

22 Aprile 2009

Marta Ubiali, ciclo XXIV

DOTTORATO DI RICERCA IN “FILOSOFIA E TEORIA DELLE SCIENZE UMANE”.

Tenterò ora di articolare i concetti di senso, finitezza e fragilità all'interno dell'orizzonte fenomenologico in cui si muove la mia ricerca, con particolare attenzione alla posizione di Edmund Husserl.

SENSO

Il concetto di "senso" nella fenomenologia di Husserl assume un ruolo centrale e, nel contesto qui preso in esame, esso si lega strettamente ad un altro termine fondamentale: quello di *teleologia*. Ogni atto dell'io, sia che si tratti di un atto percettivo, volitivo o predicativo, è caratterizzato da una tensione ad un polo finale di riempimento. Tale struttura di progressiva realizzazione del senso non accompagna solo il singolo vissuto, ma determina anche la dinamica di sviluppo della natura animata, dello spirito, della cultura, dell'esistenza. La vita animale e quella umana tendono verso uno scopo di realizzazione autentica. Per Husserl le tappe dello sviluppo degli organismi viventi, della vita delle comunità umane, così come della storia del pensiero filosofico sono incomprensibili al di fuori dell'anticipazione teleologica di un ordine di senso finale che rappresenta un ideale di perfezione. Nel manoscritto E III 5, intitolato *Universale Teleologie*, scrive Husserl a proposito dell'intenzionalità delle pulsioni: “Non è lo stesso Io degli atti e delle abitudini che ne derivano, un Io in svolgimento? Non possiamo o non dobbiamo presupporre un'universale intenzionalità dell'impulso, un'intenzionalità che costituisce unitariamente ogni presenza originaria in quanto permanenza di una temporalizzazione e che continuamente spinge da presenza a presenza, in modo tale che ogni contenuto è il contenuto di un compiersi dell'impulso ed è determinato dal termine al quale l'impulso tende, ed anche in modo tale che gli impulsi di grado superiore in ogni presenza primordiale si trascendono?”¹. Il concetto di senso è quindi un concetto dinamico, a cui l'io è sempre intenzionalmente diretto: il cammino di realizzazione del senso è un cammino infinito ed ogni tappa del cammino, per quanto contingente e finita, è già tesa verso il compimento finale.

¹ E. Husserl, *Manoscritto E III 5, Universale Teleologie*, settembre 1933; tr. it di E. Paci, *Teleologia universale*, in E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano, 1990, p. 197.

FINITEZZA

Il concetto di finitezza nel pensiero di Husserl é intimamente legato a quello di senso. Si potrebbe quasi affermare che la finitezza sia per il filosofo la condizione storicamente necessaria per l'emergere progressivo del senso. L'analisi di questa nozione non trova mai nelle pagine di Husserl una tematizzazione di carattere esistenziale, ciononostante essa é rintracciabile come costante presupposto delle analisi teoretiche ed etiche. Le riflessioni che Husserl dedica alla dinamica dell'atto percettivo ne sono un chiaro esempio: il fenomeno della prospettiva, condizione ineliminabile del nostro rapporto con l'oggetto, indica il contrasto tra la totalità di una cosa in sé pienamente determinata e data, da una parte, e la sua apparizione parziale e provvisoria, dall'altra. Il nostro rapporto con il mondo é segnato da una condizione di limite non solo in relazione alla sua contingenza, alla sua caducità, ma anche per quell'ineliminabile parzialità prospettica del nostro approccio al reale. Il problema della finitezza si pone anche insieme con quello del rapporto tra l'io empirico e l'io trascendentale, uno dei punti da sempre più controversi della fenomenologia husserliana. L'io puro é "il soggetto identico della funzione in tutti gli atti di uno stesso flusso di coscienza"²: esso è immutabile, non si genera e non muore, "non ha disposizioni di carattere, facoltà, disposizioni originarie o acquisite, ecc."³. Quale rapporto intrattiene questo io imperituro con l'io umano, soggetto invece alla finitezza? Sebbene le affermazioni di Husserl su questo punto siano spesso contraddittorie, ritengo fondato dare spazio a questo passaggio di *Erste Philosophie*: "io, l'essere umano, oppure, questa cosa psicofisica reale *essere umano* con il suo *io umano*, sono colui che compie la riflessione rivelando attraverso di essa un'interiorità nascosta".⁴ Dimensione finita e dimensione trascendentale non sono due realtà a se stanti ma si trovano strutturalmente intrecciate nell'io.

