



UNIVERSITÀ DELLA CALABRIA

Dipartimento di Studi Umanistici

Dottorato di Ricerca Internazionale in

Studi Umanistici. Testi, saperi, pratiche:
dall'antichità classica alla contemporaneità

CICLO

XXXI

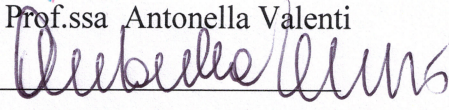
**PENSARE LA PEDAGOGIA IN PROSPETTIVA FENOMENOLOGICO-ESISTENZIALE –
HUSSERL, HEIDEGGER, JASPERS**

Settore Scientifico Disciplinare: M-PED/03 (Didattica e Pedagogia Speciale)

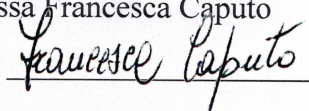
Coordinatore: Ch.mo Prof. Roberto De Gaetano

Firma  _____

Supervisore/Tutor: Ch.ma Prof.ssa Antonella Valenti

Firma  _____

Dottoranda: Dott. ssa Francesca Caputo

Firma  _____

Francesca Caputo

**PENSARE LA PEDAGOGIA IN PROSPETTIVA FENOMENOLOGICO-ESISTENZIALE –
HUSSERL, HEIDEGGER, JASPERS**

Indice

Nota introduttiva al quadro teorico-ipotetico della ricerca <i>Sui sentieri dell'apertura categoriale all'autoformazione</i>	1
Capitolo 1 – Fenomenologia trascendentale – L'approccio teoretico di Edmund Husserl	13
1.1. La radice dell'essere	13
1.2. Fenomenologia: la voce dell'oggetto	22
1.3. Il metodo fenomenologico: punti di partenza e direzioni di lavoro	26
1.4. Fenomenologia pura e fenomenologia empirica	36
1.5. L'intuizione eidetica o categoriale	41
1.6. Alterità e intersoggettività nella fenomenologia husserliana	47
1.7. Mondo naturale e mondo fenomenologico	49
1.8. Il soggetto trascendentale husserliano nella circolarità di noesi e noema	51
1.9. Io e il mondo che mi circonda	55
1.10. Fenomenologia trascendentale dell'intersoggettività	56
1.11. Dalla spiegazione causale alla comprensione del senso: Dilthey e Husserl	60
Capitolo 2 – Fenomenologia come saper <i>udire, vedere</i> e imparare a <i>essere</i>	65
2.1. Il sapere dell'essere	65
2.2. Percezione e totalità	68
2.3. Percezione e temporalità	73
2.4. Percezione e immaginazione	78
2.5. Meraviglia e desiderio di conoscere	80
2.6. Lo stupore tra l'essere e il nulla	88
2.7. L'incontro con le 'cose'	92
2.8. Il scoprirsi delle 'cose'	94
2.9. Le cose tra trascendenza e poesia	97
2.10. Il vedere fenomenologico come sguardo eidetico	102

Capitolo 3 – Fenomenologia esistenziale e pedagogia in Martin Heidegger	109
3.1. La categoria dell'Esserci (<i>Dasein</i>)	109
3.2. L'Esserci come comprensione ontologica dell'essere-nel-mondo e del con-Esserci	113
3.3. L'Esserci tra deiezione e ri-appropriazione del proprio sé.....	117
3.4. La decisione e la scelta come fondamenti esistenziali dell'agire dell'Esserci.....	121
3.5. Riflessioni in chiave fenomenologico-pedagogica sull'Heidegger di <i>Essere e Tempo</i>	127
3.5.1. <i>Il mondo della vita come essere-nel-mondo e con-essere</i>	127
3.5.2. <i>L'essere-nel-mondo in senso proprio e in libertà di se stesso</i>	130
Capitolo 4 – Il pensiero poetante come apertura dell'essere	135
4.1. L'appartenenza dell'arte alla terra	135
4.2. Il linguaggio – manifestazione dell'essere	138
4.3. L'analisi ontologica della poesia e l'educazione al pensiero poetico.....	148
4.4. Abitare poeticamente il mondo come progetto di autoformazione	152
Capitolo 5 – Il <i>logos</i> pedagogico tra fenomenologia ed esistenzialismo: da Hans-Georg Gadamer a Paul Ricœur	160
5.1. Introduzione.....	160
5.2. Hans-Georg Gadamer: l'ermeneutica come luogo della comprensione	160
5.2.1. <i>Storicità, autorità, tradizione e circolo ermeneutico</i>	160
5.2.2. <i>La linguisticità e il ruolo della traduzione come comprensione di sé e del mondo</i>	164
5.3. Paul Ricœur: l'ermeneutica tra testo, azione e storia	168
5.3.1. <i>L'orizzonte ermeneutico-fenomenologico del linguaggio</i>	168
5.3.2. <i>Identità narrativa e circolo ermeneutico</i>	173
5.3.3. <i>L'ospitalità linguistica e narrativa e il senso della colpa</i>	176
5.3.4. <i>La linguisticità del mondo e il senso della traduzione</i>	179
5.4. Pedagogia e fenomenologia.....	181
Capitolo 6 – Fenomenologia esistenziale e pedagogia in Karl Jaspers.....	186
6.1. I compiti della scienza e il filosofare esistenziale.....	186
6.2. Il mondo dell'esserci e la chiarificazione dell'esistenza.....	188
6.3. L'uomo in quanto esserci in libertà.....	189
6.4. L'orizzonte di senso dell'esserci esistenziale.....	192
6.5. Oltre la scienza: la cifra e la trascendenza.....	194
6.6. L'esserci in quanto immanenza e in quanto esistenza	197
6.7. I simboli come linguaggio della cifra.....	199

6.8. La cifra come apertura al mistero dell'essere	201
6.9. L'esserci esistenziale come ricerca pedagogica	204
6.10. Esistenzialismo e psicopatologia: questioni metodiche	209
6.11. L'uomo – quel tutto abbracciante o omnicomprensivo	212
6.12. Esistenzialismo e psichiatria	214

Capitolo 7 – La Cura come inter-relazione e processo di auto- formazione in Husserl e Heidegger	217
7.1. Nota introduttiva.....	217
7.2. Uno sguardo all'insieme della Cura con riferimento alla se- mantica del termine.....	218
7.3. Cura e parresia nella ricostruzione di Foucault	226
7.4. L' <i>humanum</i> e l' <i>humanitas</i> nella fenomenologia di Husserl.....	235
7.5. L' <i>humanum</i> e l' <i>humanitas</i> nella fenomenologia di Heidegger.....	246
7.6. L'uomo come parola o linguaggio	252
7.7. Il senso del formarsi tra paura e angoscia.....	259
7.8. La cura dell'essere tra fenomenologia e pedagogia.....	262
7.9. L'autointerpretazione dell'Esserci come Cura	265
7.10. A colloquio con gli dèi	268

Capitolo 8 – Modelli fenomenologici di educazione e cura.....	272
8.1. Un esempio di psicologia umanistica: Amedeo Giorgi.....	272
8.2. Terapia attraverso la ricerca del <i>logos</i> (significato) di Victor Frankl	276
8.3. Carl Rogers: "terapia centrata sul cliente"	282
8.4. L'approccio antropoanalitico (<i>Daseinsanalyse</i>): Ludwig Binswanger.....	286

Capitolo 9 – Fenomenologia, psicopatologia, 'pedagogia speciale' ..	296
9.1. Premessa	296
9.2. Pedagogia <i>speciale</i> come comprensione delle proprie possibilità da Husserl ad Heidegger.....	301
9.2.1. <i>Fenomenologia descrittiva, antropoanalisi, 'disabilità'</i>	304
9.2.2. <i>La disposizione emotiva e l'esser-nel-mondo come rapporto e- ducativo di inter-relazione</i>	307
9.2.3. <i>Apprendere ad abitare il mondo e ad abitare noi stessi in comu- nità con l'Altro</i>	310
9.3. Forme di esistenza mancata – Il contributo di Ludwig Binswan- ger alla comprensione di sé e del mondo.....	314
9.4. La pedagogia fenomenologico-esistenziale come terreno della co- struzione del sé in soggetti autistici.....	320
9.4.1. <i>Le categorie dell'analisi pedagogica fenomenologica</i>	320
9.4.2. <i>L'essere dell'esserci come apertura al senso di sé e come compito pedagogico-fenomenologico</i>	327

Conclusioni	
<i>Pensare la pedagogia in prospettiva fenomenologico-esistenziale.....</i>	336
Bibliografia.....	351

Nota introduttiva al quadro teorico-ipotetico della ricerca

Sui sentieri dell'apertura categoriale all'autoformazione

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

Si è pensato che sarebbe importante *pedagogicamente* cercare di individuare *l'humanum* nel farsi o costituirsi dell'*esistenza storica* dei singoli soggetti con tutto il loro carico problematico di indeterminazione, dubbio, inquietudine, che li caratterizza, a partire dall'essenziale ricerca di senso del proprio essere autentico, del proprio se stesso più vero, esigenza che ci sembra piuttosto trascurata da una ricerca pedagogica scientifica collocata in ambiti strettamente empiristici e avalutativi. Così prefigurato l'ambito fenomenologico pedagogico, per il soggetto dell'educazione si tratterebbe, soprattutto, di entrare fino in fondo nei vissuti (*Erlebnisse*) del mondo della vita (*Lebenswelt*) entro cui impegnarsi per far sì che emerga attraverso l'incontro con le cose e con gli esseri umani quella forma o modo d'essere che si ritiene propria nel senso più profondo. Con l'indirizzo fenomenologico-esistenziale, in termini pedagogici, si mira, quindi, a una doppia finalità: si tratta, da un lato, di percorrere una via di autochiarificazione esistenziale, restituendo al singolo la decisione sul senso del mondo (in cui è radicato e di cui è parte), la libertà (individuale) di *scelta* e il suo poter essere; dall'altro di aprire con la categoria della *Cura* alla responsabilità per il contesto generale delle relazioni interpersonali essenziali per lo sviluppo delle qualità umane in un mondo sempre più difficile e globalizzato. A ben vedere siamo all'interno di una linea di pensiero (a dire il vero, in parte, già prefigurata dalla tradizione neoumanistica europea mediante quel processo di *Selbstbildung* che Goethe, Schiller e Wilhelm von Humboldt avevano indicato come fondamento dell'educazione) destinata a dare compiuta consistenza soprattutto alla coscienza storica dell'*humanitas*. Tale concezione, esplorata, in parte, già da Hegel e

ampliata dalla linea storicistica con i contributi di Dilthey e dei suoi scolari e interpreti e, non da ultimo, nutrita e vivificata grazie ai contributi di Heidegger e Gadamer e dagli approcci ermeneutici in generale, riporta in auge il patrimonio della *Bildung*, oggi minacciato dalla *dimenticanza dell'essere* (così almeno nell'analisi fenomenologica di Heidegger), ma forse e soprattutto dall'imporsi del monopolio dei saperi nomotetici sull'esperienza normativa e riflessiva (o simbolica), sulla scia di logiche in gran parte di mercato a cui sembrano, almeno in parte, volersi orientare anche le scuole e le università¹.

L'immagine forgiata come un prodotto dell' "uomo formato" ha dominato a lungo il pensiero pedagogico e ancora oggi fa sentire il suo peso, mentre, al contrario, secondo i presupposti di questa ricerca, fenomenologicamente fondata, è all'*esperienza vissuta* che dobbiamo rivolgere il nostro sguardo come via privilegiata di apertura alla *comprensione* dell'umano e all'uomo che decide il suo destino, medita, pensa, si (auto-)interroga. Questo passaggio è estremamente importante per il nostro quadro ipotetico di lavoro: fenomenologicamente educare non dovrebbe significare (solo) trasmettere (saperi), ma aiutare a 'essere' nell'orizzonte infinito di esperienza possibile, nella prospettiva dell'abbandono al mondo che si apre a noi con la sua verità, che si rivela nel suo vero essere, come dominio di possibilità «molto più grande e misterioso della nostra coscienza»² e in cui mettiamo in gioco e sperimentiamo noi stessi. Così fenomenologicamente pensata, l'educazione non si riduce alla sola dimensione di acquisizione di saperi e di trasmissione di nozioni e conoscenze, per quanto importanti essi siano, semmai si serve di questi ultimi per avviare alla ricerca di *sé* e del *mondo* (dei mondi), luoghi questi in cui azione, ragione (trascendente) e pensiero si alimentano nella reciprocità. Il pensiero calcolante (*rechnendes Denken*), interessato al risultato e allo scopo, dei cui rischi hanno parlato pensatori della Scuola di Francoforte (soprattutto Horkheimer e Adorno), aveva portato Heidegger al giudizio perentorio che «la scienza non pensa»³. Giudizio

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

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

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

che non voleva dire che gli scienziati non pensino, ma che la scienza (come ricerca *oggettiva*) si pone esternamente agli ambiti normativi, simbolici e di senso, rimanendo, *per definitionem*, avalutativa. Quel che con la fenomenologia (da Husserl a Heidegger e Jaspers), attraverso questo lavoro di ricerca, si vuole pedagogicamente recuperare è il pensiero meditante e riflessivo (*besinnliches Denken*). Il *ritorno alle cose* (*zurück zu den Sachen*) di Husserl, se i presupposti di questo lavoro sono validi, permetterebbe di uscire dagli steccati e dai recinti schematici già saputi, definitivi e certi, in cui è già tutto valutato e ove regna la presunzione di poter tracciare nettamente la via alle nostre azioni umane. Il *ritorno alle cose* aprirebbe, invece, a un concetto di *mondo della vita* su cui è possibile edificare non solo la filosofia, la scienza, la pedagogia, ma anche ogni altro tipo di senso che gli umani vogliono assegnare a se stessi e a un mondo che è sempre già dato, ma continuamente ri-emerge e si ri-costituisce. Una posizione, quella husserliana, heideggeriana e jaspersiana, che riapre il problema della *disputa*, tutt'altro che conclusa, tra le "scienze della natura" e le "scienze umane e sociali" (si pensi, tra l'altro, al dibattito tra *analitici* e *continentali*⁴). Buona parte della storia dell'epistemologia (oggi: della teoria della scienza) si è dibattuta, non a caso, sul problema della demarcazione tradizionale tra *episteme* e *dóxa*, a cui è susseguita la differenziazione metodica tra *comprendere* (scienze dello spirito) e *spiegare* (scienze della natura). Nel caso qui in discussione, per gli esiti epistemologici della fenomenologia e dell'esistenzialismo, richiamandoci a un pensiero e a un'azione strettamente ancorati a un *humus* storico-esistenziale, ovverosia all'esser-ci (*Da-sein*) nella sua costellazione singolarizzata/individualizzata, diventa prioritaria la *dóxa* (ambito estetico e dei sentimenti) rispetto all'*epistème* (ambito della scienza oggettivante).

L'ideale della scienza come originaria *epistème* (in quanto ricerca universale/universalizzante dell'*essenza* dell'*essere*), pensata dalla grecità (Platone) come contrasto con la verità del mondo della vita (*dóxa*) o della semplice apparenza, si vede oggi nuovamente rovesciata da una ricerca a partire dall'esistenza (*Dasein*) nella sua concreta singolarità e storicità. Nel quadro teorico-ipotesico di questo lavoro di ricerca, è a partire dal *mondo della vita* che ci attendiamo i significati filosofici e pedagogici del *senso* del mondo e dei mondi (anche e

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

soprattutto simbolici): l'ascolto della *voce del mondo della vita o dell'essere* in senso fenomenologico-esistenziale. Il che vuol dire uscire (didatticamente: *imparare a uscire*) dall'omologazione del *Si* e da una ricerca costruita sulla base del modello delle scienze esatte che, per ottenere più certezze (o solo certezze), è costretta a precludere e, quindi, a trascurare gli ambiti *normativi* e della *ricerca di senso*. Se i nostri presupposti saranno convalidati, la riflessione fenomenologica ed esistenziale ci condurrà alla *chiarificazione dell'esistenza umana* come richiesta o illuminazione fondamentale di senso. Riconoscere il senso attraverso un *vedere* che non si limita al solo *spiegare*, ma che apre al *comprendere*, lasciando che le cose si rivelino, che le cose parlino a partire da se stesse. E così l'atteggiamento esistenzialistico è originaria trascendenza (Jaspers) che, analogamente alla trascendenza della coscienza nella fenomenologia in generale (Husserl), porta l'uomo fuori di se stesso (*ek-sistere*) a proiettarsi in quella immensa realtà che è il mondo, nella particolarissima situazione di coesistenza e con-essere (tra gli altri e con gli altri) e in rapporto alle cose. In termini pedagogici, l'esistenza ritrova se stessa mediante l'*ek-sistere*, in modo tale da uscire e andare di là di se stessa, nel movimento della ricerca, della scoperta, dell'ascolto, dell'interrogazione, che esclude la fruizione passiva di azioni etero-determinate o configurazioni confezionate secondo una precisa forma, ma è, invece, un modo d'esistenza specifico, unico e irripetibile, in conformità all'esser se stesso nella forma della coesistenza e della comprensione dell'altro come altro. All'educazione corrisponde un compito infinito⁵, problematico, che abbraccia la nostra intera vita intenzionale e lo sviluppo in termini conoscitivi sul terreno di un' "esperienza trascendentale"⁶.

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

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

Nel seguente lavoro si parte dal quadro ipotetico (da verificare attraverso l'analisi dei testi che circoscrivono tematicamente la ricerca) che l'approccio fenomenologico-esistenziale offre (può offrire) alla Pedagogia e alla Didattica nelle sue varie differenziazioni una lettura particolare dell'ente uomo, attraverso le categorie: "essere-nel-mondo" (*in-der-Welt-sein*), "con-essere" (*mit-Sein*), mondo dei "vissuti" (*Erlebnisse*), "mondo della vita" (*Lebenswelt*), nonché l'irriducibile singolarità dell'esser-ci (*Dasein*) in situazione e, al contempo, nel suo "stare nel mondo" in quanto "Cura", nella comprensione interumana, cioè con gli altri e le cose. L'*esistere*, concepito qui come *progetto gettato*, non si verrebbe a configurare come scelta autarchica/anarchica di vita, piuttosto come ricerca del senso che vogliamo assegnare a noi stessi (in quanto singole esistenze) e al mondo (nella sua totalità di inter-rapporti).

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

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

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

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

L'approccio fenomenologico-esistenziale che qui si prospetta e che è ovviamente tutto da appurare nell'analisi dei testi, attraverso il lavoro qui presentato, si rivolge alle realtà educative in tutte le sue differenziazioni a partire dall' 'unicità' di ciò che viene alla luce a parti-

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

Pensiamo che una pedagogia a orientamento fenomenologico-esistenziale consenta di fornire all'educazione una piattaforma epistemologica più ampia rispetto alla scienza positivista e ai modelli ontologico-metafisici della tradizione. Nel tentativo di penetrare l'essenza profonda e i fenomeni del mondo in tutta la loro ricchezza, di *riscoprire* le cose piuttosto che *dominarle*, a livello di esperienza educativa l'obiettivo pedagogico mira a percorsi didattici di autoformazione. Si tratterebbe di assumere lo stile di pensiero fenomenologico-esistenziale come un percorso metodologico secondo una prassi auto-formativa e un metodo apprenditivo-insegnativo di osservazione (dal guardare al vedere produttivo), di registrazione e interpretazione della nostra esperienza di vita in quanto configurazione concreta dotata di senso. L'apprendimento, di cui qui si parla, ha il suo *fondamento*, in analogia al concetto diltheyano di *Erlebnis*, nell'esperienza vissuta (come concetto che Gadamer riconduce all'esperienza estetica in quanto modo dell'autocomprensione) che sfocia sempre nella trasformazione e modificazione dell'orizzonte del singolo. Questo processo d'esperienza è definibile come una "struttura di movimento" in riferimento al modello induttivo dell'*epagagé* derivata da Aristotele, Socrate e Platone, per cui «noi facciamo un'esperienza in senso completo solo se ci costringiamo a una

inversione, a una ristrutturazione della nostra pre-conoscenza»⁷. Nel contesto del nostro quadro ipotetico si tratta di estrapolare dalla pratica della vita le strutture a priori del nostro essere nel mondo e portarle alla forma concettuale. Didatticamente, la strada è un vedere che non si limita al solo spiegare, ma che apre, in opposizione a una concezione oggettivante dell'esperienza, al comprendere, lasciando che le cose si rivelino alla coscienza, che le cose parlino a partire da se stesse. La *Lebenswelt*, su cui poggia tutta la struttura della fenomenologia, cioè il mondo della vita, ricco di contenuti (cose, realtà, persone, opere della cultura, ecc.), luogo che ci precede e coesiste, patrimonio condiviso di risorse scientifiche, sociali e personali, luogo di conoscenza e di relazione nello spazio interumano, è una risorsa inestimabile di problematizzazione, da riutilizzare e rielaborare, intorno a cui la pedagogia (così come prospettata in questo nostro quadro ipotetico di lavoro) è chiamata a lavorare in vista di un'educazione aperta, trasformativa, creativa, che si affaccia e si apre al campo delle possibilità. L'idea di formazione, sottesa a tale indirizzo fenomenologico auto-formativo, è così espressa in un procedere ricercante-comprendente, alla luce del primato che assume la vita concreta in quanto riempita di senso e di significazione attiva e nei termini di un modello di rapporto studente-docente fondato sulla *relazione di cura*. La scuola, come luogo in cui costruire i significati del vivere, luogo di apprendimento e di cura educativa, deve garantire a ogni studente la possibilità di costruire dal vivo la sua personalità, sulla scia della formula heideggeriana secondo la quale «insegnare significa: far imparare»⁸. L'imparare non implica solo l'acquisizione di conoscenze,

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

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

ma implica il pensare («imparare a pensare»⁹): il «pensiero costruisce il proprio cammino soltanto ponendosi delle domande»¹⁰ e nell'interrogare la stessa domanda. Un punto decisivo è, con Parmenide, il *prendersi a cuore*¹¹. Ed è questo un approdo della parola pensiero (nel senso dell'alto tedesco antico: *Gedanc*¹²): «il fondo del cuore, è il raccoglimento di tutto ciò che ci tocca, che ci riguarda, che ci interessa, noi nella misura in cui siamo umani»¹³.

Se si assume il paradigma fenomenologico-esistenziale come idea fondante dell'educazione, dovrebbe emergere, secondo uno dei presupposti di questa indagine, un'idea di educazione progettante, il cui obiettivo è giungere al cuore delle cose e dell'esistenza (giungere al cuore della propria esistenza, di ogni esistenza). Educare fenomenologicamente significherebbe lasciar parlare le cose, rispettare il venire alla luce del dato del fenomeno in quanto si mostra con la forza della sua evidenza originaria; *educare lo sguardo* all'essenziale, guardare il mondo in modo 'disinteressato', secondo la formula di Edith Stein¹⁴, partendo dai contenuti emergenti dall'esperienza concreta, cogliendo la realtà nella sua dimensione originaria, nella complementarità di elementi essenziali che strutturano costituzionalmente l'esistenza umana quali forme dell'essere al mondo come, per esempio, libertà, smarrimento, angoscia (*piano esistenziale*) ed elementi universali che strutturano le nostre situazioni concrete empiriche (*piano esistenziale*). Se si segue questo percorso, siamo coscienze intenzionalmente rivolte al mondo (Husserl), esseri-nel/con-il-mondo, trascinati dalla corrente della vita (Heidegger), aperti alla percezione dell'origine (Jaspers). D'altra parte, emozioni come l'ansia, il timore, la paura, la disperazione, indicano, in misura maggiore o minore, la nostra difficoltà di comprendere pienamente il mondo, di abitarlo con pieno diritto di cittadinanza, in un rapporto armonico con gli altri e con se stessi.

per il fatto che deve imparare anche più di loro, dovendo imparare il far imparare» (ivi, pp. 107-108).

⁹ Ivi, p. 109.

¹⁰ Ivi, p. 269.

¹¹ Cfr. ivi, p. 187.

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

¹³ Ivi, p. 258.

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

L'esperienza educativa, così come qualunque esperienza umana, è vista in questa ricerca, in rapporto a linee oggettivanti e potenzialità soggettivanti: la realtà oggettiva è sempre filtrata dalla presenza del soggetto che di volta in volta valuta gli elementi oggettivi ed elabora una propria collocazione nel mondo a partire dalle proprie scelte. In Jaspers si tratterebbe di assumere una disposizione, di fronte alle cose, che non si trattiene nell'ambito circoscritto del loro apparire, ma richiama il linguaggio della trascendenza (la *cifra*), a cui l'apparire rinvia, quindi un pensiero soggettivo, esistenziale, che si costituisce in rimando a un 'plus' di senso, cioè a quel "tutto abbracciante" o "ulteriorità" (*Umgreifendes*) che sempre ci richiama e ci avvolge e in cui si palesa la nostra fragilità. La prospettiva fenomenologico-esistenziale (da Husserl a Heidegger) lascia intravedere l'importanza di farsi carico di un ruolo attivo e critico di confronto con la varietà del reale, che si presenta a volte in forme caotiche e irrazionali, spesso dominate dal *Si*, rifiutando le visioni di rappresentazione del mondo inscritte in idee preconcepite e cornici interpretative che ci condizionano e imprigionano in un mondo che non abbiamo reso ancora non nostro. La delimitazione rispetto alla conoscenza scientifica e alle sue leggi si compie nella rivalutazione di una conoscenza multi-prospettica, complementare (*erklären* e *verstehen*) che ci invita a riconoscere e cercare di superare l'inadeguatezza di curricoli formativi che privilegiano un modello epistemologico che favorisce soprattutto i saperi scientifici e tecnologici rispetto a forme di conoscenza più intuitivo-percettive-estetiche come, per esempio, le discipline letterarie e artistiche. Decisive queste ultime in prospettiva fenomenologico-pedagogica, se è vero che «...poeticamente abita l'uomo...», secondo il famoso detto di Hölderlin, ripreso da Heidegger¹⁵, interpretato qui nel senso che l'esistenza dell'uomo è intesa a partire dall'essenza dell'abitare e, in senso più pregnante, nel senso di pensare l'essenza del poetare come *far abitare*, come un *costruire*, anzi come il *costruire* per eccellenza. Se seguiamo queste tracce teoriche, per l'educazione fenomenologica è importante capire che il nostro mondo e le nostre idee non sono dati in modo fisso e permanente, ma si trasformano con la massima vitalità e interiorità nella forma della letteratura e dell'arte¹⁶. Per la fenomenologia (heideggeriana), «la poesia, nomi-

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

¹⁶ Si potrebbe quasi dire, usando l'espressione di Novalis formulata nel frammento 1778: «Il mondo deve essere romanticizzato. Così si ritrova il senso originario» (Novalis, "Fragments" (1795-1800), in *Novalis' Werke*, a cura di H. Friedemann, Bong u. Co.,

nando le cose, le chiama in tale loro essenza»¹⁷. Queste, nel loro essere come cose, dispiegano e portano a compimento il mondo, anzi lo generano. Nell'intreccio di vita, arte e poesia si fonda e si rivela fenomenologicamente il mondo. La cosa stessa (*die Sache selbst*), alla quale Husserl vuole tornare, è interna a un processo del cercare e del pensare quale vera condizione dell'uomo. *Sache* (da *suchen*: cercare) sta per ciò che è da ricercare; è il concetto, l'essenza dell'oggetto, la sua sostanza. La cosa (*Sache*) si dà alla coscienza e ha il suo valore tramite l'autocoscienza: è la coscienza intenzionale (Husserl) che dà valore alle cose. E questa coscienza intenzionale è, pedagogicamente, anche soggettività creatrice. Noi siamo cuore, mente, corpo vissuto, siamo noi che creiamo e ricreiamo la complessità del nostro mondo attraverso scelte di libertà (Jaspers), nell'autenticità (Heidegger), come fedeltà a se stessi e con responsabilità (Husserl). Nel quadro delle ipotesi di questo lavoro di ricerca, la condizione umana *in senso esistenziale* è un confronto instancabile con la propria *libertà di scelta*, antica e nuova aurora, che è anche rappresentazione drammatica dell'incessante instabilità e indecisione dell'esistenza, anelante a una pienezza di essere presentita e inattingibile. Si tratta, in senso educativo esistenziale, di comprendere il proprio situarsi nel mondo, così da doversi e potersi assumere un compito motivato, autodefinito rispetto alle possibilità di un proprio progetto di vita: un compito paideutico che, similmente all'ambito del filosofare, si configura come orizzonte in cui tutto si raccoglie, dove l'uomo diviene se stesso a partire dalla libertà delle sue scelte esistenziali. *Essere, tempo, nulla* sono categorie (apparentemente astratte ma decisive) del pensiero che il soggetto in educazione deve cercare via via di comprendere in profondità nel loro significato esistenziale per poterle poi trasformare in progetti d'azione creativi e responsabili. Per una educazione ispirata fenomenologicamente si tratta allora di creare spazi didattici di apprendimento e insegnamento in cui rendere partecipi gli studenti del *demone della meraviglia* che è molla di ogni loro scoperta e liberazione della creatività, desiderio di confrontarsi con il mondo, interrogazione e riflessione sul mondo e sul senso della vita, esperienza autentica di sé e degli altri.

Berlin, s. d.; trad. it. di E. Pocar, *Frammenti*, introd. di E. Paci, Rizzoli, Milano 1976, p. 444).

