfondendo le distanze rispetto alla psi-

sono molteplici e non una. Il mondo del rappresentabile si connette lungo innumerevoli direzioni in un sistema di serie variamente articolato e il pensiero, allorché si muove da un componente all'altro del sistema – scegliendo arbitrariamente la sua via, ma osservando sempre le sue leggi peculiari – assomiglia all'incirca a una melodia il cui incalcolabile corso incontra sempre intervalli tonali, ciascuno con le sue ben determinate relazioni armoniche» (R.H. Lotze, *System der Philosophie*. Erster Teil.; trad. it. cit., Libro III. La conoscenza, § 343, p. 1075).

¹¹⁶ Si veda il lavoro di Frederick C. Beiser che fornisce una introduzione allo studio di due tra i filosofi idealisti più importanti in Germania dopo Hegel: Adolf Trendelenburg e Rudolf Lotze: F.C. Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford: Oxford University Press 2014.

¹¹⁷ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, trad. it. cit., p. 31.

cologia; egli, infatti, parla di fenomenologia pura in contrapposizione a una nozione di fenomenologia empirica¹¹⁸. Da principio, nel periodo di Gottinga, Husserl tende a parlare di fenomenologia come psicologia descrittiva delle manifestazioni di coscienza. Ne parla in termini un po' criptici nella citata opera del 1901, *Ricerche logiche*, in cui la rappresenta come «un nuovo territorio di problemi, che lo stesso scopritore non era ancora in grado di racchiudere nel suo sguardo»¹¹⁹. Derrida definisce un «logicismo molto caratterizzato», seppure «molto originale», quello che emerge dal primo volume di quest'opera, tanto più che esso implicherà «un ritorno alla soggettività vissuta» la quale non sarà né logica, né psicologia, ma fenomenologia¹²⁰. Più in là, nelle sue lezioni del 1907, *L'idea della fenomenologia*, Husserl articola la sua indagine come riflessione-descrizione dei fenomeni, che si presentano alla soggettività umana e, primi tra tutti, i fenomeni costituiti dagli atti di coscienza¹²¹. La fenomenologia si configura come scienza stabilmente fondata volta a cogliere le essenze e proprio perché si rivolge alle essenze si distingue dalle altre scienze in quanto assegna all'intuizione il compito di guardare ai fenomeni come punti di partenza e mezzi per estrarre le caratteristiche essenziali delle esperienze e l'essenza di ciò che sperimentano (fenomenologia trascendentale). In tal modo, secondo le interpretazioni di alcuni fenomenologi, Husserl cadrebbe nel giogo del realismo di stampo platonico, accusa dalla quale egli stesso si difende per esempio in un passo delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fe-*

¹¹⁸ Cfr. G. Piana, "Fenomenologia e psicologia della forma" (1988), in Id., *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, lulu.com (2013), pp. 32-33.

¹¹⁹ J. Ortega y Gasset, *Sistema de la psicología y otros ensayos*, Madrid 2004; trad. it., introduzione e note di M. L. Mollo, *Sistema di psicologia e altri saggi*, Armando, Roma 2012, p. 168.

¹²⁰ Cfr. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, p. 126.

¹²¹ Cfr. A. Ales Bello, "Fenomenologia Psicologia Psicopatologia. Un dialogo", *B@belonline/print, Rivista semestrale di filosofia*, n.14-15, Anno 2013, Mimesis Edizioni (Milano-Udine), p. 24.

nomenologica (1912-1928), dove definisce la cecità nei confronti delle idee «una sorta di cecità dell'anima»¹²². Di questo stesso avviso è, per esempio Dagfinn Føllesdal, secondo il quale Husserl ha usato la parola “idealismo” in un modo che si oppone a quello che possiamo chiamare un realismo ingenuo, in quanto per quest'ultimo si ricevono solo passivamente impressioni di cose, mentre per Husserl il mondo con i suoi oggetti non è impressionato da noi, non è ricevuto passivamente da noi, ma è attivamente strutturato¹²³. Nell'opera citata Husserl definirà la fenomenologia *scienza di essenze* (o “*eidetica*”), dottrina eidetica di fenomeni trascendentalmente ridotti¹²⁴, determinazione importante, secondo il suo allievo Heidegger, in quanto individuerà nella coscienza il tema di considerazione dell'indagine fenomenologica¹²⁵. Ribadirà, tra l'altro, la pretesa della fenomenologia di essere la filosofia “prima” e di fornire i mezzi a ogni critica della ragione che si voglia compiere e che, quindi, essa esige la più perfetta assenza di presupposti e in rapporto a se stessa

¹²² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 49. «In verità, tutti vedono, per così dire, ininterrottamente “idee”, “essenze”, operano con esse nel pensare e compiono dei giudizi “eidetici” – soltanto, le negano dal loro “punto di vista” gnoseologico» (*ibidem*).

¹²³ Cfr. C. Korsnes, “A Matter of Perspective: Interview with Dagfinn Føllesdal”, *Filosofisk supplement*, 2/2015, available online: <https://filosofisksupplement.no/wp-content/uploads/Identitet-F%C3%B8llesdal.pdf>, pp. 37-38. «My view is that Husserl used the word “idealism” in a way which is opposed to what we can call naïve realism. Naïve realism is that one is just passively receiving impressions of things. Many empiricists have been naïve realists, holding views similar to the view that I mention earlier in connection with concepts, the idea that concepts are impressed upon us by the objects. Husserl is much richer in his idea of the structuring of what we are experiencing. The world with its objects is not *impressed upon us*, not passively received by us, but is actively structured. In his introduction of the label “idealism,” he says that “nobody can have the right view without being an idealist”. I see this as simply a way of stressing that he is not what we could call a naïve realist».

¹²⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. it. cit., “Introduzione”, p. 6 (corsivo nel testo).

¹²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung...*, trad. it. cit., § 4, p. 117 (corsivo nel testo).

¹²⁶ E. Husserl, *Ideen...*, Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 158.

una assoluta evidenza riflessiva¹²⁶.

Un sentiero battuto da Husserl, agli inizi del suo percorso volto a ottenere un concetto di fenomenologia pura (trascendentale), è quello di mostrarne la funzione di collante e d'integrazione tra scienze diverse. Husserl chiarisce questo concetto di fenomenologia come metodo circoscrivendone il campo di indagine a un duplice intendimento: per un verso, all'analisi e alla descrizione, nella loro generalità essenziale, dei vissuti rappresentazionali e giudicativi, qualificandoli empiricamente come eventi reali all'interno della realtà naturale; per altro verso, alla risalita verso le fonti originarie dalle quali scaturiscono i concetti fondamentali e le leggi ideali della logica pura affinché questi stessi concetti e leggi conseguano «quella “chiarezza e distinzione” che una comprensione critico-conoscitiva della logica pura esige»¹²⁷, ponendosi così a fondamento di ogni possibile scienza, anche della stessa psicologia. Il tratto delle leggi logiche per Husserl è che esprimono verità in sé eterne distanziandosi dalla concezione probabilistica che John Stuart Mill e gli empiriocriticisti assegnavano a queste leggi. L'idea husserliana della logica pura era fundamentalmente «la teoria delle teorie, la scienza delle scienze»¹²⁸. Secondo Natorp, però, questa idea husserliana della logica pura non fornisce un'adeguata garanzia all'oggettività della conoscenza scientifica¹²⁹. Husserl, dal canto suo, proprio in virtù di quel tornare alle cose stesse¹³⁰ delle *Ricerche logiche* esprimeva l'esigenza per la filosofia di chiarire le strutture logiche oggettive superando sia lo psicolo-

¹²⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 3a ed. 1922; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche* (Il Saggiatore, Milano 1968), vol. I: *Prolegomeni a una logica pura*. Prima e seconda ricerca, pp. 268-269 (Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza).

¹²⁸ Ivi, p. 247.

¹²⁹ Cfr. P. Natorp, “Zur Frage nach der logischen Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserl ‘Prolegomena zur reinen Logik’”, *Kant Studien*, VI (1901), pp. 270-283; trad. it. di M. Ferrari, “Sul problema del metodo logico con riferimento ai Prolegomeni a una Logica pura di Edmund Husserl”, in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura e trad. di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 97-111.

¹³⁰ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. I, p. 271.

¹³¹ L'assunto che informa questo progetto è ben evidenziato dalla seguente affermazione: «Se la scienza costruisce teorie per la soluzione sistematica dei suoi problemi, il filosofo

gismo che l'impostazione neokantiana¹³¹.

Husserl, che si occupa al contempo di matematica, di psicologia, di logica, di filosofia, intende mostrare che «l'ars inventiva dello scienziato specialista e la critica della conoscenza del filosofo sono attività scientifiche che s'integrano vicendevolmente»¹³². La mentalità positivista dominante nella seconda metà del diciannovesimo secolo negli ambienti accademici vietava ogni domanda sulla verità e sulla conoscenza che andasse oltre il riscontro con i fatti empirici e le connessioni tra essi. Come «filosofo rigoroso» ha cercato una via alternativa rispetto al logicismo con il suo ricorso alla logica per spiegare i fatti psicologici, le attività mentali, i processi di pensiero e rispetto allo psicologismo con il suo richiamo ad aspetti e leggi di carattere psicologico per spiegare proprietà ed operazioni logiche, per esempio le rappresentazioni soggettive, i giudizi. Fin dall'inizio della sua ricerca Husserl ha profondamente sentito il problema di rendere nuovamente possibile la filosofia, le scienze e le scienze umane, di ripensare i loro fondamenti e quelli della loro razionalità¹³³. Il suo percorso si innesta sul piano del senso e della dimensione esistenziale che coinvolga l'umanità a tutti i livelli: egli vuole mostrare che la scienza è possibile, che la scienza dell'uomo è possibile, e che anche la filosofia è possibile e che occorre in particolare far cessare la divergenza tra filosofia sistematica e sapere progressivo o scienza¹³⁴. L'opera di Husserl, com'è noto, ha avuto molta influenza su uno dei suoi

chiede che cosa sia la scienza della teoria, che cosa renda possibile la teoria in generale» (ivi, p. 257).

¹³² Ivi, p. 258.

¹³³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia e scienze umane*, op. cit., Introduzione, p. 22.

¹³⁴ Cfr. ivi, pp. 22-23.

¹³⁵ Val la pena riportare all'inizio questo giudizio sulle *Ricerche logiche*: «Sono delle ricerche su oggetti che, nel senso della tradizione, fanno parte dell'ambito della logica. Il tipo di ricerca si autodefinisce come fenomenologia, cioè come psicologia descrittiva. La problematica è dunque: dove e in che modo c'è l'ambito oggettuale di cui parla la logica? Se ciò di cui parla la logica deve avere un fondamento, allora è necessario che queste cose diventino accessibili di per sé stesse. Concetti, proposizioni su concetti e proposizioni devono essere ricavati dagli stessi oggetti, ad es. le proposizioni si incontrano come enunciati scritti o parlati, letti o uditi. Enunciati che sono eseguiti a partire da esperienze vissute del pen-

allievi, Heidegger¹³⁵, il quale è sicuramente attratto dal discorso di Husserl di cui raccoglie l'eredità dal punto di vista della lettura del fenomenico, per poi procedere, però, attraverso una sua personale curvatura¹³⁶. La tesi di Friedrich Wilhelm von Herrmann, come commenta Renato Cristin, scorge nel pensiero heideggeriano un'operazione di ripresa, sviluppo e trasformazione del profilo della fenomenologia, riscontrabile nella trasposizione del metodo della ricerca eidetica delle cose stesse al lasciarsi mostrare della cosa stessa¹³⁷. Come osserva ancora Friedrich Wilhelm von Herrmann, uno dei motivi rilevanti che accostano Heidegger a Husserl è la sua positiva considerazione dell'idea fenomenologica di intenzionalità, nel senso che i vissuti e gli atti di coscienza di Husserl, intesi da Heidegger come comportamenti dell'esserci, cioè come modi dell'aver-a-che-fare-con e del rapportarsi-a, in quanto modi del riferirsi a ciò con cui io ho a che fare e con cui sono impegnato, sono concepiti in modo intenzionale¹³⁸. Ma, come sottolinea Michele Borrelli, la domanda husserliana sull'essenza dell'ente non è sciolta dai *modi* dell'esperienza;

siero e della conoscenza e queste da esperienze vissute del significato. Nell'enunciato si trovano il *ciò-di-cui* e il *ciò* che esso enuncia, ciò che non coincide con soggetto ed oggetto. Tutto dipende dunque dalla comprensione di tali esperienze vissute, dalla comprensione della coscienza di qualcosa. Questo è il compito primitivo» (M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, trad. it. cit., p. 73, corsivi nel testo).

¹³⁶ Il 'fenomeno', per Heidegger, overosia "ciò che si manifesta in se stesso" è un modo peculiare di incontro di qualcosa, mentre l'apparizione è "rapporto di riferimento nell'ente stesso", talché ciò che si annuncia è in grado di realizzare la sua funzione solo se si manifesta in se stesso (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit. di P. Chiodi, §7, p. 50). «Se per Husserl l'apparire come astrazione e ciò che appare come concrezione si fondono nel senso del fenomeno, per Heidegger c'è una coappartenenza fra un movimento endogeno (il mostrarsi da sé) ed uno esterno derivato (l'apparenza-parvenza)» (R. Cristin, "Sul metodo fenomenologico", saggio introduttivo al testo di F.-W. von Herrmann, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il melangolo, Genova 1997 (ed. or.: *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main), p. 12). La visione fenomenologica husserliana include sia il piano coscienziale che quello oggettuale; essa si articola nell'inquadramento noetico (relativo alla *noesis*, agli atti soggettivi) e noematico (relativo al *noema*, agli oggetti come atti intenzionanti o intenzionali) (ivi, p. 8).

¹³⁷ Cfr. R. Cristin, "Sul metodo fenomenologico", cit., p. 19.

¹³⁸ Cfr. ivi, pp. 57-58.

contrariamente al procedere *fundamentalontogisch*, il *Sein* fenomenologico rimane un correlato del *Bewußtsein*, come dimostrano i nessi *Objekt-Sein, Gegenstand-Sein* (essere-oggetto)¹³⁹. Per dirla ancora in altri termini, come spiega Vincenzo Costa, per Heidegger «il fatto che si presenti un senso oggettuale non può essere spiegato ricorrendo a un'operazione della coscienza»¹⁴⁰, né, tantomeno, il categoriale, essendo dato nell'esperienza, può essere interpretato nominalisticamente¹⁴¹.

In Husserl tutto si muove nel cerchio dell'io trascendentale: «L'intera fenomenologia non è niente più che *la presa di coscienza scientifica della soggettività trascendentale*»¹⁴². Per Heidegger si tratta, invece, di lasciarsi trascinare nell'Essere che «in quanto evento, fa entrare l'uomo nel suo riferimento»¹⁴³.

