

Università della Calabria

Facoltà di Lettere e Filosofia

Dipartimento di Filosofia

Dottorato di Ricerca in Filosofia della comunicazione e dello spettacolo:

teoria e storia dei linguaggi

(Ciclo XXIII)

RAPPORTO TRA FILOSOFIA E RICERCHE EMPIRICHE IN MERLEAU-PONTY

(M-FIL/01)

Coordinatore del Dottorato:

Chiar.mo Prof. Roberto De Gaetano



Supervisore:

Chiar.mo Prof. Vincenzo Costa



Dottorando:

Rocco Sacconaghi



Anno Accademico 2009/2010

PREMESSA
RECENTI INTERPRETAZIONI DEL RAPPORTO TRA FENOMENOLOGIA
E SCIENZE EMPIRICHE

1. Il progetto di “naturalizzazione della fenomenologia”	5
2. Ulteriori prospettive	13

CAPITOLO 1

LA FENOMENOLOGIA COME SCIENZA RIGOROSA: EDMUND HUSSERL

1. La filosofia come scienza degli “inizi”	19
1.1. Il duplice senso del concetto di “inizio”	20
1.2. Il “principio di tutti i principi”	22
1.3. La soggettività trascendentale come “campo” della ricerca	23
2. L’ingenuità dell’atteggiamento naturale	28
2.1. L’ingenuità come carattere essenziale	29
2.2. La “tesi generale dell’atteggiamento naturale”	30
2.3. L’anonimia dell’intenzionalità fungente come motivo profondo dell’ingenuità.....	31
2.4. L’anonimia dell’intenzionalità fungente e la passività della coscienza	36
2.4.1. <i>La costituzione passiva</i>	37
2.4.2. <i>Affezione e ricettività</i>	41
2.4.3. <i>Distinzione tra anonimia e passività</i>	43
3. La riduzione trascendentale e l’indagine fenomenologica	45
3.1. La riduzione come istituzione dell’atteggiamento trascendentale.....	46
3.2. La riduzione come atto del pensiero inverso all’astrazione	50
3.3. La comprensione trascendentale come descrizione intuitiva	54
3.4. La comprensione trascendentale come descrizione eidetica	56
3.5. La fenomenologia genetica.....	58

CAPITOLO 2

EMPIRICO E TRASCENDENTALE: IL RAPPORTO TRA ATTEGGIAMENTI

1. Fenomenologia e scienze empiriche	63
2. Il rapporto tra gli atteggiamenti: diverse prospettive	67
2.1. Continuità tra atteggiamento naturale e atteggiamento scientifico	67
2.2. Discontinuità: atteggiamento personalistico e atteggiamento naturalistico	69
2.2.1. <i>Statuto trascendentale “secondario” degli atteggiamenti.</i>	73
2.2.2. <i>La funzione educativa della riduzione fenomenologica.</i>	74
2.3. Il nesso tra filosofia e obiettivismo e l’imporsi di una prospettiva “genealogica”	75
2.3.1. <i>Distinzione tra posizione naturale e assolutizzazione teoretica del mondo</i>	76
2.3.2. <i>La natura “filosofica” dell’obiettivismo</i>	76
2.3.3. <i>La necessità dell’assunzione di una prospettiva storica in senso peculiare</i> ..	77
2.4. Il “rivestimento di idee” gettato sul mondo	79
2.5. Il “concetto naturale di mondo”	81
3. La considerazione trascendentale della storia	83
3.1. Il metodo dell’indagine storica trascendentale	83
3.2. L’origine della filosofia	85
3.2.1. <i>La nascita dell’atteggiamento teoretico</i>	86
3.2.2. <i>Esplicitazione del telos</i>	88
3.2.3. <i>La “scoperta” della verità in-sé</i>	90
3.2.4. <i>L’assolutizzazione dell’“in-sé”</i>	91
3.3. Derrida e la patologia trascendentale della razionalità europea	92
3.4. Natura “etica” della fenomenologia e “ritorno all’ingenuità della vita”	95
3.4.1. <i>“In principio è l’azione”</i>	97
3.4.2. <i>Separazione della spinta trascendentale dalla potenza idealizzatrice</i>	100
3.4.3. <i>Schema riassuntivo degli atteggiamenti</i>	102

4. L'intrascendibilità dell'esperienza	103
4.1. La critica fenomenologica del copernicanesimo	103
4.2. Le “omogeneizzazioni” indebite e l'intrascendibilità dell'esperienza	107
4.3. Dalla storia alla “geografia trascendentale”: Terra ed Europa	115
4.3.1. <i>Rickert: antropocentrismo trascendentale e filosofia della storia</i>	115
4.3.2. <i>La geografia trascendentale: il “privilegio” dell'Europa</i>	119

CAPITOLO 3

FENOMENOLOGIA E SCIENZA: MERLEAU-PONTY INTERPRETE DI HUSSERL

1. La prospettiva merleau-pontyana: convergenza di filosofia e scienza	123
1.1. La scoperta di una “terza dimensione”	123
1.1.1. <i>Lo strato percettivo dell'esperienza e la Gestaltpsychologie</i>	126
1.1.2. <i>La terza dimensione dell'essere</i>	129
1.1.3. <i>La libertà ripensata</i> 133	
1.2. L'ampliamento della razionalità	138
1.2.1. <i>«Il compito del nostro secolo»</i>	138
1.2.2. <i>Arte e filosofia</i>	145
1.2.3. <i>«Tutto ha senso»: Marx e Freud rivisitati</i>	159
1.2.4. <i>Il concetto di incarnazione e il superamento dello scetticismo</i>	161
1.3. La reciproca implicazione di filosofia e scienza	162
2. La “dialettica” degli atteggiamenti	163
2.1. Le due tendenze della fenomenologia husserliana	163
2.2. Il movimento duplice del pensiero	165

CAPITOLO 4
SCIENZA E ONTOLOGIA IN MERLEAU-PONTY

1. La concezione di natura	168
1.1. Una nuova idea di natura	168
1.2. La prospettiva della scienza.....	169
1.3. Una storia del concetto di natura	173
1.3.1. <i>La concezione di Descartes</i>	174
1.3.2. <i>La concezione di Husserl</i>	179
1.4. La dimensione del “vivente”	182
2. L’originalità della vita e il problema della forma	183
2.1. Il concetto di “vita”.....	184
2.2. Il tentativo de <i>La struttura del comportamento</i>	185
2.2.1. <i>La categoria di “forma”</i>	185
2.2.2. <i>La dialettica dell’organismo</i>	189
2.3. Il concetto di natura nel corso del 1957-58	195
2.3.1 <i>La prospettiva biologica</i>	196
2.3.2. <i>Gli studi di Coghill</i>	198
2.3.3. <i>L’“Embryologie du comportement”</i>	200
2.3.4. <i>La categoria di Umwelt</i>	204
2.3.5. <i>L’organismo in Russell</i>	206
2.3.6. <i>Il fenomeno della tendenza all’espressione</i>	207
3. Il possibile oggettivo	212
3.1. L’ontologia della vita	212
3.2. La dimensione del possibile	215
3.3. Una nuova ontologia.....	226
BIBLIOGRAFIA	231

Premessa

RECENTI INTERPRETAZIONI DEL RAPPORTO TRA FENOMENOLOGIA E SCIENZE EMPIRICHE

1. IL PROGETTO DI “NATURALIZZAZIONE DELLA FENOMENOLOGIA”

La relazione tra il metodo fenomenologico, la filosofia fenomenologica e le scienze è un tema di grande attualità nei dibattiti ispirati alla fenomenologia. Si tratta di uno degli ambiti di ricerca fenomenologica in cui, in particolare negli ultimi anni, ha avuto luogo il maggior numero di pubblicazioni e di studi dedicati.

Sarebbe estremamente complesso ricostruire l'insieme delle ragioni storiche e teoretiche che hanno riproposto l'attualità della fenomenologia nel rapporto con le scienze, ed in particolare con le cosiddette scienze naturali. Possiamo però individuare una serie di eventi che hanno avuto una funzione di catalizzatore rispetto a ricerche avviate spesso in modo indipendente. Ricostruire alcuni passaggi di tale processo consente di comprendere in quale accezione la fenomenologia sia oggi riproposta da certi autori come metodo in grado di dialogare con le scienze. Come si vedrà, la ricezione di Merleau-Ponty svolge in ciò un ruolo cruciale, che occorrerà approfondire.

Negli anni '90 del secolo scorso alcuni ricercatori, provenienti da ambiti disciplinari differenti (non solo la filosofia, ma anche la biologia, la matematica, la psichiatria o l'informatica) hanno elaborato un programma piuttosto ambizioso di sintesi tra le acquisizioni della fenomenologia, in particolare husserliana e merleau-pontyana, e numerose recenti scoperte delle scienze naturali. A detta di tali studiosi, esisterebbe infatti una «surprising convergence»¹ tra ciò che le analisi fenomenologiche classiche avevano saputo cogliere descrittivamente e ciò che alcuni modelli biologici, neurologici ed informatici hanno poi messo in luce nelle proprie indagini.

La proposta nasceva dalla seguente riflessione: dato che i due stili di approccio sembrano condurre a scoperte analoghe avendo percorso autonomi, un dialogo esplicito tra di essi dovrebbe potersi rivelare assai fecondo per entrambi. Il titolo proposto per tale programma di dialogo tra fenomenologia e scienze naturali era la “naturalizzazione della fenomenologia”.

In particolare, tale è anche il titolo di un influente volume a cura di Jean Petitot, Francisco Varela, Bernard Pachoud e Jean-Michel Roy. Si tratta di una consistente raccolta di saggi, di svariati autori, che si propongono di fornire esempi di interazione feconda tra fenomenologia e scienze (dalla psicologia alla matematica) o di fornire riflessioni critiche su tale possibilità. L'introduzione del volume, a firma dei quattro curatori ed intitolata “Beyond the Gap: An

¹ J. Petitot – F. Varela – B. Pachoud – J.-M. Roy (a cura di), *Naturalizing Phenomenology. Issues in contemporary Phenomenology and Cognitive Science*, Stanford University Press, Stanford 1999, p. 24.

Introduction to Naturalizing Phenomenology”², fornisce una sorta di manifesto che funge ancora oggi da riferimento per il programma di “naturalizzazione della fenomenologia”.

Nello stesso anno, il 1999, Varela pubblicò un altro scritto programmatico, insieme a Jonathan Shear, ed intitolato “First-Person Accounts: why, what and how”, come introduzione del volume collettaneo *The View from Within*³.

La questione da cui la “naturalizzazione della fenomenologia” prende le mosse ha a che fare con l’esigenza di spiegazione onnicomprensiva delle scienze, intese come *corpus* di un sapere organico e coerente.

Varela ed i suoi colleghi osservano che l’esistenza di soggetti dotati di capacità cognitive in senso lato determina l’insorgenza di un dominio di indagine peculiare, vale a dire quello della *fenomenalità*: «phenomenality, that is [...] the fact that for a whole set of cognitive systems, and for the human one in particular, things have appearances»⁴. Non solo vi sono le cose, di cui si occupano le diverse scienze, ma vi è anche l’apparire delle cose, il darsi di esse a degli osservatori.

La nozione di fenomenalità è qui volutamente intesa in termini assai generici. Con essa non si vuole ipotizzare alcun rapporto preciso tra cose in sé e apparizioni di cose, né impegnarsi in alcuni tipo di attribuzioni ontologiche. Ciò che importa è domandarsi se e come il fatto che si diano apparizioni di cose abbia un’incidenza sul procedere delle scienze empiriche.

Nell’introduzione a *The View from Within* il problema è posto nei termini lievemente differenti, ma analoghi, della prospettiva in prima o in terza persona. Varela e Shear si riferiscono al fatto che vi sono «first-person events»⁵, cioè processi che appaiono «as relevant and manifest for a “self” or “subject” that can provide an account»⁶. I due autori sono consapevoli che la distinzione tra eventi in prima persona ed eventi in terza persona è assai problematica, dal momento che a ben vedere tutti gli eventi sono vissuti in prima persona. Anche l’osservazione di un buco nero, infatti, presuppone pur sempre qualcuno che osservi. Secondo Varela e Shear, tuttavia, vi sono pratiche sociali, tra cui le scienze naturali, in cui il ruolo dell’osservatore viene minimizzato, così che di fatto ci si riferisce agli eventi studiati in termini di “terza persona”.

Ai due autori non interessa approfondire tale aspetto, bensì, più semplicemente, ribadire che si danno eventi in cui il ruolo della “prima persona” appare invece irrinunciabile, e cioè i vissuti di coscienza. Si ripropone, dunque, il problema della fenomenalità: si danno delle apparenze, un

² *Ivi*, pp. 1-82.

³ F. Varela – J. Shear (a cura di), *The View from Within. First-person Approaches to the Study of Consciousness*, Imprint Academic, Thorverton 1999.

⁴ J. Petitot – F. Varela – B. Pachoud – J.-M. Roy (a cura di), *Naturalizing Phenomenology*, p. 1.

⁵ F. Varela – J. Shear, *The View from Within. First-person Approaches to the Study of Consciousness*, Imprint Academic, Thorverton 1999, p. 1.

⁶ *Ibidem*.

apparire delle cose a qualcuno. Nel caso del buco nero studiato dall'astrofisico, ad esempio, c'è l'oggetto studiato intersoggettivamente, in terza persona, dalla comunità scientifica, ma c'è anche l'apparire dell'oggetto in un certo modo, secondo certe caratteristiche percettive, ad un certo osservatore.

Le questioni che insorgono rispetto alla fenomenalità sono molteplici. Anzitutto, è possibile studiare in modo rigoroso la fenomenalità? Si tratta di un ambito analizzabile secondo leggi e strutture stabili, o si tratta invece del regno della *doxa*, in cui dominano l'arbitrario, il caotico ed il "soggettivo"? Inoltre, è possibile integrare in un quadro gnoseologico ed epistemologico unitario la fenomenalità e le cose in sé, vale a dire un approccio in prima persona ed un approccio in terza persona? Come si passa senza salti dall'uno all'altro? E ancora: è possibile naturalizzare la fenomenalità, nel senso di ricondurla all'ontologia del mondo naturale, delle cose in sé, da cui sembra distaccarsi? Infine, che ruolo può svolgere a sua volta il darsi della fenomenalità rispetto alle scienze "oggettive" ed ai loro metodi? Che problemi pone e che revisioni impone nel loro procedere? Si possono dunque riassumere quattro dimensioni del problema della fenomenalità: la *descrivibilità* della fenomenalità, la *relazione* tra fenomenalità e cose in sé, la *naturalizzabilità* della fenomenalità ed il *farsi fenomeno* delle scienze "oggettive". Come si vedrà, anche nel dibattito interno alla "naturalizzazione della fenomenologia" emerge la possibilità di riposte articolate e differenti a tali dimensioni del problema.

Prendiamo anzitutto in considerazione l'introduzione a *The View from Within*. Dopo aver rilevato il darsi della dimensione della fenomenalità, Varela e Shear osservano come ciò comporti un «explanatory gap»⁷ nelle attuali ricerche sulla mente, ed in particolare negli approcci delle cosiddette scienze cognitive. A loro avviso, «it is fair to say that [...] cognitive science often appears to be a theory of mind that leaves phenomenality or subjectivity out, either because it does not attempt to account for it or because it fails to account for it adequately»⁸.

Lo scarto da colmare, dunque, è quello tra la mente così come essa è studiata dalle scienze cognitive e la coscienza esperita dai soggetti. Quest'ultima, infatti, affermano efficacemente Varela e Shear, è il "marchio di fabbrica" della nostra stessa esistenza, ed ignorarla equivarrebbe a non poter fornire un resoconto adeguato della mente. Ciò accade però nell'approccio allo studio della mente tipico delle scienze cognitive. Queste ultime, infatti, cercano di spiegare la mente in termini di un *set* di funzioni in grado di acquisire, manipolare e rielaborare informazioni, fino a produrre un certo tipo di *output*. L'esperienza soggettiva che ha luogo nel corso di tale operazioni è volutamente trascurata dagli scienziati cognitivi, in quanto

⁷ *Ivi*, p. 3.

⁸ *Ivi*, p. 3.

non è ritenuta una fonte attendibile di conoscenza su ciò che effettivamente ha luogo nella mente. Si privilegia invece la costruzione di modelli ricavati induttivamente dalle evidenze sperimentali, di laboratorio. Secondo Varela e Shear, tuttavia, tale omissione è inaccettabile, perché è proprio l'esperienza cosciente ciò che anzitutto intendiamo col termine "mente". Tale omissione, inoltre, non è neppure necessaria, dal momento che è possibile indagare l'esperienza cosciente in modo rigoroso.

Le due tesi proposte dagli autori sono dunque: a) vi è una irriducibilità di un certo tipo di eventi, quelli in prima persona, che non possono essere spiegati facendo ricorso ad eventi in terza persona b) è possibile studiare scientificamente gli eventi in prima persona sviluppando metodologie adeguate.

La fenomenologia è chiamata in causa in particolare nell'elaborazione del punto b), in quanto essa è «the most important western school of thinking where experience and consciousness is at the very heart»⁹.

Secondo un approccio che riflette anche gli interessi personali di Varela sviluppati in ulteriori studi, che hanno inaugurato un intero filone di ricerche fenomenologiche, la fenomenologia è paragonata alle tecniche di meditazione elaborate dalla tradizione ascetica buddhista. Ciò che accomuna fenomenologia e meditazione è anzitutto la loro funzione *pedagogica*. Il soggetto che familiarizza con il metodo di descrizione fenomenologica, così come il praticante della meditazione, imparano a rendersi conto della propria esperienza, e a discriminare tra ciò che *pensano* di esperire e ciò effettivamente esperiscono. Vi è dunque un continuo ritorno ai fenomeni e una continua revisione delle categorie acquisite.

Entrambi i metodi prevedono inoltre una procedura sospensiva dell'atteggiamento naturale, che consente di tematizzare la fenomenalità in quanto tale (che normalmente resta non-tematica). Date queste premesse, è possibile pensare ad una comunità scientifica di fenomenologi e praticanti della meditazione in grado di paragonare le proprie esperienze ed affinare le proprie descrizioni con crescente rigore.

Varela e Shear osservano che si può dunque parlare di metodi rigorosi nello studio della fenomenalità, giacché fenomenologia e meditazione posseggono i due requisiti cardine del metodo scientifico: «1) Providing a clear procedure for accessing some phenomenal domain. 2) Providing a clear means for an expression and validation within a community of observers who have familiarity with procedures as in 1)»¹⁰.

Nel programma di ricerca espresso in *The View from Within*, dunque, è la descrivibilità della fenomenalità ad essere presa in considerazione come ambito di intervento della fenomenologia.

⁹ *Ivi*, p. 5.

¹⁰ *Ivi*, p. 6.

La fenomenalità possiede delle proprie leggi che la fenomenologia è in grado di scoprire e comunicare intersoggettivamente in modo univoco e, pertanto, scientifico. Al contempo, gli eventi in prima persona possiedono una irriducibilità che li rende non derivabili dagli eventi in terza persona.

La conclusione implicita parrebbe essere che la relazione tra tali due classi di eventi non sia concepibile nei termini di una reciproca derivabilità. Il contributo che le scienze “oggettive” forniscono alla fenomenologia è di orientamento metodologico, senza che esse entrino nel merito di ciò che la fenomenologia scopre nel corso delle proprie indagini.

Il programma di ricerca presentato nell'introduzione a *Naturalizing Phenomenology* è analogo ma indubbiamente più ambizioso, ed è qui che compare una riflessione esplicita ed articolata sulla nozione di “naturalizzazione della fenomenologia”. Come già osservato, la questione che funge da avvio della discussione riguarda lo statuto della fenomenalità. Vi sono soggetti cognitivi *a cui* le cose appaiono, e l'uomo ne è l'esempio più evidente. Vi sono, dunque, apparizioni, manifestazioni di cose.

Come è da intendere tale dimensione di fenomenalità, di manifestatività che caratterizza la nostra esperienza del mondo? Le scienze cognitive sono il metodo più adeguato per fornire una spiegazione convincente della fenomenalità? E le scienze naturali nel loro insieme possono ammettere la fenomenalità all'interno della propria ontologia?

Il problema è propriamente la conciliazione tra l'immagine di mondo restituita dalle scienze naturali e il “fatto” (come lo chiamano gli autori) della fenomenalità. Le scienze naturali descrivono un mondo fatto di cose, ma sembrano incapaci di spiegare il manifestarsi delle cose stesse.

Varela ed i suoi colleghi osservano che ad essere messa in questione è la capacità, da parte del sistema delle scienze, di fornire un'immagine completa e coerente del mondo. Vi è, infatti, un'ultima ed apparentemente insanabile frattura epistemologica, cioè quella tra cose e apparizioni di cose, analoga a quella tra eventi in prima persona ed eventi in terza persona discussa in *The View from Within*. Tale *gap* sembra condurre a un'alternativa poco auspicabile.

Da un lato vi è chi ne deduce una frattura ontologica, e propone una qualche versione di dualismo. Vi sarebbero così due ontologie distinte, corrispondenti alla partizione tradizionale tra natura e spirito, e quindi all'eredità cartesiana. Dall'altro lato vi sono varie forme di “eliminativismo”, secondo cui ciò che esiste è unicamente il mondo fisico e la fenomenalità sarebbe un qualche tipo di “illusione cognitiva” prodotta da certi sistemi biologici. Se anche ciò fosse vero, tale teoria non spiegherebbe però né l'insorgenza né le regole di funzionamento della fenomenalità.

Osserviamo che Varela ed i suoi colleghi optano esplicitamente per un'identificazione forte tra fenomenalità e soggettività, il che si rivelerà non privo di conseguenze per l'intero progetto: «phenomenality does not differ in any substantial view from subjectivity»¹¹.

Gli autori dell'introduzione a *Naturalizing Phenomenology* ritengono che i tempi siano maturi per una nuova rivoluzione concettuale, paragonabile a quella introdotta dalla fisica galileiana. Ai tempi di Galileo il mondo era concepito secondo la partizione tra le realtà sublunari e le realtà celesti. Tali due ambiti venivano spiegati secondo leggi ed elementi differenti, sollevando la questione sul perché un certo dominio ontologico (quello sublunare) dovesse fare eccezione rispetto alla struttura del resto del cosmo. Il mutamento di paradigma operato da Galileo ha però consentito di riassorbire tale apparente singolarità, quella del mondo sublunare, nel quadro onnicomprensivo dell'universo. Un'operazione analoga è ancora attesa per la nozione di "spirito", "anima" o "coscienza": ciò che in precedenza abbiamo definito "naturalizzazione della fenomenalità". La fenomenalità è, infatti, il contenuto della vita di coscienza. Ciò a cui occorre giungere è precisamente «the collapse of the ontological opposition between body and mind»¹².

Secondo Varela ed i suoi colleghi la risorsa cui rivolgersi per compiere un simile mutamento di paradigma è la fenomenologia. Una naturalizzazione della fenomenalità sarà possibile solo mediante una naturalizzazione della fenomenologia. Occorre notare che, a differenza dell'introduzione a *The View from Within*, la fenomenologia è qui intesa come un metodo in grado di fornire una vera e propria *spiegazione* dell'insorgere della fenomenalità. Certamente è possibile una fenomenologia descrittiva della coscienza, ma ciò non esaurisce il compito della naturalizzazione della fenomenologia. Ecco come viene descritto, infatti, il lavoro che una fenomenologia naturalizzata dovrebbe e potrebbe assolvere: «It is not enough that such a phenomenology be descriptive and analytical; it should be also explanatory, and the explanation it gives should make clear how phenomenological data can be properties of the brain and the body without the help of any spiritual substance»¹³. La fenomenologia naturalizzata deve spiegare in che modo il cervello ed il corpo, in quanto parti del mondo naturale, possono diventare portatori delle specifiche proprietà in cui consistono i dati fenomenologici. La fenomenalità va ricondotta in un «explanatory framework, in which every acceptable property is made continuous with the properties admitted by natural sciences»¹⁴.

In che modo la fenomenologia è chiamata ad assolvere tale compito? Varela ed i suoi colleghi forniscono uno schema operativo in tre fasi.

¹¹ J. Petitot – F. Varela – B. Pachoud – J.-M. Roy (a cura di), *Naturalizing Phenomenology*, p. 10.

¹² *Ivi*, p. 48.

¹³ *Ivi*, p. 19.

¹⁴ *Ivi*, p. 2.

In una prima fase, occorre fornire una descrizione fenomenologicamente corretta – secondo indicazioni analoghe a quelle di *The View from Within* – del fenomeno in questione, cioè il determinato aspetto della fenomenalità che ci si propone di naturalizzare. Una volta individuate ed estratte le leggi fenomenologiche che valgono in tale ambito, vale a dire le sue invarianze strutturali, si procede alla loro matematizzazione. La terza fase, in cui ha luogo la naturalizzazione vera e propria, integra il modello matematico così elaborato nel quadro delle scienze naturali: alla lettera, «integrating this mathematical reconstruction of mental phenomena into the lower-level sciences of natural phenomena»¹⁵.

Tale terzo passaggio è reso possibile dall'*approccio sistemico* che nei decenni precedenti si è fatto strada all'interno di molti ambiti delle scienze naturali. La fisica, la geologia, la meteorologia, la biologia ed altre discipline, tra cui le stesse neuroscienze, tendono sempre più a costruire i propri modelli nei termini di sistemi dinamici auto- o etero-organizzati.

Mentre le scienze moderne seguivano una modellizzazione locale, atomistica ed unidirezionale, le scienze contemporanee privilegiano schemi esplicativi globali, olistici e ricorsivi. I sistemi naturali si comportano come totalità in cui ogni elemento condiziona ed è condizionato da tutti gli altri, fino a generare strutture stabili non spiegabili come una mera somma di effetti o di parti. Ciò che definisce un certo sistema è, dunque, una certa legge, una sorta di *forma dinamica* che ne descrive matematicamente la generazione a prescindere dagli elementi fisici in cui essa si realizza. Gli sviluppi delle teorie computazionali hanno facilitato tale iniziale mutamento di paradigma, in quanto hanno mostrato che certe leggi dinamiche di generazione della forma possono generare sistemi più o meno stabili a prescindere dal *medium* in cui si realizzano.

Si tratta, in altri termini, di una generalizzazione della distinzione tra *hardware* e *software*: ciò che conta nella spiegazione di un dato dominio non è la materia di cui esso consta, bensì l'informazione che esso veicola. Varela ed i suoi colleghi citano esplicitamente, e con parole di grande ammirazione, Merleau-Ponty quale anticipatore di tale approccio sistemico al mondo naturale e del suo nesso con la fenomenologia:

[Merleau-Ponty] sought to understand the relationship between natural organizations, phenomenological appearing, lived experience and meaning. In order to do this, he showed that, in addition to an eidetic description, one needs a dynamic theory of forms and structures [...] to account for the manner in which

¹⁵ Ivi, p. 48.

“the organization invests the physical space” on a physical, biochemical, thermodynamical, and even “cybernetic” basis.¹⁶

Merleau-Ponty, dunque, avrebbe capito che per superare il dualismo tra natura e spirito occorre naturalizzare lo spirito e spiritualizzare la natura, mediante la nozione di “organizzazione dinamica”, intesa come struttura immanente secondo cui la materia si in-forma olisticamente.

Nel proprio contributo all'interno del volume, intitolato “The Specious Present: A Neurophenomenology of Time-Consciousness”, Varela prova a fornire un esempio del proprio programma di naturalizzazione della fenomenologia. Partendo da una descrizione fenomenologica della nozione di “presente esteso”, e rilevando come la tripartizione husserliana tra ritenzione-impressione-protezione sia efficace nel catturare l'aspetto di *durata* della nostra percezione del tempo, Varela mostra poi come le più recenti ricerche sulle reti neurali rivelino l'insorgere di strutture analoghe: la rete è in ogni istante determinata dalle proprie “esperienze” passate, secondo una “coda ritenzionale” paragonabile a quella della coscienza.

È dunque possibile ipotizzare, secondo Varela, che il cervello accolga simili reti neurali, e che la nostra esperienza del tempo ne manifesti la morfologia e le peculiari proprietà ritenzionali.

Naturalizzare la fenomenologia significa, dunque, servirsi di essa come metodo rigoroso per enucleare le strutture attorno a cui si organizza la fenomenalità, per estrapolarne modelli computazionali che è poi possibile ritrovare in altri sistemi biofisici.

Merleau-Ponty è stato, secondo gli autori di *Naturalizing Phenomenology*, un precursore del programma, perché a differenza di Husserl aveva già intuito che le scienze contemporanee spingevano “dall'interno” ad una revisione dei propri paradigmi classici, in direzione di una concezione sistemica che si è rivelata compatibile ed affine alla fenomenologia.

Non è ora possibile addentrarsi in una valutazione critica del progetto di naturalizzazione della fenomenologia. Possiamo, tuttavia, accennare a due elementi estremamente aporetici di tale programma.

In primo luogo, esso sembra nei fatti smentire ciò che promette di compiere, e ciò per ragioni non contingenti bensì di principio. Secondo Varela e i suoi colleghi, la fenomenologia naturalizzata dovrebbe spiegare come la fenomenalità sorge dal corpo e dal cervello o, in altri termini, dalla natura. Una tale spiegazione dovrebbe però riuscire a chiarire come la fenomenalità sorga nella propria specificità, in ciò che ha di caratteristico.

Ammettendo pure che la fenomenalità si strutturi secondo organizzazioni dinamiche analoghe a quelle del mondo biofisico, resta aperta la questione cruciale su come e perché avvenga quel

¹⁶ *Ivi*, pp. 53-54.

peculiare avvolgimento del mondo su di sé che dà luogo alla fenomenalità, a quella capacità dei fenomeni di distinguersi dalle cose. E proprio in tale genealogia dovrebbe consistere una *spiegazione* della fenomenalità. Non rispondere a tale questione significa lasciare la questione di partenza inindagata in ciò che ha di più essenziale. Oltretutto, è difficile allontanare il sospetto che l'isomorfismo sia, a volte, nell'occhio di chi guarda, come nei casi di *pareidolia* (la tendenza della mente a cogliere dei volti negli oggetti più disparati).

In secondo luogo, la scelta di operare il superamento della frattura tra natura e spirito mediante una "naturalizzazione" sembra celare un conferimento aprioristico di autorità alle scienze naturali.

Nell'introduzione a *The View from Within* si discute della manifestazione degli eventi in terza persona negli eventi in prima persona, ma tale spunto non è poi colto nella sua problematicità. Parlare della fenomenalità, cioè della coscienza, come di un caso particolare delle leggi dinamiche di natura sembra di fatto condurre alle metafisiche della "supervenienza" e del cosiddetto "emergentismo", secondo cui la coscienza si manifesterebbe ad un certo punto in un mondo già dato.

È facile rendersi conto che tali ingenuità, quali il postulare un mondo "già bell'e fatto" sono quanto di più lontano possa esservi dall'approccio fenomenologico (anche nella versione che ne dà Merleau-Ponty).

2. ULTERIORI PROSPETTIVE

Il tentativo di porre la fenomenologia in dialogo con le scienze naturali, mediante l'interfaccia delle scienze cognitive, è tutt'oggi seguito anche da autori che non condividono *in toto* il programma di naturalizzazione della fenomenologia, così come è presentato nell'omonimo testo.

Ad essere condiviso è l'approccio secondo cui diverse discipline che si occupano dello stesso tema potrebbero interagire in modo più fecondo, se solo gli scienziati prendessero in considerazione in modo non pregiudiziale la fenomenologia, e se i fenomenologi non temessero di compromettere il proprio rigore filosofico nel dialogo con le scienze empiriche.

Uno dei testi più celebri al riguardo è *La mente fenomenologica* di Shaun Gallagher e Dan Zahavi¹⁷. Si tratta di una raccolta di ricerche costruita sul modello dei manuali di scienze

¹⁷ *The Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Science*, Routledge 2008 (tr. it. di P. Pedrini, *La mente fenomenologica. Filosofia della mente e scienze cognitive*, Cortina, Milano 2009).

cognitive, vale a dire secondo una modularizzazione delle funzioni che la mente è in grado di eseguire. In ognuno dei capitoli i due autori cercano di mostrare come le indagini fenomenologiche di Husserl e dei suoi successori possano fornire un contributo di valore nello studio di funzioni quali il senso del tempo, le abilità motorie, la percezione, l'interazione con altri soggetti, il rapporto tra mente e corpo ed altro ancora. Secondo Gallagher e Zahavi, chiunque si interessi dello studio della mente dovrebbe essere interessato alla fenomenologia, in quanto essa fornisce un metodo in grado di elaborare *descrizioni* rigorose dei vissuti di coscienza. Analogamente a quanto argomentato da Varela e colleghi, i due autori osservano che l'osservazione della coscienza è necessariamente l'abbrivio di ogni studio della mente: quando gli scienziati cognitivi tentano di spiegare la percezione, la memoria o altre funzioni essi partono pur sempre da una nozione più o meno implicita di queste ultime, ricavata (spesso acriticamente) dall'esperienza.

La fenomenologia, intesa qui come psicologia fenomenologica, è in grado di produrre descrizioni molto più accorte di ciò che si intende studiare, ed è possibile impiegarla come metodo senza vincolarsi necessariamente ad assunzioni filosofiche di fondo. Anche l'eliminativista, infatti, dovrebbe essere interessato a sapere bene che cosa intende eliminare. I due autori osservano: «Oggi più che mai ci si rende conto che non faremo molta strada nel tentativo di spiegare scientificamente la relazione tra la coscienza ed il cervello senza una concezione chiara di cosa stiamo cercando di mettere in relazione»¹⁸.

Non condividendo integralmente le tesi più generali di Varela sulla “naturalizzazione della fenomenologia” (l'espressione è impiegata anche da loro, ma nell'accezione assai più ridimensionata secondo cui la fenomenologia deve accettare che i fenomeni da lei studiati siano «aperti all'indagine empirica»¹⁹), Gallagher e Zahavi elaborano tre modelli alternativi – sia pure ispirati al programma di Varela – di possibile interazione tra la fenomenologia e le scienze cognitive, o, più in generale, le scienze naturali.

Il primo modello consiste nel «tradurre i risultati dell'analisi fenomenologica in un linguaggio che sia chiaramente comprensibile da parte della scienza»²⁰. Anche qui l'approccio dei due autori risulta meno radicale di quello originario, dacché essi non propongono necessariamente una matematizzazione in senso stretto delle analisi fenomenologiche, bensì un qualche tipo di formalizzazione in un linguaggio controllato creato *ad hoc*.

Il secondo modello consiste nella creazione di una comunità di sperimentatori e di soggetti sperimentali addestrati all'impiego di descrizioni fenomenologiche. Nel caso, ad esempio, delle

¹⁸ *Ivi*, p. 15.

¹⁹ *Ivi*, p. 49.

²⁰ *Ivi*, p. 50.

neuroscienze, il vantaggio di impiego del metodo fenomenologico sarebbe evidente: se i soggetti sono in grado di produrre *reports* più precisi, rigorosi e intersoggettivamente verificabili sui proprio vissuti, diventa più rigorosa anche la ricerca sui correlati neuronali di tali vissuti. Se, ad esempio, i soggetti imparano a distinguere tra ritenzione e presentificazione, essi non si esprimeranno più, genericamente, nei termini di “memoria”.

Ciò fornisce l’ispirazione per il terzo modello, chiamato da Gallagher «*front-loading phenomenology*»²¹. In questo caso le analisi fenomenologiche sono impiegate nel *design* dell’esperimento. Se, ad esempio, nel corso di una descrizione fenomenologica emerge una distinzione tra fenomeni che il senso comune tende ad identificare, ciò può suggerire agli scienziati cognitivi o ai neuroscienziati un’indicazione da verificare secondo i propri metodi sperimentali. Un caso di ciò può essere la distinzione proposta da Gallagher tra “senso di proprietà” («il senso che sono il soggetto del movimento»²²) e il “senso di agenzia” («l’esperienza che controllo l’azione»²³).

Gallagher e Zahavi non si limitano a proporre l’adozione di una psicologia fenomenologica da parte delle scienze cognitive, bensì, a loro avviso, «l’importanza sistematica dell’analisi [fenomenologica] può essere pienamente apprezzata solo nel momento in cui si rende visibile il legame con le considerazioni filosofiche trascendentali che fanno da sfondo»²⁴. Non solo la *psicologica* fenomenologica, bensì anche la *filosofia* fenomenologica ha valore per le scienze cognitive, e le scienze naturali nel loro insieme. La fenomenologia, infatti, pone in questione la validità razionale del realismo metafisico ingenuo di cui spesso sono imbevute le teorie scientifiche (o gli uomini che le sostengono). Tale realismo postula un mondo di cose in sé, a cui si aggiungerebbero occasionalmente i fenomeni nella coscienza dei soggetti senzienti. Con ciò, esso incorre nel paradosso di non poter giustificare la propria assunzione di un mondo in sé, indipendente da fenomeni, giacchè è pur sempre attraverso i fenomeni che se ne ha notizia. Inoltre, le scienze naturali, cioè le discipline che studiano il mondo in sé, sono pur sempre operazioni intenzionali effettuate da soggetti.

Di conseguenza, osservano Gallagher e Zahavi, «se vogliamo comprendere la conoscenza, la verità, l’oggettività ed il riferimento dobbiamo indagare le forme e le strutture dell’intenzionalità che sono impiegate da soggetti che hanno cognizione e che agiscono»²⁵.

²¹ Shaun Gallagher, “Phenomenology and experimental design”, in *Journal of Consciousness Studies*, 10/9-10, 2003, pp. 85-99.

²² S. Gallagher – D. Zahavi, *La mente fenomenologica*, p. 244.

²³ *Ivi*, p. 244.

²⁴ *Ivi*, p. 65.

²⁵ *Ivi*, p. 67.

La fenomenologia, portando alla luce le operazioni intenzionali attraverso cui si costituisce l'oggettualità delle scienze, consente di concepire il mondo e la coscienza secondo una relazione che non abolisca l'uno o l'altro dei due termini. Ciò può, dunque, contribuire ad una più equilibrata e razionalmente fondata visione che le scienze hanno di se stesse, ed evitare agli scienziati di incorrere nel paradosso per cui ci si serve inavvertitamente di operazioni di coscienza per negare la coscienza.

Nell'interazione tra psicologia fenomenologica e filosofia fenomenologica si situa l'aspetto più aporetico della proposta di Gallagher e Zahavi. Finché questa si limita alle pretese di una psicologia descrittiva, essa può risultare plausibile. Al contempo, per quanto la fenomenologia sia in grado di offrire analisi rigorose ed esatte, è difficile che tale motivo possa però spingere di per sé gli scienziati cognitivi a ritenerla *necessaria* per costruire ed interpretare i propri esperimenti. Per documentare l'imprescindibilità della fenomenologia nello studio della mente, occorre mostrare che l'ambito della coscienza, cioè della fenomenalità, è irriducibile ed intrascendibile: a ciò mirano le riflessioni anti-naturalistiche di Gallagher e Zahavi.

Tuttavia, portare fino in fondo tali riflessioni tenderebbe a condurre in direzione di un coerente idealismo (ed è questo l'itinerario teoretico percorso da Husserl) sulla base del riconoscimento di una dimensione assoluta, costitutiva e quindi non naturalizzabile della coscienza.

A questo punto, però, non risulterebbe chiaro quale possa essere il contributo che le scienze empiriche possono offrire alla fenomenologia, e perché i fenomenologi dovrebbero voler «contaminare il rigore delle analisi con i dati della ricerca empirica»²⁶. La tensione tra psicologia fenomenologica e filosofia fenomenologica è difficilmente componibile in un approccio “deflazionario” che rinuncia programmaticamente a prendere posizione sul rapporto tra coscienza e mondo («è possibile [...] identificare l'esperienza con i processi biologici [...] che avvengono nell'organismo [...]? Questo è precisamente il tipo di domanda che non sarà tra le preoccupazioni principali dell'approccio sulla base del quale abbiamo organizzato questo libro»²⁷, dichiarano ad esempio i due autori).

Un ambito in cui la collaborazione tra fenomenologia e scienze naturali è particolarmente auspicato è quello delle neuroscienze. Anche Gallagher e Zahavi indicano nei progressi tecnici dello studio del cervello uno dei *trends* all'origine di un rinnovato interesse dei contemporanei per la coscienza, e dunque per i metodi in grado di studiarla²⁸.

²⁶ Così recita la quarta di copertina del volume.

²⁷ *Ivi*, p. 49.

²⁸ Cfr. *ivi*, p. 8.

Tra i fenomenologi che hanno provato a riflettere sulla possibile collaborazione tra fenomenologia e neuroscienze vi è Dieter Lohmar, autore del recente *Phänomenologie der schwachen Phantasie*²⁹, in cui si tenta di porre in relazione le indagini fenomenologiche sulla fantasia e gli studi neurologici eseguiti sui primati.

La posizione di Lohmar è estremamente fiduciosa sulla possibilità di un'integrazione di tali due ambiti disciplinari. A suo avviso, infatti, gli sviluppi tecnici delle metodologie di indagine del cervello sono già giunti ad un livello tale di affinamento da consentire l'individuazione dei correlati neuronali di determinati vissuti. Tali tecniche non sono al momento disponibili per l'impiego su soggetti umani, in quanto estremamente invasive. Esse sono, però, già in grado di registrare l'attività dei singoli neuroni. Già oggi è possibile osservare una correlazione stabile tra il verificarsi di certe "esperienze" (la visione di un simile) e certe configurazioni neuronali nel cervello dei primati. Lohmar si riferisce, tra gli altri, agli studi sui neuroni-specchio eseguiti sui macachi da Gallese ed altri autori³⁰.

La presenza di tale correlazione, perlomeno su base statistica, spinge Lohmar ad affermare che l'identificazione tra contenuti di coscienza e circuiti neuronali è un fatto: di conseguenza la «protesta dell'umanista, che appare nobile e a volte anche un po'altezzosa, la quale poggia sull'indimostrabilità di principio dell'identità di rapporti reali e contenuti di coscienza, deve porsi delle contro-obiezioni che hanno dalla loro parte ottimi argomenti del *common sense*»³¹.

Se, infatti, tutte le volte che si dà una certa esperienza si dà anche una certa scarica neuronale, voler negare un nesso tra le due risulta estremamente implausibile. La fenomenologia e le neuroscienze possono dunque cooperare nel chiarire da due lati lo stesso fenomeno.

La posizione di Lohmar si espone ad un'obiezione molto semplice. Quale sarebbe, infatti, la novità delle neuroscienze rispetto a ciò che già si sapeva sul cervello? Da un punto di vista concettuale, nessuna. Le nuove tecniche si limitano a rendere visibile qualcosa che già si sapeva o si supponeva esserci, cioè un'attività cerebrale parallela ad un'attività mentale³². Il fatto che vi sia tale correlazione, e che possano esserne classificate le forme, non spiega tuttavia alcunché riguardo alla natura della coscienza o al nesso tra mente e cervello. È l'attività mentale a causare quella cerebrale, o viceversa? Dalla risposta a tale quesito dipende la risposta alla questione sulla libertà o necessità dell'agire, se si ammette il principio della chiusura causale del mondo fisico. In che cosa consiste precisamente il "nesso" tra due ambiti che sembrano essere

²⁹ Dieter Lohmar, *Phänomenologie der schwachen Phantasie*, Springer, Dordrecht 2008.

³⁰ Cfr. Dieter Lohmar, "La fenomenologia del futuro", in *L'attualità della fenomenologia*, Rubbettino, Soveria Mannelli (in corso di pubblicazione), pp. 9 e ss.

³¹ *Ivi*, p. 8.

³² Se il punto sarebbe mostrare che non vi è attività mentale senza attività cerebrale, e quindi non vi è un'anima disincarnata, l'osservazione si trova notoriamente già nella psicologia sperimentale ottocentesca, e non costituisce dunque una novità in tal senso.

categorialmente irriducibili, cioè la fenomenalità e le cose in sé (coscienza e cervello)? Anche a ciò non vi è risposta. Non risulta dunque chiaro quale sarebbe l'opportunità nuova di collaborazione tra fenomenologia e neuroscienze, e risulta piuttosto incauto parlare di una "identificazione" tra contenuti di coscienza e circuiti neuronali per descrivere la loro correlazione.

I progetti di naturalizzazione della fenomenologia sembrano rivelare un'ambiguità di fondo. Essi, infatti, non discutono mai l'identificazione tra fenomenalità e coscienza, mostrandosi così vincolati ad una concezione tradizionale, di stampo cartesiano, della soggettività. Ciò che si manifesta, si manifesta nella e per la coscienza. Tale soggettivismo si spinge, come si è visto, ad osservare che anche le scienze obiettive sono prodotti di operazioni intenzionali, e che esse non possono dunque espungere la coscienza dai propri riferimenti. D'altra parte vi è una fortissima impronta naturalistica, che si manifesta a livello epistemologico nell'assumere aprioristicamente le scienze naturali come paradigma unico della conoscenza, e a livello ontologico nel non voler mai mettere davvero in discussione il fatto che esista "un mondo là fuori", che può fare a meno della coscienza per esistere.

Un riassunto efficace di tale ambiguità irrisolta della fenomenologia naturalizzata è fornito da Alexandre Cléret:

il revendique d'un côté la réduction husserlienne, la référence à la constitution aux actes du sujet dans une perspective analytique – soit une phénoménologie transcendentale orthodoxe posant une subjectivité transcendentale – et de l'autre une passivité de l'activité exprimée par une conception bouddhique du soi – ou plutôt de l'absence de soi – liée à la conception scientifique de l'auto-adaptation du système dynamique à son milieu – ce qui excède la subjectivité transcendentale et en modifie considérablement le statut -, tenant ainsi activité et passivité de l'activité ensemble, ce qui semble contradictoire. Qu'en est-il exactement?³³

³³ A. Cléret, "Varela lecteur de Merleau-Ponty", *Chiasmi International* 8 (2006), pp. 84-123.

Capitolo 1.

LA FENOMENOLOGIA COME SCIENZA RIGOROSA: EDMUND HUSSERL

1. LA FILOSOFIA COME SCIENZA DEGLI “INIZI”

Nel saggio “programmatico” *La filosofia come scienza rigorosa*, comparso nel 1911 sulla rivista *Logos*, Husserl scrive: «L’indigenza sorge qui dalla scienza. Ma soltanto la scienza può superare in modo definitivo l’indigenza che da lei proviene»¹. In questo apparente circolo è condensato il progetto filosofico husserliano. Il circolo è solo apparente perché la scienza ha portato all’“indigenza spirituale” non in quanto ha realizzato la propria natura di scienza, bensì proprio perché, nel suo sviluppo storico, ha perduto la radicalità necessaria al realizzarsi di una compiuta scientificità: la filosofia ora si trova dunque, secondo Husserl, di fronte all’arduo compito di realizzare l’istanza scientifica originaria. La fenomenologia vuole infatti costituirsi come *scienza filosofica rigorosa*, cioè pienamente chiarita nel metodo e sistematica nell’attuazione: la «scienza filosofica» è «ciò di cui la nostra epoca ha maggiormente bisogno»². La denuncia husserliana della crisi delle scienze, pertanto, non si configura come critica all’idea stessa di scientificità, bensì a quel «concetto residuo»³ di scientificità proprio del positivismo. Husserl concepisce la fenomenologia come la scienza filosofica chiamata a superare l’*impasse* dello «scetticismo che ha dissolto gli antichi ideali»⁴, costituendosi come la «scienza dei veri inizi, delle origini», come «la scienza di ciò che è radicale»⁵:

¹ E. Husserl, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua vol. XXV, a cura di T. Nenon e H. Rainer Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987 (tr. it. parziale di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 2005, p. 98).

² *Ivi*, p. 104.

³ E. Husserl, *Die krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*, Hua vol. VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1954, (tr. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1961, p. p. 38).

⁴ *Ivi*, p. 104.

⁵ *Ivi*, p. 105.

soltanto una scienza trascendentalmente chiarita e giustificata in senso fenomenologico può essere scienza in senso ultimo, soltanto un mondo chiarito in senso fenomenologico-trascendentale può essere l'oggetto di una comprensione estrema.⁶

In questo modo, essa si pone come la realizzazione definitiva della vocazione originaria della filosofia, sinora incompiuta: «sin dai suoi primi inizi – scrive infatti Husserl – la filosofia ha avanzato la pretesa di essere scienza rigorosa»⁷. In quanto scienza “di ciò che è radicale”, la fenomenologia «deve essere radicale anche nel suo procedere, e ciò sotto ogni aspetto»⁸: l'attuarsi effettivo della piena radicalità di questa scienza ha come condizione la distinzione chiara tra le “cose stesse”, cui deve volgersi l'indagine, e i “fatti empirici”⁹, distinzione in cui si gioca la determinazione di ciò che è frutto di astrazione e di ciò che è concreto.

1.1. Il duplice senso del concetto di “inizio”

Nell'espressione husserliana «scienza dei veri inizi, delle origini» è contenuta una duplice determinazione del suo progetto: in un primo senso, essa è scienza degli inizi in quanto rivolta tematicamente allo strato originario dell'esperienza quale “luogo” sorgivo del senso; in un secondo senso, lo è in quanto alla ricerca del proprio adeguato punto di partenza, ovvero di un inizio *assoluto*. L'inizio della *scienza* (la sua *fondazione*) costituisce dunque la preoccupazione metodologica necessaria, mentre l'inizio dell'*esperienza* (la *costituzione* del senso) è il tema e il “territorio” dell'indagine¹⁰. Gli *inizi*, dunque, sono tanto il tema dell'indagine quanto il “luogo” da cui essa prende le mosse: nell'adesione critica a questi inizi consiste il suo essere “rigorosa”, ed in questo

⁶ E. Husserl, *Formale und Transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hua vol. XVII a cura di P. Janssen, Nijhoff, Den Haag 1974 (tr. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966, pp. 20-21.).

⁷ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, p. 3.

⁸ *Ivi*, p. 105.

⁹ «Solo – scrive Husserl – non si deve in nessun momento venire meno alla radicale mancanza di pregiudizi, identificando fin da principio, ad esempio, tali “cose” con i “fatti empirici”, rendendosi così ciechi di fronte alle idee, che pure in una così larga misura sono assolutamente date nell'intuizione immediata» (*ivi*, p. 106).

¹⁰ Si potrebbe dire che essi rappresentano rispettivamente il “come” e il “cosa” dell'indagine, se non fosse che la novità della fenomenologia consiste proprio nella particolare assunzione tematica del “come” dell'esperienza come proprio oggetto. In questo senso, sarebbero due “come” diversi: il *come* dell'analisi e il *come* dell'esperire – e per questo tanto l'esperienza indagata quanto l'indagine, come in Kant, si definiscono *trascendentali*.

si distingue da tutte le altre scienze, le quali «rimangono impigliate in una semi-ingenuità e, di conseguenza, non esaudiscono il senso che è loro innato in quanto scienze, cioè il senso della generale conformità alla norma»¹¹. Le scienze «resesi autonome dalla filosofia»¹², infatti, «possiedono le loro pre-dati» che «accettano senza aver prima criticamente esaminato la conoscenza già data»¹³:

Le scienze si sono rese autonome e senza essere in grado di soddisfare pienamente allo spirito dell'autolegittimazione critica hanno creato metodi altamente differenziati, la cui fecondità era certa sul terreno pratico, ma le cui operazioni non potevano vantare la piena chiarezza razionale.¹⁴

È di fronte a questa situazione che «scaturisce l'esigenza filosofica di un inizio privo di presupposti»¹⁵. Il tema dell'inizio in quanto *proprio* inizio è dunque ciò che una filosofia che voglia costituirsi come scienza rigorosa non può mancare di porre: «senza un inizio rigorosamente scientifico – scrive infatti Husserl – non vi è un progresso rigorosamente scientifico»¹⁶, e laddove gli inizi sono oscuri, «non lontano è il controsenso»¹⁷. Mentre «nella sfera della ricerca naturale una scienza può senz'altro fondarsi su un'altra, e l'una può servire da modello metodologico per l'altra»¹⁸, la filosofia, in quanto scienza radicale degli inizi assoluti, «si trova in una dimensione interamente nuova»: le «occorrono *punti di partenza interamente nuovi*, e un metodo interamente nuovo che la separi di principio da ogni scienza “naturale”»¹⁹. Per questo motivo, essa «non avrà pace fin quando non avrà raggiunto i suoi inizi assolutamente chiari, vale a dire i suoi

¹¹ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Hua vol. VIII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1959 (ed. it. a cura di V. Costa, tr. it. di A. Staiti, *Filosofia prima*, Rubbettino, Soveria Mannelli 200, p. 14).

¹² *Ibidem*.

¹³ *Ibidem*.

¹⁴ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, p. 4.

¹⁵ E. Husserl, *Filosofia prima*, p. 14. Questa esigenza, prosegue Husserl, si configura come «l'esigenza di una vita che produca una scienza fondata su una giustificazione assoluta [...], di una vita nella quale egli [il filosofo] possa comprendere e rispondere del senso e della legittimità di ogni atto di conoscenza e di ogni scelta e decisione che sono in suo potere» (*ibidem*).

¹⁶ E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924)*, I: *Kritische Ideengeschichte*, Hua vol. VII, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956 (tr. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989, p. 27).

¹⁷ *Ivi*, p. 84.

¹⁸ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Hua vol. II, a cura di von W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1950 (tr. it. a cura di A. Vasa – M. Rosso, *L'idea della fenomenologia*, Mondadori, Milano 1995, p. 50).

¹⁹ *Ibidem*.

problemi assolutamente chiari, i metodi predesignati dal senso proprio di questi problemi e il terreno ultimo di ricerca in cui le cose sono date con assoluta chiarezza»²⁰: solamente se si individua chiaramente il proprio inizio, e quindi il metodo dell'indagine, può essere colto quel “terreno ultimo” in cui le cose si offrono alla nostra intuizione, vale a dire l'esperienza nel suo strato sorgivo. Con la fenomenologia, infatti, Husserl vorrebbe praticare

un vero radicalismo dell'autonomia conoscitiva, in virtù del quale qualunque cosa già data come ovviamente essente viene sospesa nella sua validità per risalire a ciò che è già implicitamente presupposto da qualsiasi presupposto, da qualsiasi domanda e da qualsiasi risposta, e che quindi è già sempre necessariamente e immediatamente implicito come un che di primo in sé. Ciò viene posto espressamente e liberamente come *primum*, e in un'evidenza tale che precede e sostiene tutte le possibili evidenze.²¹

1.2. Il “principio di tutti i principi”

La “traduzione metodologica” generale di questa istanza primaria (che anticipa dal punto di vista [fenomeno]-logico anche la riduzione trascendentale), è il cosiddetto *principio di tutti i principi*, che Husserl esplicita nel primo volume delle *Idee*, pubblicato nel 1913:

Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: cioè che ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'“intuizione” (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei *limiti* in cui si dà.²²

²⁰ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, p. 105 (corsivo nostro).

²¹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Hua, vol. III/1, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976 (tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro primo: Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, p. 427).

²² *Ivi*, pp. 52-53. Le diverse attuazioni possibili di questo medesimo principio definiscono le svariate versioni della fenomenologia: è cioè nella differente interpretazione dei «*limiti*» in cui la realtà si offre al pensiero che si è giocato il destino della fenomenologia.

Solamente un'«affermazione che si limiti a esprimere tali datità, esplicandole con significati loro conformi»²³, può rappresentare un effettivo «*cominciamento assoluto* chiamato a servire la fondazione nel senso autentico della parola, un *principium*»²⁴. La condizione iniziale della ricerca filosofica radicale è perciò così descritta da Husserl:

qui cominciamo in senso assoluto, non possediamo alcuna logica che possa ritenersi normativa, non possiamo interrogare che noi stessi, dobbiamo approfondire il senso ancora nascosto del compito che ci siamo proposti, dobbiamo provvedere con estrema cura a escludere qualsiasi pregiudizio, a mantenerci esenti da intromissioni estranee [...]; e proprio da queste precauzioni, come in qualsiasi impresa che si attui per la prima volta, deve nascere il nostro metodo.²⁵

1.3. La soggettività trascendentale come “campo” della ricerca

Tramite le ricerche svolte nei primi anni del '900, dopo la pubblicazione delle *Ricerche logiche*, Husserl giunge a determinare la natura dell'oggetto della sua indagine e la modalità tramite cui vi si può accedere, due elementi che si implicano reciprocamente: la *soggettività trascendentale* è identificata come il “luogo” della costituzione del senso dell'esperienza; la *riduzione trascendentale*, invece, è l'*operazione riflessiva* tramite cui il soggetto può tematizzare le proprie *operazioni costitutive*. La *soggettività trascendentale* husserliana non va intesa come un ambito separato rispetto al resto del mondo, o come un'interiorità di contro a un'esteriorità, bensì come quella dimensione in cui originariamente si *costituisce* il senso del mondo: non è un “frammento” – ancorché immateriale o spirituale – di mondo (sullo stile della cartesiana *res cogitans*), non è una parte dell'essere, bensì il polo soggettivo in riferimento a cui soltanto la realtà assume un senso. Scrive infatti Husserl:

Con una certa cautela nell'uso della parola, possiamo anche dire, in certo modo, che *tutte le unità reali sono “unità di senso”*. Ma le unità di senso presuppongono

²³ *Ivi* p. 53.

²⁴ *Ibidem*.

²⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 162.

(e lo ripeto: non perché lo deduciamo da qualche postulato metafisico, ma perché lo possiamo mostrare con un procedimento intuitivo e indubitabile) una *coscienza che conferisca il senso*, la quale coscienza è da parte sua assoluta e non dipende a sua volta da un conferimento di senso.²⁶

In questa prospettiva, Husserl può giungere a dire che «identificare la totalità del reale con la totalità dell'essere, e quindi assolutizzare il reale, è una assurdità», e che «una realtà assoluta vale quanto un quadrato rotondo»²⁷: «*ciò che le cose sono [...], lo sono in quanto cose dell'esperienza. L'esperienza sola è quella che fissa il loro senso*»²⁸. Questa peculiare forma di idealismo²⁹ può essere correttamente intesa solo alla luce del concetto di *intenzionalità*, la struttura fondamentale della vita di coscienza: «l'intenzionalità è ciò che caratterizza la *coscienza* in senso pregnante e consente nello stesso tempo di indicare l'intera corrente dei vissuti come corrente di coscienza e come

²⁶ E. Husserl, *Idee I*, pp. 139-140.

²⁷ *Ivi*, p. 140.

²⁸ *Ivi*, p. 116.

²⁹ Nella *Postilla alle Idee* (testo che comparve nel 1931 come premessa all'edizione inglese delle *Idee*), Husserl scrive: «non ho nulla da ritrattare a proposito dell'idealismo fenomenologico-trascendentale», e aggiunge che continua a ritenere «un controsenso qualsiasi forma di realismo filosofico corrente, non meno di qualsiasi idealismo a cui esso opponga i suoi argomenti e che esso “confuta”» (*ivi*, p. 426). Il suo è dunque un *idealismo fenomenologico*, che si distingue tanto dagli idealismi tedeschi dell'epoca romantica, quanto da quello kantiano (e dai suoi interpreti di inizio '900) e da quello berkeleyano: «È però necessario – scrive sempre nella *Postilla* – chiarire espressamente la fondamentale ed essenziale differenza tra l'idealismo fenomenologico-trascendentale e quell'idealismo che viene combattuto, quale sua propria esatta negazione, dal realismo. Innanzitutto: l'idealismo fenomenologico non nega l'esistenza reale del mondo (e innanzitutto della natura) quasi pensando trattarsi di una mera parvenza a cui, anche se inavvertitamente, il pensiero naturale e scientifico positivo soggiaccia. Il suo unico compito e la sua unica funzione consistono nel chiarire il senso di questo mondo, precisamente quel senso secondo cui vale per chiunque, conformemente a una reale legittimità, come realmente esistente» (*ivi*, pp. 427-428). La prospettiva husserliana, infatti, cerca di salvaguardare al contempo l'assolutezza della soggettività e quella del suo nesso con l'essente, a sua volta, in un senso peculiare, ad essa “irriducibile”. Ora, come osserva Piana, il «duplice rifiuto opposto dalla fenomenologia alle teorizzazioni ingenuie del realismo e dell'idealismo» (cfr. al riguardo *ivi*, pp. 41-57) non porta Husserl a concepire l'elaborazione della fenomenologia attraverso la «ricerca di una presunta zona intermedia, nella posizione di qualche “equilibrio” nel rapporto intenzionale»: in questo rapporto, infatti, «la polarità fondante deve necessariamente essere quella soggettiva, proprio perché il vero problema è quello della costituzione della polarità oggettiva». Una volta affermata l'imprescindibilità reciproca dei due poli, ciò che risulta essere “problematico” – e non dubbio –, è come si costituisca la trascendenza; non si pone lo stesso problema a riguardo del mio ego, giacché di esso faccio esperienza nella pura immanenza, e ne ho perciò un sapere immediato; ed è proprio sulla pura esperienza immanente che va fondata e legittimata la trascendenza. Per questo la fenomenologia è chiamata a costituirsi nei termini di una vera e propria scienza della soggettività: «la fenomenologia non può non sottoporre ad analisi la “soggettività” stessa come soggettività operante e costituente: e cioè trascendentale, origine di ogni senso e di ogni formazione costitutiva» (G. Piana, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Lampugnani Nigri, Milano 1965, pp. 98-99).

unità di *un'unica coscienza*»³⁰. Con il termine “intenzionalità” Husserl indica quella «stupefacente correlazione»³¹ che lega l'oggetto ai suoi modi di datità soggettivi senza che sia assorbito, “sciolto” in essi. Husserl descrive l'intuizione di questa correlazione come una vera e propria scoperta:

La prima scoperta di questo *a priori* universale della correlazione tra l'oggetto dell'esperienza e i modi di datità (durante le mie *Ricerche logiche*, pressappoco nel 1898) mi scosse tanto profondamente, che d'allora in poi, il lavoro di tutta la mia vita fu dominato dal compito di elaborarlo sistematicamente.³²

Questa correlazione, che rappresenta la forma originaria dell'esperienza, non avendo fino a quel momento «suscitato lo stupore filosofico» e quindi «un interesse filosofico specifico», non era ancora stata riconosciuta come «il tema di una peculiare scientificità»³³. La fenomenologia al contrario si prefigge proprio questo compito, assumendo il modo di darsi dell'oggetto (il *fenomeno* – il mondo “ridotto” al *come* della sua datità) al soggetto non più come un mero fatto empirico accidentale rispetto a ciò che l'oggetto sarebbe “in sé”, bensì come essenziale alla definizione del suo essere: «nessun oggetto esistente in sé è tale da escludere ogni relazione con la coscienza e con l'io della coscienza»³⁴, in quanto è “incluso”³⁵ in essa. Il mondo è tale solo *per* una coscienza, e, d'altra parte, la coscienza è sempre coscienza *di* un mondo. Si tratta di un tipo di rapporto peculiare, di natura costitutiva:

³⁰ E. Husserl, *Idee I*, p. 209.

³¹ E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 118

³² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 292.

³³ *Ivi*, p. 192.

³⁴ E. Husserl, *Ideen I*, p. 117.

³⁵ L'inclusione di tutta la realtà nella coscienza non è certo da intendersi come un'inclusione materiale: «Ogni vissuto della coscienza “porta” in sé il proprio oggetto immanente; ma qui va notato anche che questo “portare in sé” non può avere il senso di una immanenza reale, quasi che l'oggetto intenzionale immanente fosse insito nella coscienza come una parte, come una frazione o come un momento reale. [...] questa immanenza, inseparabile per essenza, non è dunque un'immanenza reale, un reale essere contenuto; sarebbe evidentemente assurdo considerare le cose in questi termini» (E. Husserl, *Storia critica delle idee*, pp. 122-123). Alla sfera dell'immanenza non appartengono soltanto la percezione o gli altri tipi di atti oggettivanti, ma in un certo modo ogni oggetto, nonostante la sua trascendenza. Vincenzo Costa osserva che «è proprio questo che differenzia radicalmente *Idee I* dalle *Ricerche logiche*: l'inclusione dell'oggetto intenzionale, del momento noematico nell'ambito delle ricerche fenomenologiche, il che comporta il passaggio da una mera psicologia o fenomenologia descrittiva a una autentica fenomenologia trascendentale, costitutiva» (V. Costa, *La posizione di Idee I nel pensiero di Husserl*, in E. Husserl, *Ideen I*, p. 440).

Questa relazione, che dopo Brentano viene designata come intenzionale (e pertanto io stesso chiamai i vissuti “vissuti intenzionali”) ha un senso sostanzialmente diverso da quello delle relazioni di altro genere che noi attribuiamo agli oggetti fra loro, oppure all’io o a una singola coscienza rispetto a oggetti qualsiasi.³⁶

L’intenzionalità definisce la correlazione originaria e universale di oggetto e modi della soggettività: si tratta di un’originaria coappartenenza tra il vissuto soggettivo e il suo riferimento oggettuale. Ogni vissuto della coscienza è essenzialmente intenzionale in quanto si riferisce a un contenuto oggettuale: come scrive Martin Heidegger, «intenzionalità non è un rapporto che si unisce con l’elemento non conforme al vissuto e che si aggiunge al vissuto o che compare talvolta in essi, ma i vissuti stessi, come tali sono intenzionali»³⁷. In modo analogo, Husserl scrive che «l’esperienza non è un buco in uno spazio di coscienza, attraverso il quale traluca un mondo esistente prima di ogni esperienza, e neppure una mera assunzione nella coscienza di qualche cosa che le sia estraneo»³⁸. Parlare di legame intenzionale implica certamente la subordinazione del mondo alla coscienza, ma non nel senso che sia quest’ultima a produrre il mondo. La coscienza non *costruisce* il mondo, ma è solo in rapporto ad essa che il mondo si *costituisce*, ovvero assume il proprio *sense*:

l’intero mondo spazio-temporale, al quale l’uomo e l’io umano appartengono come singole realtà subordinate, è *secondo il suo senso un essere meramente intenzionale*, quindi tale da avere il senso, meramente secondario e relativo, di un essere per la coscienza.³⁹

A questo campo d’esperienza possiamo accedere soltanto con l’attuazione della *riduzione trascendentale* – operazione metodologica che permette all’istanza di radicalità di istituirsi e svolgersi come *scienza*: come scrive Eugen Fink, «scaturito dal radicalismo della presa di coscienza ultima, il nostro pensiero meditante ci ha portato, con l’attuazione della riduzione fenomenologica, nella dimensione della filosofia e

³⁶ E. Husserl, *Storia critica delle idee*, p. 121.

³⁷ M. Heidegger, *Prolegomeni zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Klostermann, Frankfurt a. M. 1979 (tr. it. di A. Marini e R. Cristin, *Prolegomeni alla storia del concetto di tempo*, Il Melangolo, Genova 1991, p. 40).

³⁸ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, p. 288.

³⁹ E. Husserl, *Ideen I*, pp. 122-123.

posto dinanzi al suo campo di problemi»⁴⁰. A questo proposito, Husserl afferma che è «l'esigenza implicita nel problema filosofico, nel problema trascendentale» (che consiste in quel «radicalismo estremo nel chiarimento della maniera in cui la conoscenza e il suo oggetto si rapportano l'uno con l'altro nella stessa vita di coscienza»), che ci ha condotto «a una fenomenologia universale e concreta della coscienza»⁴¹. Considerato da un'altra prospettiva, il nesso tra il radicalismo della volontà di «autonomia conoscitiva» e la riduzione come metodo è esposto da Husserl nei seguenti termini: «soltanto con la riduzione fenomenologica, che deve trasformare questo radicalismo in un lavoro consapevole, comincia il vero e proprio filosofare». La fenomenologia sorge dal radicalismo e lo “trasfigura”, elevandolo a lavoro sistematico e autocosciente: essa si pone cioè come un “nuovo inizio” della vita di coscienza.

In quanto tematizzazione riflessiva della correlazione intenzionale, essa non è altro che la modalità tramite cui si può accedere a quel livello dell'esperienza in cui si offrono all'intuizione le datità originarie richieste come cominciamento dal “principio di tutti i principi”: è la via d'accesso all'esperienza originaria del soggetto, campo delle “intuizioni originalmente offerenti”. Tramite la riduzione trascendentale, infatti, definita «la cosa più importante dell'intera fenomenologia»⁴², si «dischiude [...] un'esperienza per principio di nuovo tipo, che non è l'esperienza mondana»: essa «ci pone [...] direttamente sul terreno assoluto, quello della “soggettività trascendentale”. A questo – continua Husserl – il “movimento fenomenologico” è purtroppo rimasto cieco»⁴³. «La soggettività ed essa universalmente ed esclusivamente, è il mio tema, ed è un tema in sé puramente concluso, indipendente»⁴⁴: la soggettività trascendentale non è altro che il luogo in cui le “cose stesse” si costituiscono nel loro senso; si tratta, con la fenomenologia, di portare ad “espressione” questa stessa costituzione.

⁴⁰ E. Fink, *VI. Cartesianische Meditation, Teil I: die Idee einer transzendentalen Methodenlehre*, Husserliana Dokumente, vol. II, Kluwer, Dordrecht 1998 (ed. it. a cura di A. Marini, *VI Meditazione cartesiana*, Franco Angeli, Milano 2009, p. 17).

⁴¹ E. Husserl, *Ideen I*, pp. 431-432.

⁴² D. Cairns, *Conversation with Husserl and Fink*, Nijhoff, Den Haag 1976 (tr. fr. di J.M. Mouille, *Conversations avec Husserl et Fink*, Millon, Grenoble 1997, p. 131).

⁴³ E. Husserl, *Briefwechsel. Band VI Philosophenbriefe*, Kluwer, Dordrecht 1994, p. 457, 17/21.6.1933 a Paul Welch.

⁴⁴ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Erster Teil: 1905-1920*, Hua vol. XIII, a cura di I. Kern, Nijhoff, Dordrecht 1973, p. 200.

2. L'INGENUITÀ DELL'ATTEGGIAMENTO NATURALE

Per poter determinare la riduzione trascendentale nella sua attuazione, nelle sue articolazioni e suoi effetti, occorre dapprima considerare come Husserl concepisce la vita di coscienza che inevitabilmente la precede e a partire dalla quale essa sorge: è in rapporto “dialettico” alla condizione naturale del pensiero che si definisce la peculiarità della sua “forma” fenomenologica. La determinazione della vita di coscienza che si svolge naturalmente è contenuta nella categoria di “atteggiamento naturale”. Con il termine “atteggiamento” Husserl indica, «in generale, uno stile abitualmente definito della vita volontaria e che determina già lo stile complessivo delle direzioni pretracciate della volontà o degli interessi, gli scopi finali, le operazioni culturali»⁴⁵: si tratta perciò di uno «stile permanente», in cui «fluisce la vita singolarmente determinata»⁴⁶. È un assetto che il soggetto assume di fronte all'essente, coscientemente o meno, e in base al quale si configura il modo in cui l'essente stesso si “offre” ai suoi atti conoscitivi.

Ora, l'aggettivo *naturale*, riferito al termine “atteggiamento”, indica più di un carattere di *abitudine*, o di semplice *normalità*: esso infatti definisce la sua condizione *originaria*, inizialmente inevitabile: in altri termini, la condizione dell'atteggiamento naturale è di natura trascendentale. Vi è «un certo atteggiamento», scrive infatti Husserl, che è «per essenza l'atteggiamento primo in sé», e *perciò* definisce anche «un certo stile normale dell'esistenza umana»⁴⁷: si tratta dell'«atteggiamento naturale, originario»⁴⁸, dell'«atteggiamento della vita originariamente naturale, della prima forma originariamente naturale delle culture, sia delle culture superiori sia di quelle inferiori, sia di quelle che sono in via di sviluppo sia di quelle che ristagnano»⁴⁹. È solamente a partire da questa possibilità originaria di accesso al mondo che le altre possono svilupparsi: «tutti gli altri atteggiamenti risalgono perciò ad esso e ne costituiscono un rivolgimento»⁵⁰.

⁴⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, pp. 338-339.

⁴⁶ *Ivi*, p. 339.

⁴⁷ *Ibidem*.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ *Ibidem*.

⁵⁰ *Ibidem*.

2.1. L'ingenuità come carattere essenziale

L'atteggiamento naturale – e, come vedremo, la determinazione di questa nozione è una delle “opzioni” più decisive dell'intero pensiero husserliano – è definito essenzialmente dalla sua *ingenuità*: si tratta di un carattere *essenziale* in quanto, come spiega Lévinas, «non è la conseguenza di questa o quella imperfezione della natura empirica dell'uomo: essa è essenzialmente inerente ad ogni pensiero che si dirige sugli oggetti»⁵¹. La nostra vita naturale, scrive Husserl, «è caratterizzata da un vivere diretto e ingenuo nel mondo, in quel mondo che in certo modo è sempre presente come orizzonte alla coscienza, ma non tematicamente»⁵²: finché si assume l'atteggiamento naturale si è, per così dire, assorbiti dall'ente che di volta in volta tematizziamo, di qualsiasi natura esso sia. Il «primo modo, quello naturalmente normale» in cui noi siamo «desti di fronte al mondo e di fronte agli oggetti del mondo» – modo che «precede non per caso, ma per motivi assolutamente essenziali, tutti gli altri» – è «orientato direttamente sugli oggetti dati»⁵³: «questa vita normale, diretta, questa vita puntata sugli oggetti dati significa che tutti i nostri interessi hanno la loro meta negli oggetti»⁵⁴. Inevitabilmente, perciò, noi lasciamo valere una serie di «validità mute e occultate ma implicitamente fungenti»⁵⁵: permane cioè «un sottofondo necessario di validità oscure ma occasionalmente disponibili e riattivabili, le quali, tutte insieme e con gli atti veri e propri, costituiscono una connessione di vita inscindibile»⁵⁶. In questo senso, Husserl definisce «l'atteggiamento naturale dello spirito» come «ancora ignaro d'ogni preoccupazione di critica della conoscenza»⁵⁷: in questo consiste la sua ingenuità. Parrebbe una definizione quasi tautologica dell'esperienza pre-filosofica: se infatti è con la filosofia che si attua l'esercizio consapevole della critica della conoscenza (ammesso e non concesso che a questo livello si riduca la natura e il compito propri della filosofia), l'atteggiamento conoscitivo che non si configura come filosofico è da considerare come inevitabilmente

⁵¹ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001 (tr. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, pp. 137-138).

⁵² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 339.

⁵³ *Ivi*, p. 171.

⁵⁴ *Ivi*, p. 172.

⁵⁵ *Ivi*, p. 177.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 37.

estraneo a questa problematica. Tuttavia, nell'ulteriore specificazione dell'essenza di questo assetto conoscitivo naturale, si giocano delle opzioni decisive:

nell'atteggiamento naturale dello spirito – dice infatti Husserl – noi siamo rivolti, sia nell'intuire, sia nel pensare, verso le cose che ci sono date di volta in volta, e date in modo del tutto ovvio, anche se in diversa guisa e diversi modi d'essere, a seconda della fonte conoscitiva e del piano conoscitivo in questione.⁵⁸

Il carattere peculiare dell'atteggiamento che *naturalmente* il soggetto assume nei confronti della realtà, vale a dire il suo essere “ignaro di ogni preoccupazione di critica della conoscenza”, è perciò definito come un *essere rivolti verso le cose come se esse fossero date in modo del tutto ovvio*: «questa ingenuità – osserva Lévinas – consiste nell'accettare gli oggetti come qualcosa di esistente e di dato, senza domandarsi quale senso possiede questa esistenza, questo “fatto di essere dato” (*Gegebenheit*)»⁵⁹.