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

Capitolo I

Fenomenologia trascendentale – L'approccio teoretico di Edmund Husserl

1.1. La radice dell'essere

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

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

Il reale viene rivelato a se stesso nella sua natura intuitiva, precategoriale, di ritorno alle cose. Dalla cosa, dall'evidenza originaria in quanto donazione della cosa stessa, si risale direttamente all'essenza (Husserl), fuori da interventi classificatori e ordinatori, fino ad arrivare alla fondabilità soggettiva e intersoggettiva. La celebre parola d'ordine *zur den Sachen selbst* (tornare alle cose stesse) sintetizza la necessità di stare nelle cose, lo sforzo del soggetto nello sbloccare l'atteggiamento ingenuo-naturale per indagare «il mondo nel "come" dei suoi modi di datità, delle sue "intenzionalità" palesi o implicite»¹⁸. L'*oggettivo* per Husserl non è altro che unità sintetica

¹⁸ E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie* (1936), Nijhoff 's Boekhandel en Uitgversmaatschappij, L'Aja, 1959; trad. it.

dell'intenzionalità attuale e potenziale che pertiene in modo essenzialmente proprio alla soggettività trascendentale¹⁹. Si tratta, cioè, di un'esperienza di abbraccio avvolgente nel mare infinito e stupefacente della vita²⁰: è un impegno con la realtà, che implica l'esser desti²¹, sempre volti a ricercare il senso del nostro essere al mondo e nel disvelamento del senso riconoscere, attraverso la coscienza, i significati nascosti delle varie situazioni di vita in un quadro che tende a saldare strettamente teoria e prassi. Le cose sono il contenuto dei nostri modi di coscienza, tutto ciò che sperimentiamo, le qualità, le relazioni, gli eventi, i pensieri, le immagini, ricordi, fantasie, sensazioni, azioni e così via. Fenomenologia è lasciare che queste cose ci parlino, affinché si rivelino a noi, affinché possiamo farle essere nel loro essere genuino e nel modo più imparziale possibile. Il sentiero è l'esperienza vissuta reale, terreno cosale profondo, in cui si dà la possibilità di risalire a una conoscenza d'essenza, a una conoscenza a priori. Grazie all'approccio fenomenologico è così possibile dare spazio a ogni aspetto della nostra realtà interiore ed esteriore. Aprendosi a tale approccio, si può sottoporre a indagine un qualsiasi vissuto esperienziale, partendo, come primo passo, da uno stato interiore privo di pregiudizi, preconetti e interpretazioni. Fare esperienza vuol dire stare al cospetto della presenza entro la quale si costituisce la coscienza della cosa e si impara a conoscerla. La regione d'essere della coscienza, questione fondamentale posta da Husserl, seguendo la lettura proposta dal suo «discepolo geniale»²² Heidegger, si svolge co-

di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, pref. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2015 (1ª ed. 1961), p. 179.

¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in "Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung" 10 (Halle, 1929); trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, pref. di E. Paci, Mimesis, Milano 2009, p. 275. «Ogni essere oggettivo, ogni verità, ha il suo fondamento d'essere e di conoscenza nella soggettività trascendentale, ed è verità che concerne la soggettività stessa, e che vale in essa. Più precisamente: se questa soggettività realizza sistematicamente e universalmente la presa di coscienza – dunque come fenomenologia – trascendentale essa [...] trova, costituito in se stessa, ogni essere "oggettivo" ed ogni "verità oggettiva"» (*ibidem*).

²⁰ «La vita è sempre un vivere-la-certezza-del-mondo, un modo di attuarla» ((E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 164).

²¹ «Vivere desti vuol dire essere desti di fronte al mondo, essere costantemente e attualmente "coscienti" del mondo e di se stessi come di soggetti nel mondo, vivere (*erleben*) realmente, attuare realmente la certezza d'essere del mondo. Il mondo è in tutti i casi già dato nel modo della costante datità delle cose singole» (*ibidem*, corsivo nel testo).

²² Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; trad. it. *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, a cura di R. Dottori, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2002, p.201.

me «cura per la conoscenza conosciuta»²³; si tratta, cioè, di determinare questo determinato essere, la coscienza, in riferimento alla cura in cui esso sta²⁴. La cura è assunta nella prospettiva del conoscere; essa tende verso la conoscenza conosciuta, perché la conoscenza deve prendere in carico l'assicurazione (*Sicherung*) dell'esserci e della cultura²⁵. Tale «cura per la cosa conosciuta» vuole pervenire, nell'indagine fenomenologica, a un terreno cosale a partire dal quale la costruzione di ogni sapere e dell'essere culturale possa essere sicura e corrispondente a verità²⁶. Essa costituisce il necessario correlato di una corretta comprensione del rapporto uomo/verità/essere. Sull'uomo venturo incombe il confronto con l'essenza e con la storia della metafisica occidentale e solo questa riflessione consentirà il transito verso l'esistenza determinata in senso planetario e tale esistenza cosmico-storica potrà essere raggiunta come nulla di fondato²⁷. I «sentieri interrotti» sono, heideggerianamente, una via per tale riflessione²⁸. Pensando a partire dalla cosa stessa, tutto riposa in una concordanza velata e costruita rigorosamente, nessuno dei sentieri può essere preso senza aver preso anche gli altri²⁹. Significa stare nelle vicinanze dell'essere e delle cose, procedendo come un legnaiolo e un guardaboschi, ricercando nel bosco³⁰ un sentiero che possa condurre alle cose e all'essere. Ecco allora che ci si può disporre in questa dimensione profonda metaforica, reale e al contempo poetica, come un «pensatore dei sentieri» che presta ascolto all'appello höl-

²³ Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, V. Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994, 2., unveränderte Auflage 2006; trad. it. a cura di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica. Corso marburghese del semestre invernale 1923/24*, postfazione del curatore tedesco, Bompiani, Milano 2018, § 6, p. 137.

²⁴ Cfr. *ivi*, p. 139.

²⁵ Cfr. *ivi*, p. 143.

²⁶ Cfr. *ivi*, p. 143.

²⁷ Cfr. M. Heidegger, *Denkerfahrten 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. N. Curcio, *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, il melangolo, Genova 2011, "Holzwege" (1949), "Sentieri interrotti", p. 83.

²⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁹ Cfr. *ibidem*.

³⁰ «Holz è un'antica parola per dire bosco. Nel bosco (*Holz*) ci sono sentieri (*Wege*) che, sovente ricoperti di erbe, si interrompono improvvisamente nel fitto. Si chiamano *Holzwege*. Ognuno di essi procede per suo conto, ma nel medesimo bosco. L'uno sembra sovente l'altro: ma sembra soltanto. Legnaioli e guardaboschi li conoscono bene. Essi sanno che cosa significa "trovarsi su un sentiero che, interrompendosi, svia" ("auf einem Holzweg zu sein")» (M. Heidegger, *Holzwege* (1935-1946), in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. di P. Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984 (1ª ed. 1968), p. 1).

derliniano dell'abitare poeticamente e come un «Cézanne della filosofia» che indugia davanti al paesaggio³¹. La stessa vita solitaria di provincia che Heidegger conduce a Todtnauberg non è *Heimat* nel senso etnico di «radicato al suolo», ma è quel soggiornare nelle vicinanze del divino, dell'estraneo, del non familiare³², come già posto in luce da Eraclito³³ e che riecheggia nelle parole di Jünger ne *Il trattato del ribelle*³⁴. È necessario allora recuperare un vedere più autentico, più vero, come invocato anche dalla filosofa Zambrano, con evidenti richiami a Heidegger, che vada oltre le apparenze, disponendosi all'ascolto dell'essere, luogo di incontro di luce e oscurità, attraverso un sentire illuminato dai «chiari del bosco»³⁵, le piccole radure che ne spezzano l'oscurità e che si pongono come inattese scoperte che racchiudono in sé frammenti dei registri più profondi dell'essere³⁶. Il bo-

³¹ Cfr. R. Regni, *Paesaggio educatore. Per una geopedagogia mediterranea*, Armando, Roma 2009, p. 25.

³² Cfr. C. Resta, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996, p. 13.

³³ Il framm. 119 di Eraclito: «Êthos anthrópoi daímon», come sottolinea Heidegger, in genere viene così tradotto: «Il carattere proprio è per l'uomo il suo demone», ma questa traduzione non rende bene il concetto perché «pensa in modo moderno e non greco»; *êthos* significa «soggiorno (*Aufenthalt*), luogo dell'abitare», pertanto il detto di Eraclito ha il seguente significato: «l'uomo, in quanto è uomo, abita nelle vicinanze dell'essere» (Cfr. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* (1947), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' «umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, p. 90). «La vicinanza "dell'" essere, in cui consiste il "ci" dell'esser-ci, nel discorso sull'elegia di Hölderlin *Heimkunft* (1943) è pensata dal punto di vista di *Sein und Zeit* [...] e in base all'esperienza dell'oblio dell'essere è chiamata "patria" ("*Heimat*"). Questa parola è qui pensata in un senso essenziale, che non è quello patriottico e nazionalistico, ma quello appartenente alla storia dell'essere. Ma l'essenza della patria è contemporaneamente nominata con l'intenzione di pensare la spaesatezza (*Heimatlosigkeit*) dell'uomo moderno a partire dall'essenza della storia dell'essere» (M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, trad. it. cit., p. 67).

³⁴ «Il bosco è segreto. *Heimlich*, segreto, è una di quelle parole della lingua tedesca che racchiudono in sé anche il proprio contrario. Segreto è l'intimo, ben protetto focolare, baluardo di sicurezza. Ma nello stesso tempo è anche ciò che è clandestino, assai prossimo in quest'accezione all'*Unheimliche*, l'inquietante, il perturbante» (E. Jünger, *Der Waldgang*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951; trad. it. di F. Bovoli, *Il trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990, p. 73). Scrive inoltre Jünger: «Socrate chiamava il suo demone questo luogo segreto da dove una voce, che era già al di là delle parole, lo consigliava e lo guidava. Potremmo chiamarlo anche il bosco» (E. Jünger, *ivi*, p. 79).

³⁵ M. Zambrano, *Claros del bosque*, Fundación María Zambrano, 1977; trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004 (1ª ed. 1991).

³⁶ «La ragione razionalista, schematizzata – e nel suo uso strumentale più ancora che nei testi originari della corrispondente filosofia – fornisce un unico mezzo di conoscenza. Un mezzo adeguato a ciò che già è o che ad essere si avvia con certezza; alle "cose" insomma, tali come appaiono e noi riteniamo che siano. Ma l'essere umano dovrebbe recuperare altri mezzi di visibilità che la sua mente e i suoi stessi sensi reclamano per

sco come simbolo della ricerca dell'essere, il «bosco fitto e impene-
trabile, e che per questo può offrire riparo e asilo»³⁷ nel suo «chiuso»
assicura e protegge l' «aperto» del *lucus*³⁸. Aprirsi, seguendo Heideg-
ger, al carattere d'evento dell'essere, considerare quest'ultimo non
come fondamento dell'ente³⁹, ma a vantaggio del «dare nascostamen-
te in gioco nel disvelamento», cioè dello *Es gibt*⁴⁰. L'essere, quale do-
nazione (*Gabe*) di questo *Es gibt* trova il suo luogo proprio (*gehört*) nel
dare. Il «dà» (*gibt*) indica l'essenza dell'essere che dà, concedendo la
sua verità⁴¹. Nell'ottica della «datità» (*Gegebenheit*) husserliana si trat-
ta di un ricevere tutt'altro che passivo perché da elaborare in rappor-
to con la «donazione di senso» (*Sinngebung*) che stringe l'intuizione
categoriale in un vero e proprio vincolo con il darsi dell'essere⁴².

averli già posseduti una volta poeticamente, o liturgicamente, o metafisicamente» (M. Zambrano, *Claros del bosque*, trad. it. cit., Appendice – Lo specchio di Atena, p. 154).

³⁷ M. Cacciari, "Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano", in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, p. 124.

³⁸ M. Cacciari, "Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano", cit., p. 124. Secondo Cacciari il "claro" di Zambrano non rende l'idea della *Lichtung* heideggeriana anche se questa si presenta come il sentiero che conduce "al chiaro". Per la Zambrano nel bosco che include il "claro" non appaiono che *veredas*, filamenti di luce traccianti, improvvisi, istantanei segnali nell'ombra, incatturabili istanti (ivi, p. 127).

³⁹ «Dell'ente noi diciamo che *es ist*: che "esso è", che "v'è" l'ente» (M. Heidegger, *Zeit und Sein* (1962), in Id., *Zur Sache des Denkens*, Niemeyer, Tübingen 1969, pp. 1-25; trad. it. di C. Badocco, *Tempo e essere*, Longanesi, Milano nuova ed. 2007, p. 7).

⁴⁰ Cfr. ivi, pp. 8-9.

⁴¹ Cfr. M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, trad. it. cit., p. 62.

⁴² Qui Husserl viene letto riconducendo il dato alla donazione, secondo la visione del filosofo francese Jean-Luc Marion il quale correla la *Gegebenheit* delle *Ricerche Logiche* di Husserl con l'*Ereignis* heideggeriano. Marion rende il termine husserliano *Gegenbenheit* con *donation* anziché con "dato" per non stringere l'apparire alla semplice presenza. Facendo convergere la figura della *Gegebenheit* verso il concetto di donazione, Marion accoglie l'ottica dell'*Es gibt* heideggeriano e così modella il suo concetto di *donation* sull'esempio basilare dell'*Ereignis* (evento) dell'Essere che allo stesso tempo si dona e si trattiene, si svela e si vela (su questo tema si vedano in particolare: J.-L. Marion, *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 19982, pp. 97-100; trad. it. R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, con introduzione di N. Reali, SEI, Torino 2001; Id., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 2004; trad. e cura di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010). La parola *donation* è un termine che in lingua francese «usufruisce dell'indecidibile ambiguità tra dare e donare» (U. Perone, "Premessa" a J.-L. Marion, *Dialogo con l'amore*, Rosenberg & Sellier, Torino 1ª rist. 2008 (1ªed. 2007), p. 10). *Donation* è da intendersi come la fase attiva del dare; *donnée* indica l'oggetto dato o il risultato della donazione. Questi significati alternativi non sono presenti nella traduzione italiana dove il termine *Gegenbenheit* è reso con datità. Gianfranco Dalmaso in proposito osserva: «La lingua italiana, distinguendo *dare* e *donare*, *dato* e *dono*, esplicita un'ambiguità che la lingua francese lascia inespressa, nella sua fecondità ma anche nella sua censura. *Dato* nel senso di *donato*

In ciò che si chiama esperienza, dal punto di vista di Husserl, viene compiuta un'operazione donatrice di senso assai articolata e complessa, che egli situa sotto l'appellativo, inteso, in senso largo, di «ragione e non ragione»⁴³. Ciò si chiarisce col concetto fenomenologico di ricettività passiva, che non è da capire, però, come mera ricettività, in quanto implica comunque un volgersi attivo dell'io originariamente ricettivo verso la cosa, che significa andare incontro a pre-dati formate passivamente, a un senso d'essere che si è imposto anteriormente all'attività dell'io⁴⁴.

Fenomenologicamente, il concetto di ricettività, come afferma Husserl, non è affatto in antitesi all'attività dell'io, espressione quest'ultima che include tutti gli atti che in senso specifico provengono dal polo-io; piuttosto bisogna considerare la ricettività come il grado più basso dell'attività, entro la quale l'io lascia fare all'oggetto entrante e lo afferra⁴⁵. Come spiega Vincenzo Costa nella sua introduzione alle *Lezioni sulla sintesi passiva*, per Husserl le forme logiche si strutturano già prima del porsi del livello giudicativo in senso proprio e l'esperienza non viene determinata o messa in forma da categorie che si applicano su di essa, ma al contrario sono «preparate in essa», vale a dire si definiscono passivamente, prima del volgimento attivo della soggettività, motivo per cui esse «non derivano dalla spontaneità, ma appartengono alla struttura passiva dell'esperienza»⁴⁶.

indica tuttavia, radicalmente, una struttura dinamica integralmente costitutiva del dato, struttura così dinamica da investire, dal suo stesso interno, il destinatario del dono» (G. Dalmasso, "Io senza esserlo", prefazione all'ed. it. del testo: J.-L. Marion, *Il visibile e il rivelato*, ed. it. a cura di C. Canullo, Jaca Book, Milano 2007, p. VII (corsivi nel testo); ed. or.: *Le Visible et le révélé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005). Tra i critici della concezione di *donation* c'è chi, come Marie-Andrée Ricard, ha, però, sollevato il problema che «il soggetto diventa in Marion il recipiente passivo di ciò che è dato» (Marie-Andrée Ricard, "La question de la donation chez Jean-Luc Marion", *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1, 2001, p. 94 (pp. 83-94).

⁴³ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanskripten (1918-1926)*, in Husserliana, Band XI, herausgegeben von M. Fleischer, Martinus Nijhoff, Den Haag 1966; trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016 (il testo riproduce con qualche modifica la prima traduzione apparizione della traduzione italiana di V. Costa, con la cura di P. Spinicci, nel 1992, Guerini, Milano), p. 67.

⁴⁴ Cfr. C. Di Martino, *Il senso comune nella fenomenologia*, in E. Agazzi (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, p. 180.

⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, hrsg. von L. Landgrebe, Academia Verlag, Prag 1939, rist. Claasen & Goverts, Hamburg 1948; trad. it. a cura di F. Costa, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, con una nota introduttiva di E. Paci, Silva, Milano 1960, § 17, pp-81. 80).

⁴⁶ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., "Premessa" di V. Costa, p. 11 (corsivi nel testo). «In queste lezioni viene [...] sviluppata un'idea che ad

Si tratta di una «fondazione dal basso»⁴⁷, «per poi risalire, con maggiore consapevolezza, da quest'ultima dimensione verso l'alto, verso l'ideazione»⁴⁸.

L'ideazione (intuizione eidetica) è un atto con cui una visione empirica può divenire visione d'essenza (l'essenza è intesa nel modo di idea in senso kantiano). L'intuizione d'essenza è coscienza di qualcosa, di un oggetto o qualcosa su cui porta lo sguardo e che le è consegnato «in se stesso» in questa intuizione; l'oggetto può, quindi, venire rappresentato in altri atti, come può essere pensato approssimativamente o nettamente o, invece, divenire argomento di predicazioni effettive o infondate così come un qualsiasi oggetto nel senso più generico della logica formale⁴⁹.

Come sottolinea Virgilio Melchiorre, la cosa si dà *tutta* in questa «tensione intenzionale» (che è appunto l'ideazione) come «identità complessa», come «medesimo in una diversità che non gli inerisce semplicemente, ma che piuttosto è il suo stesso essere»⁵⁰. La cosa si dà per *adombramento* «in quanto l'identità è per lo più assente e data

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

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

⁴⁸ Cfr. A. Ales Bello, "Essere grezzo e hyletica fenomenologica: l'eredità filosofica di "Il visibile e l'invisibile", *Memorandum* 14, abril/2008, p. 65.

⁴⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, Husserliana, voll.III/1 e III/2, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950; trad. it. di V. Costa, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica 1912-1928*, nuova ed. a cura di V. Costa, introd. di E. Franzini, Mondadori, Milano 2008 (G. Einaudi, Torino 1965 e 2002), p. 18. «Ogni possibile oggetto, in termini logici, "ogni soggetto di possibili predicazioni vere", ha appunto proprie maniere di presentarsi a uno sguardo capace di rappresentarlo, di intuirlo, di coglierlo nell'originale, di "afferrarlo", prima di ogni pensiero predicativo» (*ibidem*).

⁵⁰ V. Melchiorre, *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano rist. 1987 (1ª ed. 1977), "Introduzione: Note per una fenomenologia dell'intenzionalità corporea", pp. 17-18.

nel rinvio», ma al contempo questo adombramento «è presenza e convergenza di quell'identità in ciascuno dei suoi lati», sicché presenza e assenza, percezione e immagine risultano indivisibili⁵¹. Ogni ente dice, dunque, di sé, ma in questa inseità chiama anche l'infinitamente altro e ne dice per analogia, per cui una coscienza che sappia muoversi pienamente a fondo, dovrà porsi come «coscienza analogica», vale a dire «come coscienza che in ogni frammento del reale coglie la medesimezza e l'alterità di un identico»⁵². Il processo della vita coscienziale, secondo questa interpretazione, porterebbe, quindi, con sé anche nei suoi livelli passivi «una vera e propria *tensione meta-fisica*», si nutrirebbe cioè di un «*rinvio all'invisibile, che tuttavia, pur restando per sempre tale, costituisce il presupposto necessario e reale del suo orientamento*»⁵³. La percezione è così coscienza di un'unica e medesima cosa grazie al radunarsi in un' *unità di apprensione* e in forza della possibilità (relativa all'essenza delle differenti "unità di apprensioni") di *sintesi dell'identificazione*⁵⁴.

In questo profondo lavoro di scavo dell'essere sono chiamati in causa il coglimento percettivo e la produzione predicativa che, pur essendo operazioni separate dal punto di vista genetico, stanno comunque in un rapporto di circolarità. Sul terreno della passività⁵⁵, la soggettività è già sempre coinvolta in termini di "affezione". Con questo termine Husserl intende lo «stimolo coscienziale, la trazione (*Zug*) peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io»⁵⁶. Si tratta di un fenomeno che, come spiega Paolo Spinicci, si situa in posizione intermedia tra passività e attività: l'oggetto agisce su di noi e giacché

⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 17.

⁵² Cfr. *ivi*, p. 19.

⁵³ Cfr. V. Melchiorre, *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, pp. 20-21 (corsivo nel testo).

⁵⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 99 (corsivo nel testo).

⁵⁵ «La passività è ciò che è primo in sé, perché ogni attività presuppone per sua stessa essenza uno sfondo di passività e un'oggettualità (*Gegenständlichkeit*) in essa già pre-costituita» (E. Husserl, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21*, edited by R. Breeur, Kuwer Academic Publishers, The Netherlands; trad. it. a cura di L. Pastore, *Lezioni sulla sintesi attiva. Estratto dalle lezioni sulla 'logica trascendentale' (1920/21)*, pres. di D. Lohmar, postf. di M. Barale, Mimesis, Milano 2007, p. 49). «In questo corso di lezioni il metodo genetico si presenta sotto forma di progetto rivolto all'elaborazione della formazione originaria della cosiddetta conoscenza antepredicativa all'interno sia della semplice disamina osservativa sia dell'esplicazione degli oggetti, ma anche nella forma di un'indagine rivolta al modo in cui i contenuti della conoscenza antepredicativa trapassano in un giudicare di carattere attivo, quello predicativo» (*ivi*, "Presentazione" di D. Lohmar, p. 7).

⁵⁶ E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 243.

ci percuote ecco che ci rivolgiamo a esso e «quanto è maggiore l'urgenza della scena percettiva, l'affezione che questa esercita sul soggetto, tanto è maggiore la tendenza nel soggetto a ribaltare la passività originaria nell'attività»⁵⁷. L'incontro tra realtà e interesse conoscitivo avviene attraverso un progressivo passaggio dalla passività a un'attività più pronunciata (osservazione, spiegazione, giudizio)⁵⁸. C'è una costituzione originariamente passiva di oggetti, la cui attivazione è semplice ricettività (*schlichte Rezeption*) il cui fondamento è la *sensibilità*, mezzo destinato a operazioni di costituzione che hanno luogo senza la partecipazione attiva dell'io⁵⁹. La possibilità dell'afferramento della cosa è certamente un'attività, malgrado ciò è ricettività di un senso già preconstituito e la successiva spiegazione – il giudicare – poggia già su questo senso⁶⁰. L'*intelletto* designa le «operazioni costitutive di oggetti che l'io si è dato da sé con gli atti di identificazione»⁶¹. Si tratta di un'operazione di "autodonazione creatrice"⁶², in quanto gli oggetti si danno a noi, nel senso che si donano alla potenza del nostro significare attivo. La coscienza emotiva (*Gemütsbewusstsein*) ha il suo ruolo anche nella passività della vita della coscienza⁶³. Ciò che è oggettuale per Husserl può portare con sé in questa passività un sentimento e ciò vuol dire che la coscienza dell'oggetto fonda una coscienza di tipo nuovo: il sentire come strato della coscienza concepita come un'intenzionalità che si iscrive nell'oggetto o, meglio, nel noema come carattere emotivo, per esempio il piacevole, il dolorosamente mancante, ecc⁶⁴. La conoscenza, insieme attiva e passiva, si annida nel cuore della *Leben*. Come sottolinea Gadamer, Husserl, in altri termini «vuole risalire, di là dall'attualità della coscienza intenzionante, e anche di là dalla potenzialità dell'intenzionare comune, all'universalità di un fungere che è il solo in grado di misurare l'universalità di ciò che ne è oggetto, di ciò che ne è costituito nella sua validità»⁶⁵.

⁵⁷ Cfr. P. Spinicci, *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985, pp. 32-33.

⁵⁸ Cfr. D. Lohmar, cit., p. 8.

⁵⁹ Cfr. E. Husserl, *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21*, trad. it. cit., pp. 88-89.

⁶⁰ Cfr., p. 89.

⁶¹ Ivi, p. 88.

⁶² Cfr. *ibidem*.

⁶³ Cfr. ivi, p. 50.

⁶⁴ Cfr. ivi, p. 51.

⁶⁵ Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, I, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1960, 1965, 1972; trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, vol. I, Bompiani, Milano 1999 (1ª ed. 1983), p. 292.

1.2. Fenomenologia: la voce dell'oggetto

Heidegger ne precisa così l'ambito di indagine: «La fenomenologia è la scienza originaria (*Urwissenschaft*), la scienza dell'origine (*Ursprung*) assoluta dello spirito in sé e per sé – “vita in sé e per sé”»⁶⁶. Ne ha chiarito anche il significato letterale greco. La parola *fenomenologia* risulta dall'unione di due sostantivi greci, *phainomenon* e *logos*. Il termine *φαινόμενον* (fenomeno), a sua volta, deriva dal verbo greco *phainesthai* che significa “manifestarsi”, mostrarsi; *phainomenon* è, in tal senso, ciò che da sé si manifesta, “il manifestantesi”, “il manifesto”⁶⁷. Ne consegue, come chiarisce Friedrich-Wilhelm von Herrmann, «che ciò in cui la cosa si mostra è ciò che la cosa è *in verità*»⁶⁸. La parola *logos* (*λόγος*), letteralmente significa “parola”, ma assume il significato fondamentale di discorso e, successivamente, anche di ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione⁶⁹. Il *logos* rinvia al discorrere come *apophainesthai*⁷⁰, dove il *logos* è un lasciar vedere qualcosa (*phainestai*) e precisamente ciò su cui il discorso verte. Il *logos* è un lasciar vedere mostrando che trova la sua realizzazione nella parola⁷¹. Fenomenologia non è, dunque, altro che questo mostrare l'intima connessione di *phainomenon* e *logos*⁷². Fenomeno è l'ente che si manifesta in se stesso, ma è anche luce (*phos*), ovverosia la chiarezza entro la quale le cose acquistano colore⁷³. I fenomeni costituiscono, dunque, l'insieme di ciò che è alla luce del giorno o può essere portato alla luce; sono tutte le cose in quanto si mostrano, si

⁶⁶ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, V. Klostermann 1993; trad. it. di A. Spinelli, in coll. con J. Pfeifferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, a cura di H.-H. Gander, ed. it. a cura di F. G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017, § 1, p. 3.

⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi condotta sull'undicesima edizione, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976 (questa edizione riproduce integralmente il testo dell'edizione italiana del 1970 con l'aggiunta di un aggiornamento bio-bibliografico di Alfredo Marini), § 7, p. 47.

⁶⁸ F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main; trad. it. a cura di R. Cristin, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il melangolo, Genova 1997, p. 37 (corsivo nel testo).

⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, pp. 51-52.

⁷⁰ Cfr. E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Aedphi, Milano 1994, p. 130.

⁷¹ Si veda anche C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, p. 149.

⁷² Cfr. *ivi*, p.153.

⁷³Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24, herausgegeben von F.-W. von Herrmann, V. Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994; ed. it. a cura di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica. Corso marburghese del semestre invernale 1923/24*, a cura di F.-W. von Herrmann, Bompiani, Milano 2018, § 1, p. 37.

manifestano nel loro aspetto, nello spettacolo della loro presenza, nella loro idea, più o meno come in Platone, che corrisponde alla struttura interna del fenomeno percepito attraverso l'esperienza. Questo manifestarsi può essere vero o falso a seconda dei vari modi di accostarsi a esso; l'ente può manifestarsi come ciò che esso in se stesso non è, cioè può sembrare 'così come' e questa forma di auto-manifestazione è la parvenza⁷⁴. Quindi al termine fenomeno si possono attribuire fondamentalmente due significati: fenomeno come automanifestantesi e fenomeno come parvenza⁷⁵. L'ombra della parvenza è sempre in agguato ed è facile cadere nelle illusioni: «Quanto più concretamente io sono nel mondo, tanto più autentico è l'esserci dell'illusione»⁷⁶. Come spiega Friedrich-Wilhelm von Hermann, nonostante la parola fenomeno possa comprendere a livello lessicale entrambi i significati («ciò che si mostra in se stesso» e «ciò che appare»), Heidegger a livello terminologico fa convergere la parola fenomeno solo al modo positivo del mostrarsi e intende il secondo significato, la parvenza, «il modo negativo in quanto modo privativo»⁷⁷. A partire da questa distinzione, Heidegger delinea ciò che intende terminologicamente con «apparizione»: essa non è affatto un mostrarsi, né un mostrare se stessa, ma soltanto un annunciarsi⁷⁸. Per spiegarne il significato ricorre all'apparire di una malattia, a eventi del corpo che si manifestano e che nel manifestarsi sono indicativi di qualcosa che in se stesso non si manifesta⁷⁹. Per esempio, le guance rosse possono segnalare l'annuncio della presenza della febbre, la quale a sua volta si riferirebbe di nuovo a un malessere dell'organismo⁸⁰. La malattia stessa, come fa notare von Herrmann, non si palesa col rossore delle guance, ma si annuncia nel rossore che si manifesta, il quale nel suo mostrarsi avverte della malattia che *si annuncia*⁸¹. La diversità tra «fenomeno inteso come ciò che si mostra in se stesso» e «apparizione intesa come ciò che si annuncia» (che non è solo, al pari della parvenza, «un modo privativo del mostrarsi» e neppure «un mostrarsi vero e proprio») viene precisata da Heidegger col qualificare il fenomeno «come un *modo privilegiato di incontro* di qualcosa, mentre

⁷⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, p. 48.

⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

⁷⁶ M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung*, trad. it. cit., §2, p. 97.

⁷⁷ F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p. 37.

⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

⁷⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., §7, p. 48.

⁸⁰ Cfr. *ivi*, §7, p. 50.

⁸¹ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p.38 (corsivo nel testo).

l'apparizione non è un modo di incontro, ma solo un *rapporto ontico di rimandi nell'ente stesso*»⁸². Husserl non mette in dubbio rispetto a Heidegger che il termine fenomeno si presti a più di un'accezione, ma dubita che il significato originario riposi nel senso greco del *phainomenon*, quasi a voler sottintendere che la scelta heideggeriana di muovere dal significato letterale delle parole greche che compongono l'espressione fenomenologia non vada al di là di quelle *vuote analisi verbali* che egli criticava già nel saggio del 1911: *La filosofia come scienza rigorosa*⁸³.

Anche Husserl, come sottolinea Friedrich-Wilhelm von Hermann, riporta il termine fenomeno al greco φαίνόμενον, traducendolo con l'espressione "ciò che appare", ma intende ciò che appare non come apparizione nel senso in cui Heidegger la contraddistingue rispetto a ciò che si mostra; la concepisce, invece, direttamente nel senso di ciò che si mostra⁸⁴. Conformemente alla differenza intenzionale tra atto di coscienza e oggetto dell'atto, «Husserl distingue invece fra ciò che si mostra (in quanto oggetto dell'atto) e il suo apparire, ovvero i suoi modi di apparizione negli atti di coscienza»⁸⁵. Nell'Introduzione al Libro primo delle *Idee* Husserl afferma che la fenomenologia pura che intende costruire, abbozzata nelle *Ricerche logiche*, è «una scienza essenzialmente nuova» definita «scienza di 'fenomeni' (*Phänomene*)»⁸⁶. Questa fenomenologia pura o trascendentale viene fondata come scienza eidetica non di fenomeni reali, ma di fenomeni trascendentalmente ridotti⁸⁷. Nelle *Ricerche logiche* definisce la fenomenologia pura «teoria essenziale dei "fenomeni puri", dei fenomeni della "coscienza pura" di un "io puro"»⁸⁸. Sotto il titolo di "fenomeni" (*Phä-*

⁸² *Ibidem* (corsivo nel testo).

⁸³ C. Sinigaglia, "Saggio introduttivo" a E. Husserl, *Glosse a Heidegger*, Jaka Book, Milano 1997, p. 30 (ed. orig. *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers Sein und Zeit und Kant un das Problem der Metaphysik*, Husserl-Archief te Leuven, Belgium)

⁸⁴ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p. 56.

⁸⁵ *Ibidem*.

⁸⁶ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. it. cit., pp. 3-4.

⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 6.

⁸⁸ E. Husserl, *Logische Untersuchungen (1900-1901)*, M. Niemeyer, Halle 3^a ed. 1922; trad. it. e cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. II, Il Saggiatore, Milano 1968, Appendice, p. 539. Secondo Jan Patočka a Husserl si deve riconoscere la scoperta della sfera fenomenale, vale a dire la sfera di ciò che si mostra nel suo apparire (questione non considerata come tale nella tradizione filosofica che lo precede) e l'aver cercato di metterla in evidenza e assicurare sotto il profilo metodologico attraverso un modo di procedere analogo a quello dello scetticismo di Descartes (cfr. J. Patočka, "Der Subjektivismus der Husserlschen un die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie", in *Philosophi-*

nomene) si intendono, nell'impostazione husserliana, «tutti i vissuti nell'unità dei vissuti di un io: di conseguenza, fenomenologia significa teoria dei vissuti in generale, includendo anche tutte le datità non solo reali, ma anche intenzionali, ostensibili con evidenza nei vissuti»⁸⁹. Per la concezione husserliana, come sottolinea von Hermann, i fenomeni sono «la totalità della mia vita di coscienza soggettiva, svelata e tematizzata nell'atteggiamento di pensiero fenomenologico, nei suoi vissuti intesi in senso intenzionale e negli oggetti che in essa sono intenzionalmente coscienti»⁹⁰.

Nel caso di anomalie sensoriali, che possono incidere anche sulla normale condizionalità psicofisica, l'organo leso, ammalato, influenza, delimita, la percezione delle cose, per cui si parla di una *mera parvenza* che sottostà, per così dire, alle regole della lesione dell'organo, cosicché le cose non sono così come si manifestano, ma si manifestano con aspetti nuovi e non normali⁹¹. In altri termini, si può avere da un lato «un mondo normalmente costituito, che è il vero mondo, la "norma" della verità» e dall'altro «una molteplicità di parvenze, di deviazioni dal modo di datità»⁹². In condizioni psicofisiche anomali le cose per i soggetti sono esperibili, ma c'è un problema a livello di costituzione della cosa. A livello di percezioni ortoestetiche il corpo vivo

sche Perspektiven, ein Jahrbuch, v.2, ed. R. Berlinguer & E. Fink, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 317-334; trad. it. a cura di G. Di Salvatore, con la coll. di E. Novakova e M. Fučíkova, "Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia 'asoggettiva'", in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, postf. di R. Barbaras, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, p. 275). Secondo Patočka non c'è in Husserl una messa in evidenza del campo fenomenale come tale ma una *riduzione all'immanenza pura* (ivi, p. 276). Per Patočka la fenomenologia deve essere asoggettiva: «La nozione di fenomeno di Husserl nella sua fase trascendentale, cioè il fenomeno come correlato dei processi soggettivi "nei quali si costituisce l'oggettuale", non sta più in piedi. Il fenomeno non è l'effettuazione di una costituzione soggettiva; al contrario, sono le possibilità "soggettive" a diventare chiare solo a partire dal fenomeno» (J. Patočka, "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", *Sborník prací filosofické fakulty brněnské universitě – Studia minora facultatis philosophicae Universitatis Brunensis*, F 14-15, 1971, pp. 11-26; trad. it. "Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia asoggettiva", in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, trad. it. cit., p. 310).

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p. 56.

⁹¹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro secondo: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1952; trad. it. di E. Filippini, *Ricerche fenomenologiche sopra la costituzione*, in *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, trad. it. cit., p. 507.

⁹² Ivi, p. 508 (corsivi nel testo).

non è interamente patologico «almeno nella misura in cui una parte dei suoi organi funge normalmente e in virtù di essi i membri e le parti del corpo vivo che sono alterate in senso patologico possono darsi obiettivamente e realmente»⁹³. Inoltre c'è da considerare la dimensione psichica che gioca un ruolo non meno importante⁹⁴. Le malattie del corpo vivo, l'uso di stimolanti esercitano un'azione determinante sul presentarsi delle sensazioni, dei sentimenti sensibili, ecc., mentre uno stato psichico come l'allegria, la confusione e simili influisce sui processi somatici⁹⁵. A causa di questi nessi, «*il mondo esterno che si manifesta risulta relativo, non soltanto al corpo vivo, ma anche all'intero soggetto psicofisico*»⁹⁶. Ecco allora la necessità di tener ferma la distinzione «tra la cosa stessa, identica, e i suoi modi di manifestazione, che sono condizionati soggettivamente», ovvero sia «che hanno una consistenza in relazione con me, col mio corpo vivo, con la mia psiche»⁹⁷.

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

Il termine fenomenologia, già utilizzato in diverse accezioni da Lambert⁹⁸, Kant⁹⁹ ed Hegel¹⁰⁰, designa con Edmund Husserl, un me-

⁹³ Ivi, p. 509.

⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

⁹⁵ Cfr. *ivi*, p. 510.

⁹⁶ Cfr. *ibidem* (corsivi nel testo)

⁹⁷ Cfr. *ibidem* (corsivi nel testo).

⁹⁸ Nella sua opera *Neues Organon*, Johann Heinrich Lambert (1728-1777) si sofferma sulle quattro scienze di cui l'intelletto umano deve servirsi nella ricerca della verità: «La prima è la Dianoiologia o dottrina delle leggi secondo cui l'intelletto si orienta nel pensare, e in cui sono determinate le vie che esso ha percorrere, se vuole procedere di verità in verità. La seconda è la Alethiologia, o dottrina della verità, in quanto essa è contrapposta all'errore. La verità deve essere conoscibile all'intelletto, sia perché esso deve partire di lì per procedere ulteriormente, sia perché questa conoscenza gli serve anche in seguito da prova per stabilire se abbia errato o meno. [...]. La Semeiotica, o dottrina della designazione dei pensieri e delle cose, è [...] la terza e deve indicare quali influssi la lingua e gli altri segni esercitino sulla conoscenza della verità e come essi possano essere resi utili allo scopo. La quarta, infine, è la Fenomenologia, o dottrina della parvenza. Questa deve rendere riconoscibile la parvenza e indicare i mezzi per evitarla e per penetrare il vero» (J. H. Lambert, *Neues Organon*, 2 volumi, Leipzig 1764; trad. it. di R. Ciardone, *Nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari 1977, "Prefazione", p. 4). «La teoria della parvenza e del suo influsso sull'esattezza e sulla inesattezza della conoscenza umana costituisce quindi quella parte della scienza fondamentale che noi chiamiamo fenomenologia [...]» (J. H. Lambert, *ivi*, "Fenomenologia o dottrina della parvenza", p. 603). Il carattere illusorio delle manifestazioni dei fenomeni sarà ripreso da Johann Gottfried

todo, un atteggiamento, uno stile di pensiero propriamente filosofico¹⁰¹, più che una corrente dottrinarie unitaria inquadrabile in senso tradizionale. Ogni fenomenologo, come ci informa Gadamer, aveva la sua personale opinione su cosa fosse esattamente la fenomenologia, l'unico a poter esigere l'autenticità sulla base della propria posizione particolare era il suo fondatore, Edmund Husserl e pare che lo abbia fatto, tant'è vero che a detta di Herbert Spiegelberg, uno dei suoi allievi, all'inizio degli anni venti Husserl era solito dire: «La fenomenologia siamo io e Heidegger, e nessun altro»¹⁰². Questa affermazione, se è illusoria poiché Husserl non vi riconosceva l'intento originale di quello che allora era il suo allievo, tuttavia non è così fantasiosa come può sembrare, ma rivelatrice del fatto che la maggior parte dei fenomenologi nutrivano dei dubbi nei confronti dell'evoluzione di Husserl verso la fenomenologia trascendentale e la sua ricerca di tipo "costitutivo", poiché a molti questo sviluppo ap-

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

⁹⁹ Anche Kant converge con l'accezione di Johann Heinrich Lambert, infatti in una famosa lettera che gli indirizza del 2 settembre 1770 afferma: «Sembra che sia necessario far precedere alla metafisica una scienza affatto speciale, ancorché semplicemente negativa (*phaenomenologia generalis*) nella quale siano determinati validità e limiti dei principi della sensibilità» (Lettera a Lambert del 2 settembre 1770; trad. it. di O. Meo, in I. Kant, *Epistolario filosofico 1761- 1800*, Melangolo, Genova 1990, p. 59).

¹⁰⁰ La *Phänomenologie des Geistes* di Hegel è un itinerario dell'esperienza della coscienza illuminata dallo Spirito. Quest'ultimo è l'Idea che acquista coscienza di sé attraverso l'esteriorità dei suoi fenomeni e questa esperienza di rischiaramento dello Spirito che è dietro ai fenomeni si risolve in una progressiva consapevolezza dell'unità di soggetto e oggetto. (Si veda, al riguardo, il suo fervido e intenso lavoro: G. W. F. Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di J. Hoffmeister, vol. 9, Meiner 1937; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze rist. 1998, 1ª ed. 1960).

¹⁰¹ E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, secondo volume della *Husserliana*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Aia 1950; trad. it., *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Mondadori, 1995, pp. 65-66 (La traduzione del testo è quella dell'edizione Vasa-Rosso (Saggiatore, Milano 1981: Marino Rosso riprende e rivede il lavoro di traduzione che era stato fatto dal suo maestro Andrea Vasa, scomparso improvvisamente nel 1980).

¹⁰²Cfr. H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, in Id., *Kleine Schriften III. Platon, Husserl, Heidegger*, J.C.B. Mohr Paul Siebeck), Tübingen 1972, pp. 150-189; ora anche in: *Gesammelte Werke*, vol. 3, *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, pp. 105-146; trad. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma- Bari 1994, p. 29.

parve nient'altro che una incomprensibile ricaduta nell'idealismo neokantiano¹⁰³.

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

Husserl si prefigge di dare al suo discorso fenomenologico uno statuto fondazionale alla luce della "soggettività conoscente" che è necessario cogliere nella sua purezza trascendentale¹⁰⁴. Esprime, pertanto, l'esigenza «di una scienza delle fonti originarie, di una *filosofia prima*, di una scienza della soggettività trascendentale»¹⁰⁵, una scienza universale e assoluta che abbia la grandezza aurorale della ricerca filosofica degli inizi del pensiero occidentale. Husserl sostiene che è possibile procedere alla fondazione di una 'filosofia rigorosa', una *philosophia perennis*, solo attraverso una rigorosa 'filosofia prima'¹⁰⁶. *Filosofia prima*, come puntualizza Vincenzo Costa, è un ciclo di lezioni dell'anno 1923-24 in cui la pretesa filosofica della fenomenologia viene proposta e mostrata in tutta la sua vasta portata¹⁰⁷. Essa si caratterizza, secondo l'analisi di Battista Mondin, come «un'accurata esplorazione della coscienza quale sorgente prima e unica del conosce-

¹⁰³ Cfr. *ivi*, pp. 29-30.

¹⁰⁴ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff Publishers, 1965; trad. it. di A. Staiti, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, introd. e cura di V. Costa, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2007, p. 5.

¹⁰⁵ *Ivi*, p. 6.

¹⁰⁶ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie (1923-24). I. Kritische Ideengeschichte*, in "Husserliana", hrsg. von R. Boehm, Bd. VII, 1956, pp. 3-199; trad. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989, p. 27. Le lezioni dell'anno 1923-24 erano suddivise in due parti: I: *Kritische Ideengeschichte*; II: *Theorie der Phänomenologischen Reduktion* (rispettivamente in "Husserliana" VII e VIII, Martinus Nijhoff, Den Haag 1956 e 1959). Nella seconda parte del corso di lezioni, l'intento di Husserl è «quello di porre le basi elementari di una filosofia trascendentale al cui interno le operazioni della soggettività possano essere comprese e giustificate in quanto legittime, razionali, cioè capaci di cogliere il reale o di relazionarsi ad esso» (si veda: E. Husserl, *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der Phänomenologischen Reduktion*, Martinus Nijhoff Publishers, 1965; trad. it. di A. Staiti, *Filosofia Prima. Teoria della riduzione fenomenologica*, introd. e cura di V. Costa, Rubettino Editore, Soveria Mannelli 2007, "Introduzione" di V. Costa: "Filosofia prima e fenomenologia trascendentale", p. XIV).

¹⁰⁷ Cfr. V. Costa: "Filosofia prima e fenomenologia trascendentale", *cit.*, p. X.

re»¹⁰⁸. Ponendosi come obiettivo l'analisi e la descrizione della modalità in cui il senso di ciò che è si presenta alla coscienza, la fenomenologia, seguendo l'analisi di Alexander Schnell, non tematizza direttamente le 'cose' e gli 'oggetti', mai i 'modi' (*Weisen* o *Arten*) della coscienza in cui ciò che è si 'manifesta', modi di coscienza che sono le *cose stesse* a cui Husserl invita a ritornare¹⁰⁹. In tal modo, seguendo l'analisi di Schnell, essa si immette nella tradizione della filosofia trascendentale, ma converge verso un'altra direzione: anziché lasciare indefinito lo statuto delle "condizioni di possibilità" della conoscenza, si fa del tutto carico di un'esperienza trascendentale che è quella della costituzione del senso negli atti della coscienza trascendentale e, così procedendo, mira a una 'analisi intenzionale' che non si interroga sulla maniera in cui un soggetto e un oggetto, esterni l'uno all'altro, possono incontrarsi, bensì sulla correlazione intenzionale del soggetto e dell'oggetto prima della loro separazione in due poli distinti¹¹⁰.

Nelle lezioni intitolate *Filosofia prima*, seguendo l'analisi di Franz Josef Wetz, Husserl intese sotto tale definizione, risalente ad Aristotele, la 'fenomenologia trascendentale' come metodo di indagine universale da riconoscere in modo assoluto; sotto il profilo sistematico essa rappresentava per lui non la 'prima filosofia', piuttosto la penultima; storicamente considerata, perfino l'ultima¹¹¹.

Da quanto fin qui detto diviene chiaro che un tema centrale della fenomenologia elaborata da Husserl è quello di costruire un nuovo modello filosofico e scientifico, da estendere ai diversi ambiti del sa-

¹⁰⁸ Cfr. B. Mondin, *Storia della Metafisica*, vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998, p. 580.

¹⁰⁹ Cfr. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2007; trad. dal francese di M. Cavallaro, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2015, "Premessa", p. 19.

¹¹⁰ Cfr. A. Schnell, *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, trad. it. cit., pp. 19-20.

¹¹¹ Cfr. F. J. Wetz, *Edmund Husserl*, Campus Verlag, Frankfurt a.M. 1995; trad. it. a cura di V. Ghiron, *Husserl*, il Mulino, Bologna 2003, p. 76. Per Karl-Otto Apel, teorico della "pragmatica trascendentale", come evidenzia Borrelli, Husserl, pur andando al di là dell'insostenibile scissione tra 'apparenza' (realtà fenomenica) e 'cosa in sé' (noumenica, non mai conoscibile, anche se pensabile) dell'idealismo trascendentale kantiano, non ha tenuto conto del conoscere pre-linguistico-intuitivo e, quindi, è da considerarsi naufragato il suo tentativo di portare a termine un progetto di fondazione ultima di filosofia e scienza puntando esclusivamente sul soggetto (cfr. M. Borrelli, "La trasformazione trascendentale-semiotica apeliiana della filosofia moderna", *Topologik* - Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche, Anno I, n.1, Pellegrini, Coenza 2007, p. 10).

pere, approfondendo la ricerca del fondamento in rinvio alla tradizione di pensiero della filosofia prima.

Il percorso di fondazione della fenomenologia, intrapreso da Husserl, nasce, tra l'altro, nel contesto delle discussioni che si svolgevano in quegli anni intorno alla possibilità di costruire una psicologia scientifica e riguardo all'origine e alla natura dei concetti logico-matematici. Bozze della futura pianta erano state tracciate da Dilthey (che, com'è noto, aveva gettato le basi per la scienza dello spirito) e dall'idealismo trascendentale (che converge nella fenomenologia); in essa fluisce anche il contro-movimento a partire dal realismo tradizionalmente assunto¹¹².

Husserl solleva, fin dalle prime fasi, dei dilemmi destinati a influenzare diverse correnti di pensiero, non solo ponendosi al centro della disputa tra psicologismo e logicismo, ma anche con l'esposizione della sua teoria dell'intenzionalità, centrale nel suo impianto fenomenologico, che si fece strada esplicitamente con Brentano (di cui Husserl fu scolaro) nel ventesimo secolo, sebbene i germi fossero stati già posti essere da Platone.

Queste direzioni di ricerca rappresentarono uno stimolo fecondo per la riflessione filosofica contemporanea¹¹³. Husserl invoca, in altre parole, la necessità di ricucire lo scollamento tra lo "spirito di finezza" e lo "spirito di geometria", creatosi in seno allo spirito moderno, che ha portato a una perdita del mondo della vita e del suo senso.

Il punto di partenza del progetto husserliano riguarda questioni relative alla scienza, ma secondo criteri precipui, poiché la riflessione sui fondamenti oggettivi del sapere è affrontata fin dall'inizio attraverso una via soggettiva. Tra le varie istanze poste in essere dalla riflessione husserliana sussiste una continuità tra il pensiero giovanile e quello della maturità. Il pensatore moravo, formatosi attraverso studi sia matematici che filosofici, nel periodo giovanile del suo pensiero ha di mira il concetto e l'origine dei numeri di cui ravvisa il

¹¹² Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Klostermann, Frankfurt a. M., 1988; trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, ed. it. a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 1992, p. 75.

¹¹³ Popper, per esempio, parlerà di tre mondi concatenati tra loro: un mondo 1, rappresentato dagli oggetti fisici; un mondo 2 costituito dai contenuti soggettivi e un mondo 3, cioè il mondo dei contenuti del pensiero. Sulla teoria dei "mondi": K.R. Popper - J.C. Eccles, *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin - Heidelberg - London - New York 1977; trad. it. di G. Minnini, *L'io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981, 3 voll. (vol. I, K. R. Popper, *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura*; vol. II, J. C. Eccles, *L'io e il suo cervello. Struttura e funzioni cerebrali*; vol. III, *L'io e il suo cervello. Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*); cfr. vol. I: K. R. Popper, *L'io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura*, pp. 52-125.

meccanismo generativo nell'operazione del "collegamento collettivo", vale a dire in un processo di tipo psichico. Logica e psicologia risultano in tal modo concatenati, più precisamente la seconda costituisce il fondamento della prima. L'operazione compiuta da Husserl, in tale fase, assume una configurazione particolare, poiché riconosce che, al di là dei fenomeni psichici concreti, la soggettività è capace di generare oggetti aventi i caratteri di oggettività o universalità. L'interesse iniziale di Husserl, che all'inizio studiò matematica e poi divenne professore di filosofia all'Università di Gottinga e di Friburgo, è, dunque, la questione del fondamento astrattivo dei concetti matematici fondamentali. C'è da dire che Husserl iniziò la sua carriera accademica in un contesto universitario come quello dell'epoca di fine Ottocento in cui le scienze esatte quali la matematica, la fisica, l'astronomia acquisivano una posizione prevalente nell'università di Lipsia¹¹⁴. Anche a Berlino, dove Husserl continuò gli studi, la matematica rappresentava il centro del suo interesse accademico, tanto più che sotto la direzione e l'influenza dei grandi maestri Weierstrass e Kronecker, Husserl si occupava sempre di più di problemi inerenti alla fondazione della matematica¹¹⁵. Questa ricerca si realizzò nell'Università di Vienna nel 1882 con l'elaborazione e approvazione del suo lavoro di dottorato dal titolo *Contributi alla teoria del calcolo delle variazioni*; inoltre, nell'ambito di questo interesse per la matematica fu anche assistente privato di Weierstrass nel semestre estivo del 1883 a Lipsia¹¹⁶. In una delle sue prime opere, ritenuta di frequente psicologista, *Filosofia dell'aritmetica*¹¹⁷ (1891), come fa notare Giovanni Piana, «non vi è ancora alcun consapevole accenno alla tematica della riduzione e della soggettività, ma vi è già l'idea che per fondare il concetto di numero dobbiamo prescindere metodologicamente dalle varie teorizzazioni [...] e risalire all'esperienza del fenomeno concreto dell'insieme di cose»¹¹⁸. In quest'opera Husserl si riannoda

¹¹⁴ Cfr. J. Piedade SI, "Husserl e le scienze", *Gregorianum*, vol. 84, n. 3, 2003, p. 673.

¹¹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁷ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik. Logische und psychologische Untersuchungen* (1891), hrsg. von L. Eley, Martinus Nijhoff, Den Haag 1970; trad. it. a cura di G. Leghissa, *Filosofia dell'aritmetica*, Bompiani, Milano 2001.

¹¹⁸ G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, Opere complete, volume diciannovesimo, Lulu Edizioni, Milano 2013 (1ª ed. a stampa: Mondadori, Milano 1966), p. 29. Il termine "riduzione" compare nel suo primo lavoro pubblicato, nel 1891, tuttavia, il termine viene qui usato nel senso di ridurre un tipo di rappresentazione matematica in una forma sistematica standard (cfr. D. Føllesdal, "Husserl's Reductions and the Role They Play in His Phenomenology" (Chapter 8), in Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (edited by), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing Ltd

al concetto di intenzionalità di Franz Brentano come carattere di fondo di tutti i fenomeni psichici che li differenzia dai fenomeni fisici, in quanto si dirigono sempre verso un oggetto. Partendo dalla concezione brentaniana di intenzionalità come tendere sempre verso un oggetto, Husserl si sofferma sul senso di verità dei concetti della matematica e della logica col proposito di dimostrare che essi si sottrarrebbero da ogni definizione logico-formale¹¹⁹. Per Husserl tali concetti deriverebbero dai nostri processi mentali astrattivi; di qui l'accusa di "psicologismo" rivoltagli dal logico e filosofo della matematica Gottlob Frege in una celebre recensione al testo in questione¹²⁰. Per Frege, se si segue l'impostazione husserliana, l'universalità e l'oggettività dei concetti matematici verrebbe ridotta all'ambito di operazioni soggettive. Nell'ottica husserliana, d'altra parte, solo una riflessione sulla "genesi" in un'attività di carattere cognitivo può chiarire il concetto di numero¹²¹. Husserl mostra che la rappresentazione del numero è fondata su un puro e semplice "aggregato" (*Inbe-*

2006, p. 105).

¹¹⁹ «La convinzione che matura in Husserl a partire da questi anni [...] è che, in qualunque analisi filosofica o scientifica, non si possa prescindere dalla riflessione sull'atto psichico perché è da esso che ha origine ogni nostra nozione» (Cfr. S. Ferrarello, *Edmund Husserl. Il pensiero etico e l'idea di scienza*, libreriauniversitaria.it ed., Padova 2010, p. 15).

¹²⁰ Si veda la recensione al libro di Husserl da parte di G. Frege in cui critica la riduzione dell'aritmetica a psicologia: "Rezension von E. Husserl: Philosophie der Arithmetik", in *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 103, 1894, pp. 313-32.

¹²¹ Come aveva già mostrato Rudolf Hermann Lotze, a cui si ispira il primo Husserl e anche il giovane Heidegger: «La realtà esterna non fornisce gli oggetti alla matematica, né i metodi attraverso i quali tratta i suoi oggetti. Ciò che essa provvede, dà alla matematica solo un'occasione per orientare le sue ricerche secondo questa o quella direzione. I veri oggetti della sua indagine non sono altro che le forme che la nostra intuizione, o il nostro pensiero, crea o trova in sé e a cui ci riconducono i fenomeni del mondo esterno, senza che ci sia una perfetta corrispondenza con le stesse. E la sua occupazione, secondo le leggi del ragionamento che non sono mai derivate da una qualche esperienza esterna, consiste nello sviluppare le innumerevoli conseguenze logicamente necessarie che seguono dalle molteplici combinazioni possibili di queste forme interiori. Né questo sviluppo si ottiene repentinamente: tali conseguenze non si svelano di modo che abbiamo bisogno solamente di prestarvi attenzione. Al contrario, la logica in ogni tempo si è piuttosto rivolta alla 'coeva' matematica per trovare esempi più perspicui e metodi di indagine più efficaci. Un chiaro segno di ciò è il fatto che il pensiero trova sufficienti opportunità di operare benché, pur a prescindere da un mondo esterno, voglia sondare semplicemente la natura della sua costruzione» (R.H. Lotze, *System der Philosophie. Erster Teil: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, S. Hirzel, Leipzig 1874, ristampato poi a cura di G. Misch, Verlag von F. Meiner, Leipzig 1912; trad. it. a cura di F. De Vincenzis, *Logica*, pref. di S. Poggi, Bompiani, Milano 2010, Zweites Buch: Vom Untersuchungen (Angewandte Logik) - Libro secondo: Le ricerche (Logica applicata), § 152, p. 425).

griff) di oggetti e a questo concetto come unità di oggetti riuniti in un “insieme” (*Menge*) si perviene attraverso un’operazione astrattiva, il collegamento collettivo (*kollektive Verbindung*) delle unità costitutive di una “molteplicità” (*Vielheit*); procedendo a contare tali componenti si arriva alla nozione di numero¹²². Nella prospettiva di Frege descrivere come nasce una nozione non vuol dire assolutamente definirla, pertanto la convalida delle proposizioni matematiche è data dal sapere che cosa sia il numero e non è necessario sapere come nasca la rappresentazione di numero¹²³. Egli scrive così appunto: «Il numero infatti è un oggetto di psicologia o un risultato di processi psicologici quanto il Mare del Nord»¹²⁴. Nell’opera successiva, *le Ricerche logiche* (1900-1901), il pensiero husserliano, anche sulla scorta delle critiche di Frege alla sua prospettiva genetica, si contraddistingue rispetto all’orizzontamento cosiddetto ‘psicologista’ su cui si soffermò nei primi lavori, accogliendo una versione ‘essenzialistica’ del logicismo, tuttavia, senza per questo, divenire un logicista. Come ha osservato Merleau-Ponty, uno dei pensatori di diretta ascendenza husserliana, il percorso filosofico di Husserl si caratterizza anche per la lotta contro il logicismo, finché si muoverà nell’ambito della ricerca di una via di accesso alla verità senza alcun contatto con l’esperienza contingente¹²⁵. Per Husserl il carattere della logica non è empirico ma di natura ideale. Secondo questa impostazione la logica è la scienza di oggettività ideali, anche se questo punto, però, porrebbe il problema di una ricaduta in una metafisica di stampo platonico. Sulla natura della verità in sé, come concepita da Husserl a partire dalle *Ricerche logiche*, giova ricordare la posizione di Bernhard Bolzano, matematico e filosofo ceco di origini italiane, secondo cui oggetto della logica pura sono le verità (e quindi le proposizioni e le rappresentazioni) in sé, indipendentemente dal soggetto conoscente e dal pensiero¹²⁶. Il realismo logico di Bolzano, sviluppato nella sua opera più importante: *Dottrina della scienza* (*Wissenschaftslehre* 1837), sulla stessa linea di Leibniz, ammette l’esistenza di rappresentazioni in sé e proposizioni in sé,

¹²² Cfr. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik.*, trad. it. cit., pp. 41-43.

¹²³ Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1939, p. 30.

¹²⁴ «Denn die Zahl ist so wenig ein Gegenstand der Psychologie oder ein Ergebniss psychischer Vorgänge, wie es etwa die Nordsee ist» (G. Frege, *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (1844), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1961, p. 34).