La chiamata della coscienza si rivela come chiamata della Cura: il chiamante è l'esserci che si angoscia, nell'esser-gettato, per il suo poter essere; il ridestato è appunto questo esserci (richiamato dalla deiezione nel *si*) cui è diretto l'appello al più proprio poter essere¹⁴⁴. Se l'esistenza umana è trascendenza, non nel senso trascendentale husserliano o kantiano e idealistico, ma nel senso di rapporto con l'essere, allora l'uomo può essere se stesso (*Selbst*) in quanto *ex-sistere* solo in questo rapporto di apertura ed esposizione all'essere, affrontando la «verità dell'Essere», «“in vista di se stesso”», come «custodia e guardia dell'essere»¹⁴⁵. La comprensione dell'essere non rende l'essere né soggettivo né oggettivo, ma va oltre ogni soggettività, trasportando l'uomo nell'apertura dell'essere e ponendolo come

¹³⁹ Cfr. M. Borrelli, *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Pellegrini, Cosenza 4a ed. riv. 2005 (1a ed. 1998), p.132.

¹⁴⁰ V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p.161.

¹⁴¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁴² E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, trad. it. cit., § 104, p. 274

¹⁴³ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989 (1994); trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 472.

¹⁴⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., cit., § 57, p.336.

¹⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, trad. it. cit., pp. 301-302.

¹⁴⁶ Cfr. *ivi*, p. 302. «L' "Essere" non è un artefatto del "soggetto", ma è l'esser-ci che, in

colui che è esposto all'ente e in primo luogo alla verità dell'essere¹⁴⁶.

1. 5 L'intuizione eidetica o categoriale

Secondo la tradizione, l'oggetto è "cosa" o "sostanza", categorie che in Kant sono assunte come concetti a priori che servono a ordinare, elaborare, sintetizzare i dati materiali forniti dall'esperienza sensibile. La distanza di Husserl rispetto a Kant è che egli pensa l'intuizione categoriale, in cui si esprimono gli universali o le essenze, come *dato* immediato, coglibile intuitivamente nella sua sostanza, nella sua oggettività. Le essenze o specie come sono definite nelle *Ricerche logiche* non vanno assunte come le idee di Platone né come qualcosa di oscuro o incomprensibile. Il termine intuizione si riferisce al movimento con il quale il soggetto si dirige in modo intenzionale verso l'oggetto; la coscienza trascendentale è la riconduzione sintetica in unità, cioè la cosa come sintesi, dei diversi modi di apparizione della cosa. Husserl distingue l'intuizione sensibile dalla intuizione categoriale: la prima rivolta a datità sensibili che ci appaiono alla vista non appena dirigiamo lo sguardo verso di esse, per esempio: l'apparire di un libro, di un foglio bianco, ecc. e i suoi modi di datità¹⁴⁷; la seconda, quella categoriale, fa vedere la categoria, l'essere della cosa, per esempio il rosso universale come essenza del colore rosso¹⁴⁸.

Tra l'intuizione eidetica e ciò di cui abbiamo esperienza c'è uno stretto rapporto. L'intuizione eidetica è la capacità della mente di afferrare l'apparire delle essenze. Così facendo costruiamo il nostro mondo storico partendo dal nostro corpo vivente (*Leib*) caratterizzato da una particolare capacità di intenzionare o attribuire senso a ciò che gli sta di fronte¹⁴⁹. Per addentrarci nell'interpretazione di questo intreccio ci avvaliamo del seguente passo di Lévinas:

«Il pensiero essenziale di Husserl consiste nell'affermare il primato delle essenze

quanto superamento di ogni soggettività, scaturisce dall'essenziale permanenza dell'Essere» (ivi, p. 303).

¹⁴⁷ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 433.

¹⁴⁸ Cfr. ivi, pp. 463-464.

¹⁴⁹ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p. 119.

inesatte, morfologiche, sulle essenze esatte, matematiche. E questo primato si comprende agevolmente, poiché le essenze esatte non sono che delle idealizzazioni delle essenze inesatte. Le differenti sfumature del rosso (essenze inesatte appartenenti ad un certo genere) presentano i diversi gradi di un rosso ideale, cui esse si avvicinano più o meno. Questo rosso ideale, verso il quale esse in qualche modo tendono, non è il genere rosso. Esso è, rispetto a quest'ultimo, un limite [...]»¹⁵⁰.

Il vedere fenomenologico non è certo un'illuminazione mistica¹⁵¹ o me-
taempirica, ma è uno sguardo legato al mondo della vita, per cui si può
parlare di sintesi tra esistenza ed essenza. Per giungervi occorre la ridu-
zione eidetica che consiste nell'eliminazione di ciò che impedisce di ve-
dere bene. La visione eidetica può porre il proprio sguardo o su
intuizioni empiriche o su intuizioni puramente immaginarie «*che non
derivano dall'esperienza, che non afferrano l'esistente*»¹⁵². In tale vi-
sione “una parte importante d'intuizione” poggia sull'individuo, perché
il contenuto oggettivo di ogni esperienza è sempre un vissuto di e per
una coscienza. La coscienza è indipendente dal mondo, di qui la sua co-
scienza trascendentale in senso kantiano, cioè di *a priori*; il mondo, al
contrario, è legato alla coscienza in quanto è solo attraverso di essa che
può costituirsi così come si offre, mediante gli atti costitutivi della co-
scienza. Per l'ultimo Husserl è la coscienza a costituire i significati delle
cose, delle azioni, delle istituzioni e il senso del mondo. Secondo l'opi-
nione di Jean-Luc Marion, l'intuizione delle essenze nel senso di Husserl
è “d(on)atrice”¹⁵³. Per Marion si tratta di un aspetto fondamentale, in-

¹⁵⁰ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001; trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Jaka Book, Milano 2002, p. 133.

¹⁵¹ Cfr. E. Garlaschelli, “Epistemologia ed ermeneutica a confronto per un nuovo realismo”, in G. Mura, E. Garlaschelli, *L'ermeneutica veritativa per un tomismo ermeneutico – Dal commento di S. Tommaso al Peri Hermeneias di Aristotele*, EDUCatt, Milano 2012, p. 65.

¹⁵² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 19 (corsivo nel testo).

¹⁵³ Cfr. J.-L. Marion, “La donazione”, in *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosen-

dubbiamente di un tratto geniale del teorizzare husserliano:
 «Il tratto geniale di Husserl sta nell'aver legato tra loro *Reduktion* e *Gegebenheit* individuando nella riduzione l'istanza critica per eccellenza, critica nel senso kantiano del termine»¹⁵⁴.

Dunque *ciò che è dato (Gegebenheit)*:

«se e quando è legato alla *Reduktion*, non ha niente di *naïf* e non possiede nessun tratto empirico. Di qui la formula del principio “tanta riduzione, altrettanta donazione”»¹⁵⁵.

A partire dalla *Sesta Ricerca Logica* Husserl distingue l'intuizione sensibile dall'intuizione (sovrasensibile) categoriale. Non c'è solo l'intuizione sensibile, la conoscenza sensoriale, ma c'è anche l'intuizione fenomenologica, la conoscenza categoriale, che raccoglie l'essenza nascosta e profonda delle cose. Per vedere un'essenza occorre cominciare con l'averne una percezione; la percezione serve da “base”, da punto di partenza; la percezione è “fecondante” per l'essenza, ma non è per essa fonte di validità; essa fornisce un *humus* o un solco su cui costruire la visione dell'essenza¹⁵⁶. La visione dell'essenza, chiamata da Husserl anche «astrazione ideante»¹⁵⁷, si può considerare vicina all'*Urphänomen* (fenomeno originario) elaborato da Goethe. Questo «genio dell'occhio», come lo definisce Wilhelm Dilthey, attraverso la teoria dei colori, con i fenomeni della luce e del colore, affermò il diritto della forza intuitiva e la bellezza poetica del mondo di fronte alle pallide astrazioni della scienza¹⁵⁸. Fenomeno denota ciò che si mostra, ciò che appare al nostro sguardo. Qualche cosa si offre allo sguardo di chi l'osserva e in questo

berg & Sellier, Torino 1a rist. 2008 (1a ed. 2007), p. 39.

¹⁵⁴ Ivi, p. 40.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

¹⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia e scienze umane*, op. cit., p. 57.

¹⁵⁷ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 463.

¹⁵⁸ Cfr. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin)*, Leipzig 1906; trad. it. di N. Accolti Gil Vitale, *Esperienza vissuta e poesia (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin)*, il melangolo, Genova 1999, p. 250.

processo l'oggetto e il soggetto sono già in relazione tra loro. La frattura cartesianiana rimette ogni fenomeno a criteri solo soggettivi, in quanto il fenomeno è il prodotto o il correlato del processo oggettivo nella coscienza del soggetto. Un fenomeno originario deve essere, invece, qualcosa di decisivo e non più desumibile. Un tale concetto non trova dimora nel modello cartesiano. Il concetto di fenomeno originario riguarda intimamente l'esercizio del vedere fenomenologico, che si autolegittima nel ricevere e dare e lascia essere i fenomeni nella loro luce inesplorabile. Heidegger usa il termine *Ur-Sache* ricordando l'affermazione di Goethe (*Massime e riflessioni*, n. 993):

“Non si cerchi nulla dietro i fenomeni: essi stessi sono l'insegnamento”, per dire che il fenomeno stesso, nel caso da lui posto, la *Lichtung* «ci pone davanti il compito di apprendere – interrogandolo – da esso, cioè di lasciarci dire da esso qualcosa»¹⁵⁹.

«La natura è un'oca: siamo noi a farne qualcosa»¹⁶⁰ scriveva Goethe in un colloquio con il Cancelliere Friedrich von Müller e la pittrice Julie von Egloffstein (25 aprile, 1819). Solo il pensiero afferra tutto ciò che gli è ignoto, comprese le cose viventi. Per Goethe la definizione di fenomeno ha in sé tutto, e le fatue teorizzazioni non permettono di accedervi, così come nulla può sostituire il contatto con il fenomeno. Ecco perché, così come lo è in Husserl, l'intuizione è fondamentale nel processo conoscitivo. Il procedimento di Goethe poggia sull'esperienza pura nel senso di un puro percepire, ossia un vedere oggettivo in virtù del quale l'elemento soggettivo viene lasciato fuori. L'intuizione precede il pensiero. Il dato dell'esperienza sensibile che appare ai sensi in forma ancora incompleta ci spinge a cercare un concetto per renderlo completo. Percezione e con-

¹⁵⁹ Cfr. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 184.

¹⁶⁰ «Die Natur ist eine Gans, man muss sie erst zu etwas machen» (J. W. von Goethe, F. von Müller, *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich v. Müller*, J. G. Cotta, Stuttgart 1870, B. Den 25. April 1819, p. 30. Ed. it.: trad. di R. Gabetti, *Colloqui con il cancelliere von Müller*, Astrolabio, Roma 1946).

cetto sono così in Goethe gli elementi centrali del processo della conoscenza¹⁶¹. Il fenomeno originario è in definitiva l'idea che si manifesta; quel qualcosa di fondamentale e primario insito nei fenomeni, che permette «di scendere fino al caso più comune dell'esperienza¹⁶². Come dice Rudolf Steiner, il metodo di Goethe resta sempre quello fondato sull'esperienza pura persino là dove egli si eleva all'idea, perché egli non lascia mai penetrare nell'indagine alcun ingrediente soggettivo, si limita a liberare i fenomeni da ogni elemento casuale, per penetrare nei loro fondamenti più profondi, il suo soggetto non ha altro compito che quello di disporre l'oggetto in modo ch'esso riveli il suo essere più intimo. Il vero è simile al divino, non appare immediatamente; dobbiamo indovinarlo nelle sue manifestazioni. Si tratta di porre queste manifestazioni in una connessione tale che il "vero" appaia. Nei fatti che incontriamo è già contenuto il "vero"; si tratta soltanto di togliere l'involucro che ce lo nasconde. Nello scostare questo involucro sta il vero nuovo metodo scientifico. Questa fu la via che intraprese Goethe¹⁶³. Per Goethe la conoscenza è densa di immagini, relazioni, strutture interpretative, senza

¹⁶¹ In un punto della prefazione alla sua *Teoria dei colori* Goethe dice: «Il semplice guardare una cosa non ci permette infatti di progredire. Ogni guardare si muta in un considerare, ogni considerare in un riflettere, ogni riflettere in un congiungere. Si può quindi dire che noi teorizziamo già in ogni sguardo attento rivolto al mondo. Se però l'astrazione, di cui temiamo, deve essere neutralizzata, e se il risultato di esperienza, che ci auguriamo, deve risultare autenticamente vitale e utile, è necessario saper compiere questi passaggi con coscienza, autoconsapevolezza, libertà e, per servirsi di un'espressione ardita, con ironia» (J. W. Goethe, *Goethe Farbenlehre*, a cura di J. Pawlik, Du Mont Buchverlag, Köln 2a ed. ampliata 1978 (1a ed. 1974); trad. it. a cura di R. Troncon, *La teoria dei colori*, il Saggiatore, Milano 2014 (1a ed. 1993), p. 7.

¹⁶² Cfr. *ivi*, p. 61.

¹⁶³ R. Steiner, *Le opere scientifiche di Goethe* (titolo originale: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*), Fratelli Bocca Editori, Milano 1944, p. 59.

¹⁶⁴ «Fra idea ed esperienza sembra essersi stabilita una frattura, e invano noi cerchiamo, con tutte le nostre forze, di varcarla. Ciò nonostante, la nostra aspirazione eterna rimane di superare questo iato con la ragione, l'intelletto, la fantasia, la fede, l'illusione e, se null'altro ci soccorre, la follia» (W. J. Goethe, *Die Schriften zur Naturwissenschaft* (1817-1822), trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 2a ed. 1989 (1a ed. 1983), p. 141.

le quali la conoscenza non sarebbe possibile¹⁶⁴. La natura era per lui un processo creativo infinito, vale a dire lo sforzo «di ricondurre ad un principio generale semplice la molteplicità delle manifestazioni particolari dello splendido giardino del mondo»¹⁶⁵. L'intelletto non arriva fino alla natura, ma a essa si può giungere solo sollevandosi al più alto grado di ragione. Nei suoi *Detti in prosa* scrive: «Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung; jene zu ziehen, wird Verstand, dieses zu erfassen, Vernunft erfordert»¹⁶⁶ («Il concetto è *somma*, l'idea è *risultato* dell'esperienza; a compiere quella ci vuole l'intelletto, per afferrare questo occorre la ragione»).