2.2. La “tesi generale dell'atteggiamento naturale”

Questa assunzione delle cose come ovviamente “già date” è l'attuazione di quella che nel primo volume delle *Idee* Husserl chiama «tesi generale dell'atteggiamento naturale»⁶⁰. Con il termine “tesi” Husserl non intende un «atto specifico, quale sarebbe un giudizio articolato sopra l'esistenza», bensì «qualcosa che dura stabilmente per tutta la durata dell'atteggiamento, ossia per tutta la nostra vita naturale allo stato della veglia»⁶¹. Questa tesi si configura come l'“istituzione” irriflessa della trascendenza del mondo (e in questo senso è detta anche «tesi del mondo»), intesa come una validità assoluta su cui poggiano tutte le nostre azioni quotidiane e tutti i giudizi del senso comune: in virtù di questa tesi, infatti, «il mondo circostante è non solo costantemente appreso coscienzialmente, ma anche dato alla coscienza come “realtà” *esistente*»⁶². La realtà si pone come indipendente dal soggetto che sono io: «io trovo la “realtà”, e la parola stessa lo dice, come esistente e la assumo come esistente, così come essa si

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, p. 138.

⁶⁰ E. Husserl, *Idee I*, p. 67.

⁶¹ *Ivi*, pp. 67-68.

⁶² *Ivi*, p. 67.

offre»⁶³. Questa tesi è talmente originaria e radicale che permane immutata: «qualunque nostro dubbio o ripudio di dati del mondo naturale non modifica affatto la tesi generale dell’atteggiamento naturale»⁶⁴. Certamente il mondo «può rivelarsi qua o là “diverso” da come lo intendevo, questo o quell’elemento va per così dire cancellato da esso a titolo di “parvenza”, “allucinazione” e simili»⁶⁵: e tuttavia esso, in forza della tesi generale dell’atteggiamento naturale, rimane sempre «mondo esistente»⁶⁶. Ma, come scrive Lévinas, «la trascendenza è il risultato di un complesso intrico di significati, di una lunga storia del pensiero»:

Non della storia in quanto genesi causale e psicologica, ma in quanto costituzione di un’unità di senso a partire dai sensi parziali che essa implica. È questo un carattere fondamentale dell’intenzionalità: nella sua mira diretta dell’oggetto essa riassume una notevole opera spirituale che si tratta di svelare in tutte le sue ramificazioni per scoprire il vero senso di tale oggetto. Si tratta di porlo nuovamente nell’insieme della vita spirituale, in “tutti i suoi orizzonti” senza di cui esso non è che una pallida e spesso inesatta astrazione.⁶⁷

2.3. L’anonimia dell’intenzionalità fungente come motivo profondo dell’ingenuità

Più profondamente, quindi, l’ingenuità che definisce l’atteggiamento naturale indica quell’originaria condizione dell’esperienza da cui dipende il fatto che, per motivi essenziali, il soggetto conoscente rivolto al mondo non si avvede degli atti costitutivi della sua stessa coscienza: l’ingenuità, scrive Lévinas, «dipende essenzialmente [...] dall’ignoranza in cui ci si trova, nell’atteggiamento naturale, riguardo al funzionamento

⁶³ *Ibidem*. Come osserva Di Martino, «nel vivere in modo diretto o in presa diretta ci serviamo del mondo e delle cose che sono alla mano, date immediatamente in un ambiente circostante, senza sollevare il problema di *come* esse ci vengono date» (C. Di Martino, *Il senso comune e la fenomenologia*, in E. Agazzi [a cura di], *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 167).

⁶⁴ E. Husserl, *Idee I*, p. 67.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ E. Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949 (tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 25).

della vita, la quale offre un senso all'oggetto dell'atteggiamento naturale»⁶⁸. Innanzitutto, il soggetto non si avvede della *problematicità* della trascendenza, del suo essere posta (costituita) dalla vita della sua coscienza trascendentale. Per Husserl la questione problematica non riguarda il *se* dell'esistenza del mondo, ma il *come* della sua costituzione: in questo senso egli afferma che

non esiste [...] un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: “io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo e di ciò non ho il minimo dubbio”. Ma il grande problema è di capire questa ovvietà.⁶⁹

Ora, che il mondo nella sua esistenza e consistenza sia un'ovvietà, come abbiamo visto non è frutto di una semplice *abitudine* psichica, di un *equivoco* teorico evitabile o di una *distrazione* accidentale del soggetto, ma dipende dal modo di funzionamento della coscienza stessa. È come se, in un certo senso, il soggetto naturalmente desso partisse inevitabilmente “in ritardo” rispetto a ciò che accade nelle profondità della sua stessa coscienza: vi è una sorta di “storia trascendentale”⁷⁰, una *pre-istoria* degli atti di coscienza (ancorché sempre interni all'intenzionalità, e perciò mai del tutto precoscienti o inconsci) che portano alla costituzione del senso del mondo. Il soggetto apre gli occhi “atteggiati naturalmente” su un mondo “già fatto”, nel senso di già *costituito*, il tema della coscienza naturale è il “prodotto” finale di un processo di costituzione:

la vita pratica quotidiana è ingenua, poiché consiste nell'avere esperienze, nel pensare, nel valutare e nell'agire entro il mondo dato. Qui si compiono tutti gli atti intenzionali dell'esperienza per i quali semplicemente ci sono in modo anonimo; colui che fa la esperienza non sa nulla di questi atti, come niente sa dell'attività del pensiero. I numeri, i contesti predicativi oggettivi, i valori, gli scopi e le opere si

⁶⁸ E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, p. 138.

⁶⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 213.

⁷⁰ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Hua vol. V, a cura di M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952 (tr. it. a di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Volume II, Libro terzo, *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Einaudi, Torino 2002, p. 496).

presentano in virtù delle operazioni nascoste, costituendosi tratto a tratto; essi soltanto sono nello sguardo.⁷¹

In questo senso, i limiti in cui esperiamo naturalmente gli oggetti del mondo (e non gli oggetti stessi) rappresentano già una sorta di “costruzione” ulteriore rispetto a ciò che originalmente si dà alla coscienza, ed è per questo che permanendo nell’atteggiamento naturale l’esigenza espressa nel “principio di tutti i principi” non può essere soddisfatta del tutto. Il motivo profondo di questo “ritardo” essenziale del soggetto è la natura *anonima* dell’intenzionalità fungente. Gli atti della coscienza trascendentale, tramite cui ogni essente è per noi quello che è, ci rimangono nascosti: come osserva Brand, «il fungere dell’intenzionalità fungente è tale che è provvisoriamente occultato»⁷². Attraverso la riflessione io posso rendermi conto che «vivendo nel precedente modo naturale del mondo – avevo costantemente questo mondo come valido, mentre questo io, che lo aveva come essente, in virtù della cui validità d’essere il mondo era per me, restava costantemente anonimo»⁷³.

Questa anonimata si presenta come radicale (e quindi determinante l’inizio di ogni esperienza) in quanto essenziale alla vita di coscienza. In questo senso Eugen Fink attribuisce al concetto di anonimata uno statuto “trascendentale” – quindi in un certo senso, più che essenziale, *originario* e *generativo*, in quanto partecipa in qualche modo anch’essa alla possibilità della costituzione del senso:

“Anonimata” è qui un concetto trascendentale e designa la maniera in cui è proceduta la costituzione trascendentale del mondo, e cioè nel modo dell’auto-occultamento e dell’auto-oblio, nel modo trascendentale che chiamiamo “atteggiamento naturale”.

⁷¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Hua vol. I, a cura di S. Strasser, Nijhoff, Den Haag 1950 (tr. it di R. Cristin, *Meditazioni cartesiane con l’aggiunta dei discorsi parigini*, Bompiani, Milano, 2002, p. 168).

⁷² G. Brand, *Welt, Ich und Zeit: nach unveröffentlichten Manuskripten Edmund Husserls*, Nijhoff, Den Haag 1995 (tr. it. di E. Filippini, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Bompiani, Milano 1960, p. 73).

⁷³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 482.

«L'“anonimia” della vita esperiente – scrive infatti Fink – [...] non è un mancare e uno smarrimento dell'autocoscienza ma, anzi, è proprio il modo normale di essa»⁷⁴: a livello del pensiero naturale, tanto pre-riflessivo quanto riflessivo, «l'intenzionalità rimane appunto anonima, non si rivela come ciò che propriamente è», vale a dire «come ciò che conferisce senso e terreno»⁷⁵. Nell'essere “dediti” agli oggetti dell'esperienza naturale, «l'intenzionalità è completamente anonima, essa funge ma è ignota»⁷⁶:

l'intenzionalità vivente mi porta, prescrive, mi determina praticamente nel mio intero agire, anche nella mia naturale condotta di pensiero, sia che essa produca l'essere o l'apparire, e quand'anche essa, nel suo fungere vitale, resti non tematica e non svelata, e quindi sottratta al mio sapere.⁷⁷

La condizione dell'esperienza naturale è dunque tale per cui strutturalmente, «ad ogni passo, ci troviamo di fronte al risultato di questo operare»: solo questo “risultato” «è oggetto di attenzione, è “tematico”, mentre il vivere e il fungere della coscienza, in cui consiste l'operare stesso, pur essendo vissuto, tuttavia non è tematico»⁷⁸. Come scrive Fink, «finché la vita trascendentale [...] è soltanto attività che costituisce il mondo essa non è, anche per principio, consapevole di sé, ma accade nel modo dell'atteggiamento naturale»⁷⁹. Per questo motivo, permanendo nell'atteggiamento naturale «noi esperiamo ciò che si rivela», ovvero la “cosa”, «ma non il suo rivelarsi»⁸⁰. Pur usando toni “arditi” e insoliti rispetto allo stile husserliano, la seguente espressione finkiana presenta bene la “fisionomia” dell'atteggiamento naturale:

⁷⁴ E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, p. 26.

⁷⁵ G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, p. 73.

⁷⁶ *Ivi*, p. 71.

⁷⁷ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, p. 291.

⁷⁸ E. Husserl, *Storia critica delle idee*, p. 99. In un certo senso, questa anonimia dell'intenzionalità fungente è “insuperabile”, in quanto principio necessario di ogni atto di pensiero: «anche quando, riflettendo, io mi colgo come soggetto della coscienza del mondo in generale, ciò avviene attraverso una vita egologica, una vita di validità di grado più alto, che a sua volta, in quanto riflettente “io-faccio”, “io-porto-alla-validità”, resta anonima». Si può giungere a cogliere che l'intenzionalità funga, ma nel tematizzare la vita di coscienza il principio egologico continua a operare anonimamente (seppur in un senso diverso): esso infatti, nel tematizzare le operazioni costitutive della coscienza «resta per una necessità essenziale non-tematico, inavvertito» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 482).

⁷⁹ E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, p. 35.

⁸⁰ G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, p. 73.

Nella tendenza cieca e teleologica dell'orientamento costitutivo del mondo (come prodotto finale della sua attività costituente), la vita trascendentale vive per così dire continuamente via da sé e rivolta verso il mondo, si attua in una profonda "anonimia" ed è soltanto al livello dei prodotti costituiti terminali: nel mondo, illuminato come coscienza umana dell'io, è presso di sé in una modalità che è addirittura preclusiva nei confronti dell'autentica profondità vitale del soggetto trascendentale.⁸¹

Husserl usa addirittura il termine "dogmatico"⁸² per definire questo assetto naturale, in quanto incapace di cogliere il nesso del soggetto con la realtà come *problema*.

Il problema è che l'ingenuità non si configura come semplice mancanza di tematizzazione o problematizzazione, poiché intanto la vita di coscienza fluisce e, in quanto non sorvegliata, "produce" interpretazioni. Potremmo infatti dire che nell'atteggiamento naturale, il coglimento delle datità è già frutto di una sorta di "interpretazione" tacita previa che la coscienza opera: in quanto si colgono le datità mediante oggettivazione, ad esse viene per così dire attribuito inconsapevolmente ed inevitabilmente un carattere ontologico di "cosa". L'oggettivazione, in quanto esito superficiale della costituzione non ancora tematizzata nella sua dimensione trascendentale, si configura come attribuzione indebita di una determinazione d'essere di ciò che viene esperito originariamente; la stessa operazione viene attuata nel considerare i vissuti psichici:

"Atteggiati naturalmente", come siamo [...] conformemente ad abitudini mentali che la mancanza di contestazioni ha reso tenaci, noi assumiamo tutto ciò che è reperibile (nella riflessione psicologica) come reali accadimenti del mondo, come vissuti di esseri animati.⁸³

La parzialità e l'astrattezza di questo atteggiamento si mostra come tale nel momento in cui si avvede che l'io stesso del soggetto conoscente è concepito, a livello naturale, come

⁸¹ E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, pp. 35-36.

⁸² Nel primo volume di *Idee*, Husserl afferma che il metodo fenomenologico ci permette di evitare «confusioni, così profondamente radicate in noi, *dogmatici nati*, da non poter essere altrimenti evitate»; e poco oltre: «noi opponiamo l'atteggiamento fenomenologico a quello dogmatico, al quale ultimo l'atteggiamento naturale si subordina come un caso particolare» (E. Husserl, *Idee I*, p. 153).

⁸³ *Ivi*, p. 75.

una *cosa*, come un *oggetto* tra gli altri: l'io non è obliato completamente, nel nostro essere rivolti al mondo, ma lo si coglie come, appunto, "parte" del mondo, interno ad esso. Vi è quindi una tendenza implicita alla "reificazione" del soggetto contenuta nella nostra considerazione naturale della cose:

così, nella coscienza desta, mi trovo sempre, e senza poter mai modificare tale situazione, in rapporto con un solo e medesimo mondo, per quanto mutevole nel suo contenuto. Esso mi è costantemente "alla mano", e io stesso sono un suo membro.⁸⁴

E lo stesso discorso «vale anche per gli uomini e gli animali che mi circondano»⁸⁵. In questo senso, Husserl afferma che essi «*appartengono costitutivamente agli oggetti "alla mano" come tali*, che io presti o non presti attenzione a essi e agli altri oggetti»⁸⁶. Se consideriamo «l'io, la coscienza, i vissuti, quali ci sono dati nell'atteggiamento naturale», dice Husserl, dobbiamo esprimerci nei seguenti termini: «Io, uomo reale, sono un *obiectum* reale, come gli altri del mondo naturale»⁸⁷.

2.4. L'anonimia dell'intenzionalità fungente e la passività della coscienza

Per specificare ulteriormente la natura della coscienza trascendentale, occorre compiere una distinzione importante: la natura *anonima* delle operazioni costituenti del soggetto non dipende dalla strutturale *passività* della coscienza. Vi sono infatti due elementi in comune tra questi due aspetti (dimensioni) della vita di coscienza, tali da indurre a misconoscerne la distinzione: innanzitutto, entrambi si trovano, per così dire, all'"inizio" dello sviluppo della conoscenza – si tratta di un inizio *cronologico* (e perciò *empirico*) nel caso della passività, *fenomenologico* (in quanto *trascendentale*) nel caso dell'intenzionalità fungente anonimamente; in secondo luogo, entrambi indiziano una "modalità" peculiare della coscienza, modalità che, precedendola, in un certo senso le

⁸⁴ *Ivi*, p. 63.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ *Ibidem*. In modo analogo si esprime a questo proposito alcune pagine seguenti: «io trovo costantemente alla mano, di fronte a me, l'unica realtà spazio-temporale, a cui appartengo io stesso e appartengono tutti gli altri uomini, che si trovano in essa e a essa si riferiscono nel mio medesimo modo» (*ivi*, p. 67).

⁸⁷ *Ivi*, p. 75.

“sfugge” (che cioè da essa non può venir “dominata” in senso oggettivante). Entrambi, cioè, configurano uno stadio iniziale della coscienza in cui, paradossalmente, essa non è ancora tale – o perlomeno non è ancora compiuta come *autocoscienza*. E tuttavia, secondo Husserl, tra i due occorre mantenere una chiara distinzione. Vediamo brevemente come Husserl concepisce la dimensione passiva della coscienza⁸⁸, per poter poi analizzare il suo nesso con l’anonimia dell’intenzionalità fungente.

2.4.1. *La costituzione passiva*

Nel corso delle sue analisi fenomenologiche, Husserl identifica in una *genesì costitutiva passiva* la “base” necessaria e la condizione di ogni costituzione *attiva*⁸⁹. Come Husserl scrive nelle sue *Meditazioni cartesiane*, nell’interrogarsi sulla modalità di costituzione delle attività costitutive ci si imbatte

in regolarità d’essenza di una formazione passiva di sintesi sempre nuove, che in parte precede ogni attività e in parte ricomprende ogni attività; c’imbattiamo dunque nella genesì passiva delle appercezioni molteplici come formazioni persistenti in una abitualità propria, le quali si mostrano all’io centrale come datità formate e, quando divengono attuali affettano l’io e ne motivano le attività. In virtù

⁸⁸ A tal fine occorre iniziare ad inoltrarsi nell’esposizione dello stile dell’indagine fenomenologica, del cui aspetto teorico e metodologico tuttavia si renderà conto più estesamente, seppur soltanto nelle sue linee fondamentali, nel paragrafo successivo.

⁸⁹ Con la “scoperta” della dimensione passiva della coscienza, Husserl non solo chiarisce la propria posizione rispetto a Kant (tramite l’introduzione del concetto di “sintesi passiva”) e prende le distanze da ogni fenomenismo soggettivista, ma corregge anche l’ipotesi che egli stesso aveva presentato nelle *Ricerche logiche* e nel primo volume delle *Idee*: in queste opere, infatti, Husserl presentava l’intenzionalità unicamente dal punto di vista dell’attività del soggetto. Veniva cioè messa in luce solamente l’attività tramite cui la coscienza ordinava e conferiva il senso al dato sensoriale amorfo: l’eccedenza dell’esperienza percettiva, tale per cui noi vediamo subito delle “cose” e non una congerie di sensazioni da ordinare successivamente, come osserva Di Martino, «è messa sul conto dell’“appercezione”», cioè della mera attività soggettiva, «senza che venga ulteriormente indagato come questa “abitudine appercettiva” si sia essa stessa costituita»; «l’idea del conferimento del senso – nota infatti Di Martino – come Heidegger non mancò di notare, sospinge, o sembra sospingere, l’analisi costitutiva in una direzione che sarebbe difficile non definire “soggettivistica”» (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. 177). È la *noesi*, il polo egologico della correlazione intenzionale, che «“anima”, che conferisce il senso (o che implica per essenza il conferimento di senso), grazie al quale dall’*elemento sensoriale, che non ha in sé alcuna intenzionalità*, si realizza appunto il concreto vissuto intenzionale» (E. Husserl, *Idee I*, p. 213). L’intenzionalità sarebbe dunque “attribuita” dal soggetto all’oggetto, che di per sé ne sarebbe totalmente privo: «ciò che mette in forma le materie le materie trasformandole in vissuti intenzionali e vi introduce lo specifico elemento dell’intenzionalità è lo stesso che dà al termine coscienza il suo senso specifico secondo cui, appunto, coscienza allude *eo ipso* a qualcosa di cui è coscienza» (*ivi*, p. 215).

di questa sintesi passiva, in cui entrano anche le operazioni dell'attività, l'io ha sempre d'intorno un campo d'oggetti.⁹⁰

⁹⁰ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 103. Come scrive Di Martino, si tratta di sintesi che si attuano, «per così dire, alle sue spalle e presiedono alla sua stessa emergenza: si tratta, potremmo dire, di “sintesi” a cui la soggettività stessa è soggetta» (C. Di Martino, *Il senso comune nella fenomenologia*, p. 178). Le due forme di sintesi passive individuate da Husserl sono la sintesi della temporalità e quella dell'associazione. Grazie alla sintesi temporale, che «di continuo si realizza nella coscienza originaria del tempo», «nel presente attuale e fluente della vita, nella sua concreta pienezza, sono già uniti in un certo modo di datità il presente, il passato e il futuro» (E. Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*, Husserliana vol. XI, a cura di M. Fleischer, Nijhoff, Den Haag 1966 [tr. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini, Milano 1993, p. 177]). La sintesi temporale costituisce il nesso tra i dati secondo durata, coesistenza e successione, a prescindere dal loro contenuto, permettendo così la loro unità formale. Essa perciò costituisce la condizione *formale* dell'esperienza: in questo senso, rappresenta «la lettera A nell'ABC della costituzione di ogni oggettività che divenga cosciente e della soggettività per se stessa esistente» (*ivi*, pp. 177-178). È necessario che vi sia una sintesi temporale perché alla coscienza possa offrirsi un dato riconoscibile come identico, all'interno del flusso temporale delle apparizioni: i dati cioè sono originariamente (passivamente) unificati, e si presentano nel presente vivente con gli orizzonti del passato e del futuro, e per questo non vi sono istanti isolati, che sarebbero per questo privi di senso. Se infatti l'istante presente fosse un punto isolato nel flusso temporale, non sarebbe possibile il sorgere di alcuna esperienza dotata di senso. La sintesi temporale, perciò, rappresenta «la forma di tutte le forme, il presupposto di tutte le connessioni che costituiscono una unità. Forma significa qui però fin dappprincipio il carattere che necessariamente precede ogni altro nella possibilità di una unità intuitiva. La temporalità, come durata, coesistenza e successione, è la forma necessaria di tutti gli oggetti unitariamente intuibili e perciò la forma di intuizione di essi» (E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, a cura di L. Landgrebe, Klaassen, Hamburg 1948 [tr. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 1995, p. 149]). Tramite questa sintesi «ognuno ha un “ora” momentaneo insieme all'orizzonte momentaneo del passato ritenzionale e all'orizzonte protenzionale momentaneo» (E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 179). Nell'ordinamento della coesistenza e della successione, la sintesi temporale costituisce ogni concreto presente vivente: si tratta perciò della «più generale e la prima fra tutte le sintesi», in quanto «concatena necessariamente tutti gli oggetti particolari che nella passività divengono originariamente coscienti come esistenti, qualunque sia il loro contenuto e comunque essi siano costituiti in quanto oggetti contenutisticamente unitari». Ma questa sintesi, nella sua universalità e priorità, produce solo «una forma generale» (*ivi*, p. 180). E la «mera forma è senza dubbio un'astrazione»: l'analisi della coscienza del tempo è per essenza «un'analisi astrattiva» (*ibidem*), in quanto «astrae [...] proprio dal momento contenutistico» (*ivi*, p. 181). Essa perciò «da sola non può [...] dirci che cosa dia unità contenutistica a ogni singolo oggetto, che cosa costituisca contenutisticamente per la coscienza» (*ibidem*). Perché un oggetto si costituisca nella coscienza, occorre che abbia un'identità contenutistica: «Un oggetto è qualcosa che dura in quanto è coscienzialmente costituito così e così. Ma esso è qualcosa che dura in relazione al suo contenuto, e che esso sia questo, contenutisticamente questo in questo oggetto e quello in quell'altro oggetto, ciò si costituisce nella coscienza stessa: altrimenti non sarebbe affatto dato coscienzialmente» (*ivi*, pp. 180-181). L'identità *contenutistica* del dato è frutto di un'altra sintesi, quella *associativa*: tramite essa, infatti, avviene l'organizzazione determinata dei dati iletici nell'immanenza, a partire dalla peculiarità dei contenuti. Secondo le leggi di *fusione* e di *contrasto* i dati si organizzano in unità distinguibili. In particolare, Husserl individua due tipi di fusione: la “*fusione a distanza*”, la quale avviene tra dati separati, e la “*fusione da vicino*”, che riguarda invece dati contigui: entrambe poi, realizzandosi lungo la struttura temporale - avvengono nella *coesistenza* (come nel caso di macchie su uno sfondo di diverso colore - fusione a distanza - o nel caso di una macchia che si distingue così dal solo sfondo - fusione da vicino -) e nella *successione* (suoni distinti che si ripetono - fusione a distanza - o un unico suono che si diffonde - fusione da vicino -). Il fenomeno del contrasto, invece, indica «la relazione di unità tra un dato emergente e quello dal quale esso emerge» (E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 192): «Il dato individuale viene a emergere [...] in quanto contrasta contro qualcosa» (E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, p. 67). Così come non abbiamo istanti del tempo isolati, ma, grazie alla sintesi temporale, nel presente vivente sono implicati gli orizzonti del passato e del futuro, allo stesso modo ci si

È dunque fenomenologicamente rilevabile una (paradossale) *operatività puramente passiva* alla base dell'attività della coscienza. I dati iletici, lungi dal configurarsi come vissuti meramente amorfi che un atto categoriale del soggetto è chiamato ad ordinare ed animare, si costituiscono come «apparizioni oggettuali – scrive De Palma – dotate di una struttura estetica e passiva irriducibile a quella categoriale e attiva in quanto fondata su principi intrinseci e peculiari»⁹¹. Sono dati già strutturati formalmente e contenutisticamente, auto-organizzati come unità oggettuali mediante sintesi passive. In questo modo si attribuisce intenzionalità anche ad essi⁹², e per questo Husserl afferma che «dappertutto è presente della intenzionalità, della spontaneità»⁹³. Al livello della costituzione sensibile si realizzano dunque, secondo legalità trascendentali, queste sintesi rispetto alle quali il soggetto non può far nulla, se non prenderne atto: nella sfera della sensibilità vengono predelineati una forma e un senso d'essere che la coscienza può solo “riconoscere”⁹⁴. Husserl ci pone dunque, tramite il concetto di “sintesi passiva”, di fronte ad un allargamento e una complicazione del concetto cruciale di *intenzionalità*: l'assolutezza della coscienza trascendentale non viene certo smentita, ma ne viene chiarita ulteriormente la natura. Emerge cioè l'essenziale passività del soggetto: se infatti

quale elemento originario e specificamente soggettivo troviamo l'io in senso proprio, l'io della “libertà”, l'io che presta attenzione, che osserva, che compara, che distingue, che giudica, che valuta, che è attratto, che è respinto, che inclina, che

offrono dei dati già strutturati in sé e dotati di un senso: non abbiamo mai a che fare con sensazioni puntuali e separate che andrebbero messe insieme in un momento successivo.

⁹¹ V. De Palma, *Il soggetto e l'esperienza. La critica di Husserl a Kant e il problema fenomenologico trascendentale*, Quodlibet, Macerata 2001, p. 124.

⁹² «La *hyle* sensoriale – nota Di Martino – che in *Idee I* rappresentava un vissuto non intenzionale, non è più una morta materia che abbisogna di animazione da parte della coscienza, ma si rivela come intrinsecamente “attiva”, essa stessa “intenzionale” in un senso nuovo e più profondo, il che significa: autonomamente strutturata da “sintesi passive” presoggettive secondo le leggi proprie di una “genesi passiva”» (C. Di Martino, *Il senso comune nella fenomenologia*, p. 179).

⁹³ E. Husserl, *Storia critica delle idee*, p. 224.

⁹⁴ La costituzione degli oggetti sensibili, scrive Di Martino, è dunque il frutto di «una dinamica interna ai materiali sensibili» stessi: si tratta di «una cinetica dei contenuti stessi in manifestazione», di sintesi «che si realizzano interamente dalla parte dei contenuti e non del soggetto, in virtù delle quali emergono le primordiali unità sensibili» (C. Di Martino, *Esperienza e intenzionalità nella fenomenologia di Husserl*, in *Intenzionalità e progetto. Tra filosofia e pedagogia*, a cura di F. Cappa, Franco Angeli, Milano 2007, p. 45).

prova ripugnanza, che desidera e vuole, [...] l'io in ogni senso "attivo", che prende posizione,⁹⁵

«questo – dice Husserl – non è che un aspetto» del soggetto, perché «di fronte all'io attivo sta quello passivo, e l'io, quando è attivo, è sempre anche passivo»⁹⁶. L'intenzionalità pensata come attività puramente soggettiva, infatti, si annulla come tale, giacché la correlazione da essa indiziata tra i modi del darsi dell'oggetto e la struttura della soggettività si dimostrerebbe così opera della sola soggettività – in altri termini, non vi sarebbe alcuna *correlazione*, bensì *produzione* o *proiezione*: in questo senso Derrida osserva giustamente che «un'intenzionalità puramente ed esclusivamente attiva» non è altro che «un'intenzionalità mutilata»⁹⁷, e Lévinas scrive che «con l'idea di intenzionalità Husserl supera la tradizionale opposizione tra l'attività e la passività della conoscenza»⁹⁸. Le sintesi passive, infatti, non avvengono fuori dalla correlazione intenzionale: anch'esse sono *intenzionali*. Sono dunque sintesi pre-egologiche, non pre- o extra-intenzionali: l'operare profondo tramite cui si attuano le sintesi temporali, dice Husserl, è «pre-egologico, extra-attivo e in questo senso "passivo"»⁹⁹. Come spiega bene Vincenzo Costa, «parlando di sintesi non egologiche, vogliamo allora semplicemente dire non che l'io sia assente, ma che esso non partecipa alla formazione di tali sintesi»¹⁰⁰: in questo senso si deve affermare che «i modi di manifestazione esibiscono una capacità di autostrutturazione, *le sintesi si realizzano cioè dalla parte dell'essere e non della soggettività*, dell'io penso»¹⁰¹.

⁹⁵ E. Husserl, *Ideen II*, p. 217.

⁹⁶ *Ibidem*.

⁹⁷ J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, PUF, Paris 1990 (tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, p. 179). Il termine *intenzione*, infatti, in questo caso non indica «il significato consueto dei termini "intenzionare", "essere-diretto", "intendere", che si riferiscono all'io e all'atto in cui l'io è, ed in un senso totalmente diverso, il punto di irraggiamento di una direzione, di un dirigersi verso l'oggetto» (E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 119).

⁹⁸ E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, p. 25.

⁹⁹ E. Husserl, Ms. C 16 I/10a (tr. it. del frammento in V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, p. 224).

¹⁰⁰ V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, p. 225.

¹⁰¹ *Ibidem*.

2.4.2. *Affezione e ricettività*

Questa distinzione capitale tra pre-egologico e pre-intenzionale è chiarita da Husserl mediante il concetto di *affezione*. I processi passivi, pur non essendo frutto di «un fare dell'io, sono anch'essi necessariamente *per l'io*»¹⁰²: «le unità per sé si costituiscono comprensibilmente secondo i principi, che abbiamo mostrato, della concrenza e del contrasto, e in quanto unità per sé esse esistono *eo ipso* anche *per l'io*, lo colpiscono»¹⁰³.

Un dato, emergendo per il fenomeno del contrasto da uno sfondo, esercita sull'io cosciente un'attività: avviene così il fenomeno dell'*affezione*, vale a dire «stimolo coscienziale, l'impulso peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io»¹⁰⁴. Un dato ha una propria «forza affettiva»¹⁰⁵, cioè «esplica una *tendenza affettiva* sull'io», esercitando su di esso «uno stimolo a volgersi verso»¹⁰⁶. Tuttavia, non tutto ciò che esercita quest'attività è avvertito dall'io, giacché vi è una gradualità nell'*affezione*, che può giungere fino a un “grado zero”:

l'avvertibilità di grado zero ha luogo quando si dà una vivacità dell'aver coscienza che può anche essere considerevole, ma che non suscita nell'io una particolare tendenza alla risposta, non penetra fin nell'io-polo.¹⁰⁷

In questo senso vi è già uno stimolo, un impulso affettivo che tuttavia non può essere ancora, «dal punto di vista dell'io, un contro-impulso, [...] una tendenza che risponda

¹⁰² C. Di Martino, *Esperienza e intenzionalità*, p. 45. Vincenzo Costa scrive al riguardo che «l'intero processo che si realizza nel presente vivente sembra svolgersi senza l'io, senza un suo esplicito intervento, anche se questo deve essere ammesso, a titolo minimale, altrimenti nessuna sintesi, neanche passiva, sarebbe possibile» (V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, p. 224); analogamente, Vittorio De Palma così si esprime su questo tema: «I processi passivi hanno luogo prima e indipendentemente da ogni attività egologica, cioè senza partecipazione dell'io, ma sono anch'essi formalmente egologici, ossia soggettivi: sono infatti processi che hanno luogo per l'io, anche se non a partire da esso» (V. De Palma, “Genesi e struttura dell'esperienza. Saggio sull'analisi fenomenologica dell'esperienza a partire da *Lezioni sulla sintesi passiva di Husserl*”, *Discipline filosofiche*, 1994, 1, p. 213).

¹⁰³ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 220.

¹⁰⁴ *Ivi*, p. 205.

¹⁰⁵ E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, p. 69.

¹⁰⁶ *Ibidem*. Come scrive Vincenzo Costa, «al livello dell'*affezione* e dell'*attesa protenzionale* che da essa scaturisce si verifica un evento nuovo: già qui l'io viene in qualche modo chiamato in causa, perché, anche se non è un volgimento esplicito, l'*affezione* “bussa” alle porte dell'io» (V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, p. 219).

¹⁰⁷ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 225.

allo stimolo oggettuale»¹⁰⁸: perciò, anche al grado zero, «non è affatto un nulla»¹⁰⁹. Ciò che stimola l'io diviene un *dato* solo nel momento in cui l'io aderisce coscientemente allo stimolo: «Un qualsiasi *quid* costituito è pre-dato se esercita uno stimolo affettivo, è dato se l'io ha aderito allo stimolo»¹¹⁰. Nell'adesione allo stimolo sorge nel soggetto una *tendenza*. Ma l'essere colpito affettivamente da parte del soggetto non porta ancora a un suo effettivo volgimento verso l'oggetto: l'adesione allo stimolo affettivo non è ancora il pieno «*essere sveglio dell'io*»¹¹¹, che si ha solo con il «compersi del volgimento»¹¹². Nell'affezione,

l'io tende, è soggetto a un impulso, viene colpito – in ciò non è implicita alcuna “posizione”, alcuna presa di posizione. Questa è presente soltanto quando viene realizzata una credenza anticipatrice, un’“appercezione”, un’“appresentazione” e l'impulso riceve, a partire dall'io, una direzione verso ciò che viene anticipato, o piuttosto una direzione della tendenza.¹¹³

Il passaggio dall'essere colpito all'attivo dirigere lo sguardo verso qualcosa coincide con il passaggio dall'*affezione* alla *ricettività*: «in quanto l'io nel suo volgersi accoglie ciò che gli è già dato per lo stimolo efficiente, noi possiamo qui parlare di *ricettività dell'io*»¹¹⁴. La condizione di ricettività non è propriamente né pura attività, né pura passività: essa non è «affatto in opposizione assoluta all'attività dell'io», ma deve essere considerata come «il grado più basso dell'attività»¹¹⁵. Questo livello dell'esperienza è distinto dall'«autentica libertà di un'attiva presa di posizione», ma ne costituisce l'inizio e la condizione di possibilità: «l'io lascia fare all'oggetto il suo ingresso e lo apprende»¹¹⁶. L'“inizio” della coscienza consiste perciò nel lasciare che un senso d'essere già predelineato si manifesti: Husserl definisce il recepire come «quella

¹⁰⁸ *Ivi*, p. 224.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 225. Come osserva Di Martino, «noi siamo già sempre colpiti e colpibili dalle tendenze affettive del mondo in costituzione, siamo cioè sempre esposti al mondo in quanto si manifesta: esso ci raggiunge secondo gradi diversi di intensità affettiva, ma non ne siamo mai estranei» (C. Di Martino, *Esperienza e intenzionalità*, p. 45).

¹¹⁰ E. Husserl, *Lezioni sulla sintesi passiva*, p. 220.

¹¹¹ E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, p. 72.

¹¹² *Ibidem*.

¹¹³ E. Husserl, Ms. A I 30/9b (tr. it. del frammento in V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, p. 224).

¹¹⁴ E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, p. 72.

¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹⁶ *Ibidem*.

funzione originaria dell'io attivo che consiste meramente nel rendere manifesto, nel guardare e nell'afferrare attenzionalmente ciò che si costituisce nella passività stessa come prodotto della sua propria intenzionalità»¹¹⁷. Occorre quindi distinguere la «tendenza anteriore al cogito»¹¹⁸, cioè «la tendenza come stimolo del vissuto intenzionale di sfondo con i suoi diversi gradi di forza», e «il volgersi dell'io come obbedire alla tendenza, in altri termini la trasformazione del carattere tendenziale posseduto dal vissuto intenzionale di sfondo, per cui questo vissuto diviene il cogito attuale»¹¹⁹. Da qui si edificano le articolazioni superiori della coscienza. La «vita del *logos*»¹²⁰, presenta dunque una «stratificazione fondamentale»: prima della «spontanea attività dell'io» che «mette in gioco le operazioni che scaturiscono dall'io» vi è infatti lo strato della pura passività, che però è già intenzionale in quanto partecipa alla costituzione del senso e apre la possibilità della ricettività, l'inizio dell'attività che ancora non è tale.

2.4.3. *Distinzione tra anonimie e passività*

Ora possiamo comprendere meglio in che senso, secondo Husserl, non vi sia coincidenza tra la passività della coscienza e l'«anonimia» del suo funzionamento profondo. Con *anonimia*, come abbiamo visto, si indica l'essenziale non esser tematico delle operazioni trascendentali del soggetto; tra queste operazioni, si trovano anche le cosiddette «sintesi passive» (che indicano il senso peculiare in cui Husserl intende la coscienza come «assoluta»): esse rientrano dunque nella categoria più generale delle operazioni intenzionali che fungono anonimamente. Il non-essere-ancora-desta della coscienza prima del modularsi di *affezione* e *ricettività* non è ciò che rende anonime le sintesi passive: di esse il soggetto non si avvede in quanto atteggiato naturalmente, così come, del resto, non si avvede nemmeno delle operazioni che compie attivamente. È in quanto il soggetto si trova naturalmente rivolto alle «cose» «come se fossero un che di saldo e definito»¹²¹ – vale a dire allo «stadio finale» del processo costitutivo ma ignari

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ *Ivi*, p. 71.

¹¹⁹ *Ibidem*.

¹²⁰ *Ivi*, p. 104 (vedi anche citazioni successive).

¹²¹ E. Husserl, *Idee II*, p. 496.

del processo stesso¹²² –, che le sintesi passive non vengono percepite. In questo senso, l'anonimia non coincide con il “grado zero” della coscienza non ancora ricettiva nei confronti dell'affezione. Quando si parla di intenzionalità fungente da una parte, e di passaggio dall'affezione alla ricettività dall'altra, si sta perciò ponendo la questione dell'“inizio” della coscienza secondo due diverse prospettive – in un certo senso tra loro “incommensurabili”: mentre il passaggio dal pre-egologico all'egologico (e quindi dal passivo all'attivo) è interno alle dinamiche intenzionali naturali, e perciò sempre anonime, il superamento dell'anonimia si configura come tematizzazione trascendentale, come rivolgimento dello sguardo in una direzione diversa da quella in cui ci troveremmo naturalmente. Perciò, la coscienza naturale è all'oscuro del proprio funzionamento non in quanto presenta uno strato passivo, ma in quanto strutturalmente portata al di fuori di sé, e per questo motivo essenzialmente ingenua: nel proprio svolgersi, l'atto stesso del costituire – di cui abbiamo svelato il doppio “lato” attivo e passivo (e che non può perciò più essere interpretato come mera attività, in termini produttivi o costruttivi) – implica questo “sbilanciamento” dell'orientamento naturale sull'essente reale. Perciò, ricapitolando: non vi è operazione costitutiva che sia pre-intenzionale, ma ve ne sono di pre-egologiche, le quali si attuano “prima” che l'io si desti a coscienza e anzi sono esse stesse a provocare questo suo ridestamento; tuttavia, anche le operazioni egologiche attive permangono all'oscuro della nostra consapevolezza, ed il motivo di ciò va quindi ascritto alla peculiare condizione di ingenuità in cui ci troviamo naturalmente.

Il discorso appena svolto presenta una importante implicazione, che potrebbe essere sintetizzata nei seguenti termini: la coscienza all'inizio è ingenua (cioè non è ancora compiuta *autocoscienza*) non in quanto *eteronoma*, ma, paradossalmente, proprio in quanto *autonoma*, nella misura in cui la “radice” della sua autonomia è l'intenzionalità che funge anonimamente “ospitando” (e permettendo) il costituirsi del senso dell'esperienza tramite sintesi passive e attive. È proprio per la natura dell'operare intenzionale costitutivo che l'atteggiamento naturale è ingenuo. Perciò, proprio in quanto “origine” del senso, la soggettività trascendentale può riconoscersi come tale

¹²² Come scrive Eugen Fink, «ciò che intendiamo comunemente come il tutto dell'ente rappresenta in verità solo uno strato nella costituzione del mondo [...], appunto lo strato dei prodotti terminali costituiti» (E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, p. 80).

solo nel corso del suo lavoro di conoscenza complesso e articolato che si sviluppa nella storia e che culmina nell'elaborazione della riduzione fenomenologica: in questo senso, come vedremo nel capitolo successivo, l'ingenuità è ciò che *richiede* e al contempo *permette* la *teleologia* come “estensione storica” della struttura fondamentale della coscienza, l'intenzionalità.

3. LA RIDUZIONE TRASCENDENTALE E L'INDAGINE FENOMENOLOGICA

La riduzione fenomenologica è «l'apertura della dimensione iniziale della filosofia», in quanto svelamento della dimensione iniziale dell'esperienza e della sua natura *intenzionale*. In questo senso, essa «equivale alla scoperta dell'originarietà estrema dell'intenzionalità»¹²³:

la dimensione profonda della vita trascendentale che costituisce il mondo e che resta velata nell'atteggiamento naturale, attraverso la riduzione fenomenologica viene dis-velata e resa accessibile.¹²⁴

Assumendo come tema «la vita trascendentale in tutta l'ampiezza della sua datità», scrive Fink, può essere attuata «la regressione nel profondo accadere della costituzione»¹²⁵. Che la costituzione sia un “accadere”, vale a dire un processo di sintesi che avviene in un decorso temporale e che presiede al costituirsi del senso del mondo, è ciò che distingue Husserl dal formalismo razionalista. D'altra parte, questo “accadere” presenta una natura peculiare, e non va confuso con la mera fattualità empirica: si tratta di un accadimento *trascendentale*, che “precede” fenomenologicamente la dimensione *fattuale*, e in questo senso è detto “profondo”. È per questa sua natura “profonda”, in quanto *fondante* in senso fenomenologicamente genetico – e non meramente logico e formale –, che soltanto la riduzione trascendentale può portarla allo scoperto e offrirla all'intuizione.

¹²³ G. Brand, *Mondo, io e tempo*, p. 85.

¹²⁴ E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, p. 82.

¹²⁵ *Ivi*, p. 19.

3.1. La riduzione come istituzione dell'atteggiamento trascendentale

La descrizione finora esposta dell'atteggiamento naturale si è già svolta in regime trascendentale: soltanto in quanto tramite la riduzione si è aperta la dimensione trascendentale dell'esperienza, l'ingenuità può essere riconosciuta come tale¹²⁶. Può sembrare circolare, o quantomeno paradossale, che per introdursi alla comprensione della riduzione fenomenologica si sia partiti da analisi che la presuppongono per poter esser operate, ma si tratta di una vera necessità, insita nelle "cose stesse". La motivazione di questa necessità è espressa in modo molto chiaro da Fink:

l'elemento assolutamente nuovo, che nella conoscenza fenomenologica va oltre lo stile di sapere caratteristico del sapere mondano, non si può comprendere a partire dalle tradizioni "filosofiche" del filosofare e del conoscere vincolato al mondo.¹²⁷

Innanzitutto, il procedimento messo in atto dalla riduzione fenomenologica teso a farci uscire dall'esperienza naturale del mondo, si presenta come *innaturale*: «L'analisi fenomenologica – scrive già nelle *Ricerche logiche* – esige un orientamento innaturale del pensiero e dell'intuizione»¹²⁸; l'«indirizzo mentale» richiesto dall'indagine fenomenologica, infatti,

urta contro le nostre più solide abitudini, che si sono rafforzate sempre più a partire dal momento iniziale della nostra evoluzione psichica. Di qui quella tendenza, quasi inestirpabile, a ricadere continuamente dall'atteggiamento mentale fenomenologico a quello semplicemente obiettivo.¹²⁹

«Invece di permanere in questo atteggiamento – afferma Husserl in *Idee I* per introdurre la riduzione –, noi vogliamo mutarlo radicalmente»¹³⁰; più precisamente, si tratta di un «cambiamento totale di interessi, attuato conseguentemente e in base a una precisa

¹²⁶ «Io, come io atteggiato naturalmente, sono pure e sempre un io trascendentale, ma io so questo solo mediante il compiersi della riduzione trascendentale» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 67).

¹²⁷ E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, pp. 17-18.

¹²⁸ E. Husserl, *Ricerche logiche II*, p. 274.

¹²⁹ E. Husserl, *Ricerche logiche II*, p. 274.

¹³⁰ E. Husserl, *Idee I*, p. 57; si tratta di un «cambiamento totale di interessi, attuato conseguentemente e in base a una precisa decisione volontaria» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 172).

decisione volontaria»¹³¹. Eugen Fink descrive bene l'intenzione a partire da cui si opera la riduzione:

Invece di domandare circa l'essere del mondo, come fa la "filosofia" tradizionale legata al dogmatismo dell'atteggiamento naturale, oppure, se tale domanda non basta a se stessa, invece di sorvolare "speculativamente" il mondo, noi abbiamo infranto (con una svolta davvero copernicana) la limitatezza dell'atteggiamento naturale, inteso come l'orizzonte di tutte le nostre possibilità umane di agire e di fare teoria, e ci siamo spinti nella dimensione d'origine di tutto l'essere, nella scaturigine costitutiva del mondo: la sfera della soggettività trascendentale.¹³²

Questa mutazione radicale voluta e attuata al fine di strapparsi dall'esperienza naturale consiste innanzitutto nell'inibire, sospendere la validità che ingenuamente continuiamo ad accordare agli enti che costituiscono il nostro mondo circostante¹³³. L'attuazione cosciente di questa inibizione della naturale propensione ad accordare la validità alla trascendenza, rappresenta l'inizio necessario di ogni indagine scientifica radicale ed è denominata da Husserl *epoché*¹³⁴. Si nota subito la vicinanza della mossa husserliana con il radicalismo del dubbio metodico cartesiano¹³⁵, rispetto alla quale tuttavia occorre

¹³¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 172.

¹³² E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, p. 17.

¹³³ Scrive infatti Husserl: «All'inizio della critica della conoscenza è dunque il mondo intero, la natura fisica e quella psichica, e infine lo stesso io umano, con tutte le scienze che a questa oggettualità si riferiscono, che occorre munire di un *indice di questionabilità*. Il loro essere, la loro validità, rimane in sospenso» (E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 54).

¹³⁴ Di nuovo Eugen Fink risulta molto chiaro nell'esposizione del peculiare stile di questa operazione: «Con l'*epoché* riduttiva si produce nel vivere trascendentale una tendenza inversa, una tendenza auto-oppositiva, a non esser complici, a non partecipare all'orientamento costituente della vita, anzi, a rinculare di fronte a questo orientamento della vita, a rompere quella tendenza della vita che ha il mondo come termine. Con questo e per questo la vita trascendentale abbandona la sua copertura vecchia come il mondo ed esce allo scoperto. Lo spettatore che non partecipa alla credenza nel mondo (alla costituzione del mondo) apre con la riduzione la scaturigine trascendentale e la dimensione d'origine della credenza nel mondo. Egli "svela" la soggettività trascendentale come costituente» (E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, p. 36).

¹³⁵ A questo proposito, Husserl afferma: «Un simile sempre possibile procedimento è, per esempio, il tentativo di dubbio universale che Descartes intraprese per uno scopo del tutto diverso dal nostro, cioè al fine di portare alla luce una sfera dell'essere assolutamente esente da dubbio» (E. Husserl, *Idee I*, p. 68); più avanti, Husserl chiarisce ulteriormente la propria posizione, osservando che, operando l'*epoché* fenomenologica, «come è in mia piena libertà di farlo, io non nego questo "mondo", quasi fossi un sofista, non metto in dubbio la sua esistenza, quasi fossi uno scettico», giacché l'*epoché* si limita ad impedirmi «ogni giudizio sull'esistenza spazio-temporale» (*ivi*, p. 71). In questo senso, Sini afferma che per Husserl «si tratta di ispirarsi liberamente al dubbio cartesiano e al suo *cogito* avendo di mira il problema fenomenologico di una critica della conoscenza in generale» (in E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, commento alla Lezione II, p. 56). Di Martino sottolinea la funzione rivelatrice propria

rilevare una differenza essenziale: Husserl non mette in dubbio l'esistenza di alcunché, ma si limita a sospendere la validità di ogni *posizione di trascendenza*, non perché questa possa rivelarsi falsa, facendosi riassorbire dalla mera percezione soggettiva, ma perché essa non può essere fondante, essendo fondata essa stessa su qualcosa che la precede e la permette. Egli non dubita delle evidenze naturali, ma le problematizza, non accontentandosi della loro ovvietà, per svelare ciò su cui si fondano e garantirne la validità. In questo senso, non occorre *negare* la validità della "tesi del mondo": «non si tratta della conversione della tesi in antitesi, della posizione nella negazione; e nemmeno si tratta di trasformare la tesi in supposizione, in propensione, in indecisione, in dubbio», poiché «queste cose non dipendono dal nostro libero arbitrio»¹³⁶. Ciò che invece siamo liberi di fare è *sospendere* questa tesi: «mentre la tesi permane in sé quella che è, noi per così dire la mettiamo "fuori gioco", la "mettiamo fuori circuito", "tra parentesi"». Essendo la tesi del mondo un vissuto implicito, una volta esplicitato possiamo "neutralizzarlo":

Possiamo anche dire: la tesi è un vissuto, ma noi non ne facciamo "alcun uso"; e questo non è da intendersi come privazione (come quando diciamo di un incosciente che non sa fare alcun uso di una tesi); questa espressione e altre parallele rappresentano invece indicazioni che alludono a una determinata peculiare modalità della coscienza, che si aggiunge alla semplice tesi originaria [...] e, sempre, in maniera peculiare, le fa subire una conversione di valore.¹³⁷

Attuata l'*epoché*, si può operare la *riduzione fenomenologica*, tramite la quale lo sguardo che naturalmente sarebbe assorbito dall'oggetto della conoscenza si dirige verso i puri modi di datità dell'oggetto. Si compie cioè una sorta di conversione dello sguardo dal

dell'*epoché* husserliana, di contro all'interpretazione che la vorrebbe come operazione derealizzante, o addirittura negatrice, affermando che «mettere tra parentesi l'atteggiamento naturale non significa per Husserl metterne in discussione la verità o la validità, ma, al contrario, pervenire alla sua chiarificazione, alla sua giustificazione razionale. Nell'*epoché* non si annulla il mondo, né il senso comune delle rappresentazioni» (C. Di Martino, *Il senso comune nella fenomenologia*, p. 171). Anche Vincenzo Costa è chiaro a questo riguardo: «la riduzione fenomenologica si distingue da una riduzione scettica perché non dissolve la realtà nell'apparenza ma, a partire dal fenomeno, vuole dare ragione della costituzione della realtà» (V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, p. 305).

¹³⁶ E. Husserl, *Idee I*, p. 69.

¹³⁷ *Ibidem*.

“cosa” al “come”, dall’oggetto al fenomeno, rendendo oggetto (ancorché in un senso nuovo) il modo:

Stabiliamo un conseguente interesse universale per il *come* dei modi di datità e per gli stessi *onta*, ma non direttamente bensì in quanto oggetti nel loro *come*, interessandoci appunto esclusivamente e costantemente al *come*, al modo in cui sorge per noi la validità unitaria universale.¹³⁸

Questa conversione non è da intendersi nei termini di uno sguardo introspettivo, poiché l’immanenza che si tematizza non è quella materiale, ma rappresenta la sfera delle datità dirette assolute, oggetto di un’intuizione immediata. Il soggetto assume l’atteggiamento *trascendentale*, cioè capace di tematizzare le operazioni costitutive cogliendone la natura intenzionale, costituendosi così come soggetto filosofico in senso fenomenologico. L’assunzione di questo atteggiamento è ciò che innanzitutto definisce la peculiarità della fenomenologia e al contempo la condizione di possibilità della sua attuazione come scienza:

Fenomenologia: ciò significa – dice Husserl ne *L’idea della fenomenologia* – una scienza, un insieme coerente di discipline scientifiche; fenomenologia significa però al tempo stesso, e soprattutto, un metodo e un atteggiamento di pensiero: *l’atteggiamento di pensiero, il metodo, specificamente filosofici.*¹³⁹

«Soprattutto» un nuovo atteggiamento del pensiero, sul quale soltanto una scienza rigorosa può essere edificata: il rigore di una scienza dipende innanzitutto dalla natura dell’atteggiamento assunto. Si tratta dunque di configurare un atteggiamento che non parta in ritardo, vale a dire che non lasci indagati i presupposti da cui nasce: ma poiché i presupposti non sono costituiti solamente da *credenze culturali e tradizionali*, bensì anche dalla *credenza naturale* della “tesi del mondo”, occorre problematizzare la modalità di accesso al mondo che attuiamo ingenuamente nel quotidiano. Soltanto

¹³⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 172.

¹³⁹ *Ivi*, p. 49

l'istituzione di questo nuovo atteggiamento costituisce un «mutamento totale dell'atteggiamento naturale»¹⁴⁰,

un mutamento per cui noi non viviamo più come prima, in quanto uomini dell'esistenza naturale, nella costante partecipazione alla produzione delle validità del mondo già dato, anzi ci asteniamo proprio da questa partecipazione.¹⁴¹

3.2. La riduzione come atto del pensiero inverso all'astrazione

La riduzione, nelle intenzioni husserliane, non avrebbe altra funzione se non quella di “immergere” la coscienza del filosofo nella piena concretezza dell'esperienza superando ogni realismo ingenuo¹⁴², o, detto altrimenti, di portare a trasparenza le connessioni e le articolazioni interne ad essa, le quali rimarrebbero altrimenti “nascoste”. Lévinas ha colto ed espresso bene questa istanza: «la riduzione non si sforza più di realizzare una semplice *astrazione*», ma l'esatto contrario, poiché

ci rivela la nostra vita nella sua autentica concretezza, e ciò è molto di più di quanto avviene nell'atteggiamento psicologico, in cui l'uomo è percepito come una parte della natura, e dove il senso della sua esistenza è falsato.¹⁴³

La riduzione fenomenologica si configura dunque come l'atto di pensiero inverso rispetto all'*astrazione*¹⁴⁴: per far parlare “le cose stesse”, Husserl ha cercato di

¹⁴⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 176.

¹⁴¹ *Ibidem*. Nelle *Meditazioni cartesiane* questo astenersi volontario dalla partecipazione alla produzione di validità naturali viene descritto nei termini di una scissione interna all'io: «se l'io che compie le sue esperienze entro il mondo in atteggiamento naturale e che peraltro vive in esso, noi lo diciamo interessato al mondo, allora l'atteggiamento fenomenologicamente modificato che si mantenga costantemente tale, consisterà nel fatto che si compie una scissione nell'io, per la quale, al di sopra dell'io spontaneamente interessato, si stabilisce l'io fenomenologico come spettatore disinteressato» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 65-66).

¹⁴² Come osserva Vincenza Costa, «l'intenzione di Husserl allorché egli dispone la fenomenologia su un piano trascendentale» è quella di «costruire un realismo non ingenuo, ma fondato e dunque capace di superare le obiezioni scettiche» (V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica*, Vita e pensiero, Milano 1998, p. 304).

¹⁴³ E. Lévinas, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, p. 166. Sempre Lévinas afferma che «la riduzione fenomenologica è precisamente il metodo con l'aiuto del quale ritorniamo all'uomo nella sua vera concretezza; grazie ad essa scopriamo il campo della coscienza pura, in cui potremo praticare l'intuizione filosofica» (*ivi*, p. 163).

¹⁴⁴ Brand osserva che questa tematizzazione trascendentale, che si configura come ritorno al luogo sorgivo del senso, «contiene in quanto tale due elementi»: «essa, come ogni ritorno, contiene due

realizzare l'unica scienza che non prevedesse come propria condizione una preliminare forma di astrazione dall'esperienza. Ogni altra disciplina scientifica, secondo Husserl, presenta infatti come prezzo da pagare l'astrazione dall'esperienza (seppur a livelli e in modalità differenti). Le scienze "positive" assumono un "settore" dell'essere come proprio oggetto:

L'interesse teoretico delle altre particolari scienze della realtà si limita a determinati settori della realtà complessiva, mentre gli altri non vengono presi in considerazione fin tanto che i rapporti reali, che reciprocamente li collegano con i primi, non costringano a procedere a indagini capaci di mediare tra questi diversi settori della realtà. In questo senso, la meccanica "astra" dagli accadimenti ottici, la fisica "astra", nel senso più ampio del termine, da quelli psicologici.¹⁴⁵

La loro istituzione ha infatti come condizione la definizione – e perciò la delimitazione – del proprio campo d'indagine; solo in questo modo assumono un'identità propria, un'autonomia e una legittimità¹⁴⁶. In questo senso esse non possono che operare un'astrazione dalla totalità dell'essere reale, dal quale prelevano una parte da indagare. Ma, «come sa ogni scienziato, nella realtà non vi è alcun settore isolato (il mondo nel suo complesso è in definitiva un'unica "natura") e tutte le scienze naturali sono articolazioni di una unica scienza della natura»¹⁴⁷: l'operazione astrattiva che fonda ogni ricerca scientifica particolare nel conferirle una legittimità parziale le nega la legittimità

elementi, uno positivo e uno negativo. Riduzione, ritorno-a, dischiudere-di, procedere fino alla cosa stessa: è questo l'elemento positivo; ma ad esso inerisce sempre anche un astenersi, un escludere tutto ciò che non è la "cosa stessa"; «la riduzione non va intesa come un mero ritorno all'originario; in essa è incluso anche un "mettere-tra-parentesi"; ma l'epochè non è solo il "mettere-tra-parentesi", essa include anche il "ritornare-a"» (G. Brand, *Mondo, io e tempo*, p. 44). Questo elemento "negativo", questo astenersi, si realizza come sospensione di ogni interesse che naturalmente muoverebbe l'io verso il mondo. Perciò, se da un lato la riduzione fenomenologica è l'operazione inversa rispetto all'astrazione, poiché "immerge" la coscienza nella totalità delle connessioni dell'essente invece di isolarne un settore, da un altro lato essa, come l'astrazione, ha come condizione una peculiare "negazione" dell'inizio da cui pur sorge. Ma si tratta di due forme di negazione di segno opposto. L'astrazione lo nega dal punto di vista teorico, assolutizzando in modo illegittimo il proprio prodotto, ma esso intanto continua ad agire; in questo modo ne costituisce una continuazione, senza avvedersene lo sviluppa nella sua ingenuità, esasperandola sino a una cecità completa rispetto al senso delle proprie operazioni. La riduzione, invece, proprio per poterlo tematizzare, ne inibisce gli effetti pratici naturali, che porterebbero a un orientamento ingenuo: lo inibisce per non negarlo, mentre l'astrazione, negandolo, lo asseconda.

¹⁴⁵ E. Husserl, *Idee I*, p. 126.

¹⁴⁶ Come osserva in *Filosofia prima*, l'«universo oggettuale» che ogni scienza «vuole circoscrivere come proprio ambito di dominio teoretico, rispetto all'orizzonte infinito, è ancora limitato» (E. Husserl, *Filosofia prima*, p. 14).

¹⁴⁷ E. Husserl, *Ideen I*, p. 126.

assoluta. Più originariamente ancora dell'“isolamento” metodologico di un dato ambito o strato della realtà, finalizzato al suo studio tematico, nell'atto stesso dell'*oggettivazione* avviene una sorta di negazione implicita e irriflessa dell'*origine costitutiva* della realtà stessa: la condizione iniziale dell'istituzione di un *oggetto* del pensiero è lo scivolare nell'oblio del suo legame intenzionale con il *soggetto* stesso che lo pensa. È per questo che nel “privilegio metodologico” necessario di un ambito rispetto ad altri dimora essenzialmente il rischio della sua assolutizzazione, radice della crisi denunciata da Husserl.

Al contrario, la riduzione fenomenologica con cui si inaugura l'indagine trascendentale, non si configura come astrazione, ma come operazione tramite cui avviene l'inclusione tematica delle connessioni totali dell'esperienza, o meglio, la presa di coscienza di questa totalità: «il nostro prescindere dal mondo intero nella forma della riduzione fenomenologica è qualcosa di totalmente diverso da una mera astrazione di componenti di connessioni più ampie, siano esse necessarie o fattuali»¹⁴⁸. Come scrive Fink, «noi non perdiamo assolutamente attraverso l'epoché un campo precedentemente tematico», bensì «guadagniamo un nuovo, immenso campo: la sfera della soggettività trascendentale, occultata dall'atteggiamento naturale»¹⁴⁹. Perciò occorre affermare che con l'attuazione del rivolgimento trascendentale dello sguardo ciò che va perso

non è il mondo, ma il nostro essere irretiti nel mondo, la limitatezza dell'atteggiamento naturale, che considera il mondo come l'universo di tutto l'ente e che è “cieco” e precluso rispetto al vero universo dell'ente (in cui il mondo non si trova che a titolo d'uno strato astratto).¹⁵⁰

La riduzione fenomenologica, realizzando l'accesso a questa dimensione dell'esperienza in cui si offrono all'intuizione le sue leggi strutturali, dovrebbe infatti permetterci di *conoscere* senza *oggettivare*.

Questa operazione è resa possibile dal fatto che il suo tema, l'esperienza soggettiva nella sua dimensione trascendentale, si presenta come un campo *infinito* e al contempo *conchiuso in sé*: «In questo modo, si è dischiusa la nuova esperienza trascendentale,

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ E. Fink, *VI Meditazione cartesiana*, p. 52.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

infinita, e tuttavia del tutto conchiusa in sé. Proprio in questo modo, ovviamente, abbiamo aperto un campo di conoscenza teoretica di nuovo genere»¹⁵¹. Il fenomenologo «vede dischiudersi di fronte a sé *un regno infinito, in sé conchiuso, assolutamente autonomo, dell'essente: il regno della soggettività pura o trascendentale*»¹⁵²: questa determinazione paradossale del campo della coscienza ha importanti implicazioni a livello della natura dell'indagine. Attraverso la riduzione, infatti, noi accediamo a una dimensione che non esclude le altre, ma le comprende interamente in sé:

*Questa sfera è saldamente chiusa in se stessa, e tuttavia manca di confini che la separino da altre regioni. Ciò che la limiterebbe, dovrebbe infatti avere con essa una comunanza d'essenza. Essa è il tutto dell'essere assoluto, nel senso determinato che le nostre analisi hanno messo in luce.*¹⁵³

Proprio in forza dell'inclusione universale che in essa si realizza, la coscienza si presenta come perfettamente conchiusa in se stessa: essa cioè è un "ambito definito", con una propria natura e una propria identità. Data la sua natura trascendentale, nulla confina con essa, e perciò nulla la limita, ma tutto è in essa incluso. Essa non viene definita nella propria identità dai confini con le altre regioni che in questo modo la limiterebbero, essendo essa stessa che conferisce loro senso. E non solo non è definita da limiti esterni, bensì dal suo essere illimitata rispetto alle altre regioni oggettuali, ma nemmeno si definisce come "oggetto" per un soggetto: essa è universale in quanto soggettiva, ed è resa tematica da un'operazione del soggetto. L'infinità non è la somma degli essenti, ma è la totalità infinita del senso teleologicamente costituentesi (come realtà e come possibilità), e l'identità (l'essere perfettamente conchiusa in sé) non consiste nell'essere una parte della totalità, bensì nell'essere una *dimensione* unitaria. In sintesi: in quanto *conchiusa in sé*, è possibile assumerla come tema (in senso peculiare)

¹⁵¹ E. Husserl, *Filosofia prima*, p. 218.

¹⁵² E. Husserl, *Idee I*, p. 423.

¹⁵³ *Ivi*, pp. 126-127. Per comprendere correttamente queste affermazioni husserliane risulta utile riportare quanto afferma al riguardo Vincenzo Costa, il quale osserva che la posizione di Husserl non va confusa con quella schellinghiana, secondo cui «l'io è un mondo chiuso in sé, una monade che non può uscire fuori di sé, ma in cui nulla può penetrare dal di fuori» (F. W. J. Schelling, *System des transzendentalen Idealismus* [1800] [tr. it. di M. Losacco, *Sistema dell'idealismo trascendentale*, Laterza, Bari 1926, p. 52]): «la connessione d'essere chiusa in se stessa – spiega infatti Costa – non allude a un interno contrapposto ad un esterno, ma piuttosto al campo dell'apparire in quanto tale» (V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 132).

di un'indagine di cui si può elaborare il metodo; in quanto *infinita*, l'individuazione del campo tematico non è frutto di un'astrazione.

3.3. La comprensione trascendentale come descrizione intuitiva

D'altra parte, il fatto che la soggettività trascendentale sia un "campo", una dimensione, e non piuttosto un oggetto in senso stretto, una sostanza o un principio, ha come decisiva implicazione che essa rappresenti il terreno definitivo della ricerca, nel quale occorre permanere. Essa non costituisce l'inizio inteso come punto di partenza di un'indagine che poi, sviluppandosi, si sposterà su altri ambiti, e nemmeno va intesa come principio nel senso di un assioma: «l'*ego cogito* della fenomenologia non è affatto una premessa o una sfera di premesse dalla quale si possono dedurre, in un'assoluta "garanzia", tutte le altre nozioni»¹⁵⁴. La soggettività trascendentale non è altro che la dimensione costitutiva dell'esperienza, resa visibile e tematizzabile grazie alla conversione dello sguardo in senso trascendentale.

Date queste due caratteristiche, l'indagine trascendentale è chiamata a svolgersi come *descrizione*¹⁵⁵ che proceda secondo un rigoroso intuizionismo immanente: «la fenomenologia è in effetti una disciplina puramente descrittiva, che indaga, nell'intuizione pura, il campo della pura coscienza trascendentale»¹⁵⁶. La norma che in quanto fenomenologi si deve seguire è perciò «non trarre profitto da nulla se non da quello che possiamo per essenza portare a evidenza nella pura immanenza della coscienza»¹⁵⁷. In questo modo la fenomenologia supera i limiti delle ricerche che procedono per induzione o per deduzione. Così come l'induzione non può cogliere

¹⁵⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 215.

¹⁵⁵ A proposito dell'andamento descrittivo della fenomenologia, come forma di indagine che esibisce da sé la propria legittimità nel suo stesso dispiegarsi, così si esprime Lévinas: «In fenomenologia non si deduce, nel senso matematico o logico del termine. D'altra parte, i fatti a cui apre la riduzione fenomenologica non sono lì per suggerire o per confermare delle ipotesi. Non si tratta né di deduzione, né di induzione. I fatti della coscienza non conducono ad alcun principio che li spieghi. [...] L'esperienza dei fatti della coscienza è l'origine di tutte le nozioni che si possono legittimamente impiegare. La descrizione – ed è questa la pretesa eccezionale con cui essa rivendica la sua dignità filosofica – non ricorre ad alcuna nozione, preliminarmente isolata e che si pretenda necessaria alla descrizione» (E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949 [tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 127]).

¹⁵⁶ E. Husserl, *Idee I*, p. 147.

¹⁵⁷ *Ibidem*. «Qualsiasi evidenza è il titolo di un problema, eccettuata l'evidenza fenomenologica, dopo che si è riflessivamente chiarita a se stessa e s'è dimostrata ultima» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 215).

verità fondanti, dedurre «non equivale a spiegare», ovvero a cogliere il senso: «prevedere, oppure riconoscere e poi prevedere le forme obiettive della struttura e dei corpi chimici o fisici – tutto ciò non spiega nulla, anzi ha bisogno di una spiegazione». «L'unica reale spiegazione – scrive Husserl – è la *comprensione trascendentale*»¹⁵⁸: lo svelamento e l'esplicitazione della rete di connessioni intenzionali che legano la coscienza al mondo, costituendo il senso dell'esperienza. Nella sfera trascendentale si trova infatti

un'infinità di conoscenze che vengono prima di qualsiasi deduzione; e le mediazioni che avvengono all'interno della sfera trascendentale (le mediazioni dell'implicazione intenzionale) non hanno nulla a che vedere con la deduzione, poiché sono completamente intuitive e si sottraggono a qualsiasi metodo costruttivo basato sull'uso di simboli.¹⁵⁹

Le mediazioni interne alla sfera trascendentale non sono di natura deduttiva: esse si presentano come *implicazioni*, vale a dire nessi trascendentali, e non empirici, fondanti e non fondati. La descrizione sistematica e rigorosa a cui è chiamata la fenomenologia equivale a un'opera di esplicitazione progressiva, ovvero di esibizione, di queste implicazioni intenzionali. Per chiarire la natura descrittiva del metodo della fenomenologia, Husserl parla anche di *chiarificazione*, sin dall'introduzione alla prima *Ricerca logica*: l'analisi fenomenologica

non vuole spiegare, in senso psicologico o psicofisico, la conoscenza, l'evento fattuale della natura obiettiva, ma *chiarificare* l'idea della conoscenza nei suoi elementi costitutivi o nelle sue leggi; non vuole andare alla ricerca dei nessi reali della coesistenza e della successione, nei quali sono intessuti gli atti conoscitivi fattuali, ma comprendere il senso ideale dei nessi specifici nei quali si documenta l'obiettività della conoscenza; ritornando al riempimento adeguato dell'intuizione, essa vuole rendere chiare e distinte le forme pure della conoscenza e le sue leggi.¹⁶⁰

¹⁵⁸ *Ibidem.*

¹⁵⁹ E. Husserl, *Idee I*, p. 421.

¹⁶⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis. Zweiter Teil*, Hua vol. ol. XIX/2, a cura di U. Panzer, Nijhoff, Den Haag, 1984 (tr. it. di G. Piana, *Ricerche Logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 2001, p. 285). Così prosegue Husserl: «Questa chiarificazione si compie nel quadro di una fenomenologia della conoscenza, di una

Attraverso il concetto di chiarificazione emerge la distanza da ogni forma di costruttivismo: la riflessione trascendentale non deve *costruire* sistemi o elaborare teorie, ma *esibire* atti e strutture della coscienza finora rimasti nell'anonimia. Esplicitazione di attività anonime, svelamento di strutture nascoste: questo è dunque il compito della ricerca.

3.4. La comprensione trascendentale come descrizione eidetica

Queste strutture da esplicitare sono invarianti e universali, vale a dire *essenziali*: è «l'essenza della conoscenza»¹⁶¹ l'oggetto dell'indagine, e non la conoscenza come “fatto psicologico” o le leggi e le condizioni psicofisiche grazie a cui essa naturalmente avviene. Ma queste essenze fenomenologiche si possono attingere tramite intuizione, e possono essere descritte: non le si coglie attraverso un'opera di astrazione o di generalizzazione, per via mediata e perciò indiretta. La fenomenologia, perciò, vuole essere «una scienza eidetica descrittiva dei vissuti trascendentalmente puri e, come ogni disciplina descrittiva che non procede per substruzioni e idealizzazioni, ha in se stessa la propria legittimità»¹⁶²: essa si sviluppa come «scienza eidetica, ossia come dottrina essenziale della coscienza trascendentalmente purificata»¹⁶³. L'essenzialità di questi fenomeni però non è da intendere alla stregua delle essenze esatte che costituiscono l'oggetto delle eidetiche proprie delle scienze matematiche: il flusso della coscienza, infatti, «è costituito dalle essenze dei vissuti, che non sono elementi astratti, ma concreti»¹⁶⁴. Poiché i fenomeni puri, oggetto dell'indagine, presentano un'identità che

fenomenologia che, come abbiamo visto, è rivolta alle strutture essenziali dei “puri” vissuti e delle loro componenti di senso» (*ibidem*).

¹⁶¹ E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 59. «Nei corsi successivi alle *Ricerche logiche*», scrive Vittorio De Palma, «Husserl sottolinea continuamente il fatto che l'ambito dell'immanenza, che costituisce il tema della ricerca fenomenologica, benché si sottragga alla descrizione in quanto “flusso eracliteo” di vissuti privo di punti fissi che permettano un'individuazione, possiede tuttavia una legalità a priori: se infatti i singoli vissuti sono inafferrabili nella loro individualità, tra le loro essenze generiche e specifiche vi sono tuttavia dei rapporti necessari [...]. Oggetto dell'analisi fenomenologica è quindi l'elemento generale del fenomeno [...] costituito dai contenuti e nessi eidetici o specifici, cioè “in generale” [...], che valgono per ogni coscienza possibile [...], in quanto sono ciò che sono indipendentemente dal fatto di appartenere a questa o a quella o a una coscienza in generale» (Vittorio De Palma, *Il soggetto e l'esperienza.*, p. 38).

¹⁶² E. Husserl, *Idee I*, pp. 177-178.

¹⁶³ *Ivi*, p. 148.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 175.

partecipa ad un flusso, nei propri contorni essi non sono delimitabili come le idee matematiche: «se dobbiamo dare un'espressione concettuale conveniente alle datità intuitive delle cose con i loro caratteri essenziali intuitivamente dati, le dobbiamo assumere come esse si danno. Esse si danno appunto come fluenti»¹⁶⁵.

Così come le scienze naturali empiriche, per descrivere i propri oggetti, approntano concetti «che sono non casualmente, ma essenzialmente inesatti, e quindi non matematici»¹⁶⁶ (come «frastagliato, dentellato, lenticolare, ombrelliforme, ecc.»¹⁶⁷), allo stesso modo la fenomenologia ha a che fare con essenze inesatte, che però, a differenza di quelle naturali, sono *a priori*, perciò intuibili direttamente, e non ricavabili per induzione e generalizzazione: «le essenze colte nelle datità intuitive mediante un'ideazione diretta sono essenze “inesatte”»¹⁶⁸. La «stabilità e la netta distinguibilità»¹⁶⁹ sono caratteristiche che i fenomeni puri mantengono, e perciò la loro inesattezza non equivale al caos e alla casualità; per questo possono essere descritti «attraverso l'intuizione eidetica che procede attraverso analisi immediate»¹⁷⁰, pur partecipando ad una dimensione che ha «carattere fluente»¹⁷¹. In questo modo Husserl riesce a pensare una scienza eidetica a-priori senza per questo implicare il metodo deduttivo mediato¹⁷² o essere tautologica: le essenze inesatte, in quanto originarie, non sono né empiriche né ideali (nel senso di “frutto di idealizzazioni”). Il metodo

¹⁶⁵ *Ivi*, pp. 176-177.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 176.

¹⁶⁷ *Ibidem*.

¹⁶⁸ E. Husserl, *Ricerche logiche*, vol. II, p. 36.

¹⁶⁹ E. Husserl, *Idee I*, p. 177.

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 176.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 177.