FRAGILITÀ

Come ho già rilevato a proposito del concetto di finitezza, il metodo fenomenologico preclude preliminarmente un'analisi esistenziale, in quanto la riduzione trascendentale,

² E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, a cura di M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952; tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica, libro secondo: Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino, 2002, p. 110.

³ *Ibidem*, p. 109.

⁴ E. Husserl, *Filosofia prima*, cit., pp. 91-92.

che apre le analisi, ha come scopo quello di sospendere ogni validità mondana per rintracciare le strutture invariabili del darsi del mondo. La fragilità è di conseguenza un tema che non trova uno spazio a se stante nella trattazione husserliana, tuttavia essa si impone all'attenzione del filosofo dopo la tragedia della prima guerra mondiale, come si evince dal mutamento delle tematiche e dei toni delle riflessioni etiche del filosofo. Mentre, infatti, i corsi sull'etica dal 1908 al 1914, seguendo la scia tracciata da Brentano, hanno come scopo la delineazione di un'etica formale come *analogon* della logica formale, il conflitto mondiale e il suo dramma spingono Husserl ad una maggiore consapevolezza circa il problema della fragilità di ogni tentativo umano di realizzazione del bene. La presa di coscienza del limite intrinseco alla natura umana spinge Husserl, dagli anni '20 in poi, a impegnarsi nella costituzione di un'etica non più solo formale bensì mirata a delineare e a promuovere i tratti della vita etica autentica, che, costantemente animata dall'adesione ai valori eterni della razionalità e della verità, conduca l'uomo fuori dall'abisso della propria intrinseca fragilità. Il filosofo è colui che per Husserl è primariamente chiamato a questo compito, ma la sua responsabilità personale abbraccia anche il destino dell'umanità intera, guidandola verso la consapevolezza del *telos* inscritto nella sua natura.

COME SI POTREBBE ARTICOLARE IL LORO RAPPORTO?

Husserl è stato da molti accusato di escludere indebitamente dalle sue analisi la dimensione finita, storica e contingente dell'esistenza soggettiva. L'orizzonte d'indagine della sua fenomenologia trascendentale viene inaugurato dalla riduzione, vale a dire da quell'atto di sospensione di ogni validità mondana, e proprio questa mossa preliminare sarebbe, sulla base di queste critiche, la genesi di un'irreversibile eliminazione dell'empirico. Martin Heidegger, per esempio, in diversi luoghi della sua opera, accusa Husserl di avere completamente mancato un'analisi adeguata del problema della persona. In *Essere e Tempo* rivolge aspre critiche non solo all'impostazione fenomenologica di Husserl ma anche a quella di Scheler: "le interpretazioni della personalità di Husserl e Scheler concordano in ciò che hanno di negativo. Esse non pongono il problema del senso dell'essere della persona stesso"⁵. Le affermazioni heideggeriane si poggiano su uno sfondo teoretico molto ampio e complesso che non è possibile indagare in quest'occasione, ma ritengo che sia possibile qui mettere in evidenza come una simile accusa nei confronti di

⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen, 1927; tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano, 2005, p. 66.

Husserl non sia del tutto fondata. È sicuramente vero che le analisi del filosofo non si presentano mai con toni dal carattere esistenziale, anche perché una tale impostazione è estranea allo spirito del metodo fenomenologico, ma uno sguardo che abbracci l'intero percorso della sua opera può scoprire quanto in realtà la sua fenomenologia abbia come costante punto di riferimento la soggettività in tutte le sue dimensioni sia trascendentali che contingenti.