In definitiva la questione essenziale nella *Wesensschau* (intuizione d'essenza), come ci ha mostrato mirabilmente il riferimento a Goethe brevemente tratteggiato, consiste in un'attività di vedere eidetico che non è solo riconoscimento visivo ma anche percettivo e poi concettuale¹⁶⁷.

Nei termini husserliani, in un senso ristretto, l'essere degli oggetti percepiti «nella funzione attributiva e predicativa non si riempie in nessuna percezione»¹⁶⁸. Spiega al riguardo:

«Io posso vedere il colore, non l'essere-colorato. Posso avere la sensazione della levigatezza, ma non dell'essere-levigato. Posso udire il suono, ma non l'essere-sonoro. *Nell'oggetto* l'essere non è nulla, non è una sua parte, non è un momento insito in esso: non è una qualità o un carattere di intensità, e neppure una figura, una forma interna in generale, una proprietà costitutiva comunque intesa. Ma l'essere non è nemmeno qualcosa che si aggiunge *all'oggetto*, come non è una proprietà reale interna, così non è nemmeno una proprietà reale esterna: per

¹⁶⁵ Ivi, p. 83.

¹⁶⁶ J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen. Sprüche in Prosa*, BoD-Books on Demand, Norderstedt 2016, "Über Natur und Naturwissenschaft", p. 131 (corsivo nel testo).

¹⁶⁷ «L'eidos è *prima di ogni concetto*, inteso questo come significato della parola, poiché anzi i concetti stessi, in quanto concetti puri, debbono conformarsi ad esso» (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quarta Meditazione, p. 96, corsivo nel testo).

¹⁶⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, pp. 439-440. «In senso stretto è percepito [...] qualsiasi oggettualità che vediamo con la vista o udiamo con l'udito, che possiamo afferrare con un qualsiasi "senso esterno" o anche "interno"» (ivi, p. 441).

questo, in senso *reale*, non è in generale una “proprietà”. Infatti esso non riguarda neppure le forme *intrinseche* di unità che connettono gli oggetti in oggetti più comprensivi, i colori in strutture cromatiche, i suoni in strutture armoniche, le cose in cose più ampie o ordinamenti fra cose (giardini, strade, mondo fenomenale esterno). In queste forme intrinseche di unità si radicano le proprietà esterne degli oggetti, la destra e la sinistra, l’alto e il basso, il piano e il forte, ecc. – dove naturalmente non è dato trovare nulla di corrispondente allo è»¹⁶⁹.

Questo per dire che nell’ambito della percezione sensibile, corrispondente all’intuizione sensibile, un significato come quello della parola essere non trova nessun correlato oggettivo possibile e perciò nessun riempimento possibile negli atti di una simile percezione¹⁷⁰. Dal punto di vista del “senso interno”, si dovrebbe comprendere sotto il titolo di oggetto sensibile anche l’ambito correlativo degli oggetti interni, cioè l’io e i loro vissuti interni¹⁷¹. La cosa che ci sta di fronte, in carne e ossa, è diversa dalla manifestazione della cosa (il vissuto), in quanto noi viviamo le manifestazioni come appartenenti al nesso della coscienza, mentre le cose ci si manifestano come appartenenti al mondo fenomenale: le manifestazioni stesse non si manifestano ma vengono vissute¹⁷². Volendo o non volendo riconoscere l’importanza e i fattori strutturanti di carattere soggettivo, resta il fatto che quanto a ciò che ci appare percettivamente noi *non possiamo farci proprio nulla*¹⁷³. L’esperienza ci offre delle sequele di eventi o di dati di fatto, ma ogni dato ha una sua forma particolare, una complesso di note caratteristiche, con cui si dà alla coscienza. Dunque mentre noi cogliamo i fatti dell’esperienza tramite l’intuizione empirica, afferriamo ogni volta anche, e conseguentemente, la loro essenza per mezzo di un’intuizione pura della quale d’altra parte non ci accorgiamo.

¹⁶⁹ Ivi, p. 440 (corsivi nel testo).

¹⁷⁰ Cfr. ivi, p. 441.

¹⁷¹ Cfr. ivi, p. 441.

¹⁷² Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, pp. 142.

¹⁷³ Cfr. G. Piana, *Elementi di una dottrina dell’esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Lulu.com 2013 (1a ed. Il Saggiatore, Milano 1967), p. 46 (corsivo nel testo).

1.6 Alterità e intersoggettività nella fenomenologia husserliana

La lezione fenomenologica con Husserl ci ha mostrato ampiamente come tramite il corpo il mondo ci è accessibile e disponibile. Corpo nella sua duplice unità di *Körper* (corpo come entità biologica) e *Leib* (corpo vissuto come luogo di emozioni, affettività, relazioni, ecc.). Una conseguenza gravissima di questa mancata sintonia è che l'identità non cresce, si restringe, si frantuma o semplicemente non c'è. Nel § 44 della Quinta delle *Meditazioni cartesiane*, tra i corpi della natura appartentiva quale sfera del più proprio, un ruolo centrale occupa il corpo «nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*) ma proprio corpo organico (*Leib*), oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo»¹⁷⁴. Husserl ci ha mostrato come la parola "io" includa una natura soggettiva e una natura oggettiva. Soggetto e oggetto sono parole intimamente interrelate nel processo di costruzione dell'io. La riduzione trascendentale fenomenologica porta all'io trascendentale, un io che si costituisce nella reciprocità di oggetto-soggetto, che si costituisce, cioè, nella relazione con gli oggetti e con gli altri, cosicché la vera essenza del soggetto trascendentale è racchiusa nel concetto di intersoggettività. La costituzione di un'identità che si dipani tra unicità di io e polo sociale è data dalla reale possibilità di una realizzazione sensata per sé e per gli altri: lo sguardo della fenomenologia si volge al di là del mondo esterno e tematizza il soggetto stesso reso enucleabile nell'unione di interno ed esterno. Il mondo appare come inscindibile correlato della soggettività. Da una parte, abbiamo la condizione esistenziale di un individuo che, dalla prospettiva della prima persona singolare, acquisisce consapevolezza di sé nella costruzione del proprio mondo personale, dall'altra il dischiudimento della singolarità nell'ambito di rapporti di riconoscimento intersoggettivo e comunitario. Ci si riferisce in primo luogo, come suggerisce Habermas, al modo di comprendere noi stessi in riferimento a una storia di vita individuale non ridotta esclusivamente al mondo delle esperienze personali, ma estesa al mondo sociale comune,

¹⁷⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p.119.

nell'orizzonte di forme di vita e tradizioni intersoggettivamente condizionate¹⁷⁵. In quest'ottica il rapporto tra singolo e altro, tra io e comunità, influisce sul processo di autocomprensione dell'individuo, trasformandone lo statuto ontologico iniziale. La riflessione fenomenologica husserliana ha esplicitato la complessa problematica del soggetto in una sorta di dialettica tra autoconsapevolezza di sé e mondo esterno, contribuendo al chiarimento della strutturale *dimensione sociale* della persona con il concetto filosofico di *intersoggettività*. La proposta fenomenologica di Husserl ha, infatti, riconosciuto che per la comprensione dell'io come persona occorre analizzare le modalità con cui il soggetto non soltanto si rapporta all'esperienza vissuta (percettiva, immaginativa e rammemorativa), ma ad altri soggetti in senso intersoggettivo e comunitario. La fenomenologia come storia della coscienza individuale nel suo sviluppo e storia di una cultura universale non sarebbe possibile senza un'essenziale contaminazione con l'alterità¹⁷⁶.

1.7 Mondo naturale e mondo fenomenologico

Il termine *epoché*¹⁷⁷, utilizzato nell'ambito dello scetticismo greco, designa la sospensione del giudizio, cioè il fatto che ci si astiene dall'affermare e dal negare qualsivoglia tesi, per cui l'io diviene uno spettatore disinteressato del mondo, un io che Husserl chiama trascendentale e che è il soggetto della riflessione fenomenologica. Su che cosa si astiene il giudizio nell'ambito della fenomenologia husserliana? La sospensione dell'assenso riguarda la percezione sensibile degli oggetti del mondo

¹⁷⁵ Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996; trad. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2a ed. 2002 (1a ed. 1998), p. 40.

¹⁷⁶ Cfr. E. Bazzanella, *Come. Linee guida per una immuno-fenomenologia*, Asterios, Trieste 2015, Introduzione, p.18.

¹⁷⁷ «[...]l'atteggiamento fenomenologico totale e l'*epoché* che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata a una conversione religiosa, ma che, al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale» (E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 160)

come dati di fatto, vale a dire che ci si astiene da ogni giudizio relativamente a essi, anche rispetto a ciò che le scienze della natura possano dirci su di essi. L'intero mondo naturale, che è costantemente «qui per noi», «alla mano», e che continuerà a permanere come «realtà» per la coscienza, viene messo tra parentesi¹⁷⁸; del mondo non resta che il fenomeno che si manifesta come tale dinanzi a noi, da considerare e descrivere in modo del tutto disinteressato. Con la sospensione del giudizio siamo di fronte a una dimensione prescientifica e preteoretica in cui l'oggetto viene prima del soggetto. Il mondo della vita, per noi che viviamo svegli in esso, è già sempre qui per noi il terreno di qualsiasi prassi sia teoretica che extrateoretica¹⁷⁹. Il mondo come dato di fatto soggiace alla messa fuori circuito, ma non il mondo come *eidos* e ogni altra sfera eidetica¹⁸⁰. Con la riduzione eidetica, da *eidos*: essenza, si riduce il fenomeno particolare alla sua essenza o idea, in senso platonico. Queste essenze si colgono per intuizione (conoscenza diretta e immediata, proprio come le cose reali), sono date alla coscienza, cioè sono intuite da essa. La riduzione trascendentale consiste nel ridurre le essenze all'Io come coscienza, come vissuto, e alla sua proprietà essenziale: l'intenzionalità. La coscienza ha un suo essere proprio, non viene toccata dalla messa fuori circuito, essa rimane come «residuo fenomenologico», ovverosia come una regione dell'essere per principio peculiare, designata come campo d'indagine proprio della fenomenologia¹⁸¹. Compimento dell'epoché fenomenologica è quello di rendere accessibile la coscienza pura e, quindi, l'intera regione fenomenologica¹⁸². La coscienza pura è la sfera in cui la fenomenologia svolge la propria analisi per cercare il "senso" del mondo e dei suoi oggetti. Come sottolinea Enzo Paci, l'epochizzazione e la riduzione fenomenologica portano Husserl alla costruzione di un'ei-

¹⁷⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen ...*, trad. it. it., Libro primo, p. 71.

¹⁷⁹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 164. «Per noi, i soggetti desti e sempre mossi da qualche interesse pratico, il mondo non è dato occasionalmente: esso è sempre e necessariamente il campo universale, l'orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile» (*ibidem*).

¹⁸⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 74.

¹⁸¹ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

¹⁸² Cfr. *ivi*, p. 77.

detica pura, la quale a sua volta incarna la struttura stessa della realtà poiché gli stessi aspetti del reale prima messi tra parentesi vengono considerati come «direzioni del senso del razionale»¹⁸³. L'oggetto in quanto tale, verso cui l'intenzionalità della coscienza tende, si fa contenuto di quest'intenzionalità che determina gli oggetti nel loro essere ideale¹⁸⁴.

La fenomenologia era in modo dichiarato un addio al *factum* della scienza, non come se la scienza non possedesse il proprio rango e la propria autonomia, ma nel senso che la filosofia agli occhi della fenomenologia doveva estrapolare dalla pratica della vita le strutture a priori e le strutture filosofiche del nostro essere nel mondo e portarle alla forma concettuale¹⁸⁵.

«Qualsiasi arte noi elaboriamo, qualsiasi cosa facciamo, questo mondo realmente intuitivo, realmente esperito ed esperibile, in cui si svolge praticamente tutta la nostra vita, resta, nella sua propria struttura essenziale, quello che è, immutato nel *proprio* stile causale. Esso non muta dunque nemmeno se noi escogitiamo un'arte particolare, per esempio quell'arte geometrica galileiana che chiamiamo fisica»¹⁸⁶.

Il mondo della vita (*Lebenswelt*), espressione husserliana divenuta “un bene linguistico comune”¹⁸⁷, è:

«un regno di evidenze originarie. Ciò che è dato in modo evidente è, a seconda dei casi, “esso stesso” dato nella percezione, e cioè esperito nella sua presenza immediata, oppure è ricordato nella memoria. Tutti gli altri modi di intuizione sono presentificazioni di questo “esso stesso”. Qualsiasi conoscenza mediata che rientri in questa sfera, o, per parlare più in generale, qualsiasi modo di induzione ha il

¹⁸³ Cfr. E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Messina-Milano 1938, p. 234.

¹⁸⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁸⁵ Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, trad. it. cit., p. 201.

¹⁸⁶ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 83 (corsivo nel testo).

¹⁸⁷ Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, trad. it. cit., p. 201.

senso di un'induzione di qualcosa che è intuibile, di qualcosa che è possibile percepire "in persona" o ricordare in quanto già-stato-percepito ecc. Qualsiasi verifica pensabile riconduce a questi modi dell'evidenza, perché l' "esso stesso" (dei singoli modi) sta in queste intuizioni come un elemento realmente esperibile e verificabile in modo intersoggettivo, e non è una sostruzione concettuale; mentre d'altra parte, qualsiasi sostruzione concettuale, almeno in quanto pretende di essere vera, può attingere la sua reale verità soltanto riportandosi a queste evidenze»¹⁸⁸.

La *Lebenswelt*, regno ontologico di evidenze originarie, costantemente dato secondo modi intuitivi, è il sentiero autentico per uscire dalla crisi delle scienze europee. Questa crisi è anche e soprattutto una crisi di senso. Il richiamo al mondo della vita e all'esplicitazione del suo senso d'essere permette di precisare il senso dell'io come soggettività trascendentale, una soggettività responsabile delle datità sulle quali si basa l'apertura al mondo. La *Lebenswelt* è in altre parole campo di movimento e di tensione intenzionale, fulcro originario e dispiegamento del senso, o per usare una formula molto bella di Elio Franzini: «sintesi estetica – genetica, teleologica, organica, 'in formazione' – delle nostre forme di vita»¹⁸⁹.

1.8 Il soggetto trascendentale husserliano nella circolarità di noesi e noema

Husserl, come Freud, aveva tratto da Brentano insegnamenti fondamentali per l'elaborazione della sua teoria, in particolare Husserl rimase influenzato dal concetto di 'intenzionalità'. Per Brentano la caratteristica di fondo di tutti i fenomeni psichici (ciò che li distingue dai fenomeni fisici) è rappresentata per l'appunto dall'intenzionalità, termine in uso tra i filosofi della Scolastica nel medioevo. Dire che ogni fenomeno psichico è intenzionale equivale a dire che è sempre in rapporto con un contenuto o in tensione verso un oggetto, oppure è "oggettività immanente". Husserl, però, non accettò il concetto di oggettività immanente nel senso di Bren-

¹⁸⁸ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 152.