¹⁷² «Le teorizzazioni deduttive, secondo quanto si è detto, sono escluse dalla fenomenologia. Non che i procedimenti mediati le siano addirittura proibiti; ma poiché tutte le sue conoscenze devono essere descrittive, cioè rigorosamente adattate alla sfera immanente, i ragionamenti e i procedimenti non-intuitivi di qualunque specie hanno soltanto il significato metodico di condurci davanti alle cose, che devono essere successivamente portate a datità attraverso una intuizione diretta dell'essenza. Le analogie che si impongono possono suggerire, prima della vera intuizione, delle supposizioni intorno ai nessi tra le essenze, e di qui si possono trarre delle conseguenze che ci fanno procedere oltre; ma alla fine tocca all'autentica intuizione dei nessi eidetici confermare le congetture. Finché ciò non ha luogo, non siamo affatto in presenza di risultati di ordine fenomenologico» (*ivi*, p. 179); Lévinas nota che l'andamento descrittivo emerge come forma dell'indagine husserliana dal secondo volume delle *Ricerche logiche*: «a partire dal secondo volume (con l'eccezione della seconda Ricerca, che ha un andamento ancora polemico) il metodo assume la sua forma caratteristica e si separa dal ragionamento. I “perché” si limitano a stabilire il primato di un fenomeno rispetto ad un altro, di descrivere l'ordine dei fenomeni. Non si elevano mai al di sopra del fenomeno. “Perché” la sintesi della percezione sensibile non si compie mai, l'esistenza del mondo esterno è relativa e incerta. L'argomentazione non giunge mai a una tesi che abbia un significato indipendente dalla descrizione che essa riassume» (E. Lévinas, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, p. 104).

rigorosamente fenomenologico consiste infatti nell'attenersi «a ciò che ci insegna l'esperienza originaria»¹⁷³.

3.5. La fenomenologia genetica

Il sorgere della prospettiva genetica nella ricerca husserliana appartiene a una fase relativamente tarda dello sviluppo del suo pensiero. Essa non smentisce né corregge le direzioni precedentemente assunte: è piuttosto da intendersi come una necessaria integrazione, un approfondimento, un passaggio già implicato nelle analisi degli anni precedenti. Come sostiene Derrida, «questo passaggio è ancora un semplice progresso che non implica alcun “superamento”, come si suol dire; e ancor meno un'opzione, e soprattutto non implica alcun ripensamento»¹⁷⁴:

È l'approfondimento di un lavoro che lascia intatto quello che è stato scoperto, un lavoro di scavo, in cui il rilevamento delle fondazioni genetiche e della produttività originaria non solo non scuote e non distrugge nessuna delle strutture superficiali già esposte, ma mette in evidenza *ex novo* delle forme eidetiche, “a priori strutturali” - è l'espressione di Husserl - della genesi stessa.¹⁷⁵

È solamente a partire dal 1917, anno in cui comincia a progettare l'idea di una fenomenologia propriamente *genetica*, che Husserl definisce come *statica* la natura delle indagini precedentemente svolte. La modalità della ricerca con cui egli aveva inaugurato la fenomenologia, presentata per la prima volta in modo compiuto nel primo volume

¹⁷³ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Hua vol. IV, a cura di W. Biemel, 1976 (tr. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, Volume II, Libro secondo, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 95). La fedeltà all'esperienza propria della ricerca fenomenologica non consiste «nel compiere esperienze direttamente attuali, non significa cioè procedere empiricamente quasi che fosse in questione la tesi empirica che va connessa ai fatti casuali. Occorre piuttosto interrogare, attraverso l'intuizione eidetica, l'essenza dell'esperito in generale e come tale, così come si esplicita attraverso una qualsiasi esperienza sia essa reale o immaginaria, al fine di cogliere intuitivamente, nel dispiegamento delle intenzioni per essenza implicite in questo esperire, il senso dell'esperito come tale - della specie particolare delle oggettualità regionali - ed esprimerlo attraverso un'analisi e una descrizione rigorosa» (*ivi*, p. 96).

¹⁷⁴ J. Derrida, «*Genèse et structure*» et la *phénoménologie*, in *L'écriture et la différence*, Seuil, Paris 1967 (tr. it. di G. Pozzi, «*Genesi e struttura*» e la *fenomenologia*, in *La scrittura e la differenza*, Einaudi, Torino 1990, p. 201).

¹⁷⁵ *Ibidem*.

delle *Idee*, non viene abbandonata: essa è ancora concepita come necessaria, in quanto propedeutica a quella genetica. Quella forma di indagine iniziale ha un compito *descrittivo*, di contro a quello *esplicativo* in cui è impegnata la ricerca genetica:

In certo modo si distinguono dunque una fenomenologia “esplicativa”, come fenomenologia della genesi conforme alle proprie leggi, e una fenomenologia “descrittiva”, come fenomenologia delle forme d’essenza possibili nella coscienza pura - in qualunque modo esse siano giunte a essere tali - e del loro ordine teleologico nel dominio della ragione possibile sotto i titoli “oggetto” e “senso”.¹⁷⁶

L’analisi statica parte «da specie di oggetti stabili reali (per esempio le cose della natura) e ideali (per esempio le cose matematiche), e indaga dal punto di vista noetico e noematico i nessi di vissuti nei quali queste specie di oggetti giungono teleologicamente a datità»¹⁷⁷: in questo modo, essa fornisce la comprensione dell’attività intenzionale al suo livello già costituito, facendo luce solamente su sistemi costitutivi “finiti”, già formati, descrivendo secondo leggi d’essenze i deflussi regolati di vissuti intenzionali nei quali vengono a datità gli oggetti. L’analisi statica si limita cioè a descrivere la correlazione noetico-noematica tra la coscienza costitutiva e l’oggettualità costituita, usando quest’ultima come “filo conduttore” per cogliere la tipologia eidetica degli oggetti e dei vissuti correlativi ed esplicitare così la corrispondenza strutturale tra regioni oggettuali e tipi di appercezione¹⁷⁸. in questo modo, tuttavia,

¹⁷⁶ E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Methode*, Manoscritto B III 10 (tr. it di M. Vergani, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 57).

¹⁷⁷ R. Bernet – I. Kern – E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Meiner Verlag, Hamburg 1989 (tr. it. di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Il Mulino, Bologna 1992, p. 254).

¹⁷⁸ Assumendo oggetti e forme di appercezione come già costituiti, «non ci si interroga quindi sulla loro genesi, ma si elabora esclusivamente una stratificazione statica basata sul rapporto di fondazione strutturale dei livelli costitutivi superiori su quelli inferiori» (V. De Palma, *Il soggetto e l’esperienza*, p. 129). A questa prospettiva è portato “naturalmente” il fenomenologo che comincia la sua indagine: egli infatti, proprio in quanto si trova «ancora all’inizio, è necessariamente condizionato dal fatto ch’egli ha preso se stesso come punto di partenza». Trovandosi già “immerso” in un mondo «del nostro ben noto tipo ontologico, con una natura, una cultura e civiltà», non può che attuare una ricerca fenomenologica «meramente statica», le cui «direzioni sono analoghe a quelle che fa il naturalista», in quanto si limitano a considerare «i tipi singoli per porli in un generale ordinamento sistematico» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 101).

rimangono ancora estranei i problemi della genesi universale ed estranea rimane la struttura genetica dell'io preso nella sua universalità, struttura che va oltre la formazione temporale; tutto ciò appartiene a un livello superiore.¹⁷⁹

A questo livello si può giungere solo mediante la cosiddetta ricerca genetica. Mentre la fenomenologia statica si interessa a strutture costituite, assumendole nella forma in cui si trovano, «in qualunque modo esse siano giunte a essere tali», è proprio di questo formarsi, della modalità della loro costituzione, che si interessa la fenomenologia genetica. Essa cioè si interroga sull'origine dei sistemi costitutivi, mettendo in questione «la genesi di questa costituzione e con ciò allo stesso tempo la genesi della specie di oggetti in essa costituiti»¹⁸⁰. Come già si è accennato, è possibile attuare questa indagine regressiva solamente a partire dalla precedente analisi statica¹⁸¹, ma solo con la pratica della fenomenologia genetica è possibile giungere a una “spiegazione” del mondo, vale a dire al coglimento della radice profonda della sua possibilità:

La spiegazione statica dell'appercezione del mondo e della donazione di senso eseguita in essa viene prima, ma, a quanto pare, solo attraverso la considerazione genetica dell'individuazione è possibile perseguire una considerazione assoluta del mondo, cioè una “metafisica”, e comprendere la possibilità di un mondo.¹⁸²

La fenomenologia statica indaga forme divenute e le *descrive* come tali, quella genetica *spiega* queste forme risalendo cercando di cogliere intuitivamente il divenire che le ha portate a essere tali: in sintesi, indaga quella “storia della coscienza”, a cui già aveva accennato nel terzo volume di *Idee*¹⁸³, affermando che «ciò che la cosa è si fa evidente in

¹⁷⁹ *Ibidem*.

¹⁸⁰ R. Bernet – I. Kern – E. Marbach, *Edmund Husserl*, p. 259.

¹⁸¹ A questo proposito risulta chiarificatrice la seguente affermazione di Costa: «Tanto nell'analisi statica quanto in quella genetica vi è [...] una stessa e medesima stratificazione secondo la quale i livelli superiori presuppongono quelli inferiori e questi sono intenzionalmente inclusi in quelli, e proprio per questo *l'analisi statica può fungere da guida nell'analisi genetica*» (V. Costa, *L'estetica trascendentale fenomenologica. Sensibilità e razionalità nella filosofia di Edmund Husserl*, Vita e pensiero, Milano 1999, p. 39).

¹⁸² E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, p. 60.

¹⁸³ Nel terzo volume di *Idee*, intitolato *La fenomenologia e i fondamenti delle scienze*, Husserl distingue la fenomenologia dall'ontologia, la quale presenta un modo di procedere nell'indagine, «per così dire, *catastematico*»: essa cioè assume come “oggetto” della propria indagine «le unità nella loro identità e per la loro identità, *come se fossero un che di saldo e definito*». La fenomenologia, invece, «prende le unità nel loro flusso, come unità di un flusso costitutivo, persegue i movimenti, i processi in cui quest'unità e

tutti gli aspetti della sua essenza soltanto sulla base della sua *storia*, che conferisce un particolare rilievo alle unità e ai loro momenti, mettendo in movimento le molteplicità costitutive»¹⁸⁴.

Entrambe le ricerche sono costitutive, cioè colgono le oggettualità nel loro essere costituite, ma mentre l'analisi statica giunge, per così dire, "a cose fatte", descrivendo «appercezioni compiute», le quali hanno «una storia che giace alle loro spalle, lontano»¹⁸⁵, l'indagine genetica ha proprio questa "storia" come oggetto:

Una fenomenologia costitutiva può considerare le connessioni delle appercezioni nelle quali lo stesso oggetto si costituisce eideticamente, si mostra nella sua identità costituita, com'è esperito ed esperibile. Un'altra fenomenologia "costitutiva", quella della genesi, segue la storia, la storia necessaria di questa oggettivazione e, con ciò, la storia dell'oggetto stesso come oggetto di una conoscenza possibile.¹⁸⁶

Questa storia ha una peculiare natura: essa infatti si presenta come storia "necessaria", in quanto regolata da ben precise leggi trascendentali¹⁸⁷. Perciò quando si parla di "storia" della coscienza non si vuole affidare la costituzione del senso a una dimensione di relatività bio-psichiche causali (e perciò casuali, cioè estranee al senso): non si vuole cioè storicizzare la coscienza riducendola empiricamente. Il già-costituito da cui necessariamente si deve partire non condanna ad una cecità rispetto alla sua genesi: esso infatti non costituisce un fatto casuale, bensì un «prodotto eidetico, perché la genesi produce il fatto secondo regole razionali e non casuali»¹⁸⁸. All'interno della

tutte le componenti di quest'unità, il lato, la proprietà reale, sono il correlato dell'identità». A questo punto, per chiarire definitivamente la diversa prospettiva e la diversa natura della ricerca fenomenologico-costitutiva rispetto all'indagine ontologica, Husserl la definisce come ricerca "genetica", termine usato, in questa sede, in senso lato: «Questa considerazione è in certo modo cinetica o "genetica": una genesi che fa parte di un mondo "trascendentale" totalmente diverso da quello della genesi naturale e naturalistica». Per specificare ulteriormente la differenza di natura della genesi in questione, Husserl cita Locke, il quale «parla da qualche parte di una "storia" della coscienza», ma avendo «evidentemente [...] in mente una genesi che egli, da capo dell'empirismo, avrebbe ben presto scambiato con quella psicologica e perciò falsificato» (E. Husserl, *Idee III*, p. 496).

¹⁸⁴E. Husserl, *Idee III*, p. 496.

¹⁸⁵E. Husserl, *Metodo fenomenologico statico e genetico*, p. 62.

¹⁸⁶*Ivi*, pp. 62-63.

¹⁸⁷ «Qui non è in questione però la storia fattuale delle singole appercezioni, ma la forma generale o tipica di questa storia, che Husserl considera come un a priori o un'essenza. Si tratta di leggi essenziali di compostibilità e successione che hanno il carattere di fondo di un nesso di motivazione» (R. Bernet – I. Kern – E. Marbach, *Edmund Husserl*, p. 259).

¹⁸⁸V. Costa, *Estetica trascendentale fenomenologica*, p. 41.

fenomenologia genetica Husserl distingue due forme fondamentali di genesi: la genesi *attiva* e quella *passiva*. Alla genesi costitutiva attiva appartengono gli operati della “ragione produttiva”: in essa «l’io funge come costitutivo e produttivo secondo specifici atti d’io. Si trovano qui tutte le operazioni della ragione pratica nel senso più ampio»¹⁸⁹. Ma questa genesi attiva ha, come terreno su cui sorge, una genesi costitutiva passiva: «ogni costruito dall’attività presuppone necessariamente come grado inferiore una passività che determina la datità, seguendo la quale noi ci imbattiamo nella costituzione secondo genesi passiva». Il grado “primario” dell’attività è quindi una passività, una costituzione che si attua passivamente: l’esperienza passiva, infatti, è, come tale, «presupposta alle attività spirituali che iniziano con l’apprensione attiva». Mentre si svolge l’attività sintetica propria della costituzione attiva, anonimamente continua a realizzarsi la genesi passiva che le offre la materia.

¹⁸⁹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, pp. 102 sgg. (vedi anche le citazioni successive).

Capitolo 2.

EMPIRICO E TRASCENDENTALE IN HUSSERL: IL RAPPORTO TRA ATTEGGIAMENTI

1. FENOMENOLOGIA E SCIENZE EMPIRICHE

La determinazione della fenomenologia nei termini di una indagine *eidetica* e *trascendentale* la distingue essenzialmente da ogni ricerca *empirica*, in quanto la dimensione empirica si “contrappone” (anche se a diversi livelli) tanto alla dimensione eidetica quanto a quella trascendentale.

In quanto volta ad indagare le *essenze*, la fenomenologia è nettamente separata da ogni indagine che assuma i *dati di fatto* come proprio oggetto. Ma, se «ogni scienza eidetica è per principio indipendente da ogni scienza di dati di fatto, le cose stanno, dall'altra parte, al contrario per le scienze dei dati di fatto»¹, poiché non c'è nessuna scienza che «sia scevra da conoscenze eidetiche e quindi indipendente dalle scienze eidetiche formali o materiali»²: le scienze dei dati di fatto dipendono essenzialmente per la determinazione del proprio ambito oggettuale e per la conseguente elaborazione del metodo specifico dalle discipline eidetiche.

In questo senso, la *storia* non può costituire la “base” di una indagine filosofica rigorosa. Husserl affronta questo tema nella seconda parte de *La filosofia come scienza rigorosa*, dedicata alla critica della filosofia intesa come *Weltanschauung*, “visione del mondo”, considerata come «figlia dello scetticismo storicistico»³. Husserl riporta un brano di Dilthey, in cui si afferma che

di fronte allo sguardo che abbraccia la terra ed ogni evento passato, svanisce la validità assoluta di ogni forma particolare di concezione della vita, di ogni forma di religione e di filosofia. Così, il formarsi della coscienza storica distrugge, in misura

¹ E. Husserl, *Idee I*, p. 25.

² *Ivi*, p. 25. Infatti, spiega Husserl nel proseguo del brano, una scienza empirica che vuole «fondare mediatamente i suoi giudizi, deve procedere conformemente a principi *formali*», ed in quanto rivolta necessariamente ad oggetti, essa è «in generale vincolata dalle leggi relative all'essenza dell'*oggettualità in generale*»: perciò è necessariamente «in rapporto con il complesso delle discipline *ontologico-formali*» (*ibidem*). Inoltre, continua Husserl, «ogni dato di fatto include una compagine eidetica di ordine materiale, e ogni verità eidetica relativa alle essenze pure ivi incluse deve fornire la legge cui è vincolata quella data singolarità di fatto, come ogni altra possibile singolarità generale» (*ibidem*).

³ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, p. 81.

ancora più radicale dello sguardo complessivo sul conflitto dei sistemi, la credenza nella validità universale di ognuna di quelle filosofie che hanno cercato di esprimere in maniera costringente, mediante una connessione di concetti, la connessione del mondo.⁴

In questa prospettiva, il mero fatto del succedersi di differenti visioni del mondo giustificerebbe un relativismo filosofico. Si tratta di una tesi che per Husserl ha una verità unicamente *fattuale*: «non vi è chiaramente dubbio – scrive infatti – circa la *verità di fatto* di quanto qui si è detto»; tuttavia, continua, «la questione è [...] se tutto ciò, considerato nell'*universalità di principio*, possa essere giustificato»⁵. Assumendo una prospettiva che non ammette questa distinzione, perciò una prospettiva storicistica, si finirebbe inevitabilmente, secondo Husserl, per professare uno scetticismo radicale: «Le idee verità, teoria, scienza perderebbero, come tutte le idee, la loro validità assoluta. Che un'idea è valida significherebbe che essa è una formazione fattuale dello spirito che è ritenuta valida e che determina il pensiero in questa fatticità del valere»⁶. Si tratta, ovviamente, di una tesi inaccettabile per Husserl. Dove, dal suo punto di vista, si situa il “fraitendimento” fondamentale che dà origine a questa posizione? Nel non avvedersi del fatto che

la storia, la scienza empirica dello spirito in generale, non può affatto decidere da sé, né in senso positivo né in senso negativo, se si debba distinguere tra la religione come formazione culturale e la religione come idea, vale a dire come religione valida, tra l'arte come formazione culturale e l'arte come arte valida, tra diritto storico e diritto valido ed in ultimo tra filosofia storica e filosofia valida; se tra l'una e l'altra vi sia o meno la relazione che sussiste, per esprimerci in termini platonici, tra l'idea e la sua forma confusa di manifestazione.⁷

Dalla semplice “constatazione” di un mero dato empirico non può cioè derivare alcuna determinazione essenziale, vale a dire, alcuna decisione riguardo alla dimensione ideale

⁴ In W. Dilthey, *Weltanschauung. Philosophie und Religion in Darstellung.*, Reichl & Co., Berlin 1911 (cit. in E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, pp. 73-74).

⁵ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, p. 74.

⁶ *Ivi*, p. 75.

⁷ *Ivi* 76.

di qualsiasi tipo di oggettualità: «da ragioni storiche possono essere tratte soltanto conseguenze storiche»⁸, e «voler giustificare o confutare idee tramite fatti è un'assurdità»⁹. Per lo stesso motivo, nota Husserl, «il matematico non si rivolgerà certo alla storia per ottenere insegnamenti sulla verità delle teorie matematiche; né gli verrà in mente di porre in relazione lo sviluppo storico dei concetti e dei giudizi matematici con la questione della verità»¹⁰. Si tratta di una separazione netta che Husserl ha già compiuto nei *Prolegomeni a una logica pura*, che consiste nel salvaguardare l'autonomia delle verità ideali rispetto alla dimensione contingente del fattuale, ma mentre in quella sede la finalità era la distinzione del *contenuto logico* dall'*atto psicologico*, in queste pagine egli afferma la non derivabilità di un *contenuto ideale* da un *contenuto empirico*. In altri termini, la sfera empirica non dice nulla a riguardo della sfera ideale dell'essente: «pertanto la storia non può addurre nulla di rilevante tanto contro la possibilità di una validità assoluta in generale, quanto in particolare contro la possibilità di una metafisica assoluta»¹¹.

In questo senso, scrive Husserl in *Idee I*, le «scienze puramente eidetiche» – classe in cui rientrano anche «la logica pura, la matematica pura, le teorie pure del tempo, dello spazio, del moto, ecc.» – «in tutti i loro passaggi sono libere da qualunque posizione di dati di fatto»: vale a dire, «in esse nessuna esperienza in quanto esperienza, cioè in quanto coscienza che afferra e quindi pone una realtà, un'esistenza, può avere una funzione fondamentale»¹². Per il geometra, ad esempio, il quale «non esplora delle cose reali, ma delle “possibilità ideali”, non degli stati di cose reali ma degli stati di cose eidetici, l'atto fondante non è l'esperienza ma il *vedere eidetico*»¹³. Mentre per «*chi si occupa di scienze naturali [...] l'esperire è [...] un atto fondante che non può essere sostituito da un mero immaginare*»¹⁴, il geometra

trae queste essenze totalmente dalla intuizione. Questa non è un'esperienza; poiché esperienza è il cogliere fatti individuali come realtà essenti e se al geometra occasionalmente servono esperienze, servono solo come esempi intuitivi per i quali

⁸ *Ivi*, p. 77.

⁹ *Ibidem*.

¹⁰ *Ivi*, p. 76.

¹¹ E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, p. 78.

¹² E. Husserl, *Idee I*, p. 23.

¹³ *Ivi*, p. 24.

¹⁴ *Ibidem*.

proprio la posizione dell'esistenza è come se non fosse presente. Un ruolo molto più importante gioca per lui la libera fantasia [...].¹⁵

Come la geometria, anche la fenomenologia è «“pura” da tutti i fatti, anch'essa vuole essere esclusivamente scienza eidetica dei fenomeni»: essa infatti non è scienza «dei miei fenomeni casuali e neanche dei miei fenomeni come questi empirici fenomeni dell'io individuale, bensì dei fenomeni in generale, in quella assoluta necessità e generalità che deve essere tratta dall'intuizione eidetica»¹⁶.

La fenomenologia non si presenta come separata di principio dalle ricerche empiriche soltanto in quanto scienza *eidetica*, ma anche in quanto *trascendentale*: per essa, scrive infatti Husserl,

è caratteristica una *doppia purezza*: quella della *riduzione trascendentale*, che è assolutamente sua propria, e quella dell'*intuizione eidetica*, che essa ha in comune con la geometria. Dunque ogni proposizione fenomenologica esprime una connessione d'essenza e con ciò una conformità alla legge necessariamente valida dei fenomeni trascendentali possibili in generale che sottostanno alle essenze concettualmente fissate.¹⁷

Perciò, d'altra parte, in quanto trascendentale, essa non si distingue soltanto dalle scienze empiriche, ma anche dalle scienze eidetiche *positive*, rivolte cioè al mondo come essente¹⁸. Vi sono due implicazioni decisive a livello metodologico di quanto abbiamo appena esposto: a. la fenomenologia non può appoggiarsi ad alcun risultato della ricerca positiva, eidetica o empirica; b. viceversa, non vi è alcuna acquisizione scientifica in senso positivo che possa “intaccare” l'indagine trascendentale della fenomenologia. Vi è una *separazione di principio* tra le due forme di scienza, espressa anche in termini di *parallelismo*. Da questo punto di vista, Husserl può spingersi ad affermare che anche «se la natura fosse una fantasmagoria e quindi la scienza della

¹⁵ E. Husserl, *Phänomenologie und Psychologie*, in *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, Hua vol. XXV, a cura di T. Nenon e H. Rainer Sepp, Nijhoff, Dordrecht 1987 (ed. it. a cura di A. Donise, *Fenomenologia e psicologia*, Filema, Napoli 2007, p. 88).

¹⁶ *Ivi*, p. 89.

¹⁷ *Ivi*, p. 90.

¹⁸ In questo senso è interessante cogliere l'approdo alla prospettiva trascendentale come una “sintesi” cui Husserl giunge dopo aver costeggiato ipotesi psicologistiche e logicistiche.

natura un'illusione, all'incirca come l'alchimia o l'astrologia, la ricerca fenomenologica pura e i suoi diritti propri non ne sarebbero minimamente danneggiati»¹⁹. Si tratta di una affermazione che certo non smentisce il realismo trascendentale husserliano, ma che permette di chiarire la completa autonomia metodologica della fenomenologia come scienza fondante, che in questo senso si presenta come la *filosofia prima*.

2. IL RAPPORTO TRA GLI ATTEGGIAMENTI: DIVERSE PROSPETTIVE

2.1. Continuità tra atteggiamento naturale e atteggiamento scientifico

Il parallelismo tra la fenomenologia e le altre discipline ha la propria radice nella determinazione del nesso di “opposizione” tra atteggiamento naturale e atteggiamento filosofico in senso trascendentale e del nesso di *continuità* tra atteggiamento naturale e atteggiamento richiesto dalla pratica delle scienze “positive”. Prima dei passaggi sopra riportati sulla “doppia purezza” della fenomenologia, Husserl scrive:

Per quanto segue è di grande, incommensurabile significato una differenza dell'atteggiamento fenomenologico rispetto a quello naturale [...]. In quanto il soggetto dell'esperienza naturale attua un'esperienza e anche un atto di fede nell'esperienza, ciò che si manifesta gli si dà sempre come realtà obiettiva. E assume la realtà come realtà proprio nel suo semplice farne esperienza. nell'atteggiamento fenomenologico la realtà che si manifesta viene posta come *contenuto dell'esperire in questione*.²⁰

L'indagine delle ricerche scientifiche positive si sviluppa all'interno dell'atteggiamento naturale, e per questo l'indagine fenomenologica, che invece ha come propria condizione l'assunzione dell'atteggiamento trascendentale, è ad esse *parallela*.

La conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane nell'esperienza. Nell'atteggiamento teoretico che diciamo naturale, l'orizzonte complessivo delle possibili indagini viene designato con una parola: il mondo. Le scienze di questo

¹⁹ E. Husserl, *Fenomenologia e psicologia*, p. 60.

²⁰ E. Husserl, *Fenomenologia e psicologia*, p. 59.

atteggiamento originario sono pertanto tutte le scienze del mondo e quindi, sinché tale atteggiamento è quello dominante, i concetti di vero essere, di essere reale, cioè essere naturale e – dal momento che ogni oggetto reale confluisce nell'unità del mondo – di essere nel mondo coincidono.²¹

Le possibili attuazioni fondamentali della vita di coscienza identificate da Husserl sono due: l'atteggiamento naturale e l'atteggiamento filosofico in senso trascendentale. Essi si definiscono in riferimento al tipo di consapevolezza che in essi si attua della natura trascendentale della soggettività. Le scienze "positive", in quanto rivolte alle datità naturali, assumono i propri oggetti come *cose in sé*, ereditando così l'ingenuità propria della vita naturale della coscienza, rivolta agli enti mondani e dimentica di sé: «la scienza positiva è scienza dell'abbandono al mondo. Si deve prima perdere il mondo mediante l'epoché per riottenerlo poi con l'autoriflessione universale»²². In questo senso, alla domanda «se sia possibile un'antropologia [...] in quanto antropologia filosofica, in particolare, se può essere giustificata una fondazione della filosofia che risalga all'essenza dell'uomo»²³, Husserl risponde in modo perentorio:

È subito chiaro infatti che qualsiasi teoria dell'uomo, sia empirica che *a priori*, presuppone il mondo essente ovvero possibilmente essente. La filosofia a partire dall'esserci umano ricade dunque in quell'ingenuità il cui superamento, come noi riteniamo, è l'intero senso della modernità. Dopo che questa ingenuità è stata finalmente svelata, ossia dopo che l'autentico problema trascendentale è stato ottenuto nella sua necessità apodittica, non c'è più ritorno ad essa.²⁴

²¹ E. Husserl, *Idee I*, p. 14. Cfr. anche E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, p. 40: «così progredisce, in un giro sempre più largo, della realtà che per essa esiste ovviamente e ovviamente è già data in partenza, e costituisce qualcosa da indagare ulteriormente solo quanto ad ampiezza e contenuto, agli elementi, ai rapporti, alle leggi. Così si formano e crescono le diverse scienze di tipo naturale: le scienze della natura come scienze della natura fisica e psichica, le scienze dello spirito, e dall'altro lato le scienze matematiche, le scienze dei numeri, delle molteplicità, dei rapporti, e così via. In queste ultime non si tratta di realtà positive, ma di possibilità ideali, valide in sé, ma anche, del resto, in partenza non problematiche».

²² E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, p. 172.

²³ E. Husserl, *Phänomenologie und Anthropologie*, in *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*, Hua vol. XXVII, a cura di Th. Nenon e H. R. Sepp, Kluwer, Dordrecht 1989, pp. 164-181 (ed. it. a cura di R. Cristin, *Fenomenologia e antropologia*, in E. Husserl – M. Heidegger, *Fenomenologia*, Unicopli, Milano 1999, p. 205). Si tratta di una conferenza tenuta alla Kant-Gesellschaft di Frankfurt (e ripetuta poi a Berlino e Halle) nel giugno 1931.

²⁴ *Ibidem*.

2.2. Discontinuità: atteggiamento personalistico e atteggiamento naturalistico

Nel secondo volume di *Idee*, Husserl tratteggia in termini più complessi i rapporti tra atteggiamento naturale assunto nella quotidianità e atteggiamento proprio dello scienziato della natura. La continuità, identificata nelle lezioni del 1907 come tipo di relazione essenziale tra conoscenza naturale ingenua del mondo e conoscenza scientifica positiva del mondo, viene in un certo senso messa in questione. Più precisamente, se volessimo abbozzare un'analisi "sistematica" del rapporto tra gli atteggiamenti, utilizzando con diverse finalità le categorie husserliane di "statico" e "genetico", potremmo affermare che mentre su un piano *statico* la relazione tra atteggiamento naturale e atteggiamento scientifico viene considerata in termini di "continuità", in quanto lì si pensa in opposizione all'unica reale trasformazione possibile della vita di coscienza, in una prospettiva *genetica*, che chiede conto della genesi di un determinato atteggiamento, si identifica una "rottura" tra i due.

Nella terza sezione del volume, dedicata all'indagine sulle condizioni della costituzione dello *spirito*, Husserl distingue nettamente l'atteggiamento *personalistico* da quello *naturalistico*. Entrambi rappresentano possibili attuazioni dell'atteggiamento naturale, ma mentre il primo è quello che assumiamo in quanto persone che vivono in una società, e sulla base del quale ci percepiamo come tali (e percepiamo ogni oggetto come innanzitutto connotato in senso "personale"²⁵), il secondo è quello richiesto dalla pratica dello scienziato che assume come proprio oggetto isolato la *natura in sé*. Sul primo si fonda la possibilità delle *scienze dello spirito*, mentre a partire dal secondo possono essere edificate le *scienze naturali*.

Di fronte a un altro soggetto, l'atteggiamento personalistico lo coglie come un'unità inestricabile di corpo e spirito, così come di fronte ai segni grafici noi cogliamo "immediatamente" il senso che veicolano: «I segni grafici "si manifestano", ma noi "viviamo" nel compimento del senso»²⁶. In questo atteggiamento siamo dunque "immersi nel senso", nella misura in cui il senso non è qualcosa che si colga

²⁵ Cfr. E. Husserl, *Idee II*, pp. 238-248 e pp. 312-324.

²⁶ *Ivi*, p. 246.

deduttivamente o induttivamente, ma che plasma la stoffa stessa dell'esperienza che del mondo abbiamo *in quanto persone*:

Il libro, con i suoi fogli fatti di carta, con la sua rilegatura, ecc. è una cosa. A questa cosa non va connessa una seconda, il senso; bensì: quest'ultimo *compenetra*, "animandolo", il tutto fisico in un certo modo; ciò, in quanto anima ogni parola, ma non ogni parola per sé, bensì i nessi di parole, che attraverso il senso si connettono in forme [*Gestalten*] provviste di senso [...]. Il senso spirituale, animando le manifestazioni sensibili, si fonde con esse invece di essere loro legato nella forma di una mera giustapposizione.²⁷

D'altra parte, l'atteggiamento naturalistico è quello che assume come autonoma la dimensione naturale, quindi sensibile e corporea, a cui può essere aggiunta (o in cui può essere assorbita) quella spirituale: usando la medesima immagine dei segni grafici, potremmo dire che l'atteggiamento naturalistico assume i segni grafici come ciò che innanzitutto si dà, e il loro significato come il risultato del loro coordinarsi. Assumendo l'atteggiamento naturalistico, scrive infatti Husserl,

tutti gli uomini e gli animali che noi consideriamo [...] sono, se noi aderiamo ai nostri interessi teoretici, oggetti antropologici, più generalmente, oggetti zoologici; possiamo anche dire: oggetti fisio-psichici, ove il rovesciamento della solita espressione "psicofisici" allude adeguatamente all'ordine della fondazione. Ciò che abbiamo detto concerne tutti gli altri uomini, e così anche noi stessi – nella misura in cui noi, appunto in questo atteggiamento, ci consideriamo teoreticamente: noi siamo corpi vivi animati, oggetti di natura, temi delle relative scienze naturali.²⁸

Lungi dall'essere un assetto conoscitivo "neutro", che assume la realtà così come si dà, esso la costituisce: l'atteggiamento proprio dello scienziato della natura *prescrive* all'esperienza il suo "come" peculiare, e non lo *descrive*, come invece vorrebbe fare la fenomenologia – che in questo senso si presenta, come già abbiamo visto, come l'unica scienza che non procede per astrazioni, ma per coglimenti intuitivi diretti.

²⁷ *Ivi*, p. 240.

²⁸ *Ivi*, p. 187.

L'oggettivazione stessa, necessaria all'istituirsi della pratica scientifica, richiede un'astrazione preliminare dalla totalità dei nessi che vengono colti nell'atteggiamento personalistico. Non si tratta dunque di un difetto accidentale della pratica scientifica, ma di una condizione necessaria al suo stesso sorgere. L'atteggiamento personalistico, invece, pur presentando il carattere di ingenuità in quanto modulazione principale dell'atteggiamento naturale, non si attua tramite astrazioni:

Completamente diverso – scrive infatti Husserl – è l'*atteggiamento personalistico*, in cui noi siamo sempre quando viviamo insieme, quando ci parliamo, quando salutandoci ci tendiamo la mano, nell'amore e nell'avversione, nella meditazione e nell'azione, quando siamo in un riferimento reciproco, nei discorsi e nelle reciproche obiezioni; in cui siamo, anche, quando consideriamo le cose che ci circondano appunto come il nostro ambiente circostante e non, come nelle scienze della natura, come una "natura" obiettiva.²⁹

Il nostro cogliere le cose come connotate in senso "personale" non è una sorta di "aggiunta" culturale o convenzionale allo strato oggettivamente determinabile del nostro essere corporeo (o, addirittura, del nostro essere "frammenti di materia": *res extensa*): in quanto persone, noi ci cogliamo originariamente *come tali*, ma siamo anche capaci di isolare per scopi scientifici e tecnici una dimensione del nostro essere personale, vale a dire la nostra corporeità. La considerazione della dimensione naturale come autonoma, o addirittura come prioritaria da un punto di vista ontologico (e ontogenetico), dipende da un'assolutizzazione indebita. In questo senso, Husserl così si esprime a proposito del nesso tra i due atteggiamenti in questione:

Da una considerazione più precisa risulterà anzi come non si tratti, qui, di due atteggiamenti ugualmente legittimi e sistemabili su uno stesso ordine, oppure di due appercezioni parimenti legittime e insieme compenetrantesi, bensì che l'atteggiamento naturalistico è subordinato a quello personalistico e che attraverso l'astrazione o, meglio, attraverso una specie di oblio di sé da parte dell'io

²⁹ *Ibidem.*

personale, ottiene una certa autonomia, assolutizzando così, e in modo illegittimo, il suo mondo, la natura.³⁰

Non vi è dunque una semplice continuità tra l'atteggiamento naturale ingenuo, che vive nel coglimento dei valori personali (nel «compimento del senso»), e l'atteggiamento naturale della pratica scientifica, che assolutizza una dimensione (quella “naturale”) e riferisce ogni altro strato dell'esperienza ad essa.

Al contrario, nel momento in cui Husserl indaga le condizioni della costituzione del mondo spirituale e del mondo materiale, egli traccia una netta demarcazione tra i due modi in cui la coscienza si attua. Ma non si tratta di una semplice distinzione, che potrebbe essere pensata anche nei termini di un parallelismo e di una eguale legittimità.

Egli infatti individua tra i due un complesso rapporto di *subordinazione e astrazione*: l'atteggiamento naturalistico si attua *sulla base* di quello personalistico (vale a dire, non può che sorgere a partire da quest'ultimo, in quanto noi ci troviamo “immersi” innanzitutto in esso), ed è per questo definibile come ad esso subordinato; al contempo, però, non per motivi accidentali, bensì essenziali, esso si configura come un'astrazione dell'esperienza propria dell'atteggiamento personalistico. In questo senso Husserl parla di un peculiare *oblio di sé dell'io personale* come condizione della pretesa di autonomia che avanza l'atteggiamento naturalistico, e che presenta come esito l'assolutizzazione indebita del proprio oggetto, vale a dire la “natura”.

Come scrive Merleau-Ponty in *Fenomenologia della percezione*, «la vita umana si definisce per il potere che essa ha di negarsi nel pensiero oggettivo, potere che le deriva dal suo attaccamento primordiale al mondo stesso»³¹: tradotto in termini husserliani, lo stesso concetto si può esprimere dicendo che proprio per la natura dell'intenzionalità (l'“attaccamento primordiale al mondo” che definisce la soggettività), il soggetto può giungere a un oblio di sé che come proprio riflesso ha l'assolutizzazione del mondo come natura, cioè come “cosa in sé” (teoricamente) svincolata dalla nostra esperienza. È una sorta di “tradimento” (frintendimento radicale) dell'esperienza originaria che però è reso possibile proprio dalla sua natura, vale a dire dal suo essere sede di evidenze naturalmente irriflesse.

³⁰ *Ivi*, p. 188.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (tr. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2003, p. 425).

2.2.1. *Statuto trascendentale “secondario” degli atteggiamenti.*

Proprio per questa peculiare struttura della vita della coscienza, nell’assumere un atteggiamento (personalistico o naturalistico), per motivi essenziali noi non ce ne avvediamo. Non ci accorgiamo che il “come” del mondo è determinato profondamente dall’atteggiamento che abbiamo assunto nei suoi confronti: «Fin tanto che viviamo in un atteggiamento naturalistico, questo atteggiamento non si dà nel nostro campo di ricerca, e noi cogliamo soltanto ciò che in esso viene esperito, pensato, ecc.»³². In questo senso, si può dire che ogni atteggiamento assume una speciale valenza trascendentale, seppur ad un livello secondario rispetto alla vita profonda della coscienza – il cui statuto trascendentale primario e originale rimane “intatto” a prescindere dall’atteggiamento che di volta in volta assumiamo: vi è come una frattura interna alla coscienza tale per cui il mondo, costituito dalla coscienza trascendentale (inter)soggettiva, al contempo ci appare in modulazioni differenti che dipendono dall’atteggiamento assunto. Questa “frattura” (*originaria* – cioè inevitabile all’inizio – ma non *definitiva*) è ciò che rende l’atteggiamento naturale, come abbiamo visto, *ingenuo*, non consapevole di sé: atteggiati naturalmente (tanto in senso personalistico, quanto in senso naturalistico), siamo coscienti del mondo, ma non della condizione di possibilità della manifestazione di questo mondo, cioè dell’operare profondo della coscienza costituente (che come tale non può essere “arrestata” ma solo “dimenticata”, o teoricamente negata) e nemmeno della condizione di possibilità della modalità peculiare della manifestazione del mondo, cioè dell’atteggiamento a partire da cui il mondo ci si presenta in una particolare guisa. È in quanto presenta uno statuto trascendentale (secondario), in quanto partecipa alla costituzione del senso dell’esperienza, che l’atteggiamento non è a sua volta tematizzabile:

L’uomo naturale, e più ancora lo studioso della natura, non si accorge di questi limiti, non si accorge del fatto che tutti i risultati a cui perviene comportano un determinato indice, che denota il loro senso meramente relativo. Non si accorge che l’atteggiamento naturale non è l’unico possibile, che esso lascia aperta la possibilità di rivolgere lo sguardo in modo tale da far emergere la coscienza

³² E. Husserl, *Idee II*, p. 179.

assoluta e costitutiva della natura, in relazione alla quale, in virtù della correlazione essenziale tra il costituente e il costituito, qualsiasi natura dev'essere relativa.³³

2.2.2. *La funzione educativa della riduzione fenomenologica.*

Attuando la riduzione, che istituisce l'atteggiamento trascendentale in senso proprio – capace cioè di riconoscere la natura trascendentale della soggettività e di tematizzarla –, gli atteggiamenti possono essere riconosciuti come tali, e possono così a loro volta rientrare nel campo tematico dell'indagine. Si può perciò fare una fenomenologia degli atteggiamenti, a partire dall'atteggiamento fenomenologico:

Ma se realizziamo la riflessione e la riduzione fenomenologica, se tematizziamo l'atteggiamento stesso, se mettiamo in relazione con esso ciò che in esso veniva indagato, [...] tutte le nostre ricerche si trasformano in ricerche puramente fenomenologiche.³⁴

Il vantaggio di questo metodo fondamentale [...] sta nel fatto che esso ci libera dai limiti [...] dell'atteggiamento naturale e così di ogni atteggiamento relativo.³⁵

La valenza *educativa* della riduzione fenomenologica, secondo Husserl, consiste nel fatto che essa ci rende consapevoli dell'atteggiamento che assumiamo e della sua incidenza. Con la riduzione ci svincoliamo dai “limiti trascendentali” in cui siamo confinati a livello di atteggiamento naturale:

L'elemento educativo della riduzione fenomenologica sta anche in questo: che essa ci rende sensibili e capaci di cogliere i mutamenti di atteggiamento e a riconoscere agli altri atteggiamenti lo stesso valore di quello attribuito all'atteggiamento naturalistico o, in termini più chiari, naturale, e che quindi, come questo, costituiscono correlati d'essere e di senso soltanto relativi e limitati. [...] Attraverso il ritorno alla coscienza assoluta e ai nessi essenziali che in essa vanno perseguiti,

³³ *Ivi*, p. 184.

³⁴ *Ivi*, p. 179.

³⁵ *Ivi*, p. 184.

può essere compreso il senso della relatività delle oggettualità in questione nell'uno o nell'altro atteggiamento e le loro vicendevoli relazioni eidetiche.³⁶

Se dunque, una volta operata la distinzione interna all'atteggiamento naturale tra le due sue possibili modulazioni fondamentali, si definisce il rapporto che intercorre tra i due in termini di *subordinazione* e *astrazione*, non si può più affermare una mera *continuità* tra atteggiamento naturale e atteggiamento scientifico.

Di certo l'atteggiamento naturalistico partecipa all'ingenuità dell'atteggiamento naturale *tout court* (che di per sé si esprimerebbe in termini personalistici), ma non si tratta di una semplice continuazione dell'ingenuità naturale, bensì di un suo *sviluppo* e di una sua *esasperazione*.

2.3. Il nesso tra filosofia e obiettivismo e l'imporsi di una prospettiva "genealogica"

Cosa dunque rende possibile questo "oblio di sé dell'io personale", che permette uno sviluppo innaturale "interno" all'atteggiamento naturale?

Nel noto (e controverso) paragrafo 55 (*Ogni realtà esiste grazie ad un "conferimento di senso". Nessun "idealismo soggettivo"*) di *Idee I*, vi è un passo in cui Husserl afferma in modo sintetico e chiaro quel che abbiamo esposto sinora, e offre uno spunto ulteriore in direzione di un chiarimento della condizione di possibilità dell'oblio di sé. In questo paragrafo, Husserl spiega come l'interpretazione del reale come autonomo rispetto all'esperienza del soggetto sveli la propria inconsistenza agli occhi del fenomenologo:

Tale interpretazione – scrive Husserl al riguardo – deriva da *un'assolutizzazione filosofica* del mondo, che è *del tutto estranea alla considerazione naturale del mondo* stesso. Quest'ultima è appunto naturale, essa vive ingenuamente nel compimento della tesi generale da noi descritta, per cui non può mai diventare assurda. L'assurdità nasce quando si filosofa e, volendo comprendere il senso ultimo del mondo, ci si lascia sfuggire che il mondo stesso possiede il suo essere complessivo come un certo "senso" che presuppone la coscienza assoluta quale campo del conferimento di senso.³⁷

³⁶ *Ivi*, pp. 184-185.

³⁷ E. Husserl, *Idee I*, p. 140.

Ora, in queste poche righe sono condensate alcune decisive determinazioni fenomenologiche. Innanzitutto, Husserl è perentorio nell'affermare che la considerazione naturale del mondo è completamente diversa dalla concezione che *teorizza* la sua assolutezza, vale a dire l'obiettivismo; inoltre, egli identifica nella "riflessione filosofica" (espressione volutamente generica e vaga) la radice della *possibilità* (e non della *necessità*) di questa concezione; infine, come implicazione di questa determinazione, vi è l'apertura alla prospettiva *storica* quale ineludibile orizzonte dell'indagine trascendentale.

Occorre anche notare che Husserl definisce l'*obiettivismo* un'"*assurdità*" (vale a dire, un vero e proprio *controsenso*, qualcosa che non si può affermare senza contravvenire a leggi logiche e fenomenologiche – perciò all'evidenza dell'esperienza). Sul valore filosofico di questa determinazione torneremo tematicamente nell'ultimo paragrafo di questo capitolo.

2.3.1. *Distinzione tra posizione naturale del mondo e sua assolutizzazione teoretica*

La considerazione naturale del mondo, come abbiamo visto nel capitolo precedente, consiste nell'attuazione irriflessa della cosiddetta "tesi generale dell'atteggiamento naturale", ovvero la posizione della trascendenza del mondo – sulla cui base, a livello naturale, il soggetto stesso si percepisce (e percepisce gli altri soggetti) come enti reali "nel mondo". In questo passo, Husserl chiarisce lo scarto tra questo orientamento naturale del pensiero e l'auto-reificazione cui può giungere il soggetto a partire dall'assolutizzazione del mondo: la differenza tra ingenuità e obiettivismo non è solo di grado, ma *qualitativa*.

2.3.2. *La natura "filosofica" dell'obiettivismo*

Husserl opera qui un'ulteriore distinzione rispetto a quella tra atteggiamento naturale e atteggiamento scientifico: il «perdersi temporaneo in un pensiero meramente tecnico», afferma infatti Husserl, costituisce «qualcosa di completamente legittimo, anzi di necessario»³⁸ al costituirsi e al crescere delle scienze, e di per sé questo non comporterebbe l'assunzione dell'obiettivismo; d'altro canto, lo scienziato è chiamato a

³⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 76.

prender consapevolezza della relatività delle proprie operazioni: ma «tutto ciò – scrive Husserl nel medesimo paragrafo de *La crisi delle scienze europee* – può e deve costituire un metodo inteso e praticato coscientemente»³⁹. L'obiettivismo si ha nella misura in cui l'atteggiamento naturalistico si impone come unico possibile accesso alla verità delle cose, quando cioè si dimentica di essere un *metodo* e accampa pretese ontologiche (dalle quali inevitabilmente derivano tesi politiche ed etiche): ma questo imporsi dell'atteggiamento naturalistico non è una decisione interna all'atteggiamento naturalistico stesso, bensì è un'*opzione filosofica*. In questo senso, l'obiettivismo costituisce un'ulteriore modulazione possibile della vita della coscienza – definibile in modo chiaro, seppur con termini non husserliani, come una *ideologia*, ovvero il cristallizzarsi di un atteggiamento che si pone come *dogma* e non è consapevole dei propri presupposti: questa possibilità della coscienza, dice Husserl, è di ordine *filosofico*, piuttosto che *scientifico*.

Perciò, se la netta distinzione tra atteggiamento personalistico e atteggiamento naturalistico mette in questione la continuità tra vita naturale della coscienza e pratica scientifica “positiva”, la distinzione tra atteggiamento naturalistico e obiettivismo indica la differenza di grado tra astrazione *metodologica*, relativamente legittima e potenzialmente feconda, e astrazione *ontologica*, teoreticamente illegittima e “praticamente” dannosa. Al contempo, ed è ciò che complica la questione, quest'ultima distinzione implica un ruolo attivo della riflessione filosofica per il costituirsi della prospettiva obiettivista: è solo il sorgere della prospettiva filosofica che permette l'insorgenza dell'altrimenti innaturale oblio di sé dell'io personale. Senza la filosofia non vi sarebbe stato alcun mutamento radicale interno all'atteggiamento naturale.

2.3.3. *La necessità dell'assunzione di una prospettiva storica in senso peculiare*

È dunque soltanto la riflessione filosofica che permette l'apparizione di questa “assurdità”, responsabile della crisi denunciata da Husserl. L'assunzione dell'atteggiamento naturalistico e il suo irrigidimento ideologico (o estensione ontologica), perciò, sono possibili soltanto da un certo momento dello sviluppo storico: dalla comparsa dell'*atteggiamento puramente teorico* tra il VII e il VI secolo a.C.

³⁹ *Ibidem*.

presso i greci. La filosofia, per Husserl, è infatti una prassi di tipo peculiare storicamente tarda:

per l'uomo nel suo mondo circostante esistono diversi tipi di prassi; tra le altre questa, che è specifica e storicamente tarda: la *prassi teoretica*. Essa implica metodi professionali particolari; è l'arte di elaborare teorie, di definire e di assodare verità, in un senso nuovo, estraneo alla vita pre-scientifica, nel senso di una certa definitività, di una validità universale.⁴⁰

Perciò, per render conto dell'insorgenza di una nuova modulazione della vita della coscienza, Husserl deve rivolgersi alla storia⁴¹. In questo senso l'indagine di Husserl si trova a “dover” assumere come proprio tema la storia, ancorché in un senso trascendentale⁴²: una lettura della storia in senso trascendentale è una *genealogia*.

⁴⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 140.

⁴¹ Husserl avvia un'analisi fenomenologica della storia a partire dalla crescente consapevolezza della radicalità della crisi della civiltà europea, di cui quella delle scienze costituisce il sintomo paradigmatico, per sorprendere «l'origine più profonda del pericoloso naturalismo, oppure, che è lo stesso, del dualismo moderno dell'interpretazione del mondo». Egli parla di una «segreta convinzione» che lo muove a interrogare la dimensione storica: «poterci comprendere meglio a partire dalla storia, noi che certamente in questa storia siamo divenuti» (E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie: Ergänzungsband: Texte aus dem Nachlass, 1934-1937*, Husserliana, vol. XXIX, a cura di R. N. Smid, Kluwer, Dordrecht 1993, p. 228). La crisi, infatti, non può essere ricondotta semplicemente alla concezione riduttiva della ragione messa in campo dall'ultima generazione di filosofi, e nemmeno alla sola ingenuità dell'atteggiamento naturale; allo stesso modo, la nascente fenomenologia non può essere ascritta all'ispirata e geniale intuizione di un filosofo isolato. Entrambe si presentano cariche di un'eredità secolare, svelando delle possibilità che appartengono alla struttura della soggettività, ma che non avrebbero potuto manifestarsi in un momento qualsiasi della storia. La percezione della crisi, che si esplicita nella «profonda insoddisfazione» per la «situazione generale spirituale» (E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-1924)*, I: *Kritische Ideengeschichte*, Husserliana, vol. VII, pp. 3-199, a cura di R. Boehm, Nijhoff, Den Haag 1956 [tr. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini, Milano 1989, p. 28]), «attribuisce un senso ben distinto al problema del compito attuale della filosofia, in quanto problema che si pone in questo tempo» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 537): «quest'insoddisfazione contiene alcuni motivi che ci possono indurre ad avviare una *considerazione storica*, a considerare il nostro presente filosofico come un presente nella storia della filosofia e a ridestare il “ricordo storico” dei nostri progenitori filosofici» (ivi, p. 410); si rende perciò necessario «approfondire le nostre *considerazioni storiche* se dobbiamo poter capire noi stessi in quanto filosofi e ciò che attraverso di noi cerca di diventare una filosofia» (ivi, p. 537). In particolare, occorre attuare riflessioni storiche che giungano ad «una grande chiarezza attorno all'*origine dello spirito moderno* e perciò – data l'importanza, che non sarà mai sottolineata abbastanza, della matematica e delle scienze naturali matematiche – attorno all'origine di queste scienze» (ivi, p. 86). All'inizio della modernità si è infatti espressa con una forza inaudita la spinta alla piena autocomprensione del soggetto, tramite la costruzione di una filosofia intesa come compimento della ragione universale; tuttavia, nel suo sviluppo, questo ideale ha subito un'«intima dissoluzione» (ivi, p. 41), derivante dal venir meno del “radicalismo teoretico”.

⁴² Landgrebe osserva che «in Husserl la storicità si rende tematica come storicità della coscienza intenzionale fluente»: è perciò sempre nell'ambito della coscienza trascendentale che ci si muove per un'indagine fenomenologica della storia. In questo senso, la storia non è tematizzata «nel senso di un

2.4. Il “rivestimento di idee” gettato sul mondo

Occorre considerare un elemento che complica ulteriormente lo scenario dei rapporti tra gli atteggiamenti: è infatti rilevabile una sorta di “effetto di rimbalzo” della concezione naturalistica del mondo su quella naturale originaria. La prospettiva propria dell’atteggiamento naturalistico, infatti, pur costituendo innanzitutto e originariamente una mera prospettiva “disciplinare” scientifica, non determina solamente la vita della coscienza dello scienziato nei momenti in cui egli pratica la scienza: essa nel tempo estende la sua influenza sulla società intera e ne plasma la percezione irriflessa dell’esistente. In altri termini: la concezione naturalistica del mondo, sorta da quella naturale originaria, “torna” su di essa e la trasforma in maniera *quasi* irreversibile. L’atteggiamento naturale presenta infatti una caratteristica fondamentale e strutturale, e in quanto tale universale e invariante, reperibile in ogni civiltà: l’ingenuità, determinata dall’anonimia dell’intenzionalità anonima fungente che si attua innanzitutto tramite la posizione della trascendenza del mondo; al contempo, però, vi è uno strato del “nostro” (in quanto europei) atteggiamento naturale che è innervato, consapevolmente o meno, dalle ipotesi scientifiche che si sono erette a tesi ontologiche definitive. Si potrebbe dire che vi è una sola modulazione dell’atteggiamento naturale che in qualche modo costituisce al contempo una sua *trasformazione* e una sua *continuazione*: quella dell’umanità europea (o, più in generale, “occidentale”), a tutti i livelli della sua società. La concezione obiettivistica del mondo giunge a permeare, tramite l’assunzione dell’astrazione scientifica come modello ontologico fondamentale, il nostro atteggiamento naturale, codificando un’*immagine del mondo* canonica che tende a divenire dogmatica.

divenire obiettivo, eventualmente di storia universale», giacché «è già preventivamente individuata la soggettività come base della questione stessa» (L. Landgrebe, *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Gütersloher Verlaghaus Gerd Mohn, 1968 [tr. it. di M. von Stein, *Fenomenologia e storia*, Il Mulino, Bologna 1972, p. 13]). Analogamente, a proposito del metodo della ricerca husserliana, Derrida osserva che «si tratta [...], ancora una volta, di una ricerca del senso originario mediante il metodo della riduzione trascendentale; riduzione che non ha più un senso semplicemente egologico, ma si pratica a partire da una comunità trascendentale» (J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, P.U.F., Paris 1990 [tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, p. 267]).

Il mondo-della-vita, il «regno delle evidenze originarie»⁴³, è ormai coperto da uno strato di categorie idealizzanti: «il mondo in cui viviamo e compiamo giudizi di conoscenza, a partire dal quale ci affetta ciò che diverrà sostrato di possibili giudizi, ci è sempre dato in anticipo come permeato dai sedimenti delle operazioni logiche»⁴⁴. Noi, in quanto moderni, abbiamo ereditato l'immagine del mondo che di esso ha plasmato la scienza, eppure «questo senso è divenuto per noi tanto ovvio, che ci costa fatica persino renderci conto che esso è il prodotto di uno sviluppo e che occorre indagarne i motivi originari e l'evidenza originaria»⁴⁵. Il mondo ci si offre come determinabile scientificamente di principio, tanto che

per questo mondo che ci è già dato è per noi ovvia, sul fondamento della tradizione dell'età moderna, l'idea così esprimibile: “l'infinita totalità dell'esistente in generale è in sé una totalità razionale che deve essere correlativamente dominata mediante una scienza universale e senza residui”⁴⁶.

Noi non abbiamo mai *esperienza* degli “oggetti della scienza”: lo spazio esatto della geometria nasce sulla base di questa nostra esperienza, «proviene dallo spazio dell'intuizione con la sua tipica vaga e variabile»⁴⁷. Perciò, l'esperienza che facciamo dell'universo, come qualcosa che sembra offrirci naturalmente delle “determinatezze in sé”, è in realtà frutto di un vero e proprio «rivestimento di idee» gettato «sopra il mondo dell'intuizione e dell'esperienza immediate, sopra il mondo-della-vita»⁴⁸. Come nota Derrida, «benché l'idealità geometrica sia prodotta a partire dall'idealità morfologico-sensibile, questo punto di partenza facto-storico è soppresso come fondamento all'interno della geometria costituita»⁴⁹. Le conquiste scientifiche «allontanano sempre di più dalle origini e rendono insensibili appunto al problema dell'origine e quindi al

⁴³ *Ivi*, p. 156.

⁴⁴ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, a cura di L. Landgrebe, Klaassen Verlag, Hamburg 1948 (tr. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 1995, p. 38).

⁴⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 373.

⁴⁶ E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, pp. 38-39.

⁴⁷ *Ivi*, p. 40. Come afferma Patočka, «la verità del mondo della vita è pratica, imprecisa, relativa in rapporto alla situazione, ma non fantastica né “relativa” nel senso dell'arbitrio individuale» (J. Patočka, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, a cura di A. Pantano, Mimesis, Milano 2003, p. 132).

⁴⁸ E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, p. 41.

⁴⁹ J. Derrida, *Introduction à l'Origine de la Géométrie de Husserl*, PUF, Paris 1962 (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl “L'origine della geometria”*, Jaca Book, Milano 1987, p. 183).

senso proprio di essere e di verità delle scienze nel loro complesso»⁵⁰; in questo senso Husserl definisce Galileo come «un genio che scopre e insieme occulta»⁵¹.

Perciò, se da una parte dobbiamo distinguere nettamente l'ingenuità dell'atteggiamento naturale dall'astrazione potenzialmente reificante della pratica scientifica (atteggiamento naturalistico), a sua volta distinguibile dalla sua assolutizzazione metafisica (obiettivismo), dall'altra occorre rilevare un'incidenza storica di queste ultime due trasformazioni della coscienza sulla sua prima modalità attuativa.

2.5. Il “concetto naturale di mondo”

Prima di affrontare il metodo e i risultati dell'indagine storica husserliana (alla cui necessità siamo giunti tramite l'analisi sistematica – che è, per così dire, “laterale” e trasversale rispetto all'analisi fenomenologica husserliana – del rapporto tra gli atteggiamenti), affrontiamo un “nodo” teoretico decisivo, verso il quale ci ha condotto il primo discorso, e che può essere introdotto dalla seguente domanda: se l'atteggiamento naturale di noi europei moderni, dal punto di vista di Husserl (al quale ancora non si era imposto il dibattito sulla post-modernità), subisce delle trasformazioni storiche, c'è uno strato della nostra esperienza che rimane inalterato per motivi essenziali?

La risposta di Husserl è positiva, e su di essa si appoggia la pretesa fondamentale della fenomenologia stessa: *l'esperienza originaria del mondo* nelle sue strutture fondamentali, infatti, rimane per Husserl immutabile, ed è ciò a cui si può tornare tramite la riduzione fenomenologica. Egli infatti afferma al contempo la non totale immunità dell'atteggiamento naturale rispetto alla pratica scientifica (e per questo la crisi delle scienze è anche crisi dell'intera civiltà europea) e, d'altra parte, l'assoluta immodificabilità dell'esperienza originaria, che presenta strutture eidetiche dotate di valenza trascendentale (in quanto è tramite esse che si costituisce il senso del mondo). Il concetto di mondo-della-vita indica questo strato universale e immutabile della vita della coscienza: esso perciò si distingue radicalmente dall'*atteggiamento naturale*, in

⁵⁰ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 393.

⁵¹ *Ivi*, p. 81. In particolare, è stato Galileo a radicalizzare e richiedere come metodologicamente necessario questo oblio. Con Galileo si è compiuta la piena matematizzazione della natura: l'universo viene idealizzato mediante la matematica, in modo tale da poter “leggere” in esso un sistema unitario di causalità perfettamente determinabili in quanto matematicamente determinate, «una causalità naturale in sé conclusa entro cui qualsiasi accadimento è preliminarmente ed univocamente determinato» (*ivi*, p. 89).

quanto quest'ultimo è già una sorta di inevitabile interpretazione irriflessa e pre-teoretica dell'esperienza originaria del mondo. In questo senso, mentre l'atteggiamento naturale può subire al suo interno trasformazioni (distinguendosi innanzitutto, come abbiamo visto, in personalistico e naturalistico), il mondo-della-vita rimane inalterato: esso infatti, «malgrado la sua relatività, ha una sua struttura generale. Questa struttura generale, a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa»⁵². E si tratta di una dimensione che per essenza è esperibile, a differenza degli oggetti della scienza positiva, i quali sono frutto di idealizzazione:

Il contrasto tra l'elemento soggettivo del mondo-della-vita e del mondo "obiettivo" e "vero" sta semplicemente in questo: che quest'ultimo è una sustruzione teoretico-logica, la sustruzione di qualche cosa che di principio non è percettibile, di principio non esperibile nel suo essere proprio, mentre l'elemento soggettivo del mondo-della-vita si distingue ovunque e in qualsiasi cosa proprio per la sua esperibilità.⁵³

Il contenuto effettivo dell'esperienza è dunque ciò che può essere rilevato tramite la riconduzione dello sguardo al mondo-della-vita.

Questa categoria deriva da quella di "concetto naturale di mondo"⁵⁴, cui Husserl dedica un importante corso nel 1910-1911 a Göttingen intitolato *I problemi fondamentali della fenomenologia*, e il cui sottotitolo è appunto *Lezioni sul concetto naturale di mondo*. Con questa categoria, che Husserl mutua da Richard Avenarius, egli nomina lo strato dell'esperienza che precede «ogni pensare raziocinante e, a maggior ragione, prima di ogni pensare scientifico»⁵⁵. Il concetto naturale di mondo, scrive Husserl poco oltre, è «quello dell'atteggiamento naturale»⁵⁶: il concetto del mondo che si ha al livello dell'atteggiamento naturale, vale a dire prima di ogni teoria e riflessione, scientifica (e in quanto tale obiettivante) o fenomenologica. Tuttavia non vi è una coincidenza tra "atteggiamento" e "concetto": il concetto è il contenuto dell'"esperienza pura",

⁵² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 167.

⁵³ *Ivi*, p. 156.

⁵⁴ Per una rigorosa trattazione di queste tematiche rimandiamo a V. Costa, *Il concetto naturale di mondo e la fenomenologia*, saggio introduttivo a E. Husserl, *Problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008, tr. it. e cura di V. Costa.

⁵⁵ E. Husserl, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, p. 13.

⁵⁶ *Ivi*, p. 17.

l'atteggiamento è la modalità in cui il soggetto tematizza, cioè assume (coscientemente o meno) questa stessa esperienza. In questo senso, l'atteggiamento naturale si distingue dall'obiettivismo, come abbiamo visto, in quanto in esso è custodita l'esperienza originaria del mondo cui la fenomenologia vuole "tornare": nell'atteggiamento naturale essa non è né compresa né negata teoricamente, è vissuta irriflessamente. Per questo essa è aperta tanto alla sua negazione scettica quanto alla sua ricomprensione fenomenologica. Il concetto naturale di mondo, perciò, indica «ciò che, in questo atteggiamento [*quello naturale*] viene trovato come già dato in quanto mondo in senso naturale»⁵⁷.

3. LA CONSIDERAZIONE TRASCENDENTALE DELLA STORIA

3.1. Il metodo dell'indagine storica trascendentale

La "considerazione storica" di Husserl si distingue essenzialmente da una analisi "storiografica" dello sviluppo della filosofia. L'ideale che sottende la scienza storica comunemente intesa è inscrivibile nella prospettiva obiettivista, che presume di poter "sorvolare" il proprio oggetto e considerarlo, per così dire, "dall'alto": ma «una storia che potesse osservare in maniera sovratemporale e definitiva "come sono andate veramente le cose" è, per ragioni di principio, impossibile»⁵⁸. Egli vuole attuare una «profondissima auto-considerazione che tende a una comprensione di ciò che si è in quanto esseri storici»⁵⁹: essa è *storica* in «un senso inconsueto», poiché si svolge seguendo «una direzione tematica che dischiude problemi profondi completamente estranei alla comune storiografia (*Historie*)», affrontando problemi che, «a modo loro, sono pure indubbiamente di ordine storico»⁶⁰. Si tratta di un'indagine volta a cogliere il *sensu* della storia penetrando «attraverso la crosta storica dei "fatti storici" esteriori»⁶¹, al fine di chiarire il presente. Perché la ricerca storica non si limiti ad essere un'analisi che concepisce il «divenire temporale» come «una successione causale meramente

⁵⁷ *Ibidem*.

⁵⁸ E. Husserl, *Die Krisis. Ergänzungsband*, p. 233.

⁵⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 99.

⁶⁰ *Ivi*, p. 380.

⁶¹ *Ivi*, p. 47.

esterna», essa deve attuarsi «dall'interno»⁶², ovvero a partire dalla coscienza del proprio presente⁶³: solo così la storia passata si svela nel suo senso e, a sua volta, “spiega” il presente mostrandone la provenienza. Nel cercare di liberarsi dal «groviglio che ci offrono la scienza e la filosofia del presente», Husserl vuole «ritornare ai tempi dei primi inizi»⁶⁴, cioè al luogo “sorgivo” di quello sviluppo che ha portato al nostro presente: ad essere tematiche sono quelle «origini *quasi-storiche* [...] che non cadono sotto il concetto di una “storia della filosofia” scientifica»⁶⁵.

Egli intende cioè interrogare la storia secondo una *prospettiva trascendentale*, chiedendo conto dell'insorgenza del senso. La domanda-guida sintetica potrebbe perciò essere così espressa: “quali avvenimenti storici hanno inaugurato il nostro attuale orizzonte di senso?”. Gli avvenimenti che Husserl decide di interrogare sono “trascendentali”: egli non si rivolgerà ai fatti della storia empirica, ma alla *storia della filosofia*⁶⁶, e in particolare ai «punti di rottura nella storia», quelli in cui «diventa evidente una motivazione ad una presa di coscienza nuova e del tutto radicale, i punti, cioè, dove sono in questione la possibilità e l'autentica struttura di senso di una filosofia»⁶⁷.

In questo modo, tuttavia, non è solamente la storia a venir “trasfigurata” dalla prospettiva trascendentale, poiché anche quest'ultima, rivolgendosi allo sviluppo storico, si “complica” e si “allarga”. Husserl parla infatti della nascita della filosofia come di un evento storico in un senso peculiare, non riducibile alla sua mera fattualità empirica: si tratta di una *fattualità trascendentale*, che cioè inaugura un nuovo orizzonte di senso, costituisce una nuova possibilità. Investendo la storia, l'indagine trascendentale ne è in qualche modo a sua volta investita e “ridefinita”.

⁶² *Ivi*, p. 99.

⁶³ «Considerazioni come queste ottengono piena luce soltanto dalla storia che, interpretata a partire dal presente, illumina a sua volta comprensivamente il presente stesso» (E. Husserl, *Storia critica delle idee*, pp. 28-29).

⁶⁴ *Ivi*, p. 29.

⁶⁵ E. Husserl, *Die Krisis. Ergänzungsband*, pp. 48-49.

⁶⁶ In modo analogo a quanto afferma al proposito Derrida nella sua opera giovanile sul problema della genesi in Husserl (cfr. J. Derrida, *Il problema della genesi*, pp. 274-275), Vincenzo Costa osserva: «la filosofia della storia di Husserl tende a identificarsi, a volte fino a confondersi, con la storia della filosofia»; per Husserl, infatti, «la storia delle idee è qualcosa di più della storia degli eventi intellettuali: essa segnala lo stato profondo del rapporto dell'uomo con la verità. Sarà di conseguenza in una discussione della storia delle idee che si giocherà l'interpretazione di ciò che ci accade oggi, della crisi della civiltà» (V. Costa - E. Franzini - P. Spinicci, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, p. 231).

⁶⁷ E. Husserl, *Die Krisis. Ergänzungsband*, pp. 417-418 (tr. it. parziale di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma 2004, p. 128).

3.2. L'origine della filosofia

Dell'indagine storica husserliana prendiamo in considerazione unicamente la sua lettura dell'inizio dello sviluppo della razionalità occidentale: è nella determinazione del momento sorgivo del pensiero filosofico che si può giungere a cogliere il nesso tra le diverse possibili modalità attuative della vita di coscienza (atteggiamento filosofico, atteggiamento naturalistico, obiettivismo, atteggiamento trascendentale)⁶⁸.

⁶⁸ Nella prima parte del corso del semestre invernale 1923-1924 (intitolato *Erste Philosophie*), dedicata alla *Storia critica delle idee*, Husserl svolge un'interpretazione fenomenologica della storia del pensiero dai sofisti fino a Kant, e compie un'operazione analoga, partendo da Descartes, nella *Crisi delle scienze europee*, privilegiando i «momenti di capovolgimento della storia» (E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 131). Come osserva Angela Ales Bello, «Husserl ricerca il significato delle varie soluzioni filosofiche, tenendo conto in primo luogo del loro *valore teoretico*; non si tratta quindi di un accurato elenco di tutti i pensatori, ma solo di quelli che Husserl ritiene fondamentali, in quanto hanno dato una certa impronta allo sviluppo filosofico dell'umanità» (A. Ales Bello, *Edmund Husserl e la storia*, Nuovi Quaderni, Parma 1972, p. 117). Nel corso sulla storia critica delle idee Husserl concede molto spazio ai greci (sofisti, Socrate, Platone, Aristotele, logica stoica) e ad alcuni autori moderni (Descartes, Locke, Berkeley, Hume e Kant, con un breve ma decisivo riferimento alla monadologia di Leibniz). Egli non prende in considerazione la filosofia medievale e non opera un'analisi della filosofia degli idealisti tedeschi, con cui intrattiene un rapporto molto particolare, criticandoli per l'assenza di rigore metodologico e al contempo indicando nella sua filosofia il compimento del vero idealismo. Si tratta di una genealogia del *motivo trascendentale*, tesa a sorprendere il presentarsi e l'oscurarsi di quella che poi sarà la grande intuizione della fenomenologia, vale a dire l'intenzionalità come struttura essenziale della soggettività trascendentale, sede della costituzione del senso dell'esperienza. Nell'interpretazione husserliana, la storia della filosofia si presenta come un avvicinarsi "dialettico" di tentativi animati da due diverse istanze, le quali si combatteranno fino a quando troveranno nella fenomenologia una scienza rigorosa che le comprenda entrambe: da una parte, l'istanza dell'indagine "positiva", che come proprio tema ha il mondo nella sua totalità; dall'altra parte, l'istanza della critica, che affiora dai sofisti sino a Hume e propone la soggettività come tema d'indagine. Mentre l'interrogazione del mondo assunto ingenuamente come già-dato degenererà inevitabilmente in dogmatismo, l'istanza critica, insistendo sul ruolo costitutivo del soggetto nella conoscenza senza riconoscerne lo statuto trascendentale, si "consumerà" sempre nello scetticismo. Ma progressivamente, nel succedersi di questi tentativi parziali, viene in luce lo statuto trascendentale della soggettività (con Kant) e la necessità del metodo descrittivo (con Hume). In questo percorso, sono due i momenti cruciali individuati da Husserl: Platone, per la «creazione dell'idea della scienza vera e autentica o – cosa che per molto tempo ebbe esattamente lo stesso senso – dell'idea della filosofia» (E. Husserl, *Storia critica delle idee*, p. 29), e Descartes, che con le sue *Meditationes* rappresenta un «inizio completamente nuovo», poiché tenta, «con un radicalismo sinora sconosciuto, di scoprire l'inizio assolutamente necessario della filosofia, attingendolo alla autoconoscenza assoluta e completamente pura» (*ibidem*). Ma Descartes incorre in un «autofraintendimento» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 106): egli, avendo raggiunto l'*ego* come terreno della ricerca, non ne riconosce la natura trascendentale e lo riduce a mero punto di partenza di una costruzione metafisico-dogmatica. La causa di questo equivoco è riconducibile secondo Husserl all'assunzione del paradigma ontologico dualista codificato da Galileo, che Descartes eredita e ripresenta nella distinzione tra *res cogitans* e *res extensa*. La fenomenologia husserliana si concepisce come conclusione di questo percorso e come cominciamento assoluto di una nuova scienza. Essa infatti ha la pretesa di compiere l'istanza originaria della filosofia, al culmine di due percorsi profondamente intrecciati: l'uno che porta ad un soggettivismo scettico, alla resa rassegnata della ragione di fronte all'apparente irrealizzabilità dei propri compiti infiniti; l'altro che, sempre a partire da una posizione soggettivista, riabilita la ragione, affermando l'"impossibilità etica" (sul tema dell'etica del continuo rinnovamento e della responsabilità come cifra profonda dell'umanità pienamente razionale si

3.2.1. La nascita dell'atteggiamento teoretico

Husserl descrive l'insorgenza della filosofia come il delinarsi «di un nuovo atteggiamento di alcuni uomini verso il mondo circostante»⁶⁹: si tratta dell'atteggiamento *teoretico*, da cui deriva una «formazione spirituale di un genere completamente nuovo»: come “frutto” peculiare di questo atteggiamento nascono le *idee*, prodotti dell'attività soggettiva finalmente “capace” di rivolgersi alla sola dimensione teorica. Rispetto agli oggetti reali, le idee hanno un «genere d'essere completamente diverso, una diversa temporalità»⁷⁰: sono infatti definitive, incondizionate, non si consumano mai. Questa “scoperta” della dimensione ideale non lascia l'umanità identica a se stessa: infatti «con la semplice concezione delle idee l'uomo diventa a poco a poco un uomo nuovo»⁷¹.