Senso, finitezza e fragilità si incontrano in uno dei concetti chiave della fenomenologia husserliana: la teleologia. Scrive Husserl nella *Crisi*: “se l'uomo è un essere razionale (*animal rationale*) lo è soltanto se tutta la sua umanità è un'umanità razionale – latentemente orientata verso la ragione oppure espressamente orientata verso quell'entelechia che è pervenuta a se stessa, che si è rivelata a se stessa e che ormai guida coscientemente, per una necessità essenziale, il divenire umano. La filosofia, la scienza non sarebbero allora che *il movimento storico della rivelazione della ragione universale, “innata” come tale nell'umanità*⁶”. In questo breve ma denso passaggio sono racchiusi diversi elementi di notevole rilevanza. Innanzitutto esso ci rivela come per Husserl il senso dell'umanità, la sua entelechia, consista nella sua essenza razionale e che tale essenza non sia un che di dato in partenza quanto piuttosto una meta da raggiungere o, meglio, da riconquistare. Un secondo elemento che possiamo guadagnare è racchiuso nell'ultima affermazione: la filosofia, e in primo luogo la fenomenologia, hanno il compito di rivelare all'uomo il senso del suo esistere, un senso innato ma bisognoso di essere svelato. “L'uomo, - sottolinea a questo proposito Enzo Paci – che vive nell'oscurità che lo circonda e che lotta con essa, deve “rivelarsi” a se stesso. Con l'esercizio fenomenologico l'uomo si scopre come un essere che è tale in quanto è chiamato ad una vita posta sotto il segno dell'evidenza, dell'apoditticità, della presenza”⁷.

Il senso possiede quindi un orientamento teleologico e in quanto tale è sempre in cammino, ed esso si svela a partire da un atto inaugurale compiuto volontariamente da un individuo finito ed empirico: la riduzione trascendentale. La riduzione, quindi, invece che essere – come spesso viene presentata – un metodo artificioso e astratto, è per Husserl un “cambiamento totale di interessi, attuato conseguentemente e in base a una precisa decisione volontaria”⁸, motivata da un'esigenza avvertita come urgente e personale:

⁶ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag, 1959, (tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, il Saggiatore, Milano, 2002, p. 44).

⁷ E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Bompiani, Milano, 1990, p. 120.

⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, cit., p. 172.

l'ineludibile bisogno di chiarezza rispetto alla finitezza della realtà che ci circonda. Husserl si rende conto della problematicità di un tale compito, "la cui realizzazione – egli afferma - è legata alla forma necessaria di una *lotta senza fine*, ma anche di un rafforzamento nella lotta. Vi è sempre la possibilità essenziale che l'uomo cada in una vita mondana *peccaminosa*"⁹. Le indagini di Husserl indugiano di rado sulla dimensione finita e limitata del soggetto empirico, ma essa è il presupposto delle molto più diffuse descrizioni della dimensione trascendentale, la quale è del resto sempre intrecciata alla prima. Il telos trascendentale della vita umana è inscritto in ogni atto dell'io, come mette in evidenza anche Scheler quando, in altri termini, ne *La posizione dell'uomo nel cosmo*, afferma che "l'io umano, il cuore umano (...) costituiscono l'unico luogo a noi accessibile in cui Dio viene a formarsi, *ma sono altresì una parte vera e propria di questo processo trascendente*". I toni dei due autori sono profondamente differenti, ma entrambi mostrano un'istanza propria di tutta la fenomenologia, vale a dire il riconoscimento della peculiarità della soggettività umana rispetto agli altri livelli della natura materiale o animata. La fenomenologia husserliana è dominata da motivi teleologici, che attraversano sia le analisi di stampo prettamente teoretico, sia quelle di carattere etico. Proprio in quest'ultimo orizzonte, la teleologia assume un ruolo privilegiato: è il riconoscimento del senso del proprio essere a fondare il soggetto etico. L'etica husserliana ha come centro la realizzazione personale, la cui essenza consiste nella conversione dell'ideale teleologico in responsabilità. Esiste un progetto etico individuale che costituisce il livello più profondo dell'identità personale e dell'individualità: ogni persona ha la sua propria *idea* personale, il suo proprio "Io", e la realizzazione di questo "Io" è la *vocazione* di ogni persona.

La riflessione husserliana, per concludere, si mostra rispetto ai tre concetti da noi presi in esame, profondamente sbilanciata su quello di "senso": termini come "finitezza" e "fragilità" sono per principio lontani da una scienza eidetica e descrittiva come quella pensata da Husserl, ma, come ho tentato di mettere brevemente in luce, il concetto husserliano di teleologia non censura quanto piuttosto presuppone e vuole compiere la dimensione contingente dell'esistenza umana.