¹²⁵ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia e scienze umane* (testo costituito da un corso di lezioni tenute da Merleau-Ponty alla Sorbona nell’anno accademico 1950-51), pref. e trad. di M. C. Liggieri, La Goliardica, Roma 1985, p.34.

¹²⁶ Cfr. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, op. cit., p. 43.

che non necessitano di essere né pensate né espresse. Questa teoria della verità viene ripresa e rielaborata da Husserl nel primo volume delle *Ricerche logiche (Prolegomeni alla logica pura, 1900)*, in cui definisce la logica come scienza di “oggettività ideali”, allo scopo di dimostrare, come nota criticamente Moritz Schlick,

«che la verità, proprio in virtù del suo carattere assoluto che egli le attribuisce, non possa avere il suo fondamento mai e poi mai nell’attività psichica del soggetto che la riconosce. Le verità non possono essere debitorie del loro esistere a processi psichici, poiché questo sarebbe certamente il più alto grado della dipendenza. Egli cerca di dimostrare in tutti i modi possibili, che, dunque, la logica non può in nessun modo essere fondata sulla psicologia. [...]. I fenomeni psichici sono *reali*, concetti e giudizi invece, insieme alla verità contenuta in essi, sono qualcosa di *ideale*»¹²⁷.

Per Husserl, le leggi logiche sono, dunque, ideali e rigorosamente universali e necessarie e non hanno a che vedere con i fatti empirici; pertanto esse non possono essere determinate da leggi psicologiche, poiché queste ultime generalizzazioni si conseguono per induzione e, quindi, non hanno validità necessaria. C’è chi, come Dagfinn Føllesdal, sostiene l’influenza di Frege sulla svolta antipsicologista delle *Ricerche logiche* e chi, come il filosofo indiano Jitendra-nath N. Mohanty, sostiene che la svolta non avvenne per effetto di tali critiche¹²⁸.

Con il libro pubblicato ad Halle nel 1929, *Logica formale e trascendentale*, Husserl puntualizza «la via dalla logica tradizionale verso quella trascendentale – la quale non è una seconda logica, ma soltan-

¹²⁷ M. Schlick, *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, in “Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie. U. Soziologie”, XXXIV, 4 (N.F. IX), Leipzig, 1911, pp. 386-477; trad. it. di M. Cambula, *L’essenza della verità secondo la logica moderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001, p. 107 (corsivi nel testo).

¹²⁸ D. Føllesdal, *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Norwegian Academy of Sciences, Oslo 1958; J. N. Mohanty, *Husserl and Frege*, Indiana University Press, Bloomington 1982. Il riferimento a questi autori e alle opere si trova in V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996, p. 31 (nota 55). Secondo Vincenzo Costa non sarebbe tanto l’argomento antipsicologista a influenzare Husserl, piuttosto la spinta proverrebbe da un altro rimprovero mosso da Frege nei confronti della *Philosophie der Arithmetik* (sviluppato nella sua recensione) concernente il fatto che tutto viene ridotto al soggettivo e che tuttavia annullando la distinzione tra il soggettivo e l’oggettivo, anche l’elemento soggettivo ottiene la parvenza di obiettività (V. Costa, *ibidem*).

to la stessa logica radicale e concreta che si sviluppa nel metodo fenomenologico»¹²⁹. In altre parole, ciò che Husserl invoca in *Logica formale e trascendentale* è la necessità di mettere in evidenza

«l'insufficienza radicale della logica tradizionale e in particolare di quella dell'età moderna: il fatto che essa non era in grado di soddisfare in alcun modo ai gravi compiti che sono posti dall'idea della scienza *nella direzione della soggettività*, cioè nella direzione di un pensiero che giudica, conosce, indaga»¹³⁰.

Si tratta di pensare in senso nuovo la scienza tenendo in considerazione il suo avvio nella «fondazione platonica della logica»¹³¹. Considerazione che lo avvicina a Lotze¹³², esponente del tardo idealismo tedesco (*Late German Idealism*¹³³), di cui sicuramente è debitore, come si può notare anche dal seguente passo della *Logica formale e trascendentale*:

«Se Lotze, in un motto divenuto celebre, dichiarò che il compito più alto della conoscenza non era quello di limitarsi a misurare il corso del mondo, bensì quello di comprenderlo, noi dobbiamo a nostra volta appropriarci di questo motto, *mutatis mutandis*, anche per la logica, per il regno delle formazioni logiche, nel senso cioè che non ci si può accontentare del fatto che la logica, al modo delle scienze positive, conferisce alle teorie obiettive una forma metodica e riconduce le forme di una possi-

¹²⁹ Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, trad. it. cit., p. 289.

¹³⁰ Ivi, p. 30 (corsivi nel testo).

¹³¹ Cfr. ivi, p. 19 (corsivo nel testo).

¹³² Scrive Lotze: «Tutte le nostre formulazioni, classificazioni e costruzioni dei concetti sono movimenti soggettivi del nostro pensiero e non processi che hanno luogo nelle cose; ma, allo stesso tempo, la natura di quelle cose, nonché quella dei contenuti dati nella rappresentazione, è così somigliante che il pensiero, rimettendosi alle leggi logiche di questi suoi peculiari movimenti, si ritrova alla fine del suo viaggio – se correttamente percorso – coincidente con il comportamento delle cose stesse. Comunque, le vie che può percorrere con identica speranza di successo, transitando tra un elemento del suo contenuto all'altro, sono molteplici e non una. Il mondo del rappresentabile si connette lungo innumerevoli direzioni in un sistema di serie variamente articolato e il pensiero, allorché si muove da un componente all'altro del sistema – scegliendo arbitrariamente la sua via, ma osservando sempre le sue leggi peculiari – assomiglia all'incirca a una melodia il cui incalcolabile corso incontra sempre intervalli tonali, ciascuno con le sue ben determinate relazioni armoniche» (R.H. Lotze, *System der Philosophie*. Erster Teil; trad. it. cit., Libro III. La conoscenza, § 343, p. 1075).

¹³³ Si veda il lavoro di Frederick C. Beiser che fornisce una introduzione allo studio di due tra i filosofi idealisti più importanti in Germania dopo Hegel: Adolf Trendelenburg e Rudolf Lotze: F.C. Beiser, *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford: Oxford University Press 2014.

bile autentica teoria a principi e norme. [...]. Soltanto mediante una chiarificazione di principio che discenda nel profondo della interiorità che attua il conoscere e la teoria, diverrà comprensibile ciò che viene realizzato come teoria e scienza autentiche»¹³⁴.

1.4. Fenomenologia pura e fenomenologia empirica

Dopo le inclinazioni psicologizzanti del primo sviluppo del suo pensiero rinvenibili in uno dei suoi primi scritti del 1891 – la citata opera *Filosofia dell'aritmetica*, Husserl ha, quindi, posto l'accento su una via di accesso puramente filosofica alla sua fenomenologia, prima nel nome di Descartes e poi in quello di Kant, approfondendo le distanze rispetto alla psicologia; egli, infatti, parla di fenomenologia pura in contrapposizione a una nozione di fenomenologia empirica¹³⁵. Da principio, nel periodo di Gottinga, Husserl tende a parlare di fenomenologia come psicologia descrittiva delle manifestazioni di coscienza. Ne parla in termini un po' criptici nella citata opera del 1901, *Ricerche logiche*, in cui la rappresenta come «un nuovo territorio di problemi, che lo stesso scopritore non era ancora in grado di racchiudere nel suo sguardo»¹³⁶. Derrida definisce un «logicismo molto caratterizzato», seppure «molto originale», quello che emerge dal primo volume di quest'opera, tanto più che esso implicherà «un ritorno alla soggettività vissuta» la quale non sarà né logica, né psicologia, ma fenomenologia¹³⁷. Più in là, nelle sue lezioni del 1907, *L'idea della fenomenologia*, Husserl articola la sua indagine come riflessione-descrizione dei fenomeni, che si presentano alla soggettività umana e, primi tra tutti, i fenomeni costituiti dagli atti di coscienza¹³⁸. La fenomenologia si configura come scienza stabilmente fondata volta a cogliere le essenze e proprio perché si rivolge alle essenze si distingue dalle altre scienze in quanto assegna all'intuizione il compito di

¹³⁴ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, trad. it. cit., p. 31.

¹³⁵ Cfr. G. Piana, "Fenomenologia e psicologia della forma" (1988), in Id., *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, lulu.com (2013), pp. 32-33.

¹³⁶ J. Ortega y Gasset, *Sistema de la psicología y otros ensayos*, Madrid 2004; trad. it., introduzione e note di M. L. Mollo, *Sistema di psicologia e altri saggi*, Armando, Roma 2012, p. 168.

¹³⁷ Cfr. J. Derrida, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992, p. 126.

¹³⁸ Cfr. A. Ales Bello, "Fenomenologia Psicologia Psicopatologia. Un dialogo", *B@belonline/print*, *Rivista semestrale di filosofia*, n.14-15, Anno 2013, Mimesis Edizioni (Milano-Udine), p. 24.

guardare ai fenomeni come punti di partenza e mezzi per estrarre le caratteristiche essenziali delle esperienze e l'essenza di ciò che sperimentano (fenomenologia trascendentale). In tal modo, secondo le interpretazioni di alcuni fenomenologi, Husserl cadrebbe nel giogo del realismo di stampo platonico, accusa dalla quale egli stesso si difende per esempio in un passo delle *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica* (1912-1928), dove definisce la cecità nei confronti delle idee «una sorta di cecità dell'anima»¹³⁹. Di questo stesso avviso è, per esempio Dagfinn Føllesdal, secondo il quale Husserl ha usato la parola "idealismo" in un modo che si oppone a quello che possiamo chiamare un realismo ingenuo, in quanto per quest'ultimo si ricevono solo passivamente impressioni di cose, mentre per Husserl il mondo con i suoi oggetti non è impressionato da noi, non è ricevuto passivamente da noi, ma è attivamente strutturato¹⁴⁰. Nell'opera citata Husserl definirà la fenomenologia *scienza di essenze* (o "eidetica"), dottrina eidetica di fenomeni trascendentalmente ridotti¹⁴¹, determinazione importante, secondo il suo allievo Heidegger, in quanto individuerà nella coscienza il tema di considerazione dell'indagine fenomenologica¹⁴². Ribadirà, tra l'altro, la pretesa della fenomenologia di essere la filosofia "prima" e di fornire i mezzi a ogni critica della ragione che si voglia compiere e che, quindi, essa esige la più perfetta assenza di presupposti e in rapporto a se stessa una assoluta evidenza riflessiva¹⁴³.

¹³⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 49. «In verità, tutti vedono, per così dire, ininterrottamente "idee", "essenze", operano con esse nel pensare e compiono dei giudizi "eidetici" – soltanto, le negano dal loro "punto di vista" gnoseologico» (*ibidem*).

¹⁴⁰ Cfr. C. Korsnes, "A Matter of Perspective: Interview with Dagfinn Føllesdal", *Filosofisk supplement*, 2/2015, available online: <https://filosofisksupplement.no/wp-content/uploads/Identitet-F%C3%B8llesdal.pdf>, pp. 37-38. «My view is that Husserl used the word "idealism" in a way which is opposed to what we can call naïve realism. Naïve realism is that one is just passively receiving impressions of things. Many empiricists have been naïve realists, holding views similar to the view that I mention earlier in connection with concepts, the idea that concepts are impressed upon us by the objects. Husserl is much richer in his idea of the structuring of what we are experiencing. The world with its objects is not *impressed upon us*, not passively received by us, but is actively structured. In his introduction of the label "idealism," he says that "nobody can have the right view without being an idealist". I see this as simply a way of stressing that he is not what we could call a naïve realist».

¹⁴¹ Cfr. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, trad. it. cit., "Introduzione", p. 6 (corsivo nel testo).

¹⁴² Cfr. M. Heidegger, *Einführung in die phänomenologische Forschung...*, trad. it. cit., § 4, p. 117 (corsivo nel testo).

¹⁴³ E. Husserl, *Ideen...*, Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*,

Un sentiero battuto da Husserl, agli inizi del suo percorso volto a ottenere un concetto di fenomenologia pura (trascendentale), è quello di mostrare la funzione di collante e di integrazione tra scienze diverse. Husserl chiarisce questo concetto di fenomenologia come metodo circoscrivendone il campo di indagine a un duplice intendimento: per un verso, all'analisi e alla descrizione, nella loro generalità essenziale, dei vissuti rappresentazionali e giudicativi, qualificandoli empiricamente come eventi reali all'interno della realtà naturale; per altro verso, alla risalita verso le fonti originarie dalle quali scaturiscono i concetti fondamentali e le leggi ideali della logica pura affinché questi stessi concetti e leggi conseguano «quella “chiarezza e distinzione” che una comprensione critico-conoscitiva della logica pura esige»¹⁴⁴, ponendosi così a fondamento di ogni possibile scienza, anche della stessa psicologia. Il tratto delle leggi logiche per Husserl è che esprimono verità in sé eterne distanziandosi dalla concezione probabilistica che John Stuart Mill e gli empiriocriticisti assegnavano a queste leggi. L'idea husserliana della logica pura era fondamentale «la teoria delle teorie, la scienza delle scienze»¹⁴⁵. Secondo Natorp, però, questa idea husserliana della logica pura non fornisce un'adeguata garanzia all'oggettività della conoscenza scientifica¹⁴⁶. Husserl, dal canto suo, proprio in virtù di quel tornare alle cose stesse¹⁴⁷ delle *Ricerche logiche* esprimeva l'esigenza per la filosofia di chiarire le strutture logiche oggettive superando sia lo psicologismo che l'impostazione neokantiana¹⁴⁸.

Husserl, che si occupa al contempo di matematica, di psicologia, di logica, di filosofia, intende mostrare che «l'ars inventiva dello scienziato specialista e la critica della conoscenza del filosofo sono at-

trad. it. cit., p. 158.

¹⁴⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 3^a ed. 1922; trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche* (Il Saggiatore, Milano 1968), vol. I: *Prolegomeni a una logica pura*. Prima e seconda ricerca, pp. 268-269 (Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza).

¹⁴⁵ Ivi, p. 247.

¹⁴⁶ Cfr. P. Natorp, "Zur Frage nach der logische Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserl 'Prolegomena zur reinen Logik'", *Kant Studien*, VI (1901), pp. 270-283; trad. it. di M. Ferrari, "Sul problema del metodo logico con riferimento ai Prolegomeni a una Logica pura di Edmund Husserl", in P. Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura e trad. di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 97-111.

¹⁴⁷ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. I, p. 271.

¹⁴⁸ L'assunto che informa questo progetto è ben evidenziato dalla seguente affermazione: «Se la scienza costruisce teorie per la soluzione sistematica dei suoi problemi, il filosofo chiede che cosa sia la scienza della teoria, che cosa renda possibile la teoria in generale» (ivi, p. 257).

tività scientifiche che si integrano vicendevolmente»¹⁴⁹. La mentalità positivista dominante nella seconda metà del diciannovesimo secolo negli ambienti accademici vietava ogni domanda sulla verità e sulla conoscenza che andasse oltre il riscontro con i fatti empirici e le connessioni tra essi. Come “filosofo rigoroso” ha cercato una via alternativa rispetto al logicismo con il suo ricorso alla logica per spiegare i fatti psicologici, le attività mentali, i processi di pensiero e rispetto allo psicologismo con il suo richiamo ad aspetti e leggi di carattere psicologico per spiegare proprietà ed operazioni logiche, per esempio le rappresentazioni soggettive, i giudizi. Fin dall’inizio della sua ricerca Husserl ha profondamente sentito il problema di rendere nuovamente possibile la filosofia, le scienze e le scienze umane, di ripensare i loro fondamenti e quelli della loro razionalità¹⁵⁰. Il suo percorso si innesta sul piano del senso e della dimensione esistenziale che coinvolga l’umanità a tutti i livelli: egli vuole mostrare che la scienza è possibile, che la scienza dell’uomo è possibile, e che anche la filosofia è possibile e che occorre in particolare far cessare la divergenza tra filosofia sistematica e sapere progressivo o scienza¹⁵¹. L’opera di Husserl, com’è noto, ha avuto molta influenza su uno dei suoi allievi, Heidegger¹⁵², il quale è sicuramente attratto dal discorso di Husserl di cui raccoglie l’eredità dal punto di vista della lettura del fenomenico, per poi procedere, però, attraverso una sua personale curvatura¹⁵³. La tesi di Friedrich Wilhelm von Hermann, come

¹⁴⁹ Ivi, p. 258.

¹⁵⁰ Cfr. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia e scienze umane* (testo costituito da un corso di lezioni tenute da Merleau-Ponty alla Sorbona nell’anno accademico 1950-51), pref. e trad. di M.C. Liggieri, La Goliardica, Roma 1985, Introduzione, p.22.

¹⁵¹ Cfr. ivi, pp. 22-23.

¹⁵² Val la pena riportare all’inizio questo giudizio sulle *Ricerche logiche*: «Sono delle ricerche su oggetti che, nel senso della tradizione, fanno parte dell’ambito della logica. Il tipo di ricerca si autodefinisce come fenomenologia, cioè come psicologia descrittiva. La problematica è dunque: dove e in che modo c’è l’ambito oggettuale di cui parla la logica? Se ciò di cui parla la logica deve avere un fondamento, allora è necessario che queste cose diventino accessibili di per sé stesse. Concetti, proposizioni su concetti e proposizioni devono essere ricavati dagli stessi oggetti, ad es. le proposizioni si incontrano come enunciati scritti o parlati, letti o uditi. Enunciati che sono eseguiti a partire da esperienze vissute del pensiero e della conoscenza e queste da esperienze vissute del significato. Nell’enunciato si trovano il *ciò-di-cui* e il *ciò* che esso enuncia, ciò che non coincide con soggetto ed oggetto. Tutto dipende dunque dalla comprensione di tali esperienze vissute, dalla comprensione della coscienza di qualcosa. Questo è il compito primitivo» (M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, trad. it. cit., p. 73, corsivi nel testo).

¹⁵³ Il ‘fenomeno’, per Heidegger, ovverosia “ciò che si manifesta in se stesso” è un modo peculiare di incontro di qualcosa, mentre l’apparizione è “rapporto di riferimento nell’ente stesso”, talché ciò che si annuncia è in grado di realizzare la sua funzione

commenta Renato Cristin, scorge nel pensiero heideggeriano un'operazione di ripresa, sviluppo e trasformazione del profilo della fenomenologia, riscontrabile nella trasposizione del metodo della ricerca eidetica delle cose stesse al lasciarsi mostrare della cosa stessa¹⁵⁴. Come osserva ancora Friedrich Wilhelm von Hermann, uno dei motivi rilevanti che accostano Heidegger a Husserl è la sua positiva considerazione dell'idea fenomenologica di intenzionalità, nel senso che i vissuti e gli atti di coscienza di Husserl, intesi da Heidegger come comportamenti dell'esserci, cioè come modi dell'aver-a-che-fare-con e del rapportarsi-a, in quanto modi del riferirsi a ciò con cui io ho a che fare e con cui sono impegnato, sono concepiti in modo intenzionale¹⁵⁵. Ma, come sottolinea Michele Borrelli, la domanda husserliana sull'essenza dell'ente non è sciolta dai *modi* dell'esperienza; contrariamente al procedere *fundamentalontologisch*, il *Sein* fenomenologico rimane un correlato del *Bewußtsein*, come dimostrano i nessi *Objekt-Sein, Gegenstand-Sein* (essere-oggetto)¹⁵⁶. Per dirla ancora in altri termini, come spiega Vincenzo Costa, per Heidegger «il fatto che si presenti un senso oggettuale non può essere spiegato ricorrendo a un'operazione della coscienza»¹⁵⁷, né, tantomeno, il categoriale, essendo dato nell'esperienza, può essere interpretato nominalisticamente¹⁵⁸.

In Husserl tutto si muove nel cerchio dell'io trascendentale: «L'intera fenomenologia non è niente più che *la presa di coscienza scientifica della soggettività trascendentale*»¹⁵⁹. Per Heidegger si tratta,

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

¹⁵⁴ Cfr. R. Cristin, "Sul metodo fenomenologico", cit., p. 19.

¹⁵⁵ Cfr. ivi, pp. 57-58.

¹⁵⁶ Cfr. M. Borrelli, *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Pellegrini, Cosenza 4ª ed. riv. 2005 (1ª ed. 1998), p.132.

¹⁵⁷ V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p.161.

¹⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁹ E. Husserl, *Formale und transzendentale Logik*, trad. it. cit., § 104, p. 274

invece, di lasciarsi trascinare nell'Essere che «in quanto evento, fa entrare l'uomo nel suo riferimento»¹⁶⁰.

La chiamata della coscienza si rivela come chiamata della Cura: il chiamante è l'esserci che si angoschia, nell'esser-gettato, per il suo poter essere; il ridestato è appunto questo esserci (richiamato dalla deiezione nel *si*) cui è diretto l'appello al più proprio poter essere¹⁶¹. Se l'esistenza umana è trascendenza, non nel senso trascendentale husserliano o kantiano e idealistico, ma nel senso di rapporto con l'essere, allora l'uomo può essere se stesso (*Selbst*) in quanto *ex-sistere* solo in questo rapporto di apertura ed esposizione all'essere, affrontando la «verità dell'Essere», «"in vista di se stesso"», come «custodia e guardia dell'essere»¹⁶². La comprensione dell'essere non rende l'essere né soggettivo né oggettivo, ma va oltre ogni soggettività, trasportando l'uomo nell'apertura dell'essere e ponendolo come colui che è esposto all'ente e in primo luogo alla verità dell'essere¹⁶³.

1. 5. L'intuizione eidetica o categoriale

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

¹⁶⁰ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a.M. 1989 (1994); trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia. Dall'evento*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007, p. 472.

¹⁶¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., cit., § 57, p.336.

¹⁶² Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, trad. it. cit., pp. 301-302.

¹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 302. «L' "Essere" non è un artefatto del "soggetto", ma è l'esser-ci che, in quanto superamento di ogni soggettività, scaturisce dall'essenziale permanenza dell'Essere» (*ivi*, p. 303).

l'apparire di un libro, di un foglio bianco, ecc. e i suoi modi di dati-
tà¹⁶⁴; la seconda, quella categoriale, fa vedere la categoria, l'essere
della cosa, per esempio il rosso universale come essenza del colore
rosso¹⁶⁵.

Tra l'intuizione eidetica e ciò di cui abbiamo esperienza c'è uno
stretto rapporto. L'intuizione eidetica è la capacità della mente di af-
ferrare l'apparire delle essenze. Così facendo costruiamo il nostro
mondo storico partendo dal nostro corpo vivente (*Leib*) caratterizzato
da una particolare capacità di intenzionare o attribuire senso a ciò
che gli sta di fronte¹⁶⁶. Per addentrarci nell'interpretazione di questo
intreccio ci avvaliamo del seguente passo di Lévinas:

«Il pensiero essenziale di Husserl consiste nell'affermare il
primato delle essenze inesatte, morfologiche, sulle essenze esat-
te, matematiche. E questo primato si comprende agevolmente,
poiché le essenze esatte non sono che delle idealizzazioni delle
essenze inesatte. Le differenti sfumature del rosso (essenze ine-
satte appartenenti ad un certo genere) presentano i diversi gadi
di un rosso ideale, cui esse si avvicinano più o meno. Questo
rosso ideale, verso il quale esse in qualche modo tendono, non è
il genere rosso. Esso è, rispetto a quest'ultimo, un limite [...]»¹⁶⁷.

Il vedere fenomenologico non è certo un'illuminazione mistica¹⁶⁸ o
metaempirica, ma è uno sguardo immischiato nel mondo della vita,
per cui si può parlare di sintesi tra esistenza ed essenza. Per giunger-
vi occorre la riduzione eidetica che consiste nell'eliminazione di ciò
che impedisce di vedere bene. La visione eidetica può porre il pro-
prio sguardo o su intuizioni empiriche o su intuizioni puramente
immaginarie «che non derivano dall'esperienza, che non afferrano
l'esistente»¹⁶⁹. In tale visione "una parte importante d'intuizione"

¹⁶⁴ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 433.

¹⁶⁵ Cfr. ivi, pp. 463-464.

¹⁶⁶ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p. 119.

¹⁶⁷ E. Lévinas, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001; trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Jaka Book, Milano 2002, p. 133.

¹⁶⁸ Cfr. E. Garlaschelli, "Epistemologia ed ermeneutica a confronto per un nuovo realismo", in G. Mura, E. Garlaschelli, *L'ermeneutica veritativa per un tomismo ermeneutico – Dal commento di S. Tommaso al Peri Hermeneias di Aristotele*, EDUCatt, Milano 2012, p. 65.

¹⁶⁹ E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Libro primo: *Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 19 (corsivo nel testo).

poggia sull'individuo, perché il contenuto oggettivo di ogni esperienza è sempre un vissuto di e per una coscienza. La coscienza è indipendente dal mondo, di qui la sua coscienza trascendentale in senso kantiano, cioè di *a priori*; il mondo, al contrario, è legato alla coscienza in quanto è solo attraverso di essa che può costituirsi così come si offre, mediante gli atti costitutivi della coscienza. Per l'ultimo Husserl è la coscienza a costituire i significati delle cose, delle azioni, delle istituzioni e il senso del mondo. Secondo l'opinione di Jean-Luc Marion, l'intuizione delle essenze nel senso di Husserl è "d(on)atrice"¹⁷⁰. Per Marion si tratta di un aspetto fondamentale, indubbiamente di un tratto geniale del teorizzare husserliano:

«Il tratto geniale di Husserl sta nell'aver legato tra loro *Reduktion* e *Gegebenheit* individuando nella riduzione l'istanza critica per eccellenza, critica nel senso kantiano del termine»¹⁷¹.

Dunque *ciò che è dato (Gegebenheit)*:

«se e quando è legato alla *Reduktion*, non ha niente di *naïf* e non possiede nessun tratto empirico. Di qui la formula del principio "tanta riduzione, altrettanta donazione"»¹⁷².

A partire dalla *Sesta Ricerca Logica* Husserl distingue l'intuizione sensibile dall'intuizione (sovrasensibile) categoriale. Non c'è solo l'intuizione sensibile, la conoscenza sensoriale, ma c'è anche l'intuizione fenomenologica, la conoscenza categoriale, che raccoglie l'essenza nascosta e profonda delle cose. Per vedere un'essenza occorre cominciare con l'averne una percezione; la percezione serve da "base", da punto di partenza; la percezione è "fecondante" per l'essenza, ma non è per essa fonte di validità; essa fornisce un *humus* o un solco su cui costruire la visione dell'essenza¹⁷³. La visione dell'essenza, chiamata da Husserl anche «astrazione ideante»¹⁷⁴, si può considerare vicina all'*Urphänomen* (fenomeno originario) elaborato da Goethe. Questo «genio dell'occhio», come lo definisce Wilhelm Dilthey, attraverso la teoria dei colori, con i fenomeni della luce e del colore, affermò il diritto della forza intuitiva e la bellezza poeti-

¹⁷⁰ Cfr. J.-L. Marion, "La donazione", in *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 1ª rist. 2008 (1ª ed. 2007), p. 39.

¹⁷¹ Ivi, p. 40.

¹⁷² *Ibidem*.

¹⁷³ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia e scienze umane*, op. cit., p. 57.

¹⁷⁴ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 463.

ca del mondo di fronte alle pallide astrazioni della scienza¹⁷⁵. Fenomeno denota ciò che si mostra, ciò che appare al nostro sguardo. Qualche cosa si offre allo sguardo di chi l'osserva e in questo processo l'oggetto e il soggetto sono già in relazione tra loro. La frattura descartiana rimette ogni fenomeno a criteri solo soggettivi, in quanto il fenomeno è il prodotto o il correlato del processo oggettivo nella coscienza del soggetto. Un fenomeno originario deve essere, invece, qualcosa di decisivo e non più desumibile. Un tale concetto non trova dimora nel modello descartiano. Il concetto di fenomeno originario riguarda intimamente l'esercizio del vedere fenomenologico, che si autolegittima nel ricevere e dare e lascia essere i fenomeni nella loro luce inesplorabile. Heidegger usa il termine *Ur-Sache* ricordando l'affermazione di Goethe (*Massime e riflessioni*, n. 993):

«Non si cerchi nulla dietro i fenomeni: essi stessi sono l'insegnamento», per dire che il fenomeno stesso, nel caso da lui posto, la *Lichtung* «ci pone davanti il compito di apprendere – interrogandolo – da esso, cioè di lasciarci dire da esso qualcosa»¹⁷⁶.

«La natura è un'oca: siamo noi a farne qualcosa»¹⁷⁷ scriveva Goethe in un colloquio con il Cancelliere Friedrich von Müller e la pittrice Julie von Egloffstein (25 aprile, 1819). Solo il pensiero afferra tutto ciò che gli è ignoto, comprese le cose viventi. Per Goethe la definizione di fenomeno ha in sé tutto, e le fatue teorizzazioni non permettono di accedervi, così come nulla può sostituire il contatto con il fenomeno. Ecco perché, così come lo è in Husserl, l'intuizione è fondamentale nel processo conoscitivo. Il procedimento di Goethe poggia sull'esperienza pura nel senso di un puro percepire, ossia un vedere oggettivo in virtù del quale l'elemento soggettivo viene lasciato fuori. L'intuizione precede il pensiero. Il dato dell'esperienza sensibile che appare ai sensi in forma ancora incompleta ci spinge a cercare un concetto per renderlo completo. Percezione e concetto sono così in

¹⁷⁵ Cfr. W. Dilthey, *Das Erlebnis und die Dichtung* (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin), Leipzig 1906; trad. it. di N. Accolti Gil Vitale, *Esperienza vissuta e poesia* (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin), il melangolo, Genova 1999, p. 250.

¹⁷⁶ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969; trad. it. a cura di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 184.