¹⁸⁹ E. Franzini, "Husserl e il mondo della vita", in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 148.

tano¹⁹⁰ in quanto favoriva l'equivoco di un'esistenza dell'oggetto al di fuori dell'atto intenzionale. Per Husserl, la caratteristica del vissuto intenzionale riposa, invece, nell'aver sempre «coscienza di qualcosa»¹⁹¹. A sostegno di ciò, Husserl utilizza due nozioni strettamente correlate, *noema* e *noesi*, che definiscono la struttura del processo mentale in una duplice valenza. La *noesi* è l'insieme degli atti intenzionali che si dirigono verso gli oggetti conferendogli senso (per es. il percepire, il ricordare, l'immaginare). Ogni vissuto intenzionale, grazie ai suoi momenti noetici, è appunto noetico nel senso che include per essenza in sé qualcosa come un "senso", anche un senso molteplice, e compie sulla base di questi conferimenti di senso e unitamente a essi operazioni successive che diventano appunto "sensitive"¹⁹². L'autoconsapevolezza si dà, dunque, nel conferire senso ai dati fenomenici, nei momenti noetici dell'esplicare, del collegare, del sintetizzare, delle svariate prese di posizione del credere, del supporre, del valutare, ecc.¹⁹³. Il correlato della coscienza, l'oggetto che viene percepito, ricordato, immaginato è, invece, il *noema*¹⁹⁴. Nell'intenzionalità così considerata si rivela lo stretto legame esistente tra soggetto (*noesi*) e oggetto (*noema*) e così la natura stessa della coscienza.

«Essa rappresenta una peculiarità essenziale della sfera dei vissuti in generale,

¹⁹⁰ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; trad. it. di G. Gurisatti, a cura di L. Albertazzi, *Psicologia dal punto di vista empirico*, vol. I, Reverdito Editore, Trento 1989, p. 175.

¹⁹¹ Il termine 'intenzionalità' è «la proprietà dei vissuti di essere "coscienza di qualche cosa". In questa mirabile proprietà, a cui devono essere ricondotti tutti gli enigmi della teoria della ragione e della metafisica, ci imbattemmo dapprima analizzando il *cogito* esplicito: un percepire è percepire di qualcosa, poniamo di una cosa spaziale; un giudicare è giudicare di uno stato di cose; un valutare è valutare di uno stato di valore; un desiderare è desiderare di uno stato di desiderio, ecc. L'agire va all'azione, il fare all'impresa, l'amare all'amato, il godere al goduto, ecc. In ogni attuale *cogito*, uno "sguardo" che si irradia dall'io puro si dirige verso l'"oggetto" di quello che di volta in volta è il correlato di coscienza, alla cosa spaziale, allo stato di cose, ecc., e realizza i differenti modi in cui la coscienza può essere coscienza di questo oggetto» (E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, pp. 209-210).

¹⁹² Cfr. *ivi*, pp. 224-225.

¹⁹³ Cfr. *ivi*, p. 225.

¹⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

in quanto tutti i vissuti partecipano in qualche modo all'intenzionalità. [...] L'intenzionalità è ciò che caratterizza la *coscienza* in senso pregnante e consente di indicare l'intera corrente dei vissuti come corrente di coscienza e come unità di *un'unica coscienza*»¹⁹⁵.

La soggettività trascendentale nel senso di Husserl ha com'è evidente un significato diverso dalla soggettività nel senso proposto da Descartes¹⁹⁶ e Kant. Con l'espressione "Cogito ergo sum" Descartes fonda una idea di soggetto che non ha bisogno del mondo per esistere. Il suo cogito è *una certezza apodittica. Sono una cosa che pensa, res cogitans, "une chose qui pense", che si distingue da ogni fisicità corporeale*¹⁹⁷. Posso concepirmi come pensiero, anche senza il corpo, in modo chiaro e distinto, mentre di avere un corpo non ho ancora una conoscenza chiara e distinta. Si registra, tuttavia, in questo approccio una propensione fenomenologica: il dubbio e il pensare che definiscono il soggetto cartesiano sottolineano il carattere problematico dell'esistenza. La cosa che dubita, pensa, nega, immagina... ha coscienza del carattere problematico della sua esistenza, è incerta sul mondo, sugli altri, su se stesso. Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa «che dubita, afferma, nega, comprende poche cose e molte ne ignora, vuole, disvuole, ed immagina anche, e sente»¹⁹⁸.

Kant trasforma il quadro concettuale sopra considerato. Il soggetto kantiano non si limita a riflettere la struttura del mondo esterno, ma

¹⁹⁵ Ivi, p. 209 (corsivi nel testo).

¹⁹⁶ «Il vezzo di combattere la fenomenologia trascendentale – afferma Husserl – accusandola di "cartesianesimo" è naturalmente un equivoco ridicolo, per quanto disgraziatamente abbastanza diffuso: l' "ego cogito" della fenomenologia non è affatto una premessa o una sfera di premesse dalla quale si possano dedurre, in un'assoluta "garanzia", tutte le altre nozioni (nozioni che vengono intese genuinamente come obiettive). Non importa garantire le nozioni obiettive, quello che conta è comprenderle» (E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 203).

¹⁹⁷ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di A. Lignani condotta sull'ed. latina del 1642, a cura di A. Lignani e E. Lunani, pref. di L. Rossetti, Armando, Roma 3a rist. 2008 (1a ed. 1996), Meditazione seconda, p. 58.

¹⁹⁸ Ivi, Meditazione terza, p. 73.

sviluppa da sé i principi che gli permettono di conoscere la realtà. Pertanto, è ragionevole affermare che il mondo, come tale, esiste solo in rapporto al pensiero cosciente e che le forme in cui esso appare dipendono dall'attività del soggetto. Per Kant, gli oggetti esperienziali premettono l'istanza del *Verstand*. È l'intelletto a *costruire*, in base alle sue categorie e alle sue leggi, le datità che, attraverso i sensi, giungono al soggetto. È in questo senso che formula la nozione di *soggetto trascendentale*¹⁹⁹.

La difficoltà principale del paradigma soggettivistico iniziato da Descartes è il fatto che il soggetto pensante è isolato dalla realtà, da ciò che è esterno. L'oggetto diventa una semplice costruzione del soggetto. La prima critica sviluppata in modo sistematico al paradigma soggettivistico proviene da Hegel. Il problema inizialmente esposto da Hegel riguarda i concetti di coscienza e di soggetto astratti, formali, così come formulati da Kant, che si svincolano dalla storia e dalla temporalità. Hegel sostiene che, al contrario, la coscienza e il soggetto devono essere considerati come risultato di un processo di formazione il quale è fondamentalmente un processo di interazione della coscienza, da un lato, col mondo e, dall'altro, con le altre coscienze. In questo contesto, due sono fondamentalmente i processi messi in luce da Hegel: dal punto di vista soggettivo, il processo di formazione è interno all'autocoscienza. Si tratta di un processo di autoformazione (*Selbstbildung*) come un susseguirsi di gradi sempre più alti di consapevolezza dello spirito soggettivo. Ma la dialettica autocoscienziale trova il suo vero compimento all'interno di una dialettica ancora più vasta e articolata qual è la dialettica storica o oggettiva. In questa, si passa dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo, come, appunto, un farsi materiale di

¹⁹⁹ Nel "dopo-Kant filosofico", seguendo l'analisi di Michele Borrelli, la soggettività si caratterizzerà anche, e soprattutto, «come autoattività (*Selbsttätigkeit*), autodeterminazione (*Selbstbestimmung*), autorealizzazione (*Selbstverwirklichung*), relativamente a un mondo oggettuale da intendere come prodotto del soggetto» (cfr. M. Borrelli, "La dissoluzione filosofica della filosofia: Descartes- Spinoza-Kant-Hegel-Marx, in Id. (a cura di), *Quaderni interdisciplinari. Metodologia delle scienze sociali*, vol. 5, Pellegrini Editore, Cosenza 2001, p. 24).

quello spirito del mondo in cui la cultura si materializza sotto tutte le possibili forme, dall'arte al diritto. La storia, diversamente da Kant, è temporalità, non per questo accidentalità. La storia è anch'essa, a sua volta, un processo dialettico in cui le singolarità si realizzano e si materializzano nelle istituzioni. Realtà esterna e realtà interna sono i due poli all'interno dei quali si attua il processo di autoformazione e formazione dello spirito universale. In questo processo dialettico è possibile ad Hegel quell'oggettività pensata in termini di identità tra reale e razionale, identità impensabile per Kant in quanto questi partiva dal presupposto di due verità separate: soggetto e oggetto. Nonostante la rivoluzione copernicana, nonostante il fatto, cioè, che ora sarebbe la realtà esterna a doversi orientare alla realtà interna (al soggetto), o, meglio, alle categorie dell'intelletto, i due piani di soggetto e oggetto rimangono kantianamente separati. Ed è qui che Hegel può introdurre quell'identità originale e interessante di superamento della scissione dekantiana-kantiana e pensare in termini d'identità storica. Un processo dialettico in cui la ragione storica s'impadronisce di se stessa e si realizza e ciò facendo si materializza.

L'io, ovviamente, non viene meno, ma non è il soggetto unico del processo di formazione. Entra in gioco in Hegel sicuramente quella complessità che potremmo già definire intersoggettiva e nella quale l'autocoscienza è sola una parte del processo globale dialettico della storia. Alla dimensione soggettivistica o individualistica è da affiancare quell'intersoggettività data già col processo storico e che precede già sempre il soggetto singolo. La coscienza individuale deve comunque interagire all'interno di quella storicità in cui il singolo nella sua singolarità afferma se stesso.

1.9 Io e il mondo che mi circonda

La questione di come l'io possa esperire altri "io" si rivela con chiarezza in riferimento a quella dimensione dell'esistenza che Husserl chiama "Lebenswelt" (mondo-della-vita):

«[...] il singolo io, l'io che assolutamente trova davanti a sé soltanto se stesso,

costituisce per serie graduali di manifestazioni il suo mondo “esterno”, un mondo fenomenico che è trascendente ma relativo all’io»²⁰⁰.

Poiché la coscienza è essenzialmente intenzionale, una volta operata la riduzione fenomenologica del mondo e delle cose, quel che emerge è un io trascendente. L’io sperimenta l’alterità e, quindi, diventa un io fenomenologico attraverso la percezione il cui *medium* è rappresentato dal concetto di corporeità con le nozioni prima definite di *corpo fisico* (*Körper*) e di *corpo vissuto* (*Leib*). La mediazione del corpo, il corpo fisico, oggetto di una percezione immediata che Husserl chiama «appercezione originaria» e il corpo vissuto, oggetto di una seconda percezione, detta «rappresentazione», permettono all’io di rimettersi all’*“altro”*.

La percezione dell’altro, nella sua *presenza in carne e ossa*, circoscrive per mezzo di una “appresentazione” lo spazio d’esistenza di un altro soggetto corporeo. Ri-conoscere, in questo senso, significa individuare nell’altro corpo, nel corpo estraneo, il senso di un corpo vissuto. L’identificazione passa, dunque, attraverso un processo appresentativo che Husserl definisce «trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo»²⁰¹, mediante cui si fa avanti nella percezione del soggetto l’esistenza di un altro corpo fisico e, quindi, di un’altra vita di coscienza. Nel mondo fisico circostante il soggetto trova corpi vivi simili al proprio corpo vivo, costituito nell’esperienza solipsistica, e li apprende come corpi vivi, cioè attribuisce loro per via entropatica un soggetto egologico con tutto ciò che gli inerisce²⁰². In questo modo quella «localizzazione», che il soggetto realizza attraverso i vari campi sensoriali (campo tattile, calore, freddo, odori, gusto, dolore, desiderio dei sensi) e i vari domini sensoriali (sensazioni di movimento), viene trasferita ai corpi vivi estranei insieme con la localizzazione indiretta delle attività spirituali²⁰³. Il corpo vivo visto comporta una vita psichica quanto il mio; sotto il titolo altro uomo abbiamo dunque un corpo vivo, il quale fa tutt’uno con i

²⁰⁰ E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Appendice X alla terza sezione, p. 750.

²⁰¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p.131.

²⁰² Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro secondo, p. 598.

²⁰³ Cfr. *ibidem*.

campi sensibili e, per così dire, i campi psichici, cioè con un soggetto di atti²⁰⁴. Soltanto attraverso l'entropia, col dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica rappresentata insieme col corpo vivo estraneo, e sempre presa obiettivamente insieme col corpo vivo, si realizza l'unità uomo, un'unità che poi io trasferisco su me stesso²⁰⁵. La riduzione trascendentale porta all'io trascendentale, un io che si costituisce nella reciprocità di oggetto-soggetto, che si costituisce, cioè, nella relazione con gli oggetti e con gli altri, cosicché la vera essenza del soggetto trascendentale risulta racchiusa nel concetto di intersoggettività.

1.10 Fenomenologia trascendentale dell'intersoggettività

Coscienza e intenzionalità tra oggettivo e soggettivo racchiudono un processo estremamente complicato nella problematizzazione dell'esperienza dell'altro. Il nostro rapporto con la realtà è mediato da una concezione della coscienza come "intenzionalità" con cui si costruiscono i significati delle cose, delle azioni. Grazie a questa concordanza intenzionale l'altro-da-me si costituisce nell'io trascendentale. Il riconoscimento dell'altro in quanto *alter ego* deve passare per questa concordanza. In rinvio alla *Quinta Meditazione*:

«[...] in ogni caso io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. Tuttavia ognuno ha le sue esperienze, le sue manifestazioni e unità di manifestazione, il suo fenomeno mondano, mentre il mondo esperito in sé è di contro a ogni soggetto che ha esperienza e ai suoi fenomeni mondani»²⁰⁶.

Questo rapporto che nasce dall'attività della coscienza è ricondotto da

²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 600.

²⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 601.

²⁰⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p. 115 (corsivo nel testo).