OPERE CHE OFFRONO UN CONTRIBUTO RILEVANTE AL TEMA:

⁹ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, a cura di T. Nenon e H. R. Sepp; tr. it. parziale di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa*, Cortina, Milano, 1999, p. 45.

1. E. Husserl, *L'idea di Europa*, Cortina, Milano, 1999; (tr. it. parziale di C. Sinigaglia del Vol. XXVII dell'Husserliana: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, a cura di T. Nenon e H. R. Sepp).

L'idea di Europa raccoglie cinque articoli scritti da Husserl per la rivista giapponese *Kaizo* e pubblicati nel 1923/24¹⁰. Ritengo che questa raccolta di saggi possa offrire un interessante contributo al tema qui discusso, in quanto essa presenta una sintetica ed efficace presa di posizione di Husserl circa il problema della condizione umana e del compito inscritto nella sua struttura. Il filosofo apre la discussione denunciando una grave lacuna nella storia del pensiero occidentale: egli ritiene che manchi da sempre “una scienza che abbia cominciato a fare per *l'idea di uomo* (e, pertanto, anche per le coppie di idee, *a priori* inseparabili, singolo uomo e comunità) ciò che la matematica pura della natura ha intrapreso, e nelle sue parti principali realizzato, per *l'idea di natura*”¹¹. In un linguaggio tipicamente husserliano, ciò che emerge è la necessità di una più radicale comprensione della struttura della natura umana ed in particolare del suo compito, della sua costitutiva teleologia. I saggi raccolti ne *L'idea di Europa* risalgono agli anni '20, e appartengono di conseguenza a quel periodo della riflessione husserliana irreversibilmente segnato dalla tragedia del primo conflitto mondiale. Tale drammatico evento ha condotto il filosofo ad un ripensamento della sua concezione etica: pur non abbandonando mai la convinzione della necessità di individuare delle leggi formali dell'agire che conducano l'uomo alla realizzazione di una vita autentica sotto l'insegna della razionalità, egli, dopo il conflitto, diventa consapevole delle difficoltà e degli inevitabili travagli che accompagnano il raggiungimento della meta. I saggi qui presi in esame testimoniano proprio questa presa di consapevolezza. Husserl è cosciente del fatto che la natura umana è segnata da una fragilità tale che non è certo sufficiente prendere coscienza una volta per tutte della propria responsabilità etica per poter vivere una vita immune da errori. L'uomo, infatti, pur avendo compiuto una decisione etica, “per alcuni momenti o per lunghi periodi, si lascia trascinare da *affezioni esterne* e *si perde nel mondo*. L'inizio di ogni evoluzione è imperfezione. Certo, la perfezione è l'idea teleologica che guida coerentemente lo sviluppo; ma la mera volontà di diventare perfetti non crea di colpo la perfezione, la cui realizzazione è legata alla forma necessaria di una *lotta senza fine*, ma anche di un rafforzamento nella lotta. Vi è sempre la possibilità essenziale che l'uomo cada in una vita mondana *peccaminosa*”¹². L'ideale teleologico della perfezione, della vita autentica e responsabile,

¹⁰ Solo tre dei cinque saggi vennero effettivamente pubblicati sulla rivista giapponese, gli altri due rimasero invece inediti fino alla pubblicazione nel volume XXVII della Husserliana.

¹¹ *Ibidem*, pp. 6-7.

¹² *Ibidem*, p. 45.