¹⁷⁷ «Die Natur ist eine Gans, man muss sie erst zu etwas machen» (J. W. von Goethe, F. von Müller, *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich v. Müller*, J. G. Cotta, Stuttgart 1870, B. Den 25. April 1819, p. 30. Ed. it.: trad. di R. Gabetti, *Colloqui con il cancelliere von Müller*, Astrolabio, Roma 1946).

Goethe gli elementi centrali del processo della conoscenza¹⁷⁸. Il fenomeno originario è in definitiva l'idea che si manifesta; quel qualcosa di fondamentale e primario insito nei fenomeni, che permette «di scendere fino al caso più comune dell'esperienza¹⁷⁹. Come dice Rudolf Steiner, il metodo di Goethe resta sempre quello fondato sull'esperienza pura persino là dove egli si eleva all'idea, perché egli non lascia mai penetrare nell'indagine alcun ingrediente soggettivo, si limita a liberare i fenomeni da ogni elemento casuale, per penetrare nei loro fondamenti più profondi, il suo soggetto non ha altro compito che quello di disporre l'oggetto in modo ch'esso riveli il suo essere più intimo. Il vero è simile al divino, non appare immediatamente; dobbiamo indovinarlo nelle sue manifestazioni. Si tratta di porre queste manifestazioni in una connessione tale che il "vero" appaia. Nei fatti che incontriamo è già contenuto il "vero"; si tratta soltanto di togliere l'involucro che ce lo nasconde. Nello scostare questo involucro sta il vero nuovo metodo scientifico. Questa fu la via che intraprese Goethe¹⁸⁰. Per Goethe la conoscenza è densa di immagini, relazioni, strutture interpretative, senza le quali la conoscenza non sarebbe possibile¹⁸¹. La natura era per lui un processo creativo infinito, vale a dire lo sforzo «di ricondurre ad un principio generale semplice la molteplicità delle manifestazioni particolari dello splendido giardino del mondo»¹⁸². L'intelletto non arriva fino alla natura, ma a essa si può giungere solo sollevandosi al più alto grado di ragione. Nei suoi *Detti in prosa* scrive: «Begriff ist Summe, Idee Resultat der Erfahrung; jene zu ziehen, wird Verstand, dieses zu erfassen, Vernunft

¹⁷⁸ In un punto della prefazione alla sua *Teoria dei colori* Goethe dice: «Il semplice guardare una cosa non ci permette infatti di progredire. Ogni guardare si muta in un considerare, ogni considerare in un riflettere, ogni riflettere in un congiungere. Si può quindi dire che noi teorizziamo già in ogni sguardo attento rivolto al mondo. Se però l'astrazione, di cui temiamo, deve essere neutralizzata, e se il risultato di esperienza, che ci auguriamo, deve risultare autenticamente vitale e utile, è necessario saper compiere questi passaggi con coscienza, autoconsapevolezza, libertà e, per servirsi di un'espressione ardita, con ironia» (J. W. Goethe, *Goethe Farbenlehre*, a cura di J. Pawlik, Du Mont Buchverlag, Köln 2^a ed. ampliata 1978 (1^a ed. 1974); trad. it. a cura di R. Troncon, *La teoria dei colori*, il Saggiatore, Milano 2014 (1^a ed. 1993), p. 7.

¹⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 61.

¹⁸⁰ R. Steiner, *Le opere scientifiche di Goethe* (titolo originale: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*), Fratelli Bocca Editori, Milano 1944, p. 59.

¹⁸¹ «Fra idea ed esperienza sembra essersi stabilita una frattura, e invano noi cerchiamo, con tutte le nostre forze, di varcarla. Ciò nonostante, la nostra aspirazione eterna rimane di superare questo iato con la ragione, l'intelletto, la fantasia, la fede, l'illusione e, se null'altro ci soccorre, la follia» (W. J. Goethe, *Die Schriften zur Naturwissenschaft* (1817-1822), trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 2^a ed. 1989 (1^a ed. 1983), p. 141 (corsivo nel testo).

¹⁸² *Ivi*, p. 83.

erfordert»¹⁸³ («Il concetto è *somma*, l'idea è *risultato* dell'esperienza; a compiere quella ci vuole l'intelletto, per afferrare questo occorre la ragione»).

In definitiva la questione essenziale nella *Wesenschau* (intuizione d'essenza), come ci ha mostrato mirabilmente il riferimento a Goethe brevemente tratteggiato, consiste in un'attività di vedere eidetico che non è solo riconoscimento visivo ma anche percettivo e poi concettuale¹⁸⁴.

Nei termini husserliani, in un senso ristretto, l'essere degli oggetti percepiti «nella funzione attributiva e predicativa non si riempie in nessuna percezione»¹⁸⁵. Spiega al riguardo:

«Io posso vedere il colore, non l'essere-colorato. Posso avere la sensazione della levigatezza, ma non dell'essere-levigato. Posso udire il suono, ma non l'essere-sonoro. Nell'oggetto l'essere non è nulla, non è una sua parte, non è un momento insito in esso: non è una qualità o un carattere di intensità, e neppure una figura, una forma interna in generale, una proprietà costitutiva comunque intesa. Ma l'essere non è nemmeno qualcosa che si aggiunge *all'*oggetto, come non è una proprietà reale interna, così non è nemmeno una proprietà reale esterna: per questo, in senso *reale*, non è in generale una "proprietà". Infatti esso non riguarda neppure le forme *intrinseche* di unità che connettono gli oggetti in oggetti più comprensivi, i colori in strutture cromatiche, i suoni in strutture armoniche, le cose in cose più ampie o ordinamenti fra cose (giardini, strade, mondo fenomenale esterno). In queste forme intrinseche di unità si radicano le proprietà esterne degli oggetti, la destra e la sinistra, l'alto e il basso, il piano e il forte, ecc. – dove naturalmente non è dato trovare nulla di corrispondente allo è»¹⁸⁶.

¹⁸³J. W. Goethe, *Maximen und Reflexionen. Sprüche in Prosa*, BoD-Books on Demand, Norderstedt 2016, "Über Natur und Naturwissenschaft", p. 131.

¹⁸⁴ «L'eidos è *prima di ogni concetto*, inteso questo come significato della parola, poiché anzi i concetti stessi, in quanto concetti puri, debbono conformarsi ad esso» (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quarta Meditazione, p. 96 (corsivo nel testo)).

¹⁸⁵ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, pp. 439-440. «In senso stretto è percepito [...] qualsiasi oggettualità che vediamo con la vista o udiamo con l'udito, che possiamo afferrare con un qualsiasi "senso esterno" o anche "interno"» (ivi, p. 441).

¹⁸⁶ Ivi, p. 440 (corsivi nel testo).

Questo per dire che nell'ambito della percezione sensibile, corrispondente all'intuizione sensibile, un significato come quello della parola essere non trova nessun correlato oggettivo possibile e perciò nessun riempimento possibile negli atti di una simile percezione¹⁸⁷. Dal punto di vista del "senso interno", si dovrebbe comprendere sotto il titolo di oggetto sensibile anche l'ambito correlativo degli oggetti interni, cioè l'io e i loro vissuti interni¹⁸⁸. La cosa che ci sta di fronte, in carne ed ossa, è diversa dalla manifestazione della cosa (il vissuto), in quanto noi viviamo le manifestazioni come appartenenti al nesso della coscienza, mentre le cose ci si manifestano come appartenenti al mondo fenomenale: le manifestazioni stesse non si manifestano ma vengono vissute¹⁸⁹. Volendo o non volendo riconoscere l'importanza e i fattori strutturanti di carattere soggettivo, resta il fatto che quanto a ciò che ci appare percettivamente noi *non possiamo farci proprio nulla*¹⁹⁰. L'esperienza ci offre delle sequele di eventi o di dati di fatto, ma ogni dato ha una sua forma particolare, un complesso di note caratteristiche, con cui si dà alla coscienza. Dunque mentre noi cogliamo i fatti dell'esperienza tramite l'intuizione empirica, afferriamo ogni volta anche, e conseguentemente, la loro essenza per mezzo di un'intuizione pura della quale d'altra parte non ci accorgiamo.

1.6. Alterità e intersoggettività nella fenomenologia husserliana

La lezione fenomenologica con Husserl ci ha mostrato ampiamente come tramite il corpo il mondo ci è accessibile e disponibile. Corpo nella sua duplice unità di *Körper* (corpo come entità biologica) e *Leib* (corpo vissuto come luogo di emozioni, affettività, relazioni, ecc.). Una conseguenza gravissima di questa mancata sintonia è che l'identità non cresce, si restringe, si frantuma o semplicemente non c'è. Nel § 44 della Quinta delle *Meditazioni cartesiane*, tra i corpi della natura apparteniva quale sfera del più proprio, un ruolo centrale occupa il corpo «nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico (*Körper*) ma proprio corpo organico (*Leib*), og-

¹⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 441.

¹⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 441.

¹⁸⁹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, pp. 142.

¹⁹⁰ Cfr. G. Piana, *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Lulu.com 2013 (1ª ed. Il Saggiatore, Milano 1967), p. 46 (corsivo nel testo).

getto unico entro il mio strato astrattivo del mondo»¹⁹¹. Husserl ci ha mostrato come la parola “io” includa una natura soggettiva e una natura oggettiva. Soggetto e oggetto sono parole intimamente interrelate nel processo di costruzione dell’io. La riduzione trascendentale fenomenologica porta all’io trascendentale, un io che si costituisce nella reciprocità di oggetto-soggetto, che si costituisce, cioè, nella relazione con gli oggetti e con gli altri, cosicché la vera essenza del soggetto trascendentale è racchiusa nel concetto di intersoggettività. La costituzione di un’identità che si dipani tra unicità di io e polo sociale è data dalla reale possibilità di una realizzazione sensata per sé e per gli altri: lo sguardo della fenomenologia si volge al di là del mondo esterno e tematizza il soggetto stesso reso enucleabile nell’unione di interno ed esterno. Il mondo appare come inscindibile correlato della soggettività. Da una parte, abbiamo la condizione esistenziale di un individuo che, dalla prospettiva della prima persona singolare, acquisisce consapevolezza di sé nella costruzione del proprio mondo personale, dall’altra il dischiudimento della singolarità nell’ambito di rapporti di riconoscimento intersoggettivo e comunitario. Ci si riferisce in primo luogo, come suggerisce Habermas al modo di comprendere noi stessi in riferimento a una storia di vita individuale non ridotta esclusivamente al mondo delle esperienze personali, ma estesa al mondo sociale condiviso, nell’orizzonte di forme di vita e tradizioni intersoggettivamente condivise¹⁹². In quest’ottica il rapporto tra singolo e altro, tra io e comunità, influisce sul processo di autocomprensione dell’individuo, trasformandone lo statuto ontologico iniziale. La riflessione fenomenologica husserliana ha esplicitato la complessa problematica del soggetto in una sorta di dialettica tra autoconsapevolezza di sé e mondo esterno, contribuendo al chiarimento della strutturale *dimensione sociale* della persona con il concetto filosofico di *intersoggettività*. La proposta fenomenologica di Husserl ha, infatti, riconosciuto che per la comprensione dell’io come persona occorre analizzare le modalità con cui il soggetto non soltanto si rapporta all’esperienza vissuta (percettiva, immaginativa e rammemorativa), ma ad altri soggetti in senso intersoggettivo e comunitario. La fenomenologia come storia della coscienza individuale nel suo sviluppo e storia di una cultura universale non sarebbe possibile senza un’essenziale contaminazione con l’alterità¹⁹³.

¹⁹¹ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p.119.

¹⁹² Cfr. J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996; trad. it. di L. Ceppa, *L’inclusione dell’altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2ª ed. 2002 (1ª ed. 1998), p. 40.

¹⁹³ Cfr. E. Bazzanella, *Come. Linee guida per una immuno-fenomenologia*, Asterios, Trie-

1.7. Mondo naturale e mondo fenomenologico

Il termine *epoché*¹⁹⁴, utilizzato nell'ambito dello scetticismo greco, designa la sospensione del giudizio, cioè il fatto che ci si astiene dall'affermare e dal negare qualsivoglia tesi, per cui l'io diviene uno spettatore disinteressato del mondo, un io che Husserl chiama trascendentale e che è il soggetto della riflessione fenomenologica. Su che cosa si astiene il giudizio nell'ambito della fenomenologia husserliana? La sospensione dell'assenso riguarda la percezione sensibile degli oggetti del mondo come dati di fatto, vale a dire che ci si astiene da ogni giudizio relativamente a essi, anche rispetto a ciò che le scienze della natura possano dirci su essi. L'intero mondo naturale, che è costantemente «qui per noi», «alla mano», e che continuerà a permanere come «realtà» per la coscienza, viene messo tra parentesi¹⁹⁵; del mondo non resta che il fenomeno che si manifesta come tale dinanzi a noi, da considerare e descrivere in modo del tutto disinteressato. Con la sospensione del giudizio siamo di fronte a una dimensione prescientifica e preteoretica in cui l'oggetto viene prima del soggetto. Il mondo della vita, per noi che viviamo svegli in esso, è già sempre qui per noi il terreno di qualsiasi prassi sia teoretica che extrateoretica¹⁹⁶. Il mondo come dato di fatto soggiace alla messa fuori circuito, ma non il mondo come *eidos* e ogni altra sfera eidetica¹⁹⁷. Con la riduzione eidetica, da *eidos*: essenza, si riduce il fenomeno particolare alla sua essenza o idea, in senso platonico. Queste essenze si colgono per intuizione (conoscenza diretta e immediata, proprio come le cose reali), sono date alla coscienza, cioè sono intuite da essa. La riduzione trascendentale consiste nel ridurre le essenze all'io come coscienza, come vissuto, e alla sua proprietà essenziale: l'intenzionalità. La coscienza ha un suo essere proprio, non viene toccata dalla messa fuori circuito, essa rimane come «residuo fenomenologico», ovverosia come una regione dell'essere per principio

ste 2015, Introduzione, p.18.

¹⁹⁴ «[...] l'atteggiamento fenomenologico totale e l'*epoché* che gli inerisce sono destinati a produrre innanzitutto una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata a una conversione religiosa, ma che, al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale» (E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 160)

¹⁹⁵ Cfr. E. Husserl, *Ideen ...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 71.

¹⁹⁶ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 164. «Per noi, i soggetti desti e sempre mossi da qualche interesse pratico, il mondo non è dato occasionalmente: esso è sempre e necessariamente il campo universale, l'orizzonte di qualsiasi prassi reale o possibile» (*ibidem*).

¹⁹⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 74.

peculiare, designata come campo d'indagine proprio della fenomenologia¹⁹⁸. Compimento dell'epoché fenomenologica è quello di rendere accessibile la coscienza pura e, quindi, l'intera regione fenomenologica¹⁹⁹. La coscienza pura è la sfera in cui la fenomenologia svolge la propria analisi per cercare il "senso" del mondo e dei suoi oggetti. Come sottolinea Enzo Paci, l'epochizzazione e la riduzione fenomenologica portano Husserl alla costruzione di un'eidetica pura, la quale a sua volta incarna la struttura stessa della realtà poiché gli stessi aspetti del reale prima messi tra parentesi vengono considerati come «direzioni del senso del razionale»²⁰⁰. L'oggetto in quanto tale, verso cui l'intenzionalità della coscienza tende, si fa contenuto di quest'intenzionalità che determina gli oggetti nel loro essere ideale²⁰¹.

La fenomenologia era in modo dichiarato un addio al *factum* della scienza, non come se la scienza non possedesse il proprio rango e la propria autonomia, ma nel senso che la filosofia agli occhi della fenomenologia doveva estrapolare dalla pratica della vita le strutture a priori e le strutture filosofiche del nostro essere nel mondo e portarle alla forma concettuale²⁰².

«Qualsiasi arte noi elaboriamo, qualsiasi cosa facciamo, questo mondo realmente intuitivo, realmente esperito ed esperibile, in cui si svolge praticamente tutta la nostra vita, resta, nella sua propria struttura essenziale, quello che è, immutato nel *proprio* stile causale. Esso non muta dunque nemmeno se noi escogitiamo un'arte particolare, per esempio quell'arte geometrica galileiana che chiamiamo fisica»²⁰³.

Il mondo della vita (*Lebenswelt*), espressione husserliana divenuta "un bene linguistico comune"²⁰⁴, è:

«un regno di evidenze originarie. Ciò che è dato in modo evidente è, a seconda dei casi, "esso stesso" dato nella percezione, e cioè esperito nella sua presenza immediata, oppure è ri-

¹⁹⁸ Cfr. *ivi*, pp. 76-77.

¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, I, n. 33 [59], p. 77.

²⁰⁰ Cfr. E. Paci, *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Messina-Milano 1938, p. 234.

²⁰¹ Cfr. *ibidem*.

²⁰² Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, trad. it. cit., p. 201.

²⁰³ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 83 (corsivo nel testo).

²⁰⁴ Cfr. H.-G. Gadamer, *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, trad. it. cit., p. 201.

cordato nella memoria. Tutti gli altri modi di intuizione sono presentificazioni di questo “esso stesso”. Qualsiasi conoscenza mediata che rientri in questa sfera, o, per parlare più in generale, qualsiasi modo di induzione ha il senso di un’induzione di qualcosa che è intuibile, di qualcosa che è possibile percepire “in persona” o ricordare in quanto già-stato-percepito ecc. Qualsiasi verifica pensabile riconduce a questi modi dell’evidenza, perché l’ “esso stesso” (dei singoli modi) sta in queste intuizioni come un elemento realmente esperibile e verificabile in modo intersoggettivo, e non è una sostruzione concettuale; mentre d’altra parte, qualsiasi sostruzione concettuale, almeno in quanto pretende di essere vera, può attingere la sua reale verità soltanto riportandosi a queste evidenze»²⁰⁵.

La *Lebenswelt*, regno ontologico di evidenze originarie, costantemente dato secondo modi intuitivi, è il sentiero autentico per uscire dalla crisi delle scienze europee. Questa crisi è anche e soprattutto una crisi di senso. Il richiamo al mondo della vita e all’esplicitazione del suo senso d’essere permette di precisare il senso dell’io come soggettività trascendentale, una soggettività responsabile delle datità sulle quali si basa l’apertura al mondo. La *Lebenswelt* è in altre parole campo di movimento e di tensione intenzionale, fulcro originario e dispiegamento del senso, o per usare una formula molto bella di Elio Franzini: «sintesi estetica – genetica, teleologica, organica, ‘in formazione’ – delle nostre forme di vita»²⁰⁶.

1.8. Il soggetto trascendentale husserliano nella circolarità di noesi e noema

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

²⁰⁵ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 152.

²⁰⁶ E. Franzini, “Husserl e il mondo della vita”, in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004, p. 148.

è “oggettività immanente”²⁰⁷. Husserl, però, non accettò il concetto di oggettività immanente nel senso di Brentano in quanto favoriva l’equivoco di un’esistenza dell’oggetto al di fuori dell’atto intenzionale. Per Husserl, la caratteristica del vissuto intenzionale riposa, invece, nell’aver sempre «coscienza di qualcosa»²⁰⁸. A sostegno di ciò, Husserl utilizza due nozioni strettamente correlate, *noema* e *noesi*, che definiscono la struttura del processo mentale in una duplice valenza. La *noesi* è l’insieme degli atti intenzionali che si dirigono verso gli oggetti conferendogli senso (per es. il percepire, il ricordare, l’immaginare). Ogni vissuto intenzionale, grazie ai suoi momenti noetici, è appunto noetico nel senso che include per essenza in sé qualcosa come un “senso”, anche un senso molteplice, e compie sulla base di questi conferimenti di senso e unitamente a essi operazioni successive che diventano appunto “sensate”²⁰⁹. L’autoconsapevolezza si dà, dunque, nel conferire senso ai dati fenomenici, nei momenti noetici dell’esplicare, del collegare, del sintetizzare, delle svariate prese di posizione del credere, del supporre, del valutare, ecc.²¹⁰. Il correlato della coscienza, l’oggetto che viene percepito, ricordato, immaginato è, invece, il *noema*²¹¹. Nell’intenzionalità così considerata si rivela lo stretto legame esistente tra soggetto (*noesi*) e oggetto (*noema*) e così la natura stessa della coscienza.

«Essa rappresenta una peculiarità essenziale della sfera dei vissuti in generale, in quanto tutti i vissuti partecipano in qualche modo all’intenzionalità. [...] L’intenzionalità è ciò che caratterizza la coscienza in senso pregnante e consente di indicare

²⁰⁷ Cfr. F. Brentano, *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; trad. it. di G. Gurisatti, a cura di L. Albertazzi, *Psicologia dal punto di vista empirico*, vol. I, Reverdito Editore, Trento 1989, p. 175.

²⁰⁸ Il termine ‘intenzionalità’ è «la proprietà dei vissuti di essere “coscienza di qualche cosa”. In questa mirabile proprietà, a cui devono essere ricondotti tutti gli enigmi della teoria della ragione e della metafisica, ci imbattemmo dapprima analizzando il *cogito* esplicito: un percepire è percepire di qualcosa, poniamo di una cosa spaziale; un giudicare è giudicare di uno stato di cose; un valutare è valutare di uno stato di valore; un desiderare è desiderare di uno stato di desiderio, ecc. L’agire va all’azione, il fare all’impresa, l’amare all’amato, il godere al goduto, ecc. In ogni attuale *cogito*, uno “sguardo” che si irradia dall’io puro si dirige verso l’“oggetto” di quello che di volta in volta è il correlato di coscienza, alla cosa spaziale, allo stato di cose, ecc., e realizza i differenti modi in cui la coscienza può essere coscienza *di* questo oggetto» (E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, pp. 209-210).

²⁰⁹ Cfr. *ivi*, pp. 224-225.

²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 225.

²¹¹ Cfr. *ibidem*.

l'intera corrente dei vissuti come corrente di coscienza e come unità di *un'unica* coscienza»²¹².

La soggettività trascendentale nel senso di Husserl ha com'è evidente un significato diverso dalla soggettività nel senso proposto da Descart²¹³ e Kant. Con l'espressione "Cogito ergo sum" Descartes fonda una idea di soggetto che non ha bisogno del mondo per esistere. Il suo cogito è *una certezza apodittica. Sono una cosa che pensa, res cogitans, "une chose qui pense", che si distingue da ogni fisicità corporale*²¹⁴. Posso concepirmi come pensiero, anche senza il corpo, in modo chiaro e distinto, mentre di avere un corpo non ho ancora una conoscenza chiara e distinta. Si registra, tuttavia, in questo approccio una propensione fenomenologica: il dubbio e il pensare che definiscono il soggetto descartiano sottolineano il carattere problematico dell'esistenza. La cosa che dubita, pensa, nega, immagina... ha coscienza del carattere problematico della sua esistenza, è incerta sul mondo, sugli altri, su se stesso. Ma che cosa, dunque, sono io? Una cosa che pensa. E che cos'è una cosa che pensa? È una cosa «che dubita, afferma, nega, comprende poche cose e molte ne ignora, vuole, disvuole, ed immagina anche, e sente»²¹⁵.

Kant trasforma il quadro concettuale sopra considerato. Il soggetto kantiano non si limita a riflettere la struttura del mondo esterno, ma sviluppa da sé i principi che gli permettono di conoscere la realtà. Pertanto, è ragionevole affermare che il mondo, come tale, esiste solo in rapporto al pensiero conoscente e che le forme in cui esso appare dipendono dall'attività del soggetto. Per Kant, gli oggetti esperienziali premettono l'istanza del *Verstand*. È l'intelletto a *costruire*, in base alle sue categorie e alle sue leggi, le datità che, attraverso i sensi, giungono al soggetto. È in questo senso che formula la nozione di *soggetto trascendentale*²¹⁶.

²¹² Ivi, p. 209 (corsivi nel testo).

²¹³ «Il vezzo di combattere la fenomenologia trascendentale – afferma Husserl – accusandola di "cartesianesimo" è naturalmente un equivoco ridicolo, per quanto disgraziatamente abbastanza diffuso: l' "ego cogito" della fenomenologia non è affatto una premessa o una sfera di premesse dalla quale si possano dedurre, in un'assoluta "garanzia", tutte le altre nozioni (nozioni che vengono intese genuinamente come obiettive). Non importa garantire le nozioni obiettive, quello che conta è comprenderle» (E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 203).

²¹⁴ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di A. Lignani condotta sull'ed. latina del 1642, a cura di A. Lignani e E. Lunani, pref. di L. Rossetti, Armando, Roma 3ª rist. 2008 (1ª ed. 1996), Meditazione seconda, p. 58.

²¹⁵ Ivi, Meditazione terza, p. 73.

²¹⁶ Nel "dopo-Kant filosofico", seguendo l'analisi di Michele Borrelli, la soggettività si caratterizzerà anche, e soprattutto, «come autoattività (*Selbsttätigkeit*), autodetermi-

La difficoltà principale del paradigma soggettivistico iniziato da Descartes è il fatto che il soggetto pensante è isolato dalla realtà, da ciò che è esterno. L'oggetto diventa una semplice costruzione del soggetto. La prima critica sviluppata in modo sistematico al paradigma soggettivistico proviene da Hegel. Il problema inizialmente esposto da Hegel riguarda i concetti di coscienza e di soggetto astratti, formali, così come formulati da Kant, che si svincolano dalla storia e dalla temporalità. Hegel sostiene che, al contrario, la coscienza e il soggetto devono essere considerati come risultato di un processo di formazione il quale è fondamentalmente un processo di interazione della coscienza, da un lato, col mondo e, dall'altro, con le altre coscienze. In questo contesto, due sono fondamentalmente i processi messi in luce da Hegel: dal punto di vista soggettivo, il processo di formazione è interno all'autocoscienza. Si tratta di un processo di autoformazione (*Selbstbildung*) come un susseguirsi di gradi sempre più alti di consapevolezza dello spirito soggettivo. Ma la dialettica autocoscienziale trova il suo vero compimento all'interno di una dialettica ancora più vasta e articolata qual è la dialettica storica o oggettiva. In questa, si passa dallo spirito soggettivo allo spirito oggettivo, come, appunto, un farsi materiale di quello spirito del mondo in cui la cultura si materializza sotto tutte le possibili forme, dall'arte al diritto. La storia, diversamente da Kant, è temporalità, non per questo accidentalità. La storia è anch'essa, a sua volta, un processo dialettico in cui le singolarità si realizzano e si materializzano nelle istituzioni. Realtà esterna e realtà interna sono i due poli all'interno dei quali si attua il processo di autoformazione e formazione dello spirito universale. In questo processo dialettico è possibile ad Hegel quell'oggettività pensata in termini di identità tra reale e razionale, identità impensabile per Kant in quanto questi partiva dal presupposto di due verità separate: soggetto e oggetto. Nonostante la rivoluzione copernicana, nonostante il fatto, cioè, che ora sarebbe la realtà esterna a doversi orientare alla realtà interna (al soggetto), o, meglio, alle categorie dell'intelletto, i due piani di soggetto e oggetto rimangono kantianamente separati. Ed è qui che Hegel può introdurre quell'identità originale e interessante di superamento della scissione descartiano-kantiana e pensare in termini di identità storica. Un pro-

nazione (*Selbstbestimmung*), autorealizzazione (*Selbstverwirklichung*), relativamente a un mondo oggettuale da intendere come prodotto del soggetto» (Cfr. M. Borrelli, "La dissoluzione filosofica della filosofia: Descartes- Spinoza-Kant-Hegel-Marx, in Id. (a cura di), *Quaderni interdisciplinari. Metodologia delle scienze sociali*, vol. 5, Pellegrini Editore, Cosenza 2001, p. 24).

cesso dialettico in cui la ragione storica si impossessa di se stessa e si realizza e ciò facendo si materializza.

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

1.9. Io e il mondo che mi circonda

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

«[...] il singolo io, l'io che assolutamente trova davanti a sé soltanto se stesso, costituisce per serie gradualmente di manifestazioni il suo mondo "esterno", un mondo fenomenico che è trascendente ma relativo all'io»²¹⁷.

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

La percezione dell'altro, nella sua *presenza in carne e ossa*, circoscrive per mezzo di una "appresentazione" lo spazio d'esistenza di un altro soggetto corporeo. Ri-conoscere, in questo senso, significa individuare nell'altro corpo, nel corpo estraneo, il senso di un corpo vissuto. L'identificazione passa, dunque, attraverso un processo appre-

²¹⁷ E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Appendice X alla terza sezione, p. 750.

sentativo che Husserl definisce «trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo»²¹⁸, mediante cui si fa avanti nella percezione del soggetto l'esistenza di un altro corpo fisico e, quindi, di un'altra vita di coscienza. Nel mondo fisico circostante il soggetto trova corpi vivi simili al proprio corpo vivo, costituito nell'esperienza solipsistica, e li apprende come corpi vivi, cioè attribuisce loro per via entropatica un soggetto egologico con tutto ciò che gli inerisce²¹⁹. In questo modo quella «localizzazione» che il soggetto realizza attraverso i vari campi sensoriali (campo tattile, calore, freddo, odori, gusto, dolore, desiderio dei sensi) e i vari domini sensoriali (sensazioni di movimento) viene trasferita ai corpi vivi estranei insieme con la localizzazione indiretta delle attività spirituali²²⁰. Il corpo vivo visto comporta una vita psichica quanto il mio, sotto il titolo altro uomo abbiamo dunque un corpo vivo, il quale fa tutt'uno con i campi sensibili e, per così dire, i campi psichici, cioè con un soggetto di atti²²¹. Soltanto attraverso l'entropia, col dirigersi delle osservazioni dell'esperienza verso la vita psichica rappresentata insieme col corpo vivo estraneo, e sempre presa obiettivamente insieme col corpo vivo, si realizza l'unità uomo, un'unità che poi io trasferisco su me stesso²²². La riduzione trascendentale porta all'io trascendentale, un io che si costituisce nella reciprocità di oggetto-soggetto, che si costituisce, cioè, nella relazione con gli oggetti e con gli altri, cosicché la vera essenza del soggetto trascendentale risulta racchiusa nel concetto di intersoggettività.