Husserl alla *teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo*, ossia all'empatia (*Einfühlung*), finestra che permette a ogni essere concreto in quanto monade di relazionarsi con gli altri²⁰⁷. Husserl vuole recuperare l'altro come trascendentale dell'io e non solo come un mero fenomeno del mondo. Per fare ciò propone un'attività che ha per titolo *esperienza dell'estraneo*, attività che riguarda dapprima un *alter ego* qualunque, poi tutto ciò che a partire da questo ottiene determinazioni di senso, vale a dire il mondo oggettivo nel suo significato pieno e autentico²⁰⁸. Come si dipana l'esperienza dell'estraneo? A partire dall'atteggiamento trascendentale, l'io cerca di delimitare la sfera del suo-proprio al di dentro del suo orizzonte trascendentale di esperienza, entro la sfera del non-estraneo, poi procede per astrazione pervenendo a quel limite ultimo della appartenitività che si presenta come "uno strato unitario e coerente" e che è il "correlato trascendentale dell'esperienza del mondo" ordinato entro il flusso coscienziale²⁰⁹. In un primo momento, però, si mette in campo una epoché che mette tra parentesi l'esistenza altrui riducendo l'intero mondo alla sfera del proprio. Nella sfera appartenitiva, tra i vari oggetti che cadono sotto i nostri sensi, è enucleabile il *Leib*, non semplicemente mero corpo in quanto oggetto o cosa, ma corpo vissuto come esperienza²¹⁰.

²⁰⁷ Cfr. *ibidem*. L'empatia è una esperienza che si può ridurre fenomenologicamente secondo una doppia riduzione: «in primo luogo l'empatia in se stessa, che ci è data intuitivamente attraverso la percezione fenomenologica, che ha il suo fondo temporale come ogni cosa percepita fenomenologicamente e si inquadra nella singola corrente di coscienza alla quale appartiene, partendo da una data *cogitatio*, ogni percezione fenomenologica e ogni presentificazione fenomenologica di tipo memorativo. D'altro lato, l'empatia è tuttavia esperienza di una coscienza empatizzata, e anche rispetto a questa possiamo esercitare la riduzione fenomenologica. Anche il dato fenomenologico così ottenuto ha il suo sfondo temporale ed è, quindi, il dato di un io fenomenologico» (E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: Erster Teil (1905-1920)*, "Husserliana", vol. XIII, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 75, corsivi nel testo).

²⁰⁸ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., *Quinta Meditazione*, p. 117.

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, p. 118.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 119.

Questo corpo è il campo «*in cui io direttamente governo e impero, dominando singolarmente in ciascuno dei suoi organi*»²¹¹. Nella mia attività percettiva percepisco o posso percepire tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest'atto è perciò riferita a se stessa²¹². Tale messa in luce del corpo appartenitivamente ridotto svela l'io come equivalente della psiche. L'io psicofisico, entro cui sta il mio vivere nell'esperienza del mondo, mette in luce innanzi tutto la consapevolezza che l'io ha di se stesso. Io, l'uomo-io (io psicofisico) ridotto sono qui costituito come membro del mondo, con il mio molteplice fuori-di-me; ma sono io stesso che nella mia psiche costruisco tutto ciò e lo porto intenzionalmente in me²¹³. Come passare a un nuovo piano di estraneità, della natura oggettiva e del mondo oggettivo in generale, cui appartengono gli altri e io stesso? Noi perveniamo all'esperienza dell'estraneo tramite una trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo per una sorta di analogia che muove da me stesso all'altro con cui elevo l'altro uomo al rango di corpo organico, di corpo vivo. Quando l'altro si presenta nel mio campo di percezione, la coscienza promuove un accoppiamento fenomenale col mio corpo mediante un trasferimento di senso. Il corpo organico estraneo si rende noto progressivamente come vero corpo organico solo nel suo comportamento esteriore mutevole ma sempre concordante, che è tale da mostrare sempre il suo aspetto psichico alludente appresentativamente alla psichicità sulla base della somiglianza al mio stesso io concreto²¹⁴. L'altro emerge così come referente di un comportamento concordante. L'estraneo è, quindi, pensabile solo come analogo dell'appartenitività, ovverosia ha luogo necessariamente in virtù della sua costituzione di senso come modificazione intenzionale del mio io che è stato il primo a oggettivarsi, cioè del mio mondo primordiale. In altre parole, per l'appresentazione si costituisce nella mia monade un'altra monade²¹⁵. Alla base della concordanza si trova la temporalità: come

²¹¹ *Ibidem* (corsivi nel testo).

²¹² Cfr. *ibidem*.

²¹³ Cfr. *ivi*, p. 121.

²¹⁴ Cfr. *ivi*, p.134.

²¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 135.

il passato rimemorato, datomi mediante il ricordo, trascende il mio presente modificandolo, così analogamente l'essere estraneo dato nell'appresentazione trascende l'essere mio proprio. Il mio corpo in quanto riferito a se stesso ha i suoi modi di datità del *qui* centrale; ogni altro corpo, compreso il corpo dell'altro ha il modo del *là*²¹⁶. Questa orientazione verso *là* sottostà alla libera variazione in virtù delle capacità cinesetiche²¹⁷. In quanto il corpo estraneo posto nello spazio *là* entra in una associazione accoppiante con il mio corpo posto nello spazio *qui* e daché si presenta in percezione, divenendo nucleo di una appresentazione, ossia dell'esperienza di un ego co-esistente, quest'ego dovrà allora, in conformità all'intero processo di produzione di senso che l'associazione costituisce, essere necessariamente appresentato come ego che è ora coesistente nel modo del *là* (come se io fossi *là*)²¹⁸. Il mio proprio ego, dato nella percezione costante di sé, possiede ora il contenuto del suo qua; è dunque un ego che viene appresentato come un altro²¹⁹. Dell'essere degli altri, dell'altro io, esperisco anche la vita psichica grazie a una funzione presentificante, ovvero sia l'indicazione di una componente psichica simile alla mia, grazie a cui divento consapevole che c'è un altro io di fronte a me²²⁰. Io mi trovo davanti a me stesso facendo esperienza in modo originario rispetto a quel corpo che chiamo io, se poi mi trovo davanti a cose dello stesso tipo spazio-cosale, il cui comportamento è dello stesso tipo del mio corpo vivo, le esperisco, nel modo dell'empatia, come un annunciarsi di altri soggetti, facendo così esperienza di altri esseri umani, che sono tali così come io stesso sono un essere umano²²¹. Il tema dell'intersoggettività si iscrive così nel quadro di una presentificazione estetica del fungere comune, la quale è in primo luogo una teoria dell'esperienza dell'altro: altro uomo che afferro attraverso l'empatia, la relazione di comunanza-simpatia con l'altro²²². Da questa relazione si avvia

²¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 136 (corsivi nel testo).

²¹⁷ Cfr. *ibidem* (corsivo nel testo).

²¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 138.

²¹⁹ Cfr. *ibidem*.

²²⁰ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, trad. it. cit., p. 176.

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 71.

la costituzione dell'intersoggettività come teoria trascendentale del mondo obiettivo, che ha nel corpo proprio estetico il centro focale di irraggiamento costitutivo di donazione di senso²²³. Il mondo non viene guardato come un oggetto realisticamente posto di fronte a noi, alla nostra anima reale, ma come tema che va dispiegato, di cui vanno messi in evidenza gli orizzonti anonimi, rendendolo il correlato di un'operazione soggettiva avente la sua validità e il suo senso solo nel radicamento "sentimentale" dell'intersoggettività²²⁴.

1.11 Dalla spiegazione causale alla comprensione del senso: Dilthey e Husserl

Sul problema del senso della vita umana il lavoro di Dilthey ha sicuramente contribuito a fornire impulsi fondamentali allo sviluppo dell'indirizzo fenomenologico ed esistenzialista, in particolare le riflessioni maturate sulla distinzione tra scienze della natura (spiegazione) e scienze dello spirito (comprensione)²²⁵ o ermeneutiche, distinzione, adottata in seguito anche da Wilhelm Wundt, fondatore della psicologia sperimentale. A riconoscerlo è, per esempio, Heidegger che nel § 10 di *Essere e tempo* scrive:

«Le indagini di W. Dilthey sono costantemente animate dal problema della "vita". Egli cerca di comprendere le "esperienze vissute" di questa "vita" nella loro connessione di struttura e di sviluppo a partire dalla totalità di questa vita stessa»²²⁶.

Il merito di Dilthey, come mette in rilievo Heidegger, è di aver avanzato

²²² Cfr. E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano 1997, p. 278.

²²³ Cfr. *ibidem*.

²²⁴ Cfr. *ibidem*.

²²⁵ Si veda W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften in Gesammelte Schriften*, VII, Teubner, Leipzig und Berlin; trad. it. di P. Rossi, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1982.

²²⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 10, pp. 69-70. Dilthey costituisce per Heidegger uno degli stimoli principali che lo spinsero a indagare la dimensione storica della quale vuole svelare il fondamento ontologico. La posizione diltheyana verrà superata da

«fino alla realtà che propriamente corrisponde all'essere storico, fino all'esserci umano», portando «a datità (*Gegebenheit*) questa realtà», caratterizzandola «come vivente, libera e storica», senza entrare però nel problema della storicità stessa, del senso dell'essere e dell'ente che si può chiarire solo a partire dalla costituzione della fenomenologia²²⁷.

Il concetto di esperienza vissuta (*Erlebnis*), termine mediato dalla letteratura biografica tedesca, la cui prima traccia, come ci informa Gadamer, sembra trovarsi in una lettera di Hegel²²⁸, diventa in Dilthey una categoria originaria e innovativa per *comprendere* l'uomo come tale ma, allo stesso tempo, per *comprendere* la realtà storico-sociale. Scrive in proposito Wilhelm Dilthey:

«Le scienze dello spirito si distinguono dalle scienze della natura in quanto queste hanno come loro oggetto dei fatti che si presentano nella coscienza dall'esterno, cioè come fenomeni singolarmente dati, mentre in quelle i fatti si presentano originariamente dall'interno, come realtà e come una connessione vivente. Da ciò ne deriva che nelle scienze naturali la connessione della natura è data soltanto in virtù di ragionamenti che integrano i fatti, cioè mediante un collegamento di ipotesi. Per le scienze dello spirito ne consegue invece che a loro fondamento c'è sempre la connessione originaria della vita psichica. Noi spieghiamo la natura, mentre intendiamo la vita psichica [...]»²²⁹.

Mentre nelle *Naturwissenschaften* l'osservazione del fenomeno è separata dalle proprietà specifiche del fenomeno medesimo e la spiega-

un'analisi della temporalità e della storicità sia dell'esserci che dell'essere.

²²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*. 10 Vorträge (gehalten in Kassel vom 16-21 April 1925). Nachschrift von Walter Bröcke, a cura di Frithjof Rodi (Bochum), in *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992-1993), pp. 143-177; trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Guida, Napoli 2001, p. 28.

²²⁸ Sulla storia del termine *Erlebnis*, si veda H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 86 e sgg.

²²⁹ W. Dilthey, "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" (1894), in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig und Berlin (quinto volume) 1924, pp. 143-44; trad. it. in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 7a rist.

zione causale non modifica la sostanza del fenomeno, nelle *Geisteswissenschaften* la comprensione di significati investe e trasforma l'«oggetto» studiato²³⁰. Mentre il sapere delle scienze della natura viene dall'osservazione del mondo esterno, quello delle scienze dello spirito è tratto da un'esperienza vissuta (*Erlebnis*) in cui l'atto del conoscere non è diverso dall'oggetto conosciuto²³¹. L'*Erlebnis* è dimensione temporale e storica. La critica della ragione storica esige che si abbandoni ogni principio trascendentale e metafisico: «Solo la filosofia vitale, pratica – così Dilthey – è veramente grande»²³². E poi:

«Se si prescinde da pochi accenni non giunti a formazione scientifica, come quelli di Herder e di Wilhelm von Humboldt, la teoria della conoscenza avutasi finora, quella empiristica come quella di Kant, ha spiegato così l'esperienza e la conoscenza a partire da un mero stato di fatto pertinente al rappresentare. Nelle vene del soggetto cosciente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero»²³³.

Il concetto di *Erlebnis* si rivela nella fenomenologia husserliana come atto di natura intenzionale e indica lo stretto legame contenuto vissuto o cosciente e il vissuto stesso²³⁴. Tra Dilthey e Husserl il punto di contatto molto forte è nel concetto di *Erlebnis*²³⁵, «il vissuto, il momento dell'espere, che è tutt'altro dal soggetto universale e da qualunque metafisica del-

1986 (1a ed. 1968), p. 20.

²³⁰ Cfr. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 3a ed. 1992, p. 168.

²³¹ Cfr. *ibidem*.

²³² W. Dilthey, *System der Ethik*, in *Gesammelte Schriften*, vol. X, Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttinge, 4. Auflage, 1981; trad. it. e introd. e cura di G. Ciriello, *Sistema di etica*, «Micromegas» 39, Guida, Napoli 1993, p. 118.

²³³ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften Band I – Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990, 1959; trad. it. di G. A. De Toni riveduta da G. B. Demarta, *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, vol. 1, Bompiani, Milano 2007, Prefazione, p. LXI. La traduzione italiana del testo è frutto di una revisione di quella pubblicata nel 1974 presso la Nuova Italia, sempre sulla base del vol. I delle *Gesammelte Schriften*, a cura di G. A. De Toni.

²³⁴ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 144.

²³⁵ Si veda: R. Cristin, *Fenomenologia de la historicidad. El problema de la Historia in*

l'individuo»²³⁶. L'*Erlebnis* è il superamento dell'opposizione dialettica tra l'Io dato a priori e l'oggetto naturale: la mossa strategica che consente il superamento della scissione tra soggetto e oggetto, perché il soggetto trova e definisce se stesso insieme all'oggetto²³⁷. L'*Erlebnis* è misura del conoscere del mondo esterno ma anche del mondo dell'interiorità, cioè dell'insieme dei processi di comprensione di sé, di ricostruzione di una vicenda personale, di una biografia fatta di eventi naturali e storici del mondo²³⁸.

Il merito di Dilthey è sicuramente quello di aver riconosciuto un diverso concetto di esperienza umana, che conserva l'autonomia teoretica delle scienze della realtà culturale dalle ingerenze da parte di una metodologia ispirata esclusivamente alle scienze naturali²³⁹. È su questa dualità metodologica che si basa la sua divisione delle scienze in "scienze della natura" e "scienze dello spirito". La spiegazione che le prime offrono delle cose segue il metodo esplicativo, che procede in forma di analisi dalla causa all'effetto o dall'effetto alla causa. Nelle "scienze dello spirito", al contrario, la comprensione è la categoria fondamentale della conoscenza. Dilthey è del parere che la nostra esperienza del mondo della vita, dalle acquisizioni espressive del lattante, sino alle forme più differenziate dell'alta cultura, ha un carattere specificamente comprendente e, perciò, costituisce a pieno diritto un accesso alla realtà²⁴⁰.