nella vita di ogni giorno viene quindi spesso tradito dalla facilità umana all'errore, ma, nonostante ciò, la decisione etica "continua ad agire" in quanto costantemente "riafferma senza posa [...] la sua esigenza nei confronti della vita"¹³. La decisione per una nuova vita etica non garantisce di per sé in modo definitivo la sua realizzazione: essa deve sempre di nuovo essere riconvalidata nella battaglia contro gli impulsi. L'"uomo paradisiaco", cioè l'uomo totalmente innocente, è per Husserl solo "un caso limite ideale tratto da un'infinità di altre possibilità simili, e comunque tale da non poterlo assolutamente considerare come l'ideale di perfezione, e meno che mai come l'ideale pratico"¹⁴. Questa constatazione del limite intrinseco in ogni azione umana, non conduce però Husserl ad uno scetticismo circa la possibilità di realizzazione di una vita etica autentica. Il fondamento filosofico più importante dell'etica post-bellica di Husserl rimane quello di un'antropologia razionalistica e ottimistica. Secondo Husserl, l'individuo è sempre capace di un nuovo inizio radicale basato su una volontà autonoma e razionale. Come sottolinea Ulrich Melle, in questi saggi "autostima, autoformazione, autodeterminazione, autocreazione, autodeterminazione, autoregolazione – sono i concetti con cui Husserl caratterizza l'essenza della vita etica"¹⁵. Tale ottimismo volontaristico sembra talvolta dare alle riflessioni etiche husserliane presenti in questi articoli una nota di ingenuità, in quanto il problema del male, della fragilità, dell'inevitabile limite insito in ogni tentativo umano non sono realmente approfonditi da Husserl, bensì quasi presupposti. Questa grave omissione si spiega e trova la sua ragion d'essere se riponiamo l'attenzione sull'intenzione che anima il fenomenologo in queste analisi: egli vuole combattere lo scetticismo etico, e per questo motivo tende ad enfatizzare quegli elementi che nell'esperienza umana affermano la positività dell'agire, come la forza di volontà, il libero dominio degli impulsi e la capacità di correzione dell'errore.

Se la vita umana nell'ingenuità del suo svolgersi quotidiano è caratterizzata dal peccato, ovvero dall'errore, dalla dimenticanza della propria responsabilità, la vita etica si configura allora, così come la definisce ancora Melle, una "seconda vita"¹⁶. La vita etica è una vita di "panmetodismo", vale a dire una "vita vissuta nella costante autoelevazione"¹⁷, ed è "una vita soggetta consapevolmente all'idea di rinnovamento, ed è da questa volontariamente guidata e formata"¹⁸. Paradigmatica di questa concezione è la riflessione proposta da

¹³ *Ibidem*, p. 45.

¹⁴ *Ibidem*, p. 41.

¹⁵ U. Melle, *The development of Husserl's ethics*, cit., p. 124.

¹⁶ Scrive Melle: «La vita etica è una vita riflessiva, una seconda vita. È una nuova e rinnovata vita» (*Ibidem*, p. 124).

¹⁷ E. Husserl, *L'idea di Europa*, cit., p. 46.

¹⁸ *Ibidem*, p. 25.

Husserl in questo testo circa le “forme di vita specificamente umane o i tipi personali d’uomo *a priori* diversi che ci sollevano alla forma più alta di valore dell’uomo *etico* e in essa culminano”¹⁹: qui il filosofo elenca e descrive i diversi tipi umani, vale a dire le diverse forme di vita a cui ogni uomo può liberamente aderire e che trovano la loro espressione nella scelta della professione. Dopo aver passato in rassegna le cosiddette “forme di vita pre-etiche”, Husserl culmina la sua analisi nell’indicare la vocazione filosofica come la vita etica per eccellenza, l’unica che possa davvero liberare l’uomo dalla sua condizione finita, che possa “preservare l’agire dalle delusioni dovute al fallimento oggettivo e dei valori” e “dare anche alla gioia che si vive nel conseguimento una forza che resista e che di continuo dia prova di sé”²⁰.

2. M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, in *Gesammelte Werke*, Bd. IX (*Späte Schriften*), hrsg. von M. Frings, Bern und München 1976; (tr. it. a cura di M. T. Pansera, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Armando editore, Roma, 1999).

Questo breve saggio di Max Scheler rappresenta uno dei contributi più significati nell’orizzonte fenomenologico e, più in generale, nel pensiero contemporaneo circa la natura e l’essenza dell’uomo, ossia di quell’ente in cui senso, finitezza e fragilità giungono a una sintesi inedita rispetto a tutti gli altri enti naturali. Scheler apre le sue riflessioni mettendo in evidenza come “in nessuna epoca come nella presente, l’uomo è apparso a se stesso così enigmatico”²¹. Proprio a partire da tale interrogativo il filosofo annuncia il suo proposito: “dare nelle pagine che seguono alcuni chiarimenti sull’essenza dell’uomo in rapporto alla pianta e all’animale e sulla sua particolare posizione metafisica”²².