1.10. Fenomenologia trascendentale dell'intersoggettività

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

²¹⁸ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p.131.

²¹⁹ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro secondo, p. 598.

²²⁰ Cfr. *ibidem*.

²²¹ Cfr. *ivi*, p. 600.

²²² Cfr. *ivi*, p. 601.

«[...] in ogni caso io esperisco in me, entro il mio vivere coscienziale trascendentalmente ridotto, il mondo insieme agli altri; il senso di questa esperienza implica che gli altri non siano quasi mie formazioni sintetiche private, ma costituiscano un mondo in quanto a me estraneo, come *intersoggettivo*, un mondo che c'è per tutti e i cui oggetti sono disponibili a tutti. Tuttavia ognuno ha le sue esperienze, le sue manifestazioni e unità di manifestazione, il suo fenomeno mondano, mentre il mondo esperito in sé è di contro a ogni soggetto che ha esperienza e ai suoi fenomeni mondani»²²³.

Questo rapporto che nasce dall'attività della coscienza è ricondotto da Husserl alla *teoria trascendentale dell'esperienza dell'estraneo*, ossia all'empatia (*Einfühlung*), finestra che permette a ogni essere concreto in quanto monade di relazionarsi con gli altri²²⁴. Husserl vuole recuperare l'altro come trascendentale dell'io e non solo come un mero fenomeno del mondo. Per fare ciò propone un'attività che ha per titolo *esperienza dell'estraneo*, attività che riguarda dapprima un alter ego qualunque, poi tutto ciò che a partire da questo ottiene determinazioni di senso, vale a dire il mondo oggettivo nel suo significato pieno e autentico²²⁵. Come si dipana l'esperienza dell'estraneo? A partire dall'atteggiamento trascendentale, l'io cerca di delimitare la sfera del suo-proprio al di dentro del suo orizzonte trascendentale di esperienza, entro la sfera del non-estraneo, poi procede per astrazione pervenendo a quel limite ultimo della appartenitività che si presenta come "uno strato unitario e coerente" e che è il "correlato trascendentale dell'esperienza del mondo" ordinato entro il flusso coscien-

²²³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p. 115 (corsivo nel testo).

²²⁴ Cfr. *ibidem* (corsivo nel testo). L'empatia è una esperienza che si può ridurre fenomenologicamente secondo una doppia riduzione: «in primo luogo l'empatia in se stessa, che ci è data intuitivamente attraverso la percezione fenomenologica, che ha il suo fondo temporale come ogni cosa percepita fenomeno logicamente e si inquadra nella singola corrente di coscienza alla quale appartiene, partendo da una data *cogitatio*, ogni percezione fenomenologica e ogni presentificazione fenomenologica di tipo memorativo. D'altro lato, l'empatia è tuttavia esperienza di una coscienza empatizzata, e anche rispetto a questa possiamo esercitare la riduzione fenomenologica. Anche il dato fenomenologico così ottenuto ha il suo sfondo temporale ed è, quindi, il dato di un io fenomenologico» (E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: Erster Teil (1905-1920)*, "Husserliana", vol. XIII, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008, p. 75, corsivi nel testo).

²²⁵ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p. 117.

ziale²²⁶. In un primo momento, però, si mette in campo una epoché che mette tra parentesi l'esistenza altrui riducendo l'intero mondo alla sfera del proprio. Nella sfera appartentiva, tra i vari oggetti che cadono sotto i nostri sensi, è enucleabile il *Leib*, non semplicemente mero corpo in quanto oggetto o cosa, ma corpo vissuto come esperienza²²⁷. Questo corpo è il campo «*in cui* io direttamente *governo e impero*, dominando singolarmente in ciascuno dei suoi *organi*»²²⁸. Nella mia attività percettiva percepisco o posso percepire tutta la natura e in essa la mia corporeità propria che in quest'atto è perciò riferita a se stessa²²⁹. Tale messa in luce del corpo appartentivamente ridotto svela l'io come equivalente della psiche. L'io psicofisico, entro cui sta il mio vivere nell'esperienza del mondo, mette in luce innanzi tutto la consapevolezza che l'io ha di se stesso. Io, l'uomo-io (io psicofisico) ridotto sono qui costituito come membro del mondo, con il mio molteplice fuori-di-me; ma sono io stesso che nella mia psiche costruisco tutto ciò e lo porto intenzionalmente in me²³⁰. Come passare a un nuovo piano di estraneità, della natura oggettiva e del mondo oggettivo in generale, cui appartengono gli altri e io stesso? Noi perveniamo all'esperienza dell'estraneo tramite una trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo per una sorta di analogia che muove da me stesso all'altro con cui elevo l'altro uomo al rango di corpo organico, di corpo vivo. Quando l'altro si presenta nel mio campo di percezione, la coscienza promuove un accoppiamento fenomenale col mio corpo mediante un trasferimento di senso. Il corpo organico estraneo si rende noto progressivamente come vero corpo organico solo nel suo comportamento esteriore mutevole ma sempre concordante, che è tale da mostrar sempre il suo aspetto psichico alludente appresentativamente alla psichicità sulla base della somiglianza al mio stesso io concreto²³¹. L'altro emerge così come referente di un comportamento concordante. L'estraneo è, quindi, pensabile solo come analogo dell'appartentività, ovverosia ha luogo necessariamente in virtù della sua costituzione di senso come modificazione intenzionale del mio io che è stato il primo a oggettivarsi, cioè del mio mondo primordiale. In altre parole, per l'appresentazione si costituisce nella mia monade un'altra monade²³². Alla base della concordante

²²⁶ Cfr. *ivi*, p. 118.

²²⁷ Cfr. *ivi*, p. 119.

²²⁸ *Ibidem* (corsivi nel testo).

²²⁹ Cfr. *ibidem*.

²³⁰ Cfr. *ivi*, p. 121.

²³¹ Cfr. *ivi*, p.134.

²³² Cfr. *ivi*, p. 135.

za si trova la temporalità: come il passato rimemorato, datomi mediante il ricordo, trascende il mio presente modificandolo, così analogamente l'essere estraneo dato nell'appresentazione trascende l'essere mio proprio. Il mio corpo in quanto riferito a se stesso ha i suoi modi di datità del *qui* centrale; ogni altro corpo, compreso il corpo dell'altro ha il modo del *là*²³³. Questa orientazione verso *là* sottostà alla libera variazione in virtù delle capacità cinestetiche²³⁴. In quanto il corpo estraneo posto nello spazio *là* entra in una associazione accoppiante con il mio corpo posto nello spazio *qui* e dacché si presenta in percezione, divenendo nucleo di una appresentazione, ossia dell'esperienza di un ego co-esistente, quest'ego dovrà allora, in conformità all'intero processo di produzione di senso che l'associazione costituisce, essere necessariamente appresentato come ego che è ora coesistente nel modo del *là* (come se io fossi *là*)²³⁵. Il mio proprio ego, dato nella percezione costante di sé, possiede ora il contenuto del suo *qua*; è dunque un ego che viene appresentato come un altro²³⁶. Dell'essere degli altri, dell'altro io, esperisco anche la vita psichica grazie a una funzione presentificante, ovverosia l'indicazione di una componente psichica simile alla mia, grazie a cui divento consapevole che c'è un altro io di fronte a me²³⁷. Io mi trovo davanti a me stesso facendo esperienza in modo originario rispetto a quel corpo che chiamo io, se poi mi trovo davanti a cose dello stesso tipo spazio-cosale, il cui comportamento è dello stesso tipo del mio corpo vivo, le esperisco, nel modo dell'empatia, come un annunciarsi di altri soggetti, facendo così esperienza di altri esseri umani, che sono tali così come io stesso sono un essere umano²³⁸. Il tema dell'intersoggettività si iscrive così nel quadro di una presentificazione estetica del fungere comune, la quale è in primo luogo una teoria dell'esperienza dell'altro: altro uomo che afferro attraverso l'empatia, la relazione di comunanza-simpatia con l'altro²³⁹. Da questa relazione si avvia la costituzione dell'intersoggettività come teoria trascendentale del mondo obiettivo, che ha nel corpo proprio estetico il centro focale di irraggiamento costitutivo di donazione di senso²⁴⁰. Il mondo non viene guardato come un oggetto realisticamente posto

²³³ Cfr. *ivi*, p. 136 (corsivi nel testo).

²³⁴ Cfr. *ibidem* (corsivo nel testo).

²³⁵ Cfr. *ivi*, p. 138.

²³⁶ Cfr. *ibidem*.

²³⁷ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie*, trad. it. cit., p. 176.

²³⁸ Cfr. *ivi*, p. 71.

²³⁹ Cfr. E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano 1997, p. 278.

²⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

di fronte a noi, alla nostra anima reale, ma come tema che va dispiegato, di cui vanno messi in evidenza gli orizzonti anonimi, rendendolo il correlato di un'operazione soggettiva avente la sua validità e il suo senso solo nel radicamento "sentimentale" dell'intersoggettività²⁴¹.

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

Sul problema del senso della vita umana il lavoro di Dilthey ha sicuramente contribuito a fornire impulsi fondamentali allo sviluppo dell'indirizzo fenomenologico ed esistenzialista, in particolare le riflessioni maturate sulla distinzione tra scienze della natura (spiegazione) e scienze dello spirito (comprensione)²⁴² o ermeneutiche, distinzione, adottata in seguito anche da Wilhelm Wundt, fondatore della psicologia sperimentale. A riconoscerlo è, per esempio, Heidegger che nel § 10 di *Essere e tempo* scrive:

«Le indagini di W. Dilthey sono costantemente animate dal problema della "vita". Egli cerca di comprendere le "esperienze vissute" di questa "vita" nella loro connessione di struttura e di sviluppo a partire dalla totalità di questa vita stessa»²⁴³.

Il merito di Dilthey, come mette in rilievo Heidegger, è di aver avanzato «fino alla realtà che propriamente corrisponde all'essere storico, fino all'esserci umano», portando «a datità (*Gegebenheit*) questa realtà», caratterizzandola «come vivente, libera e storica», senza entrare però nel problema della storicità stessa, del senso dell'essere e dell'ente che si può chiarire solo a partire dalla costituzione della fenomenologia²⁴⁴.

²⁴¹ Cfr. *ibidem*.

²⁴² Si veda W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen welt in den Geisteswissenschaften* in *Gesammelten Schriften*, VII, Teubner, Leipzig und Berlin; trad. it. di P. Rossi, *La costruzione del mondo storico nelle scienze dello spirito*, in *Critica della ragione storica*, a cura di P. Rossi, Einaudi, Torino 1982.

²⁴³ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 10, pp. 69-70. Dilthey costituisce per Heidegger uno degli stimoli principali che lo spinsero a indagare la dimensione storica della quale vuole svelare il fondamento ontologico. La posizione diltheyana verrà superata da un'analisi della temporalità e della storicità sia dell'esserci che dell'essere.

²⁴⁴ Cfr. M. Heidegger, *Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*. 10 Vorträge (gehalten in Kassel vom 16-21 April 1925). Nachschrift von Walter Bröcke, a cura di Frithjof Rodi (Bochum), in *Dilthey-Jahrbuch*, 8

Il concetto di esperienza vissuta (*Erlebnis*), termine mediato dalla letteratura biografica tedesca, la cui prima traccia, come ci informa Gadamer, sembra trovarsi in una lettera di Hegel²⁴⁵, diventa in Dilthey una categoria originaria e innovativa per *comprendere* l'uomo come tale ma, allo stesso tempo, per *comprendere* la realtà storico-sociale. Scrive in proposito Wilhelm Dilthey:

«Le scienze dello spirito si distinguono dalle scienze della natura in quanto queste hanno come loro oggetto dei fatti che si presentano nella coscienza dall'esterno, cioè come fenomeni singolarmente dati, mentre in quelle i fatti si presentano originariamente dall'interno, come realtà e come una connessione vivente. Da ciò ne deriva che nelle scienze naturali la connessione della natura è data soltanto in virtù di ragionamenti che integrano i fatti, cioè mediante un collegamento di ipotesi. Per le scienze dello spirito ne consegue invece che a loro fondamento c'è sempre la connessione originaria della vita psichica. Noi spieghiamo la natura, mentre intendiamo la vita psichica [...]»²⁴⁶.

Mentre nelle *Naturwissenschaften* l'osservazione del fenomeno è separata dalle proprietà specifiche del fenomeno medesimo e la spiegazione causale non modifica la sostanza del fenomeno, nelle *Geisteswissenschaften* la comprensione di significati investe e trasforma l'"oggetto" studiato²⁴⁷. Mentre il sapere delle scienze della natura viene dall'osservazione del mondo esterno, quello delle scienze dello spirito è tratto da un'esperienza vissuta (*Erlebnis*) in cui l'atto del conoscere non è diverso dall'oggetto conosciuto²⁴⁸. L'*Erlebnis* è dimensione temporale e storica. La critica della ragione storica esige che si abbandoni ogni principio trascendentale e metafisico: «Solo la filosofia vitale, pratica – così Dilthey – è veramente grande»²⁴⁹. E poi:

(1992-1993), pp. 143-177; trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Guida, Napoli 2001, p. 28.

²⁴⁵ Sulla storia del termine *Erlebnis*, si veda H.G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 86 e sgg.

²⁴⁶ W. Dilthey, "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" (1894), in *Gesammelte Schriften*, Teubner, Leipzig und Berlin (quinto volume) 1924, pp. 143-44; trad. it. in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 7^a rist. 1986 (1^a ed. 1968), p. 20.

²⁴⁷ Cfr. M. Ferraris, *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 3^a ed. 1992, p. 168.

²⁴⁸ Cfr. *ibidem*.

²⁴⁹ W. Dilthey, *System der Ethik*, in *Gesammelte Schriften*, vol. X, Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttinge, 4. Auflage, 1981; trad. it. e introd. e cura di G. Ciriello, *Sistema di etica*, «Micromegas» 39, Guida, Napoli 1993, p. 118.

«Se si prescinde da pochi accenni non giunti a formazione scientifica, come quelli di Herder e di Wilhelm von Humboldt, la teoria della conoscenza avutasi finora, quella empiristica come quella di Kant, ha spiegato così l'esperienza e la conoscenza a partire da un mero stato di fatto pertinente al rappresentare. Nelle vene del soggetto conoscente che Locke, Hume e Kant costruirono non scorre sangue vero, ma la linfa annacquata della ragione come pura attività di pensiero»²⁵⁰.

Il concetto di *Erlebnis* si rivela nella fenomenologia husserliana come atto di natura intenzionale ed indica lo stretto legame contenuto vissuto o cosciente e il vissuto stesso²⁵¹. Tra Dilthey e Husserl il punto di contatto molto forte come è nel concetto di *Erlebnis*²⁵², «il vissuto, il momento dell'esperire, che è tutt'altro dal soggetto universale e da qualunque metafisica dell'individuo»²⁵³. L'*Erlebnis* è il superamento dell'opposizione dialettica tra l'Io dato a priori e l'oggetto naturale: la mossa strategica che consente il superamento della scissione tra soggetto e oggetto, perché il soggetto trova e definisce se stesso insieme all'oggetto²⁵⁴. L'*Erlebnis* è misura del conoscere del mondo esterno ma anche del mondo dell'interiorità, cioè dell'insieme dei processi di comprensione di sé, di ricostruzione di una vicenda personale, di una biografia fatta di eventi naturali e storici del mondo²⁵⁵.

Il merito di Dilthey è sicuramente quello di aver riconosciuto un diverso concetto di esperienza umana, che conserva l'autonomia teorica delle scienze della realtà culturale dalle ingerenze da parte di una metodologia ispirata esclusivamente alle scienze naturali²⁵⁶. È su

²⁵⁰ W. Dilthey, *Gesammelte Schriften Band I – Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990, 1959; trad. it. di G. A. De Toni riveduta da G. B. Demarta, *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, vol. 1, Bompiani, Milano 2007, Prefazione, p. LXI. La traduzione italiana del testo è frutto di una revisione di quella pubblicata nel 1974 presso la Nuova Italia, sempre sulla base del vol. I delle *Gesammelte Schriften*, a cura di G. A. De Toni.

²⁵¹ Cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 144.

²⁵² Si veda: R. Cristin, *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia in Dilthey y Husserl*, Ediciones Akal, Madrid 2000.

²⁵³ Cfr. B. Callieri, M. Maldonado, G. Di Petta, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, pref. di D. Cargnello, con un saggio introduttivo di A. Masullo, Guida, Napoli 1999, p. 207.

²⁵⁴ Cfr. *ibidem*.

²⁵⁵ Cfr. *ibidem*.

²⁵⁶ Cfr. M. Jung, *Hermeneutik zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2001; trad. it. a cura di P. Kobau, *L'ermeneutica*, il Mulino, Bologna 2002, p. 68.

questa dualità metodologica che si basa la sua divisione delle scienze in “scienze della natura” e “scienze dello spirito”. La spiegazione che le prime offrono delle cose segue il metodo esplicativo, che procede in forma di analisi dalla causa all’effetto o dall’effetto alla causa. Nelle “scienze dello spirito”, al contrario, la comprensione è la categoria fondamentale della conoscenza. Dilthey è del parere che la nostra esperienza del mondo della vita, dalle acquisizioni espressive del lattante, sino alle forme più differenziate dell’alta cultura, ha un carattere specificamente comprendente e, perciò, costituisce a pieno diritto un accesso alla realtà²⁵⁷.

Comprendere per Dilthey è l’esito di un insieme di forze emotive e irrazionali con cui l’interprete si mette in comunicazione con ciò che deve essere interpretato. L’individuo che comprende non è coscienza pura, neutrale, bensì coscienza caratterizzata da un’esperienza vitale comune espressa dalla sua storicità. La critica della ragione storica a cui aspirava Dilthey che cercò di portare a termine per mezzo di una teoria o epistemologia delle scienze dello spirito, era quello di cercare di conoscere e comprendere l’uomo attraverso le sue espressioni e manifestazioni storico-sociali. Possiamo spiegare un fenomeno culturale o storico, secondo Dilthey, non a partire da assiomi o leggi obiettive, ma lo comprenderemo se, partendo dal nostro vissuto, saremo capaci di ricostruire i vissuti di cultura o storia. In questa posizione Husserl vede, però, una caduta nel relativismo²⁵⁸.

L’obiezione di relativismo storico che solleva Husserl rispetto al modello storicistico di Dilthey riguarda il fatto che con l’idea della “visione del mondo”²⁵⁹ si riduce ogni concezione culturale e scienti-

²⁵⁷ Cfr. *ivi*, pp. 68-69.

²⁵⁸ «Lo storicismo prende posizione nella sfera dei fatti concernenti la vita empirica dello spirito e, nella misura in cui pone quest’ultima in maniera assoluta, senza però naturalizzarla (il senso specifico di natura rimane in particolare estraneo al pensiero storico ed in ogni caso non lo influenza in generale in maniera determinante), sorge un relativismo che rivela la sua stretta parentela con lo psicologismo naturalistico e che ricade in analoghe difficoltà scettiche» (E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, trad. it. cit., p. 71).

²⁵⁹ «Visione del mondo: l’espressione è nata nel diciottesimo secolo. Essa è per sé ambigua e presa alla lettera non rende propriamente il senso di: avere una visione del mondo, della natura. L’espressione racchiude un sapere intorno alla vita, intorno al proprio essere nel mondo. A partire da tale sapere si costituiscono posizioni di scopi, che regolano l’agire. Nella visione del mondo c’è, dunque, una determinata presa di posizione. Visione del mondo non è solo conoscenza teoretica, ma presa di posizione pratica e in particolare non una posizione momentanea, ma duratura rispetto al mondo e alla propria esistenza» (M. Heidegger, “Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung”, trad. it. cit., pp. 8-9). «Visione del mondo *storica* è quella in cui il sapere intorno alla storia determina la conce-

fica a fatticità storica, a una coscienza storica 'finita', mentre con la fenomenologia trascendentale come scienza stabilmente fondata si cerca il senso di una idea fissa, sovratemporale, eterna non «limitata da alcuna relazione allo spirito di un'epoca»²⁶⁰.

zione del mondo e dell'esserci. Essa si fonda sul carattere storico dello sviluppo del mondo e dell'esserci umano» (ivi, p. 9).

²⁶⁰ E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, trad. it. cit., p.90. «La maggior parte dei filosofi della *Weltanschauung* – scrive Husserl – sono perfettamente consapevoli che la loro filosofia non è in grado di soddisfare appieno la pretesa di rigore scientifico, e molti di loro ammettono almeno, molto francamente e onestamente, l'inferiore livello scientifico dei loro risultati» (ivi, p. 82).

Capitolo 2

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

2.1. Il sapere dell'essere

Nella nostra attuale epoca la società ha caricato la nostra sensibilità di nuovi pesi. Nell'era degli *smartphones* e dei *social network*, di cui ci si stanca presto, la logica dell' "usa e getta" detta le linee guida di un'identità soggiogata al dominio delle cose²⁶¹. La tendenza non è afferrarne il senso alla luce di un rapporto critico e consapevole, quindi custodire, tutelare, conservare, ma scartare e sostituire. La conoscenza umana esige un lavoro di relazione con le cose e il procedimento intrecciato dell'educare e dell'istruire dovrebbe aprire la via fenomenologica a una comprensione di esse che sia libera da velamenti e nascondimenti. Gli oggetti, dall'ottica fenomenologica, vengono a determinazione così come si danno; nel nostro essere orientati e rivolti a essi dobbiamo cogliere ciò che ne è alla base. L'oggetto ci parla: si tratta in fondo di comprenderlo, cioè di visualizzarlo a partire dal suo fondo che a noi si rivela. L'itinerario fenomenologico come metodo di ricerca, così come posto in essere dal suo padre fondatore Husserl, si propone come esercizio progressivo del vedere volto a sviluppare il più possibile la "fedeltà" alla voce dell'essere. Un aspetto preminente del processo conoscitivo-apprenditivo, accettando questa visione, è proprio quello di riuscire a dare un'anima alle cose percepite e a simbolizzarle nella coscienza e in quadri mentali. Tutto ciò che vediamo e con cui entriamo in rapporto (mondo, cose, altri uomini) è di fondamentale importanza per quello che siamo e che facciamo²⁶². Troppo frequentemente molto rimane oscuro dei vari oggetti, siano essi materiali o spirituali, ma in tutte le cose vi è un impulso, una forza connessa alla forza primitiva del nostro essere più

²⁶¹ Maurice Merleau-Ponty scrive: «La scienza manipola le cose e rinuncia ad abitarle» (M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, postf. di C. Lefort, tradotta da E. Dall'Aglio, SE, Milano 1989, p. 13).

²⁶² Mi piace ricordare il modo in cui Pasolini ha sottolineato questo aspetto: «L'educazione data a un ragazzo dagli oggetti, dalle cose, dalla realtà fisica – in altre parole dai fenomeni materiali della sua condizione sociale – rende quel ragazzo corporeamente quello che è e quello che sarà per tutta la vita. A essere educata è la sua carne come forma del suo spirito» (P. P. Pasolini, "Gennariello", in Id., *Lettere Luterane*, Garzanti, Milano 2015, p. 48).

profondo. Secondo l'approccio di Husserl, esso non è altro che la coscienza, per mezzo della quale l'essere dell'oggetto «risplende e, con ciò stesso, appare»²⁶³. Il mondo dell'esperienza, come complesso di percezioni che acquisiamo tramite la vista, l'udito, l'olfatto, il tatto, il gusto, è fonte di conoscenza. Il termine 'esperienza' si riferisce agli «atti che rilevano l'esistenza e che, sotto forma di percezione, la collegano in modo originario»²⁶⁴. Questo ruolo dell'esperienza fa emergere la funzione del mondo delle cose come dato formativo. Il mondo è sì un mondo di oggetti che esistono indipendentemente dalla nostra esperienza, ma accanto a esso vi è la realtà umana interrelata a questo mondo esterno. Il punto chiave dell'approccio husserliano è il modo in cui le cose sono conosciute dalla coscienza umana. Le caratteristiche di un oggetto sono varie e una sua compiuta descrizione coinvolge non solo proprietà strutturali quali fattezze, colore, dimensione, peso, ma anche quei caratteri che sono individuati dal soggetto conoscente nella relazione che instaura con l'oggetto o, in genere, che si sviluppa dall'esperienza sensoriale che nasce dal rapporto che istituisce con quel fenomeno. Una cosa esiste perché c'è un soggetto conoscente che la percepisce, infatti Husserl così si esprime: «Un oggetto che esista, ma che di principio non possa essere oggetto per una coscienza, è un non senso»²⁶⁵.

Un tavolo su cui scrivo, io lo vedo e lo sento; un odore, io lo sento; un suono, io lo odo, e così via. Nel caso semplice di una tazzina di caffè, tale rapporto si rivela attraverso specifici attributi sensoriali percepiti quali: sapore, odore, fragranza, aroma, ecc. Dalla prospettiva husserliana, descrivere in senso fenomenologico una tazza di caffè, comporta mettere da parte tanto le supposizioni astratte quanto ogni legame emotivo inappropriato: solo così ci si può concentrare sul fenomeno scuro, ricco e fragrante che abbiamo davanti²⁶⁶. Passando attraverso il procedimento dell'*epoché* si ha la possibilità di concentrarsi sul fenomeno, mettendo da parte, tra parentesi, carichi speculativi, supposizioni astratte, convinzioni, persuasioni e pregiudizi che ci condizionano e che nulla hanno di certo, comprese le co-

²⁶³ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949 (1ª ed.), 1967 (2ª ed.); trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, p. 152 (corsivo nel testo).

²⁶⁴ E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro terzo: *Die Phanomenologie und die Fundamente der Wissenschaften (La fenomenologia e i fondamenti delle scienze)*, p. 854.

²⁶⁵ E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 93.

²⁶⁶ Cfr. S. Bakewell, *At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails*, trad. it. di M. Zurlo, *Al caffè degli esistenzialisti. Libertà, essere e cocktail*, Fazi Editore, Roma 2016, p. 57.

siddette “certezze” scientifiche, in altri termini: sospendiamo, mettiamo in dubbio, mettiamo da parte, il nostro giudizio sul mondo. Tale operazione viene ricondotta da Husserl a una riduzione eidetica (*eidetische Reduktion*), ovverosia alla riduzione dell’idea di un fenomeno alla sua essenza fenomenica. Un’*epoché* su una tazza di caffè, per ritornare all’esempio, allora fa emergere la differenza tra la percezione di una cosa e il suo correlato mentale come coscienza di qualcosa²⁶⁷. Si tratta di purificare l’oggetto delle sue parti eccedenti, inessenziali, fino a ridurlo all’essenziale, rimuovendo ciò che ci impedisce di vedere la “struttura” dell’oggetto. Ciò che resta del caffè da noi esperito è, appunto, quel residuo essenziale del fenomeno, cioè la sua essenza²⁶⁸. In tal senso la riduzione eidetica consente alla coscienza di intuire alcune caratteristiche invariabili degli oggetti. Il fenomenologo coglie, cioè, la realtà nella sua dimensione invariante e universale attraverso un atto fondamentalmente creativo grazie alla variazione eidetica²⁶⁹. Variando liberamente nel pensiero e nella fantasia costruiamo in diverse varianti l’oggetto considerato e ci avvediamo del persistere di una invariante forma essenziale (*l’eidos*) della cosa²⁷⁰. Per questa via eidetica si dischiude «una nuova dimensione nell’essere: le condizioni stesse della sua esistenza, la struttura dell’oggetto, senza la quale esso non potrebbe essere»²⁷¹. Merleau-Ponty ha offerto un significativo esempio di questa prospettiva in riferimento alla montagna Sainte-Victoire dipinta dal pittore provenzale Cézanne²⁷². Merleau-Ponty ha visto nell’espressione pittorica di Cézanne la capacità di rappresentare “il mondo primordiale”, quel mondo da recuperare dove a parlare è il linguaggio delle cose, «ecco perché i suoi quadri danno l’impressione della natura alla sua origi-

²⁶⁷ Nei suoi seminari Husserl diceva agli studenti: «Datemi una tazza di caffè, così che possa farvi della fenomenologia!» (Cfr. S. Bakewell, *At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails*, trad. it. cit., p. 56). «Geben Sie mir Kaffee, dann mache ich Phänomenologie daraus!» (G. Walther, *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Otto Reichl Verlag, Remagen 1960, p. 212).

²⁶⁸ Cfr. S. Bakewell, *At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails*, trad. it. cit., p. 52.

²⁶⁹ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quarta Meditazione, pp. 94-98.

²⁷⁰ Cfr. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, in “Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 10 (Halle, 1929); trad. it. di G. D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, pref. di E. Paci, Mimesis, Milano 2009, § 98, p. 253.

²⁷¹ E. Lévinas, *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, trad. it. cit., p. 127.

²⁷² Sul significato della montagna Sainte-Victoire in Cézanne si veda la monografia di G. Boehm, *Paul Cézanne. Montagne Sainte-Victoire*, Insel Verlag, Frankfurt 1988.

ne, mentre le fotografie dei medesimi paesaggi suggeriscono i lavori degli uomini, le loro comodità e la loro presenza imminente»²⁷³. L'opera d'arte non è riproduzione ma linguaggio espressivo mediante cui diventa palese l'onda delle apparenze, radice delle cose, in cui il corpo, che ingloba percezione e variazioni, domanda e risposta, diviene, in rinvio all'approccio fenomenologico, vedente e visibile²⁷⁴.