L'atteggiamento filosofico costituisce una sostanziale novità rispetto alle forme di sapienza e alle tradizioni culturali delle altre civiltà, come ad esempio quelle di India e Cina, o a quelle che si erano formate nell'antico Egitto e in Babilonia: in queste tradizioni infatti sono rilevabili forme di interrogazione universale, che nascono da un interesse *cosmologico*. Ma si tratta ancora di una forma *pratica* di esistenza, determinata da un orizzonte mitico-religioso in cui l'organizzazione di un sapere (parzialmente) coerente ed unitario ad opera di sacerdoti «ha lo scopo di servire all'uomo per i suoi fini umani, per plasmare la propria vita nel mondo nel modo più felice possibile, per preservarlo dalla malattia, da un destino avverso, dalla miseria e dalla morte»⁷².

vedano i cinque saggi che Husserl scrive per la rivista giapponese *Kaizo* tra il 1922 e il 1923, pubblicati in E. Husserl, *Aufsätze und vorträge (1922-1937)*, Husserliana, vol. XXVII, a cura di T. Nenon e H. R. Sepp, Nijhoff, Den Haag 1989, pp. 3-94 [tr. it. parziale di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa*, Cortina, Milano 1999]) della sua resa e riconsegnandola all'incessante ricerca del senso. Husserl parla della fenomenologia nei termini di una “rivoluzione” che «può essere designata come una *trasformazione dell'obiettivismo scientifico*, di quello moderno ma anche di quello *di tutte le filosofie precedenti*, [...], *in un soggettivismo trascendentale*» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 97). Infatti, nel momento in cui più grave si fa la minaccia scettica, come esito di un secolare irrigidimento nell'obiettivismo, la fenomenologia husserliana ne accetta in pieno la sfida e porta a compimento le spinte del soggettivismo, emerse nella storia del pensiero come un filo continuo, conferendogli una “direzione trascendentale”.

⁶⁹ *Ivi*, p. 334.

⁷⁰ *Ivi*, p. 336.

⁷¹ *Ivi*, p. 335. Il frutto del rivolgimento dell'atteggiamento naturale in atteggiamento teoretico, la concezione della dimensione ideale, a sua volta “ritorna” sul soggetto incidendo sul modo che ha di sentire la propria esistenza come qualcosa che è definitivamente entrato in un «movimento di una progressiva trasformazione» (*ibidem*).

⁷² *Ivi*, p. 343. Si tratta del primo grado di storicità. In questo primo senso, la storicità è una dimensione propria della vita in quanto tale: «la vita umana è necessariamente storica» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 529); l'esistenza umana è sempre «un che di storico, in questo senso lato, un che di inferiore, di primitivo, o di superiore, con una forma spirituale misera o ricchissima» (*ibidem*). In questo

Solo con i greci sorge un tipo di interesse universale completamente svincolato dalla dimensione pratica dell'esistenza, che si rivolge unicamente alla pura teoria: l'uomo diviene uno spettatore disinteressato, un «osservatore del mondo nel suo complesso»⁷³. Questo atteggiamento può aver luogo a partire da una consapevole sospensione degli interessi naturali, da un'«epoché volontaria da qualsiasi prassi»⁷⁴. Perché il mondo nella sua totalità possa divenire un tema teoretico autonomo, indipendente cioè dalla prassi quotidiana, occorre il rivolgimento proprio dell'atteggiamento teoretico.

senso, la storicità «è già da sempre in atto», essendo «un che di generale che inerisce all'esistenza umana» (*ibidem*): essa si configura come «un divenire unitario delle persone, nelle persone, e in quanto mondo circostante, nella molteplicità delle figure del mondo circostante» (*ibidem*). L'evoluzione umana in quanto tale «si distingue nettamente dal tipo di uno sviluppo organico e anche da quello di uno meramente animale» (E. Husserl, *L'idea di Europa*, p. 42): a differenza dell'animale, infatti, che in «una condizione di regolare soddisfazione dei suoi istinti e dei valori con ciò definiti vive in un mondo ambiente finito in una temporalità ristretta», l'uomo, anche se a questo grado della storicità non ne ha ancora piena coscienza, «vive nell'«infinito», che è il suo costante orizzonte di vita, [...] eccede gli istinti, crea valori di grado superiore ed eccede questi valori» (E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Dritter Teil (1929-1935)*, Husserliana, vol. XV, a cura di Iso Kern, Nijhoff, Den Haag 1973, p. 405). A questo grado di storicità si impongono già «questioni relative al mondo e legate ad una curiosità universale» (E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 93), ma si tratta di un livello ancora pre-scientifico: si rimane sempre all'interno del contesto della tradizione nazionale particolare. Nel «mondo delle tradizioni nazionali» «il mitico è uno strato comune profondamente penetrato nella più ordinaria quotidianità» (*ibidem*): il mondo si offre in una pre-comprensione mitologica, è impregnato di interpretazioni tradizionali che chiudono in un'inesorabile finitezza l'orizzonte delle questioni relative al senso. La storicità delle culture non ancora investite dalla «rivoluzione» filosofica, definite dall'esercizio di un sapere mitico al servizio della prassi religiosa, è una storicità essenzialmente finita, chiusa all'interno dell'orizzonte della propria tradizione: «la cultura extra-scientifica, la cultura non ancora sfiorata dalla scienza, è un compito e un'operazione dell'uomo nella finitezza» (*ibidem*), poiché «l'orizzonte infinitamente aperto in cui egli vive non si è ancora dischiuso; i suoi fini, le sue azioni, la sua attività e le sue evoluzioni, la sua motivazione personale, di gruppo, nazionale, mitica, tutto si muove nella dimensione del mondo circostante finito e controllabile» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 337). In essa, cioè, non si dà alcuna prospettiva di sviluppo teleologico: il legame alla tradizione come cifra fondamentale dell'esercizio del sapere implica una concezione dell'origine come qualcosa che ci precede, da cui si proviene e a cui si è «soggetti». Lo sviluppo del sapere, in queste civiltà, si definisce perciò come continua reiterazione della tradizione.

⁷³ *Ibidem*.

⁷⁴ *Ivi*, p. 341. L'autonomia della teoria filosofica rispetto alla prassi naturale non costituisce comunque un'insuperabile opposizione tra i due interessi, un parallelismo privo di relazioni reciproche che li renderebbe semplicemente alternativi, poiché esiste un terzo tipo di atteggiamento universale che si presenta come una loro sintesi. Infatti anche l'interesse teoretico può trapassare in una dimensione pratica ulteriore, in una *prassi di genere nuovo*: esso infatti è chiamato a non risolversi puramente in sé nella pura contemplazione definitivamente separata dall'esistenza storica, bensì a «servire in modo nuovo l'umanità, l'umanità che vive innanzitutto un'esistenza concreta e quindi sempre anche naturale» (*ivi*, p. 341).

3.2.2. *Esplicitazione del telos.*

Emerge l'idea del *compito infinito*, inteso come incessante tensione alla verità come *telos*⁷⁵. Nella cultura filosofica si forma una «nuova comunità interiore [...] fondata su interessi puramente ideali»⁷⁶; questa comunità di nuovo tipo, in cui gli uomini sono «congiunti nella dedizione alle idee»⁷⁷, ha un carattere necessariamente universale, poiché le idee «nella loro identità sono proprie di tutti»⁷⁸, e perciò si presenta come trans-nazionale. Questo «affrancamento dalla relatività delle verità situazionali»⁷⁹ determina un'«autentica rivoluzione nella costituzione del senso del mondo»⁸⁰, che finora «era comprensibile per ognuno a partire dalla tradizione nazionale»⁸¹, mentre adesso «è l'universo di tutte le cose identiche, dell'«essente» nel nuovo senso filosofico, il cui essere proprio è ritenuto diverso da tutte le apprensioni tradizionali»⁸².

L'unità rintracciabile nel divenire della filosofia, riconoscibile a partire dal suo compimento nella fenomenologia, è la tensione a un *telos* che informa l'intera storia: si tratta di una «teleologia insita nel divenire storico della filosofia»⁸³, che consiste perciò nell'«idea unitaria di un compito, il quale si tramanda intersoggettivamente nel corso della storia e che ha fatto irruzione nella storia europea, mediante una “fondazione originaria” di quei filosofi, che per primi hanno concepito l'intento completamente nuovo della “filosofia” e della cui realizzazione hanno fatto la propria missione»⁸⁴. Ciò che riconosciamo nella storia come permanente, quella «determinazione di senso sempre uguale, deve per forza provenire dalla “fondazione originaria”»⁸⁵: è il “senso finale” della filosofia, che attraversa (costituendola) tutta la sua storia, «“ereditandosi” da generazione a generazione»⁸⁶. Se la storia delle scienze si è sviluppata come un

⁷⁵ In questo consiste la “nuova storicità” che si istituisce con la comparsa della filosofia: «La vita scientifica, la vita degli scienziati nell'orizzonte degli altri scienziati, comporta una nuova storicità» (*ivi*, p. 535). Si tratta della soglia della filosofia al suo primo grado, che rappresenta «il secondo grado dell'umanità» (*ivi*, p. 530).

⁷⁶ *Ivi*, p. 346.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 90.

⁸⁰ *Ivi*, p. 93.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ *Ivi*, p. 99.

⁸⁴ E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 96.

⁸⁵ *Ivi*, p. 81.

⁸⁶ *Ibidem*.

progressivo oblio delle evidenze originarie, la storia della filosofia è, al contrario, il continuo superamento dell'*ingenuità originaria*:

è [...] implicita nella storia della filosofia una *motivazione* manifesta, anche se incompleta, diretta a portare l'*ingenuità*, come tale, a *consapevolezza*, a costruire in massimo grado criticamente i presupposti fondamentali delle filosofie e da ultimo di ogni filosofia e, infine, a porre tutto ciò in questione.⁸⁷

Questa motivazione «esercita una causalità che determina, definendolo, lo sviluppo di tutta la storia e conferisce forza e, dunque, compiutezza alle sue molteplici forme di unità e di totalità»⁸⁸.

In che cosa consiste questa ingenuità originaria che la filosofia è chiamata a superare? Si tratta di una *necessaria implicitezza iniziale* del *telos*. Inizialmente, il *telos* ha solo una «necessità di fatto»⁸⁹, ovvero muove la storia verso l'autocoscienza filosofica prima ancora che se ne prenda coscienza; ma solo in questa presa di coscienza il *telos* si realizza nella sua natura, vale a dire quella di compito personale del filosofo: «allora questo compito non ha più soltanto una necessità di fatto ma diventa un compito che ci è veramente *assegnato* in quanto siamo filosofi»⁹⁰. Il senso originario della fondazione della filosofia è «vago»⁹¹ per principio, e a proposito del suo senso finale è finora mancata chiarezza «non per motivi casuali, bensì necessari»⁹²: «la fondazione originaria del compito filosofico è una prima prensione intuitiva, una “intuizione” che inizialmente ha afferrato questo compito nel primo modo della vaga oscurità e della più ambigua indeterminatezza»⁹³.

L'ingenuità «all'inizio è inevitabile»⁹⁴, e il cammino della filosofia è proprio quello che «porta al di là dell'ingenuità»⁹⁵, riattraversando l'atteggiamento ingenuo a partire dal livello di coscienza a cui si è giunti. Il cammino è stato finora caratterizzato da continue

⁸⁷ *Ivi*, p. 128 (corsivo nostro).

⁸⁸ *Ivi*, p. 129.

⁸⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 99.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ *Ivi*, p. 515.

⁹² E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 109.

⁹³ *Ivi*, p. 117.

⁹⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 350.

⁹⁵ *Ibidem*.

“sedimentazioni”⁹⁶ del *telos*, il quale tuttavia può sempre essere ridestato, attraverso un’operazione tesa a «rivivificare la concettualità sedimentata, la quale, diventata ovvietà, costituisce il terreno del suo lavoro privato e non-storico», per sorprenderne «il nascosto senso storico»⁹⁷. Solamente attraverso una «reiterata considerazione, una riproduzione, un rinnovamento dell’originarietà, dell’evidenza del suo senso proprio»⁹⁸ la filosofia può realizzarsi come «conoscenza universale»⁹⁹. Perciò, più che la «conclusione dello sviluppo», la fenomenologia rappresenta «un inizio in cui sarebbe superata la vaghezza relativa all’idea e al metodo e quell’opera infinita diverrebbe operativa nell’iniziare e nel continuare a costruire di fatto, ovvero nel continuare a costruire sempre già un compito infinito di quell’infinitezza sempre irrisolta, per le future generazioni di ricercatori»¹⁰⁰.

3.2.3. La “scoperta” della verità in-sé

Ora, cosa ha permesso, secondo Husserl, questa emergenza dell’«universo di tutte le cose identiche», che ha determinato l’«affrancamento dalla relatività delle verità situazionali»? «Naturalmente – dice Husserl – la nascita dell’atteggiamento teoretico, come tutto ciò che diviene storicamente, ha una sua *motivazione di fatto* nel contesto concreto degli accadimenti storici»¹⁰¹, rappresentata dall’incontro dei greci con altre comunità nazionali: «nell’intimità dell’interazione tra i diversi popoli presto sollecitata ed in continuo accrescimento attraverso le generazioni»¹⁰² accadde ai greci di prendere coscienza di uno strato comune dell’esperienza, un livello “oggettivo” irriducibile alle molteplici rappresentazioni mitologiche nazionali. «In tutte le diversità dei mitologemi propri e stranieri (di quelli egizi, persiani e simili)»¹⁰³ era infatti riconoscibile «anche un nucleo extra-mitologico»¹⁰⁴, uno strato invariante dell’esperienza: «si tratta certamente dello stesso sole, della stessa luna, della stessa terra, dello stesso mare, ecc., che diviene

⁹⁶ Per un’esposizione rigorosa sul significato dei concetti husserliani *Stiftung* e *Sedimentierung*, (“fondazione” e “sedimentazione”), rimandiamo a J. Dodd, *Crisis and reflection*, Kluwer, Dordrecht 2004, in particolare il capitolo 2, *The manifold sense of foundation*.

⁹⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 100.

⁹⁸ *Ivi*, p. 350.

⁹⁹ *Ibidem*.

¹⁰⁰ E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 117.

¹⁰¹ *Ivi*, p. 343 (corsivo nostro).

¹⁰² E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 91.

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ *Ibidem*.

oggetto del mito così in maniera diversa nei diversi popoli, a seconda certamente della loro tradizione»¹⁰⁵. Sorge così la coscienza della differenza tra «la rappresentazione del mondo e il mondo reale» e si pone il nuovo problema della verità, intesa come verità in sé, «identica e valida, non più accecata dalla tradizione»¹⁰⁶: in altri termini, si tratta del «divenire-tangibile di una certa relatività»¹⁰⁷.

3.2.4. *L'assolutizzazione dell'“in-sé”*.

Tuttavia i primi filosofi “ereditano” l'ingenuità dell'esperienza naturale pre-scientifica, ipostatizzando le nuove formazioni ideali¹⁰⁸ e dimenticando il loro radicamento nell'esperienza soggettiva del mondo-della-vita, vale a dire la «tanto disprezzata *doxa*»¹⁰⁹, l'unico ambito dell'esperienza in cui «ha senso il discernimento di vero e falso, in riferimento alla effettiva validità di esistenza o meno»¹¹⁰. In questo modo,

tutti i concetti gnoseologici si trasformano, per così dire, dall'interno e, come se non bastasse questo disprezzo della validità della *doxa*, vengono tolti ad essa i concetti di essere, di verità, di fondazione e di ragione e, d'ora in avanti, solamente l'*episteme* concernente la vera ragione e i suoi concetti particolari correlati sono proclamati come autentici.¹¹¹

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 344.

¹⁰⁷ E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 91. Ne *Il cerchio e l'ellisse*, Vincenzo Costa attua una dettagliata analisi delle fasi di questa trasformazione dell'atteggiamento naturale verso l'insorgenza dello stupore per il mondo come tonalità emotiva essenziale dell'atteggiamento teoretico. Cfr. in particolare il capitolo 8, *La manifestatività: verità e storia*, in cui si insiste sulla distinzione tra l'affermazione della storicità come dimensione trascendentale dell'esistenza e lo storicismo, inteso come prospettiva che assorbe la verità come punto di vista temporaneo e relativo alla particolare “apertura di mondo” in cui ci si trova: «l'idea di verità non si dissolve nella varietà dei mondi storici. Tutti i mondi storici sono riferiti, intenzionalmente, all'idea di verità, cioè all'unico mondo, poiché tutti determinano, con significati diversi, gli stessi oggetti percettivi» (V. Costa, *Il cerchio e l'ellisse. Husserl e il darsi delle cose*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2007, p. 172).

¹⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 96. Come spiega Nicoletta Ghigi nel suo saggio introduttivo a *La storia della filosofia e la sua finalità*, «questo rifiuto della possibilità gnoseologica della *doxa*, ossia della verità di quel senso comune tradizionalmente tramandatosi, di contro all'assoluta unicità di valore dell'*episteme*, ossia della verità obiettiva, si rivela già dal principio improduttiva per diverse ragioni. Una di queste, a suo avviso, è l'assumere quelle validità ingenuie, ancora proprie dell'atteggiamento naturale che le assumeva come valide in maniera a-problematica (come la “possibilità indubitabile di dimostrare ogni intenzione”), e che, per l'appunto nell'atteggiamento teoretico, vengono ri-assunte senza essere rivalutate nei relativi fondamenti» (*ivi*, pp. 41-42).

¹⁰⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 148.

¹¹⁰ N. Ghigi, Introduzione a E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 42.

¹¹¹ *Ivi*, p. 96.

Husserl vede in questa iniziale distinzione tra *doxa* ed *episteme*, che dimentica il radicarsi di questa su quella, e nella conseguente attribuzione alla sola *episteme* di una validità conoscitiva l'inizio dell'obiettivismo innaturale che si mostrerà in tutta la sua gravità secoli dopo, conducendo alla separazione tra razionalità ed esistenza¹¹². La situazione attuale di crisi deriva perciò da quell'inavvertita dimenticanza del terreno fondante di ogni conoscenza.

Paradossalmente, l'oblio dell'origine naturale in nome dell'abbandono del legame con ogni tradizione religiosamente o miticamente intesa e con il mondo della *doxa*, considerato altrettanto arbitrario, porta a un'altra forma di concezione "mitologica" dell'origine: quella del naturalismo scienziato che, nella forma dello psicologismo, pretende di far risalire le operazioni costitutive del senso dell'esperienza a dinamiche meramente psicologiche. Tanto la spiegazione kantiana, quella del vuoto formalismo, quanto quella del naturalismo e quella dello storicismo, sono "mitiche"¹¹³, nel senso che non possono esibire la loro legittimità, non essendo state attinte all'esperienza mediante intuizione immediata. La coscienza filosofica "spezza" il legame mitico con l'origine aprendo l'orizzonte dell'infinità, ma, negando il legame con l'origine *tout-court*, non si avvede dell'origine trascendentale e così ripete il "mito", producendo l'assurdità dell'origine "naturale".

3.3. Derrida e la patologia trascendentale della razionalità europea

Tramite questa breve esposizione dell'indagine husserliana sull'origine storica della filosofia, si possono cogliere i motivi dell'affermazione contenuta in *Idee I*, secondo la quale «l'assurdità comincia quando si filosofa». Se infatti l'assurdità è affermare

¹¹² Questa separazione di principio tra la scienza come sapere rigoroso e le problematiche ineludibili legate al senso dell'esistenza è uno dei temi fondamentali della Conferenza di Praga del 1935: di fronte a una scienza che «esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo» (E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 35) la fenomenologia si costituisce come una scienza «aperta a queste questioni di senso così come ai problemi che riguardano l'esistenza» (N. Ghigi, *La metafisica in Husserl*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 208). Cfr. anche E. Husserl, *L'idea di Europa*, p. 135: «ormai [...] le singole scienze prosperano nel loro isolamento; la filosofia, che era chiamata a dar loro unità, è disprezzata. Le scienze, che si rendono autonome, credono di non averne bisogno; e l'uomo pratico, che vive alla giornata, utilizza le scienze là dove lo aiutano tecnicamente e gli offrono mezzi per la realizzazione di scopi pratici accidentali».

¹¹³ A proposito delle «operazioni strutturanti della soggettività pura» che Kant intravede, Husserl dice che sembrano rimanere sospese «in un'atmosfera enigmatica, come l'operare di facoltà trascendentali che restano *mitiche*» (E. Husserl, *Storia critica delle idee*, p. 211), vale a dire, di principio *inesperibili*.

l'assolutezza del mondo rispetto alla coscienza, si comprende bene come questa prospettiva sia potuta sorgere solo a partire dalla scoperta dell'"in-sé", vale a dire dello scarto tra la rappresentazione mitico-soggettiva del mondo e le "cose in sé". L'interpretazione che di questo problema ha offerto Jacques Derrida¹¹⁴, nel saggio *Teleologia e architettonica: la neutralizzazione dell'evento*¹¹⁵, può aiutarci ad approfondire la questione, in quanto rappresenta una feconda esasperazione dei suoi termini e ne mostra un possibile esito. Derrida pensa l'obiettivismo come inevitabile esito dell'attuazione della scienza, concepita a sua volta come necessario svolgimento della razionalità filosofica occidentale. In questo modo, tuttavia, egli opera una serie di equivalenze quantomeno problematiche, se non indebite. «In uno dei testi della *Crisi* (la conferenza cosiddetta di Vienna, nel 1935) – scrive Derrida –, Husserl evoca, in nome della ragione fenomenologica, la fatalità di una *patologia trascendentale*»¹¹⁶, una "malattia della ragione". In quanto *trascendentale*, la patologia non è un decadimento accidentale, bensì l'esplicarsi di un suo limite strutturale che comporta una sua "deformazione" inevitabile.

Nella conferenza citata, Husserl identifica nell'obiettivismo, inteso come «concezione psicofisica del mondo», la «fonte di tutti i mali», la quale, «nonostante tutta la sua apparente ovvietà, è un'ingenua unilateralità che non è stata avvertita come tale»¹¹⁷. Husserl, scrive Derrida, «accusa l'obiettivismo, denunciandolo in un passaggio della

¹¹⁴ La traiettoria di Jacques Derrida, com'è noto, parte da un serrato e articolato confronto con l'opera di Edmund Husserl, e pur giungendo alla formulazione di un pensiero affatto originale, la fenomenologia rimarrà sempre un riferimento imprescindibile della sua meditazione: «un pensiero della traccia – scrive infatti in modo eloquente – non può rompere con la fenomenologia trascendentale più di quanto non possa ridurvisi» (J. Derrida, *Della grammatologia*, Jaca Book, Milano 70). Cfr. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Paris, P.U.F. 1990 (tr. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Milano, Jaca Book 1992); Id., «Genèse et structure» et la *phénoménologie*, in Id., *L'écriture et la différence*, Paris, Seuil 1967 (tr. it. di G. Pozzi, *La scrittura e la differenza*, Torino, Einaudi 1990); Id., *Introduction et traduction à L'origine de la Géométrie de Husserl*, Paris, P.U.F. 1962 (tr. it. di C. Di Martino, *Introduzione a Husserl "L'origine della geometria"*, Milano, Jaca Book, 1987); Id., *La voix et le phénomène*, Paris, P.U.F. 1967 (tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno*, Milano, Jaca Book 1997). Sul rapporto tra Derrida e la fenomenologia, rimandiamo a V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Milano, Jaca Book 1996; C. Di Martino, *Oltre il segno. Derrida e l'esperienza dell'impossibile*, Milano, Franco Angeli 2001; Id., *Figure dell'evento. A partire da Jacques Derrida*, Milano, Guerini 2009; R. Bernet, *La vie du sujet: recherches sur l'interprétation de Husserl dans la phénoménologie*, Paris, P.U.F. 1994; J.C. Evans – W.R. McKenna (a c. di), *Derrida and phenomenology*, Dordrecht, Kluwer 1995.

¹¹⁵ J. Derrida, *Voyous*, Galilée, Paris 2003 (ed. it. a cura di L. Odello, *Stati canaglia. Due saggi sulla ragione*, Cortina, Milano 2003, pp. 171-199).

¹¹⁶ Ivi, p. 180.

¹¹⁷ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 353.

conferenza cosiddetta di Vienna. La razionalità può diventare un “male, quando essa è unilaterale e specializzata”¹¹⁸. Secondo Derrida, Husserl oscilla tra il concepire l’obiettivismo come un decadimento evitabile e il presentarlo come l’esito di una sorta di “meccanismo trascendentale” della ragione stessa in quanto filosoficamente attuantesi: è «la ragione stessa [*che*] produce questo male come per una irresistibile secrezione interna che altro non è che la finitudine [...], cioè l’oblio fatale dell’origine degli atti soggettivi e storici»¹¹⁹.

La diagnosi husserliana – prosegue Derrida – incrimina un male che dipende proprio da ciò che, inaugurando una “perpetua mutazione nella forma di una nuova storicità”, ha iscritto e prescritto il *telos* spirituale dell’umanità europea, ossia l’idea infinita (in senso kantiano) di un compito infinito, come *theoria*, come attitudine teoretica, poi come *theoria* filosofica.¹²⁰

L’aprirsi dell’orizzonte dell’infinità è dunque ciò che secondo Derrida porta al “cortocircuito” dell’obiettivismo: «Ora, questo ideale di una nuova forma di *praxis* [...], la “ragione scientifica universale”, è proprio ciò che produce questo male da amnesia che si chiama *obiettivismo*»¹²¹. Le seguenti righe condensano una certa interpretazione del nesso tra la concezione della verità come polo teleologico proprio della filosofia, la produzione di idealità ad opera della scienza e il suo degenerare in obiettivismo:

Husserl lo sa e lo dice: l’ingenuità dell’obiettivismo non è un semplice accidente. Essa è prodotta dal progresso stesso delle scienze e dalla produzione di oggetti ideali che, come da sé, per la loro iterabilità e per la loro struttura necessariamente tecnica, nascondono o condannano all’oblio la loro origine storica e soggettiva. Nel suo stesso progresso, la ragione scientifica produce spontaneamente la crisi. È la ragione a mettere la ragione in crisi, in modo autonomo (e quasi autoimmunitario).¹²²

¹¹⁸ J. Derrida, *Stati canaglia*, pp. 180-181.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 180.

¹²⁰ *Ibidem*.

¹²¹ *Ibidem*.

¹²² *Ivi*, pp. 182-183.

Il configurarsi della razionalità europea come produzione di oggetti ideali sarebbe dunque ciò che determina l'istituirsi della verità in sé e al contempo il suo essere già da sempre "perduta", o, che è lo stesso, kantianamente "irraggiungibile": «La ragione si avvolge spontaneamente nel tessuto e nei fili che tesse essa stessa, dopo averli secreti da sé, come farebbe un baco da seta. I fili di questo tessuto rivelano e insieme velano lo svelamento della verità»¹²³.

Nello stesso senso potrebbe essere intesa l'affermazione husserliana già citata secondo la quale «Galileo è un genio che scopre e insieme occulta». Ma proprio in quanto la ragione scientifica sorge sulla base di quella filosofica, e quest'ultima non è ad essa riducibile, l'interpretazione derridiana non tiene. Scrive infatti Husserl:

La crisi poté rivelarsi come un apparente fallimento del razionalismo. [...] la causa del fallimento di una cultura razionale sta [...] non nell'essenza del razionalismo stesso ma soltanto nella sua manifestazione esteriore, nel suo decadere a "naturalismo" e a "obiettivismo".¹²⁴

3.4. Natura "etica" della fenomenologia e "ritorno all'ingenuità della vita"

La filosofia sorge come esplicitazione di una spinta di natura "etica", tanto a livello storico (Husserl infatti individua nella "dialettica" tra i sofisti¹²⁵ e Socrate¹²⁶ il momento

¹²³ *Ivi*, p. 187.

¹²⁴ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 358.

¹²⁵ Pur incominciando ad esser definita dall'esplicita tensione all'infinità della dimensione ideale, la ricerca filosofica degli inizi era comunque ancora unilateralmente «orientata verso il mondo esterno» (E. Husserl, *Storia critica delle idee*, p. 29): per questa sua *ingenuità*, consistente in una sorta di embrionale obiettivismo non ancora irrigiditosi, essa «subì nel suo sviluppo una rottura attraverso la scepsi sofistica». I sofisti di fatto furono i primi a formulare l'istanza della critica, vale a dire dell'autoriflessione radicale del soggetto come fondante ogni tipo di ricerca; questa loro istanza critica era di per sé legittima, addirittura necessaria e quasi destinale, ma illegittima era la sua implicita carica scettica, che arrivava a negare di principio la stessa possibilità di conoscenza. Le argomentazioni dei sofisti miravano a screditare «le idee di ragione in tutte le loro forme fondamentali» (*ibidem*): negando l'esistenza di una dimensione che fosse completamente svincolata dalla soggettività conoscente, riducevano il «vero in sé» (*ibidem*) ad una mera illusione soggettiva. Questa critica corrosiva ebbe come conseguenza innanzitutto la perdita del senso della ricerca filosofica, giacché, non ammettendo principi veri in-sé, non poteva darsi la possibilità di una scienza. Ma non fu solo la filosofia ad essere colpita: negando l'esistenza del bene assoluto, era «la vita attiva nel suo complesso» ad essere «privata dei propri stabili scopi normativi», poiché «l'idea di una vita pratica della ragione perdeva la propria validità» (*ibidem*). Husserl sottolinea come il carattere scettico di questa prima forma di critica sia dovuto alla mancanza di un'elaborazione compiuta del concetto di conoscenza in generale. Non era stato tematizzato il problema della possibilità della conoscenza: «i sofisti avevano trovato tanto poca resistenza e avevano avuto un'influenza così nefasta poiché mancava ancora sia una autentica vita razionale in genere, sia una vita conoscitiva autenticamente

d'insorgenza della filosofia di cui siamo eredi) quanto a livello di decisione "personale". La fenomenologia, infatti, non è altro che l'attuarsi pieno e "tematico" della forma etica della vita, in quanto l'etica suprema non è altro che la continua tensione al *telos* come «continuo rinnovamento»¹²⁷: «la vita etica, per sua essenza, è una vita effettivamente fondata su un rinnovamento, su una volontà di rinnovamento originaria che deve essere sempre di nuovo riattivata»¹²⁸. La vita etica non può svilupparsi automaticamente, «nel modo della passività organica»¹²⁹, e non può nemmeno essere frutto di una causalità esterna: «soltanto sulla base della propria libertà un uomo può giungere alla ragione, e dare a sé e al mondo che lo circonda forma razionale»¹³⁰. Il realizzarsi del *telos* non si attua come «l'esplicito perseguimento di un fine che assegni un carattere proprio al regno fisico degli esseri organici, non si tratta cioè di una specie di sviluppo biologico graduale, dalla forma germinale alla maturazione e poi alla vecchiaia e alla morte»¹³¹. La vita etica si realizza come tensione alla piena comprensione di sé, raggiungibile solamente tramite la scienza cercata da Platone in poi. La completa autonomia del soggetto può attuarsi solo nella forma della scienza filosofica intesa come scienza universale e apodittica. Il massimo grado di una cultura "fondata sulla pura ragione" è la

scientifica», giacché, prima dell'attacco scettico, «ogni razionalità non era più di un'ingenua pretesa». Questa ingenuità consisteva nel suo essere «in se stessa priva di chiarezza in rapporto alle legittimità e alla possibilità ultima dei propri mezzi e scopi finali» (*ivi*, p. 32).

¹²⁶ Alla scepri dei sofisti reagì Socrate, il primo che riconobbe «nei problemi così facilmente tolti di mezzo dai paradossi sofistici, quei problemi che riguardavano il destino degli uomini nel loro cammino verso un'autentica *humanitas*» (E. Husserl, *Storia critica delle idee*, p. 30). Socrate percepì l'incidenza della scepri sulla dimensione pratica dell'esistenza, al livello cioè della «vita attiva», riconoscendo nel crollo dell'«idea di una vita pratica della ragione» un grave pericolo per la società del tempo nel suo complesso. In questo senso Husserl afferma che «egli reagì alla scepri solo come riformatore pratico». Intraprese così una vera e propria "riforma etica", tesa a mostrare come una vita «veramente soddisfacente» può attuarsi solo come «vita pienamente razionale»: un'esistenza è vissuta eticamente quando è dedita a un'«incessante presa di coscienza» che si svolge «in una responsabilità radicale» (*ibidem*). In che cosa consiste questa presa di coscienza? In una «critica ultimativa dei propri scopi [...], dei propri modi e mezzi di vita» (*ibidem*), opposta alla «passività inerte» a cui ci si abbandona, rinunciando così all'«opera del vero chiarimento intorno al vero sapere del bello e del buono» (*ivi*, p. 31). Socrate dunque, di fronte al disfarsi della vita sociale e personale, individuò nella dimensione etico-pratica il luogo in cui avviene la lotta propria di ogni vita, vale a dire «il dissidio fondamentale [...] tra opinione oscura ed evidenza» (*ibidem*). Pur non essendo animato in primo luogo da interessi teorico-scientifici, per primo «riconobbe la necessità di un metodo universale della ragione» (*ibidem*), a cui però non diede «una formulazione effettivamente scientifica e [...] uno sviluppo sistematico» (*ivi*, p. 32).

¹²⁷ E. Husserl, *L'idea di Europa*, p. 51.

¹²⁸ *Ivi*, p. 50.

¹²⁹ *Ibidem*.

¹³⁰ *Ibidem*.

¹³¹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 333.

«libera scienza universale che già opera nella cultura europea, rendendola in grado di determinarsi liberamente da sé»¹³²:

La scienza fondata, e che va fondata, in modo universalmente apodittico, risulta così, come ho già detto, la funzione necessariamente più alta dell'umanità: essa rende possibile il suo sviluppo verso un'autonomia umana personale e onnicomprensiva – l'impulso vitale dell'umanità, giunta al suo grado più alto.¹³³

3.4.1. “*In principio è l'azione*”

Husserl afferma di dover cominciare senza poter presupporre nulla: «come di fronte a tutti i compiti di principio nuovi, che non possono servirsi nemmeno di un'analogia, con una certa inevitabile ingenuità»¹³⁴. Innanzitutto il filosofo è chiamato a una decisione della volontà, giacché la riflessione radicale «si realizza originariamente nella volontà»¹³⁵, tramite la quale egli decide di rifarsi unicamente a se stesso. In un secondo momento, «solo come conseguenza ulteriore»¹³⁶,

egli deve diventare per se stesso anche il proprio primo tema di conoscenza, cioè che egli deve cogliersi, sulla base di una certa appercezione metodica, come *Io* puro o *Io* trascendentale, e in questo deve poi trovare il campo fondamentale del proprio lavoro teoretico.¹³⁷

Husserl sottolinea questa sua affermazione: «Ho detto “come conseguenza ulteriore”; infatti questo non appartiene già più al primissimo inizio, ma al risultato cui le meditazioni sono approdate»¹³⁸. La fenomenologia non sorge a partire da presupposti teorici, ma sgorga direttamente dal radicalismo del filosofo che vuole ricominciare daccapo, senza far valere nulla che non sia auto-evidente. Il metodo della riduzione fenomenologica deriva direttamente da questa istanza *etica*, dalla spinta critica del filosofo alla completa autonomia:

¹³² E. Husserl, *L'idea di Europa*, p. 137.

¹³³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 287.

¹³⁴ *Ivi*, p. 183.

¹³⁵ E. Husserl, *Filosofia prima*, p. 6.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ibidem*.

¹³⁸ *Ibidem*.

Forse, *l'esigenza estrema* di realizzare l'ideale del riempimento di ogni intenzione conoscitiva – quindi l'esigenza di una soddisfazione conoscitiva ultima – *doveva aprirsi da sé il varco* verso la problematica trascendentale, così che una scienza che si giustifica assolutamente secondo l'ideale dell'evidenza ultima dovesse coincidere *eo ipso* con una filosofia trascendentale.¹³⁹

È in questo senso che va compresa la citazione apparentemente improvvisa presente nel § 44 (intitolato “Il mondo della vita quale tema di un interesse teoretico determinato dall'epoché universale rispetto alla realtà delle cose nel mondo-della-vita”) de *La crisi delle scienze europee*: «In principio è l'azione»¹⁴⁰.

Anche una volta assunto l'atteggiamento trascendentale, occorre la determinazione della volontà del soggetto perché lo sguardo fenomenologico, essenzialmente innaturale, possa permanere: l'insieme dei motivi naturali e tradizionali, che pur sono stati neutralizzati dall'epoché, «eccede l'intenzione puramente filosofica»¹⁴¹. L'«indirizzo mentale»¹⁴² che si ottiene mediante il rivolgimento trascendentale, infatti, «urta contro le nostre più solide abitudini, che si sono rafforzate sempre più a partire dal momento iniziale della nostra evoluzione psichica»: da questo deriva quella «tendenza, quasi inestirpabile, a ricadere continuamente dall'atteggiamento mentale fenomenologico a quello semplicemente obiettivo». Per questo, perché si possa attuare pienamente la fenomenologia, deve continuamente intervenire «una certa determinazione della volontà ad aver cura di assumere un contegno libero e di assoluta purezza»¹⁴³.

Il problema si propone di nuovo anche in pieno esercizio della riduzione: anch'essa, infatti, può diventare una mera tecnica, venendo meno così alla spinta teleologica. Si può cioè separare la pratica fenomenologica dalla spinta critica da cui pur si è originata: «l'intera teoria della riduzione trascendentale può venir *dissociata* dalla motivazione di

¹³⁹ *Ivi*, p. 39; cfr. anche E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 162: «Qui cominciamo in senso assoluto, non possediamo alcuna logica che possa ritenersi normativa, non possiamo interrogare che noi stessi, dobbiamo approfondire il senso ancora nascosto del compito che ci siamo proposti, dobbiamo provvedere con estrema cura a escludere qualsiasi pregiudizio, a mantenerci esenti da intromissioni estranee [...]; e proprio da queste precauzioni, come in qualsiasi impresa che si attui per la prima volta, deve nascere il nostro metodo» (corsivo nostro).

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 183.

¹⁴¹ E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 98.

¹⁴² E. Husserl, *Ricerche logiche I*, p. 275.

¹⁴³ E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 98.

chi comincia a filosofare»¹⁴⁴. Possiamo realizzare un'analisi fenomenologica anche nel caso che «lo scopo di una filosofia (nel nostro senso)» ci sia divenuto «del tutto indifferente»¹⁴⁵ e venga perciò da noi abbandonato. Ma nel momento in cui la riduzione viene praticata senza la coscienza del legame con la radicale spinta all'autocomprensione filosofica del soggetto, si ricade inesorabilmente nell'ingenuità. Quest'ingenuità non è più certamente quella dell'esperienza naturale: si tratta infatti di un'«ingenuità trascendentale»¹⁴⁶, che si verifica «in ogni mossa conoscitiva che non è guidata dall'*idea di una conoscenza assoluta*, di una conoscenza giustificata assolutamente e sotto ogni aspetto»¹⁴⁷. Perciò, nel momento in cui viene meno la «pretesa autenticamente filosofica»¹⁴⁸, si ripete l'ingenuità della scienza positiva naturale, seppur ad un altro livello:

Così come la scienza naturale storicamente tramandata si lascia guidare dall'evidenza dell'esperienza esterna e mira soltanto ad ampliare quest'ultima il più possibile, a lasciarla parlare in tutte le direzioni nelle quali essa non ha ancora parlato, appianando così tutte le discordanze dovute all'unilateralità e all'imperfezione dell'esperienza e assicurando la concordanza futura, e così come essa, del tutto similmente, dà credito all'evidenza logica e cerca solo di perfezionarla il più possibile, si può procedere in modo analogo nella nuova sfera disvelata dell'esperienza trascendentale.¹⁴⁹

«Iniziando, non *ho* alcuna conoscenza, la *cerco*»¹⁵⁰, con quella «certa ingenuità, che è inevitabile all'inizio»¹⁵¹: in questo consiste l'inizio radicale di ogni filosofia.

Il raggiungimento della completa autocoscienza, la «vera e piena razionalità», è «un'idea disposta all'infinito»¹⁵²: in questo senso, «un uomo, una vita umana, non può essere, ma solo *divenire* razionale, e può diventarlo soltanto se nel suo divenire segue od obbedisce

¹⁴⁴ E. Husserl, *Filosofia prima*, p. 30.

¹⁴⁵ *Ivi*, p. 32.

¹⁴⁶ *Ivi*, p. 33.

¹⁴⁷ *Ivi*, p. 37.

¹⁴⁸ *Ivi*, p. 39.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 42.

¹⁵¹ *Ivi*, p. 43.

¹⁵² E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 288.

all'imperativo categorico ormai reso consapevole»¹⁵³, ovvero il *telos* della filosofia. L'etica, perciò, si presenta come l'inizio e il termine della traiettoria fenomenologica: la fenomenologia si fonda su se stessa in quanto pura realizzazione dell'istanza etica soggettiva all'auto-comprensione, e l'obiettivismo non è altro che la negazione di questa stessa spinta.

3.4.2. *Separazione della spinta trascendentale dalla potenza idealizzatrice.*

D'altra parte, come abbiamo visto, l'oblio che si verifica con l'obiettivismo è molto più radicale di quello dell'ingenuità propria dell'atteggiamento naturale, il quale è aperto al proprio superamento essendo in esso innata la disposizione al *telos*: la filosofia, perciò, deve aver agito da elemento "estraneo" alla vita naturale della coscienza, permettendo l'auto-occultamento innaturale che chiamiamo obiettivismo.

L'alienazione cui si giunge con l'obiettivismo, infatti, sorge nella misura in cui si attua una neutralizzazione della spinta trascendentale insita nella filosofia, assorbendone solamente la potenza idealizzatrice, la capacità d'astrazione. L'obiettivismo del positivismo, culmine dell'alienazione dell'umanità europea, è infatti possibile laddove è sorto il "secondo grado" della storicità; solo laddove l'umanità sia «già divenuta consapevole di questo *telos* (avendo mangiato dell'albero della conoscenza)»¹⁵⁴, avendo rinunciato a portarlo «alla più piena coscienza», è possibile giungere all'assurdità dell'affermazione di una "verità in sé", di un senso estraneo alla correlazione intenzionale.

La filosofia, perciò, "esaspera" e radicalizza le due possibilità della coscienza trascendentale: obliarsi nell'oggetto nell'atto stesso del costituirlo o cogliersi come "fonte trascendentale del senso" in forza della spinta etica all'autocomprensione. L'esasperazione dell'oblio soggettivo accade quando il pensiero si riduce a tecnica. Come abbiamo visto, infatti, il «perdersi temporaneo in un pensiero meramente tecnico» è riconosciuto da Husserl come qualcosa di «legittimo», che tuttavia «può e deve costituire un metodo inteso e praticato coscientemente»¹⁵⁵.

¹⁵³ E. Husserl, *L'idea di Europa*, p. 137.

¹⁵⁴ E. Husserl, *La storia della filosofia e la sua finalità*, p. 136.

¹⁵⁵ *Ibidem*.

Quando la filosofia viene meno al suo compito di guida delle scienze, queste perdono il loro riferimento al problema della verità, e i ruoli inevitabilmente si invertono: la filosofia assume il paradigma codificato in ambito scientifico, come è avvenuto quando Descartes assunse il dualismo galileiano come “modello ontologico” della sua filosofia. La capacità astrattiva della scienza, resa a sua volta possibile dallo svelarsi della dimensione ideale che coincide con il sorgere della filosofia, viene potenziata ed “estesa” all’intera esistenza: non si astrae solo il singolo tema dalla totalità dei nessi dell’esperienza, ma si astrae dall’esistenza il soggetto stesso:

Galileo, considerando il mondo in base alla geometria, in base a ciò che appare sensibilmente e che è matematizzabile, astrae dai soggetti in quanto persone, in quanto vita personale, da tutto ciò che in un senso qualsiasi è spirituale, da tutte le qualità culturali che le cose hanno assunto nella prassi umana.¹⁵⁶

La nascita della filosofia è perciò l’inizio di quel *telos* che, se tradito, ingenera una crisi altrimenti impossibile.

Tuttavia, la nascita della nuova storicità che porta con sé la possibilità della crisi esalta anche la possibilità di percepire questa crisi come tale, e solo in risposta alla “sfida” di questa crisi è potuta nascere la fenomenologia, come fondazione finale e terzo grado della storicità. Il compimento della filosofia, che si ha al livello della storicità cui si giunge con la fenomenologia, è quello definito dall’incessante tensione al *telos*: «una volta che, lungo lo sviluppo, il *telos* si rivela come tale alla coscienza, esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà; si delinea così un grado nuovo e più alto dello sviluppo, una fase retta da norme, da idee normative»¹⁵⁷.

Gli “inizi oscuri” della coscienza (storici e personali) sono aperti allo sviluppo successivo e da esso rischiarati: essi sono *teleologicamente* disposti in un’apertura alla comprensione di sé. Si tratta di un cammino dalla coscienza ingenua sino alla compiuta

¹⁵⁶ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 88. Così prosegue: «Da questa astrazione risultano le pure cose corporee, le quali però vengono prese per realtà concrete e che nella loro totalità vengono tematizzate in quanto mondo. si può ben dire che soltanto con Galileo si delinea l’idea di una natura concepita come un *mondo di corpi realmente circoscritto in sé*» (ivi, pp. 88-89).

¹⁵⁷ *Ivi*, p. 334.

autocoscienza, che si attua come «un giusto ritorno all'ingenuità della vita, ma attraverso una riflessione che s'innalzi al di sopra di essa»¹⁵⁸.

3.4.3. Schema riassuntivo degli atteggiamenti.

Alla luce di queste ultime determinazioni, si può cogliere una sorta di dislocamento e di “ristrutturazione” dei rapporti tra gli atteggiamenti. Per sintetizzare in uno schema riassuntivo le relazioni tra le diverse modalità di attuazione della vita di coscienza, proviamo a definire lo statuto di ogni atteggiamento a partire dalla diversa relazione con l'esperienza originaria:

- L'atteggiamento naturale (che all'inizio si attua necessariamente in senso *personalistico*) “sorge” da essa – la dimentica ma la contiene in sé, non la tematizza ma nemmeno la nega esplicitamente.
- L'atteggiamento *naturalistico* partecipa al contempo di questa ingenuità naturale e dell'innaturalità dell'atteggiamento filosofico: nel momento in cui pretende di assolutizzarsi, esso “separa” il soggetto dall'esperienza originaria, cioè *astrae* dalla soggettività e “costruisce” l'*oggettività* come separata dal soggetto. Questa astrazione ha una legittimità *metodologica*, in quanto condizione attuativa della pratica scientifica, ma non ha alcuna legittimità “*metafisica*” o *ontologica*.
- Nella misura in cui questa astrazione pretende assumere uno statuto veritativo, essa determina un'*alienazione* peculiare: in questo consiste l'*obiettivismo*.
- L'atteggiamento *fenomenologico* o *trascendentale*, invece, “interrompe” l'atteggiamento naturale sospendendo la “tesi del mondo” – svelando lo strato originario dell'esperienza, vale a dire il costituirsi del senso del mondo in relazione alla soggettività.
- L'atteggiamento fenomenologico, perciò, non fa che esplicitare ed esprimere la “verità” implicita nell'atteggiamento naturale (*personalistico*), mentre l'*obiettivismo* è l'irrigidimento autoreferenziale dell'atteggiamento *naturalistico* e la sua indebita estensione a tesi *ontologica*.

¹⁵⁸ *Ivi*, p. 88.

4. L'INTRASCENDIBILITÀ DELL'ESPERIENZA

4.1. La critica fenomenologica del copernicanesimo

Il chiarimento tentato nei paragrafi precedenti della questione del rapporto tra gli atteggiamenti, considerato in tre differenti prospettive (statica, genetica e genealogica), ci aiuta a comprendere la reale posta in gioco della fenomenologia, che emerge in modo chiaro in un celebre manoscritto husserliano del 1934, in cui la questione degli atteggiamenti viene ben riassunta. Si tratta del frammento conosciuto come *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*¹⁵⁹, il quale costituisce di certo uno dei brani husserliani più suggestivi e ricchi di implicazioni dal punto di vista “metodologico”, “etico” e “metafisico”. In esso, infatti, Husserl opera un'interpretazione fenomenologica della prospettiva cosmologica inaugurata da Copernico, riaffermando la primordialità dell'esperienza della Terra come nostro *suolo originario (Ur-Boden)*, come *dimora originaria*, e non innanzitutto come pianeta, come “corpo tra gli altri corpi”.

Nel corso delle sue analisi, Husserl giunge a operare una distinzione tra il *Leib* e il *Körper*, vale a dire tra il mio corpo *in quanto* vissuto da me, in quanto capace di sensazioni e di auto-affezione e in quanto punto-zero del mio orientamento nello spazio, e il corpo costituito come oggetto tra gli oggetti – il corpo considerato “in terza persona”, si potrebbe dire.

Scrivendo Husserl nel secondo volume delle *Idee*: «Io ho tutte le cose di fronte a me, le cose sono tutte “là” – ad eccezione di una sola, appunto del mio corpo proprio che è sempre “qui”»¹⁶⁰.

¹⁵⁹ Il manoscritto reca la data 7-9 maggio 1934, ed è registrato D17. La trascrizione dell'originale stenografico è stata compiuta da L. Landgrebe alla fine degli anni Trenta. Il titolo intero riportato sul manoscritto è «Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation. Die Ur-Arche Erde bewegt sich nicht. Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Körperlichkeit, der Räumlichkeit der Natur im ersten naturwissenschaftlichen Sinne» (pubblicato in M. Farber [a cura di] *Philosophical Essays in Memory of Edmund Husserl*, Harvard University Press, 1940, con il titolo di *Grundlegende Untersuchungen zum phänomenologischen Ursprung der Räumlichkeit der Natur* [tr. it. di G.D. Neri, «Rovesciamento della dottrina copernicana nella corrente visione del mondo. L'Arca originaria Terra non si muove. Ricerche fondamentali circa l'origine fenomenologica della corporeità, della spazialità, della natura nel senso primario delle scienze naturali», aut aut 245 (1991), pp. 3-18]).

¹⁶⁰ Husserl, *Idee II*, p. 140.

Si tratta cioè di una dimensione costitutiva della mia esperienza, e, proprio in quanto tale, *intrascendibile*: il mio corpo concorre in modo attivo ed essenziale a costituire il senso del mondo in cui vivo. Per questo si può giungere ad attribuirgli uno *statuto trascendentale*. Nell'esperienza primordiale che ne ho, il corpo proprio «è una cosa costituita in modo curiosamente incompiuto», «una cosa di genere particolare, tanto che non la si può ordinare senz'altro nella natura come un elemento tra gli altri»¹⁶¹.

Proprio sulla base dell'attribuzione di uno statuto trascendentale alla corporeità del soggetto, Husserl giunge ad estendere lo stesso carattere al *suolo* (*Boden*) cui il corpo è riferito, e lo esprime attraverso una formulazione al limite del poetico, ma che rappresenta, dal suo punto di vista, l'implicazione necessaria di una descrizione puramente scientifica: «L'arca originaria Terra non si muove».

Evidentemente Husserl non sta proponendo un anacronistico ritorno al geocentrismo tolemaico: si tratta di un *geocentrismo trascendentale*, implicato nell'idea dell'assolutezza della coscienza soggettiva, la quale include *intenzionalmente* tutto l'essente. Non si tratta nemmeno (come alcuni hanno sostenuto) di una “*estroflessione*” *del trascendentale*, di uno “spostamento” del trascendentale dal soggetto a ciò che è esterno al soggetto, oppure dalla psiche (coscienza) alla materia (Terra): il problema è che in Husserl la coscienza trascendentale non è né interna né spirituale, bensì è proprio ciò a partire da cui le coppie concettuali interno-esterno, psichico-fisico e spirituale-materiale si costituiscono e assumono senso; non vi è spostamento del trascendentale “all'esterno” perchè per Husserl *nulla è esterno alla dimensione trascendentale* – l'idealismo husserliano, perciò, rimane “intatto”: piuttosto, con questo brano si mostra ulteriormente il carattere peculiare di idealismo *fenomenologico* (per il quale il riferimento costitutivo alla *coscienza* che definisce essenzialmente la natura dell'*essente* non nega, ma anzi garantisce, la consistenza di quest'ultimo).

Questo breve testo comincia ponendo il problema del rapporto tra «il mondo nell'apertura del mondo ambiente – e il mondo nell'infinità concettualmente posta», cioè tra il mondo esperito originariamente da un soggetto e un mondo pensato come un “in sé” dalla scienza. «Noi copernicani, – scrive all'inizio del brano – noi uomini dell'età moderna diciamo: la Terra non è “tutta la natura”, essa è solo una delle stelle

¹⁶¹ *Ibidem*.

dello spazio cosmico infinito»¹⁶²: il livello cui siamo giunti con la scienza moderna ci permette cioè di assumere uno sguardo (un atteggiamento) che eccede i limiti cui i nostri sensi (e le nostre conseguenti credenze tradizionali ingenue) ci vincolerebbero. A fianco della coscienza della non coincidenza della Terra con la totalità dell'essente naturale, vi è la sua determinazione come «corpo di forma sferica»¹⁶³:

certamente non un corpo percepibile tutto in una sola volta e da una sola persona, bensì in una sintesi primordiale come unità di esperienze individuali collegate reciprocamente. Ma è pur sempre un corpo! Anche se è per noi il suolo d'esperienza per tutti i corpi, nella genesi empirica della nostra rappresentazione del mondo.¹⁶⁴

La percezione della Terra come suolo, dal punto di vista della scienza astronomica moderna – e di conseguenza del senso comune generale, ormai plasmato dalla scienza come modello paradigmatico della verità oggettiva dello stato delle cose – costituisce soltanto la «genesì empirica della nostra rappresentazione del mondo», l'impressione iniziale che viene smentita tramite una sintesi di esperienze individuali collegate reciprocamente, che ci permetterebbe di superare i limiti della percezione del singolo soggetto.

Questo “suolo” non viene dapprima esperito come corpo; solo ad un livello superiore della costituzione del mondo a partire dall'esperienza esso diventa il corpo-suolo; con il che si sopprime la sua originaria forma di suolo. Esso diventa corpo totale [...] Così ora la Terra è il grande masso sul quale essi posano e a partire dal quale si sono sempre formati per noi (o avrebbero potuto formarsi) dei corpi più piccoli, per frammentazione o per separazione.¹⁶⁵

Per “noi copernicani”, la determinazione del rapporto tra *esperienza originaria* e *ipotesi scientifiche* in termini di *apparenza* e *realtà oggettiva* costituisce ormai un “sentimento irriflesso”, un'ovvietà del senso comune. E tuttavia, lo strato originario dell'esperienza è

¹⁶² E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana*, p. 4.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibidem*.

¹⁶⁵ *Ibidem*.

qualcosa che non può essere assorbito, ridotto o spiegato da qualsivoglia risultato scientifico: «È sulla Terra o a Terra, a partire da lei o verso di lei, che ha luogo il movimento. La Terra stessa, nella forma originaria di rappresentazione, non si muove né è in riposo, è solo in riferimento a lei che quiete e moto hanno senso»¹⁶⁶. La priorità della Terra è una fattualità originaria, e per ciò stesso *trascendentale*, che non può essere smentita da alcun tipo di analisi scientifica, ma che, al contrario, funge da “base” per ogni tipo di determinazione superiore. In questo consiste la “difesa” fenomenologica del «diritto proprio degli strati inferiori»¹⁶⁷ dell’esperienza:

il dominio della *doxa* non è dominio di evidenze di ordine inferiore a quello dell’*episteme*, [...] ma è propriamente il dominio dell’ultima originarietà al quale si riferisce per il suo senso la conoscenza esatta il cui carattere dev’essere scrutato come quello di un puro metodo e non di una via verso la conoscenza atta a procurare una cosa in sé. [...].¹⁶⁸

La conoscenza esatta di cui è capace la scienza dev’essere perciò ricondotta al suo reale statuto: quello di un puro *metodo*, e non di *accesso alla cosa in sé*. In questo senso, la seguente affermazione husserliana ha una validità fenomenologica, e perciò fondazionale:

La Terra è un tutto, le cui parti – quando vengono prese separatamente (come possono esserlo quali parti staccate o distaccabili) – sono bensì dei corpi; ma come tutto non è un “corpo”. Qui dunque un tutto che consiste di parti corporee non è per questo un corpo.¹⁶⁹

La Terra assume dunque la stessa valenza che Husserl ha già attribuito alla corporeità soggettiva. Anch’essa, come il corpo, non può essere intesa come meramente “costituita”, proprio perché contribuisce attivamente alla costituzione del senso dell’esperienza. Noi facciamo esperienza della Terra come suolo originario [*Ur-Boden*].

La Terra è per tutti la stessa Terra e su di essa, in essa, al di sopra di essa, dominano gli stesse corpi, gli stessi oggetti somatici, soggetti di corpi somatici, che

¹⁶⁶ *Ibidem*.

¹⁶⁷ E. Husserl, *Esperienza e giudizio*, p. 42.

¹⁶⁸ *Ibidem*.

¹⁶⁹ E. Husserl, *Rovesciamento della dottrina copernicana*, p. 8.

sono per tutti dei comuni corpi in un senso modificato. Ma per noi tutti la Terra è suolo e non corpo in senso pieno. Tutto ciò è relativo all'arca del suolo terrestre, alla "sfera terrestre" e riferito a noi, gli uomini terrestri, e l'obiettività è riferita all'umanità complessiva. E che dire della stessa arca Terra? Essa non è a sua volta già un corpo, non è una stella fra le stelle.¹⁷⁰

4.2. Le "omogeneizzazioni" indebite e l'intrascendibilità dell'esperienza

In questo brano Husserl espone analisi che partono dal problema della costituzione della spazialità in riferimento al corpo proprio, ma l'orizzonte che si apre è decisamente più ampio: in queste pagine, infatti, si gioca la determinazione dell'opzione fondamentale husserliana, e si definisce la sua posizione "metafisica" e "etica". In conclusione del brano, Husserl afferma che le analisi svolte portano ad affermare che

la Terra può altrettanto poco perdere il suo senso di dimora primordiale, di arca del mondo, quanto poco il mio corpo può perdere il proprio senso d'essere del tutto peculiare di corpo proprio primordiale, da cui ogni corpo proprio deriva una parte del suo senso d'essere e quanto resta vero che noi uomini, nel nostro senso d'essere, precediamo gli animali, ecc.¹⁷¹

Quale la questione teoretica fondamentale che attraversa queste pagine husserliane, come un fiume carsico che talvolta compare in superficie? La critica dell'*omogeneizzazione*, cioè della parificazione della Terra agli altri pianeti *in quanto* prefigurazione, o inaugurazione delle successive omogeneizzazioni, dell'uomo all'animale e della storia a mera fattualità casuale:

E rispetto a questo stato di cose, a questa dignità costitutiva o gerarchia di valori, non possono cambiare nulla tutte le assimilazioni (omogeneizzazioni) che si vengono necessariamente costituendo in connessione reciproca, come quella del corpo proprio con il mero corpo ovvero del soma corporeo assimilato agli altri corpi, dell'umanità vista come specie animale fra le altre specie animali, e così

¹⁷⁰ *Ivi*, p. 10.

¹⁷¹ *Ivi*, p. 16.

infine anche della Terra come corpo cosmico fra gli altri corpi cosmici. Tutti gli animali, tutti gli esseri viventi, in genere tutto ciò che è, ha il suo senso d'essere solo a partire dalla mia genesi costitutiva e questa genesi "terrena" ha la precedenza.¹⁷²

«L'omogeneizzazione viene da noi intesa senz'altro in modo tale che la Terra stessa sia un corpo, sul quale per caso ci troviamo a strisciare»¹⁷³. In questa breve affermazione è suggestivamente tracciata la linea che dalla concezione della Terra come pianeta porta a concepire il soggetto come un ente tra gli altri senza alcun "privilegio fenomenologico", in quanto riducibile a "qualcosa" che *per caso* vi *striscia* sopra: la nostra "storia" non avrebbe dunque alcuna necessità essenziale, sarebbe costituita soltanto di eventi casuali e contingenti:

In queste scienze dell'infinità che si riferiscono alla natura nella sua totalità, l'atteggiamento corrente è quello per cui i corpi viventi non sono altro che dei comuni corpi solo casualmente dotati di una struttura peculiare, che quindi si potrebbero anche pensare completamente aboliti; cosicché è possibile una natura senza organismi, senza animali e senza uomini.[...].¹⁷⁴

E non è mancato molto che si pensasse – anzi a volte lo si è pensato davvero e diffusamente – che sia una mera fatticità, un dato di fatto proprio delle leggi naturali che governano il mondo, se a certi corpi o tipi di corpi aventi una struttura fisica si trova ad essere congiunto (causalmente) un corpo vivo animale e una vita psichica, per cui sarebbe concepibile che questi stessi corpi, così strutturati, non fossero appunto che dei meri corpi.¹⁷⁵

In questo senso, il geocentrismo trascendentale si fonda su un antropocentrismo trascendentale, altro nome dell'idealismo fenomenologico di Husserl: è sulla base dell'affermazione della coscienza (inter-)soggettiva come "fonte del senso" dell'esperienza che Husserl può "permettersi" di contestare l'attribuzione di una validità assoluta alla tesi eliocentrica. L'affermazione per cui la Terra, in realtà, non è altro che

¹⁷² *Ivi*, p. 16.

¹⁷³ *Ivi*, p. 14.

¹⁷⁴ *Ibidem*.

¹⁷⁵ *Ibidem*.

un pianeta tra gli altri, in qualche modo implica (o conduce a) quella per cui noi per caso ci troviamo su di essa, e non siamo altro che esseri viventi come tutti gli altri. Il principio in base a cui si opera la prima *omogeneizzazione* è lo stesso che permette la seconda, quella dell'uomo a forma vivente tra le forme viventi, che porta alla negazione della specificità dell'uomo rispetto all'animale – e che prefigura a sua volta la futura parificazione tra organico ed inorganico.

Come si crede anche di poter dimostrare, rispetto alla Terra, che su di essa, un tempo, non c'era alcuna “vita” e che ci sono voluti lunghi periodi di tempo perché riuscissero a formarsi le sostanze organiche altamente complesse e apparisse così sulla Terra la vita animale.¹⁷⁶

E viene anche dato per scontato che la Terra è soltanto uno di quei corpi accidentali dell'universo, uno dei tanti, sicché sarebbe quasi ridicolo, dopo Copernico, voler pensare che la Terra, “solo perché noi per caso ci viviamo sopra”, sia il centro del mondo, privilegiato addirittura per la sua “quiete”, rispetto al quale tutto ciò che è mosso si muoverebbe.¹⁷⁷

È una visione astratta dall'esperienza originaria e irriducibile del mondo quella che *omogeneizza* la Terra agli altri pianeti: originariamente la Terra ci si presenta come il nostro *suolo* (*Boden*), che concorre essenzialmente alla costituzione del senso della nostra esperienza, e per questa sua natura non può essere *oggettivata* se non nella consapevolezza della relativa validità di quest'operazione. La battaglia di Husserl contro il riduzionismo psicologista, cominciata in modo esplicito nei *Prolegomeni*, aveva trovato nell'attribuzione dello statuto trascendentale alla coscienza intenzionale la svolta teoretica decisiva. La “non-oggettivabilità” della coscienza, che permette e richiede al contempo la riduzione fenomenologica, e da essa è ulteriormente illuminata, viene conferita anche alla Terra, in quanto suolo della soggettività trascendentale. Per questo non ha senso, dal punto di vista fenomenologico, parlare della Terra come “corpo tra i corpi”. Ovviamente Husserl non sta confutando in senso assoluto la

¹⁷⁶ *Ibidem.*

¹⁷⁷ *Ibidem.*

prospettiva copernicana, la sta solo relativizzando per contestare le sue indebite estensioni/applicazioni a livello ontologico ed etico.

Sembra che noi, già in base a quanto precede, abbiamo aperto una breccia considerevole nell'ingenuità della scienza naturale (non in quanto teorizza, ma in quanto crede di conseguire nelle sue teorie l'assoluta verità dell'universo, anche se con gradi relativi di perfezione).¹⁷⁸

L'ingenuità della scienza naturale diviene un problema nella misura in cui «crede di conseguire nelle sue teorie l'assoluta verità dell'universo»: in questo consiste l'obiettivismo. Il problema della prospettiva per cui la Terra è solo un sasso gigante, l'uomo è solo uno dei tanti animali che si trovano casualmente ad “abitarla”, e tutto ciò in ultima analisi non è altro che un continuo ed insensato aggregarsi di pezzi di materia, è che per affermarsi deve smentire l'esperienza originaria che abbiamo del mondo: l'assunzione dell'atteggiamento a partire da cui noi, *in realtà*, dobbiamo concepirci come fluttuanti nell'universo, come varianti complesse della vita organica di cui anche i vegetali sono espressione, e infine riconducibili alla mera materia, ancorché (temporaneamente) organicamente articolantesi, deve necessariamente, per istituirsi, “bollare” la nostra esperienza come illusoria.

Il problema segnalato Husserl è che anche questa visione del mondo, che ha la pretesa di criticare e superare la nostra esperienza, in essa nasce ed in essa necessariamente permane: nega o dimentica ciò da cui sorge, e in questo modo si squalifica. In questo consiste l'intrascendibilità dell'esperienza: pur negandola teoricamente, il soggetto non può sopprimerne lo svolgimento, e per questo non può che continuare a parlare al suo “interno”. In questo Husserl non oppone una *sua* presunta corretta visione del mondo, ma si limita da un lato a contestare tutte le prospettive che dimenticano il proprio terreno sorgivo, e dall'altro lato a enucleare le evidenze in esso contenute. Il discorso di Husserl è svolto cioè a livello *fenomenologico*, e non *ontologico*. Per questo Husserl parla di *assurdità*, riferendosi alle teorie che estendono a livello ontologico ed etico l'ipotesi copernicana. Così egli si esprime:

¹⁷⁸ *Ibidem.*

Non si può ammettere l'assurdità (perché è davvero tale) che consiste nel dare inavvertitamente per scontata la concezione naturalistica del mondo, cioè quella dominante, per poi considerare in termini antropologici e psicologici la storia degli uomini come storia della specie, e l'elaborazione della scienza e dell'interpretazione del mondo entro lo sviluppo degli individui e dei popoli come un evento ovvio e accidentale che si è prodotto sulla Terra, ma che avrebbe potuto verificarsi altrettanto bene su Venere o su Marte.¹⁷⁹

La prospettiva criticata fenomenologicamente da Husserl è ben espressa da un passo de *La genealogia della morale* di Nietzsche, in cui si identifica nella svolta cosmologica di cui Copernico è considerato il simbolo e l'iniziatore di un processo di decentramento antropologico inteso come auto-emarginazione cosmologica e "morale":

... da Copernico in poi, si direbbe che l'uomo sia finito su un piano inclinato – ormai va rotolando, sempre più rapidamente, lontano dal punto centrale – dove? Nel nulla? Nel trivellante sentimento del proprio nulla? [...] Ogni scienza, tanto quella naturale, quanto la non naturale – chiamo così l'autocritica della conoscenza – si propone oggi di dissuadere l'uomo dal rispetto sinora avuto per se stesso, come se questo altro non fosse stato che una stravagante presunzione; si potrebbe persino dire che essa ripone il suo proprio orgoglio, la sua propria austera forma di atarassia stoica nel conservare presso di sé questo faticosamente conquistato autodisprezzo dell'uomo come il suo estremo e più severo titolo di stima.¹⁸⁰

Questo brano nicciano esprime in modo suggestivo il sentimento di sé che l'uomo assume nel momento in cui accetta l'interpretazione cosmologica in senso metafisico del copernicanesimo, facendo emergere così la questione teoretica ed etica sottesa a questa prospettiva e quindi anche alla critica che le rivolge Husserl. Usando liberamente un brano di Paul Ricoeur, originale interprete della tradizione fenomenologica, possiamo tratteggiare la fisionomia dell'operazione di pensiero criticata da Husserl. Il

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 16. «Anche la Terra e noi uomini, io con il mio corpo proprio e io nella mia generazione, nel mio popolo, ecc. – dunque anche questa storicità complessiva, tutto ciò appartiene inseparabilmente all'Ego ed è per principio irripetibile; mentre tutto ciò che è va riferito a questa storicità della costituzione trascendentale come nucleo pertinente e nucleo amplificatesi – ovvero: tutto ciò che c'è di nuovo viene scoperto come possibilità del mondo, è legato al senso d'essere già in atto» (*ibidem*).

¹⁸⁰ F. Nietzsche, *La genealogia della morale*, tr. it. di F. Masini, Milano 1968, p. 359-360.

brano di Ricoeur, tratto dal testo *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, presenta Marx, Nietzsche e Freud come “maestri del sospetto”, in quanto hanno esasperato la mossa cartesiana usandola per smentire la validità del terreno fondante da essa portato alla luce: la coscienza soggettiva.

Si tratta di una radicalizzazione di segno opposto a quella husserliana dell'istanza cartesiana (e moderna in generale): invece che scoprire nell'esperienza originaria il terreno ultimo di radicamento della coscienza e delle sue evidenze primarie ed incontestabili, si è proceduto ad una decostruzione della “struttura” apparsa come originaria, la coscienza stessa. Perciò, invece che ad una *maturazione* della prospettiva cartesiana, come era nelle intenzioni di Husserl, si è giunti ad una sua *esplosione*:

Se risaliamo alla loro intenzione comune, troviamo in essa la decisione di considerare innanzitutto la coscienza nel suo insieme come coscienza “falsa”. Con ciò essi riprendono, ognuno in un diverso registro, il problema del dubbio cartesiano, ma lo portano nel cuore stesso della fortezza cartesiana. Il filosofo educato alla scuola di Cartesio sa che le cose sono dubbie, che non sono come appaiono; ma non dubita che la coscienza non sia così come appare a se stessa; in essa, senso e coscienza del senso coincidono; di questo, dopo Marx, Nietzsche e Freud, noi dubitiamo. Dopo il dubbio sulla cosa, è la volta per noi del dubbio sulla coscienza.¹⁸¹

In questo senso risulta molto utile un confronto con alcune pagine di Freud, tratte da un suo testo del 1916, *Una difficoltà della psicoanalisi*¹⁸², in cui si identifica nel copernicanesimo la prima delle tre grandi umiliazioni al narcisismo del soggetto, propedeutica alle umiliazioni inferte dal darwinismo – che svela l'inconsistenza della pretesa superiorità dell'uomo nei confronti degli animali – e dalla psicoanalisi stessa, che permette all'uomo di avvedersi di non essere nemmeno padrone in casa propria,

¹⁸¹ P. Ricoeur, *De l'interpretation. Essai sur Freud*, Paris 1965 (tr. it. di *Dell'interpretazione. Saggio su Freud*, Il Saggiatore, Milano 1966, p. 47).

¹⁸² S. Freud, *Una difficoltà della psicoanalisi*, in *Opere*, VIII, Boringhieri, Torino 1976, pp. 657-664. Così si apre il brano di Freud: «Voglio dichiarare fin dall'inizio che non mi riferisco a una difficoltà concettuale, a qualcosa che renda la psicoanalisi poco accessibile all'intelligenza di chi attraverso letture o conferenze ne prenda visione, ma a una difficoltà affettiva: qualcosa per cui la psicoanalisi si aliena i sentimenti del lettore o dell'ascoltatore, rendendolo meno disposto a rivolgerle interesse o a prestarle fede. Le due difficoltà, del resto, danno luogo, come è ovvio, al medesimo risultato, giacché chi ha poca simpatia per una cosa non ha certo facilità a comprenderla».

essendo dominato da pulsioni inconscie rispetto alle quali non può opporre nulla¹⁸³. È interessante notare come le prime due umiliazioni coincidano con le omogeneizzazioni criticate da Husserl (parificazione della Terra agli altri pianeti, parificazione dell'uomo all'animale). Dopo aver tratteggiato le linee principali della sua prospettiva teorica¹⁸⁴, egli descrive le tre grandi umiliazioni al narcisismo universale¹⁸⁵:

a. Dapprima, all'inizio delle sue indagini, l'uomo riteneva che la sua sede, la terra, se ne stesse immobile al centro dell'universo, mentre il sole, la luna e i pianeti si muovevano attorno ad essa con traiettorie circolari. [...] La posizione centrale della terra era comunque una garanzia per il ruolo dominante che egli esercitava nell'universo, e gli appariva ben concordare con la sua propensione a sentirsi il signore di questo mondo. La distruzione di questa illusione narcisistica si collega per noi al nome e all'opera di Niccolò Copernico nel sedicesimo secolo. [...]

¹⁸³ «La terza umiliazione, di natura psicologica, colpisce probabilmente nel punto più sensibile. L'uomo, anche se degradato al di fuori, si sente sovrano nella propria psiche. Ha creato in un qualche luogo, nel nucleo stesso del suo Io, un organo ispettivo che sorveglia i suoi impulsi e i suoi atti, per controllare se corrispondono alle sue esigenze. Se ciò non accade, tali atti e impulsi vengono inesorabilmente inibiti e trattenuti. [...] L'io, comunque, si sente sicuro tanto della completezza e fedeltà delle informazioni di cui dispone, quanto dei mezzi col cui tramite rende effettivi i suoi comandi. In determinate malattie, e specialmente nelle nevrosi che noi abbiamo studiato, le cose vanno diversamente. L'io si sente a disagio, incontra limiti al proprio potere nella sua stessa casa, nella psiche. [...] L'io dice a sé stesso che si tratta di una malattia, si una invasione straniera, e accentua la propria vigilanza; ma non può capire perché gli accada di sentirsi inceppato in una maniera tanto strana. [...] La psicoanalisi si propone invece di spiegare queste inquietanti forme morbide, intraprende lunghe e accurate indagini, si crea all'uopo concetti e costruzioni teoriche, e può alla fine dire all'io: "Nulla di estraneo è penetrato in te, ma una parte della tua vita psichica si è sottratta alla tua conoscenza e al dominio della tua volontà. Proprio per questo la tua difesa è così fiacca. Con una parte delle tue forze tu combatti contro l'altra parte, non puoi raccogliere tutte le tue energie contro un nemico esterno. [...] Lo psichico non coincide affatto in te con ciò che ti è cosciente. L'attuarsi di qualche cosa nella tua psiche e il fatto che questo qualche cosa ti sia anche noto, son faccende diverse. [...] Tu ti comporti come un sovrano assoluto che si accontenta delle informazioni del suo primo ministro senza scendere fra il popolo ad ascoltarne la voce. Rientra in te, nel tuo profondo, se prima non impari a conoscerti, capirai perché ti accade di doverti ammalare; e forse riuscirai ad evitare di ammalarti". Così la psicoanalisi voleva istruire l'io. Ma le due spiegazioni – che la vita pulsionale della sessualità non si può domare completamente in noi, e che i processi psichici sono per se stessi inconsci e soltanto attraverso una percezione incompleta e inattendibile divengono accessibili all'io e gli si sottomettono – equivalgono all'asserzione che l'io non è padrone in casa propria. Esse costituiscono insieme la terza umiliazione inferta all'amor proprio umano, quella che chiamerei *psicologica*. Non c'è quindi da meravigliarsi se l'io non concede la propria benevolenza alla psicoanalisi e continua ostinatamente a non crederle».

¹⁸⁴ *Ibidem*.

¹⁸⁵ «Dopo questa introduzione – scrive Freud –, vorrei mostrare come al narcisismo universale, all'amor proprio dell'umanità, siano state fino ad ora inferte tre gravi umiliazioni da parte dell'indagine scientifica».