La trattazione scheleriana ha come costante punto di partenza il paradosso costituito dalla natura della soggettività umana, la quale da un lato partecipa della condizione finita e contingente propria degli altri esseri viventi, ma dall’altro ha in sé un’insopprimibile istanza trascendente. La prima parte della riflessione è occupata dalla progressiva analisi dei diversi livelli dei viventi, a partire da quello vegetale, per passare poi a quello animale e infine umano. La pianta, secondo Scheler, possiede “il grado più basso del mondo psichico”²³, ossia l’*impulso affettivo*, che nella pianta “si determina, relativamente al suo ambiente e alla crescita in esso, secondo le direzioni

¹⁹ *Ibidem*, p. 32.

²⁰ *Ibidem*, p. 36.

²¹ M. Scheler, *Die Stellung des Menschen im Kosmos* in *Gesammelte Werke*, Bd. IX (*Späte Schriften*), hrsg. von M. Frings, Bern und München 1976; tr. it. a cura di M. T. Pansera, *La posizione dell’uomo nel cosmo*, Armando editore, Roma, 1999, p. 118.

²² *Ibidem*, p. 118.

²³ *Ibidem*, p. 119.

fondamentali del sopra e del sotto, della terra e della luce”²⁴. Nella pianta troviamo inoltre “il fenomeno primitivo dell’espressione”²⁵. Un secondo livello della vita psichica, a cui la pianta non partecipa ma che è proprio invece dell’animale, è *l’istinto*. Per Scheler l’istinto è un comportamento che deve possedere “un senso, deve essere cioè teleologico per l’insieme dello stesso portatore di vita”²⁶. Il comportamento animale è chiaramente un comportamento istintivo, ma Scheler sottolinea che non possono essere ridotti a tale categoria tutti gli atti compiuti dall’animale, in quanto, “in alcuni casi, ci troviamo di fronte ad atti di vera e propria intelligenza”²⁷. A questo punto sorge la domanda circa la specificità dell’essere umano. L’uomo, infatti, da un certo punto di vista si trova in una posizione di continuità rispetto alla pianta e all’animale, in quanto “riunisce in sé tutti i gradi essenziali dell’esistenza in generale e della vita in particolare, e, (...) tutta la natura raggiunge in lui la più sintetica unità del proprio essere”²⁸. Tuttavia, è davvero possibile attribuire all’uomo una semplice differenza di grado rispetto ai livelli inferiori della scala dei viventi? Secondo Scheler una tale concezione mancherebbe completamente l’essenza dell’essere umano, in quanto essa, “insieme con quella che possiamo definire la sua *posizione particolare*, trascendono ciò che chiamiamo intelligenza e facoltà di scelta, e non possono essere intese, neanche aumentando queste due facoltà quantitativamente all’infinito”²⁹. Scheler sceglie di usare il termine *spirito* per indicare il principio nuovo e peculiare della natura umana, e definisce *persona* “quel centro di atti entro il quale lo spirito appare nelle sfere finite dell’essere”. L’uomo è un essere contingente, finito, fragile ma allo stesso tempo possiede una struttura trascendente. Scheler, nel corso del saggio descrive le diverse caratteristiche del soggetto spirituale: emancipazione esistenziale da ciò che è organico, libertà e capacità di svincolarsi dall’ambiente. L’uomo, a differenza della pianta e dell’animale, “non più legato alla tendenza e all’ambiente, ne è libero, e perciò *aperto al mondo*”³⁰. Vi è dunque un rovesciamento rispetto alla situazione dell’animale, in quanto “tutto ciò che l’animale può osservare e cogliere nel suo ambiente, è rigorosamente contenuto entro gli argini e i *limiti strutturali di tale ambiente*”³¹, mentre il comportamento dell’essere spirituale è sempre caratterizzato da un’*apertura al mondo*. L’animale inoltre non ha oggetti, in quanto vive il suo ambiente “come la lumaca la sua conchiglia”³², e non è in grado di prenderne distanza per oggettivarlo. “L’essere-oggetto rappresenta pertanto la categoria più formale dell’aspetto logico

²⁴ *Ibidem*, p. 120.

²⁵ *Ibidem*, p. 122.

²⁶ *Ibidem*, p. 125.