2.2. Percezione e totalità

Le cose non sono qualcosa di vago ed evanescente che ci stanno di fronte per il nostro guardare estatico o effimero. La cosa non può mai essere separata da chi la percepisce; né può mai realmente esistere di per sé, perché le sue articolazioni sono proprie del campo dell'essere ove si rinviene la filtrazione di essenza ed esistenza. La percezione apre a infiniti messaggi e riflessioni attraverso un processo di interazione corporea con il mondo in considerazione della continua plasticità e mutevolezza di questo. È riposta nelle cose un'ansia profonda di interrogazione, che è esattamente la condizione di possibilità per lo sboccio di ogni atto pittorico, come ci insegna la prospettiva di Paul Cézanne. Nell'atto del dipingere Cézanne avverte forte il valore della "réalisation", che non si esaurisce in un problema di tipo tecnico, ma è qualcosa che si rende tangibile nel gioco della vita stessa, ovvero nella possibilità «di rendere il nudo oggetto reale nella forma che ne coglie e ne esprime il senso»²⁷⁵. Si tratta di tener presente, come sottolinea Merleau-Ponty, che nel rapporto tra l'osservatore e ciò che si osserva, tra il visibile e lo sguardo esiste una relazione profonda di connessione preconettuale. Per lui, questo intreccio è la base da cui è possibile qualsiasi contatto con la realtà. Egli chiama questa trama unitaria di corporeità ed espressione la «carne del mondo»²⁷⁶,

²⁷³ M. Merleau-Ponty, *Sens et non-sens*, Gallimard, Paris 1996; trad. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, introd. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2009, p. 32.

²⁷⁴ Scrive al riguardo Merleau-Ponty: «Visibile e mobile, il mio corpo è annoverabile fra le cose, è una di esse, è preso nel tessuto del mondo e la sua coesione è quella di una cosa. Ma poiché vede e si muove, tiene le cose in cerchio intorno a sé, le cose sono un suo annesso o un suo prolungamento, sono incrostate nella sua carne, fanno parte della sua piena definizione, e il mondo è fatto della medesima stoffa del corpo» (M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, trad. it. cit., p. 19).

²⁷⁵ F. Rella, *Micrologie. Territori di confine*, Fazi Editore, Roma 2007, p. 86. «Per questo egli si porta ogni mattina sotto la montagna Sainte-Victoire per interrogarla, per cogliere e affrontare i mille compiti che essa racchiude in sé» (*ibidem*).

²⁷⁶ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. it. a cura di M. Carbone, Bompiani, Milano 1993

elemento da cui si costruisce il mondo intero. Ciò significa, nel caso della pittura, che il pittore crea il dipinto così come l'osservatore quotidiano crea il mondo visibile. L'esempio proposto illustra questo criterio in modo molto efficace. Per Merleau-Ponty la "realtà" del Mont Sainte-Victoire non è la sua presenza oggettiva, ma la sua espressione stilizzata nell'orizzonte di un rapporto dialetticamente teso, secondo cui l'artista riceve impulsi dagli oggetti stessi. Ogni volta e da qualsiasi angolazione Cézanne dipinge il Mont Sainte-Victoire, l'universale della montagna si determina e muta. Un problema messo in luce dalla prospettiva husserliana è che l'atto di percezione di un qualsiasi oggetto ha a che fare con una "contraddizione":

«Per quanto compiutamente una cosa possa essere percepita, essa non coincide mai con la totalità delle proprietà che nella percezione le spettano e che la costituiscono in quanto cosa sensibile [*sinnendinglich*]»²⁷⁷.

Guardando un tavolo, lo vediamo da un determinato lato, ma il tavolo ha altri lati che non vediamo in una data percezione, ma che possono essere colti attraverso altre percezioni; anche se la percezione del tavolo cambia continuamente, al senso proprio di ogni percezione inerisce, come corrispettivo senso oggettuale, l'oggetto percepito, in tal caso, il tavolo che vedo²⁷⁸. È evidente che ciò che contraddistingue il lato concretamente visto come mero lato e fa sì che non venga preso per la cosa stessa, ma vi sia la coscienza di qualcosa di percepito che lo supera e di cui è effettivamente visto solo un dato lato, consiste in un rimandare al di là (*Hinausweisen*), in un additare di natura non intuitiva²⁷⁹. Sotto il profilo noetico il percepire è, dunque, una mescolanza di più elementi: vi è una presentazione effettiva, che rende intuibile ciò che si mostra nel modo della presentazione originale, ma vi è anche un vuoto indicare che rimanda a possibili nuove percezioni; sotto il profilo noematico ciò che viene percepito si dà, invece, per adombramenti e, quindi, in modo tale che ciò che è di volta in volta dato rinvii a qualcosa di non dato, in quanto non dato che corcerne quello stesso oggetto²⁸⁰. L'oggettualità, supponendo qualcosa di cosciente, è il punto di partenza dell' "affezione", termine che indica una intenzionalità passiva: «lo stimolo coscienziale, la

(1^a ed. 1969), p. 162.

²⁷⁷ E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 75.

²⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 76.

²⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 77.

²⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

trazione [*Zug*] peculiare che un oggetto cosciente esercita sull'io»²⁸¹. Tale trazione ricava soddisfazione nel volgersi dell'io, nel tendere verso l'intuizione originalmente offerente che dischiude sempre più il se stesso oggettuale²⁸². Oltre che nella percezione, le cose possono consegnarsi alla coscienza anche nel ricordo e nelle presentificazioni affini al ricordo, nonché nelle libere fantasie; esse possono essere date attraverso una intuizione chiara o sprovviste di un'avvertibile intuitività, come rappresentazioni oscure, che ondeggiano davanti a noi secondo caratterizzazioni diverse, come reali, possibili, immaginarie²⁸³. Come precisa Husserl, la percezione è uno scorrimento di fasi continuamente unificate nell'unità di una sintesi, nell'unità della coscienza di un unico e medesimo percepito che si costituisce originariamente²⁸⁴. Fenomenologicamente il "darsi nell'originale" indica che ogni percezione non è solo coscienza generale del suo oggetto, ma permette di scoprire e rendere cosciente il suo oggetto in modo privilegiato ed esclusivo; la percezione è la coscienza del cogliere intuitivamente e avere l'oggetto stesso in carne e ossa, l'oggetto non si dà come mero segno o copia ma si dà originalmente così come è intenzionato ed è per così dire presente in persona²⁸⁵. Le percezioni passate e presenti si collegano l'un l'altra grazie a un processo associativo che presuppone una coscienza interna del tempo e questo processo stimola anche la genesi di appercezioni cui appartengono gli orizzonti delle attese reali e possibili²⁸⁶. Le attese possono riempirsi solo grazie alle percezioni; appartiene, quindi, anche a loro per essenza di poter essere in ogni caso deluse. A decidere è solo la percezione²⁸⁷. L'io vivendo qui e ora ha davanti a sé un futuro più o meno determinatamente anticipato²⁸⁸. Fenomenologia è allora evidentemente riattivazione del *sensu dell'essere*. La domanda è però: abbiamo oggi una educazione adeguata al pensiero dell'essere. Parmenide ci aveva indicato la via, ma poi l'abbiamo dispersa riducendo tutto a ente. Con la caduta della metafisica com'è possibile pensare o, meglio, imparare a pensare?²⁸⁹.

²⁸¹ Ivi, p. 243.

²⁸² Cfr. *ibidem*.

²⁸³ E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 82.

²⁸⁴ Cfr. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 151.

²⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 184.

²⁸⁶ Cfr. *ivi*, pp. 209-211.

²⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 315.

²⁸⁸ Cfr. *Ivi*, p. 316.

²⁸⁹ «Imparare – scrive – Heidegger significa: portare il fare e il non fare a corrispondere con ciò che di volta in volta si rivolge come qualcosa di essenziale verso di noi. A seconda della specie di questo qualcosa di essenziale, a seconda dell'ambito a partire da

«Il principio di tutti i principi»²⁹⁰, cioè l'esigenza di cogliere con rigore metodologico tutto ciò che si dà, così come si dà e nei limiti in cui si dà, apre alla metafisica nel senso di interrogazione dell'essere delle cose e del loro divenire. Noi dobbiamo continuamente interrogare il mondo e le cose senza rinchiuderci in certezze, come ribadisce Heidegger²⁹¹. Merleau-Ponty aveva innestato nella percezione l'interrogazione sul senso dell'essere del mondo²⁹². Non vi è fenomenologia se non come interrogazione, che si rilascia all'ascolto della risposta che l'essere già è²⁹³. L'interrogazione è l'unico modo di accostarsi al fenomeno dell'esperienza e della conoscenza. L'interrogazione è responsabilità in quanto implica la capacità di dar risposte. Nel territorio del vivere, nella duplice dimensione di *Leben* ed *Erleben*, si rivelano tracce, segnali, bagliori, un "altrove", una realtà originaria che contiene già sempre la coscienza. Su questi caratteri si fonda lo stile percettivo, come fa notare Merleau-Ponty:

«È vero che il mondo è ciò che noi vediamo, ed è altresì vero che nondimeno dobbiamo imparare a vederlo. Anzitutto nel senso che, mediante il sapere, dobbiamo eguagliare tale visione, prenderne possesso, dire che cos'è noi e che cos'è vedere, e dunque comportarci come se non sapessimo nulla, come se in proposito avessimo tutto da imparare»²⁹⁴.

Entrare fino in fondo nelle cose, nella loro pelle, è la disposizione metodologica che consente di accedere al piano fenomenologico. In questa prospettiva lo sguardo si muove in vista dell'apertura, tenendo presente che le visioni di fatto ci pongono di fronte delle barriere e degli ostacoli da superare. *Educare a saper vedere* in tutte le direzioni

cui esso si rivolge a noi, il modo di corrispondere e con esso il tipo di apprendimento sono diversi» (M. Heidegger, *Was heißt Denken?* (1951-52), trad. it. cit., p. 107).

²⁹⁰ E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 52.

²⁹¹ «"Verso le cose stesse!" e ciò in contrapposto alle costruzioni fluttuanti, ai trovamenti casuali, all'assunzione di concetti giustificati solo apparentemente, agli pseudo-problemi che sovente si trasmettono da una generazione all'altra come "problemi"» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, p. 47).

²⁹² «La percezione non è in primo luogo percezione di cose, ma percezione di elementi (acqua, aria...), di raggi del mondo, di cose che sono dimensioni, che sono mondi, io scivolo su questi elementi ed eccomi nel mondo, passo dal soggettivo all'Essere» (M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. cit., p. 232, corsivi nel testo).

²⁹³ «La questione ultima della fenomenologia è quella concernente il senso d'essere di un rapporto, tra l'intenzione e la cosa, ed in ciò il senso d'essere di ciascuna di esse, precisamente in quel rapporto» (C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984, p. 47).

²⁹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, trad. it. cit., p. 32.

dell'esperienza comporta l'assunzione di una responsabilità creativa per ciascuna persona potenzialmente unica. L'incanto e lo stupore, segrete divinità che abitano nel nostro intimo, sono le direttrici che trovano il massimo epicentro formativo nel nostro rapporto con le cose e verso ciò che ci circonda, in cui siamo immersi a partire dalla fanciullezza. È lo stupore del conoscere sensibile che si dischiude all'incanto del mondo; una ricchezza propria dell'infanzia tradotta, per esempio, mirabilmente da Hermann Hesse quale archetipo dell'incontro originario con la verità fenomenica²⁹⁵. Uno dei compiti principali dell'insegnamento e dell'educazione è quello di valorizzare l'incanto e lo stupore tipicamente infantili e mantenerli intatti per tutta la vita nel tessuto dell'esperienza, sotto l'energia di un processo conoscitivo assunto in termini di relazione. È proprio da questa capacità d'osservazione che si diramano i sentieri della comprensione quale attività che non si appaga del visibile, ma cerca di andare oltre i fenomeni e le apparenze, cercando di penetrare fin nel nucleo dell'essere. I fenomenologi si muovono all'interno delle relazioni tra il soggetto e l'essere, non riconducibili a dei saperi, ma che, ciò nonostante, come rivelazioni dell'essere, chiamano in causa la verità, nel senso che il modo d'essere rivelato si attiva in funzione delle intenzioni soggettive a cui si rivela²⁹⁶. Contro i pericoli della caduta nello scetticismo o nel dogmatismo, cui hanno ceduto diverse teorie filosofiche e scientifiche, la fenomenologia husserliana propone una risalita verso i movimenti originari delle intenzioni che sono caratterizzati da fattori di limitazione consistenti o, addirittura, fortemente limitativi. È, dunque, anche un fermento critico, pedagogicamente rilevante, quello di cui dà testimonianza Husserl col suo pensiero. Cadere nel baratro dell'alienazione significa non riconoscere le proprie origini²⁹⁷. La modalità di una comprensione preconettuale dell'essere in una dinamica relazionale con fatti, sollecitazioni, esperienze, cose in cui prende forma il vissuto vuol dire essere disponibili all'ascolto del bagaglio di sapienza che proviene dalla dimensione pre-

²⁹⁵ Vedi H. Hesse, *Infanzia dell'incantatore* (*Kindheit des Zauberers*, 1923/1937); trad. it. di G. Ruschena Accattino, Mondadori, Milano 2004.

²⁹⁶ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. cit., p. 138.

²⁹⁷ A proposito delle lacune della situazione scientifica Husserl diceva: «[...] manca il riferimento alle origini fenomenologiche di ogni conoscenza, manca la piena fondazione di tutte le scienze obiettive a partire dall'universalità della coscienza conoscente. Manca, in sostanza, una scienza sistematica del fondamento che fornisca una comprensione ultima di ogni teoria a partire dalle fonti, che danno originariamente il senso, della soggettività, cui mette capo la conoscenza» (E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 41).

categoriale e pre-riflessiva dello stesso vissuto, alla quale non si può non attingere se non al prezzo di scendere giù nel baratro dell'alienazione rispetto all'ambiente circostante.

2.3. Percezione e temporalità

L'abilità specifica della tecnica fenomenologica è quella di scavare nella dimensione del segreto, del nascosto, in ciò aiutata, secondo la prospettiva husserliana, dalla coscienza trascendentale come principio di costruzione della conoscenza del dato, nonché come origine di tutti i significati, come senso del mondo. È necessario per questo un impianto originario e neutro che per Husserl si situa sul versante dell'intersoggettività in cui ogni significato nelle sue varie declinazioni (a livello di interiorità, di esteriorità, corporeità, spiritualità, ecc.), venga rischiarato e si snodi alla luce del senso. Tale sorgente è l'impressione originaria (*Ur-impression*) quale motore della percezione temporale, da cui prende le mosse il processo di mutazione costante della coscienza nel senso di una sintesi continua dell'identificazione oggettuale vissuta²⁹⁸. Nelle lezioni del semestre invernale 1904-1905 *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, pubblicate nel 1928, sotto la cura di Heidegger, Husserl introduce il famoso esempio di percezione di un oggetto temporale come la melodia per illustrare come essa si presenti come un intero²⁹⁹, come una unità e venga compresa dalla coscienza, in accordo con la psicologia del suono di Stumpf³⁰⁰, nei suoi aspetti 'ritentivi' e 'protensivi' che ci danno l'esperienza di passato, presente e futuro.

²⁹⁸ Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, Hgg. von R. Boehm, "Husserliana", vol. X, Martinus Nijhoff, The Hague, Olanda 1966; trad. it. di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo (1893-1917)*, introd. di R. Boehm, Franco Angeli, Milano 5ª ed. 2001 (1981), p. 78.

²⁹⁹ Per la problematica dell'intero (*Ganz*) e della parte (*Teil*), si veda Terza ricerca logica e l'opera *Erfahrung und Urteil...*, trad. it. cit. Si veda in G. Piana, "La tematica husserliana dell'intero e della parte", in E. Husserl, *L'intero e la parte. Terza e quarta ricerca logica*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 7-71. In senso ampio, per *intero* si intende «qualunque cosa possa essere resa sostrato di un processo di esplicitazione», la *parte* indica invece «ogni possibile determinazione di un sostrato» (G. Piana, *ivi*, p. 52).

³⁰⁰ «Allievo di R. Hermann Lotze e di Franz Brentano, filosofo, psicologo e valido musicista dilettante, Carl Stumpf si segnala particolarmente per la sua attività di ricerca nel campo della psicologia del suono. Nella prospettiva di Stumpf, ricerca scientifica e pensiero filosofico non sono in contrapposizione, ma debbono coesistere armoniosamente nella personalità dello studioso che miri ad elaborare tesi al tempo stesso rigorose e sensate: tra quelle stumpfiane, la più celebre è senza dubbio quella della fusione

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

«In verità [...] non è la melodia che odo, ma solo il singolo suono presente, che la parte trascorsa della melodia sia oggettuale per me, lo devo [...] al ricordo; e che io, arrivato a ciascun singolo suono, non presupponga che sia *tutto* qui, lo devo alla aspettazione antemirante. Non possiamo però accontentarci di questa spiegazione, perché tutto quanto si è detto si trasferisce anche sul singolo suono. Ogni suono ha anch'esso un'estensione temporale, quando attacca lo odo come un' "ora", mentre continua a risuonare ha però un' "ora" sempre nuovo, e quello che via via precede si muta in un "passato". Dunque, io odo sempre solo la fase attuale del suono, e l'obiettività dell'intero suono che dura si costituisce in una continuità d'atto che è, per una parte, ricordo, per un'altra parte, piccolissima e puntuale, percezione, per una terza, aspettazione»³⁰¹.

Tutta l'esperienza implica, dunque, un orizzonte temporale. Intenzionalità e tempo sono in rapporto di reciproca dipendenza. Significativo è un riferimento alla tesi di Sant'Agostino sulla concezione del presente in tre tempi, nel senso che la memoria (passato) e l'attesa (futuro) ci sono solo nel presente³⁰². Il tempo è un distendersi dell'anima (*distensio animi*) verso ciò che è accaduto, verso ciò che ac-

tonale (*Tonverschmelzung*). La fusione tonale è il rapporto che si verifica quando due suoni simultanei si presentano "come un intero" anziché come una mera somma, con la conseguenza che essi appaiono tendenzialmente come fossero un suono solo» (R. Martinelli, "Musica e teoria della *Gestalt*. Paradigmi musicali nella psicologia del primo Novecento", *Il Saggiatore musicale*, V, 1998, (pp. 93-110), p. 95. A partire dalla *Psicologia del suono*, Carl Stumpf, tra i pionieri della musicologia comparata (*vergleichende Musikwissenschaft*), considerata l'antesignana della moderna etnomusicologia, propone la tesi della priorità della percezione complessiva rispetto a quella delle parti, con la quale eserciterà un grande influsso su Husserl e poi sulle teorie dei gestaltisti (C. Stumpf, *Tonpsychologie*, 2 voll., Barth, Leipzig 1883-90 (rist. anast. Bonset, Amsterdam 1965). Per la traduzione italiana di alcuni degli scritti filosofici, cfr. la raccolta: C. Stumpf, *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze*, a cura di R. Martinelli, Quodlibet, Macerata 2009. Si veda, tra l'altro, sulla sua proposta teorica, il volume *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*, Rivista "Discipline Filosofiche", Anno XI, numero 2, a cura di S. Besoli e R. Martinelli, Quodlibet, Macerata 2001.

³⁰¹ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 60.

³⁰² «La riflessione agostiniana sul tempo e sulla esperienza soggettiva del tempo ha segnato una parabola luminosa e inenarrabile nella storia del pensiero filosofico, e non solo filosofico, sul tempo: ricondotto alla sua insondabile dimensione interiore» (E. Borgna, *Il tempo e la vita*, Feltrinelli / "Saggi", Milano 2016 (1ª ed. in "Campi del sapere" 2015), p. 21).

cade e verso ciò che ci sarà³⁰³. Nel Libro XI, al cap. XX, egli ha modo di riconoscere che queste tre forme di tempo «esistono in qualche modo nell'animo e non [...] altrove: il presente del passato è la memoria, il presente del presente la visione, il presente del futuro l'attesa»³⁰⁴. Ricollegendosi alle descrizioni agostiniane, Husserl parla di un «presente vivente» (*Lebendige Gegenwart*) come coscienza del presente o coscienza presentificante. Siamo sempre immersi in questa presenza vivente, nel presente del mondo della vita³⁰⁵, a partire dall'impressione originaria (*Ur-impression*), cellula germinale della coscienza nel suo fluire temporale, «l'assolutamente immodificato, la fonte originaria per ogni ulteriore coscienza ed essere»³⁰⁶. La presa di coscienza degli oggetti è preceduta dalla dimensione hyletica, cioè da operazioni pre-coscienziali che danno forma a un processo sintetico passivo di costituzione degli oggetti. Si tratta di un metodo che come ha osservato anche Ricœur «dall'originario trae il suo senso»³⁰⁷. Il «punto d'origine» con cui prende avvio «la "produzione" dell'oggetto che dura è un'impressione originaria»³⁰⁸, quindi produ-

³⁰³ Per Agostino, quindi, il tempo non esiste nelle cose, ma esiste nello spirito, nell'anima dell'uomo (cfr. A. Ghisalberti, *La filosofia medievale*, Giunti, Firenze 2002, p. 20).

³⁰⁴ Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Carena, postf. di M. Dal Pra, Mondadori, Milano 2017 rist. (1^a ed. 1984), Libro XI, cap. XX, p. 322.

³⁰⁵ Cfr. E. Paci, "Husserl sempre di nuovo", in Id. (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, p. 11.

³⁰⁶ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 96.

³⁰⁷ P. Ricœur, *La sémantique de l'action. Ière partie: Le discours de l'action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977; trad. it. a cura di A. Pieretti, *La semantica dell'azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano rist. 1998 (1^a ed. 1986), p. 31. Come spiega De Monticelli: «"Originario" in fenomenologia si riferisce a quegli atti che sono all'origine dell'evidenza, o sorgenti di evidenza, di cui dispongo per una certa affermazione. L'origine di questa evidenza è il tipo di esperienza, di cognizione diretta o immediata, di "vedere con i propri occhi" che è di volta in volta pertinente per l'oggetto di cui si parla [...]» (R. De Monticelli, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, SWIF, Readings/Contemporanea, 2005, http://www.swif.it/biblioteca/readings/fenomenologia_SWIF.pdf, p. 62).

³⁰⁸ E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 64. «Questa coscienza – precisa Husserl – è soggetta a un mutamento costante: continuamente l' "ora" del suono in carne e ossa (s'intende, coscienzialmente, "nella" coscienza) si modifica in un "già sato"; continuamente un' "ora"-di-suono sempre nuovo prende il posto di quello trapassato nella modificazione". Se però la coscienza dell' "ora"-di suono, l'impressione originaria, trapassa in ritenzione, questa stessa ritenzione è a sua volta un' "ora", qualcosa che c'è attualmente. [...]. Un raggio dell'intenzione può dirigersi sull' "ora", cioè sulla ritenzione; ma può anche dirigersi su ciò che nella ritenzione è consaputo, cioè sul suono passato. Ogni "ora" attuale della coscienza sottostà però alla legge della modificazione. Si tramuta in ritenzione di ritenzione, e ciò di continuo. [...] ogni ritenzione è in se stessa una modificazione con-

zione e punto d'origine, come evidenzia Ricœur, «si comprendono insieme»³⁰⁹. Anche nei dati hyletici, come fa notare Lévinas, è ravvisabile «una tessitura di intenzionalità»³¹⁰. Il soggetto che vive nel mondo ha nel 'qui' e nell' 'ora', a partire dai quali tutto si produce per la prima volta, l'attualità del suo agire³¹¹. L'impressione originaria, come precisa Husserl, racchiude ciò che la parola *ora* significa nel senso più rigoroso: ogni nuovo *ora* è frutto di una nuova impressione originaria; di continuo «una nuova e sempre nuova impressione si fa luce, con una materia ora eguale, ora diversa, ma sempre nuova»³¹².

Contrariamente a ogni modificazione ritenzionale che germina attraverso la spontaneità della coscienza, l'ora che fluisce di volta in volta dall'impressione originaria, come osserva Friedrich-Wilhelm von Herrmann, non è un qualcosa generato dalla coscienza, ma è il prodotto originario, ciò che è sempre nuovo, ciò che è divenuto estraneo alla coscienza e viene da essa recepito nell'impressione originaria³¹³.

Il *tempo* per Heidegger è una modalità dell'esistenza che non possiamo mai domare o controllare. Il *Dasein* si trova gettato in una dinamica di storicità e temporalità dalla quale non può evadere e la sua definizione temporale parte dalle strutture di cui è costituita l'apertura affettiva, cioè 'comprensione', 'situazione emotiva', 'deiezione', 'discorso'³¹⁴. Nella comprensione per Heidegger si manifesta fondamentalmente l'*avvenire*³¹⁵. Dei tre fenomeni (estasi) che costituiscono la temporalità originaria e autentica quale unità estatica, cioè

tinua che, per osì dire, reca in sé, nella forma di una serie di adombramenti, il retaggio del passato. [...]. All' "impressione" si associa continuamente il ricordo primario o, [...], la ritenzione» (ivi, pp. 64-65).

³⁰⁹ P. Ricœur, *Temp et récit III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, volume 3: *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1ª rist. 1994 (1988), p. 51 (nota 19).

³¹⁰ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. cit., p. 134.

³¹¹ Cfr. *ibidem*.

³¹² Cfr. E. Husserl, *Zur Phänomenologie des Inneren Zeitbewusstseins: 1893-1917*, trad. it. cit., p. 96. L'impressione originaria, quale sorgente originaria, da cui tutto il resto ininterrottamente si genera, non viene, però, prodotta a sua volta, non nasce come qualcosa di creato o generato, ma per *genesis spontanea*: è genesi originaria (cfr. ivi, p. 124, corsivo nel testo).

³¹³ Cfr. F.-W. von Hermann, *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, V. Klosterman, Frankfurt am Main 1992; trad. it. di D. Colantuono, *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*, a cura di C. Esposito, Edizioni di Pagina, Bari 2015, p. 121.

³¹⁴ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 67, p. 402.

³¹⁵ Cfr. C. Esposito, *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, op. cit., p. 350 (corsivo nel testo).

esser-stato, presente e avvenire³¹⁶, quest'ultimo, nel senso dell' «avvento cui l'Esserci perviene in se stesso, in base al suo poter-essere più proprio»³¹⁷, è il fenomeno primario. L'essere, nel progetto complessivo di *Essere e tempo*, è pensato come presenzialità in un tempo presente, ma questo, però, corrisponde al lampo di un attimo (*Augenblick*) che non possiamo fermare e in cui vaghiamo come cercanti dell'essere. Bisogna purtuttavia distinguere l'attimo dall'istante, il quale è intratemporale: «l'istante "in cui" qualcosa sorge, passa o è semplicemente presente»³¹⁸. La temporalità, cioè il presente autentico, «unità estatica della temporalità, cioè l'unità del "fuori di sé" delle estasi dell'avvenire, dell'esser-stato e del presente, è la condizione di possibilità» dell'incontro con l'ente (il *Ci* dell'Esserci), cioè la sua esistenza gettata³¹⁹. L'attimo, il tempo autentico dell'esistenza, quello della scelta, della decisione, nella liberazione dalla prigionia del proprio presente, non dimentica il proprio passato e si progetta nel futuro, sperimentando e determinando le proprie possibilità. In rinvio all'analisi diltheyana dell'uomo come 'essere storico' Heidegger enuncia il principio di base della propria analisi della storicità³²⁰: «L'esserci [...] è il tempo stesso, e non è nel tempo»³²¹, ma nell'accadimento/evento (*Ereignis*)³²². Ne consegue un pensiero aperto alla donazione dell'essere o, detto diversamente, un pensiero che si muove nelle vicinanze dell'essere. La cosa 'essere' va pensata in rinvio al «senso del consegnare che si mostra nel lasciare essere presente» e questo consegnare dispiega «il lasciare essere presente come un disvelare» nel quale «parla un dare, ossia un *Es gibt*, un "Esso dà"»³²³. Sulla scia di Parmenide, Heidegger interpreta l'identità tra

³¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 64, p.395

³¹⁷ Ivi, § 64, p.391.

³¹⁸ Ivi, § 68, p. 406.

³¹⁹ Cfr. ivi, § 69, p. 420.

³²⁰ «L'analisi della storicità dell'Esserci tende a mostrare che questo ente non è "temporale" perché "sta nella storia", ma che, al contrario, esiste e può esistere storicamente soltanto perché è temporale nel fondamento del suo essere» (cfr. ivi, § 72, p. 452, corsivo nel testo).

³²¹ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Vortrag vor der Marburger Theologenschaf (Juli 1924), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989; trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, con una postilla di H. Tietjen, Adelphi, Milano 2017 (1998), p. 40 (corsivo nel testo).

³²²«[...] mentre noi meditiamo sull'essere stesso della ricerca di quel che gli è proprio, esso si palesa come donazione (concessa nell'arrecante apporto di tempo) del destino della presenza (*des Geschickes von Anwesenheit*). La donazione di presenza (*die Gabe von Anwesenheit*) è proprietà (*Eigentum*) dell'*Ereignen*, dell'ap-propriadere a sé il proprio. L'essere svanisce nell'*Ereignis*» (M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, trad. it. cit. di E. Mazzarella, p. 130).

³²³ M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, trad. it. cit. di C. Badocco, p. 8.

essere e pensiero come coappartenenza (*Zusammengehörigkeit*)³²⁴. A tale scopo, in *Identità e Differenza* Heidegger cita una famosa frase di Parmenide che recita: «Lo Stesso infatti è sia percepire (pensiero) che essere»³²⁵. Quest’affermazione, intesa da Heidegger come coappartenenza tra uomo ed essere, definisce ciò che Heidegger chiama *Ereignis*³²⁶. In conformità al principio parmenideo, il luogo di verità dell’essere sta nell’esperienza del pensare; il pensiero è un evento dell’essere e non un prodotto del pensiero come per l’idealismo. Noi non pensiamo ancora autenticamente, secondo Heidegger, poiché «l’origine essenziale dell’essere dell’essente rimane non pensata», per questo ci poniamo la domanda «che cosa significa pensare?»³²⁷. È vero che nella misura in cui ci rappresentiamo gli oggetti nella loro oggettività, noi già pensiamo, ma non in modo autentico, finché «resta non pensato ciò in cui risiede l’essere dell’essente quando appare come presenzialità (*Anwesenheit*)»³²⁸. Il pensiero calcolante (*rechnende Denken*), interessato al risultato e allo scopo, dominante nel pensiero occidentale, preclude l’incontro con l’essere, per questo Heidegger sostiene lapidariamente che «la scienza non pensa»³²⁹. Quel che Heidegger, in ultima analisi, vuole risvegliare è il pensiero meditante (*besinnliche Denken*) di cui lamenta l’assenza³³⁰.