Quando essa [*la scoperta di Copernico*] fu universalmente riconosciuta, l'amor proprio umano subì la sua prima umiliazione, quella *cosmologica*.¹⁸⁶

b. L'uomo, nel corso della sua evoluzione civile, si eresse a signore delle altre creature del mondo animale. Non contento di un tale predominio, cominciò a porre un abisso fra il loro e il proprio essere. Disconobbe ad esse la ragione e di attribuì un'anima immortale, appellandosi a un'alta origine divina che gli consentiva di spezzare i suoi legami con il mondo animale. [...] Sappiamo che le ricerche di Charles Darwin e dei suoi collaboratori e predecessori hanno posto fine, poco più di mezzo secolo fa, questa presunzione dell'uomo. L'uomo nulla più è, e nulla di meglio, dell'animale; proviene egli stesso dalla serie animale ed è imparentato a qualche specie animale di più e a qualche altra di meno. [...] E questa è la seconda umiliazione inferta al narcisismo umano, quella biologica.¹⁸⁷

Ciò che per Freud è una sorta di "illusione trascendentale" ben radicata nel soggetto, il quale si pensa al centro dell'universo, in cima alla gerarchia dei viventi e padrone della propria stessa psiche, per Husserl è invece *un sapere profondo e in quanto tale non ancora saputo ma al contempo inestirpabile e sempre "attivo"*, l'esperienza originaria che va portata a consapevolezza per giungere ad una piena autocoscienza.

La centralità trascendentale del soggetto in Husserl non è riducibile a (o deducibile da) una mitologica centralità ontologico-cosmologica dello stesso, la quale soffrirebbe della stessa ingenuità della sua "copernicana" negazione: essa infatti presuppone che si possa misurare l'esperienza soggettiva ponendosi fuori di essa, sia per esaltare il soggetto come centro del cosmo, sia per relegarlo ai suoi confini, come un granello di sabbia nello sconfinato universo o come una delle tante bizzarre specie animali che popolano il nostro pianeta.

¹⁸⁶ *Ibidem*

¹⁸⁷ *Ibidem*

4.3. Dalla storia alla “geografia trascendentale”: Terra ed Europa

4.3.1. Rickert: antropocentrismo trascendentale e filosofia della storia.

Se la storia della filosofia si apre, come abbiamo visto, con l'intuizione della verità in sé, perciò dell'irriducibilità dell'“essere-in-sé” delle cose ad ogni rappresentazione mitica e tradizionale, al suo culmine la filosofia si costituisce come fenomenologia, e svela l'astrazione insita nell'operazione di oggettivazione della Terra – a partire dall'affermazione dell'impossibilità di oggettivare la coscienza e il corpo del soggetto. È solo lo sviluppo teleologico del pensiero filosofico che permette di giungere a questa consapevolezza: in questo senso, la storia della filosofia è la condizione della riaffermazione perentoria del geocentrismo, che altro non è se non un'estensione dell'antropocentrismo trascendentale, vale a dire dell'idealismo fenomenologico husserliano.

In un testo di Rickert¹⁸⁸, tuttavia, si può trovare un'idea che, lungi dal contestare il discorso appena svolto, lo integra e ne mostra ulteriori implicazioni, facendo emergere la coerenza della prospettiva fenomenologica husserliana: Rickert infatti, in questo brano, giunge ad affermare che è proprio l'antropocentrismo trascendentale (inaugurato da Kant) a permettere una *filosofia della storia*. Perciò, se la storia della filosofia, vale a dire il suo sviluppo teleologico, ha permesso l'antropocentrismo trascendentale, quest'ultimo permette la considerazione trascendentale della storia rilevandone il suo sviluppo teleologico. Chiedendosi cosa nella filosofia moderna abbia «tolto il terreno a tutti questi tentativi di filosofia della storia», inaugurati, come ha mostrato Dilthey, dal Cristianesimo¹⁸⁹, Rickert avanza l'ipotesi che si sia trattato

¹⁸⁸ H. Rickert, *Geschichtsphilosophie*, in *Die Philosophie im Beginn des Zwanzigsten Jahrhunderts: Festschrift fuer Kuno Fischer*, a cura di W. Windelband, Heidelberg, Carl Winter's Universitäts Buchhandlung 1904-1905, Vol. II, pp. 51-133 (tr. it. di S. Barbera e P. Rossi, *Filosofia della storia*, in P. Rossi [a cura di] *Lo storicismo tedesco*, UTET, Torino 1977, pp. 341-423).

¹⁸⁹ Così scrive al riguardo Rickert: «È stato sovente sottolineato – e l'ha mostrato soprattutto Dilthey – che, se non il concetto di storia in generale, almeno quello di universo storico era estraneo ai Greci, e che soltanto il Cristianesimo ha reso possibile l'idea di una “storia universale” nel senso rigoroso del termine. Decisiva è qui la rappresentazione dell'unità del genere umano. Nel suo aspetto principale, essa appare prodotta dalla relazione delle sue diverse parti con Dio: infatti tutti i popoli devono cercare Dio, e in tal modo il genere umano nel suo sviluppo singolare assurge all'idea di una totalità conclusa. Dio ha creato il mondo e gli uomini, e tutti gli uomini discendono da una sola coppia. Così la storia universale ha inizio in un determinato momento del tempo, e terminerà col giudizio universale. Quest'ultimo decide in quale misura lo sviluppo abbia assolto il suo compito di esprimere il suo significato. Peccato originale e redenzione sono i due termini che articolano le epoche di questo processo in modo tale che ne scaturisce

in larga misura della trasformazione, avvenuta all'inizio del mondo moderno, delle rappresentazioni del cosmo – di quella trasformazione ancora oggi importante perché ha creato in linea di principio l'immagine del mondo che dobbiamo ritenere definitiva, e in ogni caso l'unica finora scientificamente sostenibile.¹⁹⁰

Analogamente a Husserl e Freud, Rickert vede nella trasformazione della concezione cosmologica la radice del decentramento antropologico: «È importante sottolineare che tutte queste trasformazioni sono avvenute, in linea di principio, per opera delle dottrine di Copernico e di Giordano Bruno e non già – come molti ritengono – per opera della biologia moderna»¹⁹¹:

Tra le scienze naturali è stata quindi realmente importante per le questioni relative all'intuizione del mondo non già la biologia ma l'astronomia, e anche quest'ultima ha semplicemente avuto un significato negativo, almeno per i problemi di filosofia della storia.¹⁹²

Ancor più della rivoluzione copernicana¹⁹³, per Rickert è stata determinante «la distruzione dell'idea di un cosmo chiuso, che si può abbracciare con un solo sguardo», distruzione consumatasi con «la dottrina dell'infinità del mondo di Giordano Bruno»¹⁹⁴,

una serie di gradi di sviluppo. È chiaro come su tale base sia possibile delineare una storia universale in cui ogni avvenimento, che è significativo in riferimento al senso della storia, diventa elemento della totalità, grado di sviluppo di una connessione unitaria. Manca però, per completare il quadro nei particolari, un elemento essenziale. Per quanto all'inizio nella filosofia cristiana ci si dia poca pena dei problemi del mondo esterno, le rappresentazioni religiose si legano gradualmente nel modo più intimo con una determinata immagine del cosmo, tratta essenzialmente dall'antichità. Il corso del tutto è delimitato non solo temporalmente dalla creazione e dal giudizio universale, ma anche trasferito su una scena che si può abbracciare spazialmente. Si pensi per esempio al mondo di Dante – un mondo che può essere disegnato nella sua totalità». Perciò, «mentre lo sguardo dei pensatori greci si posava sul ritmo eterno dell'accadere, oppure doveva rivolgersi all'immagine di un regno di forme soprannaturali, ma in ogni caso del tutto storiche e atemporali, ora l'essenza vera e propria del mondo è vista nello sviluppo singolare del mondo, riferito a Dio» (*ivi*, p. 410-411).

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 411.

¹⁹¹ «La teoria dell'evoluzione ha certamente un valore straordinario per la scienza. Abbiamo prima mostrato che essa non è in grado di fornire principi filosofici positivi per una considerazione storica; dobbiamo ora aggiungere che essa non trova più da distruggere gli elementi essenziali della vecchia filosofia della storia, almeno per chi abbia anche soltanto pensato fino in fondo l'idea dell'illimitatezza temporale del mondo» (*ivi*, p. 412).

¹⁹² *Ivi*, p. 411.

¹⁹³ «Come ha mostrato soprattutto Riehl, qui non è decisiva tanto la sostituzione del punto di vista geocentrico con quello eliocentrico, perché mutando la posizione della terra entro l'universo si sarebbe ben potuto concludere un compromesso» (*ibidem*).

¹⁹⁴ *Ibidem*.

considerata come «lo scoglio su cui doveva naufragare ogni filosofia della storia che voleva essere “storia universale” nel senso rigoroso del termine»: il nesso tra l’infinità del mondo e l’impossibilità di una “storia” ha come propria radice il fatto che «di ciò che è temporalmente e spazialmente illimitato vi è soltanto scienza di leggi; e la storia universale perde così per sempre il suo significato vero e proprio»¹⁹⁵:

Nel medesimo tempo diventa problematico anche il concetto di una totalità storica in generale, e non sembrano esserci vie di soluzione. Anche la storia del “mondo” umano non è più quell’unità necessariamente riferita, nella sua individualità, al valore assoluto. Il suo teatro, la terra, ha perduto il suo significato nel cosmo infinito. Essa è diventata l’esemplare indifferente di un genere, e altrettanto indifferente diventa, nella prospettiva di una scienza di leggi, tutto quanto di singolare e di particolare avviene su di essa.¹⁹⁶

Chi invece ha determinato una «svolta positiva nella trattazione dei problemi di filosofia della storia»¹⁹⁷ è stato Kant, il quale ha appunto «paragonato la sua teoria della conoscenza all’impresa di Copernico»: noi, scrive Rickert, «possiamo seguire questo paragone anche in un’altra direzione».

L’idealismo trascendentale ha significato, proprio in virtù del “punto di vista copernicano”, una conversione nella via che la filosofia credeva di dover imboccare sulla base della nuova immagine del mondo fornita dall’astronomia: una conversione, però – e questo è l’elemento decisivo – la quale lascia del tutto intatta la nuova immagine del mondo e ciononostante rende possibile riprendere i vecchi problemi.¹⁹⁸

In questo senso, la rivoluzione di Kant è *anti-copernicana*, ma non *pre-*, bensì *post-copernicana*: non restaura l’ordine cosmologico (e la correlativa concezione antropologica) medievale, bensì ne fonda uno nuovo, in cui l’uomo viene posto di nuovo al centro, ma non più in senso spaziale, bensì in senso trascendentale.

¹⁹⁵ *Ivi*, p. 412.

¹⁹⁶ *Ibidem*.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ivi*, pp. 412-413.

Grazie a Kant – scrive infatti Rickert – l’uomo viene posto di nuovo – con il pieno riconoscimento della moderna scienza della natura – al “centro” del mondo: certamente non in senso spaziale, ma in modo ancor più significativo per i problemi della filosofia della storia. Ora tutto «gira» nuovamente intorno al soggetto.¹⁹⁹

Questa nuova concezione della soggettività, da una parte non contesta in alcun modo la validità relativa della scienza naturale:

In virtù di questo “soggettivismo” i fondamenti della scienza empirica della natura risultano non soltanto intatti, ma addirittura più saldi; completamente sepolti sono invece i fondamenti del naturalismo come intuizione del mondo che rifiuta ogni senso a ciò che è storico.²⁰⁰

D’altra parte, essa determina una prospettiva peculiare sulla storia, aprendo la possibilità di coglierne il senso appunto in riferimento al soggetto, in un senso post-teologico, inaugurando la possibilità di una nuova filosofia della storia, o meglio di una considerazione storica in senso trascendentale – quello che appunto ha fatto Husserl. L’opera di Kant «sgombra anzitutto la via dagli impedimenti che si frappongono a concepire un essere come la storia»²⁰¹: nella misura in cui il soggetto viene concepito al centro in senso trascendentale, perciò in senso “fondativo”, si chiede Rickert, «che cosa può ancora significare di fronte a questo il fatto che il teatro della storia rappresenta spazialmente e temporalmente una piccola particella destinata a scomparire, posta in un punto qualsiasi dell’universo?»²⁰². Perciò, anche se «Kant non ha creato egli stesso un sistema di filosofia della storia», si può affermare, dal punto di vista di Rickert, che

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 413.

²⁰⁰ «Nell’indagine della “natura”, inclusa la vita psichica, l’uomo autonomo lascia piena libertà alla scienza che ha distrutto la vecchia immagine del mondo. Ma egli non concederà mai che questa scienza concernente l’essere delle cose abbia qualcosa da dire sul valore o sul disvalore, sul senso o sulla mancanza di senso del corso del mondo, poiché è assolutamente certo – in quanto ragione pratica – della sua «libertà», che costituisce il senso autentico del mondo e della sua storia» (*ivi*, pp. 413-414).

²⁰¹ *Ivi*, p. 413.

²⁰² *Ibidem*.

«sulla base del suo pensiero ne sono sorti uno dopo l'altro, e in ciò dobbiamo riconoscere certo un'influenza non inessenziale»²⁰³:

Il corso singolare dello sviluppo dell'umanità ha nuovamente potuto essere concepito – con l'aiuto dei concetti assoluti di ragione e di libertà – come unità, e venir articolato nei suoi diversi stadi in modo tale da misurare ogni stadio in base al suo contributo specifico alla realizzazione del senso del mondo.²⁰⁴

4.3.2. *La geografia trascendentale: il “privilegio” dell'Europa.*

In una densa nota di lavoro datata 1° giugno 1960, allegata alla sua opera incompiuta *Il visibile e l'invisibile*, Merleau-Ponty scrive:

la geografia, - o meglio: la Terra come *Ur-Arche* mette in evidenza l'*Ur-Historie* carnale (Husserl - *Umsturz ...*)», vale a dire «il *nexus* – né “storico” né “geografico” della storia e della geologia trascendentale [...], l'*Urstiftung* simultanea di tempo e spazio la quale fa sì che ci sia un paesaggio storico e una iscrizione quasi geografica della storia.²⁰⁵

Husserl si è avvicinato a questa “iscrizione quasi geografica della storia” tramite la categoria di “inizio teleologico” (il concetto di *genesì trascendentale* che si riflette sul piano storico) tramite cui si indica l'insorgenza della razionalità filosofica, che costituisce un fatto storico in senso peculiare.

²⁰³ *Ivi*, p. 414. «Dominato dall'idea che lo scopo della vita terrena dell'umanità sia quello di orientare con la libertà tutti i suoi rapporti secondo ragione, Fichte ha costruito filosoficamente, per la prima volta dopo Kant, la “storia universale” come totalità unitaria; e anche Hegel ha abbozzato in base al concetto di libertà il suo sistema di filosofia della storia, che abbraccia molto di più delle postume *Vorlesungen*, raggiungendo in tal modo il culmine – ancor oggi per molti versi incompreso – di questo tipo di considerazione filosofica della storia. Non possiamo addentrarci qui nel contenuto del suo sistema; e neppure importa sottolineare le differenze che separano tra loro i concetti di libertà di Kant, di Fichte e di Hegel. Qui importa soltanto che la filosofia dell'idealismo tedesco ha trovato un concetto di valore incondizionato che le ha permesso di trattare filosoficamente, nel modo che si è detto, la totalità del corso storico, che questo concetto di valore era al tempo stesso abbastanza formale da servire come punto di riferimento per la storia universale – come viene grandiosamente espresso da soprattutto da Hegel – e infine che non c'era più bisogno, almeno in linea di principio, di presupposti del tipo di quelli adoperati dalla filosofia della storia distrutta dalla moderna scienza della natura» (*ivi*, pp. 414-415).

²⁰⁴ *Ivi*, p. 414.

²⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, a cura di C. Lefort, Gallimard, Paris 1964 (tr. it. di A. Bonomi, riveduta da M. Carbone, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 1993, p. 270).

Se infatti, come scrive Derrida, «la Ragione teleologica abitava già l'umanità nei suoi tipi empirici prima della presa di coscienza filosofica che l'ha fatta nascere a se stessa, annunciando alla storia il senso puro della storicità, vale a dire il suo senso stesso»²⁰⁶, occorre al contempo affermare che «la presa di coscienza di ciò che vi era segna già una rottura e, di conseguenza, un'origine radicale e creatrice»²⁰⁷.

In questo senso, la *nascita* della filosofia presenta una natura particolare: con essa si inaugura, nella storia, una nuova storicità. La sua natura di *inizio teleologico* non può essere ricondotta a cause meramente empiriche: si tratta di un fatto «che deve avere tuttavia la sua essenza»²⁰⁸. Non si può perciò concepire questa origine come “storica” nel senso di meramente fattuale, cioè empirica, destinata ad aggiungersi alle altre confondendosi con esse: in questo modo, infatti, si negherebbe il suo carattere peculiare di effettiva origine, ovvero il suo costituire un inizio nuovo, l'insorgenza di una reale differenza. Se fosse riducibile a un'origine empiricamente intesa, la filosofia costituirebbe solamente una figura temporanea della continua metamorfosi del mondo, il quale, continuando il suo corso, la condannerebbe a mutare forma negandone l'identità.

La sua insorgenza è da considerarsi *storica* nel senso della peculiare storicità da essa stessa inaugurata, vale a dire l'instaurazione della storia come *storia del senso*: la storia è tale, e non si riduce a una mera successione temporale di fatti slegati tra loro, in quanto assume un senso costituendosi come infinita tensione a un *telos*. Questa *origine* storica, verificatasi nello spazio e nel tempo, non è da essi completamente definita, nel senso di delimitata: una volta accaduta, infatti, li “trasfigura”, istituendo una nuova storicità: si tratta di una «nascita spirituale»²⁰⁹.

Solo così è comprensibile l'insorgenza della geometria, inspiegabile a partire dalla sua “base”, costituita dall'idealità morfologica: «le fondazioni – osserva Derrida – non sono qui dei fondamenti, benché questi non debbano far dimenticare quelle»; è infatti sempre «un “pensare puro” che è responsabile dello slancio idealizzatore e della verità geometrica come tale»²¹⁰. Sempre Derrida nota come l'idealizzazione che permette il

²⁰⁶ J. Derrida, *Introduzione a Husserl*, p. 206.

²⁰⁷ *Ibidem*.

²⁰⁸ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 344.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 334.

²¹⁰ J. Derrida, *Introduzione a Husserl*, p. 193.

passaggio dalle forme vaghe dell'empiria descrittiva a quelle della geometria si presenti come un "atto inaugurale assoluto", in forza di una «libertà radicale e irrompente che in esso si manifesta»²¹¹. Anche qui siamo di fronte a un'insorgenza storica non spiegabile a partire da ciò che l'ha preceduta, bensì «a partire da una struttura anticipativa dell'intenzionalità [...], verso il polo ideale e invariante di una approssimazione infinita»²¹².

Ora, la natura peculiare dell'*inizio teleologico*, o *nascita spirituale*, ridefinisce non soltanto la storia, ma anche la *geografia*, rileggendola in senso trascendentale: su questo si fonda la possibilità di parlare di Europa nel senso di un'unità spirituale che tuttavia «ha un luogo di nascita»²¹³: «come si caratterizza la forma spirituale dell'Europa? Non geograficamente, non dal punto di vista della carta geografica, come se fosse possibile circoscrivere su questa base gli uomini che vivono sul territorio europeo e considerarli umanità europea»²¹⁴. La razionalità filosofica, nata in Grecia, è la radice da cui sorge l'Europa, e al contempo pretende uno *statuto universale*, ma non per questo può essere concepita come svincolabile dal luogo in cui è sorta: «ogni forma spirituale sta per essenza in uno spazio storico universale o in un'unità particolare del tempo storico, nella coesistenza e nella successione, e ha una propria storia»²¹⁵.

In questo senso, il fatto stesso che la razionalità filosofica, entelechia della ragione universale, sia sorta e si sia sviluppata in Europa, trasfigura lo statuto dell'Europa stessa costituendola come un'«unità spirituale»: l'Europa, infatti, non può essere concepita come «una mera follia storico fattuale, un conseguimento casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse»²¹⁶. Perciò, a partire dal riconquistato geocentrismo si può attuare una filosofia della storia, o *storia trascendentale*, la quale investe la prospettiva geografica rendendo a sua volta possibile una *geografia trascendentale*: in questo senso l'euro-centrismo husserliano presenta una validità fenomenologica pari all'affermazione della inoggettivabilità della Terra, la quale a sua volta si basa sull'attribuzione di uno statuto trascendentale alla corporeità soggettiva.

²¹¹ *Ibidem.*

²¹² *Ibidem.*

²¹³ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 334.

²¹⁴ *Ivi*, p. 332.

²¹⁵ *Ibidem.*

²¹⁶ *Ivi*, p. 44.

Perciò, il “privilegio fenomenologico” riconosciuto all’Europa è implicato in quello attribuito alla corporeità *in quanto* dimensione essenziale della soggettività.

Capitolo 3.

FENOMENOLOGIA E SCIENZA: MERLEAU-PONTY INTERPRETE DI HUSSERL

1. LA PROSPETTIVA MERLEAU-PONTYANA: CONVERGENZA DI FILOSOFIA E SCIENZA

1.1. La scoperta di una “terza dimensione”

In un'intervista del 1946 pubblicata con il titolo di *Le mouvement philosophique moderne*, Merleau-Ponty afferma che la questione a cui ha cercato di rispondere con la *Fenomenologia della percezione* era: «come uscire dall'idealismo senza ricadere nell'ingenuità del realismo?»¹. Alla domanda successiva, in cui gli si chiede quali sono gli apporti essenziali della filosofia americana e di quella tedesca, dopo un accenno all'importanza della categoria di “comportamento” messa in campo dai filosofi americani, egli risponde: «[...] Husserl e Heidegger ci offrono proprio ciò che noi cerchiamo: una filosofia allagata, una analisi senza pregiudizi dei fenomeni, vale a dire il *milieu* in cui si svolge la nostra vita concreta»². Il superamento di idealismo e realismo, dunque, ha questa finalità – che al contempo è una condizione: cogliere l'esperienza nella sua piena concretezza.

Nella “Premessa” della *Fenomenologia della percezione* Merleau-Ponty espone sinteticamente la peculiare modalità in cui ha recepito e reinterpretato la prospettiva filosofica della fenomenologia. Dopo una breve caratterizzazione³, egli afferma che la fenomenologia «si lascia praticare e riconoscere come maniera o come stile ed esiste come movimento ancor prima di essere giunta ad un'intera coscienza filosofica»⁴. Si

¹ M. Merleau-Ponty, *Parcours I*, p. 67.

² *Ibidem*. In un passo de *L'età forte* di Simone de Beauvoir si racconta di un dialogo avvenuto a Parigi tra Jean-Paul Sartre e Raymond Aron. Quest'ultimo, appena tornato da un soggiorno di studio a Berlino, parlò all'amico della fenomenologia: «Aron volse l'indice al suo bicchiere: “Vedi, amico mio – disse – se tu fossi fenomenologo potresti parlare di questo *cocktail* e faresti della filosofia”. Sartre impallidì quasi dall'emozione; era proprio quel che voleva da molti anni, parlare delle cose così come esse sono, e che questo fosse fare della filosofia» (S. de Beauvoir, *L'età forte*, p. 36). Sartre si convinse così che nella fenomenologia fosse custodita la possibilità di «superare l'antitesi tra idealismo e realismo, affermare insieme la sovranità della coscienza e la presenza del mondo così come ci si rivela» (*ibidem*).

³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 15.

⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 16. «L'analisi del concetto preliminare di fenomenologia ha dimostrato che l'essenziale per essa non sta nell'esser reale come corrente filosofica. Più in alto della realtà si trova la possibilità. La comprensione della fenomenologia consiste esclusivamente nell'afferramento di essa come possibilità» (M. Heidegger, *Essere e tempo*, p. 59). «E

tratta di un'affermazione capitale (nel testo originale è in corsivo) per la comprensione del rapporto complesso e fecondo che il filosofo francese instaura con il pensiero di Husserl – e con quello dei suoi principali interpreti, come i tedeschi Martin Heidegger e Max Scheler e i francesi Gabriel Marcel e Jean-Paul Sartre. Due sono le implicazioni dell'affermazione riportata. Innanzitutto, in essa è contenuta la convinzione che tramite la fenomenologia si esprima un'istanza che precede e supera la fenomenologia stessa: quella di una filosofia che aderisca alla logica intrinseca dell'esperienza effettiva⁵. In questo senso, Merleau-Ponty scrive che «essa [la fenomenologia] è in cammino da molto tempo, i suoi discepoli la ritrovano ovunque, certamente in Hegel e in Kierkegaard, ma anche in Marx, Nietzsche e Freud»⁶.

Il fatto che nessuno di questi autori citati sia indicato dallo stesso Husserl tra i suoi riferimenti (avendo egli piuttosto indicato nella traiettoria Descartes - Hume - Kant – a cui potrebbero aggiungersi, per motivi diversi, Leibniz, Fichte, Bolzano, Brentano e Dilthey – il filo della *genealogia* del “motivo trascendentale”) attesta la natura di *stile da praticare* – piuttosto, o comunque prima che dottrina filosofica compiuta – della fenomenologia, presentandola appunto come l'esprimersi di un'esigenza filosofica maturata “trasversalmente”: «se la fenomenologia è stata un movimento ancor prima di essere una dottrina o un sistema, ciò non è un caso né un'impostura. [...] essa si confonde con lo sforzo del pensiero moderno»⁷.

In secondo luogo, in quanto maniera o stile, «la fenomenologia non è accessibile se non a un metodo fenomenologico»⁸: non è richiesto «un commento filologico dei testi», piuttosto si tratta di «fissare e oggettivare questa *fenomenologia per noi* la quale fa sì che, leggendo Husserl o Heidegger, molti nostri contemporanei abbiano avuto la sensazione non tanto di incontrare una filosofia nuova quanto di riconoscere ciò che attendevano»⁹. Merleau-Ponty sa perciò di non applicare regole codificate,

oggi? L'epoca della filosofia fenomenologica sembra essere finita. La si ritiene già come qualcosa di passato, che può essere caratterizzato solo storiograficamente accanto ad altri indirizzi filosofici. Ma la fenomenologia in ciò che le è proprio non è affatto un indirizzo filosofico. Essa è la possibilità del pensiero – possibilità che si modifica a tempo debito e solo perché permane come tale – di corrispondere all'appello di ciò che si dà a pensare» (M. Heidegger *Tempo ed essere*, p. 201).

⁵ Cfr. M. Heidegger, i primi corsi friburghesi.

⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 16.

⁷ *Ibidem*.

⁸ *Ibidem*.

⁹ *Ibidem*.

nell'“ereditare” la filosofia husserliana, bensì di *assumerla fenomenologicamente*, ossia all'interno dell'orizzonte della propria esperienza.

In altre parole, egli afferma che non si pratica la fenomenologia ricostruendo obiettivamente la presunta intenzione originale di Husserl o ripetendone meccanicamente le formule, bensì reinterpreandola a partire dalla propria situazione vissuta e dalle proprie istanze – in cui si raccolgono e si esprimono le istanze di una intera società.

Perciò Merleau-Ponty legge la fenomenologia “investendola” del compito di rispondere alla problematica esplicitata: uscire dall'idealismo senza tornare ad un realismo ingenuo. In questa prospettiva assumono un senso e un peso decisivi le seguenti parole merleau-pontyane: «La più importante acquisizione della fenomenologia consiste certo nell'aver congiunto l'estremo soggettivismo e l'estremo oggettivismo nella sua nozione del mondo o della razionalità»; e aggiunge: «la razionalità è esattamente commisurata alle esperienze nelle quali si rivela»¹⁰. Ora, la congiunzione di soggettivismo e di oggettivismo equivale, nell'ottica merleau-pontyana, al superamento di idealismo e realismo ingenuo.

Le proposizioni successive contengono una sorta di duplice principio, costituito da un'evidenza e da un'istanza di metodo da essa desunta, che “spiega” l'affermazione appena riportata: «vi è razionalità, cioè: le prospettive si incontrano, le percezioni si confermano, un senso appare. Ma esso non deve venir posto a parte, trasformato in Spirito assoluto o in mondo nel senso realista»¹¹.

Da una parte vi è il riconoscimento di una *razionalità*, l'attestazione di un *senso* che appare; dall'altra, la volontà di non *spiegare* questo senso tramite la sua entificazione o la sua riconduzione ad una dimensione ulteriore, poiché, proprio *in quanto appare*, esso non può essere pensato fuori dall'esperienza, bensì ad essa “immanente”.

Il compito che Merleau-Ponty assegna dunque alla filosofia fenomenologica è quello di «esplicitare il nostro sapere primordiale del “reale”» e «descrivere la percezione del mondo come ciò che fonda per sempre la nostra idea di verità»¹².

¹⁰ *Ivi*, p. 29.

¹¹ *Ibidem*.

¹² *Ivi*, p. 25.

Ora, la fenomenologia, in quanto peculiare forma di esercizio di sapere che supera l'opposizione classica di oggettivismo e soggettivismo, conduce di per sé alla tematizzazione della *percezione* in quanto strato iniziale dell'esperienza: è a questo livello, infatti, che si evince l'originaria coimplicazione di soggettivo e oggettivo, e perciò la non originarietà della loro opposizione.

In questo senso, la particolare curvatura che Merleau-Ponty imprime al discorso fenomenologico può essere interpretata come una radicalizzazione di ciò che Husserl afferma in *Esperienza e giudizio* parlando del «diritto proprio degli strati inferiori»¹³ dell'esperienza, i quali ad ogni livello del suo sviluppo continuano a costituirne la base fungente. L'inizio dell'esperienza continua a valere come tale e non è mai superato, poiché non è cronologico-fattuale, bensì trascendentale: per questo Merleau-Ponty afferma che «la riflessione radicale è coscienza della propria dipendenza nei confronti di una vita irriflessa la quale è la sua *situazione iniziale, costante e finale*»¹⁴.

1.1.1. *Lo strato percettivo dell'esperienza e il confronto con la Gestaltpsychologie*

Merleau-Ponty incomincia infatti il suo confronto con la fenomenologia¹⁵ nel contesto del suo studio sulla percezione, tema che costituisce un punto di intersezione tra filosofia e scienza: la prima documentazione esplicita di questo “incontro” con il pensiero husserliano si trova ne *La natura della percezione*, testo redatto nel 1934 per ottenere un finanziamento dalla Casse Nationale des Sciences. In esso Merleau-Ponty espone il suo progetto di ricerca, incentrato sulla questione dello statuto della percezione:

Un nuovo studio della percezione trova la sua giustificazione a partire dallo sviluppo attuale delle ricerche filosofiche e sperimentali:

¹³ E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Hamburg, Klaassen, 1954 (tr. it. di F. Costa e L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Milano, Bompiani 1995, p. 42): «il dominio della *doxa* non è dominio di evidenze di ordine inferiore a quello dell'*episteme*, [...] ma è propriamente il dominio dell'ultima originarietà al quale si riferisce per il suo senso la conoscenza esatta il cui carattere dev'essere scrutato come quello di un puro metodo e non di una via verso la conoscenza atta a procurare una cosa in sé». Perciò, anche se il cammino della conoscenza «consiste essenzialmente nell'elevarsi dalla *doxa* all'*episteme*, [...] non ci si deve dimenticare dello scopo ultimo, dell'origine e del *diritto proprio degli strati inferiori*».

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 23.

¹⁵ Era presente alla conferenza di Husserl alla Sorbonne del 1929.

- dalla comparsa, soprattutto in Germania, di nuove filosofie che mettono in discussione le idee guida del criticismo, dominanti nella psicologia come nella filosofia della percezione;
- dallo sviluppo della fisiologia del sistema nervoso;
- dallo sviluppo della patologia mentale e della psicologia del bambino;
- infine, dal progresso di una nuova psicologia della percezione in Germania (*Gestaltpsychologie*).¹⁶

La fenomenologia gli appare come quella peculiare prospettiva teorica capace di assumere filosoficamente le acquisizioni degli studi psicologici sulla percezione – la «psicologia della percezione» essendo, infatti, «carica di presupposti filosofici, che si insinuano nelle nozioni in apparenza più innocenti – quelle di sensazione, di immagine mentale, di ricordo, inteso come un essere che permane»¹⁷. La fenomenologia di Husserl, dunque, si presenta come la risposta all'esigenza di «un chiarimento del problema psicologico»¹⁸ della percezione.

Attraverso lo studio delle ricerche della psicologia della percezione, «integrate»¹⁹ con le analisi fenomenologiche, il filosofo francese vuole contestare i dogmi correnti del «criticismo»: «la fenomenologia e la psicologia ad essa ispirata meritano, quindi, la più grande attenzione in quanto possono aiutarci a rivedere le nozioni stesse di coscienza e di sensazione, a concepire altrimenti la separazione della coscienza»²⁰.

In particolare, per Merleau-Ponty il merito della *Gestaltpsychologie* è stato quello di aver permesso di concepire la forma (*Gestalt*, appunto) come originaria e perciò irriducibile, a differenza della psicologia classica. Quest'ultima, infatti, avendo postulato «come dati primari della coscienza alcune sensazioni che si supponeva corrispondessero esattamente alle stimolazioni locali degli apparati sensoriali, in modo tale che una data stimolazione producesse sempre un'identica sensazione», doveva spiegare tramite un'ipotetica «elaborazione» delle sensazioni attraverso la memoria, il

¹⁶ M. Merleau-Ponty, «La natura della percezione (1934)», in *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, p. 77.

¹⁷ *Ibidem*.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*.

²⁰ *Ivi*, pp. 82-83.

sapere, il giudizio» il passaggio dai presunti “dati” al «quadro delle cose come noi le percepiamo effettivamente»²¹.

Nelle analisi psicologiche della percezione si è invece potuto rilevare «un’organizzazione spontanea del campo sensoriale che fa dipendere i supposti “elementi” da “totalità”», organizzazione che non può essere intesa come «una forma che si sovrapporrebbe a una materia eterogenea»²², poiché «non esiste una materia senza forma»²³: in quanto svela questa essenziale determinazione ontologica, la psicologia della forma sconvolge «quel che si potrebbe chiamare l’ontologia implicita della scienza», obbligandoci a «rivedere la nostra concezione delle condizioni e dei limiti di un sapere scientifico»²⁴.

Ma per cogliere queste implicazioni rivoluzionarie delle ricerche della *Gestaltpsychologie* occorre saper riconoscere («senza pregiudizio») quello che il filosofo francese chiama «il senso filosofico della psicologia della forma»²⁵. In particolare, si tratta di non lasciarsi sfuggire la rivelazione di ciò che egli chiama «“struttura”» o «“forma”», intesa come «ingrediente irriducibile dell’essere»²⁶.

Tuttavia, gli stessi autori di questa scoperta non hanno colto le implicazioni ontologiche ed epistemologiche delle proprie descrizioni empiriche: «la Scuola di Berlino – scrive infatti Merleau-Ponty – è indietreggiata di fronte a queste conseguenze», giungendo ad affermare «che la totalità dei fenomeni apparteneva all’universo della fisica affidando solamente ad una fisica e ad una fisiologia più avanzate il compito di farci capire come le forme più complesse poggino, in ultima analisi, sulle più semplici»²⁷. Questi psicologi avrebbero perciò ricondotto le evidenze guadagnate con le loro ricerche nella cornice ontologica del materialismo e nei binari metodologici dell’empirismo: «La psicologia della forma, invece di suscitare una revisione della metodologia e dell’ideale scientifico che avevano a lungo mascherato la realtà della “forma”, si è sviluppata solo nei limiti in cui permetteva di rianimare questa metodologia insufficiente»²⁸.

²¹ *Ivi*, p. 83.

²² *Ivi*, p. 83.

²³ *Ivi*, pp. 83-84.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 107.

²⁵ *Ivi*, p. 109

²⁶ *Ibidem*.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ *Ivi*, p. 108.

Ci si trova dunque, agli occhi di Merleau-Ponty, di fronte a reperti di analisi descrittive empiriche che portano a mettere in questione alcuni paradigmi filosofici classici: esse svelano un “modo dell’essere” rimasto sinora occultato, comportando una revisione del metodo stesso delle ricerche.

La semplice comparsa nell’orizzonte della ricerca scientifica di questa nuova dimensione obbliga innanzitutto a rimettere in questione «la classica alternativa fra “esistenza come cosa” e “esistenza come coscienza”»²⁹, e in secondo luogo comporta una concezione rinnovata di cosa sia la conoscenza psicologica, il cui compito non può più venire identificato nel «decomporre questi sistemi tipici ma piuttosto nello sposarli e nel comprenderli rivivendoli»³⁰.

Merleau-Ponty intravede nelle acquisizioni delle ricerche sperimentali l’inaugurarsi di uno scenario teorico che finalmente superi quello codificato da Descartes, e riconosce nella fenomenologia quella particolare pratica filosofica capace di esplicitare il significato profondo implicato nelle ricerche stesse: in questo senso, esponendo i risultati della *Gestaltpsychologie* e le sue radicali implicazioni ontologiche ed epistemologiche, egli sta già praticando la fenomenologia, reinterpretandola in una nuova prospettiva.

1.1.2. *La terza dimensione dell’essere*

In un testo del 1951, dedicato all’esposizione ragionata dei lavori svolti sino a quel momento e dei progetti dei lavori successivi, Merleau-Ponty scrive che il problema affrontato nei suoi primi lavori è un problema costante della tradizione filosofica, ma che si è imposto in modo urgente a partire dallo sviluppo delle scienze umane, portando addirittura ad una crisi che attraversa tanto il nostro sapere scientifico quanto la nostra filosofia³¹.

Si tratta della discordanza tra due concezioni antropologiche, due differenti percezioni che l’uomo ha di sé che, pur essendo filosoficamente incompatibili, sono di fatto compresenti nella civiltà occidentale: da una parte, scrive Merleau-Ponty, vi è l’immagine di sé che l’uomo ottiene tramite la riflessione, dall’altra quella a cui giunge

²⁹ *Ivi*, p. 110.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 11.

riconducendo i propri comportamenti a condizioni esterne. Nella prima prospettiva «l'uomo appare come libero in senso assoluto»³², capace di costituire in piena autonomia l'essere e il valore: in quest'ottica sarebbe lui stesso a «dare un senso a tutti i fatti che gli si presentano»³³. Parallelamente a questa concezione, che in tanti considerano filosoficamente inattaccabile – in quanto rappresenterebbe la soglia stessa a partire dalla quale possono esservi scienza e filosofia, il loro stesso presupposto, comportando così la messa fuori gioco di chiunque la avversi –, si è sviluppato «un sapere storico e psicologico» che considera l'uomo «dal punto di vista di uno spettatore estraneo»³⁴. L'immagine dell'uomo che ne emerge è diametralmente opposta a quella tratteggiata dal sapere riflessivo, poiché, tramite la tematizzazione della «dipendenza» del soggetto «dal contesto fisico, organico, sociale e storico», esso appare «come un oggetto condizionato»³⁵. Da una parte soggetto costituente, “padrone” dell'essere e del valore, dall'altra oggetto in balia delle condizioni oggettive – siano esse storiche, psichiche o materiali –, che lo inglobano in se stesse: «non sembra possibile – scrive Merleau-Ponty – rinunciare ad alcuna delle due prospettive»³⁶.

Il primo tipo di sapere si appoggia sulla «testimonianza della coscienza», e si presenta come imprescindibile per la fondazione stessa del sapere positivo (perciò, anche di quelle discipline che condurrebbero – secondo alcuni – a negare l'irriducibilità della coscienza stessa): infatti, «se io non sono che un prodotto dell'ambiente e della storia, assisto allo svolgimento dei miei avvenimenti senza essere capace di coglierne il senso né di distinguere in me il vero e il falso»³⁷. Questa posizione è sintetizzata da Merleau-Ponty nella seguente perentoria affermazione: «tutto il sapere presuppone la prima verità del *cogito*»³⁸.

D'altra parte, secondo Merleau-Ponty occorre riconoscere che con questo metodo di indagine, definito significativamente come «la via breve della riflessione»³⁹, giungiamo molto spesso ad una conoscenza solo parziale di noi stessi. La comprensione che abbiamo di noi stessi dipenderebbe perciò molto più dalla «conoscenza esteriore del

³² *Ibidem.*

³³ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 11.

³⁴ *Ivi*, p. 12.

³⁵ *Ibidem.*

³⁶ *Ibidem.*

³⁷ *Ibidem.*

³⁸ *Ibidem.*

³⁹ *Ibidem.*

passato storico» o dall'«etnologia» piuttosto che dalla «chiarificazione diretta della nostra vita»⁴⁰.

Questo conflitto di vedute costituisce dunque agli occhi di Merleau-Ponty il problema filosofico che occorre affrontare: «occorre comprendere – scrive infatti il filosofo – come l'uomo possa essere al contempo soggetto e oggetto, prima persona e terza persona». Si tratta di categorie che, se mantenute intatte, preservate da una radicale messa in questione, renderebbero insuperabile il conflitto tra «il sapere positivo e la filosofia»⁴¹, conflitto che non costituisce un mero problema epistemologico o genericamente culturale. In esso infatti si condensa la questione che attraversa tutta la filosofia, che Merleau-Ponty pone nei termini assunti a partire da Hegel, vale a dire il rapporto tra la *realtà* e la *razionalità* – o anche, la possibilità di determinare il senso di ciò che c'è.

Infatti, se il conflitto non venisse superato, il sapere empirico, per quanto ricco, si condannerebbe alla cecità⁴², mentre la coscienza filosofica rimarrebbe incapace di leggere il senso degli «avvenimenti esteriori», i quali resterebbero a loro volta «privi di senso»⁴³.

Merleau-Ponty identifica in questa “revisione critica” delle categorie classiche – tendenti a configurarsi in opposizioni binarie – il proprio programma filosofico, che si articola in due “movimenti”: «occorre, da un lato, seguire lo sviluppo spontaneo del sapere positivo, domandandoci se esso riduca veramente l'uomo alla condizione di oggetto, e dall'altro riesaminare l'atteggiamento riflessivo e filosofico, verificando se esso ci autorizza davvero a definirci come soggetti incondizionati e atemporalmente»⁴⁴.

Il principio implicito in questo programma merleau-pontyano rappresenta una duplice convinzione tanto antica quanto problematica, la quale si esprime nell'affermare che *la verità c'è* – noi vi siamo “immersi” –, *ed è* – per ciò stesso – *una*: «noi – scrive Merleau-Ponty all'inizio della *Fenomenologia della percezione* – siamo nella verità»⁴⁵: «poiché non esistono due verità, non c'è una psicologia induttiva e una filosofia

⁴⁰ *Ibidem.*

⁴¹ *Ibidem.*

⁴² *Ibidem.*

⁴³ *Ibidem.*

⁴⁴ *Ivi*, p. 13.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 25.

intuitiva»⁴⁶. E tuttavia, come già si è accennato, quella messa in campo dal filosofo francese è una nuova idea di verità, fondata sulla peculiare esperienza della percezione, fondante in quanto iniziale, originaria.

Sul terreno di questa doppia certezza – in un certo senso assunta *a priori* – dell'esistenza e dell'unicità della verità, sorge l'ipotesi che «forse queste ricerche convergenti finiranno per mettere in evidenza uno spazio comune alla filosofia e al sapere positivo»⁴⁷, giungendo a rivelarci, «al di qua del soggetto e dell'oggetto puro, una terza dimensione in cui la nostra attività e la nostra passività, la nostra autonomia e la nostra dipendenza, cesseranno di essere contraddittorie»⁴⁸.

Nel concetto di “terza dimensione” si ripresentano dunque i concetti di “forma” e “struttura”, che precedono e comprendono la distinzione di forma e materia, costituendo una terza modalità dell'essere, ulteriore alla dualità cartesiana *res cogitans* e *res extensa*: in questo modo può essere pensato un tipo di esistenza che non sia riconducibile né alla “coscienza” né alla “cosa”.

Il problema è dunque di natura *ontologica*, ma ha radici e implicazioni *antropologiche* ed *epistemologiche*, poiché ciò che vi si gioca è la determinazione della nostra natura in quanto esseri corporei autocoscienti e lo statuto veritativo e il metodo d'indagine di tutte le discipline che si configurano come *scienze umane* (storia, psicologia, linguistica, sociologia, antropologia). Vi è dunque uno stretto nesso tra questi piani dell'indagine.

Ora, la questione sottesa alla forse apparente contraddizione rilevabile al cuore stesso della nostra esperienza del mondo – radicata nella duplicità del nostro essere corporeo e cosciente –, è ontologica poiché solo l'identificazione di una dimensione d'essere irriducibile all'alternativa cosa-pensiero – in cui si riflette la coppia concettuale corpo-anima – ci permetterebbe di pensare da una parte la nostra libertà come condizionata e non come assoluta, e dall'altra i nostri condizionamenti come qualcosa che non comporti una nostra totale reificazione, ma che definisca, appunto, la nostra *forma*, il nostro essere-nel-mondo.

⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, p. 40.

⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 13.

⁴⁸ *Ivi*, p. 13.

L'*esistenzialismo fenomenologico*⁴⁹ di Merleau-Ponty consiste in questa rilettura dei nostri limiti come condizioni di possibilità della nostra libertà, e quindi della nostra identità – in un certo senso irriducibile: «tutto ciò che noi siamo, noi lo siamo sulla base di una situazione di fatto che facciamo nostra e che trasformiamo incessantemente con una specie di sfuggimento che non è mai una libertà incondizionata»⁵⁰.

1.1.3. *La libertà ripensata*

Questa peculiare concezione di *libertà* viene tratteggiata da Merleau-Ponty in diverse occasioni: in particolare, ne offre un affresco efficace l'ultimo capitolo dell'opera maggiore, la *Fenomenologia della percezione*, intitolato, appunto, "La libertà".

Il capitolo si apre con la presentazione della concezione sartriana della libertà, in cui si può riconoscere il primo "modello" criticato da Merleau-Ponty, quello a cui si giunge tramite il pensiero riflessivo e secondo cui il soggetto sarebbe autonomo rispetto al mondo.

A partire dalla constatazione dell'evidenza per cui «nessun rapporto di causalità è concepibile fra il soggetto e il suo corpo, il suo mondo o la sua società»⁵¹, Sartre opera una sorta di esasperazione del potere di "sfuggimento" della coscienza.

Il morente, scrive Merleau-Ponty per illustrare la concezione sartriana, è «abitato da una coscienza» che costituisce un «mezzo di sfuggimento»: egli infatti «è tutto ciò che vede», la sua coscienza «non può mai oggettivarsi in coscienza di malato», se non quando assume «una veduta statistica e oggettiva» di sé tramite l'assunzione dello sguardo altrui – che rappresenterebbe dunque l'unica forma di reificazione possibile del soggetto.

Questa capacità di sfuggimento che ci definisce essenzialmente costituisce uno «smisurato potere d'evasione»⁵², al quale «nessun limite può essere imposto».

⁴⁹ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 23: «lungi dall'essere, come si è creduto, la formula di una filosofia idealistica, la riduzione fenomenologica è quella di una filosofia esistenziale: l'*In-der-Welt-sein* di Heidegger non appare che sullo sfondo della riduzione fenomenologica».

⁵⁰ *Ivi*, p. 239.

⁵¹ *Ivi*, p. 555.

⁵² *Ivi*, p. 556.

In questa prospettiva, non si può ammettere l'esistenza di gradi o parzialità all'interno della libertà, la quale, proprio in quanto tale, è assoluta: «se, per una sola volta, io sono libero, è perché non rientro nel novero delle cose, ed è necessario che lo sia ininterrottamente»; e ancora: «è inconcepibile che la mia libertà possa venire attenuata». Nel momento in cui una libertà viene ammessa, essa va concepita come «totale, altrettanto grande nelle peggiori torture che nella pace della mia casa».

Per poter concepire la libertà come assoluta e priva di “gradi interni” occorre intendere i cosiddetti ostacoli alla libertà come qualcosa che essa stessa si pone: una roccia, ad esempio, costituirà un ostacolo insormontabile o meno solo in rapporto ad «un soggetto i cui progetti ritagliano queste determinazioni nella massa uniforme dell'in sé e facciano sorgere un mondo orientato, un senso delle cose»⁵³.

In questo senso, «non c'è nulla che possa limitare la libertà, se non ciò che essa stessa ha determinato come limite con le proprie iniziative», poiché «non c'è azione delle cose sul soggetto, c'è soltanto una significazione (in senso attivo)», la quale può essere denominata quindi come «*Sinngebung* centrifuga», vale a dire l'attribuzione di un senso all'oggetto da parte dell'oggetto.

Tuttavia, questa concezione, nel tentativo di squalificare come impensabile ogni riduzione dell'azione e dell'atto volontario al meccanismo della causalità, lungi dal preservare la libertà, secondo Merleau-Ponty paradossalmente la rende «impossibile»⁵⁴. Se infatti la libertà è qualcosa che, attuandosi come una «decisione segreta» che precede la «deliberazione volontaria»⁵⁵, giunge a confondersi con la mia stessa condotta, allora «la libertà è al di qua di tutte le azioni»: se questa posizione fosse coerentemente sviluppata dovrebbe portare ad affermare che la libertà «è ovunque, se si vuole, ma anche in nessun luogo»⁵⁶. Una libertà assoluta non è reale libertà, ma piuttosto un'assoluta autonomia che si configura come uno stato originario ed immutabile e rende inconcepibile l'unico fenomeno in cui la libertà potrebbe manifestarsi, vale a dire l'azione:

⁵³ *Ivi*, p. 558.

⁵⁴ *Ibidem*.

⁵⁵ *Ivi*, p. 557.

⁵⁶ *Ivi*, p. 558.

In nome della libertà si respinge l'idea di acquisizione, ma allora è la libertà a divenire un'acquisizione primordiale e, per così dire, il nostro stato di natura. Giacché non dobbiamo farla, essa è il dono che ci è stato elargito di non avere nessun dono, quella natura della coscienza che consiste nel non avere natura, in nessun caso essa può esprimersi all'esterno né figurare nella nostra vita. Pertanto, l'idea dell'azione scompare: nulla può passare da noi al mondo, poiché noi non siamo nulla di determinabile e poiché il non-essere che ci costituisce non potrebbe insinuarsi nella pienezza del mondo.⁵⁷

Il motivo per cui, secondo Merleau-Ponty, la prospettiva sartriana in ultima analisi non rende conto della possibilità di una effettiva azione libera dev'essere cercato nel fatto che essa, contestando l'estensione alla vita del soggetto la validità del concetto di causalità, coinvolge nella critica e rende impensabile il fenomeno della "motivazione": «dovremmo quindi rinunciare non soltanto all'idea di causalità, ma anche a quello di motivazione»⁵⁸. Nel concetto di *motivazione* (cui Husserl aveva dedicato un importante paragrafo di *Idee II*) va ricercata la radice dell'idea merleau-pontyana di libertà, in quanto indizia una modalità di rapporto soggetto-mondo che scardina l'opposizione determinismo-autonomia.

Il concetto di "motivazione" è sintetizzato nel seguente modo da Merleau-Ponty: «il motivo è un antecedente che agisce solo in virtù del suo senso»⁵⁹, perciò non meccanicamente o automaticamente.

Il rapporto tra il soggetto e il mondo, dunque, non può essere espresso e compreso né nei termini di causa-effetto, né tantomeno nei termini di una dialettica tra essere-in-sé ed essere-per-sé, tra puro essere e puro nulla, bensì nei termini di "motivo" e "decisione": «motivo e decisione sono due elementi di una situazione: il primo è la situazione come fatto; il secondo la situazione vissuta»⁶⁰. Porre la questione in questi termini permette di considerare la dimensione fattuale come qualcosa che, lungi dall'impedire una libertà riassorbendola in sé, ne permette l'effettivo attuarsi. In questo senso, Merleau-Ponty può ricomprendere nella struttura essenziale umana la dimensione psicologica e quella storica e al contempo affermare la non illusorietà della libertà. Al contrario, la

⁵⁷ *Ivi*, p. 558.

⁵⁸ *Ivi*, p. 556.

⁵⁹ *Ivi*, p. 344.

⁶⁰ *Ivi*, p. 344.

concezione della libertà messa in campo dal filosofo francese è tale per cui proprio le “azioni” che le componenti storiche, sociali, psicologiche e biologiche esercitano sul soggetto, costituendo nei suoi confronti delle *motivazioni* – e non delle cause, così come nemmeno un puro “nulla” –, ne permettono l’insorgenza e l’esercizio:

Io sono una struttura psicologica e storica. Con l’esistenza ho ricevuto un modo di esistere, uno stile. Tutte le mie azioni e i miei pensieri, sono in rapporto con questa struttura, e anche il pensiero di un filosofo è solo una maniera di esplicitare la sua presa sul mondo, ciò che egli è. *Eppure io sono libero, non malgrado o al di qua di queste motivazioni, ma per mezzo loro.*⁶¹

Ora, certamente Merleau-Ponty rifiuta come Sartre, insieme ad ogni forma di determinismo, l’identificazione della libertà con le «decisioni astratte della volontà alle prese con motivi o passioni»⁶². Infatti, al di sotto di queste “decisione astratte” (cioè “assolute”), si scorgono «le decisioni tacite in virtù delle quali abbiamo articolato intorno a noi il campo dei possibili»: in questo senso, per il filosofo francese «la scelta vera e propria è quella del nostro intero carattere e del nostro modo di essere al mondo». Il problema, tuttavia, si pone allorché – una volta ammesso che lo strato profondo dell’esperienza in cui la libertà si attua è precedente e fondante quello della piena autocoscienza e della limpida volontà – si deve dire se questa «scelta totale» è semplicemente «il sorgere silenzioso del nostro essere al mondo» o piuttosto una vera e propria scelta, «una conversione della nostra esistenza».

Nel primo caso non si ha una vera scelta, poiché, non essendo «nostra», si configura come il realizzarsi (indipendente da noi) di una natura assoluta che ci precede: è una «libertà che sorvola su se stessa», e che quindi si presenta come «l’equivalente di un destino». Il carattere di assolutezza (ontologica) della libertà si tradurrebbe nella sua effettiva inconsistenza (fenomenologico-esistenziale).

Nel secondo caso, invece, in cui la scelta è *nostra* ed è quindi realmente tale, è implicata l’affermazione di un’«acquisizione preliminare che essa cerca di modificare»: in questo senso, Merleau-Ponty scrive che il nostro «potere d’iniziativa [...] non potrebbe

⁶¹ *Ivi*, p. 580 (corsivo mio).

⁶² *Ivi*, p. 560.

trasformarsi in *fare* senza riprendere qualche proposta dal mondo»⁶³, e che «la libertà concreta ed effettiva» consiste interamente «in questo scambio». Nella stessa logica, egli giunge ad affermare che «la relazione tra il motivante e il motivato è quindi reciproca»⁶⁴, e che dev'essere colta anche la dimensione «centripeta» della *Sinngebung*, e non solo quella centrifuga, «giacché è stabilito che non c'è libertà senza campo»⁶⁵.

Nel momento in cui la libertà è concepita come ripresa soggettiva del dato reale che funge da *motivo* (quasi da “suggerimento”), ogni atto libero, ereditando il passato, «fonda una nuova tradizione»⁶⁶. Perciò, «noi diamo alla storia il suo senso, ma a condizione che essa ce lo proponga»⁶⁷: tuttavia non si tratta di mera esplicitazione di un senso già in sé compiuto e delineato, poiché, «come dice Malebranche, il mondo è incompiuto»⁶⁸. Soltanto a partire da questa idea di libertà, infatti, si fonda secondo Merleau-Ponty la pensabilità di una storia, irriducibile tanto allo svolgimento di un *a priori* quanto all'avvicinarsi caotico di istanti slegati e insensati:

La nozione stessa di libertà esige che la nostra decisione si immerga nell'avvenire, che qualcosa sia stato fatto da essa, che l'istante successivo benefici di quello precedente e, senza essere necessità, sia perlomeno sollecitato da esso. [...]. È quindi necessario che ogni istante non sia un mondo chiuso, che un istante possa impegnare quelli successivi e che, una volta presa la decisione e cominciata l'azione, io disponga di qualcosa d'acquisito, approfitti del mio slancio, sia propenso a proseguire, è necessario che ci sia una tendenza dello spirito.⁶⁹

Dopo aver riaffermato che «la nostra libertà non distrugge la nostra situazione, ma si innesta su di essa»⁷⁰, egli scrive che solo «a questa condizione possono esserci delle situazioni, un senso della storia, una verità storica: tre modi, questi, di dire la stessa cosa»⁷¹. In caso contrario, prosegue Merleau-Ponty, «la storia non andrebbe mai in

⁶³ *Ivi*, p. 561

⁶⁴ *Ivi*, p. 344.

⁶⁵ *Ivi*, p. 561.

⁶⁶ *Ivi*, p. 560.

⁶⁷ *Ivi*, p. 573.

⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, p. 45.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 559.

⁷⁰ *Ivi*, p. 565.

⁷¹ *Ivi*, p. 572.

nessun luogo e, anche a considerare un breve periodo di tempo, non si potrebbe mai dire che gli eventi cospirano a un risultato»⁷².

Tramite l'esposizione accennata della problematica della *libertà*, e dello scenario che tramite essa si apre sulla possibilità di una *storia*, possiamo intravedere il problema radicale che Merleau-Ponty cerca di focalizzare e di affrontare sin dai primi suoi scritti: la questione della *razionalità* – come si evince dall'ultimo paragrafo del suo scritto riepilogativo e programmatico del 1951, intitolato appunto *Le problèmes derniers de la rationalité*.

È ad una riformulazione del concetto di razionalità che egli mira nell'affrontare il problema della libertà e il suo nesso con la storia: dopo aver esposto le sue ricerche e i suoi progetti di ricerche ulteriori, egli afferma in conclusione che ciò a cui si è condotti è l'essenza dei problemi della tradizione metafisica, vale a dire «la meditazione del fatto della razionalità»⁷³.

Il testo si conclude con un'affermazione al contempo riassuntiva e programmatica, in cui si condensa la direzione fondamentale del suo pensiero: «una filosofia non fa valere la razionalità in tutto il suo valore se non la fa apparire nel cuore dell'irrazionale, per una sorta di miracolo – nel senso in cui si parla di “miracolo greco”»⁷⁴. Nel paragrafo successivo vediamo cosa intende Merleau-Ponty con questa affermazione.

1.2. L'ampliamento della razionalità

1.2.1. «Il compito del nostro secolo»

Nel saggio intitolato “L'esistenzialismo in Hegel”⁷⁵, pubblicato nel 1946 su *Les Temps Modernes*, Merleau-Ponty scrive che «Hegel è all'origine di tutto quel che si è fatto di grande in filosofia da un secolo a questa parte»⁷⁶.

In particolare, egli identifica nel pensiero hegeliano l'origine «del marxismo, di Nietzsche, della fenomenologia e dell'esistenzialismo tedesco, della psicanalisi».

⁷² *Ibidem*.

⁷³ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 34.

⁷⁴ *Ivi*, p. 35.

⁷⁵ M. Merleau-Ponty, “L'esistenzialismo in Hegel”, in *Senso e non senso*, p. 87-94.

⁷⁶ *Ivi*, p. 87.

In questo elenco la fenomenologia appare – per lo meno se ci si riferisce al suo fondatore, Husserl – come l’“intruso”, giacché, come abbiamo già avuto modo di notare, Hegel, Marx, Nietzsche e Freud non compaiono mai tra i riferimenti (consapevoli ed espliciti) della fenomenologia ai suoi inizi.

È attraverso quello che qui viene chiamato “esistenzialismo tedesco” – di cui di fatto Heidegger, insieme a Jaspers, rimane il più grande esponente, pur essendosi egli stesso rifiutato di identificarvisi – che si può cominciare ad individuare il nesso tra due filoni del pensiero moderno le cui origini e il cui svolgimento si manterrebbero altrimenti ben distinti: tramite esso, infatti, temi e accenti hegeliani verranno impiantati, per così dire, su un terreno husserliano.

Questa operazione di sintesi, mediazione e rielaborazione di differenti tradizioni di pensiero culminerà nelle opere scritte e nell’insegnamento di figure decisive per la storia del pensiero francese degli ultimi ottant’anni come Jean Wahl, Alexandre Kojève e Jean Hyppolite: è proprio in riferimento ad una conferenza di quest’ultimo che Merleau-Ponty scrive l’articolo poc’anzi citato.

Tuttavia, al di là di questo accenno ad una – peraltro necessaria – ricostruzione dei fili che si distendono *storicamente* e *filologicamente* unendo Hegel e i primi fenomenologi francesi attraversando le opere degli autori citati, una domanda di natura teoretica si impone: qual è lo specifico “orizzonte teorico” comune che, *agli occhi di Merleau-Ponty*, lega autori così differenti – e spesso in contrasto reciproco?

La risposta è contenuta nelle parole dello stesso filosofo francese, allorché scrive che Hegel «inaugura il tentativo per esplorare l’irrazionale ed integrarlo ad una *ragione allargata* che resta il compito del nostro secolo»⁷⁷: questa indagine filosofica di ciò che tradizionalmente è ritenuto non riconducibile alla ragione, attuata sulla base di una nuova interpretazione della ragione stessa, sarebbe dunque la cifra comune, consapevole o meno, dei filosofi citati.

Indipendentemente dal giudizio sull’effettivo esito del tentativo di Hegel⁷⁸, Merleau-Ponty sostiene quindi che con lui si sia imposta *la* questione filosofica inaggirabile, vale

⁷⁷ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 87.

⁷⁸ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 87: «Non perché Hegel sia di per sé la verità che cerchiamo (vi sono parecchi Hegel e lo storico più oggettivo è portato a chiedersi quale sia stato il più lontano), ma proprio perché solo nella sua vita e nella sua opera ritroviamo tutte le nostre opposizioni. Si

a dire un ampliamento della ragione in funzione della reintegrazione in essa dell'irrazionale: «È lui – prosegue Merleau-Ponty – l'inventore di quella Ragione più comprensiva dell'intelletto che, capace di rispettare la varietà e la singolarità degli psichismi, delle civiltà, dei metodi di pensiero e la contingenza della storia, non rinuncia peraltro a dominarle per condurle alla loro propria verità»⁷⁹.

Ritroviamo, in questa breve presentazione della “ragione allargata”, «più comprensiva dell'intelletto», i termini del problema posto da Merleau-Ponty in riferimento alla contrapposizione tra la “prospettiva in prima persona” – che sulla base della testimonianza della coscienza condurrebbe ad affermare la piena autonomia del soggetto – e quella “in terza persona” – che invece, riconducendo la vita soggettiva alle proprie condizioni storiche, psicologiche e biologiche, la concepisce come da esse dipendente.

La ragione capace di integrare l'irrazionale, infatti, sarebbe quella che non riassorbe in una astratta e omogenea unità le differenze storiche e gli strati dell'esperienza, ma tantomeno si limita a enumerarli “perdendosi” in essi⁸⁰: in una parola, la razionalità allargata, riconoscendo la contingenza, la *comprende*, evitando così di rinunciare all'orizzonte di una «propria verità». Nella comprensione della contingenza da parte della ragione avviene la doppia simultanea negazione di due astrazioni correlative e coimplicantesi: si nega l'assolutezza della ragione e la (paradossale) absolutezza della contingenza.

Questo riconoscimento dell'irriducibile contingenza del reale che non rinuncia alla conoscenza della verità in nome di una originaria e insopprimibile percezione di «un senso» è la cifra profonda del progetto filosofico merleau-pontyano: in questo consiste l'*integrazione dell'irrazionale nel razionale*.

Non si tratta dunque di riassorbire in una razionalità metafisica superiore, precedente o finale – ed ultimamente non sperimentabile – le contingenze storiche e naturali, smentendone così ogni consistenza ontologica, né tantomeno di compiere l'operazione

potrebbe dire senza paradosso che dare un'interpretazione di Hegel significa prendere posizione su tutti i problemi filosofici, politici e religiosi del nostro secolo».

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 87.

⁸⁰ In questo senso potrebbe invece essere inteso il progetto filosofico di Foucault – il cui pensiero peraltro non è lontano in molti suoi aspetti da quello di Merleau-Ponty –, che si propone sulla scia di Montaigne come un nuovo scetticismo, cercando di compiere il superamento nicciano del problema stesso della verità.

inversa, “frantumando” l’apparente razionalità nella infinita molteplicità e multivocità dell’essente.

Si tratta, al contrario, di *salvare le differenze* – o, anche, «salvare i fenomeni» – ripensandole nell’orizzonte di un *sensu* intrinseco all’esperienza, il quale si pone come la sua profonda e intrascendibile *verità*; al contempo, occorre ripensare il concetto stesso di verità nella prospettiva dell’insopprimibilità dei dati contingenti che le scienze umane hanno portato alla luce negli ultimi decenni.

Nella conferenza discussa nel 1946 davanti alla Société française de Philosophie, intitolata *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, Merleau-Ponty offre una sintesi di quanto detto sinora:

Quando i filosofi vogliono mettere la ragione al riparo dalla storia, non possono puramente e semplicemente dimenticare tutto ciò che la psicologia, la sociologia, l’etnologia, la storia e la patologia mentale ci hanno insegnato sul condizionamento dei comportamenti umani. Sarebbe un modo ben romantico di amare la ragione quello di insediare il suo regno sul disconoscimento delle nostre conoscenze. Ciò che essi possono esigere a buon diritto è che l’uomo non sia mai lasciato in balia di una natura o di una storia esterne, e privato della sua coscienza.⁸¹

Nella Prefazione di *Sensu e non sensu*, importante raccolta di saggi pubblicata nel 1948, Merleau-Ponty pone il problema dell’urgenza dell’allargamento della razionalità in termini espliciti, affrontandolo a partire dal binomio ragione/non ragione – attraverso la critica al vitalismo irrazionalista e al razionalismo classico, e non tramite la dualità pensiero riflessivo/sapere progressivo.

Egli incomincia affermando che «dall’inizio del secolo, molti libri importanti hanno espresso la rivolta della vita immediata contro la ragione»⁸².

Questa ribellione si è innescata in nome dell’irriducibilità del valore del «fervore dell’istante», dell’«esplodere d’una vita individuale» e della «premeditazione dell’ignoto» alle «sistemazioni razionali d’una morale, d’una politica, o anche dell’arte».

⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, pp. 40-41.

⁸² M. Merleau-Ponty, *Sensu e non sensu*, p. 13.

A questo “impeto rivoluzionario” Merleau-Ponty non oppone innanzitutto una diversa morale o una diversa politica che facciano da “mediazione”, bensì una disarmata constatazione: «non è tollerabile all’uomo affrontare a lungo la sua volontà singola»⁸³.

Perciò, prosegue nella Prefazione a *Senso e non senso*, «tra questi ribelli gli uni hanno accettato senza condizioni la disciplina comunista, altri quella d’una religione rivelata», mentre «i più fedeli alla loro giovinezza hanno distinto la vita in due zone», vivendo in quanto cittadini «secondo le regole d’una ragione alquanto conservatrice» e accettando di incanalare la propria rivolta «nella letteratura o nella poesia, trasformandole *ipso facto* in religione»⁸⁴. Il misconoscimento di questa legge inalterabile dell’esperienza, dimenticarsi cioè che «la rivolta nuda è insincera»⁸⁵, comporta dunque una dolorosa eterogenesi dei fini, tale per cui il rivoluzionario che non accetta di assumere in sé la propria situazione storica, limitandosi a contrapporsi in modo sordo e cieco, finisce per accettare codici morali ancor più rigidi o si condanna ad una vita a “doppio regime”, in cui solo alcuni settori dell’esistenza sono deputati a questa rivolta.

A questa possibilità di astrattezza si riferisce Merleau-Ponty nell’ultima pagina della *Fenomenologia della percezione* quando scrive che «posso mancare la libertà solo se cerco di superare la mia situazione naturale e sociale senza prima assumerla, anziché unirmi, attraverso di essa, al mondo naturale e umano»⁸⁶.

La negazione della possibilità stessa di un ordine *tout court* coincide con la negazione dell’esperienza originaria del mondo, e comporta una alienazione che può assumere diverse forme.

L’affermazione di un senso costituisce perciò la dimensione intrascendibile dell’esistenza, il suo stesso “tessuto”, come afferma nella *Fenomenologia della percezione*: «c’è un senso autoctono del mondo che si costituisce nel commercio con esso della nostra esistenza incarnata e che forma il terreno di ogni *Sinngebung* decisoria»⁸⁷.

⁸³ *Ibidem.*

⁸⁴ *Ibidem.*

⁸⁵ *Ibidem.*

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 581.

⁸⁷ *Ivi*, p. 563.

Si tratta perciò di un fenomeno da constatare: «appena vogliamo qualcosa o prendiamo a testimone gli altri, ossia dal momento in cui viviamo, noi impliciamo che il mondo, in linea di principio, sia d'accordo con se medesimo, e gli altri con noi»⁸⁸.

In altri termini, afferma perentorio il filosofo francese, «nasciamo nella ragione come nel linguaggio»⁸⁹, perciò da essa non possiamo uscire: non si tratta di scegliere a favore della vita o della ragione, poiché questa stessa contrapposizione deriva dal presupposto comune al vitalismo e al razionalismo, mentre la ragione intrama la vita ed è da essa “sostenuta” e attraversata, superando così, *di fatto*, ogni dicotomia teorica.

Tuttavia, parlando in questi termini, Merleau-Ponty introduce un nuovo concetto di ragione. Scrive infatti nella Prefazione a *Senso e non senso*: «Sarebbe però necessario che la ragione a cui s'arriva non fosse quella che si era lasciata con tanto strepito. Sarebbe necessario che l'esperienza dell'irragionevolezza non fosse semplicemente dimenticata. Sarebbe necessario formare *una nuova idea della ragione*»⁹⁰.

In queste frasi emerge come la critica merleau-pontyana alla rivolta unilaterale e astratta contro la razionalità, lungi dal voler difendere e restaurare una concezione classica di ragione, vuole preparare il terreno a una prospettiva sinora inedita, in cui siano integrati e trasfigurati il razionale e l'irrazionale.

In questa nuova prospettiva la ragione va intesa come qualcosa che in ultima analisi non può essere contestato o smentito da nulla in senso radicale proprio poiché in se stessa comprende la propria stessa contestazione, vale a dire la propria profonda contingenza: la ragione consiste infatti nella percezione stessa della propria contingenza.

In questo consiste la sua paradossale inaggrabilità: in quanto percepisce la propria contingenza la *comprende*, e in questo modo, lungi dall'annullarla, si apre ad essa, mettendosi continuamente in questione.

Nella conferenza del 1946 poc'anzi citata così si esprime: «C'è un senso. Solo che la razionalità non è garantita, né come totale né come immediata. Essa è in qualche modo aperta, il che vuol dire minacciata»⁹¹.

L'allargamento della razionalità, tramite cui si integra in essa la contingenza, comporta l'assunzione della contingenza nel cuore stesso della razionalità: in questo senso la

⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 13.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ *Ibidem*.

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, p. 37.

razionalità *c'è* («c'è un senso»), ma non è garantita, vale a dire non vi è “di diritto”, ma solo di fatto.

I saggi raccolti in *Senso e non senso* frequentano “luoghi” artistici e politici, ritrovando in essi questa nuova razionalità che si sta facendo strada, come un fiume carsico che improvvisamente compare in superficie: «Nell’opera d’arte o nella teoria come nella cosa sensibile, il senso è inseparabile dal segno. L’espressione, dunque non è mai compiuta. La più alta ragione confina con la non-ragione»; e ancora: «In politica, infine, l’esperienza di questi trent’anni ci obbliga anche a evocare il sottofondo di non-senso su cui si profila ogni impresa universale, e che la minaccia di scacco»⁹². Tanto nell’arte quanto in politica, dunque, Merleau-Ponty mette in guardia da un facile razionalismo e da un disarmato irrazionalismo, e annuncia la comparsa di una nuova idea di ragione, che non si definisce in contrapposizione a qualcosa, ma come comunicazione ed espressione inaudite.

Nelle sei conferenze radiofoniche del 1948, pubblicate poi con il titolo di *Conversazioni*, Merleau-Ponty descrive il medesimo fenomeno, mostrando il nesso tra questa nuova idea di ragione e il riferimento imprescindibile alla percezione. Nella prima conferenza, intitolata “Il mondo percepito e il mondo della scienza”, egli indica il progresso epocale avvenuto con «l’arte e il pensiero degli ultimi 50 o 70 anni»: esso consiste principalmente «nell’averci fatto riscoprire il mondo in cui viviamo ma che abbiamo sempre la tentazione di dimenticare»⁹³. Si tratta del «mondo della percezione», il quale sembrerebbe «a prima vista quello che conosciamo meglio», e che «in realtà in larga misura noi ignoriamo»: per il filosofo, infatti, «sono stati necessari molto tempo, molti sforzi e molta cultura per metterlo a nudo»⁹⁴.

Da queste affermazioni possiamo trarre due indicazioni essenziali: innanzitutto, per Merleau-Ponty l’*arte* partecipa quanto il *sapere* all’opera di svelamento del senso della nostra esperienza originaria; in secondo luogo, lo *svolgimento storico* di queste due differenti “operazioni di comprensione ed espressione” può configurarsi come un *progresso*, nella misura in cui “gli sforzi culturali” nel tempo possono portare a cogliere strati dell’esperienza precedentemente dimenticati.

⁹² M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 14.

⁹³ M. Merleau-Ponty, *Conversazioni*, p. 15.

⁹⁴ *Ibidem*.

Nel prossimo paragrafo ci concentriamo sullo svolgimento della prima implicazione: lo statuto conoscitivo dell'arte.

1.2.2. *Arte e filosofia*

Questa interpretazione dell'esperienza artistica, infatti, è determinata direttamente dalla concezione merleau-pontyana di razionalità ampliata, come si evince ad esempio da un suo saggio del 1945, *Il romanzo e la metafisica*⁹⁵ – e a sua volta esso la “illustra” ed esemplifica in sé.

Ne *Il romanzo e la metafisica*, viene contestata l'idea, rimasta in vigore «per lungo tempo», che «tra la filosofia e la letteratura esistessero non solo differenze tecniche riguardanti il modo d'espressione, ma persino una differenza d'oggetto»⁹⁶. Al contrario, nota Merleau-Ponty, «dalla fine del XIX secolo, esse stringono relazioni sempre più salde»⁹⁷.

Il motivo identificato da Merleau-Ponty per spiegare questo nuovo fenomeno è la “scoperta”, operata dall'arte e dal sapere, della dimensione originaria dell'esperienza: «Perché uno scrittore ha ormai bisogno per esprimersi di riferimenti filosofici, politici e letterari ad un tempo? Perché s'è aperta *una nuova dimensione di ricerca*»⁹⁸ – la quale non è altro che la “terza dimensione” cui abbiamo accennato prima, ulteriore alla “mera cosa” e alla “pura coscienza”.

La separazione tra filosofia e letteratura è un fenomeno culturale sintomatico di una certa idea di razionalità, che si definisce in opposizione ad una presunta dimensione “irrazionale” espressa dalla letteratura. Si trattava di una razionalità intesa come concettualità esterna alla vita:

La metafisica classica è potuta passare per una specialità con cui la letteratura non avesse a che fare, perché ha funzionato su una base di razionalismo incontestato e perché era persuasa di poter fare capire il mondo e la vita umana con una

⁹⁵ *Ibidem.*

⁹⁶ M. Merleau-Ponty, “Il romanzo e la metafisica”, in *Senso e non senso*, p. 45.