Comprendere per Dilthey è l'esito di un insieme di forze emotive e irrazionali con cui l'interprete si mette in comunicazione con ciò che deve essere interpretato. L'individuo che comprende non è coscienza pura, neutrale, bensì coscienza caratterizzata da un'esperienza vitale comune espressa dalla sua storicità. La critica della ragione storica a cui aspirava

Dilthey y Husserl, Ediciones Akal, Madrid 2000.

²³⁶ Cfr. B. Callieri, M. Maldonado, G. Di Petta, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, pref. di D. Cargnello, con un saggio introduttivo di A. Masullo, Guida, Napoli 1999, p. 207.

²³⁷ Cfr. *ibidem*.

²³⁸ Cfr. *ibidem*.

²³⁹ Cfr. M. Jung, *Hermeneutik zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2001; trad. it. a cura di P. Kobau, *L'ermeneutica*, il Mulino, Bologna 2002, p. 68.

²⁴⁰ Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

Dilthey, che cercò di portare a termine per mezzo di una teoria o epistemologia delle scienze dello spirito, era quello di cercare di conoscere e comprendere l'uomo attraverso le sue espressioni e manifestazioni storico-sociali. Possiamo spiegare un fenomeno culturale o storico, secondo Dilthey, non a partire da assiomi o leggi obiettive, ma lo comprenderemo se, partendo dal nostro vissuto, saremo capaci di ricostruire i vissuti di cultura o storia. In questa posizione Husserl vede, però, una caduta nel relativismo²⁴¹.

L'obiezione di relativismo storico che solleva Husserl rispetto al modello storicistico di Dilthey riguarda il fatto che con l'idea della "visione del mondo"²⁴² si riduce ogni concezione culturale e scientifica a fatticità storica, a una coscienza storica 'finita', mentre con la fenomenologia trascendentale come scienza stabilmente fondata si cerca il senso di una idea fissa, sovratemporale, eterna non «limitata da alcuna relazione allo spirito di un'epoca»²⁴³.

²⁴¹ «Lo storicismo prende posizione nella sfera dei fatti concernenti la vita empirica dello spirito e, nella misura in cui pone quest'ultima in maniera assoluta, senza però naturalizzarla (il senso specifico di natura rimane in particolare estraneo al pensiero storico ed in ogni caso non lo influenza in generale in maniera determinante), sorge un relativismo che rivela la sua stretta parentela con lo psicologismo naturalistico e che ricade in analoghe difficoltà scettiche» (E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, trad. it. cit., p. 71).

²⁴² «Visione del mondo: l'espressione è nata nel diciottesimo secolo. Essa è per sé ambigua e presa alla lettera non rende propriamente il senso di: avere una visione del mondo, della natura. L'espressione racchiude un sapere intorno alla vita, intorno al proprio essere nel mondo. A partire da tale sapere si costituiscono posizioni di scopi, che regolano l'agire. Nella visione del mondo c'è, dunque, una determinata presa di posizione. Visione del mondo non è solo conoscenza teoretica, ma presa di posizione pratica e in particolare non una posizione momentanea, ma duratura rispetto al mondo e alla propria esistenza» (M. Heidegger, "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung", trad. it. cit., pp. 8-9). «Visione del mondo *storica* è quella in cui il sapere intorno alla storia determina la concezione del mondo e dell'esserci. Essa si fonda sul carattere storico dello sviluppo del mondo e dell'esserci umano» (ivi, p. 9).

²⁴³ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, trad. it. cit., p.90. «La maggior parte dei filosofi della *Weltanschauung* – scrive Husserl – sono perfettamente consapevoli che la loro filosofia non è in grado di soddisfare appieno la pretesa di rigore scientifico, e molti di loro ammettono almeno, molto francamente e onestamente, l'inferiore livello scientifico dei loro risultati» (ivi, p. 82).

CAPITOLO II
Fenomenologia
come saper *udire*, *vedere* e imparare a *essere*

2.1 Il sapere dell'essere

Nella nostra attuale epoca la società ha caricato la nostra sensibilità di nuovi pesi. Nell'era degli *smartphones* e dei *social network*, di cui ci si stanca presto, la logica dell' "usa e getta" detta le linee guida di un'identità soggiogata al dominio delle cose¹. La tendenza non è afferrarne il senso alla luce di un rapporto critico e consapevole, quindi custodire, tutelare, conservare, ma scartare e sostituire. La conoscenza umana esige un lavoro di relazione con le cose e il procedimento intrecciato dell'educare e dell'istruire dovrebbe aprire la via fenomenologica a una comprensione di esse che sia libera da velamenti e nascondimenti. Gli oggetti, dall'ottica fenomenologica, vengono a determinazione così come si danno; nel nostro essere orientati e rivolti a essi dobbiamo cogliere ciò che ne è alla base. L'oggetto ci parla: si tratta in fondo di comprenderlo, cioè di visualizzarlo a partire dal suo fondo che a noi si rivela. L'itinerario fenomenologico come metodo di ricerca, così come posto in essere dal suo padre fondatore Husserl, si propone come esercizio pro-

¹ Maurice Merleau-Ponty scrive: «La scienza manipola le cose e rinuncia ad abitarle» (M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, postf. di C. Lefort, tradotta da E. Dall'Aglio, SE, Milano 1989, p. 13).

gressivo del vedere volto a sviluppare il più possibile la “fedeltà” alla voce dell’essere. Un aspetto preminente del processo conoscitivo-apprenditivo, accettando questa visione, è proprio quello di riuscire a dare un’anima alle cose percepite e a simbolizzarle nella coscienza e in quadri mentali. Tutto ciò che vediamo e con cui entriamo in rapporto (mondo, cose, altri uomini) è di fondamentale importanza per quello che siamo e che facciamo². Troppo frequentemente molto rimane oscuro dei vari oggetti, siano essi materiali o spirituali, ma in tutte le cose vi è un impulso, una forza connessa alla forza primitiva del nostro essere più profondo. Secondo l’approccio di Husserl, esso non è altro che la coscienza, per mezzo della quale l’essere dell’oggetto «risplende e, con ciò stesso, appare»³. Il mondo dell’esperienza, come complesso di percezioni che acquisiamo tramite la vista, l’udito, l’olfatto, il tatto, il gusto, è fonte di conoscenza. Il termine ‘esperienza’ si riferisce agli «atti che rilevano l’esistenza e che, sotto forma di percezione, la colgono in modo originario»⁴. Questo ruolo dell’esperienza fa emergere la funzione del mondo delle cose come dato formativo. Il mondo è sì un mondo di oggetti che esistono indipendentemente dalla nostra esperienza, ma accanto a esso vi è la realtà umana interrelata a questo mondo esterno. Il punto chiave dell’approccio husserliano è il *modo* in cui le cose sono conosciute dalla coscienza umana. Le caratteristiche di un oggetto sono varie e una sua compiuta descrizione coinvolge non solo proprietà strutturali quali fattezza, colore, dimensione, peso, ma anche quei caratteri che sono individuati dal soggetto conoscente nella relazione che instaura con l’oggetto o, in genere, che si sviluppa dall’esperienza sensoriale che nasce dal rap-

²Mi piace ricordare il modo in cui Pasolini ha sottolineato questo aspetto: «L’educazione data a un ragazzo dagli oggetti, dalle cose, dalla realtà fisica – in altre parole dai fenomeni materiali della sua condizione sociale – rende quel ragazzo corporeamente quello che è e quello che sarà per tutta la vita. A essere educata è la sua carne come forma del suo spirito» (P. P. Pasolini, “Gennariello”, in Id., *Lettere Luterane*, Garzanti, Milano 2015, p. 48).

³Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949 (1^a ed.), 1967 (2^a ed.); trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 152 (corsivo nel testo).

⁴E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro terzo: *Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (La fenomenologia e i fondamenti delle scienze)*, p. 854.

porto che istituisce con quel fenomeno. Una cosa esiste perché c'è un soggetto conoscente che la percepisce, infatti Husserl così si esprime: «Un oggetto che esista, ma che di principio non possa essere oggetto per una coscienza, è un non senso»⁵.

Un tavolo su cui scrivo, io lo vedo e lo sento; un odore, io lo sento; un suono, io lo odo, e così via. Nel caso semplice di una tazzina di caffè, tale rapporto si rivela attraverso specifici attributi sensoriali percepiti quali: sapore, odore, fragranza, aroma, ecc. Dalla prospettiva husserliana, descrivere in senso fenomenologico una tazza di caffè, comporta mettere da parte tanto le supposizioni astratte quanto ogni legame emotivo inappropriato: solo così ci si può concentrare sul fenomeno scuro, ricco e fragrante che abbiamo davanti⁶. Passando attraverso il procedimento dell'*epoché* si ha la possibilità di concentrarsi sul fenomeno, mettendo da parte, tra parentesi, carichi speculativi, supposizioni astratte, convinzioni, persuasioni e pregiudizi che ci condizionano e che nulla hanno di certo, comprese le cosiddette “certezze” scientifiche, in altri termini: sospendiamo, mettiamo in dubbio, mettiamo da parte, il nostro giudizio sul mondo. Tale operazione viene ricondotta da Husserl a una riduzione eidetica (*eidetische Reduktion*), ovvero alla riduzione dell'idea di un fenomeno alla sua essenza fenomenica. Un'*epoché* su una tazza di caffè, per ritornare all'esempio, allora fa emergere la differenza tra la percezione di una cosa e il suo correlato mentale come coscienza di qualcosa⁷. Si tratta di purificare l'oggetto delle sue parti eccedenti, inessenziali, fino a ridurlo all'essenziale, rimuovendo ciò che ci impedisce di vedere la “struttura” dell'oggetto. Ciò che resta del caffè da noi

⁵ E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 93.

⁶ Cfr. S. Bakewell, *At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails*, trad. it. di M. Zurlo, *Al caffè degli esistenzialisti. Libertà, essere e cocktail*, Fazi Editore, Roma 2016, p. 57.

⁷ Nei suoi seminari Husserl diceva agli studenti: «Datemi una tazza di caffè, così che possa farvi della fenomenologia!» (Cfr. S. Bakewell, *At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails*, trad. it. cit., p. 56). «Geben Sie mir Kaffee, dann mache ich Phänomenologie daraus!» (G. Walther, *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Otto Reichl Verlag, Remagen 1960, p. 212).

esperito è, appunto, quel residuo essenziale del fenomeno, cioè la sua essenza⁸. In tal senso la riduzione eidetica consente alla coscienza di intuire alcune caratteristiche invariabili degli oggetti. Il fenomenologo coglie, cioè, la realtà nella sua dimensione invariante e universale attraverso un atto fondamentalmente creativo grazie alla variazione eidetica⁹. Variando liberamente nel pensiero e nella fantasia costruiamo in diverse varianti l'oggetto considerato e ci avvediamo del persistere di una invariante forma essenziale (*l'eidos*) della cosa¹⁰. Per questa via eidetica si dischiude «una nuova dimensione nell'essere: le condizioni stesse della sua esistenza, la struttura dell'oggetto, senza la quale esso non potrebbe essere»¹¹. Merleau-Ponty ha offerto un significativo esempio di questa prospettiva in riferimento alla montagna Sainte-Victoire dipinta dal pittore provenzale Cézanne¹². Merleau-Ponty ha visto nell'espressione pittorica di Cézanne la capacità di rappresentare “il mondo primordiale”, quel mondo da recuperare dove a parlare è il linguaggio delle cose, «ecco perché i suoi quadri danno l'impressione della natura alla sua origine, mentre le fotografie dei medesimi paesaggi suggeriscono i lavori degli uomini, le loro comodità e la loro presenza imminente»¹³. L'opera d'arte non è riproduzione ma linguaggio espressivo mediante cui diventa palese l'onda delle apparenze, radice delle cose, in cui il corpo, che ingloba percezione e variazioni, domanda e risposta, diviene, in rinvio all'approccio fenomenologico, vedente e visibile¹⁴.

⁸ Cfr. S. Bakewell, *At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails*, trad. it. cit., p. 52.

⁹ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quarta Meditazione, pp. 94-98.

¹⁰ Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logische Vernunft*, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 10 (Halle, 1929); trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, pref. di E. Paci, Mimesis, Milano 2009, § 98, p. 253.

¹¹ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, trad. it. cit., p. 127.

¹² Sul significato della montagna Sainte-Victoire in Cézanne si veda la monografia di G. Boehm, *Paul Cézanne. Montagne Sainte-Victoire*, Insel Verlag, Frankfurt 1988.

¹³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, introd. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2009, p. 32.

¹⁴ Scrive al riguardo Merleau-Ponty: «Visibile e mobile, il mio corpo è annoverabile fra le

2.2 Percezione e totalità

Le cose non sono qualcosa di vago ed evanescente che ci stanno di fronte per il nostro guardare estatico o effimero. La cosa non può mai essere separata da chi la percepisce; né può mai realmente esistere di per sé, perché le sue articolazioni sono proprie del campo dell'essere ove si rinviene la filtrazione di essenza ed esistenza. La percezione apre a infiniti messaggi e riflessioni attraverso un processo di interazione corporea con il mondo in considerazione della continua plasticità e mutevolezza di questo. È riposta nelle cose un'ansia profonda di interrogazione, che è esattamente la condizione di possibilità per lo sboccio di ogni atto pittorico, come ci insegna la prospettiva di Paul Cézanne. Nell'atto del dipingere Cézanne avverte forte il valore della "réalisation", che non si esaurisce in un problema di tipo tecnico, ma è qualcosa che si rende tangibile nel gioco della vita stessa, ovvero nella possibilità «di rendere il nudo oggetto reale nella forma che ne coglie e ne esprime il senso»¹⁵. Si tratta di tener presente, come sottolinea Merleau-Ponty, che nel rapporto tra l'osservatore e ciò che si osserva, tra il visibile e lo sguardo esiste una relazione profonda di connessione preconettuale. Per lui, questo intreccio è la base da cui è possibile qualsiasi contatto con la realtà. Egli chiama questa trama unitaria di corporeità ed espressione la «carne del mondo»¹⁶, elemento da cui si costruisce il mondo intero. Ciò significa, nel caso della pittura, che il pittore crea il dipinto così come l'osservatore quotidiano crea il mondo visibile. L'esempio proposto il-

cose, è una di esse, è preso nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio intorno a sé, le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento, sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo» (M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, trad. it. cit., p. 19).

¹⁵ F. Rella, *Micrologie.Territori di confine*, Fazi Editore, Roma 2007, p. 86. «Per questo egli si porta ogni mattina sotto la montagna Sainte-Victoire per interrogarla, per cogliere e affrontare i mille compiti che essa racchiude in sé» (*ibidem*).

¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993 (1ª ed. 1969), p. 162.

lustra questo criterio in modo molto efficace. Per Merleau-Ponty la “realtà” del Mont Sainte-Victoire non è la sua presenza oggettiva, ma la sua espressione stilizzata nell’orizzonte di un rapporto dialetticamente teso, secondo cui l’artista riceve impulsi dagli oggetti stessi. Ogni volta e da qualsiasi angolazione Cézanne dipinge il Mont Sainte-Victoire, l’universale della montagna si determina e muta. Un problema messo in luce dalla prospettiva husserliana è che l’atto di percezione di un qualsiasi oggetto ha a che fare con una “contraddizione”:

«Per quanto compiutamente una cosa possa essere percepita, essa non coincide mai con la totalità delle proprietà che nella percezione le spettano e che la costituiscono in quanto cosa sensibile [*sinnendinglich*]»¹⁷.

Guardando un tavolo, lo vediamo da un determinato lato, ma il tavolo ha altri lati che non vediamo in una data percezione, ma che possono essere colti attraverso altre percezioni; anche se la percezione del tavolo cambia continuamente, al senso proprio di ogni percezione inerisce, come corrispettivo senso oggettuale, l’oggetto percepito, in tal caso, il tavolo che vedo¹⁸. È evidente che ciò che contraddistingue il lato concretamente visto come mero lato e fa sì che non venga preso per la cosa stessa, ma vi sia la coscienza di qualcosa di percepito che lo supera e di cui è effettivamente visto solo un dato lato, consiste in un rimandare al di là (*Hinausweisen*), in un additare di natura non intuitiva¹⁹. Sotto il profilo noetico il percepire è, dunque, una mescolanza di più elementi: vi è una presentazione effettiva, che rende intuibile ciò che si mostra nel modo della presentazione originale, ma vi è anche un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove percezioni; sotto il profilo noematico ciò che viene percepito si dà, invece, per adombramenti e, quindi, in modo tale che ciò che è di volta in volta dato rinvii a qualcosa di non dato, in quanto non dato che concerne quello stesso oggetto²⁰. L’oggettualità, suppo-

¹⁷ E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 75.

¹⁸ Cfr. *ivi*, p. 76.

¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 77.

²⁰ Cfr. *ibidem*.

nendo qualcosa di cosciente, è il punto di partenza dell' "affezione", termine che indica una intenzionalità passiva: «lo stimolo coscienziale, la trazione [*Zug*] peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io»²¹. Tale trazione ricava soddisfazione nel volgersi dell'io, nel tendere verso l'intuizione originalmente offerente che dischiude sempre più il se stesso oggettuale²². Oltre che nella percezione, le cose possono consegnarsi alla coscienza anche nel ricordo e nelle presentificazioni affini al ricordo, nonché nelle libere fantasie; esse possono essere date attraverso una intuizione chiara o sprovviste di un'avvertibile intuitività, come rappresentazioni oscure, che ondeggiano davanti a noi secondo caratterizzazioni diverse, come reali, possibili, immaginarie²³. Come precisa Husserl, la percezione è uno scorrimento di fasi continuamente unificate nell'unità di una sintesi, nell'unità della coscienza di un unico e medesimo percepito che si costituisce originariamente²⁴. Fenomenologicamente il "darsi nell'originale" indica che ogni percezione non è solo coscienza generale del suo oggetto, ma permette di scoprire e rendere cosciente il suo oggetto in modo privilegiato ed esclusivo; la percezione è la coscienza del cogliere intuitivamente e avere l'oggetto stesso in carne e ossa, l'oggetto non si dà come mero segno o copia ma si dà originalmente così come è intenzionato ed è per così dire presente in persona²⁵. Le percezioni passate e presenti si collegano l'un l'altra grazie a un processo associativo che presuppone una coscienza interna del tempo e questo processo stimola anche la genesi di appercezioni cui appartengono gli orizzonti delle attese reali e possibili²⁶. Le attese possono riempirsi solo grazie alle percezioni; appartiene, quindi, anche a loro per essenza di poter essere in ogni caso deluse. A decidere è solo la percezione²⁷. L'io vivendo qui e ora ha davanti a sé un futuro più o meno de-

²¹ Ivi, p. 243.

²² Cfr. *ibidem*.

²³E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 82.

²⁴ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 151.

²⁵ Cfr. ivi, p. 184.

²⁶ Cfr. ivi, pp. 209-211.

²⁷ Cfr. ivi, p. 315.

terminatamente anticipato²⁸. Fenomenologia è allora evidentemente riattivazione del *sensu dell'essere*. La domanda è però: abbiamo oggi una educazione adeguata al pensiero dell'essere. Parmenide ci aveva indicato la via, ma poi l'abbiamo dispersa riducendo tutto a ente. Con la caduta della metafisica com'è possibile pensare o, meglio, imparare a pensare?²⁹.

«Il principio di tutti i principi»³⁰, cioè l'esigenza di cogliere con rigore metodologico tutto ciò che si dà, così come si dà e nei limiti in cui si dà, apre alla metafisica nel senso di interrogazione dell'essere delle cose e del loro divenire. Noi dobbiamo continuamente interrogare il mondo e le cose senza rinchiuderci in certezze, come ribadisce Heidegger³¹. Merleau-Ponty aveva innestato nella percezione l'interrogazione sul senso dell'essere del mondo³². Non vi è fenomenologia se non come interrogazione, che si rilascia all'ascolto della risposta che l'essere già è³³. L'interrogazione è l'unico modo di accostarsi al fenomeno dell'esperienza e della conoscenza. L'interrogazione è responsabilità in quanto implica la capacità di dar risposte. Nel territorio del vivere, nella duplice dimensione di *Leben* ed *Erleben*, si rivelano tracce, segnali, bagliori, un "al-

²⁸ Cfr. Ivi, p. 316.

²⁹ «Imparare – scrive – Heidegger significa: portare il fare e il non fare a corrispondere con ciò che di volta in volta si rivolge come qualcosa di essenziale verso di noi. A seconda della specie di questo qualcosa di essenziale, a seconda dell'ambito a partire da cui esso si rivolge a noi, il modo di corrispondere e con esso il tipo di apprendimento sono diversi» (M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1951-52), trad. it. cit., p. 107).

³⁰ E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 52.

³¹ «"Verso le cose stesse!" e ciò in contrapposto alle costruzioni fluttuanti, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudoproblemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come "problemi"» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, p. 47).

³² «La percezione non è in primo luogo percezione di cose, ma percezione di elementi (acqua, aria...), di *raggi del mondo*, di cose che sono dimensioni, che sono mondi, io scivolo su questi elementi ed eccomi nel *mondo*, passo dal soggettivo all'Essere» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. cit., p. 232, corsivi nel testo).

³³ «La questione ultima della fenomenologia è quella concernente il senso d'essere di un rapporto, tra l'intenzione e la cosa, ed in ciò il senso d'essere di ciascuna di esse, precisamente in quel rapporto» (C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984, p. 47).

trove”, una realtà originaria che contiene già sempre la coscienza. Su questi caratteri si fonda lo stile percettivo, come fa notare Merleau-Ponty:

«È vero che il mondo è ciò che noi vediamo, ed è altresì vero che nondimeno dobbiamo imparare a vederlo. Anzitutto nel senso che, mediante il sapere, dobbiamo eguagliare tale visione, prenderne possesso, dire che cos'è noi e che cos'è vedere, e dunque comportarci come se non sapessimo nulla, come se in proposito avessimo tutto da imparare»³⁴.

Entrare fino in fondo nelle cose, nella loro pelle, è la disposizione metodologica che consente di accedere al piano fenomenologico. In questa prospettiva lo sguardo si muove in vista dell'apertura, tenendo presente che le visioni di fatto ci pongono di fronte delle barriere e degli ostacoli da superare. *Educare a saper vedere* in tutte le direzioni dell'esperienza comporta l'assunzione di una responsabilità creativa per ciascuna persona potenzialmente unica. L'incanto e lo stupore, segrete divinità che abitano nel nostro intimo, sono le direttrici che trovano il massimo epicentro formativo nel nostro rapporto con le cose e verso ciò che ci circonda, in cui siamo immersi a partire dalla fanciullezza. È lo stupore del conoscere sensibile che si dischiude all'incanto del mondo; una ricchezza propria dell'infanzia tradotta, per esempio, mirabilmente da Hermann Hesse quale archetipo dell'incontro originario con la verità fenomenica³⁵. Uno dei compiti principali dell'insegnamento e dell'educazione è quello di valorizzare l'incanto e lo stupore tipicamente infantili e mantenerli intatti per tutta la vita nel tessuto dell'esperienza, sotto l'energia di un processo conoscitivo assunto in termini di relazione. È proprio da questa capacità d'osservazione che si diramano i sentieri della comprensione quale attività che non si appaga del visibile, ma cerca di andare oltre i fenomeni e le apparenze, cercando di penetrare fin nel nucleo

³⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. cit., p. 32.

³⁵ Vedi H. Hesse, *Infanzia dell'incantatore (Kindheit des Zauberers, 1923/1937)*; trad. it. di G. Ruschena Accattino, Mondadori, Milano 2004.

dell'essere. I fenomenologi si muovono all'interno delle relazioni tra il soggetto e l'essere, non riconducibili a dei saperi, ma che, ciò nonostante, come rivelazioni dell'essere, chiamano in causa la verità, nel senso che il modo d'essere rivelato si attiva in funzione delle intenzioni soggettive a cui si rivela³⁶. Contro i pericoli della caduta nello scetticismo o nel dogmatismo, cui hanno ceduto diverse teorie filosofiche e scientifiche, la fenomenologia husserliana propone una risalita verso i movimenti originari delle intenzioni che sono caratterizzati da fattori di limitazione consistenti o, addirittura, fortemente limitativi. È, dunque, anche un fermento critico, pedagogicamente rilevante, quello di cui dà testimonianza Husserl col suo pensiero. Cadere nel baratro dell'alienazione significa non riconoscere le proprie origini³⁷. La modalità di una comprensione preconettuale dell'essere in una dinamica relazionale con fatti, sollecitazioni, esperienze, cose in cui prende forma il vissuto vuol dire essere disponibili all'ascolto del bagaglio di sapienza che proviene dalla dimensione pre-categoriale e pre-riflessiva dello stesso vissuto, alla quale non si può non attingere se non al prezzo di scendere giù nel baratro dell'alienazione rispetto all'ambiente circostante.

2.3 Percezione e temporalità

L'abilità specifica della tecnica fenomenologica è quella di scavare nella dimensione del latente, del nascosto, in ciò aiutata, secondo la prospettiva husserliana, dalla coscienza trascendentale come principio di costruzione della conoscenza del dato, nonché come origine di tutti i significati, come senso del mondo. È necessario per questo un impianto

³⁶ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. cit., p. 138.

³⁷ A proposito delle lacune della situazione scientifica Husserl diceva: «[...] manca il riferimento alle origini fenomenologiche di ogni conoscenza, manca la piena fondazione di tutte le scienze obiettive a partire dall'universalità della coscienza conoscente. Manca, in sostanza, una scienza sistematica del fondamento che fornisca una comprensione ultima di ogni teoria a partire dalle fonti, che danno originariamente il senso, della soggettività, cui mette capo la conoscenza» (E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 41).

originario e neutro che per Husserl si situa sul versante dell'intersoggettività in cui ogni significato nelle sue varie declinazioni (a livello di interiorità, di exteriorità, corporeità, spiritualità, ecc.) venga rischiarato e si snodi alla luce del senso. Tale sorgente è l'impressione originaria (*Urimpression*) quale motore della percezione temporale, da cui prende le mosse il processo di mutazione costante della coscienza nel senso di una sintesi continua dell'identificazione oggettuale vissuta³⁸. Nelle lezioni del semestre invernale 1904-1905 *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, pubblicate nel 1928, sotto la cura di Heidegger, Husserl introduce il famoso esempio di percezione di un oggetto temporale come la melodia per illustrare come essa si presenti come un intero³⁹, come una unità e venga compresa dalla coscienza, in accordo con la psicologia del suono di Stumpf⁴⁰, nei suoi aspetti 'ritentivi' e 'protensivi' che ci danno l'esperienza di passato, presente e futuro.

³⁸ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, Hgg. von R. Boehm, "Husserliana", vol. X, Martinus Nijhoff, The Hague, Olanda 1966; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, introd. di R. Boehm, Franco Angeli, Milano 5ª ed. 2001 (1981), p. 78.

³⁹ Per la problematica dell'intero (*Ganz*) e della parte (*Teil*), si veda Terza ricerca logica e l'opera *Erfahrung und Urteil...*, trad. it. cit. Si veda in G. Piana, "La tematica husserliana dell'intero e della parte", in E. Husserl, *L'intero e la parte. Terza e quarta ricerca logica*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 7-71. In senso ampio, per *intero* si intende «qualunque cosa possa essere resa sostrato di un processo di esplicitazione», la *parte* indica invece «ogni possibile determinazione di un sostrato» (G. Piana, *ivi*, p. 52).

⁴⁰ «Allievo di R. Hermann Lotze e di Franz Brentano, filosofo, psicologo e valido musicista dilettante, Carl Stumpf si segnala particolarmente per la sua attività di ricerca nel campo della psicologia del suono. Nella prospettiva di Stumpf, ricerca scientifica e pensiero filosofico non sono in contrapposizione, ma debbono coesistere armoniosamente nella personalità dello studioso che miri ad elaborare tesi al tempo stesso rigorose e sensate: tra quelle stumpfiane, la più celebre è senza dubbio quella della fusione tonale (*Tonverschmelzung*). La fusione tonale è il rapporto che si verifica quando due suoni simultanei si presentano "come un intero" anziché come una mera somma, con la conseguenza che essi appaiono tendenzialmente come fossero un suono solo» (R. Martinelli, "Musica e teoria della *Gestalt*. Paradigmi musicali nella psicologia del primo Novecento", *Il Saggiatore musicale*, V, 1998, (pp. 93-110), p. 95). A partire dalla *Psicologia del suono*, Carl Stumpf, tra i pionieri della musicologia comparata (*vergleichende Musikwissenschaft*), considerata

Mentre per Brentano l'ascolto di una melodia esige che io mi rappresenti la nota appena passata con la fantasia, per Husserl:

«In verità [...] non è la melodia che odo, ma solo il singolo suono presente, che la parte trascorsa della melodia sia oggettuale per me, lo devo [...] al ricordo; e che io, arrivato a ciascun singolo suono, non presupponga che sia *tutto* qui, lo devo alla aspettazione antemirante. Non possiamo però accontentarci di questa spiegazione, perché tutto quanto si è detto si trasferisce anche sul singolo suono. Ogni suono ha anch'esso 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". Dunque, io odo sempre solo la fase attuale del suono, e l'obiettività dell'intero suono che dura si costituisce in una continuità d'atto che è, per una parte, ricordo, per un'altra parte, piccolissima e puntuale, percezione, per una terza, aspettazione»⁴¹.