²⁷ *Ibidem*, p. 140.

²⁸ *Ibidem*, p. 124.

²⁹ *Ibidem*, p. 143.

³⁰ *Ibidem*, p. 144.

³¹ *Ibidem*, p. 145.

³² *Ibidem*, p. 146.

dello spirito”. Un’ulteriore specificazione di questa capacità di oggettivazione che separa l’uomo dagli altri esseri finiti è l’autocoscienza, ossia “la coscienza che il centro spirituale degli atti ha di se stesso”. Dopo aver approfondito le suddette dimensioni proprie del soggetto spirituale, Scheler pone l’accento su un aspetto particolarmente rilevante ai fini del tema da noi preso in esame, in quanto denota da un punto di vista maggiormente esistenziale l’affrancamento dell’essere umano dalla sua condizione fragile e finita: essere uomini significa dire “no” alla realtà. Secondo Scheler la tecnica di derealizzazione proposta da Buddha, la visione delle Idee descritta da Platone o la riduzione fenomenologica di Husserl altro non sono se non l’esplicazione di ciò che costituisce in modo più peculiare l’animo umano. In cosa consiste quel “no”? Esso significa “abolire, annullare (...) lo stesso momento della realtà (...); significa eliminare l’angoscia di quanto è terreno che, come dice Schiller, si dissolve solo in quelle regioni abitate dalle pure forme”³³. È una sorta di movimento ascetico, che tenta di prendere le distanze dalla dimensione materiale, finita e istintuale per trascenderla e sublimarla. Il saggio di Scheler, a poche righe dalla fine, sintetizza efficacemente il paradosso insito nella natura umana con queste parole: “nel medesimo istante in cui l’uomo si è posto di fuori dalla natura per fare di questa l’oggetto del suo dominio e del nuovo principio dell’arte e dei segni: proprio in quel medesimo istante, l’uomo ha dovuto in qualche modo ancorare il suo centro fuori e al di là del mondo. Essendosi posto tanto audacemente al di sopra del mondo, egli non poteva più considerarsi come un semplice elemento e una semplice parte di esso”³⁴.

3. Enzo Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Laterza, Bari, 1961.

L’ultimo dei testi che intendo indicare come rilevante per il tema qui preso in esame, è uno dei classici della critica husserliana: *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl* di Enzo Paci. È decisivo premettere che questo saggio non è e non intende essere un semplice testo critico e storiografico del pensiero di Husserl: in queste pagine emerge una lettura profondamente originale della fenomenologia husserliana segnata dalla personale posizione filosofica di Paci. Ho tuttavia scelto questo testo perché in esso Paci si concentra in modo particolarmente significativo nel dispiegare le implicazioni teoretiche del rapporto tra senso e finitezza così come viene a delinarsi nell’arco di tutta la produzione husserliana. La chiave di volta della lettura di Paci è il concetto di teleologia: “il compito della fenomenologia – scrive l’autore – è il compito della ragione e la fenomenologia è *fenomenologia della ragione*. Ma il compito della ragione è

³³ *Ibidem*, p. 158.

³⁴ *Ibidem*, p. 188.