⁹⁷ *Ibidem.*

⁹⁸ *Ibidem.*

connessione di concetti. Non si trattava tanto d'una esplicitazione quanto d'una spiegazione della vita o di una riflessione su essa.⁹⁹

Lo stringersi delle relazioni reciproche, in questo senso, dipende dall'emergere di una idea di razionalità che, allargatasi, comprende lo strato grezzo dell'esperienza raccolto e abitato dalla letteratura, ed in questo modo giunge anche a *comprendersi*, cioè a comprendere la propria radice, la propria *genesis*. In questo consiste la novità della «filosofia fenomenologica o esistenziale», la quale «si propone il compito, non di spiegare il mondo o di scoprirne le condizioni di possibilità, ma di formulare un'esperienza del mondo, un contatto con il mondo che preceda ogni pensiero sul mondo»¹⁰⁰: a tal fine il contributo della letteratura appare fondamentale, così come, viceversa, si rivela la “base filosofica” imprescindibile della letteratura stessa. Il «contatto con il mondo» come qualcosa che precede il pensiero ma che *può* e *deve* essere portato ad espressione razionale implica infatti una nuova idea di razionalità, poiché da una parte si considera l'inizio dell'esperienza come già in qualche modo razionale, e dall'altra si considera la razionalità riflessiva come non assoluta, bensì radicata nell'esperienza pre-riflessiva.

D'altro canto, la filosofia esistenziale non ha inventato nulla, e si configura come «la presa di coscienza d'un movimento più vecchio di lei, di cui rivela il senso e accelera la cadenza»¹⁰¹: «non si è atteso – scrive infatti il Merleau-Ponty – l'introduzione in Francia della filosofia esistenziale per definire ogni vita come una metafisica latente e ogni metafisica come un'esplicitazione della vita umana»¹⁰², poiché questa nuova prospettiva si stava già facendo delineando all'orizzonte dell'arte e, come vedremo, di alcune scienze.

Si tratta perciò di una metafisica radicalmente diversa da quella classica, poiché non si presenta più come una spiegazione riflessiva della vita, bensì come l'esplicitazione del suo senso intrinseco:

⁹⁹ *Ivi*, p. 46.

¹⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁰¹ *Ibidem*.

¹⁰² *Ibidem*.

Ormai quel che c'è di metafisico nell'uomo non può più essere riferito a un aldilà del suo essere empirico – a Dio o alla Coscienza – ma l'uomo è metafisico nel suo essere medesimo, nei suoi amori, nei suoi odi, nella sua storia individuale o collettiva, e la metafisica non è più, come diceva Cartesio, l'affare di qualche ora al mese; è presente, come pensava Pascal, nel minimo moto del cuore.¹⁰³

Perciò, in sintesi, da quando è emerso che «tutti – come scrive Péguy in *Nostra giovinezza* – hanno una metafisica, patente o latente, o altrimenti non si esiste»¹⁰⁴, si è reso evidente che «il compito della letteratura e quello della filosofia non possono più venir separati»¹⁰⁵. La “metafisica” indica qui la radice della filosofia in senso stretto, la radice storica e carnale dell'espressione teorica e riflessa: essa innerva la nostra esistenza sin dai suoi strati più bassi, sin dai suoi momenti iniziali. La metafisica, intesa come la percezione irriflessa del senso dell'esperienza, abita dunque la nostra esistenza prima ancora che noi ce ne rendiamo conto: in questo senso la letteratura non soltanto ne è attraversata, non ne è estranea o immune, ma addirittura si presenta come una via privilegiata per il suo coglimento e la sua “esibizione”.

Più in generale, è l'arte come tale ad essere investita in ogni sua modalità di questo compito “filosofico”, essendole stata riconosciuta una capacità di svelamento, di indagine e di comprensione. La Premessa alla *Fenomenologia della percezione* si conclude infatti con la seguente affermazione:

Essa [la fenomenologia] è laboriosa come l'opera di Balzac, quella di Proust, quella di Valéry o quella di Cézanne – per lo stesso genere di attenzione e di stupore, per la stessa esigenza di coscienza, per la stessa volontà di cogliere il senso del mondo o della storia allo stato nascente.¹⁰⁶

Come l'opera degli artisti citati, agli occhi di Merleau-Ponty la fenomenologia è determinata dunque dalla tensione a cogliere «il senso del mondo o della storia allo stato nascente», e può farlo grazie ad una «nozione allargata dell'intenzionalità», sulla base della quale «la “comprensione” fenomenologica si distingue dall’“intellezione”

¹⁰³ *Ibidem*.

¹⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 45.

¹⁰⁵ *Ivi*, pp. 46-47.

¹⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 31.

classica, che è limitata alle vere e immutabili nature»¹⁰⁷. In questo modo, prosegue Merleau-Ponty, «la fenomenologia può divenire una fenomenologia della genesi»¹⁰⁸, cioè può assumere come proprio tema la dimensione originaria dell'esperienza dell'essere, lo strato genetico di ogni nostra conoscenza. È in questa prospettiva che va compresa la sua partenza dallo studio della percezione:

Non si tratta di ridurre il sapere umano al sentire, ma di assistere alla nascita di questo sapere, di rendercelo altrettanto sensibile quanto il sensibile, di riconquistare la coscienza della razionalità, che si perde quando si crede che essa vada da sé e che, al contrario, si ritrova facendola apparire su uno sfondo di natura inumana.¹⁰⁹

Parlando di fenomenologia della genesi, Merleau-Ponty in qualche modo riprende Eugen Fink, secondo cui «il problema fondamentale della fenomenologia si può formulare come *la questione dell'origine del mondo*»¹¹⁰ – la quale non può più essere intesa né metafisicamente né tantomeno naturalisticamente, bensì come l'orizzonte ultimo e radicale a cui conduce l'indagine husserliana proprio in quanto indagine trascendentale. Ora, con Merleau-Ponty l'origine del mondo diviene qualcosa di esperibile e descrivibile, poiché [...] il sorgere continuo del mondo è radice e contenuto della nostra coscienza, che “nasce” con esso. Nella visione, intesa come partecipazione di vedente e visto, sorgono il soggetto e l'oggetto come tali: «il soggetto della sensazione non è né un pensatore che annota una qualità, né un ambito inerte che sarebbe colpito o modificato da essa, bensì una potenza che co-nasce a un certo contesto d'esistenza o si sincronizza con esso»¹¹¹ (FP, 288). In questo senso, per il filosofo francese si tratta di «ritrovare, al di qua dell'idea dell'oggetto, il fatto della mia

¹⁰⁷ *Ivi*, p. 27.

¹⁰⁸ *Ibidem*.

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Il primato della percezione e le sue conseguenze filosofiche*, p. 41.

¹¹⁰ E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, in *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Den Haag, Nijhoff, 1966, p. 101. Su questo tema si vedano R. Guilead, *Il mondo nel pensiero contemporaneo*, Milano, Spirali, 1984 (cfr. in particolare i paragrafi dedicati a Fink e Merleau-Ponty, pp. 262-315) e V. Costa, «La fenomenologia tra soggettività e mondo», *Leitmotiv* (2003) 3, on line <http://www.ledonline.it/leitmotiv/allegati/leitmotiv030301.pdf>.

¹¹¹ Cfr. anche M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Paris, PUF, 1942 (tr. it. di G.D. Neri, *La struttura del comportamento*, Milano, Bompiani, 1963, p. 318), dove si parla del «nascere insieme» a un oggetto come «partecipazione alla sua esistenza». Sull'uso di questa categoria in Merleau-Ponty, si veda E. de Saint Aubert, *Du lien des être aux éléments de l'être*, cit., pp. 234-255.

soggettività e l'oggetto allo stato nascente, il sostrato primordiale dal quale nascono sia le idee che le cose» (FP, 297).

La *questione dell'origine del mondo* si libera di ogni connotato “gnoseologico-speculativo”, assumendo il carattere di uno “spettacolo da mostrare”. In questo senso, l'origine del mondo non è più nemmeno una “questione”, bensì un'esperienza che continuamente si rinnova e che la filosofia è chiamata ad “esibire”, così come la razionalità non si configura più come un problema:

La razionalità non è un *problema*, non v'è dietro di essa una incognita che dobbiamo determinare deduttivamente o provare induttivamente a partire da essa: in ogni istante assistiamo al prodigio della connessione delle esperienze, e nessuno sa meglio di noi come esso avviene, giacché noi siamo questo nodo di relazioni.¹¹²

Per questo Merleau-Ponty afferma che «la vera filosofia consiste nel reimparare a vedere il mondo»¹¹³, e che «il rapporto al mondo, così come si pronuncia instancabilmente in noi, non è qualcosa che possa essere reso più chiaro da un'analisi: la filosofia può solo ricollocarlo sotto il nostro sguardo, offrirlo alla nostra constatazione»¹¹⁴. Egli caratterizza il procedere dell'indagine filosofica come *descrizione*, riprendendo così la «prima consegna che Husserl impartiva alla fenomenologia esordiente»¹¹⁵. La descrizione è il tentativo di cogliere il «mondo vissuto» a partire dalla «mia veduta»¹¹⁶, e non il mondo «in terza persona»¹¹⁷.

Ora, l'intenzionalità “allargata” consiste proprio in quell'«inerenza dell'io al mondo e dell'io agli altri» di cui si è appena parlato – definita altrove come «prossimità vertiginosa»¹¹⁸ – inerenza che la fenomenologia deve assumere come proprio tema. Questa relazione è al contempo luogo di manifestazione e frutto della co-nascenza (la genesi stessa dell'esperienza), ed è qualcosa che può (e deve poter) *essere visto*. In questo senso si capisce cosa significa che «la “comprensione” fenomenologica si

¹¹² M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 30

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ivi*, p. 27.

¹¹⁵ *Ivi*, p. 16.

¹¹⁶ *Ivi*, p. 17.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 128.

¹¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Causeries 1948*, Paris, Seuil, 2002 (tr. it. di F. Ferrari, *Conversazioni*, SE, Milano 2002, p. 39).

distingue dall'“intellezione” classica, che è limitata alle “vere e immutabili nature”¹¹⁹: con l'assunzione di uno sguardo fenomenologico si può cogliere l'atto di nascita del mondo, che – così come non è relegabile in un momento puntuale del passato, ché altrimenti non sarebbe coglibile da alcuna descrizione –, non consiste né in un'attività produttiva del soggetto, né in un fatto *in sé* svincolato da esso.

Merleau-Ponty descrive la percezione nei termini di *comunicazione* reciproca: «ogni percezione è una comunicazione o una comunione, la ripresa o il compimento da parte nostra di una intenzione estranea, o viceversa è la realizzazione all'esterno delle nostre potenze percettive e come un accoppiamento del nostro corpo con le cose»¹²⁰. Le analisi sulla percezione mostrano questa relazione comunicativa, *partecipativa* prima che intellettuale o sensibile in senso “meccanico”: «se la mia mano conosce il duro e il molle, se il mio sguardo conosce la luce lunare, si tratta, per così dire, di un certo modo di unirmi al fenomeno e di comunicare con esso [...] come un certo tipo di simbiosi, una certa maniera di penetrarci propria dell'esterno, una certa maniera che noi abbiamo di accoglierlo»¹²¹. La cosa sensibile «è ciò che viene ripreso dal nostro sguardo, o dal nostro movimento, un quesito cui essi rispondono positivamente»¹²², e per questo si può dire che il «soggetto senziente» non pone le cose «come oggetti, ma simpatizza con esse, le fa sue e trova in esse la sua legge momentanea»¹²³: «Io che contemplo l'azzurro del cielo non sono, *di fronte* a questo azzurro, un soggetto acosmico, non lo possiedo nel pensiero [...], ma mi abbandono a esso, [...] esso “si pensa in me”, io sono il cielo stesso che si riunisce, si raccoglie e si mette a esistere per sé, la mia coscienza è satura di questo azzurro illimitato»¹²⁴.

Ora, questo rapporto di *co-nascenza* non si attua come polarità “statica” tra due termini, costituendo una sorta di “circolo” chiuso, bensì presenta sin da subito una peculiare “fecondità”, configurandosi come una *espressione* originale: «ogni percezione – dice infatti Merleau-Ponty –, ogni azione che la postula, in breve ogni uso del corpo è già

¹¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 30.

¹²⁰ *Ivi*, p. 418.

¹²¹ *Ivi*, p. 47.

¹²² *Ibidem*.

¹²³ *Ivi*, p. 291.

¹²⁴ *Ibidem*.

espressione primordiale»¹²⁵. L'espressione, già a livello percettivo, rappresenta l'«operazione prima che originariamente costituisce i segni come segni, fa abitare in essi ciò che è espresso», introducendo «un senso in ciò che non ne aveva»: «invece di esaurirsi nell'istante in cui ha luogo, inaugura un ordine, fonda un'istituzione o una tradizione»¹²⁶. L'espressione è tutto fuorché la mera ripresentazione dell'esistente: non si configura né come una sua trasformazione temporanea, destinata a scomparire nelle successive metamorfosi, né come *creatio ex nihilo*, invenzione a-storica e assoluta, poiché nasce in “dialogo” con la tradizione da cui proviene: essa «non è solamente metamorfosi nel senso delle fiabe - miracolo, magia, creazione assoluta in una solitudine aggressiva -, è anche risposta a quello che il mondo, il passato, le opere fatte richiedevano, adempimento, fraternità»¹²⁷. Ogni espressione si configura come una sorta di «eternità provvisoria»¹²⁸, e in questo si avvicina a ciò che Husserl chiamava *fondazione*, un inizio che riconfigura tutto e si pone come irreversibile: «Husserl ha adoperato la bella parola *Stiftung* – fondazione – per indicare, in primo luogo, l'illimitata fecondità di ogni presente che, proprio perché è singolare e passa, non potrà mai cessare di esser stato e quindi di essere universalmente – ma soprattutto quella dei prodotti della cultura che continuano a valere dopo la loro apparizione e aprono un campo di ricerche in cui rivivono perpetuamente»¹²⁹.

¹²⁵ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Paris, Gallimard, 1960 (tr. it. di G. Alfieri, *Segni*, Milano, Il Saggiatore, 2001, p. 96). Da qui in avanti questo testo sarà indicato con la sigla S. Come osserva Di Martino, è ne *La prosa del mondo* – opera rimasta incompiuta scritta intorno al 1951 (M. Merleau-Ponty, *La prose du monde*, Paris, Gallimard, 1969 [tr. it. di M. Sanlorenzo, *La prosa del mondo*, Roma, Ed. Riuniti, 1984]) – che Merleau-Ponty elabora «una nuova teoria dell'“espressione”» fondata sul «nesso pittura-percezione-linguaggio», giungendo ad «equiparare percezione ed espressione» e spogliando «il riferimento al corpo di ogni residuo naturalistico»; si tratta di «un'inedita generalizzazione del concetto di espressione: esso giunge a coprire tutto il campo del movimento e del gesto, sicché percezione e linguaggio, natura e cultura, vengono ad essere differenze interne all'evento espressivo» (C. Di Martino, *Segno, gesto, parola. Da Heidegger a Mead e Merleau-Ponty*, Pisa, ETS, 2005, pp. 92-93).

¹²⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 96.

¹²⁷ *Ivi*, p. 86.

¹²⁸ *Ibidem*.

¹²⁹ *Ibidem*. Dal concetto husserliano di *Stiftung* (sulla funzione di questa categoria nel pensiero di Husserl, cfr. J. Dodd, *Crisis and reflection*, Dordrecht, Kluwer, 2004 – in particolare il capitolo 2, *The manifold sense of foundation*), Merleau-Ponty trae quello di *institution*, che può essere interpretato come un'estensione (anche a livello storico, e perciò sociale e politico) del concetto di *espressione*: a partire da questo legame essenziale tra percezione e storia egli giunge ad affermare che «il problema di sapere qual è il soggetto della Stato, della guerra ecc. [è] esattamente dello stesso tipo che il problema di sapere qual è il soggetto della percezione: non si risolverà filosofia della storia se non risolvendo il problema della percezione» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Paris, Gallimard, 1964 [tr. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Milano, Bompiani, 2003, p. 212]). Si tratta, a nostro parere, di un'ulteriore possibile realizzazione della prospettiva condensata nell'interpretazione di Virno del concetto di *reificazione*. Al

Se la percezione implica l'inevitabile sorgere di un'*espressione*, ogni atto conoscitivo, lungi dal presentarsi come il coglimento di un'«immutabile natura», determina un "mutamento" dell'esistente: si tratta di un incontro tra due elementi da cui ne scaturisce un terzo. Nemmeno quella peculiare forma di autoconoscenza che è l'atto riflessivo filosofico, che spesso nella storia ha preteso costituirsi come uno sguardo panoramico capace di piena trasparenza, si sottrae a questa legge: vediamo dunque in che termini Merleau-Ponty concepisce la fenomenologia, intesa come l'esercizio filosofico cosciente di questa legge e perciò capace di rispettarne la natura e coglierne i frutti.

Come osserva Brand, permanendo nell'atteggiamento naturale «noi esperiamo ciò che si rivela», ovvero la "cosa", «ma non il suo rivelarsi»¹³⁰. Compito del filosofo è rendere intuibile questo stesso darsi, il continuo sorgere del mondo, sospendendo l'abitudine con cui noi percepiamo le cose: «per vedere il mondo e coglierlo come paradossale, occorre rompere la nostra familiarità con esso, e questa rottura non può insegnarci altro che lo scaturire immotivato del mondo»¹³¹; e ancora: «Proprio per il fatto che siamo da parte a parte rapporto al mondo, per noi la sola maniera di rendercene conto è di sospendere questo movimento, di negargli la nostra complicità»¹³². In questo consiste la *riduzione fenomenologica*, e per questo Merleau-Ponty afferma che «la migliore formula della riduzione è certo quella che forniva Eugen Fink, l'assistente di Husserl,

concetto di *istituzione* Merleau-Ponty dedica nel 1955 al Collège de France un corso intitolato *L'«institution» dans l'histoire personnelle et publique* (ora in M. Merleau-Ponty, *L'institution. La passivité. Notes de cours au Collège de France (1954-1955)*, Paris, Belin, 2003). Tramite questo concetto, Merleau-Ponty indica «quegli eventi di un'esperienza che la dotano di dimensioni durevoli, in rapporto alle quali tutta una serie di altre esperienze avrà senso, formerà un proseguimento pensabile o una storia – ovvero gli eventi che depositano in me un senso, non a titolo di sopravvivenza e di residuo, ma come appello a un proseguimento, come esigenza di un avvenire» (M. Merleau-Ponty, *Résumés de cours. Collège de France 1952-1960*, Paris, Gallimard, 1968 [tr. it. di M. Carbone, *Linguaggio, storia, natura. Corsi al Collège de France 1952-1960*, Milano, Bompiani, 1995, pp. 55-56]). Come osserva Barbaras, «faisant écho à la *Stiftung* husserlienne, ce concept apparaît chez Merleau-Ponty lorsque s'affirme sa critique de la philosophie de la conscience. A l'opposé de la constitution, l'institution permet de penser l'émergence d'un sens qui puisse se concilier avec la passivité du sujet et soit ainsi partageable avec d'autres consciences. Elle permet par là même de fonder le caractère essentiellement temporel ou historique de toute expérience» (R. Barbaras, *Merleau-Ponty*, Paris, Ellipses, 1997, p. 57). Sullo stesso tema si vedano anche F. Robert, *Phénoménologie et ontologie. Merleau-Ponty lecteur de Husserl et Heidegger*, Paris, L'Harmattan, 2005, pp. 165-183; Id., *Fondement et fondation, Chiasmi International* (2000) 2, pp. 351-372; K. Hirose, "L'institution spatio-temporelle du corps chez Merleau-Ponty. Violence et fécondité de l'événement", *Alter* (2008) 16, pp. 171-186.

¹³⁰ G. Brand, *Mondo, io e tempo*, p. 73.

¹³¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 23.

¹³² Ivi, p. 22.

quando parlava di uno “stupore” di fronte al mondo»¹³³. Tuttavia, la riduzione, seppur necessaria, non può mai compiersi definitivamente, poiché non potrà mai portare l'esperienza ad una piena trasparenza: «il più grande insegnamento della riduzione è l'impossibilità di una riduzione completa»¹³⁴. Quel che la riduzione mostra, e che solo essa può mostrare, è proprio ciò che ne rende possibile l'iniziale istituirsi e al contempo la condanna all'incompiutezza: quell'originario e radicale coinvolgimento tra soggetto e mondo, tale per cui la sospensione dell'abituale percezione delle cose non fa altro che mostrare un più profondo rapporto che ci lega ad esse. Si tratta di un legame che precede e fonda il rapporto *pratico* e quello *teorico*, e si configura come *ontologico*.

Emerge così la fisionomia di una soggettività che, lungi dal configurarsi come autonoma rispetto al mondo, è essenzialmente “votata” ad esso: «quando ritorno in me a partire dal dogmatismo del senso comune o dal dogmatismo della scienza, io trovo non un nucleo di verità intrinseca, ma un soggetto votato al mondo»¹³⁵. Per questo si può dire che «la verità non “abita” soltanto l'“uomo interiore”, o meglio, non v'è uomo interiore: l'uomo è nel mondo, e nel mondo egli si conosce»¹³⁶. L'atto conoscitivo della fenomenologia, perciò, si distingue radicalmente «dal ritorno idealistico alla coscienza, e l'esigenza di una descrizione pura esclude sia il procedimento dell'analisi riflessiva che quello della spiegazione scientifica»¹³⁷.

Come nella prospettiva husserliana, la riduzione non ha come fine lo svincolarsi dal mondo, e «ritornare alle cose stesse significa ritornare a questo mondo anteriore alla conoscenza di cui la conoscenza *parla* sempre, e nei confronti del quale ogni determinazione scientifica è astratta, segnitiva e dipendente»¹³⁸.

Per Merleau-Ponty, l'impossibilità della riflessione di giungere a una coincidenza con l'esperienza irriflessa portandola a piena trasparenza non costituisce uno “scacco” se non per le pretese del pensiero riflessivo, il quale «crede di seguire a ritroso il cammino di una costituzione preliminare e di raggiungere “nell'uomo interiore” [...] un potere costituente identico a se stesso»¹³⁹.

¹³³ *Ibidem*.

¹³⁴ *Ivi*, p. 23.

¹³⁵ *Ivi*, p. 19.

¹³⁶ *Ibidem*.

¹³⁷ *Ivi* 17.

¹³⁸ *Ibidem*.

¹³⁹ *Ivi*, p. 18.

In questo modo, però, «la riflessione rimuove se stessa e si ricolloca in una soggettività invulnerabile, al di qua dell'essere e del tempo», perdendo «coscienza del proprio cominciamento»¹⁴⁰.

In realtà, nel momento in cui inizio a riflettere, «la mia riflessione è riflessione su un irriflesso e non può ignorare se stessa come *evento*, quindi essa appare ai suoi stessi occhi come una autentica *creazione*, come un mutamento di struttura della coscienza»¹⁴¹.

Lungi dall'essere motivo di fallimento dell'indagine, questo scarto strutturale tra la riflessione e lo strato irriflesso ha come frutto una peculiare “creazione”; non si tratta dunque di una *ricostruzione*, operazione sempre tentata dal pensiero riflessivo, bensì di una realizzazione, di un'istituzione.

Per questo Merleau-Ponty afferma che «il mondo fenomenologico non è l'esplicitazione di un mondo preliminare, ma la fondazione dell'essere»¹⁴², e «la filosofia non è il rispecchiamento di una verità preliminare, ma, come l'arte, la realizzazione di una verità»¹⁴³.

In quanto “soggetto votato al mondo”, posso conoscermi solo *nel* mondo; l'atto conoscitivo della fenomenologia merleau-pontyana non è una riflessione che si configura come un ritorno in sé, ma come ulteriore approfondimento di quella *comunicazione* con il mondo già da sempre in atto:

La filosofia è sempre rottura con l'oggettivismo, ritorno dai *constructa* al vissuto [...]. Soltanto, questo processo [...] non la trasporta più nell'atmosfera rarefatta dell'introspezione [...], dacché si è riconosciuto che l'“interiorità” su cui essa si riconduce non è una “vita privata”, ma una intersoggettività che via via ci connette alla storia intera.¹⁴⁴

¹⁴⁰ *Ibidem.*

¹⁴¹ *Ibidem.*

¹⁴² *Ibidem.*

¹⁴³ *Ivi*, p. 30.

¹⁴⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 152.

Se la percezione si attua come co-nascita, «la visione del pittore è una nascita prolungata»¹⁴⁵, poiché nella pittura si attua il fedele svolgimento del rapporto aurorale in cui e da cui sorgono il soggetto e il mondo: «l'espressione pittorica riprende e oltrepassa la messa in forma del mondo che è iniziata nella percezione»¹⁴⁶. In questo senso, l'arte pittorica non assume soltanto uno statuto conoscitivo in senso lato, bensì un vero e proprio valore filosofico, poiché permette alla dimensione trascendentale (in quanto originaria e sorgiva) dell'esperienza di rendersi esperibile. Nel saggio intitolato *Il dubbio di Cézanne*¹⁴⁷, il pittore francese è presentato come colui che rende esperibile ciò che ogni uomo vive senza avvedersene: «il pittore riprende e converte appunto in oggetto visibile ciò che senza di lui resta rinchiuso nella vita separata da ogni coscienza»¹⁴⁸.

¹⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *L'oeil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1964 (tr. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, SE, Milano 1989, p. 26).

¹⁴⁶ M. Merleau-Ponty, *La prosa del mondo*, p. 78.

¹⁴⁷ Si tratta dell'articolo *Le doute de Cézanne*, pubblicato nel 1945 e poi confluito in SNS (pp. 27-44). Sull'importanza di questo saggio, che non può certo essere ridotto a un'estemporanea "riflessione filosofica" sull'arte di Cézanne, si esprime lo stesso autore in un testo presentato nel 1952 per la propria candidatura al Collège de France, in cui afferma che con *Le doute de Cézanne* si è iniziata l'elaborazione di una «teoria della verità» (M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Maurice Merleau-Ponty*, in Id., *Parcours deux. 1951-1961*, Lagrasse, Verdier, 2000, pp. 37-48 [tr. it. di G.D. Neri, "Autopresentazione", in *Aut aut* (1989) 232-233, p. 8]). Come ha osservato Kirchmayr, «la pittura di Cézanne è un esercizio fenomenologico in atto»: Merleau-Ponty mostra come il pittore e Proust «istituiscano con la loro opera un senso che diventa forma ideale perchè porta alla luce una faccia viva della verità» (R. Kirchmayr, *op. cit.*, p. 133). In quest'opera, scrive Mancini, «la pittura si presenta come la forma muta dell'espressione artistica che manifesta l'esperienza percettiva originaria quale perenne ricreazione del mondo vissuto dispiegato a partire dalla soggettività del corpo proprio. [...] Soltanto perché l'espressione pittorica si radica nella dimensione corporea del gesto e della percezione, essa ha la capacità di dischiudere il mondo della vita, facendoci assistere dall'interno alla genesi del senso grezzo che avviene in esso» (S. Mancini, *Sempre di nuovo*, cit., pp. 109-110). «Il privilegiamento merleau-pontyano dell'esperienza pittorica e della ricerca cézanniana – spiega Carbone – trova la sua più esplicita motivazione nella convinzione che nella pittura moderna (di cui Cézanne è il profeta riconosciuto) il modo di vedere del pittore attinga alla vita percettiva, alla esperienza vissuta della corporeità, in modo più diretto e consapevole di quanto non accadesse in quella classica. [...] È dunque in primo luogo questo sforzo di adesione alla vita percettiva e di espressione della stessa ad interessare Merleau-Ponty» (M. Carbone, *Ai confini dell'esprimibile*, cit., pp. 25-27). Sul tema dell'interpretazione merleau-pontyana dell'opera di Cézanne, ed in generale dell'arte, oltre alle opere citate in questa nota rimandiamo a X. Tilliette, "L'esthétique de Merleau-Ponty", *Rivista di Estetica* XIV (1969) 1, pp. 102-124; P. Kaufmann, *Invention d'un genre: la méditation esthétique*, in A. Sauzeau Boetti (a c. di), *La prosa del mondo. Omaggio a Merleau-Ponty*, Urbino, Quattroventi, 1990, pp. 57-62; E. Lisciani-Petrini, "L'invisibile di Cézanne", *Il pensiero* XXXVI (1997) 1, pp. 23-34; M. Carbone, *Il sensibile e l'eccedente. Mondo estetico, arte, pensiero*, Milano, Guerini, 1996; S. Menasè, *Passivité et création. Merleau-Ponty et l'art moderne*, Paris, PUF, 2003; S. Vitale (a c. di), *Il dubbio di Merleau-Ponty. L'arte e l'invisibile*, Firenze, Clinamen, 2005.

¹⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 36.

Egli infatti «è colui che fissa e rende accessibile ai più “umani” fra gli uomini lo spettacolo di cui fanno parte senza vederlo»¹⁴⁹.

Tanto l’oggettivazione scientifica quanto l’introspezione riflessiva, avendo come presupposto la separazione di soggetto e oggetto, si precludono la possibilità di questa visione.

Cosa rivela dunque l’opera cézanniana?

A partire dal riconoscimento dell’*inerenza* al mondo, si offre lo spettacolo paradossale della sua profonda *alterità*, della sua *estraneità*: «la cosa ci ignora, riposa in sé»¹⁵⁰.

Nel capitolo di *Fenomenologia della percezione* intitolato *La cosa e il mondo naturale*, Merleau-Ponty descrive questa esperienza al livello della percezione.

Come abbiamo già visto, egli descrive il fenomeno percettivo nei termini di una comunione originaria tra il soggetto e l’oggetto: «La percezione naturale non è una scienza, non pone le cose che percepisce, non le allontana per osservarle, ma vive con esse, è l’“opinione” o la “fede originaria” che ci lega a un mondo come alla nostra patria, l’essere del percepito è l’essere antepredicativo verso il quale è polarizzata la nostra esistenza totale»¹⁵¹.

Ma il senso della cosa non è definito interamente dalla sua familiarità con il soggetto; essa infatti non è solamente «il correlato del nostro corpo e della nostra vita»¹⁵².

Non solo, cioè, essa si costituisce in unità in relazione a noi che ne facciamo esperienza, ma noi stessi, come soggetti corporei, ci costituiamo come tali solamente nel prendere rapporto con la cosa: in qualche modo, perciò, l’unità della cosa è già da sempre costituita.

Così come una cosa non può essere concepita come tale se non in quanto riferita a un’esperienza, noi «non cogliamo l’unità del nostro corpo se non in quella della cosa, ed è a partire dalle cose che le nostre mani, i nostri occhi, tutti i nostri organi di senso ci appaiono come altrettanti elementi sostituibili»¹⁵³.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 37.

¹⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 420.

¹⁵¹ *Ivi*, pp. 419-420.

¹⁵² *Ivi*, 420.

¹⁵³ *Ibidem*.

In questo senso, «la cosa si presenta, a colui stesso che la percepisce, come cosa in sé», e perciò «essa pone il problema di un autentico in-sé-per-noi»¹⁵⁴.

Nell'ingenuità dell'atteggiamento naturale, l'alterità delle cose è ridotta ad uno statico *essere-in-sé*, e non viene colta come quel loro sorgere continuo e "immotivato" da un fondo primordiale in cui consiste la "paradossalità" del reale, il suo essere «un tessuto solido» che «non attende i nostri giudizi per annettersi i fenomeni più sorprendenti e per respingere le nostre immaginazioni più verosimili»¹⁵⁵.

La grandezza dell'opera pittorica di Cézanne consiste nel mostrare questa dimensione dell'essere, risalendo allo strato dell'esperienza che precede e fonda l'ordine razionale che noi abitualmente frequentiamo come qualcosa di assoluto, e a cui opponiamo l'irrazionale come possibilità da "scongiurare" o il sensibile come livello da superare: non avendo «creduto di dover scegliere tra sensazione e pensiero come tra caos e ordine», Cézanne supera «la frattura tra i "sensi" e l'"intelligenza"»¹⁵⁶.

Egli non separa «le cose fisse che appaiono sotto il nostro sguardo e la loro labile maniera d'apparire», poiché «vuole dipingere la materia che si sta dando una forma, l'ordine nascente attraverso un'organizzazione spontanea»¹⁵⁷.

È l'assunzione di quella "attenzione metafisica e disinteressata" che permette l'istituzione di uno sguardo capace di cogliere le cose nel loro stesso "farsi": «Cézanne ha voluto dipingere questo mondo primordiale, ed 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»¹⁵⁸.

Nell'opera del pittore francese ogni scelta tecnica, dalle deformazioni prospettiche ai molteplici contorni degli oggetti, contribuisce a «dar l'impressione di un ordine nascente, d'un oggetto che sta comparando, che sta coagulandosi sotto i nostri occhi»¹⁵⁹, in una "dimensione spaziale" che «si costituisce vibrando»¹⁶⁰.

Nei suoi dipinti gli oggetti figurano «esitanti come all'origine della terra»¹⁶¹.

¹⁵⁴ *Ivi*, p. 420.

¹⁵⁵ *Ivi*, p. 19.

¹⁵⁶ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 32.

¹⁵⁷ *Ivi*, 32.

¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 34.

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 33.

¹⁶¹ *Ivi*, p. 35.

Nasce, dalle mani del pittore, la visibilità del sorgere del mondo: quella «vibrazione delle apparenze che è la genesi delle cose»¹⁶².

L'arte, perciò, «non è un'imitazione, né peraltro una costruzione che segua i dettami dell'istinto o del buon gusto», bensì «un'operazione d'espressione»¹⁶³, e «l'espressione di ciò che esiste è un compito infinito»¹⁶⁴.

L'espressione è altro dalla semplice rappresentazione di un significato preesistente, poiché «il senso di quanto l'artista sta per dire *non c'è* in nessun luogo, né nelle cose, che non sono ancora senso, né in lui stesso, nella sua vita informata»¹⁶⁵ e nemmeno può ridursi a mera decorazione estetica, «non esiste [...] arte dilettevole»¹⁶⁶: «prima dell'espressione non c'è nient'altro che una febbre vaga», e «l'espressione non può essere [...] la traduzione di un pensiero già chiaro, perché i pensieri chiari sono quelli che sono già stati detti in noi stessi o da altri»¹⁶⁷.

L'opera d'arte è tale perché costituisce una novità, una “verità che si realizza”: percepire è esprimere, svelare è realizzare, descrivere è istituire, trovare è fondare, conoscere è (co-)nascere. In questo senso, così come ogni percezione è già espressione, occorre affermare che «la “concezione” non può precedere l’“esecuzione”»¹⁶⁸, ma si attua in essa.

«C'è, come dice Husserl, una “genesì del senso”»¹⁶⁹, a cui noi partecipiamo attivamente e passivamente. Analogamente a come descrive il fenomeno della co-nascenza, Merleau-Ponty dice di Cézanne che «“germinava” con il paesaggio»¹⁷⁰ per poterne cogliere «la costituzione [...] come organismo nascente»: «l'immagine si saturava, si amalgamava, si disegnava, s'equilibrava e maturava tutta in una volta. Il paesaggio, diceva, si pensa in me ed io ne sono la coscienza»¹⁷¹. Il pittore «nasce nelle cose come

¹⁶² *Ivi*, p. 35.

¹⁶³ *Ivi*, p. 36.

¹⁶⁴ *Ivi*, p. 34.

¹⁶⁵ *Ivi*, p. 38.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 37.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 37.

¹⁶⁸ *Ivi*, p. 37.

¹⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, 29.

¹⁷⁰ Merleau-Ponty si esprime in modo analogo ne *L'occhio e lo spirito*: «Il pittore “si dà con il suo corpo”, dice Valéry. [...] È prestando il suo corpo al mondo che il pittore trasforma il mondo in pittura. Per comprendere tali transustanziazioni, bisogna ritrovare il corpo operante ed effettuale, che non è una porzione di spazio, un fascio di funzioni, che è un intreccio di visione e di movimento» (M. Merleau-Ponty, *L'occhio e lo spirito*, p. 17).

¹⁷¹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 36.

per concentrazione e venuta a sé del visibile»¹⁷². Frutto di questo è la “creazione della verità”, che si attua «perforando “la pelle delle cose” per mostrare come le cose si fanno cose, e il mondo mondo»¹⁷³: «giacché d’ora in poi, come dice Klee, la linea non imita più il visibile, ma “rende visibile”, è lo schizzo tridimensionale di una genesi delle cose»¹⁷⁴.

1.2.3. «Tutto ha senso»: Marx e Freud rivisitati

Nella seconda parte del saggio *Il dubbio di Cézanne*, Merleau-Ponty offre una peculiare lettura della psicanalisi freudiana, la quale si presenta come un luogo in cui la razionalità allargata è presente come condizione e come esito. Insieme al marxismo, la psicanalisi costituisce un efficace paradigma del tipo di sapere che, agli occhi del filosofo francese, «negli ultimi cinquanta o settant’anni» ha contribuito a svelare nuovi strati dell’esperienza.

Cézanne, in particolare, rappresenta un caso in cui «la malattia cessa [...] d’essere un fatto assurdo e un destino per diventare una possibilità generale dell’esistenza umana»¹⁷⁵, nella misura in cui «l’opera rivela un senso metafisico della malattia»¹⁷⁶, vale a dire ne svela la non riducibilità alle condizioni esterne, in questo caso psicofisiche, in quanto *partecipa* essenzialmente all’operazione espressiva del pittore.

Cézanne, infatti, per il quale «la pittura è stata il suo mondo e la sua maniera d’essere», è giunto a «mettere in dubbio tale vocazione»: egli si chiede cioè «se la novità della sua pittura non derivi da un disordine dei suoi occhi, e se tutta la sua vita non sia impostata in base a un difetto del suo corpo»¹⁷⁷. In questo consiste “il dubbio di Cézanne”, dubbio che lo portò ad un isolamento doloroso¹⁷⁸. La risposta di Merleau-Ponty è al contempo chiara e da dipanare: «l’incertezza e la solitudine di Cézanne non si spiegano, per l’essenziale, con la sua costituzione nervosa, ma con l’intenzione della sua opera»¹⁷⁹, laddove con quest’ultima espressione non si vuole indicare una dimensione spirituale parallela rispetto alle condizioni psicofisiche, ma una dimensione che riprende

¹⁷² M. Merleau-Ponty, *L’occhio e lo spirito*, p. 49.

¹⁷³ *Ibidem*.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 52.

¹⁷⁵ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 39.

¹⁷⁶ *Ibidem*.

¹⁷⁷ *Ibidem*.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 38.

e trasfigura anche questa “base materiale”¹⁸⁰. I “difetti” di Cézanne non sono la *causa* della sua opera, ma nemmeno le sono del tutto estranei: «non ci sono più qui cause ed effetti, le une e gli altri si raccolgono nella simultaneità d’un Cézanne eterno che è la formula di quel che ha voluto essere e, ad un tempo, di quel che ha voluto fare»¹⁸¹. In questo senso è decisivo, nell’interpretazione della vita e dell’opera di Cézanne, far valere la concezione di libertà di cui abbiamo già trattato: «una libertà autentica può esistere solo nel corso della vita, con il superamento della situazione di partenza e tuttavia senza che cessiamo mai d’essere gli stessi»¹⁸².

Ora, il merito della psicanalisi, secondo Merleau-Ponty, sta proprio nell’averci insegnato questa concezione: «la psicanalisi non rende impossibile la libertà, ma ci insegna a intenderla concretamente, come ripresa creatrice di noi stessi, e, a cose fatte, sempre fedele a noi stessi»¹⁸³. Si tratta di un’acquisizione che Merleau-Ponty attribuisce alla psicanalisi nella misura in cui può distinguere tra «l’intuizione psicanalitica» e «le spiegazioni di Freud»¹⁸⁴: per Merleau-Ponty l’eventuale arbitrarietà delle seconde non smentiscono il valore della prima.

Nella parte finale del saggio egli confronta l’analisi che Valéry e Freud offrono dell’infanzia di Leonardo da Vinci: mentre il primo ci propone un «mostro di libertà pura, senza amanti, senza creditori, senza aneddoti e senza avventure»¹⁸⁵, il secondo tramite l’interpretazione psicanalitica ci mostra che «anche il puro potere d’esame, la solitudine e la curiosità che definiscono lo spirito, si sono stabiliti in Leonardo solo in rapporto alla sua storia»¹⁸⁶, per cui «al colmo della libertà, egli è, proprio in ciò, il bambino che è stato, non è distaccato da un lato se non perché è attaccato altrove»¹⁸⁷. In questo senso, anche «diventare una coscienza pura» è «una maniera di prendere posizione nei confronti del mondo e degli altri, e tale maniera Leonardo l’ha imparata assumendo la situazione che la nascita e l’infanzia avevano determinato in lui»¹⁸⁸. La psicanalisi, da questo punto di vista, evidenzia la struttura dell’esperienza fondamentale,

¹⁸⁰ Cfr. Husserl, *Idee II*.

¹⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 39.

¹⁸² *Ivi*, p. 40.

¹⁸³ *Ivi*, p. 44.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 43.

¹⁸⁵ *Ivi*, p. 40.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 42.

¹⁸⁷ *Ivi*, pp. 42-43.

¹⁸⁸ *Ivi*, p. 43.

mostrandone da un lato l'ineludibilità e la costitutività dei rapporti («ci sono sempre dei rapporti, anche e soprattutto quando rifiutiamo di ammetterlo»¹⁸⁹), dall'altro la loro peculiare natura di *motivi*: «la psicanalisi non è fatta per darci [...] rapporti necessari di causa ed effetto, ma per indicarci rapporti di motivazione che, per principio, sono semplicemente possibili»¹⁹⁰. Rimane da capire *come* «la libertà si faccia strada in noi senza rompere i nostri rapporti con il mondo»¹⁹¹. La psicanalisi suggerisce una risposta che a Merleau-Ponty appare feconda in quanto apre una prospettiva che può essere approfondita e corretta ma da cui non si può tornare indietro, che può essere intesa come l'affermazione dell'*irreversibilità* e dell'*incidenza* di ogni evento di una storia personale in quanto continua ad abitarla come *motivo*: «sia che Leonardo ceda alla sua infanzia, sia che voglia sfuggirle, non mancherà mai di essere quello che è stato»¹⁹². Perciò, scrive Merleau-Ponty, «la nascita e il passato definiscono, per ogni vita, categorie o dimensioni fondamentali che non impongono nessun atto in particolare, ma che si leggono o si ritrovano in tutti»¹⁹³.

1.2.4. *Il concetto di incarnazione e il superamento dello scetticismo*

Nel fondamentale saggio *L'uomo e l'avversità*, tratto da una conferenza tenuta nel 1951 a Ginevra, in cui Merleau-Ponty si propone di tratteggiare uno scenario di quelli che sono ai suoi occhi «i progressi compiuti negli ultimi cinquant'anni dalla ricerca filosofica concernente l'uomo»¹⁹⁴ – ben sapendo di intraprendere un'impresa «impossibile»¹⁹⁵ –, la psicanalisi viene inserita nel quadro più ampio della conquista culturale dei primi decenni del ventesimo secolo. Merleau-Ponty vuole focalizzare uno sviluppo nella conoscenza che l'uomo ha di sé che non rimane confinato ad un livello teorico, poiché «il movimento delle idee arriva a scoprire certe verità solo rispondendo a qualche pulsazione della vita interindividuale, e ogni mutamento nella conoscenza

¹⁸⁹ *Ivi*, p. 40.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 43.

¹⁹¹ *Ivi*, p. 40.

¹⁹² *Ivi*, p. 43.

¹⁹³ *Ibidem*.

¹⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 294.

¹⁹⁵ *Ibidem*.

dell'uomo è in rapporto con un nuovo modo, in lui, di esercitare la propria esistenza»¹⁹⁶, e «ogni mutamento nella rappresentazione dell'uomo traduce un cambiamento dell'uomo stesso»¹⁹⁷.

Merleau-Ponty afferma che non si può pensare di «determinare con un metodo rigoroso» questa «trasformazione della conoscenza dell'uomo», come qualcosa di oggettivabile e isolabile: essa infatti «ha sedimentato in noi, è la nostra sostanza, ne abbiamo il sentimento vivo e totale quando ci riportiamo agli scritti o ai fatti del principio del secolo»¹⁹⁸.

In sintesi, il filosofo vede nell'«associazione del tutto nuova tra il materialismo e lo spiritualismo, fra il pessimismo e l'ottimismo»¹⁹⁹ la novità del ventesimo secolo, che si distingue da epoche precedenti in cui «c'erano i valori e dall'altra parte la realtà, c'era lo spirito e dall'altra parte il corpo, c'era l'interiore e dall'altra parte l'esteriore»²⁰⁰: si è giunti perciò a «ritenere inseparabili la coscienza dei valori umani e quella delle infrastrutture che li sorreggono nell'esistenza»²⁰¹.

1.2. La reciproca implicazione di filosofia e scienza

Al crocevia di questi “strati” del problema vi è l'opzione filosofica fondamentale, che identifica nella fenomenologia lo “stile” d'indagine da praticare. Nel medesimo testo, infatti, dopo aver riconosciuto una parentela tra il proprio metodo e quello di Bergson, «modellato sulla figura stessa del nostro mondo»²⁰², Merleau-Ponty indica Husserl come colui in cui «troviamo veramente riconciliate l'ispirazione concreta e la filosofia»²⁰³. In particolare, prosegue Merleau-Ponty, è «nella sua nozione di “fenomeno” che troviamo la giunzione del sapere effettivo con la riflessione, nel suo metodo di lettura dei significati quello di una filosofia aperta, che non è la serva del sapere induttivo, ma che non si disinteressa dei fatti»²⁰⁴.

¹⁹⁶ *Ivi*, p. 295.

¹⁹⁷ *Ibidem*.

¹⁹⁸ *Ibidem*.

¹⁹⁹ *Ivi*, p. 296.

²⁰⁰ *Ivi*, p. 297.

²⁰¹ *Ibidem*.

²⁰² M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 21.

²⁰³ *Ibidem*.

²⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Parcours deux*, p. 21.

2. LA “DIALETTICA” DEGLI ATTEGGIAMENTI

2.1. Le due tendenze della fenomenologia husserliana

«L'unica via possibile per superare l'ingenuità filosofica che si nascondeva nella “scientificità” della filosofia obiettivistica tradizionale», scrive Husserl nel §9 de *La crisi delle scienze europee*, è «un giusto ritorno all'ingenuità della vita, ma attraverso una riflessione che si innalzi al di sopra di essa»²⁰⁵.

Con questa espressione si mostra la peculiare relazione che l'atteggiamento fenomenologico intrattiene con quello naturale: si tratta sì di un suo *superamento*, ma non di una sua *negazione*. Quando Husserl scrive che occorre *tornare* all'ingenuità della vita, cioè alla vita pre-scientifica della coscienza, con “ritorno” non si intende un *regresso*, vale a dire un (artificioso e impossibile) annullamento dello sviluppo già avvenuto della coscienza: ad essa infatti, dice Husserl, occorre tornare «attraverso una riflessione che si innalzi al di sopra di essa».

Non è esagerato affermare che gran parte dello sforzo filosofico merleau-pontyano è tesa a comprendere la possibilità e la modalità di questa forma di riflessione fenomenologica elaborata da Husserl. In un corso al *College de France* del 1956-'57, dedicato al concetto di *natura*, Merleau-Ponty afferma che in Husserl sono presenti due diverse interpretazioni di ciò che è “naturale”.

Da una parte, infatti, il filosofo moravo avrebbe concepito la riflessione filosofica nei termini di una “soppressione” dell'atteggiamento naturale, dall'altra, invece, vi sarebbero i segni di un tentativo di tornare all'atteggiamento naturale per salvaguardarne la “verità”:

Due tendenze dividono il pensiero di Husserl:

1. Superare l'atteggiamento naturale, ingenuo, che non sa ciò che fa nella misura in cui crede nel mondo ma ignora le ragioni di questa sua credenza, sfugge a se stesso

²⁰⁵ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 88.

nella misura in cui assicura questa funzione di metterci al mondo. Husserl vuole rompere tale legame e renderlo con ciò visibile.²⁰⁶

Nella misura in cui l'atteggiamento naturale è un altro nome dell'*anonimia* in cui si svolge la vita della coscienza in regime naturale, l'atto riflessivo fenomenologico ha come scopo il suo *superamento*. Si tratta dunque della "smentita" di una percezione astratta dell'esperienza – laddove quest'*astrazione* è l'esito "passivo" di una mancanza di riflessione, e non il frutto di un artificio cosciente: in quanto essenzialmente ingenuo, l'atteggiamento naturale dà luogo ad astrazioni.

Il superamento dell'atteggiamento naturale, perciò, equivale al passaggio dalla coscienza irriflessa (che può attuarsi anche come riflessione empirica) a quella riflessa, vale a dire all'autocoscienza trascendentale. Nello stesso senso, in questo movimento di superamento Gerd Brand identifica l'elemento "negativo" della riduzione trascendentale: «la riduzione non va intesa come un mero ritorno all'originario; in essa è incluso anche un "mettere-tra-parentesi"».

Tuttavia, come lo stesso Brand osserva, vi è anche un elemento "positivo", poiché «l'epochè non è solo il "mettere-tra-parentesi", essa include anche il "ritornare-a"»²⁰⁷:

2. Ma la rottura con l'atteggiamento naturale – prosegue infatti Merleau-Ponty – è nello stesso tempo, per Husserl, un modo di conservare, di assumere tutto ciò che era considerato, creduto o valorizzato dall'uomo, è uno sforzo per comprendere l'atteggiamento naturale, per chiarire, svelare una *Weltthesis* pre-riflessiva, e, in questo senso, l'atteggiamento come risultato costitutivo deve essere chiarito più che criticato. Il ruolo della fenomenologia non è tanto quello di rompere il legame che ci unisce al mondo quanto piuttosto quello di rivelarcelo e di esplicitarlo.²⁰⁸

In questo secondo senso, perciò, la rottura con l'atteggiamento naturale è un superamento della sua ingenuità, non una reale e definitiva smentita del suo "contenuto", del suo sapere: le evidenze originarie, di cui il mondo-della-vita è la

²⁰⁶ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 300.

²⁰⁷ G. Brand, *Mondo, io, tempo*, p. 44.

²⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 300.

“sede”, ancora *irriflesse* a livello di atteggiamento naturale, vengono tematizzate nell’atteggiamento fenomenologico.

2.2. Il movimento duplice del pensiero

In questa prospettiva, la tesi originaria dell’atteggiamento naturale è un’*evidenza* fondamentale, non una illusione da smentire: per questo Husserl, come abbiamo visto, afferma che «non esiste [...] un realismo più radicale del nostro, purché questa parola non significhi che questo: “io sono certo di essere un uomo che vive in questo mondo e di ciò non ho il minimo dubbio”. Ma il grande problema è di capire questa ovvietà»²⁰⁹. “Capire l’ovvietà” non è smascherare l’infondatezza della credenza, ma esibirne la *genesi trascendentale* per comprenderne la fondatezza, altrimenti anonima – e perciò vulnerabile di fronte agli attacchi dello scetticismo nelle sue diverse forme. Perciò, secondo Merleau-Ponty «Husserl oscilla [...] tra due posizioni: da una parte, la rottura con l’atteggiamento naturale o, d’altra parte, la comprensione di questo fondamento pre-filosofico dell’uomo. [...] La fenomenologia denuncia l’atteggiamento naturale, e, nello stesso tempo, fa molto più di qualsiasi altra filosofia per riabilitarlo»²¹⁰.

Se l’istanza primaria della fenomenologia consiste nel rendere consapevoli dell’ingenuità in cui si è immersi nella vita quotidiana, il suo secondo movimento consiste proprio nel tornare a questa ingenuità per superarla “dall’interno”, anziché criticarla “dall’esterno”: la finalità ultima è l’esplicitazione del sapere naturale implicito, ma il passaggio necessario da compiere è la sospensione dell’effetto dei vincoli che costituiscono la trama di questo stesso sapere. La riduzione, perciò, è intesa da Merleau-Ponty in senso hegeliano, come la negazione (sospensione) di una negazione (astrattezza legittima dell’atteggiamento naturale), tesa a riguadagnare ad un superiore livello di coscienza le evidenze naturali: «proprio per il fatto che siamo da parte a parte rapporto al mondo, per noi la sola maniera di rendercene conto è di

²⁰⁹ E. Husserl, *La crisi delle scienze europee*, p. 213. In maniera simile si esprime nella *Postilla alle Idee*: «Che il mondo esista, che si dia come un universo esistente all’interno dell’esperienza che di continuo converge verso la concordanza, è perfettamente indubbio. Una cosa completamente diversa è cercare di capire questa indubitabilità, che sostiene la vita e le scienze positive, e di chiarirne il fondamento di legittimità» (E. Husserl, *Idee I*, p. 428).

²¹⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 311.

sospendere questo movimento, di negargli la nostra complicità»²¹¹. Lo scopo di questa operazione non è farci rinunciare alle «certezze del senso comune e dell'atteggiamento naturale», poiché «viceversa esse sono il tema costante della filosofia», bensì al contrario «risvegliarle e farle apparire»²¹². Questi due movimenti costituiscono due momenti di una stessa attività del pensiero: «Husserl – scrive Merleau-Ponty – diviene sempre più cosciente dell'identità di queste due direzioni e vuole considerarla come un'unica esigenza»²¹³, giungendo infine a capire che «il movimento di ritorno in noi stessi [...] è come lacerato da un movimento inverso *che esso suscita*»; in questo senso, il fondatore della fenomenologia «riscopre quella identità del “rientrare in sé” e dell’“uscire da sé” che per Hegel definiva l'assoluto»²¹⁴.

Perciò le “esitazioni” husserliane sulla problematica della riduzione trascendentale²¹⁵ non sono accidentali, bensì radicate nella paradossalità delle “cose stesse”: «non è dunque per caso o per ingenuità che Husserl riconosce alla riduzione caratteri contraddittori»²¹⁶. Si tratta della medesima “contraddizione” che si ritrova al cuore della definizione merleau-pontyana di “fenomenologia”, allorché, nella prima pagina della *Fenomenologia della percezione* così si esprime:

Che cos'è la fenomenologia? [...] È una filosofia trascendentale che pone fra parentesi, per comprenderle, le affermazioni dell'atteggiamento naturale, ma è anche una filosofia per la quale il mondo è sempre “già là” prima della riflessione, come una presenza inalienabile, una filosofia tutta tesa a ritrovare quel contatto ingenuo con il mondo per dargli infine uno statuto filosofico.²¹⁷

Poche pagine oltre, egli scrive che «il rapporto al mondo, così come si pronuncia instancabilmente in noi, non è qualcosa che possa essere reso più chiaro da un'analisi: la

²¹¹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 22

²¹² *Ibidem*.

²¹³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 106.

²¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Segni*, pp. 213-214.

²¹⁵ «Il tema della riduzione fenomenologica [...], come sappiamo, non ha mai cessato di essere per Husserl una possibilità enigmatica, e sul quale egli è sempre ritornato», *Segni*, p. 213; «Non vi è certo questione sulla quale Husserl abbia impiegato maggior tempo a comprendere se stesso, così come non vi è questione sulla quale egli sia più spesso ritornato: la “problematica della riduzione” occupa infatti egli inediti una posizione importante» (M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 19).

²¹⁶ M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 213.

²¹⁷ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia della percezione*, p. 15.

filosofia può solo ricollocarlo sotto il nostro sguardo, offrirlo alla nostra constatazione»²¹⁸. In cosa consiste questo conferimento di uno “statuto filosofico” al «contatto ingenuo con il mondo»? Si tratta di un’esplicitazione di quel legame già da sempre in atto tra il soggetto e il mondo che a livello naturale rimane implicito per motivi essenziali. Questa esplicitazione, tuttavia, non si configura come una “spiegazione”: «la vera filosofia – afferma infatti Merleau-Ponty – consiste nel reimparare a vedere il mondo»²¹⁹, vale a dire «nel fare *vedere* il rapporto tra soggetto e mondo, fra soggetto e altri, anziché *spiegarlo*, come facevano i classici ricorrendo allo spirito assoluto»²²⁰.

²¹⁸ *Ivi*, p. 27.

²¹⁹ *Ivi*, p. 30

²²⁰ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 80.

Capitolo 4.

SCIENZA E ONTOLOGIA IN MERLEAU-PONTY

1. LA CONCEZIONE DI NATURA

1.1. Una nuova idea di natura

Al Collège de France, dal 1956 al 1960, Merleau-Ponty dedica tre corsi al concetto di Natura, che riveste un ruolo capitale nella riflessione di questi anni per due ordini di considerazioni differenti.

Da un lato la natura rappresenta «il primordiale, il non costituito, il non-istituito»¹, ed è quindi il terreno privilegiato di indagine per quella dimensione originaria, grezza dell'esperienza che la filosofia merleau-pontiana ricerca. Il percorso prende avvio inizialmente dalla contrapposizione classica tra λόγος e φύσις, fino a giungere alla descrizione della natura come «nostro suolo [*Boden*], (...) ciò che ci sostiene»², ossia ciò da cui non possiamo prescindere e che precede e accompagna tutte le istituzioni particolari. Un'origine dunque produttiva e sempre fungente, «che si dà sempre come *qui* prima di noi e tuttavia come nuova sotto il nostro sguardo»³, come sottolinea Merleau-Ponty, introducendo la citazione di Herr: «La Natura è sempre al primo giorno»⁴.

Dall'altro la natura è via privilegiata a condurre alla nuova ontologia, ed è necessario soffermarsi sul senso e la necessità di tale decisione, ai fini di una comprensione adeguata delle lezioni di questi corsi, in particolare dell'anno 1956-57. Per farlo è utile prendere avvio dalle affermazioni che l'autore stesso compie a giustificazione del percorso svolto nell'arco dei tre anni di lezione.

Nell'introduzione del corso del 1959-60 Merleau-Ponty dichiara che l'unico tema perenne della filosofia è «il nesso Natura-Uomo-Dio»⁵. All'interno di questa triade nessuno dei termini va considerato separato: essi si co-implicano e lo studio e la

¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 4.

² *Ibidem*.

³ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 79.

⁴ L. Herr, "Hegel", in *Grande encyclopédie*, t. XIX pp. 99 e sgg, ripresa in *Choix d'écrits*, PUF, Paris 1932, t.2, pp. 109-146.

⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 297.

comprensione dell'uno non può che condurre a un approfondimento dell'altro, all'interno di una dialettica necessaria. La natura è così oggetto di interrogazione solo in quanto «vera esplicitazione dell'essere»⁶, «esplicitazione di ciò che vuol dire essere-naturale o essere naturalmente, in attesa dell'essere-uomo e dell'ontologia di Dio»⁷. L'intento con cui ci si appresta ad affrontare la natura è dunque quello di scorgere, tra le righe di questo «foglio dell'Essere»⁸, il disvelamento stesso dell'Essere. Gli studi svolti in queste lezioni non vanno letti allora – come precisa Merleau-Ponty nell'ultimo corso - come una teoria della conoscenza della natura, né come una filosofia della natura che aspiri a diventare una 'super-scienza'⁹, una scienza segreta. Si tratta al contrario «di una lettura della scienza stessa come una certa ontologia (ridotta) nel contesto più ampio del rapporto con l'Essere più primordiale»¹⁰. Quello che si cerca è l'essere, e la natura è oggetto della ricerca nella misura in cui ci permette di giungere a una sua elaborazione. In questo senso è da comprendere il costante richiamo e utilizzo dei risultati scientifici, presente in tutti i corsi. Mediante il loro studio possiamo rinvenire un'ontologia implicita e soprattutto giungere a formulare l'unica vera.

Se Merleau-Ponty prende come via privilegiata all'essere la natura e non l'uomo o Dio, compiendo una scelta alquanto «inattuale»¹¹ e controcorrente, è per via di un'urgenza teoretica e storica ben determinata. Infatti il terreno della natura è quello che più chiaramente mostra la necessità di una «mutazione ontologica»¹².

1.2. La prospettiva della scienza

L'esperienza scientifica ci offre l'occasione di scoprire quella necessità di 'mutazione ontologica', che - abbiamo visto - è ciò che determina la scelta del terreno della natura.

⁶ *Ivi*, p. 299.

⁷ *Ivi*, p. 300.

⁸ *Ivi*, p. 299.

⁹ *Ivi*, p. 297.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Come nota Barbaras, «se si fa riferimento ai *résumés* redatti al termine dell'anno universitario, si scopre che questa scelta per così dire inattuale è motivata dalla necessità di uscire dall'impasse nella quale la filosofia contemporanea è entrata. Merleau-Ponty nota in effetti che l'abbandono nel quale è caduta la filosofia della natura risiede in una certa concezione dello spirito, della storia, dell'uomo» (tr. nostra, R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la nature*, in *Chiasmi internazionali* n.2, Mimesis, Milano 2000, pp. 47-48).

¹² M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 298.

Sono infatti le spiegazioni scientifiche, che tacitamente assumono la vecchia ontologia, a risultare insufficienti di fronte ai dati stessi che considerano, evidenziando tutta la debolezza delle costruzioni categoriali già da sempre in uso per l'esplicitazione dell'essere. La necessità di condurre quest'analisi ontologica non è un'opzione velleitaria del filosofo, ma si impone dall'interno delle pratiche scientifiche odierne.

Prima di entrare nel merito degli studi fisici, è utile considerare le due differenti sfumature con cui, in questi corsi, Merleau-Ponty si riferisce alla scienza. Da una parte infatti il largo spazio concesso alla pratica scientifica consegue direttamente all'affermazione di una concezione determinata di Natura: se la «Natura è un Inglobante»¹³ e non un oggetto «completamente dinanzi a noi»¹⁴ non può essere conosciuta per deduzione a partire da concetti, «la si deve pensare a partire dall'esperienza, e specialmente dall'esperienza nella sua forma più regolata, ossia a partire dalla scienza»¹⁵. In questo senso viene accordata la massima dignità alla ricerca scientifica. Dall'altra non si ignora che, in quanto partecipe dell'atteggiamento naturale, la «coscienza scientifica [...] è il godimento ingenuo e privo di critica della certezza naturale»¹⁶. Dunque, non ci si può rivolgere ad essa per chiedere una nuova concezione di natura: poiché lo scienziato è guidato dalla preoccupazione di intervenire, è al filosofo che spetta, come afferma Bergson, «speculare»¹⁷, cioè «vedere»¹⁸. La scienza dunque non è chiamata a fondare un'ontologia, ma si avvale del merito di fare «scoperte filosofiche negative»¹⁹, ossia ha il potere di «destituire le pseudo-evidenze dal loro preteso carattere di evidenza»²⁰, accompagnando perciò la filosofia nella sua ricerca veritativa e svolgendo un ruolo comunque necessario nella giustificazione di un impianto ontologico.

¹³ *Ivi*, p. 127.

¹⁴ *Ivi*, p. 4.

¹⁵ *Ivi*, p. 127.

¹⁶ *Ivi*, p. 124.

¹⁷ H. Bergson, *L'Evolution créatrice*, Félix Alcan, Paris 1907 (tr. it. – condotta sul testo dell'*Edition du centenaire H. Bergson, Oeuvres*, testi a cura di A. Robinet, Presses Universitaires de France, Paris 1919 – a cura di F. Polidori, *L'evoluzione creatrice*, Cortina, Milano 2002, p. 162).

¹⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 126.

¹⁹ *Ivi*, p. 147; F. London e E. Bauer, *La théorie de l'observation en mécanique quantique*, Hermann, Paris 1939, p. 51.

²⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 156.

Presentando la seconda parte delle lezioni dedicate alla scienza Merleau-Ponty dichiara persino, all'interno del relativo *Résumé*²¹, che non si possono respingere anticipatamente i risultati scientifici con il pretesto che sono costruiti «nel solco di certi pregiudizi ontologici»²²; anzi, se essi sono realmente pregiudizi, «la scienza stessa, nel suo vagabondaggio attraverso l'essere, troverà bene l'occasione di respingerli»²³. Questa è esattamente la ragione per cui l'autore decide di illustrare l'andamento autocritico della scienza: come l'avvento della fisica quantistica allontana sempre più dal determinismo e dalla causalità proprie dell'ontologia di Laplace, così le matematiche non euclidee e la teoria della relatività, mediante la critica delle nozioni classiche di spazio e tempo, inducono a «rompere con la nozione comune di uno spazio e un tempo senza riferimento alla situazione dell'osservatore»²⁴, riportando verso uno spazio e tempo percepiti. Rispetto al classicismo di Laplace, che «sostiene che occorre capire l'Essere prima di capire il suo comportamento»²⁵, il pensiero scientifico moderno si avvicina all'essere solo scoprendo il suo 'sosein', il suo essere così. In questa nuova prospettiva non vi è alcuna natura in sé, che si sveli agli occhi di un *kósmos theorós*²⁶: l'oggetto d'osservazione - un elettrone ad esempio - non può essere circoscritto a un punto spazio-temporale definito, e necessita sempre dell'«idea di un soggetto incarnato»²⁷ per essere compreso.

Senza addentrarci nel merito delle analisi specifiche, questi accenni servono a indicare come, nonostante viva ancora in parte «di un mito cartesiano»²⁸, la scienza stessa, da cinquant'anni a questa parte, «non cessi di occuparsi del suo *Sosein*»²⁹. Per questa ragione Merleau-Ponty si rivolgerà a Whitehead. In quest'ultimo infatti il processo autocritico scientifico giunge a espressione chiara. Per accostarsi alla comprensione del naturale, bisogna abbandonare l'idea di un'unica localizzazione spazio-temporale in cui

²¹ A conclusione di ogni corso Merleau-Ponty redigeva dei resoconti dei corsi e dei temi affrontati, destinati alla pubblicazione sull'«*Annuaire du Collège de France*».

²² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 91.

²³ *Ibidem*.

²⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 92.

²⁵ *Ivi*, p. 131.

²⁶ 'Contemplatore del mondo', questo termine designa, all'interno de *La natura*, ma anche ne *Il visibile e l'invisibile* e nei *Résumés de cours*, il soggetto "capace di costruire o di ricostruire il mondo esistente attraverso una serie indefinita di operazioni sue" (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 41).

²⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 146.

²⁸ *Ivi*, p. 125.

²⁹ *Ivi*, p. 127.

ogni esistenza «occupi il suo posto»³⁰. Essa è solamente un risultato dell'astrazione operata dal pensiero. In natura non sono mai dati istanti puntuali, «*point-flash*»³¹ irrelati tra loro; la natura ci si presenta sempre come un processo dall'«orlo frastagliato»³². Ogni frangente della realtà implica un «continuare della natura»³³. Allo stesso modo gli oggetti che consideriamo non sono mai esistenze isolate e immutabili, ma astrazioni con cui si indica che «c'è stato un'insieme di relazioni»³⁴. L'unica via per evitare di rimanere chiusi all'interno dell'alternativa evento-oggetto, è riconsiderare questi due poli alla luce della percezione e di quel che in essa si rivela. Enzo Paci così afferma che «la realtà della percezione, come il «processo» di Whitehead, è relazionata e organica»³⁵. Infatti è nell'unità dell'evento percettivo, nell'unità del mio corpo senziente che la natura si svela “come un dispiegamento spazio-temporale”. Gli oggetti della fisica allora, come quelli percettivi, non sono più dati atomici, ma si rivelano mediante l'esperienza scientifica come oggetti «tran-spaziali e trans temporali»³⁶, che - come afferma Barbaras - «non esistono all'interno dello spazio-tempo, ma *come* spazio-tempo»³⁷, poiché non presuppongono un'essenza che sia al di fuori del tempo.

Così la scienza nella sua riflessione riconduce al livello originario della percezione, che solo renderebbe pienamente intelleggibili i suoi stessi risultati³⁸. Gli sforzi del pensiero scientifico e di quello filosofico andrebbero dunque nella stessa direzione. Lo sviluppo interno a questo corso, e il metodo in atto nelle lezioni, sarebbe allora un'ulteriore conferma e esempio di ciò che Merleau-Ponty sottolinea ne *Il metafisico nell'uomo*, quando afferma che tra scienza e filosofia «non può esserci rivalità. Una scienza senza filosofia non saprebbe, alla lettera, di che cosa essa parli. Una filosofia senza esplorazione metodica dei fenomeni darebbe solo luogo a verità formali, cioè ad

³⁰ *Ivi*, p. 168.

³¹ A. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge University Press, Cambridge 1925 (tr. it. di A. Banfi, *La scienza e il mondo moderno*, Bompiani, Milano 1959, p. 71).

³² A. Whitehead, *The concept of Nature*, Cambridge University Press, Cambridge 1920 (tr. it. di M. Meyer, *Il concetto di natura*, Einaudi, Torino 1975, p. 68).

³³ *Ivi*, p. 51.

³⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 173.

³⁵ E. Paci, *Introduzione a 'Elogio della filosofia'*, in *Chiasmi internazionali* n.2, p. 25.

³⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 257.

³⁷ R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la nature*, in *Chiasmi internazionali* n.2, op. cit., p. 58.

³⁸ Come infatti Merleau Ponty afferma, «sotto il nome collettivo di scienza, non c'è altro che un riordinamento sistematico, un esercizio metodico - più o meno ampio, più o meno chiaroveggente - di quella stessa esperienza che comincia con la nostra prima percezione» (M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 139).

errori»³⁹. In questo senso l'attenzione di Merleau-Ponty al campo della percezione è sostenuta dalle scoperte della scienza e concorda con le sue riflessioni.

Così si spiega, almeno a livello di contenuto, perché nei corsi successivi Merleau-Ponty privilegerà ciò che la scienza gli offre, piuttosto che elaborare l'ontologia a partire dai sistemi delineati dalla tradizione filosofica. Essa infatti non ha saputo riconoscere in questa sfera il campo veritativo originario.

1.3. Una storia del concetto di natura

Accanto allo studio del mondo fisico, nel corso del 1956-57 Merleau-Ponty ripercorre le 'idee dei filosofi' sulla natura, attraverso una selezione che comprende Aristotele, Descartes, Kant, Brunschvicg, Schelling, Bergson e Husserl. Se la modernità rappresenta, come afferma Nietzsche, l'"età del paragone"⁴⁰, Merleau-Ponty è consapevole, nell'affrontare il problema *filosofico* della natura, dell'importanza di una critica non ingenua degli stessi concetti ereditati, specialmente ora che essi dimostrano tutta la loro insufficienza nel leggere i fenomeni e che non permettono minimamente di «chiarire l'esperienza»⁴¹. E' inevitabile dunque, per avvicinarsi al problema nella sua interezza, senza ingenuità, rivisitare e ripercorre la nozione di Natura per come è stata elaborata dalla filosofia precedente. Se oggi la natura è divenuta una delle grandi "impasse"⁴² in cui la filosofia contemporanea è entrata, è necessario esplicitare i passi che hanno condotto in modo più o meno dichiarato a una tale difficoltà del pensiero. In quest'ottica la prima parte del corso che stiamo seguendo non è affatto una introduzione propedeutica al tema, né tanto meno una mera analisi storiografica, di cornice al lavoro del filosofo, ma segna un passo essenziale per «definire il significato filosofico del concetto di Natura»⁴³.

³⁹ M. Merleau-Ponty, *Senso e non senso*, p. 120.

⁴⁰ F. Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches II*, in *Nietzsche Werke*, Bd. III. 4, Walter de Gruyter, Berlin-New York 1967 (tr. it. di S. Giaretta, a cura di G. Colli e M. Montinari, *Umano, troppo umano*, Adelphi, Milano 1994, vol. I, af.23, p. 33).

⁴¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 91.

⁴² R. Barbaras, *Merleau-Ponty et la nature*, in *Chiasmi internazionali* n.2, p. 47.

⁴³ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 80.

1.3.1. La concezione di Descartes

Il riferimento chiave della critica merleau-pontiana è Cartesio, la cui concezione «a torto o a ragione, domina ancora oggi le nostre idee relative alla Natura»⁴⁴, sebbene «in lui l'ontologia sia implicita»⁴⁵.

Rispetto all'aristotelismo che vedeva nella natura l'idea di una «destinazione qualitativa»⁴⁶ alla quale partecipava tutto il mondo, compreso l'uomo, con Descartes si introduce un nuovo elemento che porta a uno sdoppiamento nel concetto di Natura. A partire dall'idea di infinito infatti, che deriva dai «postulati fondamentali del pensiero giudaico-cristiano»⁴⁷, la natura si sdoppia in un *naturante* e in un *naturato*. Questa definizione, in verità, precede di diversi secoli l'avvento di Cartesio, ma è solo con lui che «tutto ciò che poteva essere interno alla Natura si rifugia in Dio. *Il senso si rifugia nel naturante e il naturato diventa prodotto, pura esteriorità*»⁴⁸.

La nuova idea di natura rimane spogliata del suo carattere di fatticità, per essere ridotta a «nuda esistenza»⁴⁹, senza alcuna interiorità o orientamento; non c'è più finalità perché essa ora risiede nell'esercizio del pensiero infinito di Dio: «l'interiorità è tutta in Dio»⁵⁰, tanto che nella sesta meditazione Cartesio arriverà a dire che «per natura, in generale, non intendo altro che Dio stesso»⁵¹. Dio è «la ragione formale dell'infinito». Egli fa sì che tutto sia così com'è, «nella sua azione, è al di là di ogni concezione necessitante, al di là di ogni concezione finalistica»⁵² e il mondo, perdendo il suo orientamento interno, diventa mera estensione. Solo nella misura in cui è posta questa estensione, inevitabilmente si pone anche una «figura di questo mondo»⁵³, senza che le sia riconosciuta alcuna autonomia interna. La forma che assume il mondo non è altro che una pura conseguenza dell'estensione posta in origine. Non si riconosce alcun movimento intrinseco alla natura: essa è «prodotto, fatto di parti assolutamente esteriori,

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 299.

⁴⁶ *Ivi*, p. 7.

⁴⁷ *Ivi*, p. 194.

⁴⁸ *Ivi*, p. 10.

⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 80.

⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 12.

⁵¹ R. Descartes, *Méditation sixième* in *Méditations touchant la Première philosophie*, 1641 (ed. it. a cura di S. Landucci, *Sesta meditazione* in *Meditazioni metafisiche*, Laterza, Roma-Bari 1997, p. 133).

⁵² M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 195.

⁵³ *Ivi*, p. 298.

rigorosamente attuali e chiaramente legate»⁵⁴, perfettamente trasparente e decifrabile da un sistema di leggi, che sono espressione diretta degli attributi e dell'infinità divina. La natura arriva così a coincidere, in ultima analisi, con «l'autofunzionamento delle leggi che derivano dall'idea di infinito»⁵⁵ e può essere pertanto conosciuta interamente, per deduzione, a partire dalla nozione di materia e movimento.

Tale descrizione necessita, come suo fondamento, dell'«idea che l'essenza si ponga da sé»⁵⁶. A partire da quell'infinito (Dio), posto a garante, ci troviamo di fronte non a realtà opache, ma a una Natura che ci rivela da sé la sua «essenza evidente»⁵⁷. Tutto «ciò che è, in quanto è, è vero. E' il sorgere di un essere che si chiama Mondo e che non può non essere un essere vero»⁵⁸. Il mondo, il naturale quindi, è assolutamente positivo e possiamo giungere alla sua piena conoscenza secondo il '*lumen naturalis*'.