Tutta l'esperienza implica, dunque, un orizzonte temporale. Intenzionalità e tempo sono in rapporto di reciproca dipendenza. Significativo è un riferimento alla tesi di Sant'Agostino sulla concezione del presente in tre tempi, nel senso che la memoria (passato) e l'attesa (futuro) ci sono solo nel presente⁴². Il tempo è un distendersi dell'anima (*distensio animi*) verso ciò che è accaduto, verso ciò che accade e verso ciò che ci

l'antesignana della moderna etnomusicologia, propone la tesi della priorità della percezione complessiva rispetto a quella delle parti, con la quale eserciterà un grande influsso su Husserl e poi sulle teorie dei gestaltisti (C. Stumpf, *Tonpsychologie*, 2 voll., Barth, Leipzig 1883-90 (rist. anast. Bonset, Amsterdam 1965). Per la traduzione italiana di alcuni degli scritti filosofici, cfr. la raccolta: C. Stumpf, *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze*, a cura di R. Martinelli, Quodlibet, Macerata 2009. Si veda, tra l'altro, sulla sua proposta teorica, il volume *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*, Rivista "Discipline Filosofiche", Anno XI, numero 2, a cura di S. Besoli e R. Martinelli, Quodlibet, Macerata 2001.

⁴¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 60.

⁴² «La riflessione agostiniana sul tempo e sulla esperienza soggettiva del tempo ha segnato una parabola luminosa e inenarrabile nella storia del pensiero filosofico, e non solo filosofico, sul tempo: ricondotto alla sua insondabile dimensione interiore» (E. Borgna, *Il tempo e la vita*, Feltrinelli / "Saggi", Milano 2016 (1ª ed. in "Campi del sapere" 2015), p. 21).

sarà⁴³. Nel Libro XI, al cap. XX, egli ha modo di riconoscere che queste tre forme di tempo «esistono in qualche modo nell'animo e non [...] altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa»⁴⁴. Ricollegandosi alle descrizioni agostiniane, Husserl parla di un «presente vivente» (*Lebendige Gegenwart*) come coscienza del presente o coscienza presentificante. Siamo sempre immersi in questa presenza vivente, nel presente del mondo della vita⁴⁵, a partire dall'impressione originaria (*Ur-impression*), cellula germinale della coscienza nel suo fluire temporale, «l'assolutamente immodificato, la fonte originaria per ogni ulteriore coscienza ed essere»⁴⁶. La presa di coscienza degli oggetti è preceduta dalla dimensione hyletica, cioè da operazioni pre-coscienziali che danno forma a un processo sintetico passivo di costituzione degli oggetti. Si tratta di un metodo che, come ha osservato anche Ricœur, «dall'originario trae il suo senso»⁴⁷. Il «punto d'origine» con cui prende avvio «la "produzione" dell'oggetto che dura è un'impressione originaria»⁴⁸, quindi produzione e punto

⁴³ Per Agostino, quindi, il tempo non esiste nelle cose, ma esiste nello spirito, nell'anima dell'uomo (cfr. A. Ghisalberti, *La filosofia medievale*, Giunti, Firenze 2002, p. 20).

⁴⁴ Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Carena, postf. di M. Dal Pra, Mondadori, Milano 2017 rist. (1^a ed. 1984), Libro XI, cap. XX, p. 322.

⁴⁵ Cfr. E. Paci, "Husserl sempre di nuovo", in Id. (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 11.

⁴⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 96.

⁴⁷ P. Ricœur, *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977; trad. it. a cura di A. Pieretti, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano rist. 1998 (1^a ed. 1986), p. 31. Come spiega De Monticelli: «"Originario" in fenomenologia si riferisce a quegli atti che sono all'origine dell'evidenza, o sorgenti di evidenza, di cui dispongo per una certa affermazione. L'origine di questa evidenza è il tipo di esperienza, di cognizione diretta o immediata, di "vedere con i propri occhi" che è di volta in volta pertinente per l'oggetto di cui si parla [...]» (R. De Monticelli, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, SWIF, Readings/Contemporanea, 2005, p. 62).

⁴⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 64. «Questa coscienza – precisa Husserl – è soggetta a un mutamento costante: continuamente l'"ora" del suono in carne e ossa (s'intende, coscienzialmente, "nella" coscienza) si modifica in un "già stato"; continuamente un' "ora"-di-suono sempre nuovo

d'origine, come evidenzia Ricœur, «si comprendono insieme»⁴⁹. Anche nei dati hyletici, come fa notare Lévinas, è ravvisabile «una tessitura di intenzionalità»⁵⁰. Il soggetto che vive nel mondo ha nel 'qui' e nell' 'ora', a partire dai quali tutto si produce per la prima volta, l'attualità del suo agire⁵¹. L'impressione originaria, come precisa Husserl, racchiude ciò che la parola *ora* significa nel senso più rigoroso: ogni nuovo *ora* è frutto di una nuova impressione originaria; di continuo «una nuova e sempre nuova impressione si fa luce, con una materia ora eguale, ora diversa, ma sempre nuova»⁵².

Contrariamente a ogni modificazione ritenzionale che germina attraverso la spontaneità della coscienza, l'ora che fluisce di volta in volta dall'impressione originaria, come osserva Friedrich-Wilhelm von Herrmann, non è un qualcosa generato dalla coscienza, ma è il prodotto originario, ciò che è sempre nuovo, ciò che è divenuto estraneo alla coscienza e viene da essa recepito nell'impressione originaria⁵³.

prende il posto di quello trapassato nella modificazione. Se però la coscienza dell' "ora"-di suono, l'impressione originaria, trapassa in ritenzione, questa stessa ritenzione è a sua volta un' "ora", qualcosa che c'è attualmente. [...]. Un raggio dell'intenzione può dirigersi sull' "ora", cioè sulla ritenzione; ma può anche dirigersi su ciò che nella ritenzione è consaputo, cioè sul suono passato. Ogni "ora" attuale della coscienza sottostà però alla legge della modificazione. Si tramuta in ritenzione di ritenzione, e ciò di continuo. [...] ogni ritenzione è in se stessa una modificazione continua che, per così dire, reca in sé, nella forma di una serie di adombramenti, il retaggio del passato. [...] All' "impressione" si associa continuamente il ricordo primario o, [...], la ritenzione» (ivi, pp. 64-65).

⁴⁹ P. Ricœur, *Temp et récit III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, volume 3: *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1ª rist. 1994 (1988), p. 51 (nota 19).

⁵⁰ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. cit., p. 134.

⁵¹ Cfr. *ibidem*.

⁵² Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 96. L'impressione originaria, quale sorgente originaria, da cui tutto il resto ininterrottamente si genera, non viene, però, prodotta a sua volta, non nasce come qualcosa di creato o generato, ma per *genesis spontanea*: è genesi originaria (cfr. ivi, p. 124, corsivo nel testo).

⁵³ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, V. Klosterman, Frankfurt am Main 1992; trad. it. di D. Colantuono, *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*, a cura di C. Esposito, Edizioni di Pagina, Bari 2015, p. 121.

Il *tempo* per Heidegger è una modalità dell'esistenza che non possiamo mai domare o controllare. Il *Dasein* si trova gettato in una dinamica di storicità e temporalità dalla quale non può evadere e la sua definizione temporale parte dalle strutture di cui è costituita l'apertura affettiva, cioè 'comprensione', 'situazione emotiva', 'deiezione', 'discorso'⁵⁴. Nella comprensione per Heidegger si manifesta fondamentalmente l'*avvenire*⁵⁵. Dei tre fenomeni (estasi) che costituiscono la temporalità originaria e autentica quale unità estatica, cioè esser-stato, presente e avvenire⁵⁶, quest'ultimo, nel senso dell' «avvento cui l'Esserci perviene in se stesso, in base al suo poter-essere più proprio»⁵⁷, è il fenomeno primario. L'essere, nel progetto complessivo di *Essere e tempo*, è pensato come presenzialità in un tempo presente, ma questo, però, corrisponde al lampo di un attimo (*Augenblick*) che non possiamo fermare e in cui vaghiamo come cercanti dell'essere. Bisogna purtuttavia distinguere l'attimo dall'istante, il quale è intratemporale: «l'istante "in cui" qualcosa sorge, passa o è semplicemente presente»⁵⁸. La temporalità, cioè il presente autentico, «unità estatica della temporalità, cioè l'unità del "fuori di sé" delle estasi dell'avvenire, dell'esser-stato e del presente, è la condizione di possibilità» dell'incontro con l'ente (il *Ci* dell'Esserci), cioè la sua esistenza gettata⁵⁹. L'attimo, il tempo autentico dell'esistenza, quello della scelta, della decisione, nella liberazione dalla prigionia del proprio presente, non dimentica il proprio passato e si progetta nel futuro, sperimentando e determinando le proprie possibilità. In rinvio all'analisi diltheyana dell'uomo come 'essere storico' Heidegger⁶⁰ enuncia il principio di base della propria analisi della storicità:

⁵⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 67, p. 402.

⁵⁵ Cfr. C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, op. cit., p. 350 (corsivo nel testo).

⁵⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 64, p.395

⁵⁷ Ivi, § 64, p.391.

⁵⁸ Ivi, § 68, p. 406.

⁵⁹ Cfr. ivi, § 69, p. 420.

⁶⁰ «L'analisi della storicità dell'Esserci tende a mostrare che questo ente non è "temporale" perché "sta nella storia", ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere» (cfr. ivi, § 72, p. 452, corsivo nel testo).

«L'esserci [...] è *il tempo stesso*, e non è *nel tempo*»⁶¹, ma nell'accadimento/evento (*Ereignis*)⁶². Ne consegue un pensiero aperto alla donazione dell'essere o, detto diversamente, un pensiero che si muove nelle vicinanze dell'essere. La cosa 'essere' va pensata in rinvio al «senso del consegnare che si mostra nel lasciare essere presente» e questo consegnare dispiega «il lasciare essere presente come un disvelare» nel quale «parla un dare, ossia un *Es gibt*, un "Esso dà"»⁶³. Sulla scia di Parmenide, Heidegger interpreta l'identità tra essere e pensiero come coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*)⁶⁴. A tale scopo, in *Identità e Differenza* Heidegger cita una famosa frase di Parmenide che recita: «Lo Stesso infatti è sia percepire (pensiero) che essere»⁶⁵. Quest'affermazione, intesa da Heidegger come coappartenenza tra uomo ed essere, definisce ciò che Heidegger chiama *Ereignis*⁶⁶. In conformità al principio parmenideo, il luogo di verità dell'essere sta nell'esperienza del pensare; il pensiero è un evento dell'essere e non un prodotto del pensiero come per l'idealismo. Noi non pensiamo ancora autenticamente, secondo Heidegger, poiché «l'origine essenziale dell'essere dell'essente rimane non pensata», per questo ci poniamo la domanda «che cosa significa pen-

⁶¹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989; trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, con una postilla di H. Tietjen, Adelphi, Milano 2017 (1998), p. 40 (corsivo nel testo).

⁶² «[...] mentre noi meditiamo sull'essere stesso della ricerca di quel che gli è proprio, esso si palesa come donazione (concessa nell'arrecante apporto di tempo) del destino della presenza (*des Geschickes von Anwesenheit*). La donazione di presenza (*die Gabe von Anwesenheit*) è proprietà (*Eigentum*) dell'*Ereignen*, dell'appropriare a sé il proprio. L'essere svanisce nell'*Ereignis*» (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, trad. it. cit. di E. Mazzarella, p. 130).

⁶³ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, trad. it. cit. di C. Badocco, p. 8.

⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, "Der Satz der Identität"; "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik", Klett-Cotta, Stuttgart 1957; trad. it. a cura di G. Guriatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 33.

⁶⁵ Ivi, p. 32. Parmenide, framm. B 3, in *I presocratici*, a cura di G. Reale, prima trad. integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, Bompiani, Milano 4^aed. 2012 (1996), p. 483.

⁶⁶ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, trad. it. cit., p. 48.

LE BELLE LETTERE 44

Pensare la pedagogia

Bibliografia selezionata

- M. Borrelli, *Il tramonto della Paideia in Occidente*, Pellegrini, Cosenza 2013.
- M. Scheler, "Die Formen des Wissens und die Bildung", Cohen, Bonn 1925; 2a ed. in M. Scheler, *Philosophische Weltanschauung*, Cohen, Bonn 1929.
- M. Heidegger, "Was heißt Denken?" (1952), in M. Heidegger, *Vorträge und Aufsätze (1936-1953)*, Günther Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Vattimo, "Che cosa significa pensare?", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano rist. 2015 (1a ed. 1976), p. 88.
- F. D'Agostini, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, R. Cortina, Milano 1997.
- E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Nijhoff 's Boekhandel en Uitgversmaatschappij, L'Aja, 1959; trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2015 (1a ed. 1961), p. 179.
- E. Husserl, *Logische Untersuchungen (1900-1901)*, M. Niemeyer, Halle 3a ed. 1922; trad. it. e cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol.II, Il Saggiatore, Milano 1968.
- E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24)*. I. *Kritische Ideengeschichte*, in "Husserliana", hrsg. von R. Boehm, Bd. VII, 1956, pp. 3-199; trad. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 27
- G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, *Opere complete*, volume diciannovesimo, Lulu Edizioni, Milano 2013 (1a ed. a stampa: Mondadori, Milano 1966).
- G. Piana, "Fenomenologia e psicologia della forma" (1988), in G. Piana, *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, lulu.com (2013).
- A. Ales Bello, "Fenomenologia Psicologia Psicopatologia. Un dialogo", *Babelonline/print*, *Rivista semestrale di filosofia*, n.14-15, Anno 2013, Mimesis Edizioni (MilanoUdine), p. 24.
- G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza*. *Saggio di filosofia fenomenologica*, Lulu.com 2013 (1a ed. Il Saggiatore, Milano 1967).
- G. Piana, "La tematica husserliana dell'intero e della parte", in E. Husserl, *L'intero e la parte*. *Terza e quarta ricerca logica*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1977.

Prima edizione nella collana Le Belle Lettere: Agosto 2019

©Francesca Caputo 2018

©Asterios Abiblio Editore 2018

posta: asterios.editore@asterios.it

www.asterios.it

I diritti di memorizzazione elettronica,
di riproduzione e di adattamento totale o parziale
con qualsiasi mezzo sono riservati.

STAMPATO IN UE

ISBN: 978-88-9313-117-9