l'idea di un fine della storia come progressivo superamento dell'alienazione dell'uomo scaduto a cosa del mondo anteriore all'epochè"³⁵. Compito della fenomenologia husserliana sarebbe quindi la rivelazione del senso intrinseco a ogni atto dell'io, a ogni costituzione spirituale. Tale senso, tuttavia, non si mostra come autoevidente nell'esperienza naturale, quotidiana, e proprio per questo abbisogna di un metodo che lo riveli. La riduzione trascendentale è la realizzazione effettiva di questo compito, in quanto essa "mira alla liberazione da quell'oblio che ci impedisce di riconoscerci come intenzionalità e perciò come coscienza, come soggettività trascendentale. Il primo movimento della fenomenologia sarà dunque ascendente e ci dovrà condurre al superamento dell'oblio e al rivelarsi della verità nascosta nel nostro vivere mondano"³⁶. Nell'esperienza quotidiana la contingenza dell'esistere, la fragilità di ogni tentativo di realizzazione del bene, la parzialità di ogni comprensione autentica, tendono a celare il *telos* della nostra vita e della vita del mondo. La riduzione fenomenologica, partendo dalla constatazione di questo costante pericolo, ha come scopo la rivelazione dell'uomo a se stesso, la scoperta del fatto che "ogni *Ego* tende a un'idea finale, ad un'idea limite kantiana e quindi tende a *realizzare se stesso* come persona vivente (...), come persona che ha *un senso* in quanto tende a vivere secondo un'idea limite, secondo un'immagine dello scopo e della funzione della propria vita nel mondo e nella storia"³⁷. La riduzione rappresenta una sorta di "maieutica fenomenologica"³⁸, in quanto "l'esistenza autentica deve emergere dall'oscurità del nascosto e del non rivelato che circonda l'uomo, l'uomo che vive nel *Sosein*, nel tempo, nella contingenza, nel destino, nella morte, in lotta continua, infinita, per la verità"³⁹. L'ego trascendentale è il luogo di questa rivelazione, perché in esso la dimensione finita e quella teleologicamente infinita s'intrecciano per costituire il paradosso della soggettività umana: "il *Cogito* è il centro finito che contiene in sé, finito, un infinito che rimane possibile e non diventa attuale se non nella finitezza degli atti di vita del *Cogito*. (...) L'Ego *Cogito*, come monade concreta, vive, dunque, tra un infinito passato e un infinito futuro; tra un qui e un intorno a qui, tra un suo ambiente, una sua *Umwelt*, e l'infinito cosmico che è là e che pure determina il finito di ciò che è qui"⁴⁰. L'essenza più profonda della mia umanità è quella di essere tensione al senso, pur vivendo nel paradosso della contingenza, "la teleologia è nella vita esistenziale e storica. L'esistenza dell'uomo è esistenza teleologica. Il *Menschsein* è *Teleologischsein*"⁴¹. Secondo Paci, Husserl ravvede nell'oblio di questo carattere essenziale l'origine della Crisi della cultura e della scienza europea,

³⁵ *Ibidem*, p. 67.

³⁶ *Ibidem*, pp. 15-16.

³⁷ *Ibidem*, p. 88.

³⁸ *Ibidem*, p. 120.

³⁹ *Ibidem*, p. 122.

⁴⁰ *Ibidem*, pp. 8-9.

⁴¹ *Ibidem*, p. 24.

“la crisi delle scienze non è crisi metodologica e meramente conoscitiva: è crisi dell’esistenza stessa dell’Europa e dell’umanità”⁴². L’oggettivismo esasperato delle scienze europee, che mostra le sue conseguenze più gravi nel naturalismo della psicologia ottocentesca, tende a reificare la coscienza e la soggettività dimenticandosi della dinamica teleologica propria dello spirito. Per uscire dalla crisi è dunque necessaria una “presa di coscienza del *telos*”⁴³. Questa presa di coscienza non può però accadere una volta per tutte: essa assume il carattere di una lotta, “la vita – scrive Paci – è la lotta infinita per il *telos*”⁴⁴. Ogni individuo deve farsi carico personalmente di questa presa di coscienza ed innanzitutto il fenomenologo: “la fenomenologia è l’esercizio del ricominciare, *nel tempo*, secondo la verità, l’intenzionalità. È in questa *Stimmung* che si deve riprendere, *immer wieder*, l’esercizio husserliano del ritorno al *Cogito*. Dobbiamo ricominciare”⁴⁵. Come scrive Husserl, ognuno di noi deve rendersi consapevole di questa responsabilità “per sé e in sé, senza tener conto delle opinioni finora ammesse, e, in particolare, senza accettare come dati le verità della scienza”⁴⁶.

Per concludere, ritengo che il grande apporto del saggio di Paci consista nel rilevare, seppure all’interno di una prospettiva critica particolare, un’istanza spesso dimenticata della fenomenologia husserliana: il pensiero di Husserl non può essere ridotto a un intellettualismo idealistico o a un metodo descrittivo dei vissuti di coscienza, in quanto la fenomenologia sottende un orizzonte etico profondo, una concezione del senso dell’esistenza e della storia umana che anima dall’interno ogni analisi descrittiva.

⁴² *Ibidem*, p. 24.

⁴³ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 26.

⁴⁵ *Ibidem*, p. 42.

⁴⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationem*, Haag, 1950, p. 48.