La natura cartesiana in definitiva si trova costretta, in quanto naturato, da una «contingenza e una necessità altrettanto radicali»⁵⁹, poiché è posta dall'atto creatore di un Dio che è sempre al di là di ogni determinazione e di ogni finalità.

Allo stesso tempo cessa di essere considerata come «Evento o insieme di eventi»⁶⁰, non si può più nemmeno parlare di un'«autoproduzione»⁶¹ al suo interno: d'ora in poi non sarà nient'altro che quell'«essere massiccio»⁶², del tutto esteriore, di cui si può conoscere tutto. Quest'idea di natura giunge così storicamente ad affermarsi ad ogni livello, fino a coincidere perfettamente con il pensiero tacito della scienza moderna; anzi, come afferma Merleau Ponty, sarà determinante rispetto all'avvento di molteplici scoperte scientifiche⁶³.

In realtà l'ontologia del naturale di Cartesio non si esaurisce in questa espressione, ma segue anche una seconda ispirazione, conflittuale rispetto alla prima, che è sintomo di una contraddizione mai risolta, interna alla sua ontologia. La natura infatti non è concepita solo a partire dal lume naturale, al suo fianco «Descartes mantiene

⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 81.

⁵⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 12.

⁵⁶ *Ivi*, p. 16.

⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 82.

⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 17.

⁵⁹ *Ivi*, p. 15.

⁶⁰ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 82.

⁶¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 298.

⁶² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 73.

⁶³ Cfr. a questo proposito *La natura*, pp. 9 e ss.

l'originalità di un mondo effettivamente reale, di un'estensione realizzata»⁶⁴, come si vede a livello di impostazione nello scarto tra le prime e le ultime tre *Meditazioni metafisiche*. La differenza che si può ravvisare in questo testo risiede nella scelta del campo di conoscenza al quale accordare i parametri di validità e certezza. Se nelle prime tre meditazioni la natura è quella «natura nel senso della “luce naturale”»⁶⁵ che abbiamo appena considerato, è perché viene concessa la massima evidenza alle ‘idee chiare e distinte’, e la verità è concepita come «solo ciò che comprendo»⁶⁶. Nelle altre invece la natura è intesa nel senso di *inclinazione naturale*: ciò che ci «spinge a credere nell'esistenza del mondo esterno, del mio corpo»⁶⁷. In questo caso, affrontando il mondo a partire da come esso è conosciuto dai sensi, ammettiamo un'altra fonte valida di conoscenza e siamo di fronte a una verità meno immediata, che non comprendiamo con un atto del pensiero, ma comunque certa. La natura ora, in quanto estensione non pensata ma “reale”⁶⁸, non può più essere conosciuta tramite una comprensione intellettuale, come avveniva per le unità spirituali, ma solo mediante il modo d'azione del movimento. In tal modo ci si avvede di come Cartesio, in questa seconda parte, sia portato ad accordare valore, in virtù dell'evidenza, a ciò che nella prima parte dell'opera era considerato oscuro e fonte di dubbio.

Da una parte saremmo posti innanzi a un mondo interamente prodotto, puro oggetto a noi esterno e pienamente conoscibile; dall'altra avremmo a che fare invece con un «mondo esistente»⁶⁹, «che io sento in coesione con me, che io posso capire solo con l'uso della vita e non con l'intelletto»⁷⁰.

A livello ontologico queste due accezioni di natura (come ‘luce naturale’ e come ‘inclinazione naturale’) coesistono perché fanno capo, in Descartes, a due diverse ontologie: quella dell'oggetto e quella dell'esistente, che non trovano alcuna possibilità di conciliazione soddisfacente, come emerge in modo esplicito dalla grande difficoltà che si incontra nello studio del corpo umano, punto in cui queste due visioni arrivano a

⁶⁴ *Ivi*, p. 19.

⁶⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 97.

⁶⁶ *Ivi*, p. 22.

⁶⁷ *Ivi*, p. 21.

⁶⁸ *Ivi*, p. 20.

⁶⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 189.

⁷⁰ *Ibidem*.

congiungersi in un «rapporto paradossale»⁷¹, rivelando il limite stesso dell'ontologia elaborata.

Il pensiero ultimo di Cartesio cercherà di superare questa strana dicotomia trovando «l'«essere di Dio» (J. Laporte) al di qua del possibile e dell'attuale, della finalità e della causalità, della volontà e dell'intelletto»⁷². Ciò porterebbe a concepire tutte le distinzioni come insensate, perché non sono secondo Dio: distinguere tra un mondo preordinato e uno meccanico significa ancora riferirsi a categorie umane, mentre in un certo senso «bisognerebbe dire che solo Dio è»⁷³. Il pensiero ontologico si ridurrebbe allora ad affermare l'«idea di semplice presenza»⁷⁴ e porterebbe a descrivere il mondo come un «fatto totale»⁷⁵, sul quale non ci è lecito pronunciare alcun giudizio, perché «non lo possiamo dominare»⁷⁶.

Al di là del tentativo problematico con cui Cartesio cerca di conciliare le due differenti prospettive ontologiche, questa oscillazione, continuamente presente nei suoi testi, non sarebbe nient'altro che un corollario dell'eredità giudaico-cristiana, della quale egli, in questo senso, sarebbe discepolo. Un fluttuare tra essenzialismo e esistenzialismo, o meglio, «un andirivieni tra un essenzialismo condizionale e un esistenzialismo subordinato»⁷⁷, di cui Blondel parlerà nei termini di una peculiare ««diplopia ontologica»»⁷⁸. Questa espressione vuole indicare un pensiero che afferma per un certo verso che il mondo non è niente e Dio è tutto, e per un altro che «Dio è oscuro e solo il mondo è chiaro»⁷⁹.

La «straordinaria confusione»⁸⁰ che, a partire da qui, oggi regna tra i concetti di «naturalismo», «umanismo» e «teismo» evidenzia potentemente come il problema ontologico resti sempre «il problema dominante, a cui sono subordinati tutti gli altri

⁷¹ *Ivi*, p. 198.

⁷² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 97.

⁷³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 193.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ *Ivi*, p. 194.

⁷⁶ *Ibidem*.

⁷⁷ *Ivi*, p. 195.

⁷⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 98.

⁷⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 197.

⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 98.

problemi»⁸¹; l'unico modo per poterlo chiarire sarà, agli occhi di Merleau-Ponty, riuscire a «riaffermare una vita comune tra l'essenza e l'esistenza»⁸².

Se ci siamo soffermati così a lungo su Cartesio è perché la sua visione, a differenza di Schelling o Kant, è quella più radicata nella mentalità comune, e in particolare in quella scientifica. In questo senso, Cartesio è dunque il primo interlocutore di Merleau-Ponty, nonostante le incoerenze di cui è carico il suo pensiero. Dal suo studio, anzi, emerge chiaramente la necessità «di elaborare un concetto dell'essere tale che le contraddizioni, né accettate, né “superate”, trovino in esso il loro posto»⁸³.

Non affronteremo qui direttamente - come fa Merleau-Ponty nella prima parte del corso del 1956-57 - la concezione kantiana di natura come “somma degli oggetti dei sensi”⁸⁴, né l'intuizione dell'«*erste Natur*» di Schelling, né tanto meno l'«idealismo»⁸⁵ di Brunschvicg o il positivismo di Bergson. Essi sono riferimenti stabili ed essenziali all'interno della riflessione merleau-pontiana, ma, in ultima analisi, non hanno aperto nuove vie effettive per uno studio efficace della natura. Infatti «alla fine dell'esperienza che ha fatto di quest'ontologia, la filosofia europea si ritrova di fronte la Natura come produttività orientata e cieca. Non è un ritorno alla teleologia; la teleologia propriamente detta, come conformità dell'evento a un concetto, condivide il destino del meccanicismo: sono due idee *artificialiste*. La produzione naturale resta da comprendere in altro modo»⁸⁶.

Sembrerebbe ancora di indugiare nelle prossimità del cartesianesimo: il problema rimane quello di rinvenire un'ontologia adeguata, operazione che - loro malgrado - tutte «le filosofie dialettiche moderne non sono riuscite a fare perché in esse la dialettica restava inquadrata in un'ontologia predialettica»⁸⁷.

⁸¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 199.

⁸² *Ivi*, p. 198.

⁸³ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p.99.

⁸⁴ I. Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, 1970 (tr. it. di A. Gargiulo, riv. Da V. Verra, Laterza, Roma-Bari 1991, p. 181).

⁸⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 47.

⁸⁶ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 91.

⁸⁷ *Ivi*, p. 99.

1.3.2. La concezione di Husserl

Per la novità che la sua concezione porta, e soprattutto per quel “non pensato”⁸⁸ essenziale per le indagini merleau-pontiane, è invece necessario prendere in considerazione la parte dedicata alla lettura di Husserl. Da una parte egli avanza, specialmente nell’ultimo periodo, l’ipotesi di una Natura non cartesiana, cioè di una Natura intesa come «ambito di presenza originaria comune»⁸⁹. Sarà proprio questa idea che Merleau-Ponty prenderà a esempio e approfondirà negli anni, nella direzione dell’«essere grezzo». Dall’altra Husserl resta uno più profondi ispiratori dell’intenzione e del metodo con cui Merleau-Ponty comprenderà le scienze. Come abbiamo già accennato, esse annunciano sempre nell’elaborazione dei loro concetti quella dimensione originaria-naturale, ignorata da parte degli scienziati a causa dei loro “paraocchi abituali”⁹⁰, che invece spetta al filosofo esplicitare, permettendo di rischiarare le esperienze scientifiche stesse.

Il percorso husserliano si trova al centro del nostro interesse anche per un altro ordine di ragioni. Husserl infatti parte, come Schelling, dal problema dell’idealismo trascendentale, e giunge alla fine, inevitabilmente, a interrogarsi sull’idea di Natura, «all’interno del quadro di una filosofia riflessiva»⁹¹. Attraverso il suo percorso si evince dunque come, partito «dall’esigenza riflessiva più rigorosa, giunga al problema della natura»⁹², e questo certo conferma la centralità del tema di una natura, non “mutilata”⁹³ e l’urgenza di ritrovare il suo significato filosofico.

In realtà in Husserl si riscontrano due differenti definizioni di Natura, che ottengono, entrambe, grande risonanza nei testi del filosofo francese. La prima si trova all’inizio di *Ideen II*, dove Husserl indica la natura come «sfera delle mere cose [*blosse Sachen*]»⁹⁴, e questa accezione di natura coincide esattamente con quello che affermano gli scienziati o Cartesio. Parlare di natura in questi termini infatti equivale ad affermare

⁸⁸ M. Merleau-Ponty, *Le philosophe et son ombre* in *Signes* (tr. it. *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, p. 212).

⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p.117.

⁹⁰ E. Husserl, *Idee II*, p. 187.

⁹¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 104.

⁹² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 88.

⁹³ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, p. 225.

⁹⁴ E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, libro II, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, cap. I, § 11.

un'«idea di reale, dell'in sé, come correlato di una conoscenza pura»⁹⁵, teoretica. In questo senso la Natura conterrebbe in sé tutto l'universo. Ma «ciò che è falso nell'ontologia delle *blosse Sachen* è che essa assolutizza un atteggiamento di pura teoria (o di idealizzazione)»⁹⁶: le mere cose invece non sono altro che «l'espressione seconda, attivamente costruita dal puro soggetto, dello stato primordiale delle cose intuitive, percepite»⁹⁷. Dietro a questo mondo teoretico, ve n'è un altro più originario, «un mondo prima di ogni tesi: è il mondo percepito»⁹⁸, che si offre sempre a un soggetto incarnato che ne fa esperienza⁹⁹. Se infatti la fenomenologia si pone l'obbiettivo di superare l'atteggiamento naturale, ingenuo, tramite l'esperienza riflessiva, non è per sopprimere quel «fondamento prefilosofico»¹⁰⁰, in cui ogni atto del pensiero è radicato, ma per restituire questa dimensione sempre fungente, quel «Logos del mondo estetico»¹⁰¹ mai tematizzato. Riflettere significherà dunque «svelare l'irriflesso»¹⁰², e le essenze andranno ricomprese in quell'«avvolgimento dell'esperienza»¹⁰³, in quella *Umwelt* preliminare attraverso cui si sono costituite.

Il riferimento principale di questi anni, che segna la direzione scelta dalla riflessione merleau-pontiana, è costituito soprattutto dagli ultimi lavori di Husserl – a quell'epoca inediti –, nei quali l'interesse e il tema della *Lebenswelt* (mondo della vita) riveste un ruolo centrale. Il problema è infatti comprendere la relazione che intercorre tra il piano anonimo della natura, come apertura del mondo ambiente, e quello delle *blosse Sachen*, della natura oggettivata.

A questo riguardo fino a *Ideen II*, la costituzione del mondo teoretico, oggettivo, scientifico era resa possibile dal soggetto incarnato (*Subjekt Leib*) e dalla comunità intersoggettiva¹⁰⁴, negli ultimi scritti invece Husserl introduce un altro elemento per spiegare questa genesi, ossia dei «quasi-oggetti»¹⁰⁵, che non sono altro che «oggetti

⁹⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 108.

⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *Il filosofo e la sua ombra*, in *Segni*, pp. 215-16.

⁹⁷ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 88.

⁹⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 109.

⁹⁹ *Ivi*, pp. 110 e ss.

¹⁰⁰ *Ivi*, p. 106.

¹⁰¹ E. Husserl, *Logica formale e trascendentale*, p. 356.

¹⁰² M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 106.

¹⁰³ M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 132.

¹⁰⁴ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, pp. 110-114.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 114.

preliminari al mondo delle mere cose»¹⁰⁶, «esseri preoggettivi che sono i correlativi della comunità dei corpi percipienti e costellano la sua storia primordiale»¹⁰⁷.

Uno di questi è, come affermato in *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*, la Terra. Nonostante la nostra conoscenza abbia ormai convertito la terra in «una realtà infinita»¹⁰⁸ e l'abbia generalizzata tra gli altri pianeti, essa non può essere considerata come uno un oggetto tra i tanti. Non possiamo percepirla come corpo, perché è costantemente il nostro «suolo di esperienza»¹⁰⁹; esso si può ingrandire all'infinito, ma rimarrà sempre il nostro unico e solo possibile. La terra inoltre è «radice della nostra storia»¹¹⁰, perché è la «culla»¹¹¹ di tutti gli orizzonti concepibili, di tutte le possibilità ulteriori.

In ultima analisi questa natura, questa terra, in quanto suolo, non è un'apparenza rispetto al mondo delle *blosse Sachen*, bensì il suo «fondamento»¹¹² perché è solo mediante esso che possiamo comprendere i rapporti con il nostro corpo, con gli altri esseri percipienti e quelli percepiti. Compare allora «uno strato anteriore - al di sotto della natura cartesiana - che non è mai soppresso e che esigerà giustificazione quando lo sviluppo del sapere rivelerà le lacune della scienza cartesiana»¹¹³. Così dal momento in cui Husserl riconosce l'universale non nell'oggetto teoretico del pensiero, non nel concetto, ma in «questa percezione in carne ed ossa che fonda il mio rapporto con gli altri»¹¹⁴, l'idea di Natura è riscattata. Essa diventa ora quel «dominio della “presenza originaria” (*Urpräsenz*)»¹¹⁵ con cui mantengo costantemente una relazione di tipo primordiale: ciò che tutto racchiude perché tutto permette.

Attraverso questa lettura di Husserl assistiamo in effetti a un nuovo mutamento del concetto di Natura, innovativo rispetto al *naturato* di stampo cartesiano. Se all'interno dell'*Autopresentazione*¹¹⁶ Merleau-Ponty sottolineava che gli odierni «concetti di

¹⁰⁶ *Ivi*, p. 115.

¹⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 90.

¹⁰⁸ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 115.

¹⁰⁹ *Ivi*, p. 4.

¹¹⁰ *Ivi*, p. 116.

¹¹¹ *Ivi*, p. 115.

¹¹² *Ivi*, p. 90.

¹¹³ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 90.

¹¹⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p.117.

¹¹⁵ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 90.

¹¹⁶ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Un inédit de Merleau-Ponty*, datato 1952, a cura di M. Gueroult, pubblicato in *Revue de Métaphysique et de morale*, a. LXVII, n. 4, ottobre 1962, pp. 401- 409 (tr. it. di G. D. Neri, *Autopresentazione*, in *Aut aut*, n. 232-233, luglio-ottobre 1989, pp. 4-12). Questo testo risale al periodo in

Natura e Ragione non sarebbero adeguati a spiegare ma piuttosto a rendere incomprensibili le metamorfosi cui abbiamo assistito a partire dalla percezione per arrivare alle modalità complesse dell'interscambio umano»¹¹⁷, Husserl si rivela una fonte preziosa, nel tentativo di ricomprendere quale sia la portata integrale della Natura e il suo significato non ridotto. Così quel nuovo tipo di rapporto tra spirito e verità che Merleau-Ponty aveva ritrovato nell'«esperienza del mondo percepito»¹¹⁸ e che lo aveva condotto, sulla via aperta da Husserl, a «quel Logos che ci assegna il compito di portare a parola un mondo che fin qui era muto»¹¹⁹, con il tempo si traduce in una specifica interrogazione ontologica sulla natura, che chiarisca e sveli quale sia la forma dell'essere implicata dai risultati degli studi fin qui raggiunti.

1.4. La dimensione del “vivente”

Il percorso fin qui proposto è stato inserito, quindi, con l'intenzione di abbozzare, seppur per accenni, la causa e l'ampio orizzonte in cui si inscrivono gli studi merleau-pontiani di questo periodo. Senza le debite premesse essi possono infatti essere travisati o non affrontati per la portata ontologica, determinante, che hanno. Per farlo abbiamo delineato lo sguardo e il metodo con cui Merleau-Ponty incontra sia la pratica scientifica sia la tradizione filosofica, su cui ci siamo soffermati.

Il passo che si presenta ora è ripercorrere più da vicino i risultati scientifici, per vedere come e in che direzione essi impongano quella 'mutazione ontologica', per la quale – abbiamo detto – Merleau-Ponty li sceglie come terreno fecondo di riflessione. Come afferma infatti, nell'introduzione dell'ultimo corso: «negli anni precedenti, siamo ricorsi all'esperienza della natura fisica e vivente, mostrando che essa si sottrae all'ontologia delle *blosse Sachen* o degli ob-jecta di ispirazione cartesiana: che essa si rivela come essere grezzo o selvaggio, o come sotto essere»¹²⁰. Nel prossimo capitolo cercheremo così di seguire la descrizione che Merleau-Ponty formula, a partire soprattutto dalla

cui Merleau-Ponty stava preparando la sua candidatura al Collège de France, come racconta M. Gueroult, al suo interno così sono riunite le prospettive degli studi passati e le intenzioni per quelli futuri.

¹¹⁷ *Ivi*, p. 12.

¹¹⁸ M. Merleau-Ponty, *Autopresentazione*, p. 8.

¹¹⁹ *Ivi*, p. 12.

¹²⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 300.

biologia, del vivente. La vita è infatti il fenomeno caratteristico del mondo naturale, ma anche il più difficile da comprendere con le rigide categorie del nostro pensiero.

2. L'ORIGINALITÀ DELLA VITA E IL PROBLEMA DELLA FORMA

2.1. Il concetto di “vita”

La vita, come sottolinea Whitehead¹²¹, è restia a lasciarsi costringere in rigide definizioni e perciò rappresenta un perfetto terreno di confronto con le altre ontologie. Allo stesso tempo costituisce il livello di interrogazione più radicale: comprendere o meno il fenomeno del vivente è indice dell'efficacia e della consistenza del pensiero, o sistema, adottato. Proprio in quanto «totalità irriducibile ai suoi elementi»¹²², il vivente non è mai colto a pieno, né dalle descrizioni materialistiche e fisicaliste, né da quelle finalistiche o vitaliste. Per queste ragioni lo studio del vivente e del comportamento animale è al centro del secondo corso sulla natura e mediante la sua analisi sarà infine possibile pervenire a un nuovo contributo alla questione dell'ontologia.

Prima però di considerare da vicino il metodo e il contenuto delle lezioni del 1957-58, è opportuno riprendere brevemente alcuni passaggi della prima grande opera di Merleau-Ponty, *Struttura del comportamento*, «l'altro grande testo consacrato al vivente»¹²³. Solo dal confronto con questi studi, di vent'anni precedenti, e comprendendo la diversa accezione con cui l'autore si serve ancora dei termini qui introdotti, si potrà chiarire quale sia stata l'evoluzione del suo pensiero e il senso dei passaggi svolti all'interno delle lezioni sulla natura.

¹²¹ «Il problema della posizione che occupa la vita entro la Natura è il problema perenne della filosofia e della scienza. Si tratta proprio del punto centrale verso cui convergono tutti gli sforzi del pensiero sistematico: umanistico, naturalistico e filosofico. Che cosa sia la vita, anche questo è oggetto di incertezza. Quando noi sapremo ciò, sapremo anche qual è la posizione della vita nell'universo; ma sia l'essenza della vita che la sua posizione riluttano a lasciarsi determinare» (A. Whitehead, *Nature and Life*, Chicago University Press, Chicago 1934 [tr. it. di G.M. Crespi, *Natura e vita*, F.lli Bocca Editori, Milano 1951, p. 80]).

¹²² Cfr. A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté. L'existentialisme de M. Merleau-Ponty*, Publications Universitaires de Louvain, Louvain 1951, p. 17 e ss.

¹²³ E. Bimbenet, “*L'Être interrogatif de la vie*”: *l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-58)*, in *Chiasmi internazionali n°2*, Mimesis, Milano 2000, p. 144.

2.2. Il tentativo de *La struttura del comportamento*

Nel 1938 Merleau-Ponty termina il suo primo lavoro, pubblicato solo nel 1942. Come dice l'autore stesso nell'introduzione, lo scopo del testo è di «comprendere i rapporti tra coscienza e natura (...). Per natura intendiamo qui una molteplicità di eventi esterni gli uni agli altri e connessi in rapporti di causalità»¹²⁴. Per affrontare questo problema, contro le riduzioni di intellettualismo e empirismo¹²⁵, egli adotterà come punto di partenza e linea guida di tutte le analisi il termine «comportamento». Il confronto avverrà principalmente, in modo simile a quanto accade nei corsi del 1956-60, con i risultati della scienza, e specialmente con quelli della psicologia e fisiologia. Come rileva De Waelhens, *Struttura del comportamento* non si pone al livello dell'esperienza naturale, come invece accade in *Fenomenologia della percezione*, ma a quello dell'esperienza scientifica e, riferendosi a questo piano, «tenta di provare come questa stessa esperienza - e cioè l'insieme dei fatti che, alla luce dell'*investigazione scientifica*, costituiscono il comportamento - non è comprensibile nelle prospettive ontologiche che la scienza adotta spontaneamente»¹²⁶. Si tratterà allora di ripercorrere e verificare fin dove si attesta la validità dei termini e concetti da essa impiegati, per poter tornare a descrivere l'esperienza al di qua della deformazione operata dalla distinzione di puro spirito e mera cosa, e cioè descriverla nel momento dell'«emergenza di un significato unitario»¹²⁷. Riguadagnata quest'unità dell'esperienza, sarà anche possibile reintrodurre la nozione di coscienza nei termini di 'coscienza percettiva', che non potrà più essere intesa come «realtà psichica o come causa [materiale], ma come struttura»¹²⁸.

E' in questo percorso, dopo le analisi sul riflesso e sui comportamenti superiori, e quindi il confronto con la riflessologia di Pavlov, il *behaviourismo* e la *Gestalttheorie*, che Merleau-Ponty cercherà di descrivere positivamente le strutture del mondo fisico, vivente e umano.

¹²⁴ M. Merleau-Ponty, *La structure du comportement*, Presses Universitaires de France, Paris 1942 (tr. it. di G.D. Neri, *La struttura del comportamento*, Bompiani, Milano 1963, p. 23).

¹²⁵ Cfr. *Ivi*, p. 302.

¹²⁶ A. De Waelhens, *Une philosophie de l'ambiguïté*, p. 11.

¹²⁷ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, pp. 274-275.

¹²⁸ *Ivi*, pp. 275-276.

2.2.1. La categoria di “forma”

In psicologia la nozione di comportamento ha acquisito rilievo a partire da Watson e si è affermata, con il *behaviourismo*, nel senso di un’indagine anti-mentalistica, che abbandoni l’idea di uno ‘studio dell’anima’¹²⁹ per privilegiare la fisiologia e le scienze che spieghino il comportamento reale riconducendolo all’interno di un quadro di meccanismi e processi puntuali. Non è però in questo senso che Merleau-Ponty riprende il *comportamento*, tanto che nei primi capitoli egli evidenzia l’insufficienza delle suddette teorie, a cominciare dalla loro applicazione ai livelli minimi di comportamento. Infatti, già nella dinamica stimolo-reazione, non si assiste a una risposta univoca, determinata da una sollecitazione che interessi solo un punto circoscritto. Il riflesso non è «un’operazione di un agente fisico o chimico definito su di un ricettore localmente definito che provoca, attraverso un percorso definito, una risposta definita»¹³⁰. Non solo perché l’organismo è sempre chiamato a rispondere a «*situazioni complesse* e mai a *stimoli isolati*»¹³¹ (eccetto che nel caso di «un organismo malato o in condizioni artificiali»¹³²); anche se si considerasse uno stimolo complesso, esso non sarebbe deducibile dagli elementi che lo compongono, e la reazione prodotta non sarebbe affatto pari alla somma delle reazioni particolari.

Il comportamento non può mai essere descritto come un meccanismo, determinabile in termini di causa-effetto: questo è il problema fondamentale che traspare dagli esperimenti scientifici e dalle interpretazioni sia del riflesso, sia delle localizzazioni e dell’apprendimento. La causalità che interviene tra ambiente e organismo non è di tipo lineare, ma circolare. Infatti, prima di ogni interpretazione, «la descrizione dei *fatti noti* mostra che il tipo di un’eccitazione è determinato dal suo rapporto con l’insieme dello stato organico e con le eccitazioni simultanee o precedenti»¹³³. Per parlare del comportamento effettivo, nella sua elasticità, dovremo allora rifarci a un «processo dinamico e circolare»¹³⁴. Questa è la ragione per cui Merleau-Ponty si era accostato al termine introdotto da Watson. Egli infatti, secondo Merleau-Ponty, «parlando di

¹²⁹ Cfr. P. Legrenzi, *Storia della Psicologia*, Il Mulino, Bologna 1982, pp. 133-160.

¹³⁰ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 30.

¹³¹ *Ivi*, p. 83.

¹³² *Ivi*, p. 86.

¹³³ *Ivi*, p. 39.

¹³⁴ *Ivi*, p. 88.

comportamento, voleva riferirsi a ciò che altri hanno chiamato l'*esistenza*, e la nuova nozione non poteva ottenere il proprio statuto filosofico se non abbandonando il pensiero causale o meccanico per quello dialettico»¹³⁵.

La nozione di comportamento è utile in quanto «risulta neutra rispetto alle distinzioni classiche di “psichico” e “fisiologico”, e ci offre quindi l’occasione di ridefinire *ex novo* questi concetti»¹³⁶; non solo essa impone di ripensare i termini assunti dalla pratica scientifica, ma giunge persino a porci ai limiti sia del pensiero fisico sia della riflessione, poiché il «il comportamento, in quanto ha una *struttura*, non prende posto in alcuno di questi due ordini»¹³⁷. Da un lato sfugge al pensiero fisico perché non si sviluppa in uno spazio e un tempo obiettivi, come accade per gli eventi fisici; dall’altro sfugge alla riflessione poiché i suoi gesti non sono mai equiparabili alla trasposizione esatta della volontà di una coscienza pura. Se empirismo e intellettualismo falliscono nel leggere tale fenomeno, non sapendo descriverlo altrimenti che come struttura di parti giustapposte o in termini di relazione¹³⁸, è perché «il comportamento non è una cosa, ma neppure un’idea»¹³⁹. Detto altrimenti, nell’esperienza percettiva del mondo, «nell’esperienza dei comportamenti, oltrepasso effettivamente l’alternativa dell’in sé e del per sé»¹⁴⁰. Questo è quindi il problema aperto dallo studio della nozione di comportamento: essa non è spiegabile tramite nessuna delle distinzioni classiche tra cosa-coscienza, sensibile-intelligibile, in sé-per sé. Occorre comprenderla in un altro modo e a questo scopo Merleau-Ponty introduce la nozione di *forma*.

La categoria di «forma» era già stata utilizzata da Merleau-Ponty nel primo capitolo di *Struttura del comportamento*, introducendo le ipotesi della *Gestalttheorie* di Koffka e Köhler. Tale nozione così viene adoperata per poter rendere ragione dei «processi totali in cui le proprietà non sono la somma di quelle che possederanno le parti isolate»¹⁴¹, e quindi per spiegare il carattere globale e significativo dei processi osservati nel riflesso, in particolar modo lo strano rapporto parte-tutto che qui si verifica. La forma dunque

¹³⁵ *Ivi*, p. 26.

¹³⁶ *Ivi*, p. 25.

¹³⁷ *Ivi*, p. 205.

¹³⁸ Cfr. *ivi*, pp. 205 e ss.

¹³⁹ *Ivi*, p. 209.

¹⁴⁰ *Ivi*, p. 208.

¹⁴¹ *Ivi*, p. 89.

consente una nuovo tipo di connessione, in cui le parti e il tutto si trovano congiunti in una totalità non scomponibile, che varia al variare di ogni parte.

In generale la psicologia di Köhler, e in questo senso anche i lavori di Gelb e Goldstein, permette a Merleau-Ponty di superare definitivamente «le entità atomiche dell'associazionismo e meccanicismo»¹⁴² mediante una concezione relazionistica. Grazie ad essa diviene possibile leggere quell'ordine e quella legalità che resta oscura agli occhi del pensiero causalistico, poiché viene riconosciuto un principio organizzatore immanente, che in ultima analisi coincide con la strutturazione stessa. Se il concetto di forma da un lato si scosta dal meccanicismo, dall'altro non è adoperato come *escamotage* per reintrodurre surrettiziamente, mediante il concetto di ordine, l'idea di finalità nella natura: esso è impiegato unicamente come categoria descrittiva¹⁴³, ossia esclusivamente al fine di descrivere determinati fenomeni.

Seguendo il percorso innovativo della psicologia della *Gestalt*, ci si scontra però con una riduzione della *forma* stessa. In ultima analisi la *Gestalttheorie* giunge a considerare «la forma tra gli eventi naturali»¹⁴⁴, rileggendola nel senso di una causa o cosa reale e perdendo così la novità introdotta proprio dal concetto di forma. In questa prospettiva l'intelligibilità di tutte le forme, comprese quelle spirituali e vitali, è ricondotta alla composizione delle strutture fisiche, dimenticando che il carattere specifico di quelle non trova nessun corrispettivo all'interno del mondo fisico. Ciò accade perché, nel momento in cui gli psicologi tentano di teorizzare il loro modello di conoscenza, essi restano ancorati ai postulati realisti e così ricadono in uno dei termini che volevano superare: attuando un riduzionismo physicalista, ricadono nel materialismo. La difficoltà dunque, come dichiara Merleau-Ponty¹⁴⁵, risiede nella capacità di formulare positivamente una filosofia della forma che sia in grado di sostituirsi a una filosofia della sostanza. Solo in questo modo si può concepire l'unità dialettica tra la struttura spirituale, vitale e materiale. La forma infatti permette di riferirsi ugualmente a questi tre ordini, integrandoli come tre tipi differenti di strutture¹⁴⁶; essa porterebbe a

¹⁴² S. Mancini, *Sempre di nuovo. Merleau-Ponty e la dialettica dell'espressione*, Franco Angeli, Milano 1987, pp. 266-67.

¹⁴³ Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, pp. 93-96.

¹⁴⁴ *Ivi*, p. 223.

¹⁴⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 216-217.

¹⁴⁶ Cfr. sul tema Mancini: «Nella sua prima fatica filosofica Merleau-Ponty si propone appunto di focalizzare il difetto tra le potenzialità inscritte nella nozione di *Gestalt* e la tematizzazione di essa

concepire la «quantità», l'«ordine», il «valore» non più come proprietà essenziali rispettivamente di materia, vita e spirito, bensì ognuno come «carattere predominante nel settore considerato»¹⁴⁷: quantità, ordine, valore diventano così «categorie capaci di applicazione universale»¹⁴⁸.

Tale è la «filosofia integrale»¹⁴⁹ cui la nozione di forma può condurci, se la si comprende in se stessa. Il problema principale qui è proprio quello di riuscire a pensare il concetto di forma radicalmente perché, come ci mostra il fraintendimento operato della *Gestaltpsychologie*, essa rischia sempre di essere snaturata. La complicazione nasce nuovamente, come per il comportamento, dalla peculiarità di questa nozione. In quanto «sintesi della natura e dell'idea»¹⁵⁰ è impossibile affrontare la forma tramite le categorie del realismo. Per essere afferrata pienamente, proprio in quanto «miscuglio di oggettivo e soggettivo»¹⁵¹ essa necessita di superare «l'alternativa tra “esistenza come cosa” e “esistenza come coscienza”»¹⁵², come avveniva – abbiamo visto – per il comportamento. L'ambiguità del termine allora è legata al fatto che il significato di *forma* non possiede ancora un'autonomia filosofica tale da sorreggere una filosofia non equivocabile. Se da una parte la *Gestalt*¹⁵³ «ci risparmia l'alternativa tra una filosofia che giustappone termini esteriormente associati e un'altra filosofia che ritrova le relazioni intrinseche del pensiero in tutti i fenomeni»¹⁵⁴, dall'altra essa deve essere indagata e interrogata in se stessa: solo così si può pervenire a una formulazione positiva e non parziale di filosofia della forma. Per questa ragione Merleau-Ponty analizzerà la struttura per come si presenta nell'ordine fisico, vitale e umano¹⁵⁵.

attuata da Koffka, Köhler, Wertheimer. Egli vede come la sua applicazione agli ordini della materia, della vita e dello spirito possa integrarli come tre tipi di strutture (...); infatti essa consente di trovare in ciascuno di questi tre campi dell'esperienza le proprietà che si consideravano peculiari a ciascuno di essi - la quantità, l'ordine, il significato - allorché erano concepiti come sostanze separate e non come strutture interagenti» (S. Mancini, *Sempre di nuovo*, pp. 158 e ss).

¹⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 214.

¹⁴⁸ *Ibidem*.

¹⁴⁹ *Ivi*, p. 216.

¹⁵⁰ *Ivi*, p. 223.

¹⁵¹ M. Merleau-Ponty, *Il metafisico nell'uomo*, in *Segni*, p. 109.

¹⁵² *Ibidem*.

¹⁵³ Ricordiamo che il vocabolo tedesco *Gestalt* può essere tradotto sia con il termine di «struttura» che con quello di «forma».

¹⁵⁴ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 210.

¹⁵⁵ Per poterci soffermare sull'indagine propria del vivente, non prendiamo qui in esame la differenza delle strutture del comportamento sincretico, amovibile e simbolico. Il primo indica un comportamento vincolato alle condizioni naturali (comportamento istintivo); il secondo si fonda ancora su strutture potenzialmente dipendenti dalla materialità in cui si realizza, in cui però compaiono dei “segnali”; mentre

2.2.2. La dialettica dell'organismo

Per i nostri scopi, prendiamo in considerazione specialmente l'ordine vitale. Le strutture appartenenti a quest'ordine presentano un elemento di originalità rispetto a quelle fisiche. Il loro studio ci pone innanzi ad una nuova dialettica, sia per quanto riguarda l'interazione con l'ambiente circostante, sia per quanto riguarda il movimento proprio dell'organismo. Se precedentemente si era identificata la forma fisica come «un equilibrio ottenuto nei confronti di certe condizioni date»¹⁵⁶, nello studio del vivente l'equilibrio non è più solo il risultato di una tenace capacità di persistenza - come avrebbe detto Goethe¹⁵⁷ - dell'organismo rispetto a certe limitazioni esterne. Le strutture organiche infatti realizzano un equilibrio «non nei confronti di condizioni presenti o reali, ma di condizioni soltanto virtuali che il sistema porta di per sé all'esistenza»¹⁵⁸. Osservando un essere vivente non si assiste mai alla conservazione di un ordine dato, come avveniva per i sistemi fisici. Allo stesso tempo il comportamento che esso adotta di volta in volta non può essere letto né spiegato in termini di economia o di semplicità. Questa logica, applicabile alle macchine, fallisce inevitabilmente perché non tiene conto dello «scopo nel quale l'organismo è impegnato»¹⁵⁹. Ogni reazione infatti dipende dal significato che assume per l'organismo stesso, inteso come totalità. Le strutture viventi rivelano allora una certa libertà di movimento rispetto ai sistemi fisici. Questi ultimi presuppongono un ordine da mantenere secondo una logica determinata a livello fisico-chimico, mentre la condotta degli organismi rivela una certa

il terzo, proprio dell'uomo, prevede l'utilizzo dei segni come temi propri di un'attività che tende ad esprimerli. Questi tre tipi di strutture tuttavia non identificano tre specie rigidamente distinte. Soprattutto, si collocano a un livello di specificazione già elevato, rispetto a quella caratterizzazione minima della vita, che stiamo affrontando in questo lavoro. Cfr. M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, pp. 177-203.

¹⁵⁶ *Ivi*, p. 237.

¹⁵⁷ Goethe sottolinea infatti, illustrando la sua morfologia e i problemi che essa porta alla luce, che “l'idea della metamorfosi è un dono che viene dall'alto, molto solenne, ma al tempo stesso molto pericoloso.(...)E' simile alla *vis centrifuga* e si perderebbe se non avesse un contrappeso: voglio dire l'istinto di specificazione, la tenace capacità di persistere di ciò che una volta è divenuto realtà. E' come una *vis centripeta* che nessuna interiorità può danneggiare nel suo fondamento più profondo”; J.W. Goethe, *Probleme*, in *Zur Naturwissenschaft überhaupt, besonders zur Mophologie*, Stuttgart-Tübingen 1817-24, II, 1 (tr. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *Problemi*, in *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla natura*, a cura di S. Zecchi, Ugo Guanda Editore, Parma 1983, p. 144).

¹⁵⁸ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 237.

¹⁵⁹ *Ivi*, p. 240.

flessibilità verso l'ambiente che non è spiegabile dall'analisi anatomica; tanto che all'apparire dei medesimi stimoli in differenti circostanze si possono ottenere diverse tipologie di risposta. Anzi, sono gli organismi stessi a modellare e - in questo senso - a scegliere l'ambiente in cui vengono a collocarsi. Si assiste allora a un "processo circolare"¹⁶⁰ che non ha riscontri nel mondo fisico, poiché l'individuo instaura un nuovo tipo di relazione con il suo ambiente. Non si possono, ad esempio, intendere le reazioni di un animale a partire dalla determinazione di un ambiente specifico. Il comportamento che esso privilegerà non è più dato «da una pluralità di vettori, ma da un atteggiamento generale di fronte al mondo»¹⁶¹. Solo considerando tale atteggiamento generale sarà possibile rinvenire una norma – e non una legge – che indichi un comportamento caratteristico dell'organismo.

Il fatto che alla base del comportamento dell'organismo non vi siano delle strutture fisiche, ma un "significato vitale"¹⁶², comporta inoltre un mutamento decisivo per quanto riguarda l'impostazione metodologica seguita fino a questo punto. Perché infatti sia possibile distinguere e discernere i movimenti e le reazioni dell'organismo è necessario abbandonare il punto di vista di spettatore esterno e determinare invece dall'interno della propria esperienza quale valenza essi rivestano¹⁶³. Come Merleau-Ponty afferma: «la scienza della vita può costituirsi solo mediante concetti elaborati «su

¹⁶⁰ *Ivi*, p. 242.

¹⁶¹ *Ibidem*.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ Come Geraets mette in luce, in particolar modo nel capitolo *La pensee du spectateur etranger*, Merleau-Ponty non si avvede a pieno di tale necessità di cambiamento, rendendo difficile la comprensione del testo in diversi punti. Infatti, in ultima analisi, egli continuamente si riferisce e compara i due ordini, quello materiale e quello vitale, mantenendo la prospettiva di uno spettatore esterno. I risultati invece implicherebbero un'inversione di metodo che egli non conduce sino in fondo, "Cominciando dall'osservazione esteriore, dalla percezione dei comportamenti, Merleau-Ponty ha fatto del suo primo libro uno studio che riguarda doppiamente la percezione: in primo luogo perché i comportamenti animali e umani che sono oggetto di questo studio sono, almeno da una parte, dei comportamenti percettivi, secondariamente perché colui che effettua questo studio si trova impegnato in quanto soggetto percettivo. È evidente che, nella misura in cui il secondo aspetto è esplicitato, si produce un cambiamento di metodo: da uno studio della percezione come comportamento visto dal di fuori, si passa a uno studio della percezione vissuta dal di dentro. Tale cambiamento di metodo - che, dentro il primo libro, non è chiaramente riconosciuto dall'autore stesso - contribuisce a rendere difficile il libro" (tr. nostra) (T.F. Geraets, *Vers une nouvelle philosophie transcendente. La genèse de la philosophie de M. Merleau-Ponty jusqu'à la Phenomenologie de la perception*, Nijhoff, La Haye 1971, pp. 39 e ss).

misura» e ricavati dalla nostra esperienza del mondo vivente»¹⁶⁴. Così possiamo comprendere perché il comportamento biologico non è mai pienamente espresso dall'analisi anatomica, né tantomeno da quella fisica. Si veda ad esempio la differenza, analizzata dall'autore nel testo, tra i movimenti di abduzione ed estensione e quelli di adduzione e flessione: finché ci si limita a segnalare su quali tessuti essi si innestino o da quali organi dipendano la differenza tra i due tipi rimane oscura, oppure è ridotta a uno scarto non significativo. Solo partendo dall'*esperienza* del mondo vivente potremo invece accorgerci di come tutti i movimenti di estensione esprimano un abbandono alle cose¹⁶⁵ (ad esempio lo sbadiglio o lo stirarsi), mentre quelli di flessione siano indice di un organismo che tende a prendere possesso del mondo (ad esempio i movimenti di fissazione o l'inclinare la testa per l'attenzione). Così la distinzione tra questi movimenti risulta determinata, e dunque compresa, solo dalla posizione che l'organismo decide di assumere rispetto all'ambiente. Esclusivamente in casi «patologici o fenomeni da laboratorio»¹⁶⁶ il comportamento, e dunque l'organismo, divengono trasparenti al pensiero fisico-anatomico, ma questi non costituiscono altro che anomalie. D'altro canto, se è vero che la fisiologia può rinvenire strutture e individuare determinati funzionamenti all'interno dell'organismo, essa tuttavia non può mai giungere a identificare l'organismo con una struttura fisica. Anzi, se è possibile il determinarsi di certe leggi all'interno dell'organismo, è perché esso nella sua totalità è disposto in modo tale da permetterlo, e non viceversa. La tendenza generale invece, che Merleau-Ponty ravvisa anche nella *Gestaltpsychologie*, segue esattamente tale inversione. Si tenta di fare non della fisica nel vivente, ma «della fisica del vivente»¹⁶⁷, e cioè ricavare dallo studio del comportamento effettivo un comportamento «oggettivo», come somma definita di azioni chimiche e fisiche.

Dopo lo studio del comportamento, e quindi delle relazioni che intercorrono tra l'individuo e l'ambiente, possiamo ora accostarci all'organismo considerato in se stesso, senza più ricercare la sua comprensione mediante scomposizione analitica dei fattori chimici e fisici. Il significato biologico, come abbiamo visto, non è riconducibile alle parti singole, così considerate.

¹⁶⁴ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 243.

¹⁶⁵ Cfr. *Ivi*, pp. 242-244.

¹⁶⁶ *Ivi*, p. 245.

¹⁶⁷ *Ivi*, p. 246.

L'organismo, proprio in quanto oggetto di studio della biologia, si rivela ora come una «unità ideale»¹⁶⁸, o meglio come «il dispiegamento temporale e spaziale di certe unità ideali»¹⁶⁹. Il suo senso infatti consiste esclusivamente nel suo essere, come afferma Goldstein¹⁷⁰.

Il vivente, potremmo dire, non ha un senso ma è un senso esso stesso¹⁷¹. Qui infatti il significato coincide con la sua struttura. Esso si plasma e si modula nel suo farsi: per questo, riprendendo Von Uexküll, Merleau-Ponty paragona l'organismo «a una melodia che si canta da sé»¹⁷².

Abbandonando così ogni riferimento meccanicista, non si vuole però propendere per un finalismo o affermare la vita come «causa speciale»¹⁷³. In realtà anche ammettendo – come fa Bergson – uno slancio vitale, rimarrebbe inspiegabile la relazione tra quest'ultimo e ciò che esso produce; non avremmo quindi spiegato i fenomeni vitali, ma ci troveremmo di fronte a una sorta di «fatto magico»¹⁷⁴.

L'a-causalità dell'organismo, emersa tramite lo studio del comportamento, non è un dato opaco e incomprensibile. La fisica quantistica ha introdotto anch'essa l'idea dell'a-causalità nel linguaggio scientifico mediante l'inserimento di coefficienti empirici (cioè «“quanta” indivisibili di energia che esprimono senza spiegarlo il comportamento dell'atomo»¹⁷⁵), ma questo non ha segnato l'affermarsi di un nuovo tipo di legalità all'interno della scienza. La fisica si imbatte e registra tali strutture di fatto, ma non per questo le leggi cessano di essere lo strumento mediante il quale spiegare l'andamento dei sistemi fisici. La differenza, rispetto allo studio dell'organismo, è che in questo caso l'a-causalità non solo è stata riscontrata, ma ne abbiamo dato anche un «contenuto positivo»¹⁷⁶. Il comportamento del vivente ha rivelato infatti una struttura significativa. Non è rimasto incomprensibile di fronte alla nostra interrogazione, dal momento che «l'unità dei sistemi fisici è sempre un'unità di correlazione, mentre quella degli

¹⁶⁸ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 248.

¹⁶⁹ *Ivi*, p. 258.

¹⁷⁰ Cfr. K. Goldstein, *Der Aufbau des Organismus*, Nijhoff, Den Haag 1934, p. 351.

¹⁷¹ Come Merleau-Ponty afferma, riprendendo il pensiero di Goldstein: «L'individuo come “capacità determinata di reazione” è un modello irriducibile (*Urbild*) della conoscenza biologica» (M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 251).

¹⁷² *Ivi*, p. 258.

¹⁷³ *Ivi*, p. 249.

¹⁷⁴ *Ivi*, p. 257.

¹⁷⁵ *Ivi*, p. 252.

¹⁷⁶ *Ivi*, p. 251.

organismi è un'unità di significato»¹⁷⁷. Si tratta dunque di riconoscere che in biologia, come in psicologia, lì dove la correlazione (fisica) non offre alcuna spiegazione soddisfacente, si apre la possibilità di un nuovo tipo di coordinazione, ossia quella in base al significato. Dobbiamo ammettere «un nuovo genere di comprensione»¹⁷⁸ che, grazie all'idea di significato, «ci permette di conservare la categoria di vita senza l'ipotesi di una forza vitale»¹⁷⁹. I sistemi del mondo fisico conservano la loro unità nell'espressione di una legge, mentre gli esseri viventi sono «insiemi significativi per una coscienza che li conosce»¹⁸⁰, le cui azioni sono delimitate da una «norma interiore»¹⁸¹ che non è altro che l'affermarsi di un atteggiamento privilegiato. Abbandonata così l'idea di una causalità produttiva, di un insieme di meccanismi che conducono all'ordine, il tutto e la conseguente conformità delle parti ad esso è, nell'organismo, paragonabile a un'idea. Incomprensibile mediante l'indagine delle condizioni antecedenti, ma accessibile a una «analisi prospettica che ne indagherà il significato immanente»¹⁸².

Per comprendere al meglio la direzione dello studio di Merleau-Ponty, è però opportuno sottolineare che il concetto di significato è sempre da leggere in relazione a quello di struttura dialettica. Infatti l'elemento veramente originale delle analisi, come ribadisce lo stesso Merleau-Ponty¹⁸³, è quello da cui abbiamo preso le mosse, ossia il concetto di *Gestalt* o forma. Solo mediante esso possiamo cogliere «la congiunzione di un'idea e un'esistenza indiscernibili»¹⁸⁴ e così comprendere l'originalità e lo sviluppo dell'unità totale dell'organismo. Il rilievo del “significato” in quest'ottica assume una posizione secondaria, in quanto, considerato isolatamente, potrebbe condurci di nuovo ad una indagine di tipo intellettuale. Mentre, come si evince dal paragone col criticismo¹⁸⁵, la forma non è solamente un'idea, ma «si costituisce, si altera o si riorganizza davanti a noi come uno spettacolo»¹⁸⁶. Da un lato allora possiamo affermare, con Merleau-Ponty,

¹⁷⁷ *Ivi*, p. 253.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Ivi*, p. 252.

¹⁸⁰ *Ivi*, p. 258.

¹⁸¹ *Ivi*, p. 259.

¹⁸² *Ivi*, pp. 259-60.

¹⁸³ *Ivi*, p. 331.

¹⁸⁴ *Ivi*, p. 331.

¹⁸⁵ Cfr. *ivi*, il quarto capitolo e in particolare pp. 331-38.

¹⁸⁶ *Ivi*, p. 357.

che l'organismo è «un'unità di significato, un fenomeno nel senso kantiano»¹⁸⁷ e, indirizzandoci sulla via indicata dall'atteggiamento trascendentale¹⁸⁸, fare «del soggetto e dell'oggetto termini correlativi inseparabili»¹⁸⁹. Dall'altro però non possiamo trascurare il carattere essenziale della forma, ragione prima del nostro interesse, ossia il carattere di *evento* proprio di ogni formazione¹⁹⁰.

Non è qui nostra intenzione affrontare né esaurire tutti i problemi e le implicazioni che un tale utilizzo della nozione di *forma* comporta, per la complessità e portata che rivestono da sempre nella tradizione filosofica¹⁹¹. Quello che per il momento ci preme sottolineare – nonostante le complicazioni che la nozione di forma incontra – è che il carattere della vita e del vivente, e quindi il suo specifico svolgimento e la sua peculiare totalità, trovano spiegazione soddisfacente solo mediante questo concetto.

In ultima analisi dunque, quello che *Struttura del comportamento* mostra, è che la dialettica propria dell'organismo può essere affrontata, senza essere frantumata, solo mediante il carattere di forma. Questa considerazione è di massima importanza, dal momento che il carattere di *forma* riveste ancora una funzione centrale nei corsi dedicati al concetto di natura, di vent'anni successivi. Cercheremo ora di mostrare quale sia il cambiamento significativo che Merleau-Ponty introduce a questo riguardo, nelle analisi del vivente delle lezioni del 1957-58.

¹⁸⁷ *Ivi*, p. 258.

¹⁸⁸ Particolarmente interessante è la nota di Merleau-Ponty riportata a pagina 331, in cui è riaffermata la necessità di tale impostazione. Cita infatti a questo proposito Fink: «Senza abbandonare l'atteggiamento naturale si potrebbe mostrare come i problemi della totalità (*Ganzheitsproblem*) del mondo naturale, seguiti fino alle loro radici, finiscano per motivare il passaggio all'atteggiamento trascendentale»; E. Fink, *Vergegenwärtigung und Bild*, in “*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*”, t. XI, p. 279.

¹⁸⁹ M. Merleau-Ponty, *La struttura del comportamento*, p. 320.

¹⁹⁰ *Ivi*, p. 334.

¹⁹¹ Si tratta di fatto di uno dei problemi filosofici per eccellenza: il rapporto tra intellegibile e sensibile. Poiché il concetto di ‘unità ideale’ che Merleau-Ponty adotta per descrivere la peculiarità dell'organismo è ripreso da Goldstein, e poiché quest'ultimo a sua volta riprende l'idea di *Urbild* dall'idea goethiana dell'*Urpflanze* (pianta originaria), abbiamo voluto riportare il noto episodio tra Schiller e Goethe, che ci sembra offrire un spunto sintetico ed esemplificativo dei problemi che qui affiorano. Goethe infatti racconta: «Giungemmo a casa sua, la conversazione mi spinse a entrare; lì esposi animatamente la metamorfosi delle piante e con alcuni tratti di penna formai davanti ai suoi occhi una pianta simbolica. Schiller ascoltava e guardava tutto questo con grande partecipazione e con decisa volontà di comprensione. Ma quando terminai, scosse la testa e disse: «Questa non è esperienza, questa è un'idea». Io replicai un po' seccato: infatti, il punto che ci divideva era, nelle parole di Schiller, indicato nel modo più rigoroso. (...) mi controllai e risposi: «Può farmi molto piacere avere un'idea senza che lo sappia e perfino vederla con gli occhi». (...) Poiché Schiller riteneva che fosse un'idea quella che io chiamavo esperienza, doveva pur esserci tra queste due espressioni una qualche mediazione, una relazione!» (J.W. Goethe, *La metamorfosi delle piante e altri scritti sulla natura*, p. 98).

2.3. Il concetto di natura nel corso del 1957-58

Nel corso del 1957-58 intitolato *Il concetto di natura: l'animalità, il corpo umano, passaggio alla cultura* Merleau-Ponty affronta, dopo un ulteriore raffronto del cartesianesimo e della relazione tra le problematiche della natura e dell'ontologia, «la concezione dell'essere della vita che è immanente alla scienza odierna»¹⁹².

All'intero del corso del 1956-57 aveva seguito le orme della fisica del XX secolo, che conduce a mettere in crisi sia l'intuizione che il concetto di *Objektbegriff*, portando alla luce l'irriducibile elemento di fatticità proprio della natura, che può essere compreso solo nell'universo della percezione¹⁹³. L'anno successivo invece l'attenzione si sposta sulle innovazioni introdotte dalle scienze della vita e in particolare da quella biologica. Prima però di soffermarci sul peso e la peculiarità di quest'ultima disciplina, è necessario rimarcare come le analisi del vivente di queste lezioni servano a indirizzarci a una nuova ontologia. Se in *Struttura del comportamento*, a partire dalla nozione di forma, si ricercava una nuova modalità di descrizione integrale dell'esperienza, che si svincolasse dall'antinomia di realismo e intellettualismo, qui l'obiettivo proposto è ancora più ingente, dal momento che le pratiche scientifiche sono utilizzate come via privilegiata d'accesso all'essere. L'interesse della ricerca ricade dunque sul vivente, nel momento in cui la scienza, per studiarlo, è portata a utilizzare “concetti «operativi»”¹⁹⁴, innovativi persino rispetto alle categorie filosofiche.

E' doveroso inoltre sottolineare come dalle analisi della prima opera merleau-pontiana sia difficile riscontrare un reale e definitivo superamento di realismo e intellettualismo. Se da una parte il vivente mette in risalto le contraddizioni del pensiero obiettivo, mettendolo in crisi, dall'altra, persino mediante il concetto di forma, il suo studio rimane vincolato al dualismo che si vuole superare. La forma infatti, in ultima analisi, è sempre descritta come sintesi di «idea e natura», «fatto e senso», ossia ancora a partire

¹⁹² M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 101.

¹⁹³ Cfr. a questo proposito M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 100.

¹⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 101.

dalla negazione delle categorie razionali, senza mai trovare piena espressione in una dinamica originale, in un contenuto proprio che sia “autonomo e positivo”¹⁹⁵.

2.3.1 *La prospettiva biologica*

Come abbiamo appena accennato, la biologia è il riferimento principale di queste analisi: non tanto perché il suo oggetto sia il vivente, ma per l'evoluzione concettuale che ha subito negli ultimi anni. Merleau-Ponty stesso, introducendo la seconda parte del corso (ossia quella riguardante l'animalità), rileva come «si assista a una mutazione dei concetti biologici»¹⁹⁶. Tale mutazione è di massimo interesse nella misura in cui segna il passaggio da una biologia sostanzialistica a una biologia dialettica¹⁹⁷. Come sostiene anche Goldstein, la biologia ha una specificità che esula dalle altre scienze della natura: i suoi oggetti di studio sono infatti individui che esistono e tendono a «realizzare le loro capacità al meglio possibile dentro un ambiente dato»¹⁹⁸, per cui ogni azione deve essere riletta come espressione del processo con cui l'organismo cerca di realizzare se stesso. Anche i concetti che la biologia utilizza si rivelano dunque unici, rispetto alle altre scienze: infatti, per rimanere fedeli alla descrizione degli organismi e della loro fondamentale tensione all'esistenza, essi non possono rifarsi a categorie metafisiche che fissino l'esistenza in dati istantanei, piuttosto dovranno essere dialettici, così da poter seguire lo svolgimento del dinamismo proprio dell'esperienza¹⁹⁹.

Inoltre, mentre nei tre secoli precedenti il problema della vita era sempre rimasto fisso al centro del dibattito tra materialismo e vitalismo, i progressi degli ultimi decenni

¹⁹⁵ Come emerge dal confronto effettuato da Bimbenet, «è lecito domandarsi se il concetto di forma, nel quale si ricapitola l'essere della vita, sfugge realmente all'alternativa che Merleau-Ponty vuole revocare. Abbiamo notato in effetti che un tale concetto è definito dalla doppia negazione del realismo empirico e dell'intellettualismo, e dunque ancora a partire dai termini che vuole superare. All'interno de *La struttura del comportamento* la forma rappresenta un medio termine tra natura e coscienza, fatto e senso, ma emerge ancora senza un contenuto positivo e autonomo» (E. Bimbenet, “*L'Être interrogatif de la vie*”: *l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-58)*, pp. 145-46).

¹⁹⁶ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 206.

¹⁹⁷ *Ivi*, pp. 205-206.

¹⁹⁸ K. Goldstein, *Remarques sur le problème épistémologique de la biologie*, in *Selected Papers*, a cura di A. Gurwitsch, E. Goldstein Haudek, W. E. Haudek, Nijhoff, The Hague 1971, p. 440.

¹⁹⁹ Goldstein infatti osserva in un passaggio che “il sapere biologico può essere caratterizzato come un processo dialettico, fondato su una attività creatrice continua per la quale la descrizione della natura dell'organismo diviene sempre più prossima alla comprensione della nostra esperienza. I differenti termini, la natura, essenza, esistenza dell'organismo non sono più afferrati nel senso di un'entità metafisica, ma come la base di una ricognizione” (K. Goldstein, *Remarques sur le problème épistémologique de la biologie*, p. 441).

hanno portato a un decentramento complessivo dei problemi, cosicché molti autori non possono più essere classificati strettamente in queste due categorie. Di fatto, il vero elemento di novità in campo biologico sono alcune nozioni, problematiche, inizialmente introdotte «per rinnovare la concezione di animale-macchina»²⁰⁰, che hanno infine condotto a complessità tali da infrangere questa stessa concezione. Si tratta in particolar modo delle nozioni di «comportamento», di «informazione» e di «comunicazione». E poiché in questo caso, contrariamente a quanto avviene per la fisica, lo sviluppo non riguarda interi sistemi teorici, bensì aree di indagine parziali e limitate, l'esposizione di Merleau-Ponty procede, come lui stesso afferma, non in modo sistematico, bensì con «un certo numero di colpi di sonda e di verifiche incrociate»²⁰¹. La critica di queste tre nozioni è perciò possibile grazie al contributo di diverse indagini e al raffronto di studi provenienti sia dall'embriogenesi, sia dall'etologia e dalla zoologia, e persino dalla cibernetica e dalla linguistica.

Ci concentreremo qui soprattutto sulla nozione di «comportamento»²⁰². Da un lato essa è quella che più ci permette di comprendere l'essere vivente, e in particolare l'animale, oggetto privilegiato di queste lezioni; dall'altro essa consente di mostrare il nesso con i primi lavori merleau-pontyani. Avremo modo infatti, grazie a questo terreno di confronto, di misurare l'evoluzione del pensiero merleau-pontiano in quest'arco di tempo.

Prima di tutto, come accennato, il comportamento è ripreso qui in una prospettiva diversa da *La struttura del comportamento*. Se in quest'opera era il concetto di partenza, dal quale prendere le mosse per comprendere la dialettica tra organismo-ambiente, in modo tale da pervenire a una piena espressione dell'essere della vita, ne *La natura* il comportamento diventa un oggetto della stessa interrogazione, anzi, suo punto d'arrivo – come sottolinea Bimbenet –, dal momento che la domanda che investe e conduce le

²⁰⁰ Ossia, in particolar modo, la concezione psicologica di Watson, che finisce per ridurre tutti gli atti e atteggiamenti a risultati di quella 'macchina elettronica' che è il sistema nervoso; cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 206.

²⁰¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 101.

²⁰² Questa scelta è motivata unicamente da ragioni di spazio. Le nozioni di «comunicazione» e «informazione», a cui Merleau-Ponty dedica diverse pagine, mettono infatti in luce l'importante paragone con la cibernetica, ma soprattutto con la linguistica di De Saussure. Quest'ultimo rappresenta un riferimento decisivo per gli studi merleau-pontiani di questi anni; cfr. a questo riguardo specialmente le lezioni che Merleau-Ponty tiene al *Collège de France* nel 1952-53 e nel 1953-54 sul linguaggio e l'uso della parola; vedi i relativi *Résumé* in M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, in particolare pp. 31-45.

analisi di queste pagine è come «lo sviluppo anatomico, l'attività fisiologica, o ancora la filogenesi, rendano possibile un agire vivente»²⁰³. Si tratta dunque di studiare dove si radichi il comportamento, da quali «fatti indubitabilmente organici»²⁰⁴ si origini, e cioè prendere in considerazione prima di tutto quelli descritti dall'ontogenesi o dall'embriologia. Già a questo livello assistiamo a mutamenti di pensiero significativi, come si intuisce anche solo prestando attenzione al titolo del libro di Gesell e Amatruda, *Embriologia del comportamento*²⁰⁵.

Prima dunque di analizzare e interpretare il comportamento proprio dell'animale, vogliamo comprendere quali modificazioni del concetto di comportamento e di vita derivino dalle prime analisi presentate, ossia quelle di Coghill e Gesell.

2.3.2. *Gli studi di Coghill*

L'analisi di Coghill²⁰⁶ verte sullo sviluppo embrionale e sul movimento motorio di una strana specie che la scienza considera appartenente al genere degli anfibi, l'axolotl. L'interesse ricade su tale animale per via del suo lungo stadio embrionale. In questo periodo l'animale vive in acqua, mentre l'ambiente a cui è destinato, una volta completata la formazione, è quello terrestre. Il fatto rilevante è che in questa fase di transizione (ossia quella embrionale) l'esemplare risulta perfettamente adattato all'ambiente marittimo, nonostante l'organismo sia ancora in via di sviluppo e l'ambiente non sia il suo proprio. Questa strana relazione si verifica anche ad un altro livello. Si prenda in considerazione ad esempio il movimento natatorio: esso segue il ritmo dello sviluppo anatomico; anzi, è addirittura realizzato dal «calendario dello sviluppo»²⁰⁷ cefalo-caudale. Come illustra Merleau-Ponty, vi è una maturazione (organica) che si accorda a pieno con l'adattamento, permettendolo: l'organizzazione biologica accenna cioè direttamente ai compiti che l'organismo deve svolgere.

²⁰³ E. Bimbenet, *“L'Être interrogatif de la vie”: l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-58)*, p. 149.

²⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, op. cit., p. 103.

²⁰⁵ Merleau-Ponty mostra infatti come qui emergano due accostamenti notevoli: da una parte si parla di un comportamento proprio *dell'embrione*, dall'altra si considera il comportamento stesso come un organismo in via di sviluppo; cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 206 e A. Gesell e C. S. Amatruda, *Embryologie du comportement*; tr. fr. di P. Chauchard, PUF, Paris 1953.

²⁰⁶ Cfr. G. E. Coghill, *Anatomy and the Problem of Behaviour*, Macmillan, New York-London 1929.

²⁰⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 208.

Si riscontra quindi, in entrambi i piani presi in esame, un'unione e una plasticità, come capacità d'adattamento, quantomeno singolari. Un ulteriore elemento di rilievo è che l'adattamento, sia fisico che motorio, si verifica ancor prima della comparsa del sistema nervoso. Questo dato conferma l'ipotesi di Coghill di una differenziazione delle regioni dell'organismo e del loro funzionamento a livello preneurale, che può essere spiegata in termini di dinamiche e relazioni tra *gradienti*. La formazione stessa del sistema nervoso dunque, come il comportamento che la precede, si ordinerebbe a partire da gradienti pre-neurali. Anche l'eccitazione del sistema nervoso, conseguente alla sua comparsa, non troverebbe spiegazione soddisfacente nella sua disposizione interna, ma si originerebbe in tale dinamica preneurale. Così, per esempio, va riconosciuto che l'incremento della massa nervosa è connesso alla potenzialità intrinseca di crescita e non alla frequenza dell'utilizzo di una singola funzione nervosa. Da questi dati si evince come il comportamento non trovi alcuna possibilità di chiarimento nel funzionamento del sistema nervoso, ma vada piuttosto legato alla logica di "crescita dell'organismo totale"²⁰⁸. Complessivamente, gli studi di Coghill ci riconducono a un problema filosofico notevole. Egli infatti mostra come «la maturazione dell'organismo e l'emergere del comportamento sono tutt'uno»²⁰⁹: da un lato la condotta si espande attraverso il corpo, dall'altro le parti dell'organismo acquistano le loro specifiche proprietà solo nel momento in cui divengono partecipi del comportamento totale. Il comportamento così si rivela come «principio immanente all'organismo stesso, come un principio che emergerebbe all'improvviso come totalità»²¹⁰. Una simile visione però non afferma alcun tipo di vitalismo, piuttosto segnala una totalità che non può essere dedotta dall'analisi fisico-chimica delle singole parti, né chiarita da uno studio fisiologico, ma che è tale esclusivamente in quanto «appare come emergente»²¹¹. Il problema sarà allora descrivere quale rapporto intercorre, in questo fenomeno emergente, tra le parti e il tutto, e specialmente comprendere quale statuto si debba riconoscere in questo caso alla totalità, riscontrata nei diversi piani. Prima di tutto la totalità e unità che l'organismo mostra a un grado di sviluppo ancora parziale, in secondo luogo la totalità e unità che si riscontra tra lo sviluppo anatomico, fisiologico e

²⁰⁸ *Ivi*, p. 211.

²⁰⁹ *Ivi*, p. 213.

²¹⁰ *Ivi*, p. 214.

²¹¹ *Ibidem*.

organico e il comportamento, e infine quell'unità che si rivela nella profonda coesione tra il vivente e l'ambiente circostante. Per comprendere meglio tale problema, prenderemo in considerazione gli studi embriologici di Gesell, che Merleau-Ponty stesso integra alle scoperte di Coghill.

2.3.3. L'“*Embryologie du comportement*”

Arnold Gesell è uno psicologo e psichiatra americano, pioniere nella ricerca dello sviluppo del comportamento, in particolare di quello infantile. In questi passi Merleau-Ponty riprende specialmente le considerazioni che emergono da uno dei suoi principali testi, *Embryologie du comportement*. Al suo interno è evidenziata e analizzata la stretta connessione tra azioni, comportamento (come insieme di posture e posizioni) e corpo organico. In ultima analisi, infatti, dallo studio dell'embrione si evince come non esista nessun confine e differenza precisa tra azione, atteggiamento e postura. Più precisamente l'organismo si presenta sempre in una certa postura, fortemente connessa con il metabolismo basale, tanto che si può affermare che «finché non c'è postura non c'è un corpo vivente»²¹². Allo stesso tempo il corpo si rivela essere non tanto un aggregato di tessuti, quanto una «specie di circoscrizione di spazio»²¹³, ossia ciò che definisce quali siano gli eventi significativi, o meno, per l'organismo stesso. Per comprendere dunque l'evoluzione dell'embrione, Gesell utilizza il concetto di corpo come «presa sul mondo esterno»²¹⁴: in quest'ottica il comportamento corrisponde all'organizzazione del corpo. Questa strana corrispondenza infatti è indispensabile per spiegare diversi fenomeni. Per esempio, un bambino *prematuro* ha un sonno incerto, non ben distinguibile dalla veglia, come se dovesse ancora 'acquisire' la capacità di dormire. Il sonno e la veglia sono infatti, a detta di Gesell, due comportamenti che dipendono certo da fattori sociali e culturali, ma prima di tutto aderiscono al carattere organico dell'individuo; in questo caso dipendono dunque dalla maturazione organica, che sola può garantire una netta distinzione tra le due fasi, di veglia e di sonno.

Attraverso lo studio delle ricerche embriologiche, siamo così portati a riconoscere un carattere comune al corpo e al comportamento, dal momento che ogni fase presente

²¹² *Ivi*, p. 215.

²¹³ *Ibidem*.

²¹⁴ *Ivi*, p. 216.

dello sviluppo embrionale anticipa sempre un comportamento futuro. Così è possibile iniziare a intuire perché nell'embrione di otto settimane il midollo spinale sia già arrivato a estensione completa e il pollice si divarichi dalle altre dita, anticipando un comportamento che il bambino riprenderà solo successivamente, a un livello superiore. A partire da ciò si comprende anche cosa significa che «da un lato il corpo è come l'involucro, l'abbozzo del comportamento, dall'altro il comportamento è, in senso stretto, un secondo corpo che si aggiunge al corpo naturale»²¹⁵. Tra il comportamento e il corpo organico c'è continuità.

Un altro aspetto inoltre si ricollega – quasi – direttamente con i risultati di Coghill. Per coglierlo direttamente ci serviremo di un esempio: a nove settimane e mezza l'elettrocardiogramma umano si presenta, nei suoi aspetti principali, come quello di un uomo adulto, benché non ci sia ancora alcun controllo nervoso sul cuore. In questo caso si nota da un lato come l'organizzazione organica rimandi già a un comportamento futuro, dall'altro – soprattutto – come, ancora una volta, l'organizzazione dell'individuo non sia strettamente connessa, almeno in origine, con le sue funzioni nervose. E' proprio in seguito a tali considerazioni che Gesell introduce, dopo aver distinto le cause veritative - ossia quelle strutturali che dirigono lo sviluppo - da quelle con valore solo di stimolo - ossia quelle psichico-chimiche -, il concetto di "morfogenesi dinamica"²¹⁶ per spiegare i processi osservabili nello sviluppo embrionale. Questo ci riconduce alle conclusioni di Coghill: sembrerebbe infatti che il carattere primario a dominare le analisi del vivente sia quello della *forma*, prima ancora che della *conduzione* (nervosa). L'originalità della vita e dell'organismo non risiede perciò in un potere di conduzione localizzato e ben determinato, ma nella sua *forma* totale, che si impone fin dai primi momenti di vita e che poi permette il determinarsi delle specializzazioni proprie di ogni organismo. Va in oltre aggiunto che anche a livello di maturazione completa, il vivente non si presenterà mai in uno stato stabile, come fosse una macchina, ma sarà sempre una forma mobile: autonoma in se stessa, eppure sempre in via di ridefinizione e in stato di costante disequilibrio.

Seguendo gli sviluppi del pensiero di Gesell, il corpo e l'organismo devono essere intesi come un *campo*, che per natura - ossia per il fatto di essere al contempo essere fisico e

²¹⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 217.

²¹⁶ A. Gesell – C.S. Amatruda, *L'embryologie du comportement*, p. 39.

senso - si distingue sempre dalle cose *partes-extra-partes*. Il campo infatti si presenta come una totalità autonoma e autoregolata in sé, all'interno della quale la relazione parte-tutto si ridefinisce e determina in ogni istante. Per questa caratteristica Gesell adotta la nozione (fisica) di campo nella descrizione dei fenomeni viventi: l'*unità morfologica* del campo è simile a quella ravvisabile nell'organismo.

Merleau-Ponty dunque, anche in questo caso, come già aveva abbozzato in *La struttura del comportamento*, torna a ribadire che in questione è «la forma o la totalità, ecco dunque il carattere del vivente»²¹⁷, dove il termine totalità non è sintomo di un'indecisione del pensiero, ma indica l'irriducibilità del fenomeno²¹⁸. Questo è infatti il dato da cui partiamo e l'oggetto privilegiato della nostra interrogazione: così non si tratterà tanto di ricercare e ricostruire quale sia il suo vero statuto, quanto piuttosto svelare e descrivere tale totalità prima del momento della sua disgiunzione, prima della distinzione di organo e funzione, anatomia e comportamento – come sottolinea Bimbenet –, in modo tale da preservarla dalla riduzione a cui può condurre un'analisi che poggi su tali antinomie.

I termini che Coghill e Gesell hanno utilizzato per comprendere questa unità primigenia (ossia il fatto che leggano l'organismo come “campo” o tramite “gradienti”) non devono però darci l'illusione di aver risposto ai quesiti che il fenomeno del vivente solleva. Infatti queste nozioni sono indici di problemi, più che soluzioni: non ci permettono di spiegare quello che accade, ma lo indicano solamente. Sia il concetto di *gradiente* che quello di *campo* sono ambigui in sé: possono essere interpretati sia in una prospettiva vitalista sia in una meccanicista. Da un lato ad esempio, il gradiente può essere letto – nell'ottica di una moderna entelechia – come l'elemento che racchiude e anticipa tutte le proprietà dell'organismo; dall'altro può fungere, dal punto di vista fisicalista, come proprietà fisica, da cui poter dedurre ogni struttura organica, che da esso si dipanerebbe. Merleau-Ponty non cerca invece, in pieno accordo coi risultati dell'embriologia moderna, inclini all'epigenesi e non alla preformazione, di rinvenire un qualche

²¹⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 221.

²¹⁸ Merleau-Ponty si distanzia da posizioni quale quella scelta da Ruyer, che afferma: «quelli che parlano di totalità mi fanno pensare a qualcuno che, quando cerca un oggetto e non lo trova né a destra né a sinistra, afferma: l'oggetto non è né a destra né a sinistra, dunque è nel tutto». Per Merleau-Ponty infatti questa totalità non è discutibile, ma piuttosto il punto di partenza che sempre si incontra nella percezione del vivente (M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 221); cfr. R. Ruyer, *Éléments de psycho-biologie*, PUF, Paris 1946, p. 193.

«principio positivo dietro i fenomeni»²¹⁹, né tanto meno di ridurre il processo organico a una dinamica meccanica, anch'essa definibile a priori in modo necessario. Il suo sforzo è tutto teso a leggere l'integrità della vita, quel fenomeno che già Hegel paragonava a un vortice: un vortice che «non è null'altro che acqua, ma la sua forma non si dispiega con l'acqua. L'organismo non sarebbe una totalità trascendente, non più di quanto non sarebbe una totalità che risulta da una somma»²²⁰.

Le analisi di Coghill e Gesell così ci hanno condotto non tanto a districare e risolvere i problemi che si annodano intorno all'organismo e alla vita, quanto a illuminare e circoscrivere le difficoltà che si riscontrano nel suo studio. «Nell'organismo vivente non dobbiamo né "platonizzare" né "aristotelizzare" e raddoppiare la realtà sotto i nostri occhi»²²¹, ma riconoscere che il principio che lo guida è un principio negativo. La dinamica dello sviluppo è infatti da leggersi in relazione allo stato di squilibrio che contraddistingue il vivente in ogni istante presente: un disordine indice della mancanza di *qualcosa*, che non può essere riconosciuto in base al suo stato attuale, ma che sarà rivelato solo nel momento in cui, nel futuro, tale mancanza verrà colmata. Il dispiegarsi dell'animale è infatti come una «pura scia che non è in relazione con nessuna imbarcazione»²²², la cui totalità è afferrabile solo riconoscendo il carattere di realtà a un'unità non puntuale, ma essenzialmente trans-spaziale e trans-temporale.

Questo *principio negativo*, o mancanza, di cui Merleau-Ponty si serve per spiegare l'organismo, rende necessario anche un cambiamento sul piano ontologico. Ci riserviamo però di trattare più approfonditamente questa ipotesi, nonché le implicazioni e le problematiche ad essa connesse, nel prossimo capitolo, dopo aver analizzato gli altri studi che Merleau-Ponty ci offre all'interno di questo corso. Egli infatti, dopo aver mostrato la complessità concettuale dell'organismo e del suo nesso con il comportamento e l'ambiente grazie alle ricerche di Coghill e Gesell, analizza anche le scoperte provenienti dal campo dell'etologia e dalla zoologia, che riguardano nello specifico il comportamento animale.

²¹⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 224.

²²⁰ *Ivi*, p. 225.

²²¹ *Ivi*, p. 229.

²²² *Ivi*, p. 258.

2.3.4. La categoria di Umwelt

Umwelt è il termine tedesco che indica il concetto di ambiente naturale ed è stato introdotto in biologia da Jacob Von Uexküll. Costui infatti fu il primo a connotarlo non come insieme fattuale di oggetti naturali, ma come l'ambiente che l'animale stesso si forma, riponendo l'accento, mediante questa definizione, sulla «differenza tra il mondo quale esiste in sé e il mondo in quanto mondo di tale o tal'altro essere vivente»²²³. Infatti la prima ragione per cui Merleau-Ponty segue le indagini di questo etologo è che esso non parte, cartesianamente, dall'invalidabile distinzione tra meccanico e soggettivo, ma studia l'unità del vivente nel suo inscindibile rapporto con l'ambiente, inteso come campo d'azione, partendo dall'analisi del comportamento. Senza elencare e soffermarsi sulle specifiche caratteristiche che l'*Umwelt* assume ai vari livelli, dalle meduse agli animali superiori, vogliamo qui concentrarci principalmente sull'interpretazione che Merleau-Ponty offre di questa nozione, sottolineandone gli elementi di novità. Prima di tutto tramite l'*Umwelt* ci è possibile «collegare quello che abitualmente viene separato»²²⁴: ovunque c'è dispiegamento di *Umwelt* c'è una vita animale. Ciò ci permette di affrontare ad solo un tempo sia gli animali-macchina, sia quelli più vicini a noi, che dispongono di una rappresentazione del mondo. Il superiore e l'inferiore vengono dunque ricompresi nell'unità di questo movimento, che diviene il carattere principale mediante il quale è possibile riconoscere una forma vivente. Von Uexküll riconduce però tale dispiegamento, ossia tale struttura universale che si riscontra in ogni forma vitale, a un *Naturfaktor*, un principio di organizzazione destinato a rimanere precluso alla nostra intelligenza. In ultima analisi egli rilegge i risultati delle sue indagini alla luce delle intuizioni di Schelling, cioè ipotizzando una natura-soggetto che si cela dietro a tutte le produzioni naturali, pur esprimendosi mediante esse. Invece il carattere d'ambiente da lui descritto ha in sé – come puntualizza Merleau-Ponty – nuove possibilità di pensiero, rispetto ai risultati di Schelling.

Riprendendo l'espressione di Von Baer, l'*Umwelt* apre, in quanto melodia che si canta da sé, a un nuovo ambito di evento, non riconducibile alla somma degli accadimenti esterni, né al piano di un *Natursubjekt* inafferrabile. Con il vivente si assiste infatti

²²³ *Ivi*, p. 245.

²²⁴ *Ivi*, p. 254.

all'apparire di un ambito di evento che «apre un campo spaziale e temporale»²²⁵: questa è la novità dell'ambiente descritto da Von Uexküll. L'*Umwelt* permette di esprimere il rapporto di senso che intercorre fra il movimento animale e la sua situazione. Esso indica il campo significativo che si dispiega con la comparsa di un essere vivente: non è uno sfondo neutro sul quale si stagli il piano della vita animale, bensì - come accade per le note di una melodia - è parte integrante di quella stessa vita.

Tale ambiente naturale, implicato dai movimenti del vivente, che a loro volta sono implicati dalla sua struttura, non è un pretesto per introdurre l'idea di fine del vivente o per poter ricondurre le sue azioni ad un *telos* prestabilito. Piuttosto mostra quell'«architettura di simboli»²²⁶ che l'animale abita e nella quale egli trova la sua «realizzazione trans-spaziale e trans-temporale»²²⁷. Così l'*Umwelt* ci consente di rendere conto della costituzione dell'organismo al di qua di ogni semplificazione e riduzione intellettuale. A partire da essa infatti la struttura vivente non può più essere pensata né come una causa, né come un effetto del mondo esterno.

Il vivente, l'animale nello specifico, è un «significato primordiale»²²⁸, il cui senso sfugge nella misura in cui è scomposto e studiato in istanti puntuali. Esso infatti si dispiega nel tempo e nello spazio, non come realizzazione di un'essenza atemporale, ma propriamente come «elemento trans-temporale e trans-spaziale»²²⁹. Allo stesso modo le sue parti acquistano significato solo in relazione all'insieme e persino gli elementi chimico-fisici, che lo costituiscono, assumono relazioni inedite, in questa totalità. Dunque il carattere dell'organismo non può essere colto separatamente dalle sue azioni (dal comportamento) e dal suo ambiente, di cui ha strutturalmente bisogno per realizzarsi e per essere riconosciuto - fenomenologicamente - in quanto organismo.

²²⁵ *Ivi*, p. 260.

²²⁶ *Ivi*, p. 258.

²²⁷ *Ivi*, p. 260.

²²⁸ Cfr. R. Vallier, *The indiscernible Joining: Structure, Signification, and Animality in Merleau-Ponty's Nature*, in *Chiasmi internazionali* n.3, Mimesis, Milano 2001, p. 188. Afferma infatti in queste pagine: «Gli studi sull'animalità all'interno del secondo corso perseguono questa riflessione determinando come il comportamento animale, in quanto autodisvelamento del suo essere, è quindi un significato primordiale. L'enfasi posta sul significato segna non solo un ritorno, e un approfondimento del ruolo della *Gestalt*, ma svela anche gli elementi di un nuovo concetto di natura, e dunque l'espressione di una nuova ontologia».

²²⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 257.

2.3.5. *L'organismo in E. S. Russell*

L'idea di organismo come elemento trans-spaziale e trans-temporale, si chiarifica ulteriormente grazie alle agli studi di E. S. Russell sulle attività organiche.

All'interno de *Il carattere orientato delle attività organiche*²³⁰ egli studia i rapporti tra le cellule, di un tessuto o di un organo, paragonandole alle relazioni del comportamento. Esso è qui considerato, sulla scia degli studi precedenti, come parte integrante dell'attività propria dell'organismo, anzi, viene definito nei termini di «attività fisiologica a circuito esterno»²³¹. Ad esempio Russell paragona l'attività (fisiologica) di riparazione dei tessuti con l'attività (comportamentale) di riparazione della dimora da parte dell'animale. Quello che emerge dall'osservazione di questi processi da un lato è, nuovamente, l'unità e la continuità tra attività strettamente organiche o fisiologiche e quelle comportamentali, dall'altro l'affermarsi di una peculiare finalità a entrambi i livelli, nonché nella loro unione e interrelazione. Anche le attività più elementari sono orientate verso un fine. Infatti è addirittura su questo piano vitale minimale, come specifica Merleau-Ponty, che si registra una specie di «verifica sperimentale dell'aristotelismo»²³². Ad esempio, analizzando le planarie si scopre come il tessuto, equipotenziale all'origine, possa condurre non solo alla struttura attuale (della planaria considerata), ma anche ad altre possibili. Questo così è indice della presenza di una finalità che si afferma sopra e al di là di ogni causa meccanica. Tale attività non è però riconducibile pienamente a una teleologia, nella cui ottica dovremmo ammettere uno scopo totale prefisso, al quale l'organismo e il suo sviluppo sottostanno. La finalità dell'organismo al contrario è cieca, «non si regola su di un piano d'insieme, ma su condizioni locali»²³³. A livello generale non c'è mai uno sviluppo univoco e anticipatamente definito, come se l'organismo fosse una macchina che obbedisca ad un progetto particolareggiato. La sua teleologia «non è un misto tra una teleologia vera e un meccanicismo considerato come ostacolo. E' un'attività vitale di un terzo ordine»²³⁴.

²³⁰ Cfr. *ivi*, p. 261 e E.S. Russell, *The directiveness of Organic Activities*, Cambridge University Press, Cambridge 1946 (tr. it. di M. A. Barbasetti di Prun, *Finalità nelle attività organiche*, Sansoni, Firenze 1949).

²³¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 262

²³² *Ivi*, p. 266.

²³³ *Ivi*, p. 266.

²³⁴ *Ibidem*.

Essa si installa e muta sempre rispetto alle condizioni “esterne”, che non la determinano come causa meccanica, ma sono occasione di manifestazione dello stile proprio dell’animale.

Così, tramite queste considerazioni, si comprende più chiaramente come affermare l’organismo come tema trans-spaziale e trans-temporale non significhi ripercorrere in modo originale l’antica via della teleologia: l’ideale nel vivente non è mai separabile dalla sua attività. Esso, continuamente, prefigge e modifica gli obiettivi della sua azione sia a livello comportamentale, che organico.

2.3.6. Il fenomeno della tendenza all’espressione

Grazie agli studi di Russell, non possiamo più ricondurre il vivente all’interno di una concezione teleologica, né tantomeno rileggere i suoi movimenti alla luce del concetto di fine, classicamente inteso. Quest’esito negativo non ci obbliga però a interrompere la nostra indagine sulla vita. Affermare che la vita non segua l’idea di fine non significa rinunciare a riconoscerle un qualche tipo di ordine. Esso sarà semplicemente escluso da questa logica e potrà essere svelato solo approfondendo le sfumature di quello stile inconfondibile che – come abbiamo visto – contraddistingue tutte le forme viventi.

Per comprendere tale originalità ci serviremo dunque, seguendo il percorso merleau-pontiano, di nuovi studi e soprattutto dell’osservazione di fenomeni che illuminino la nostra ricerca. Merleau-Ponty infatti prosegue il corso introducendo i risultati di Hardouin sul mimetismo animale.

Nonostante i fenomeni di mimetismo siano spesso ricondotti, per via del loro carattere singolare e degli studi poco scientifici, all’ambito del mitologico e del fantastico, essi evidenziano il carattere morfogenetico della vita e la sua profonda unità con l’ambiente. Il problema che qui si incontra risiede nel fatto che i fenomeni di omocromia («adattamento dell’animale alla luce e al colore dell’ambiente»²³⁵) o omotipia (somiglianza a livello di struttura sia tra diverse specie, sia tra l’individuo e l’ambiente) non trovano spiegazione finché si considera come unico criterio della vita quello dell’utilità, intesa come perseguimento di un fine. Da questo punto di vista infatti essi sono perfettamente inutili e per questo inspiegabili. Il loro studio ci permette però,

²³⁵ *Ivi*, p. 270.

proprio per tale caratteristica, di sottolineare e introdurre un aspetto decisivo proprio di ogni vivente. Se, ad esempio, per «l'ideologia darwiniana»²³⁶ ogni organizzazione vitale obbedisce all'unico criterio della sopravvivenza, in questi casi ci troviamo di fronte ad una «prodigiosa fioritura di forme»²³⁷, senza alcuno scopo o intenzione. Così questa creatività morfologica ci porta a riconoscere una *dimensione espressiva* al vivente, che non è subordinata ad alcun principio e si rivela essere un fattore preminente anche della relazione con l'ambiente, nella «indivisione vitale»²³⁸ propria, cui si assiste nei suddetti fenomeni di mimetismo.

Insieme agli studi di Hardouin, Merleau-Ponty considera la definizione innovativa di *Tiergestalt* (forma animale), introdotta da Portmann²³⁹. Costui interpreta l'animale a partire dalla sua forma esterna. Essa, in quanto «organo per essere visti»²⁴⁰, non è da considerare come mera apparenza, ma come il linguaggio stesso con cui il «mistero della vita»²⁴¹ si esprime. La forma dell'animale non è neppure da pensare come «manifestazione di una finalità, quanto piuttosto di un valore esistenziale di manifestazione, di presentazione»²⁴². Così la vita non è più la realizzazione di un fine sconosciuto, ma è fondamentalmente «una potenza di inventare del visibile»²⁴³.

A questo medesimo filo conduttore si legano anche le scoperte del padre dell'etologia, Konrad Lorenz, sul comportamento degli animali superiori. Egli in particolare descrive l'istinto come un'attività primordiale e tensione endogena, evidenziando soprattutto il carattere «*objektlos*»²⁴⁴ di questo movimento, ossia il suo essere senza oggetto. Per questa ragione l'istinto si contrappone diametralmente alle azioni guidate da uno scopo o fine, e quindi agli atti intenzionali in generale. Allo stesso tempo però, proprio per il fatto di essere *objektlos*, esso «possiede una funzione immaginativa»²⁴⁵ tale da fornire una spiegazione adeguata anche ai comportamenti, simbolici, che costellano la vita

²³⁶ *Ivi*, p. 272.

²³⁷ *Ibidem*.

²³⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 102.

²³⁹ Cfr. A. Portmann, *Die Tiergestalt. Studien über die Bedeutung der tierischen Erscheinung*, Reinhardt, Basel 1960 (tr. fr. di G. Rémy, *La forme animale*, Payot, Paris 1961; tr. it. di D. Quattrini, *Le forme degli animali*, Feltrinelli, Milano 1960).

²⁴⁰ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 102.

²⁴¹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 275.

²⁴² *Ivi*, p. 276.

²⁴³ *Ivi*, pp. 278-79.

²⁴⁴ *Ivi*, p. 280.

²⁴⁵ *Ivi*, p. 289.

degli animali superiori e che si innestano su questa stessa struttura dell'istinto. Il simbolismo di Lorenz, a partire da queste considerazioni, giunge ad attribuire una sorta di dimensione culturale anche alla sfera animale. Questo riconoscimento della dimensione culturale a un livello non ancora cosciente (nel senso della riflessione), anticipa il tema merleau-pontiano per eccellenza: il corpo umano. Lo studio dell'insorgenza umana non può infatti avere altro avvio: il corpo rappresenta l'unica «vera radice del simbolismo, come unione della φύσις e del λόγος»²⁴⁶. Senza tuttavia entrare nel merito di questi ultimi accenni finali, che in modo meno velato fanno capo al problema del confronto tra animale e uomo, nonché dell'emergere della vita umana²⁴⁷ nella natura, è ora opportuno accostare i risultati delle analisi di questo corso all'immagine del vivente offerta ne *La struttura del comportamento*. Questo da una parte ci consentirà di focalizzare gli elementi di novità aggiuntisi in questi anni di ricerca, nel merito proprio della descrizione dell'essere vivente, dall'altra ci aiuterà a comprendere meglio la direzione e il senso dell'evoluzione del pensiero di Merleau-Ponty.

Come abbiamo visto in queste pagine, i corsi de *La Natura* riprendono un tema sul quale la ricerca merleau-pontiana si era interrogata fin dall'inizio. Nell'affrontarlo, Merleau-Ponty ritrova come interlocutori, anche a distanza di vent'anni, vitalismo e materialismo, finalismo e meccanicismo. L'obiettivo, per certi versi, si può identificare nel superamento di entrambe queste concezioni. Esse falliscono non tanto sul piano della formulazione teorica o concettuale, quanto su quello scientifico-operativo. E' sul campo che queste teorie, assunte anche tacitamente da parte degli scienziati, rivelano la loro inconsistenza e parzialità. L'interpretazione ad opera delle scienze risultava infatti chiaramente preconcetta e inefficace fin da *La struttura del comportamento*, proprio rispetto ai loro stessi esperimenti.

Dal punto di vista metodologico, il percorso si rivela così simile all'interno due testi citati. Merleau-Ponty muove sempre a partire dai dati delle scoperte scientifiche, tratte soprattutto dalla psicologia nel primo caso e nel secondo dalla biologia e dalla zoologia, cercando di pensare positivamente i fenomeni che vengono qui evidenziati. La difficoltà

²⁴⁶ *Ivi*, p. 292.

²⁴⁷ Questo tema verrà infatti sviluppato in modo adeguato ed elaborato coerentemente solo a partire dagli anni successivi, in particolare nell'ultimo corso, del 1959-60 e poi ne *Il visibile e l'invisibile*.

di pensiero, nello specifico, risiede nella descrizione della vita e del vivente. Per la sua peculiarità infatti la vita sfugge alle distinzioni classiche. Così nell'opera del '38 Merleau-Ponty cerca di comprenderla mediante la nozione di forma, interrogando quest'ultima a partire da se stessa, in modo da garantirle uno statuto filosofico autonomo. Di fatto però essa rimane vincolata ai termini che voleva superare. La sua specificità emerge unicamente nello scarto e negazione dalle tesi intellettualiste ed empiriste.

Così, se tale debolezza di pensiero non porta certo a misconoscere la totalità unica dell'essere vivente, considerata quasi come un dato evidente su cui far poggiare le analisi, allo stesso tempo non può offrire una spiegazione esauriente e non fraintendibile. Finché la forma rimane opaca, anche la dinamica del vivente resta oscura.

Nei corsi de *La Natura* si assiste invece a un lieve cambiamento. Grazie agli studi brevemente riproposti nelle pagine precedenti, il vivente può essere descritto, - ad esempio - come *essere espressivo*, nel suo inscindibile rapporto con l'ambiente. Questo però è conseguenza di un chiarimento precedente che riguarda la nozione di forma. All'interno di queste lezioni infatti Merleau-Ponty si serve ancora del concetto di *Gestalt*, così come ripropone il *comportamento*, per cogliere il *proprium* del vivente, ma questi termini, alla luce delle scoperte scientifiche utilizzate, appaiono ora in una differente accezione. In particolare, quello che ci permette di arrivare a parlare del carattere espressivo (e non finale) della vita, è il riconoscimento della dinamicità propria della forma. Se infatti, sinteticamente, possiamo affermare che ne *La struttura del comportamento* l'organismo era forma, ne *La natura* esso è forma dinamica. Questo passaggio non è però da considerare come puro gioco di parole, né va ridotto a mera formulazione formale. Il cambiamento decisivo cui si assiste qui è la possibilità di una descrizione positiva di quel carattere (*Gestalt*) che, solo, sembra poter salvaguardare l'unicità del vivente. Per riprendere i termini utilizzati ne *La struttura del comportamento*, possiamo dire che in questi corsi la forma acquista una sorta di autonomia filosofica. Quantomeno, si può descrivere la sua dinamica propria, essenziale, senza più dover prendere avvio dalle concezioni che si vogliono superare.

Ad esempio, l'organismo era stato introdotto fin dall'inizio del nostro studio come totalità, o forma totale, ma in ultima analisi questo fenomeno sfuggiva a una

spiegazione complessiva. Ora invece, soprattutto grazie allo studio delle ricerche embriologiche (ci riferiamo qui in particolar modo a Coghill e Gesell), si svela come la caratteristica essenziale di questa totalità sia il carattere dinamico. La totalità da un lato è irriducibile, dall'altro è sempre una totalità da farsi, una *totalisation*²⁴⁸ – come afferma Bimbenet –, che non è mai conclusa in se stessa ma rimanda sempre oltre. Implica dunque qualcosa che accadrà in seguito, senza tuttavia perdere la sua realtà di totalità. Per questo Merleau-Ponty afferma che «dell'animale si può dire che ogni momento della sua storia sia vuoto di ciò che seguirà, vuoto che sarà colmato più tardi»²⁴⁹.

Allo stesso modo, riconoscendo il carattere dinamico come l'elemento essenziale della forma e del vivente, possiamo addirittura – positivamente- accostarci alla storia, una storia che non è più solo storia umana ma “storia naturale”²⁵⁰, e scoprire come le sue basi risiedano nella vita stessa.

Se tale vuoto, mancanza – che non è mai mancanza di questo o di quello²⁵¹ – è il carattere della forma vivente, essa allo stesso tempo è legata in modo inscindibile alla totalità. Si assiste infatti nel vivente alla coincidenza paradossale di una perfetta unità e di un costante stato di squilibrio. L'organismo si presenta sempre annunciando una mancanza, seguendo lo stile di un certo *disegno in negativo*²⁵² – come puntualizza Merleau-Ponty – che sfugge allo sguardo delle teorie meccaniciste, o teleologiche. Anzi, si potrebbe definire la dinamica ordinata dello sviluppo animale e vivente, in termini di teleologia negativa, o “teleologia aperta”, come afferma Mancini. Questa nuova teleologia, inaugurata dal vivente, infrange i limiti imposti all'essere dalle tradizionali ontologie. Infatti alla base del riconoscimento di questo dinamismo bisogna ammettere un nuovo statuto ontologico al possibile. Bisogna ricomprendere in modo più radicale quale sia la relazione in cui si trovano la dimensione attuale e quella futura nell'organismo, per rendere ragione del processo di *totalisation* che, in ultima analisi, è il vivente stesso. In questo senso occorre riconoscere nelle maglie dell'essere un

²⁴⁸ Cfr. E. Bimbenet, “L'Être interrogatif de la vie”: *l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-58)*, p. 153.

²⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 229.

²⁵⁰ *Ivi*, p. 232.

²⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 229.

²⁵² *Ivi*, p. 230.

«possibile oggettivo»²⁵³, che ci permetta di leggere il movimento dinamico proprio dell'organismo.

Dunque, a partire dall'analisi descrittiva dell'animalità, specialmente alla luce degli studi di Gesell e Coghill, siamo ricondotti alla discussione della vecchia ontologia. Non solo: ciò che ora cercheremo di capire, nel terzo capitolo, è quale apporto tale dinamismo vivente, che ha interrogato Merleau-Ponty fin dall'inizio, offra alla nuova ontologia.

3. IL POSSIBILE OGGETTIVO

3.1. L'ontologia della vita

Nelle analisi dei precedenti capitoli siamo giunti a mostrare come l'organismo sfugga, in quanto macrofenomeno²⁵⁴, all'approccio microscopico di fisica e chimica. La difficoltà della sua comprensione risiede nella natura di essere trans-spaziale e trans-temporale e nel suo carattere di totalità.

Allo stesso tempo abbiamo visto come il suo senso possa essere colto solo in relazione con la sua struttura, o forma, con la quale - in ultima analisi - esso coincide. La peculiarità di tale totalità strutturale è il carattere dinamico, come si è visto, specialmente affrontando gli studi di Coghill e Gesell. Nel vivente non si dà una struttura originaria e un movimento ad essa secondo, ma si scopre piuttosto una coincidenza tra i due. Da una parte la struttura si svela e 'si fa' nel suo costituirsi, dall'altra ogni istante del suo farsi non è mera tappa, parziale, dello sviluppo, ma implica sempre quella totalità che contraddistingue il fenomeno irriducibile del vivente. Essa non è né trascendente né immanente alle parti, bensì sempre in via di farsi. La totalità è infatti una "totalisation"²⁵⁵, una totalità dinamica, sia morfologica che funzionale, che non obbedisce ad un fine stabilito, ma si presenta come un processo

²⁵³ Come direbbe Max Weber; cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 232.

²⁵⁴ *Ivi*, p. 317.

²⁵⁵ *Ivi*, p. 322.

sempre aperto, come direbbe Whitehead. Così l'essere vivente non può essere compreso se non *come* movimento²⁵⁶.

Quando dunque Merleau-Ponty afferma che il momento presente dell'organismo è sempre in uno «stato di squilibrio»²⁵⁷ o ancora che «il futuro dell'organismo non è in potenza racchiuso nel momento iniziale della sua vita organica, come se fosse sintetizzato nel suo cominciamento»²⁵⁸, è chiaro che si tratta di conseguenze di questa peculiarità essenziale. Se l'organismo è movimento, in ogni istante presente si risconterà in esso un fattore di disordine. Il fatto degno di rilievo è che tale squilibrio, tale disordine non è una mancanza di qualcosa di determinato. Sembrerebbe quasi di avere a che fare con un “non-essere operante, che impedisce all'organismo di rimanere nella fase anteriore»²⁵⁹, senza al contempo indicare alcuna fase successiva determinata. L'imporsi di questa mancanza nella dinamica vivente è ciò che conduce a riconoscere che «non è un essere positivo, ma interrogativo che definisce la vita»²⁶⁰.

Coghill aveva mostrato come l'organismo, a ogni fase dello sviluppo, realizzi contemporaneamente un certo potere²⁶¹ e che l'embrione non è «semplice materia, ma materia che fa riferimento al futuro»²⁶². Allo stesso tempo con Gesell, in particolare grazie al disvelamento del carattere endogeno del comportamento²⁶³, si era chiarito che l'unità del vivente differisce da una «potenzialità d'insieme che orienta i diversi fatti»²⁶⁴, come fosse una riproposizione in chiave moderna dell'entelechia. Il principio direttivo e di coesione dell'unità vivente emerge unicamente in quanto «disegno in

²⁵⁶ Come illustra Barbaras, non come movimento fisico oggettivo, ma come *auto movimento*: «Un tale essere non può essere conosciuto se non come *movimento*. Il movimento è in effetti ciò che esiste come suo proprio eccesso o sua propria negazione; esso è sempre oltre se stesso. All'apparizione di un mondo risponde, non più una coscienza abitata da contenuto, ma una realtà dinamica. E' necessario intendersi ancora su questo movimento. Naturalmente, non si tratta di uno spostamento oggettivo, ma di un movimento vivente, cioè di un “automovimento”» (R. Barbaras, *Le tournant de l'expérience, recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris 1998, p. 260).

²⁵⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 229.

²⁵⁸ *Ibidem*.

²⁵⁹ *Ibidem*.

²⁶⁰ *Ivi*, p. 230.

²⁶¹ *Ivi*, p. 212.

²⁶² *Ivi*, p. 213.

²⁶³ Dice infatti Merleau-Ponty: «Il comportamento non è né un semplice effetto architettonico, né un insieme di funzioni, è qualcosa in anticipo sul funzionamento, che comporta un riferimento al futuro, che è al di là dei possibili immediati e non può realizzare immediatamente tutto quello che tuttavia già abbozza» (*ivi*, p. 22).

²⁶⁴ *Ivi*, p. 224.

negativo di un certo stile d'azione»²⁶⁵, che sarà poi quello della maturazione. Infatti nel momento di squilibrio che caratterizza lo sviluppo, ordinato, del vivente agisce un principio negativo che è «più non differenza rispetto a sé che identità con sé»²⁶⁶. Dunque questa negazione è da riconoscere come scarto, conferendo ad essa il pieno titolo di realtà, e non mera fase inconsistente²⁶⁷ del divenire. Il problema diviene dunque comprendere che ruolo abbia questa assenza che si riscontra e determina, a ogni passo, lo sviluppo del vivente. Essa è parte integrante del movimento: non porta a riconsiderare la totalità, sulla scia di Ruyer, come un'indecisione colpevole del pensiero, in quanto non indebolisce l'unità totale – di cui abbiamo parlato –, né d'altro canto va riconosciuta come una «totalità in potenza, ma come l'instaurarsi di una certa dimensione»²⁶⁸. Siamo lontani da una teleologia classicamente intesa, tanto che Merleau-Ponty, a seguito degli studi di Von Uexküll, giunge a paragonare la vita animale, nel suo rapporto con l'ambiente, ad una «pura scia che non è in relazione con nessuna imbarcazione»²⁶⁹. Senza soffermarci oltre sulle svariate immagini, potenti ed efficaci, che Merleau-Ponty utilizza per descrivere questo *stile negativo* proprio dell'essere animale, vogliamo ora cercare di afferrare quale sia il cambiamento che abbia permesso, dopo il 'fallimento' de *La struttura del comportamento*, di giungere a questa descrizione, positiva, della forma vivente.

Così, ad esempio, per poter attribuire all'organismo quello stile di cui abbiamo appena accennato, è necessario prima di tutto un chiarimento radicale della temporalità che con esso si apre. Quest'ultima va compresa ancor di più per il fatto che l'unità dell'organismo, come abbiamo visto, si costituisce in questo movimento, in questa temporalità. A differenza degli studi di Bergson, in cui «l'unità è data all'inizio più che nello sviluppo»²⁷⁰, la caratteristica del vivente descritto da Merleau-Ponty risiede proprio in questa singolare totalità, che emerge solo se colta nel suo divenire²⁷¹. Del

²⁶⁵ *Ivi*, p. 230.

²⁶⁶ *Ibidem*.

²⁶⁷ Come Merleau-Ponty afferma, «la negazione non sarebbe sinonimo di irrealtà o di principio che si possa far lavorare, ma di principio che si dovrebbe riconoscere piuttosto come scarto» (*ivi*, p. 231).

²⁶⁸ *Ivi*, p. 230.

²⁶⁹ *Ivi*, p. 258.

²⁷⁰ *Ivi*, p. 78.

²⁷¹ Come mostra Barbaras, sottolineando la parentela col pensiero di Goldstein, «l'identità del vivente ha un carattere *temporale*: è nel movimento della sua evoluzione individuale che il vivente viene definito, o piuttosto si definisce come entità distinta» (R. Barbaras, *Pulsione e percezione* in *Aut aut*, novembre-dicembre 2004, p. 69).

resto, rivelandosi come tema trans-spaziale e trans-temporale, il vivente si afferma prima di tutto, essenzialmente, come un certo tipo di temporalità. Dunque, per comprendere la peculiarità dello studio merleau-pontyano, e di quel principio *negativo* della vita, è necessario soffermarsi e cogliere a pieno il suo senso e il significato di espressioni quale «dell'animale si può dire che ogni momento della sua storia sia un vuoto di cui ciò che seguirà, vuoto che sarà colmato più tardi. Ogni momento presente è appoggiato sul futuro, più che essere gravido del futuro»²⁷²; e ancora: «non è possibile definire l'animale tramite il suo funzionamento immediato; qui [*siamo all'interno delle pagine dedicate all'axolotl*] gli apparati hanno senso solo per un futuro (...), nell'organismo c'è possibilità»²⁷³.

Il vivente infatti è movimento, tanto che il suo stato presente è sempre instabile, a indicare da un lato uno sconfinamento nel futuro, dall'altro una mancanza. Anzi, la radice di tale movimento, e quindi del rapporto che si instaura tra la dimensione del presente e quella del futuro, è proprio questa mancanza, o assenza, che rompe di continuo l'equilibrio. Alla base del dinamismo proprio del vivente vi è l'irrompere continuo di una frattura, di una possibilità. Quale ruolo dunque possiamo riconoscere a questo *possibile*? Come si presenta nelle analisi sul vivente di questi corsi?

3.2. La dimensione del possibile

Nelle analisi del vivente Merleau-Ponty si riferisce al possibile con due diverse accezioni. Da un lato egli utilizza questo termine per indicare l'attualità dei comportamenti a cui il corpo organico apre. Esso infatti non è mai concepibile al di fuori di un comportamento (come insieme di posture) ed è sempre considerato come capacità di comportamenti possibili, come ha sottolineato Bimbenet. Conseguentemente, affermare che c'è del possibile nell'organismo significa riconoscere che nessun comportamento o postura è totalmente prevedibile. Dall'altro il possibile è ciò in virtù del quale l'organismo si specifica e si differenzia. Come si osserva nello sviluppo dell'axolotl, ogni fase presente dell'organismo è aperta ad una «organizzazione

²⁷² M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 229.

²⁷³ *Ivi*, p. 210.

articolata in parti distinte»²⁷⁴, abbozza delle fasi future che sono ben oltre i possibili immediati.

Il vivente possiede dunque un'animazione propria endogena²⁷⁵, espressa anche dal comportamento, in virtù della quale l'organismo traccia tutta la sua vita prossima. Essa può essere letta, come abbiamo indicato, solo come disegno in negativo di un certo stile d'azione, che sarà quello della maturazione futura.

Questo significa che l'autoproduttività o autopoiesi della totalità vivente si comprende unicamente alla luce della sua possibilità, ossia di una mancanza che superi nettamente l'idea di un «essere in potenza semplicemente verbale»²⁷⁶. Nel punto di rottura dell'equilibrio si iscrive una possibilità, un «non essere-operante»²⁷⁷ che ha un grado di realtà pari a quello dell'esistente attuale. L'organismo di fatto non solo può assumere diversi comportamenti, ma può anche trasformare se stesso, mediante un'invenzione del possibile che non sottostà ad alcun fine²⁷⁸, ma porta sempre ad un'ulteriore specificazione, attraverso la quale esclusivamente si forma l'unità vivente, poiché la sua individuazione «prende essa stessa la forma di una disgiunzione di evoluzione»²⁷⁹. Allo stesso tempo la fase futura del vivente non risulta dall'accostamento delle parti, totalmente date. Siamo di fronte ad un processo di trasformazione che non segue un fine aprioristicamente fissato né è paragonabile a uno sviluppo meccanico, intellegibile in anticipo.

Quello squilibrio che caratterizza ogni istante dello sviluppo organico, segno che il presente è «appoggiato sul futuro»²⁸⁰ – come sottolinea Merleau-Ponty –, ci conduce ad un paradosso: il futuro non è contenuto nel presente, ma deriva direttamente da quest'ultimo. Non è definibile dall'attuale, ma è presente in esso come possibilità o

²⁷⁴ *Ivi*, p. 213.

²⁷⁵ *Ivi*, p. 221.

²⁷⁶ *Ivi*, p. 232.

²⁷⁷ *Ivi*, p. 229.

²⁷⁸ Come emerge dal confronto che Bimbenet opera tra lo slancio vitale di Bergson, «c'è una mancanza, che non è una mancanza né di questo né di quello»; e dunque c'è un'invenzione del possibile, ma senza finalità. L'essere interrogativo di cui parla Merleau-Ponty, come lo slancio vitale di Bergson, non sa dove andare: se lo slancio vitale improvvisa comportamenti e dispositivi sempre più perfetti, è perché incontra degli ostacoli; è quasi malgrado esso stesso, e per l'impossibilità di rimanere allo stato presente, che perfeziona il corpo vivente» (E. Bimbenet, *“L'Être interrogatif de la vie”: l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-58)*, p. 156).

²⁷⁹ R. Barbaras, *Pulsione e percezione*, p. 69.

²⁸⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 229.

vuoto. Come dunque chiarire questo *possibile*, così determinante e così inafferrabile? Esso non può essere colto nella sua specificità sia che gli si attribuisca la stessa valenza e positività dell'attuale, sia che lo si consideri come un «altro attuale eventuale»²⁸¹, ossia come una copia esatta dell'attuale, semplicemente ancora da venire. In questo modo infatti lo appiattiremmo allo stesso presente, mentre abbiamo visto come esso sia prima di tutto scarto, differenza da sé, mancanza. Una mancanza, una negatività, che deve essere finalmente ricompresa come «ingrediente del mondo attuale stesso, come *realtà generale*»²⁸².

Anche le analisi sulla percezione, concepita come atto vivente, avevano condotto a simili conclusioni. Il movimento percepito «va sempre da qualche parte»²⁸³, ma non può essere definito né mediante gli antecedenti, né mediante il termine cui tende. E' l'imminenza di ciò che verrà – come afferma Merleau-Ponty²⁸⁴ – ciò che caratterizza la sua struttura e che ci consente di afferrare il movimento nella sua totalità, che non dimora al di là dello spazio del tempo, ma lo scavalca. In questo caso infatti vi è un'unità che non è racchiusa in un punto isolato, ma si coglie nel suo dispiegarsi e la manifestazione del suo senso è legata all'imminenza della sua manifestazione globale. Tale è anche il carattere della struttura organica. L'unità vivente si presenta in uno stato di grande dinamismo, non solo a causa delle indubbe sollecitazioni esterne. Essa non è un tutto granitico, in sé concluso, bensì si rivela propriamente come continuo movimento, regolato e non caotico.

Parlare dunque di una «*possibilizzazione*»²⁸⁵ del vivente in relazione a questi corsi, significa indicare una possibilità intrinseca che rende dinamica l'unità, non consentendo di fissare la totalità dell'organismo in un unico istante. L'organismo così è sempre al di là di se stesso e perciò restio alle determinazioni rigide del pensiero, che pretenderebbero di afferrarlo completamente eternizzando il presente. Allora l'unica via per avvicinarsi a cogliere il senso dell'essere vivente e comprendere lo *stile negativo*

²⁸¹ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio storia natura*, p. 103.

²⁸² *Ibidem*. Come Merleau-Ponty ribadisce anche ne *Il filosofo e la sua ombra*, riferendosi a Husserl: «Ogni possibilità è una variante della nostra realtà, è *possibilità di realtà* effettiva» (M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 234).

²⁸³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 226.

²⁸⁴ *Ivi*, pp. 226-27.

²⁸⁵ E. Bimbenet, “*L'Être interrogatif de la vie*”: *l'historicité de la vie dans les cours du Collège de France (1957-58)*, in *Chiasmi internazionali* n.2, Mimesis, Milano 2000, p. 154.

che segna il ritmo del suo sviluppo, è ammettere e conferire realtà a tale possibilità, intesa come *principio negativo* o assenza.

Accade nella natura una *possibilità*, che non è possibilità univoca di qualcosa, ma è tale da mutare il presente del vivente e su cui si poggia tutto il suo futuro²⁸⁶. Essa è negativa, è vuoto, ma al contempo reale: come sottolinea già all'interno del primo corso Merleau-Ponty, «la negazione che costituisce la materia all'interno della vita ha un valore positivo»²⁸⁷ e ogni filosofia che abbia come obiettivo quello di pensare la natura e quindi, inevitabilmente, il suo movimento e la sua contingenza non può esimersi dall'affrontare questo problema. Riconoscere che il possibile, in quanto assenza, non è mai – bergsonianamente – «la presenza di un'altra cosa là dove ci si attendeva la prima»²⁸⁸, né tantomeno un pensiero illusorio che retroflettiamo a partire dal presente, significa ammettere sul piano ontologico una «mescolanza tra l'essere e il nulla»²⁸⁹. Solo così si può giungere a elaborare un concetto valido di natura. Allo stesso tempo esso rappresenta la critica che Merleau-Ponty muove sia all'ontologia di Sartre e Bergson, sia al pensiero darwiniano. I primi non riescono in fondo a concepire pienamente la genesi e la continua creazione della natura, mentre per i darwinisti resta inspiegabile quella «invarianza *nella fluttuazione*»²⁹⁰, che si rinnova ad ogni gradino evolutivo.

Per cogliere pienamente la novità introdotta da questo concetto di possibile, è utile ora considerare le posizioni ontologiche con cui Merleau-Ponty si confronta. Da un lato infatti egli mostra come il grande limite di pensiero in cui incorrono le concezioni scientifiche odierne, specialmente quella di stampo darwiniano, sia quello di considerare i fenomeni viventi a partire dal «principio ontologico del tutto o niente: un organismo è assolutamente ciò che è; se non lo fosse, sarebbe stato escluso dall'essere in forza delle

²⁸⁶ Interessante a questo proposito è una nota del gennaio 1960, in cui Merleau-Ponty scrive «Un certo rapporto del visibile e dell'invisibile, in cui l'invisibile non è solamente non-visibile(...), ma in cui la sua assenza conta nel mondo (esso è “dietro il visibile, visibilità imminente o eminente, è *Urpräsenziert* appunto come *Nichturpräsenzierbar*, come altra dimensione) in cui la lacuna che segna il suo posto è uno dei passaggi del “mondo”. E' questo negativo che rende possibile il mondo *verticale*, l'unione degli in-compossibili, l'essere di trascendenza, e lo spazio topologico e il tempo di congiunzione e membratura, di dis-giunzione e dis-membramento, - e il possibile come pretendente all'esistenza (di cui 'passato' e 'futuro' non sono che espressioni parziali)» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 241).

²⁸⁷ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 90.

²⁸⁸ *Ivi*, p. 96.

²⁸⁹ *Ivi*, p. 103.

²⁹⁰ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 103.

condizioni date»²⁹¹. Così se essi evitano di spiegare, ad esempio, come mai alcune possibilità si reiterino a ogni livello dell'evoluzione o perché quest'ultima si sia sviluppata secondo linee divergenti, è perché prima di tutto non ammettono alcun tipo di possibilità nell'organismo allo stato presente.

In ultima analisi, per il darwinismo esiste solo una dimensione: quella attuale, «tutto il resto è impossibile»²⁹². D'altro canto invece l'idealismo scientifico²⁹³ ammette la dimensione del possibile, ma lo concepisce come ideale, con tutti i problemi che questo implica. Come dunque concepire, distanziandosi da queste posizioni, la valenza di un possibile che non è né «caso né idea»²⁹⁴? Cosa significa, come è emerso dalla descrizione del vivente, che esso è *assenza*? E ancora, come intendere il carattere di negatività che gli abbiamo attribuito? Per rispondere a queste domande ci serviremo del confronto con l'ontologia bergsoniana, in particolare con quanto emerge da *L'evoluzione creatrice*. Infatti la filosofia della vita di Bergson mostra diverse analogie con il pensiero merleau-pontiano, nonostante le sue conclusioni si allontanino notevolmente da quest'ultimo.

Bergson occupa una posizione di rilievo all'interno del primo corso, ed è interessante rilevare come Merleau-Ponty, rispetto al tema indicato, critichi non tanto le analisi da egli svolte, quanto le affermazioni cui perviene sul piano ontologico. L'obiettivo polemico principale riguarda l'incapacità, a partire dal suddetto impianto ontologico, di elaborare un concetto soddisfacente di natura e di storia; due tematiche che, come abbiamo già accennato, devono essere ricomprese insieme e non separatamente. Questa del resto è la stessa critica che Merleau-Ponty rivolge, nelle medesime pagine, al pensiero di Sartre. Poiché entrambi pongono, al fondo delle loro concezioni, una separazione e un'opposizione insanabile tra essere e nulla, essi non possono rendere conto pienamente dell'evoluzione e della maturazione a cui si assiste sul piano storico,

²⁹¹ *Ibidem*. E' opportuno fra l'altro ricordare che questa è la stessa cecità del meccanicismo e finalismo, che a loro volta fallivano nell'obiettivo di comprendere l'organismo. Come Merleau-Ponty appunta, analizzando la posizione di Driesch nelle lezioni del 1959-60: «Profonda parentela del finalismo e del meccanicismo: non succede nulla, tutto è dato» (M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 340).

²⁹² *Ivi*, p. 363.

²⁹³ Ci riferiamo qui non tanto alla generica corrente del vitalismo, quanto, in particolare, alla teoria dell'entelechia di H. Driesch, i cui studi sono analizzati e criticati all'interno del corso del 1959-60 da Merleau-Ponty. Driesch infatti fu un importante biologo tedesco, specialmente per quanto riguarda la ricerca embriologica, e grande filosofo della natura, sostenendo l'esistenza di un principio vitale in opposizione con le teorie meccaniciste ed evoluzioniste del tempo.

²⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *La Natura*, p. 363.

sia culturale che naturale²⁹⁵. Merleau-Ponty infatti sottolinea che, per poter pensare la Natura, «bisogna uscire dal positivismo e dal negativismo che mantengono sempre uno scarto tra l'oggettivo e il soggettivo rendendo così impossibile quel soggettivo-oggettivo in cui consisterà sempre la Natura»²⁹⁶. Così egli da un lato rifiuta il nichilismo sartriano, dall'altro il positivismo integrale di Bergson, pur accostandosi alla via inaugurata da quest'ultimo²⁹⁷. Come mostreremo, in modo più dettagliato, nel paragrafo successivo, Merleau-Ponty condivide parte delle analisi svolte da Bergson sul tema della vita. Per questo la critica che egli muove al suo sistema non è nei termini di un rifiuto radicale, come accade per Sartre, ma piuttosto si presenta come una correzione, interna al suo stesso pensiero, che verte principalmente sull'interpretazione metafisica dei dati considerati, poiché essa fraintenderebbe e renderebbe opachi proprio quest'ultimi.

In particolare quello che Merleau-Ponty²⁹⁸ condanna è la scelta, da parte di Bergson, di un essere pienamente positivo, «come un palloncino elastico che si dilatasse pian piano assumendo a ogni istante forme inattese»²⁹⁹. E' a partire da questa concezione che egli, in ultima istanza, giunge a negare ogni valore all'idea di nulla e a quella di possibile, che risulterebbe una semplice «ombra del reale»³⁰⁰, mero movimento retrospettivo del pensiero che muove dall'attuale. Infatti secondo Bergson non si dà mai un vuoto in natura, «il pieno succede sempre il pieno»³⁰¹, dunque ogni movimento che proceda dal vuoto al pieno, da un'assenza a una presenza, si rivela illusorio. Se si può concepire un vuoto è solamente perché «la coscienza, in ritardo su se stessa, rimane legata al ricordo

²⁹⁵ Come Merleau-Ponty afferma ne *Il visibile e l'invisibile*, «il pensiero negativistico (o positivistico) stabilisce tra il nulla e l'essere una coesione massiccia, ad un tempo rigida e fragile: rigida poiché in definitiva essi sono indiscernibili, fragile poiché restano fino in fondo degli opposti assoluti» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 93).

²⁹⁶ *Ivi*, p. 104.

²⁹⁷ Sottolinea infatti Iofrida: «l'opzione di Merleau-Ponty è molto chiara, egli rifiuta nettamente tale posizione [del nichilismo] (ben rappresentata, ai suoi occhi, da Sartre, che ha identificato la libertà con il nulla); l'assenza e il vuoto non sono *nulla*, ma possibilità, apertura, cardine che permette l'articolarsi e dispiegarsi del positivo, del reale. In questo modo, il filosofo francese si pone esplicitamente nel solco di Bergson e della sua posizione ontologica affermativa» (M. Iofrida, *Per una storia della filosofia francese contemporanea*, Mucchi Editore, Modena 2007, p. 161).

²⁹⁸ Ci riferiamo qui soprattutto alle lezioni del primo corso sul concetto di natura; cfr. M. Merleau-Ponty, *La natura*, pp. 75-104.

²⁹⁹ H. Bergson, *Le possible et le réel* (1920), in *La pensée et le mouvant*, in *Ouvres*, PUF, Paris 1970, pp. 1331-1345 (tr. it. di F. Sossa, *Il possibile e il reale*, in *Aut aut* n. 204, 1984, p. 6).

³⁰⁰ M. Merleau-Ponty, *Bergson se faisant*, in *Signes* (tr. it. di Giuseppina Alfieri, *Divenire di Bergson*, in *Segni*, p. 248).

³⁰¹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 230.

di uno stato precedente quando già un nuovo stato è presente»³⁰² e dunque il possibile «non è che il reale con in più, un atto dello spirito che ne rigetta l'immagine nel passato, una volta che è compiuto»³⁰³. Come però Merleau-Ponty subito nota, un essere positivo di questo tipo «escluderebbe qualsiasi tipo di storia»³⁰⁴, e inevitabilmente arriverebbe a rendere incomprensibile anche quella storicità naturale che sia Bergson sia Merleau-Ponty (come ha illustrato Bimbenet) riconoscono all'essere vivente e al suo sviluppo. In questo senso, nel corso del 1956-57 Merleau-Ponty afferma che, nonostante Bergson, «la concezione bergsoniana della Natura deve necessariamente ammettere il possibile come ingrediente dell'Essere, facendone qualcosa d'altro che una curiosità psicologica»³⁰⁵. Vogliamo ora cercare di comprendere meglio quali siano le ragioni e gli argomenti presenti in Bergson, che giustifichino una tale affermazione, che – come abbiamo accennato – evidenzia non solo una presa di distanza, ma soprattutto una familiarità del pensiero merleau-pontiano con quello di Bergson.

L'evoluzione creatrice si apre con il problema della comprensione della vita, specialmente nella differenza con la materia bruta. Nessuna rigida categoria del nostro pensiero sembra infatti essere adeguata a cogliere pienamente il vivente: «invano cerchiamo di costringere il vivente entro i nostri schemi. Tutti gli schemi si infrangono: sono troppo stretti, soprattutto troppo rigidi per ciò che vorremmo farvi entrare»³⁰⁶. Questo riscontro iniziale non è però punto d'arresto per Bergson, anzi diventa per lui l'occasione di riaffermare la necessaria cooperazione della teoria della conoscenza e della vita, affinché la prima non si arroccchi su categorie già acquisite, senza comprenderle nell'«evoluzione generale della vita»³⁰⁷, e la seconda non venga ridotta e cristallizzata negli schemi preconcepiuti dell'intelletto. I primi interlocutori con cui

³⁰² *Ivi*, pp. 230-231.

³⁰³ H. Bergson, *Il possibile e il reale*, p. 9.

³⁰⁴ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 99; come Merleau-Ponty afferma anche in *Divenire di Bergson*, «E' veramente un problema sapere perché egli non abbia pensato la storia dell'interno così come dall'interno aveva pensato la vita (...). Stabilendo che ogni periodo è tutto ciò che può essere, un evento intero, completamente in atto, e che il preromanticismo, ad esempio, è un'illusione post-romantica, Bergson sembra declinare una volta per tutte questa storia delle profondità. Eppure, Péguy [del quale Bergson diceva, come annota Merleau-Ponty, che aveva conosciuto il suo «pensiero essenziale»] aveva cercato di descrivere l'emergenza dell'evento» (M. Merleau-Ponty, *Divenire di Bergson*, in *Segni*, p. 245).

³⁰⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 103.

³⁰⁶ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 2.

³⁰⁷ *Ivi*, p. 4.

dunque egli si confronta, così come Merleau-Ponty aveva fatto, sia ne *La struttura del comportamento* sia ne *La natura*, sono il meccanicismo e il finalismo. Non lontano dalle denunce merleau-pontiane, Bergson ne evidenzia tutto il limite e la parzialità per quanto riguarda la descrizione del fenomeno vivente. L'incapacità fondamentale è da ricercarsi nel fatto che entrambe queste teorie si fondano sul presupposto che tutto è dato³⁰⁸, mentre «l'organismo che vive è qualcosa che dura»³⁰⁹ e dunque esula da una comprensione così impostata. Esso è essenzialmente movimento, ossia sempre «qualcosa di più delle posizioni e del loro ordine»³¹⁰. Questo movimento, in oltre, presenta sempre un costante sviluppo ed evoluzione, paragonabili a quelli cui si assiste nell'embrione. Come infatti sottolinea Bergson, «lo sviluppo dell'embrione è un perpetuo cambiamento di forma. Chi volesse registrarne tutti gli aspetti successivi si perderebbe all'infinito, come capita quando si ha a che fare con la continuità. La vita è il prolungamento di questa evoluzione prenatale»³¹¹.

La temporalità che il vivente inaugura con la sua comparsa, come avevamo visto nelle analisi di Merleau-Ponty, riemerge qui sotto un altro aspetto e nuovamente è accostata come l'aspetto essenziale, caratteristico, del vivente. Esso è una durata, una temporalità propria, in cui tutti gli istanti e gli accadimenti esterni assumono un rilievo particolare ed unico. In questo senso anche il tema della melodia, come descrizione della struttura significativa della vita, è utilizzato ne *L'evoluzione creatrice* in modo simile a come Merleau-Ponty lo riprende da Von Uexküll³¹².

³⁰⁸ Interessante a questo proposito specialmente il primo capitolo de *L'evoluzione creatrice*, “*L'evoluzione della vita. Meccanicismo e finalità*”, in cui - ad esempio - Bergson afferma che «Il meccanicismo radicale implica una metafisica in cui la totalità del reale è data in blocco, nell'eternità, e in cui la durata apparente delle cose esprime semplicemente l'inefficienza di uno spirito che non può conoscere tutto in una volta. (...) Ma il finalismo radicale ci sembra altrettanto inaccettabile, e per la medesima ragione. (...) nell'universo non c'è niente di imprevisto, non c'è invenzione e non c'è creazione, ancora una volta il tempo diventa inutile. Anche qui, come nell'ipotesi meccanicistica, si suppone che *tutto è dato*. Così inteso il finalismo non è altro che un meccanicismo alla rovescia» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 37).

³⁰⁹ *Ivi*, p. 18.

³¹⁰ *Ivi*, p. 79.

³¹¹ *Ivi*, p. 21.

³¹² Come Merleau-Ponty riprende in *Divenire di Bergson*: «Ci sono esseri, strutture, come la melodia (Bergson dice: organizzazioni), che non sono altro che un certo modo di durare. La durata non è solo cambiamento, divenire, mobilità, è l'essere nel senso vivo della parola. Il tempo non è messo al posto dell'essere, ma è compreso come essere nascente e ora è all'essere intero che ci si deve accostare dal lato del tempo» (M. Merleau-Ponty, *Segni*, p. 242); d'altro

Di fronte a quest'essenziale dinamicità dell'organismo e plasticità della vita - come prima accennavamo - la filosofia e l'intelligenza sembrano incorrere in una sorta di barriera elastica. Tale «incomprensione naturale della vita»³¹³ risiede nel fatto che «l'intelligenza, proprio perché cerca sempre di ricostruire, e di ricostruire con elementi dati, si lascia sfuggire quanto di *nuovo* c'è in ogni momento di una storia. Non ammette l'imprevedibile, respinge ogni creazione e trova appagamento solo quando determinati antecedenti portano a un determinato conseguente, calcolabile in funzione di quelli»³¹⁴. Il problema dunque, di fronte all'evoluzione della vita e alla maturazione dell'organismo, sarebbe questa *novità* che determina e segna un movimento, un ritmo che non è né giustapposizione di momenti irrelati tra loro da un lato, ma neppure pienamente prevedibile dall'altro. La struttura dinamica che l'organismo è e attraverso la quale si dispiega non è una semplice catena causale, né può essere tracciata in modo univoco, come fosse una retta passante per due punti dati.

D'altro canto essa, proprio in quanto struttura, non è priva di un certo ordine, di un certo stile, come traspare dallo sviluppo delle forme animali. Come affermava infatti Merleau-Ponty, analizzando la rigenerazione delle planarie, «non bisogna prendere l'equipotenzialità dei tessuti per l'affermazione secondo la quale l'animale è un ricettacolo di forme; non bisogna immaginare che in ogni punto della planaria ci sia una testa nascosta che farebbe apparizione a ogni incisione»³¹⁵, poiché «fare appello a un tema trans-spaziale non consiste nel trasformare una preformazione meccanica in una preformazione metafisica»³¹⁶, nella quale reintrodurre gli elementi che prima sfuggivano alla comprensione "oggettiva". Il fatto è che l'organismo appare, nella sua creatività e sviluppo, comunque normato, o meglio, esso è una «fluttuazione intorno a norme»³¹⁷, che però sono sempre in relazione con gli eventi circostanti. Non è né unità

canto Bergson afferma: «Ci troviamo piuttosto di fronte a un certo *tema musicale* che si sarebbe inizialmente modulato, nella sua totalità, secondo un certo numero di toni e sul quale si sarebbero eseguite in seguito diverse variazioni, alcune semplicissime e altre infinitamente elaborate. Dal canto suo, il tema originario è ovunque e in nessun luogo. Sarebbe inutile volerlo fissare in termini di rappresentazione: all'origine esso fu senz'altro qualcosa di *sentito*, più che di *pensato*» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 143).

³¹³ *Ivi*, p. 138.

³¹⁴ *Ivi*, p. 136.

³¹⁵ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 267.

³¹⁶ *Ivi*, p. 268.

³¹⁷ *Ibidem*.

meccanica, né finale³¹⁸, ma – come afferma Bergson – «una serie *unica* di atti che costituiscono una vera e propria storia»³¹⁹, in cui il presente non è mai identico al passato. Come poter cogliere i passaggi di questa peculiare storia naturale? Come spiegare questo movimento continuo (ma non meccanico) e direzionato? Per rispondere a queste domande seguiremo le osservazioni che Merleau-Ponty presenta ne *La natura*, poiché prima di tutto è presente un cambiamento di prospettiva all'interno della stessa opera di Bergson. Suddividendo infatti, sulla scia di Merleau-Ponty, il testo in due parti, fino al secondo capitolo possiamo affermare che Bergson descriva questa dinamica nei termini di uno slancio finito, che vede l'affermarsi di un'unità all'origine che tende a dissolversi e risolversi nei momenti successivi. La vita è così un «principio di unità finito che scende a patti con una contingenza, che non la domina ma che deve realizzarsi in essa e che deve dunque disfarsi»³²⁰. Poi però, dal terzo capitolo, egli ricorre all'unità piena, positiva, della natura intera. Essa opererebbe come un «atto indivisibile»³²¹, il cui slancio – che è la vitalità medesima – si perpetra nel continuo divenire della realtà, che «si fa e si disfa senza mai essere qualcosa di fatto»³²². La vita diviene allora un «principio indiviso che persegue una meta, e come qualcosa di accessibile a un'intuizione mistica»³²³. Le forme determinate si separano dallo slancio vitale che, in quanto atto che le pone, è la vera mobilità; mentre quest'ultime restano in ritardo e sempre in difetto rispetto ad esso. In tale ottica la vita diventa infine una «causalità eminente che contiene l'intera evoluzione nel suo stesso principio»³²⁴. Il suo senso non consiste più nell'inserire una «indeterminazione nella materia»³²⁵, poiché tacitamente si è operato un passaggio dalla «vita come principio equivoco e dialettico, alla vita come principio univoco e intuitivo»³²⁶. E' sempre a partire dal terzo capitolo che tale principio vitale verrà ulteriormente diviso in due termini, psichico e fisico, all'interno di una

³¹⁸ Come infatti sottolinea, in diversi punti, Bergson, «se il meccanicismo non è sufficiente a dar conto dell'evoluzione, non riusciremo a dimostrare questa insufficienza limitandoci alla concezione classica della finalità, e tantomeno riducendola o attenuandola, ma dovremo invece spingerci al di là di essa» (H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, pp. 48-49).

³¹⁹ Ivi, p. 35.

³²⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 90.

³²¹ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 187.

³²² Ivi, p. 223.

³²³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 88.

³²⁴ Ivi, p. 91.

³²⁵ H. Bergson, *L'evoluzione creatrice*, p. 107.

³²⁶ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 91.

concezione positivista che vede riaffiorare quel dualismo che inizialmente si voleva superare³²⁷. La materia infatti è concepita come derivante dall'arresto dello slancio vitale, e la vita «appare come ciò che resta allo slancio quando quest'ultimo si indebolisce»³²⁸. Accanto a queste considerazioni si ritrovano anche, ne *L'evoluzione creatrice*, le stesse critiche all'idea del nulla e del disordine, di cui abbiamo precedentemente trattato. Così quella *novità* alla quale – come abbiamo visto – si riconosceva il carattere originale del divenire vivente non è considerata come un nulla, né negatività, come in Merleau-Ponty, ma è il continuo transitare da una forma all'altra, perché la «realtà che noi percepiamo direttamente è un pieno che si gonfia senza sosta, e che non conosce il vuoto»³²⁹.

Merleau-Ponty è dunque vicino alle analisi e descrizioni del vivente della prima parte de *L'evoluzione creatrice*, e al riconoscimento della natura vivente come una *mescolanza* in cui, come lui stesso afferma, «la negazione, che costituisce la materia all'interno della vita, ha un valore positivo»³³⁰, mentre si distanzia dall'elaborazione metafisica che conduce Bergson stesso in un'altra direzione, (positivista) rispetto a queste prime intuizioni. Ed è proprio a partire da considerazioni simili a quelle qui riportate che Merleau-Ponty era giunto – come abbiamo mostrato nei precedenti paragrafi – a individuare un possibile negativo, un'assenza, nell'organismo, non come «*nichtiges des Nichts*, ma come un *Etwas* sempre all'orizzonte»³³¹, reale, che permetta in un sol tempo quella novità e continuità che caratterizza lo sviluppo del vivente.

«La realizzazione porta con sé un imprevedibile nulla che cambia tutto. (...) Addio immagine che mi ero fatto, semplice giustapposizione, raffigurabile in anticipo, di cose già conosciute!»³³²: così afferma Bergson ne *Il possibile e il reale*, ed è rispetto agli stessi dati e alla stessa esigenza che Merleau-Ponty sostiene che egli debba riconoscere al *possibile* una validità e uno statuto non meramente psicologico. La filosofia di Bergson, afferma infatti Merleau-Ponty, dovrebbe ammettere un «possibile organico»³³³. E di contro, dopo questo rapido sorvolo de *L'evoluzione creatrice*,

³²⁷ *Ivi*, p. 93.

³²⁸ *Ibidem*.

³²⁹ H. Bergson, *Il possibile e il reale*, p. 6.

³³⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 90.

³³¹ *Ivi*, p. 331.

³³² H. Bergson, *Il possibile e il reale*, p. 3.

³³³ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 101.

possiamo comprendere meglio quale sia il ruolo che il possibile gioca all'interno delle analisi merleau-pontyane. L'accadere del possibile infatti salvaguarda quel carattere di novità che sfugge al pensiero, pur non essendo illusorio. Esso infatti segna i continui passaggi dello sviluppo, e della storia, del vivente. E' ciò che li congiunge, senza legarli meccanicamente. Può essere afferrato solo come scarto³³⁴, ma questo non equivale a togliergli valore o privarlo di realtà. Anzi, senza non sarebbe concepibile alcuna fase attuale dell'organismo in quanto esso è il sorgere della loro emergenza. La sua assoluta negatività quindi va riconosciuta proprio in quanto accadere, apertura, di cui «le determinazioni positive sono la traccia e l'assenza»³³⁵.

Il possibile merleau-pontiano non indica dunque solo una dimensione rilevante per la descrizione specifica dell'essere vivente o animale, ma conduce a un preciso impianto ontologico. Grazie dall'analisi biologiche, specialmente quelle di Gesell, abbiamo scoperto che gli abbozzi dell'organismo nell'embrione sono «esseri di divenire attuale che è certe possibilità»³³⁶. Lo studio del vivente ha dunque evidenziato «un'attualità del possibile in quanto possibile»³³⁷, la cui scoperta è necessaria per delineare una storia naturale e soprattutto un'ontologia che comprenda il concetto di natura, nella sua stretta relazione con il concetto di contingenza radicale³³⁸.

3.3. Una nuova ontologia

«La realtà degli organismi presuppone un Essere non parmenideo, una forma che sfugga al dilemma dell'essere e del non essere»³³⁹: così Merleau-Ponty, al seguito di Ruyer, introduce il problema ontologico che l'essere vivente pone. Come abbiamo visto nei precedenti paragrafi, il suo stato di tensione fondamentale e continua dinamicità³⁴⁰ non trova spazio né giustificazione nelle ontologie positivistiche, che partono dalla

³³⁴ *Ivi*, p. 231.

³³⁵ *Ivi*, p. 331.

³³⁶ *Ivi*, p. 349.

³³⁷ *Ibidem*.

³³⁸ Cfr. *Ivi*, p. 104.

³³⁹ *Ivi*, p. 268.

³⁴⁰ Come sottolinea anche Barbaras in *Pulsione e percezione*, «l'irriducibilità della totalità significa l'autonomia nell'evoluzione delle parti congiunte, il sorgere di una storia in seno alla natura. La singolarità dell'essere organico non è altro che quella del suo divenire. (...) Ora, definire così la vita, è proprio riconoscere nel suo centro una contraddizione o una tensione fondamentale» (R. Barbaras, *Pulsione e percezione*, pp. 69-70).

concezione di un essere pieno. Il suo movimento e sviluppo non è separabile infatti dal carattere di estrema contingenza che contraddistingue la natura in generale. Non si tratta allora di fissare l'organismo a un dato istante, per coglierlo, ma comprendere quell'«eternità esistenziale»³⁴¹ nel suo movimento. In quest'ottica abbiamo scoperto come l'elemento chiave della dinamicità risieda nel concetto di *possibile*, che non è un'operazione illusoria del pensiero né mera possibilità logica. Esso infatti, come direbbe Max Weber, è un "possibile oggettivo"³⁴², un'assoluta negatività attuale. Non però produzione pura, che in ultima analisi non trova alcun punto di congiunzione con l'apparire delle forme viventi attuali, essa ne è piuttosto la struttura³⁴³. Come infatti afferma Merleau-Ponty ne *Il visibile e l'invisibile*, «ciò che noi escludiamo dalla dialettica è l'idea del negativo puro, ciò che cerchiamo è una definizione dialettica dell'essere, che non può essere né l'essere per sé, né l'essere in sé (...), non fuori di noi e non in noi, ma dove i due movimenti si incrociano, dove "c'è" qualcosa»³⁴⁴. Questo "c'è" è infatti il punto di giuntura, di *reversibilità* tra visibile e invisibile, che troverà ampio spazio nelle riflessioni successive ai corsi qui analizzati. Esso è anticipato dal necessario ripensamento del concetto di possibile che avviene in questi anni, come indica Toadvine³⁴⁵. E' stato mostrato infatti, analizzando il *possibile* nello sviluppo embriologico e animale, che non c'è separazione tra fenomeno visibile e accadere del possibile, così come non c'è rottura netta tra presente e futuro. Questi termini non si identificano, ma la loro unione è segnata da un rapporto dialettico strutturale³⁴⁶.

³⁴¹ Si tratta dell'esatto opposto di un'esistenza o un istante eterizzato, a cui farebbe ricorso la metafisica classica. Infatti, come scrive Merleau-Ponty in una nota sulla natura del novembre 1960, «Il sensibile, la Natura, trascendono la distinzione passato presente, realizzano un passaggio dal di dentro dell'uno nell'altro Eternità esistenziale» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 278).

³⁴² M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 232; M. Weber, *Roscher und Knies und die logische Probleme der historischen Nationalökonomie* (1903-06) in *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, Mohr, Tübingen 1951 (tr. it. di A. Roversi, De Donato, in *Saggi sulla dottrina della scienza*, Bari 1980, p. 110).

³⁴³ Cfr. la nota sulla *Concezione verticale del pensiero* del 1° febbraio 1960 "l'invisibile è una cavità nel visibile, una piega nella passività, non produzione pura" (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 248).

³⁴⁴ *Ivi*, pp. 115-116.

³⁴⁵ «La nuova riconcettualizzazione del possibile da parte di Merleau-Ponty è il problema cruciale ne *Il visibile e l'invisibile*, e il punto cruciale di rottura con *Fenomenologia della percezione* e il cambiamento dalla fenomenologia all'ontologia. La critica di Merleau-Ponty verso Bergson, legata a quella di Sartre, segue la direzione della necessità di una riformulazione della negazione» (T. Toadvine, *Nature and Negation: Merleau-Ponty's Reading of Bergson*, in *Chiasmi internazionali* n°2, Mimesis, Milano 2000, p. 110).

³⁴⁶ Merleau-Ponty riserva infatti una posizione privilegiata al concetto di *struttura*, anche negli abbozzi dell'ontologia, successivi a questi corsi: come evidenzia una nota del febbraio 1960: «Per me il negativo non vuol dire assolutamente nulla, e nemmeno il positivo (essi sono sinonimi) e questo non per un vago

Introducendo un possibile come «pretendente all'esistenza»³⁴⁷, si annuncia dunque la possibilità di una nuova ontologia, che finalmente possa arrivare a comprendere in modo adeguato anche la natura, a partire dalla struttura dinamica che la definisce e che si svela afferrando questo nuovo statuto del possibile.

Se dunque Merleau-Ponty, all'inizio del corso del 1956-57, criticando la tradizione filosofica precedente, affermava che «ciò che le filosofie dialettiche moderne non sono riuscite a fare perché in esse la dialettica restava inquadrata in un'ontologia predialettica, diverrebbe possibile per un'ontologia che scoprisse nell'essere stesso un equilibrio instabile o un movimento»³⁴⁸, per mezzo dei passaggi svolti in questi anni, egli incomincia ora a delineare un'ontologia in grado di comprendere pienamente la contingenza, e quindi il naturale.

Il problema della natura risiede, come abbiamo riscontrato a partire dalle analisi merleau-pontyane sull'ontologia di Cartesio, nel riconoscere ai fenomeni naturali allo stesso tempo il carattere di *natura naturata* e quello di *natura naturans*. Questi due aspetti non tendono a escludersi reciprocamente, bensì convergono e sussistono paradossalmente, ad esempio, nell'essere vivente. In altri termini, accostandoci alla stessa problematica alla luce del pensiero scientifico, e in particolare di quello darwiniano, il vivente non è solo oggetto di un processo evolutivo, più o meno flessibile, perché questo sviluppo, che si designa e ridefinisce ad ogni passo, evidenzia una potenzialità e un'autonomia propria, che esula da tracciati predefiniti. E' in virtù di questa peculiare "libertà", che Merleau-Ponty rinviene una dimensione storica già a livello del mondo naturale. Non potremmo infatti parlare né di maturazione, né tantomeno di storia, se non riconoscessimo alcun tipo di attività all'organismo. Esso però, se da un lato non è semplicemente un'espressione di un *Natursubject* né di una natura spinozianamente intesa (ossia come *Deus sive Natura*), dall'altro non è neppure entità cosciente, che regoli il suo movimento sulla base di fini e intenzioni particolari, da sé stabilite.

“miscuglio” dell'essere e del nulla, la struttura non è “miscuglio”. Io ho il mio punto di partenza là dove Sartre ha il suo punto di arrivo, nell'Essere ripreso dal per Sé – In lui è punto d'arrivo perché egli parte dall'essere e dalla negatità e *constituisce* la loro unione. Per me è la struttura e la trascendenza che spiega» (M. Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, p. 249).

³⁴⁷ *Ivi*, p. 241.

³⁴⁸ M. Merleau-Ponty, *Linguaggio, storia, natura*, p. 99.

Come abbiamo mostrato in quest'ultimo capitolo, il movimento e lo sviluppo dell'organismo nascono a partire dalla *possibilità* (negativa) che si iscrive e contraddistingue lo squilibrio del suo stato presente. La dinamicità propria del vivente trae infatti origine da questo squilibrio, o meglio, dalla *manca* che sempre definisce il vivente in quanto contingente e limitato. Per spiegare allora un oggetto di studio così particolare senza fare appello a principi che trascendano l'organismo, cercando cioè di comprenderlo in sé stesso, dobbiamo abbandonare ogni sistema che faccia riferimento a un essere pieno, positivo, così come ogni "negativismo"³⁴⁹, come quello sartriano. Queste ontologie non possono spiegare il movimento che si dà in modo essenziale nel vivente. La sua identità infatti ha carattere temporale e necessita dunque, per essere compresa, del riconoscimento dell'*essere* come struttura, una struttura che integri possibilità e attualità, o – in modo più generale – che congiunga essere e non essere.

Il vivente incrina la concezione dell'essere parmenideo, portando a riconoscere che la stoffa dell'essere è in sé dinamica, cioè che vi è una struttura all'origine che congiunge la dimensione verticale (della possibilità), con quella orizzontale (dell'attualità). Così prima di tutto l'essere si rivela come *dimensionalità*³⁵⁰ e la vita non è altro che «irradiazione d'essere»³⁵¹, in quanto apertura e allo stesso tempo articolazione di un senso che continuamente si offre e che non è mai dato una volta per tutte³⁵².

Il tentativo in atto dunque, non lontano dalle ragioni per cui Merleau-Ponty si era accostato alla nozione di *Gestalt* in *La struttura del comportamento*³⁵³, è quello di salvaguardare quella dimensione di senso, sempre emergente, inaugurata dall'essere vivente con la sua comparsa, senza dover ricorrere ad alcun piano ideale che preceda quello dell'esperienza. Essendo impossibile affrontare qui dettagliatamente tale

³⁴⁹ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 104.

³⁵⁰ M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 363.

³⁵¹ *Ivi*, p. 344.

³⁵² Come sottolinea Prandoni, «le nozioni di forma e struttura, quelle di chiasma e reversibilità, infine dimensione, sono altrettante maniere secondo le quali Merleau-Ponty affronta il tema mai risolto di un fenomeno che, per quanto lo si possa percorrere, rimane inesauribile» (F. Colli – A. Prandoni, *L'essere a due facce: filosofia e ontologia nell'ultimo Merleau-Ponty*, Mimesis, Milano 2002, p. 139).

³⁵³ Anche nel corso sul concetto di natura del 1959-60, Merleau-Ponty afferma: «Problema: porre qualcosa tra il caso e l'idea, tra l'interno e l'esterno. Questo qualcosa è la sutura organismo-ambiente, organismo-organismo. In questa sutura avviene qualcosa che non è un fatto attuale – una giuntura – che è articolazione dell'ordine verticale sull'ordine orizzontale. Idea dell'Essere come *dimensionalità*, di cui le dimensioni qui sopra sono solo la realizzazione e aspetti astratti». Dunque il problema cui tenta di rispondere un *essere* siffatto è perfettamente in linea con le problematiche sollevate fin dai primi anni (M. Merleau-Ponty, *La natura*, p. 363).

ontologia – oggetto di riflessione negli anni successivi a queste lezioni –, in ogni caso è chiaro il contributo che gli studi analitici sul vivente, nel serrato confronto con le ricerche della biologia, offrono alla sua esplicitazione, motivo di fondo di questi corsi. Se «è a partire dal sensibile che possiamo comprendere l'Essere, la sua latenza, il suo disvelamento»³⁵⁴, le indagini sul vivente mostrano che «l'essere visibile non è l'intero essere, poiché esso ha già il suo altro lato invisibile»³⁵⁵. Questo dato però non va letto a conferma del fatto che la vita è «debolezza dell'idea»³⁵⁶, poiché così facendo la vita sarebbe, ancora una volta, semplicemente superata o ridotta, ma non *pensata*³⁵⁷. Affermare invece che l'essere visibile implica in sé un *altro lato* invisibile, significa riconoscere che il tessuto stesso dell'essere è una struttura reversibile, in cui la struttura vivente si rispecchia. Così, rispondendo in qualche modo all'invito che Bergson poneva ne *Il possibile e il reale* rispetto alla filosofia moderna e antica³⁵⁸, Merleau-Ponty cerca, mediante un essere che è struttura reversibile, di «trovare qualcosa di assoluto nel mondo mobile dei fenomeni»³⁵⁹.

³⁵⁴ *Ivi*, p. 385.

³⁵⁵ *Ivi*, p. 389.

³⁵⁶ *Ivi*, p. 388.

³⁵⁷ *Ivi*, p. 92.

³⁵⁸ Bergson, dopo aver evidenziato la perenne difficoltà della filosofia, sia antica sia moderna, di fronte alla «continua creazione di imprevedibile novità», afferma: «Ma in entrambi i casi abbiamo a che fare con delle teorie. Atteniamoci ai fatti. Il Tempo è dato immediatamente. Questo ci basta, e, in attesa che qualcuno ci dimostri la sua inesistenza o la sua perversità, constatiamo semplicemente che vi è un effettivo fiorire di imprevedibile novità» (H. Bergson, *Il possibile e il reale*, pp. 12-13).

³⁵⁹ *Ivi*, p. 13.