2.4. Percezione e immaginazione

Il senso non si costruisce, ma è dato, attraverso la percezione (elemento centrale nel processo conoscitivo), il quale ci permette di cogliere i significati dell’oggettività, riconoscendone al contempo densità e oscurità. La percezione è un vissuto dell’Io percipiente e si riferisce a un oggetto percepito³³¹: si tratta di due elementi distinti,

³²⁴ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, “Der Satz der Identität”; “Die ontotheo-logische Verfassung der Metaphysik”, Klett-Cotta, Stuttgart 1957; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 33.

³²⁵ Ivi, p. 32. Parmenide, framm. B 3, in *I presocratici*, a cura di G. Reale, prima trad. integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, Bompiani, Milano 4^aed. 2012 (1996), p. 483.

³²⁶ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, trad. it. cit., p. 48.

³²⁷ M. Heidegger, “Was heißt Denken?” (1952), trad. it. cit., p. 95.

³²⁸ Cfr. *ibidem*.

³²⁹ Ivi, p. 88.

³³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; trad. it. di A. Fabris, *L’abbandono*, Il melangolo, Genova 1983, pp. 28-30.

³³¹ E. Husserl, *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass* (1893-1912), in “Husserliana”, XXXVIII, ed. T. Vongehr, R. Giuliani, Springer, Dordrecht 2004; ed. it. a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, *Percezione e attenzione*, Mimesis, Milano 2016, p. 38.

l'oggetto non si rinviene nel percepire come qualcosa di distinto³³². Inoltre, l'oggetto può essere percepito, ma nonostante ciò non essere affatto, perché la percezione può essere anche falsa³³³. Oltre al contenuto effettivo (*reell*) della percezione (ciò che la percezione contiene fenomenologicamente, effettivamente come elemento costitutivo, come parte, come lato), c'è un contenuto intenzionale della percezione (l'oggetto e le parti o lati dello stesso)³³⁴. Lo sguardo della percezione può dirigersi in modo diverso e di volta in volta si dirà che è percepito qualcosa di diverso³³⁵; lo sguardo è, inoltre, condizionato dall'interesse inteso come «forza che favorisce l'osservare»³³⁶. Si afferra attenzionalmente ciò che si costituisce e lo si porta a espressione in giudizi predicativi sensati. Un'essenza è, appunto, ciò per afferrare la quale e, perciò, descriverla fedelmente, devo costruire concetti appropriati³³⁷. 'I concetti si costruiscono, le essenze sono date', ma sono tutt'altro che note, finché non descritte adeguatamente, e mai del tutto note, a causa della complessità che contraddistingue qualunque concreto³³⁸. In altri termini: l'oggetto è di fronte a noi, ma nella sua oggettualità non ha un senso. Lo acquisisce solo quando viene accolto in una mia esperienza vissuta, quando diviene noema (il percepito, l'immaginato, il desiderato), correlato e mai separabile dagli atti prensivi, le varie "noesis", come il percepire, l'immaginare, il desiderare. L'oggetto è sempre in rapporto a questi atti prensivi ("noesis") e in ciascuno di questi atti l'oggetto, che rimane il medesimo, si pone come un particolare contenuto noematico³³⁹. C'è da considerare, inoltre, la differenza che passa tra percezione e fantasia. Mentre nella percezione l'elemento oggettuale ci si manifesta, per così dire di persona, come presente in se stesso, nella fantasia, l'oggetto si appare in

³³² Cfr. *ivi*, p. 39.

³³³ Cfr. *ibidem*.

³³⁴ Cfr. *ibidem*.

³³⁵ Cfr. *ivi*, p. 162.

³³⁶ Cfr. *ivi*, p. 138 (corsivo nel testo).

³³⁷ Cfr. R. De Monticelli, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, op. cit., p.19.

³³⁸ Cfr. *ibidem*.

³³⁹ Qui un esempio proposto da Husserl: «Rappresentarsi un oggetto, ad esempio il castello di Berlino, [...], non è altro che una specie determinata di «stato d'animo». Esprimere un giudizio su questo castello, gioire della sua bella architettura, o nutrire il desiderio di poter fare questo, ecc., sono vissuti nuovi, fenomenologicamente caratterizzati in modo nuovo. L'aspetto che hanno tutti in comune è il fatto che sono modalità dell'intenzione oggettuale, che in termini correnti non possiamo esprimere altrimenti se non dicendo che il castello è percepito, fantasticato, rappresentato in immagine, giudicato, che esso è oggetto di quella gioia, di quel desiderio, ecc.» (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, pp. 164-165, corsivi nel testo).

se stesso, come appunto ciò che qui si manifesta, tuttavia non si manifesta come presente, è solo presentificato: esso ci si manifesta nell' "immagine" (in latino *imaginatio*)³⁴⁰. La rappresentazione di fantasia sembra così implicare un nuovo carattere d'apprensione, cioè una conversione in immagine (*Verbildlichung*)³⁴¹. Fantasia sta per presentificazione. Alla percezione si contrappone, dunque, la fantasia, oppure, detto in altro modo: alla presenza (*Gegenwärtigung*), alla presentazione (*Präsentation*), si contrappone la presentificazione (*Vergegenwärtigung*), la rappresentanza (*Repräsentation*)³⁴².

2.5. Meraviglia e desiderio di conoscere

Potente ed efficace nella fenomenologia è l'abbinamento meraviglia-conoscenza: meraviglia e desiderio di conoscere che si provano davanti a ciò che appare, recuperando lo sguardo incantato dei bambini allo scopo di non fermarsi alla parvenza ma spingersi oltre fino all'essenza. Occorre stimolare questo atteggiamento di meraviglia³⁴³, oggi soffocato, ritornare al sentire del "fanciullino eterno" «che vede tutto con meraviglia, tutto come per la prima volta»³⁴⁴, per porre un blocco all' «infausta tendenza a rappresentare ogni cosa sul piano tecnico-scientifico come oggetto di possibile direzione e manipolazione»³⁴⁵. Come dice Max van Manen, la fenomenologia è un processo che implica una «sobria riflessione sull'esperienza vissuta dell'esistenza umana», sciolto quanto più è possibile da «intossicazioni teoriche, pregiudiziali e suppositive» e che racchiude in sé

³⁴⁰ Cfr. E. Husserl, *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, "Husserliana", Bd. XXIII, hrsg. von E. Marbach, Nijhoff, Den Haag 1980; trad. it. di C. Rozzoni, *Fantasia e immagine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017, p. 20.

³⁴¹ Cfr. *ibidem*.

³⁴² Cfr. *ivi*, p. 103.

³⁴³ «Figlia dello stupore, la filosofia è un'eterna possibilità dello spirito, in cui le intuizioni un tempo pensate rimangono come possibilità aperte: esse possono ancora e di nuovo esser meditate come fresca novità e non come morta ripetizione del già detto, se saranno riesperiti i rapporti originari da cui scaturirono» (V. Possenti, *Il nichilismo teoretico e la "morte della metafisica"*, Armando, Roma 1995, p. 122).

³⁴⁴ G. Pascoli, "Il Fanciullino", in *Pensieri e discorsi*, Zanichelli, Bologna 2^a ed. 1914, p. 13.

³⁴⁵ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1970; trad. it. a cura di N. M. de Feo, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1994, pp. 38-39.

l'incanto della meraviglia pregnante di significato³⁴⁶. Merleau-Ponty nella sua *Fenomenologia della percezione* ha posto anch'egli l'accento sulla necessità di recuperare «quel contatto ingenuo con il mondo» e ha ribadito l'ambizione della fenomenologia a porsi come scienza esatta, ma anche come «resoconto dello spazio, del tempo, del mondo "vissuti"»³⁴⁷. La sua concezione di "percezione" come conoscenza del mondo incarnata, rifiuta di slegare la mente dal corpo o di considerare il corpo semplicemente come un oggetto.

Cosicché per dare agli uomini la coscienza del loro essere nel mondo, è necessaria una disposizione all'ascolto in grado di spogliare il mondo dall'ovvietà e dalla banalità e di metterlo nelle condizioni di ritornare a stupirci. Senza la meraviglia, di cui i bambini sono maestri, non c'è apprendimento possibile. La meraviglia è il presupposto necessario per il transito dal mondo percettivo al teoretico. Il ricercatore fenomenologo, "l'indagatore delle essenze", ha come obiettivo le "verità essenziali" e per questo gli serve l'intuizione; ha bisogno, cioè, di «un'apprensione chiara dei singoli momenti dell'essenza che va penetrata visivamente, egli opera mediante visioni esemplari»³⁴⁸. L'esperienza e gli atti intuitivi, sensibili, estetici, dei soggetti concreti sono elargitori del senso³⁴⁹. È il processo stesso della fenomenologia, che dalla datità conduce all'immanenza, a dar vita a «un movimento del senso, un processo di genesi che è "archeologia", ricerca di un "principio" al quale risalire»³⁵⁰. La parola greca "skepsis", nel suo significato etimologico originario, rinvia, infatti, allo "sguardo"; il verbo *skopein* significa, appunto, guardare, osserva-

³⁴⁶ Cfr. M. van Manen, "Phenomenology of Practice", *Phenomenology & Practice*, Vol. 1, No.1, 2007, p. 12. Qui di seguito il passo completo in lingua originale: «Phenomenology is a project of sober reflection on the lived experience of human existence – sober, in the sense that reflecting on experience must be thoughtful, and as much as possible, free from theoretical, prejudicial and suppositional intoxications. But, phenomenology is also a project that is driven by fascination: being swept up in a spell of wonder, a fascination with meaning. The reward phenomenology offers are the moments of seeing-meaning or "in-seeing" into "the heart of things" as Rilke so felicitously put it. Not unlike the poet, the phenomenologist directs the gaze toward the regions where meaning originates, wells up, percolates through the porous membranes of past sedimentations – and then infuses us, permeates us, infects us, touches us, stirs us, exercises a formative affect».

³⁴⁷ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 4ª ed. 2009 (1ª ed. 2003), Premessa, p. 15.

³⁴⁸ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro terzo, pp. 857-858.

³⁴⁹ Cfr. E. Franzini, "Temi e problemi della fenomenologia", in E. Husserl, *L'idea della fenomenologia*, trad. it. cit., p. 178.

³⁵⁰ *Ibidem*.

re, “volgere gli occhi verso”, e non “distogliere gli occhi” o “decostruire il proprio sguardo”³⁵¹. Il mondo si dà a noi nella diversità dei nostri atti percettivi e tutto ciò che abbiamo dinanzi si allaccia a una interrogazione e a un dialogo continui sempre aperti in conformità al sempre di nuovo (*immer wieder*³⁵²), a domande cariche di una ricerca di senso connessa al mistero e al dubbio che ci pervade. E proprio questo senso di investigazione, di ricerca, di esplorazione, insito nel termine *skepsis*, dà l’idea del carattere di *progressus ad infinitum*, tipico della fenomenologia, che Husserl raccoglie nell’espressione *immer wieder* (sempre-di-nuovo) e Heidegger nell’espressione contrapposta *je schon* (già-da-sempre), mentre Merleau-Ponty traduce “nel senso permanentemente incoativo di ogni operare fenomenologico”³⁵³. L’attività di pensiero della *skepsis* ha il valore di esercizio del senso critico, cioè si pone come uno strumento mentale operativo che problematizza i fatti e i dati culturali per scoprirvi sempre nuovi significati. Nella progettazione didattica il dubbio è una dimensione estremamente significativa per sottoporre ad analisi, opposizione o sistemazione i modi e i contenuti delle conoscenze e riscoprire il senso e i significati culturali che ne emergono. Il dubbio, proprio in quanto attività di ricerca, va perciò promosso e potenziato consapevolmente dall’insegnante e orientato su argomenti del progetto curricolare. Esso pervade anche la creatività in quanto capacità di porsi continuamente domande. Educazione, in tal senso, significa sintonia del pensiero con l’intuizione e la creatività. La creatività è attitudine a cogliere nell’esperienza particolari significativi. Il dubbio rigetta il conformismo mentale ed è, quindi, capacità di elaborare nuove idee. Descartes affermava: «[...] nessuna cosa può essere conosciuta dall’uomo in modo tale da non dubitare di essa, insegnate, secondo la vostra capacità e per quanto è in voi, lo scetticismo»³⁵⁴. L’appello di Husserl al sempre di nuovo (*immer wieder*) si pone a sua volta come obiettivo formativo volto a interrogare di continuo il senso dei nostri atti e insieme il senso del mondo che si rivela in questi atti, cioè mediante le prestazioni relative ai compiti cognitivi del percepire, ricor-

351 Cfr. J.-F. Mattéi, *Le regarde vide. Essai sur l’épuisement de la culture européenne*, Flammarion, Paris 2007; trad. it. di R. Tomadin, *Lo sguardo vuoto. L’esaurimento della cultura europea*, Edizioni Dedalo, Bari 2009, p. 148.

³⁵² Si veda E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., Appendice II (al § 9a), p. 351.

³⁵³ F. De Natale, G. Semerari, *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari 1989, Presentazione, pp. 10-11

³⁵⁴ R. Descartes, “Epistola a Voetius” (1643), in Id., *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, M. Salvini, Bompiani, Milano 2^a ed. 2012 (2009), p. 1667.

dare, riconoscere, giudicare, desiderare, volere, operare, ecc. Un'educazione complessiva che possa conservare la propria genuinità e operare sull'esperienza si fonda allora sull'esercizio di una mente che si faccia ricostruzione dell'ambiente critica e intelligente. Heidegger offre un esempio straordinario in tal senso nel definire l'uomo "cercatore dell'Essere", aprendo le porte a una educazione all'essere, come "salto nell'Essere", libera da condizionamenti, quindi originale, in quanto il "cercatore dell'Essere", "colui che pensando crea", trova sostegno e rinforzo nelle manifestazioni originali del pensiero. L'apprendimento diventa in tal modo originalmente creativo. Dice Heidegger: «Cercatore dell'Essere è, nell'eccesso della forza di cercare che più gli è proprio, il poeta che "istituisce" l'Essere»³⁵⁵. Si tratta di entrare nello spirito stesso delle cose come il poeta, l'artista, il musicista entrano nella manifestazione, nella forma d'essere, nell'infinito dell'essere di cui il finito è solo una maschera. «Artisti eletti» sono quelli che «si spingono in prossimità di quel fondo segreto, ove la legge primordiale alimenta ogni processo vivente»³⁵⁶. Il lavoro che si prefigge un'educazione fenomenologica è la promozione di una riflessione di tipo trascendentale nella dialettica tra soggettività trascendentale e orizzonte dei contenuti empirici³⁵⁷. Occorre allora nelle scuole una metodologia del pensare attraverso cui disporre un ambiente autenticamente apprenditivo volto contemporaneamente all'esser cosciente di sé, come intelligenza analitica (pensiero astratto), intelligenza creativa (pensiero creativo), intelligenza pratica (pensiero operatorio)³⁵⁸, intelligenza emotiva³⁵⁹, e alla conquista della comunicazione, come definizione essenziale dell'espressione del sé e del rapporto con l'altro da sé in tutte le forme possibili di espressione. Appare chiara l'istanza fenomenologica di espansione e chiarifi-

³⁵⁵ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, trad. it. cit., p. 40.

³⁵⁶ P. Klee, *Über die moderne Kunst* [1924], Verlag, Bern-Bümpliz, Bentali, 1945; trad. it. "Visione e orientamento nell'ambito dei mezzi figurativi e loro assetto spaziale", in *Teoria della forma e della figurazione*, vol. I, Lezioni, note, saggi raccolti ed editi da Jürg Spiller, a cura di M. Spagnol e R. Sapper, prefazione di G. C. Argan, Feltrinelli, Milano 1959, p. 93 (ed. or.: *Das bildnerische Denken*, a cura di J. Spiller, Benno Schwabe & Co., Basel 1956).

³⁵⁷ M. Foucault, *Les mots et les choses* (1966), tr. it. (a cura di E. Panaitescu) *Le parole e le cose. Un'archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano (Supersaggi) 1996, vedi sul contesto cap. IX, paragrafo 4: "L'empirico e il trascendentale"; vedi inoltre p. 366

³⁵⁸ R. J. Sternberg, L. Spear-Swerling, *Teaching for thinking*, American Psychological Association, Washington 1996; trad. it. di P. Lopane, *Le tre intelligenze: come potenziare le capacità analitiche, creative e pratiche*, Erickson, Trento 1997; L. Tuffanelli, D. Ianes, *Formare una testa ben fatta*, Erickson, Trento 2014.

³⁵⁹ D. Goleman, *Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1995; trad. it. di I. Blum e B. Lotti, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1996.

cazione del microcosmo umano come apertura al mondo e la tendenza a ricercare strutture significative negli elementi di conoscenza e di esperienza, e non lo sterile appiattirsi sugli stereotipi dell'apparire, ponendosi sulle ali di Heidegger per il quale:

«Pensare è [...] il comportamento che coglie da ciò che di volta in volta appare, e come appare, quello che è possibile dire di ciò che si rivela. Il pensare non è necessariamente un rappresentare qualcosa come oggetto. Oggettivamente è solo il pensare e il parlare scientifico-naturale. Se ogni pensare come tale fosse già obiettivante, allora sarebbe senza senso la formazione di opere d'arte, perché esse non potrebbero mai mostrarsi a nessun uomo, perché questi trasformerebbe subito in oggetto [*Objekt*] ciò che appare e impedirebbe così all'opera d'arte di manifestarsi.

L'affermazione che ogni pensiero in quanto pensiero è obiettivante, è senza fondamento. Essa poggia sul dispregio dei fenomeni e dimostra mancanza di coscienza critica»³⁶⁰.

Il soggetto trascendentale husserliano spalanca le porte alla meraviglia promuovendo così il recupero di una dimensione della persona che si manifesta in maniera originale e imprevedibile. Si tratta di ritornare alla soggettività in senso trascendentale «se si vuole dare un fondamento critico e stabile alla coscienza e alla sua prassi mondana e storico-culturale»³⁶¹, cioè «ritornare alle origini effettive dell'io cosciente, al suo corpo proprio così e così strutturato, al suo tempo così e così modulato, al suo ambito naturale e sociale così e così disposto»³⁶². Costruire, con lo sguardo della meraviglia verso le cose del mondo, di là da modelli precostituiti di lettura della realtà, momenti di originalità del pensiero. La meraviglia, in termini esperienziali, è una condizione emotiva alla quale i filosofi antichi hanno legato il sorgere stesso della filosofia. Anche Heidegger considera la meraviglia (*Erstaunen*) come il principio del filosofare. Per lui lo stupore è razionalità patica, con le sue parole: «essenzialmente un patire»³⁶³. L'educazione e l'istruzione, in questo quadro, sono così fondamentali per la conoscenza in quanto possono

³⁶⁰ M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, trad. it. cit., pp. 36-37.

³⁶¹ G. Semerari, *La lotta per la scienza*, Silva, Milano 1965, p. 104.

³⁶² *Ibidem*.

³⁶³ M. Heidegger, *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "probleme" der "Logik"*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 45, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984; trad. it. di U.M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Sezione di «problemi» della logica*, Mursia, Milano 1988, p. 124.

aiutare a saper affrontare situazioni di vulnerabilità, pericolo, paura, angoscia, preoccupazione, condizioni incorporate nella situazione emotiva della meraviglia. Il che implica non solo la necessità, posta in essere da Husserl, di una emancipazione da sovrastrutture concettuali nel nostro rapporto con il mondo, ma anche l'esigenza, sottolineata da Heidegger, di una pervasività di quadri mentali e linguaggi piegati al potere e dominio sulle cose, riconoscibile in un concetto di scienza e tecnica livellato sugli enti. Di qui l'urgenza di cercare di arrivare a una dimensione del reale più completa col recupero dello stupore teoretico delle origini. Come sottolinea, per esempio, Umberto Galimberti:

«Con lo smarrimento del senso cosmico della *physis* e con la sua riduzione a *mondo* da utilizzare, l'intendimento *teoretico* ha ceduto progressivamente il posto a quello *pratico*, a cui non interessa il mondo nella sua totalità, ma le cose utili che il mondo offre. Il passaggio dalla filosofia alla scienza moderna è tutto qui. La scienza non vive lo stupore teoretico, il suo pensiero è disincantato, il suo intento è di ricondurre ogni cosa alla sua causa in modo che ogni evento non stupisca, ma si lasci in qualche modo prevedere, come qualsiasi effetto in presenza della causa»³⁶⁴.

La fenomenologia si muove nel presupposto dello stupore, come luce improvvisa verso qualcosa d'imprevisto e d'inaspettato, da cui siamo colpiti, ribadendo con ciò la necessità di ritornare a una coscienza pura e totalmente spalancata a cogliere il fenomeno in uno spazio significativo fatto di desiderio di capire, luogo dove il meraviglioso esplode e si annuncia da sé al nostro sguardo in figure concettuali, linguistiche, poetiche, artistiche, fantastiche, nella piena fruizione della corporeità come vissuto. Con ciò la fenomenologia rivela un impegno culturale rivoluzionario: non ci si accontenta della superficie delle cose, ma, invece, si è sollecitati a rivolgere lo sguardo entro l'orizzonte dell'essere, non secondo i dettami della teoria idealistica inficiata di soggettivismo, ma propugnando la riconquista di quell'intendimento teoretico che era già proprio della *phýsis*, prima del suo crollo nell'epoca della tecnica. Così alla scuola, in quanto luogo deputato alla formazione, si richiede l'esercizio costante di uno stile di ricerca fenomenologico volto alla interrogazione dei fenomeni e all'interpretazione dell'esistenza. Essa deve, perciò, condurre ad

³⁶⁴ U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, Opere I-III, Feltrinelli, Milano 5ª ed. 2010 (1ª ed. 2005), p. 305.

aprirsi fino in fondo alla vita e a misurarsi con ogni situazione problematica. Il che vuol dire educare al senso della verità³⁶⁵, alla conoscenza concreta delle cose. Sotto il profilo fenomenologico, si tratta della capacità di dare struttura, tramite termini, concetti, giudizi, da potersi riferire a tutte le cose. La parola deve poter esprimere la pienezza dell'esperienza. Come ha osservato Merleau-Ponty, «la denominazione degli oggetti non viene dopo il riconoscimento, ma è il riconoscimento stesso»³⁶⁶, infatti «nominare un oggetto significa staccarsi da ciò che ha di individuale e unico per vedere in esso il rappresentante di un'essenza o di una categoria»³⁶⁷. Conoscere il nome delle cose, come diceva J. A. Komensky, rappresenta il salto di qualità che occorre compiere per qualificare progressivamente il profilo della cultura di ciascuno³⁶⁸. C'è sempre il rischio di una conoscenza fondata su nozioni e il problema di non amare e apprezzare la scuola perché non vi si impara nulla, non vi si incontra sapere, ma solo nozioni fredde e meccaniche non motivanti e infruttuose sul piano dell'identità e della storia personale³⁶⁹. Come ha affermato ancora Merleau-

³⁶⁵ «L'esperienza quotidiana delle cose, nel senso più ampio, non è né un'obiettivazione né un'oggettivazione. Se per esempio noi stiamo seduti in giardino e ci godiamo il profumo delle rose in fiore, non facciamo delle rose un oggetto e nemmeno un oggetto, qualcosa, cioè, di tematicamente rappresentato. Se in silenzioso dire sono del tutto abbandonato al rosso splendore della rosa e rifletto all'essere rosso della rosa, allora questo essere-rosso non è né un oggetto, né una cosa, né un oggetto così come la rosa in fiore. Questa sta in giardino, magari oscilla al vento di qua e di là. Al contrario, l'essere-rosso della rosa non sta né in giardino, né può oscillare di qua e di là al vento. Eppure io vi penso e ne parlo in quanto lo nomino. C'è perciò un pensare e un dire che non ha alcun carattere obiettivante né oggettivante» (M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, trad. it. cit., p. 36).

³⁶⁶ M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., p. 246.

³⁶⁷ *Ibidem*. L'unità tra pensiero e parola, come la tematizza lo stesso Merleau-Ponty, con un esempio: «Quando fisso un oggetto nella penombra e dico: "È una spazzola", nella mia mente non c'è un concetto della spazzola, sotto il quale sussumerei l'oggetto e che d'altra parte si troverebbe legato, in virtù di un'associazione frequente, con la parola "spazzola", ma la parola è portatrice del senso e, imponendolo all'oggetto, io ho coscienza di cogliere l'oggetto. [...] per il fanciullo l'oggetto è conosciuto solo quando è nominato, il nome è l'essenza dell'oggetto e risiede in esso allo stesso titolo che il suo colore e la sua forma. Per il pensiero prescientifico nominare l'oggetto significa farlo esistere o modificarlo» (ivi, p. 248).

³⁶⁸ «Come la prima formazione dell'uomo [...] inizia nell'utero dai rudimenti delle membra, così i sensi si esercitano una volta venuti alla luce; perciò la ragione indaga sulle cause di quel che avviene con lo scorrere dell'età; alla fine l'intelligenza delle cose si fa più nitida e nitidissima nella vecchiaia» (J. A. Komensky, *Panorthosia. La riforma universale del mondo*, trad., introd. e note di G. Formizzi, Il Segno dei Gabrielli Editori, San Pietro in Cariano, Verona 2003, p. 49).

³⁶⁹ Cfr. G. Bertagna, "Esigenze culturali e didattiche per una scuola di tutti e di ciascuno", in G. Vico (a cura di), *Aldo Agazzi. L'amore per l'uomo e la teoresi pedagogica. Convegno di studio nel centenario della nascita (1906-2006)*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p.170.

Ponty: «Il grado di sviluppo linguistico raggiunto dal soggetto dipende strettamente dalla “posizione” [...] che il bambino assume di volta in volta nel campo di forze dell’ambiente familiare e umano»³⁷⁰. Un prezioso ausilio proviene dal gioco con cui si confronta, sperimenta innumerevoli situazioni, inventando e creando; inoltre, i fanciulli imparano in continua interazione con i coetanei, con i quali condividono un soffondo di immagini e parole. Come sottolinea Eugen Fink, con il termine giocare si intende «sempre un accadere illuminato *dal senso*, una pratica vissuta»³⁷¹. Nelle diverse situazioni dell’esperienza, da quella corporea a quella relazionale, nello spazio e nelle dimensioni temporali, il bambino opera scelte, ragiona, valuta, concettualizza, progetta, costruendo immagini mentali e verbali. In Heidegger soltanto grazie al linguaggio l’uomo può trovarsi esposto alla manifestazione di qualcosa che in quanto ente lo angoscia e lo infiamma nel suo esserci e in quanto non-ente lo inganna e lo disillude; è soltanto il linguaggio che forgia il luogo manifesto dell’erramento e della minaccia dell’essere e così la possibilità della perdita dell’essere, insomma il pericolo³⁷². Per il ritorno all’io e per la sua riprogettazione la riflessione fenomenologica offre strumenti importanti. Il mondo stesso è una scuola³⁷³, come già diceva J. A. Komensky. Non ci resta che comprendere l’arcano ma sacro significato della parola divina ma non nel senso della prospettiva cristiana. Nella fenomenologia il sacro è qualcosa di diverso: non è un rivolgersi al Dio del cristianesimo, ma l’apertura di una possibilità d’essere diver-

³⁷⁰ M. Merleau-Ponty, *Les relations avec autrui chez l’enfant*, Centre de documentation Universitaire, Parigi 1975; trad. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, introd. di P. Filiassi Carcano, Armando, Roma, 2ª rist. 1993 (1ª ed. 1998), p. 76 (corsivo mio).

³⁷¹ E. Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1957; trad. it. di A. Calligaris, *Oasi del gioco*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008, p. 7 (corsivo nel testo).

³⁷² Cfr. M. Heidegger, “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, in Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1981; ed. it. “Hölderlin e l’essenza della poesia”, in *La poesia di Holderlin*, a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2ª ed. 1994 (1ª ed. 1988), p. 45. Heidegger scrive: «[...] il linguaggio non è opera dell’uomo: il linguaggio parla [...]. L’uomo parla solo in quanto egli corrisponde al linguaggio. Queste affermazioni non sono il prodotto di una “mistica” fantastica. Il linguaggio è un fenomeno originario, le cui proprietà non si mostrano attraverso i fatti, e che si fa scorgere solo in un’esperienza non preconcepita del linguaggio. L’uomo può inventare suoni e segni artificiali, ma lo può fare solo in relazione a un linguaggio già parlato e a partire da questo. Anche davanti a questo fenomeno originario, il pensare resta critico. Infatti, pensare criticamente vuol dire: distinguere fermamente tra ciò che ha bisogno di una prova per la sua giustificazione, e ciò che, per la sua verifica, richiede il semplice vedere e accogliere» (M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, trad. it. cit., p. 35).

³⁷³ J. A. Komensky, *Panorthosia. La riforma universale del mondo*, op. cit., p. 54.

sa e nuova, l'essere come evento riappropriante dell'assolutamente altro, che è resa possibile dalla morte del Dio cristiano annunciata da Nietzsche e che già nel 1935 Heidegger legge negli inni di Hölderlin (*Germanien e Der Rhein*)³⁷⁴. Pur consegnati all'ente e lasciati in esso, come sottolinea Heidegger, comunque riponiamo la nostra fede nell'essere, il quale viene alla parola continuamente e ovunque³⁷⁵. E ciò avviene non solo nell'impiego consueto del suo nome che, ad esempio, si manifesta espressamente con termini quali "è", "sono", "era", "sarà", "è stato", ma che ciò nonostante, considerando la sua frequenza, non viene mai sentito³⁷⁶.

2.6. Lo stupore tra l'essere e il nulla

Il discorso sull'esistenza, se seguiamo i suggerimenti della filosofia dell'esistenza, significa evocare la dolcezza di un'attesa perseverante, di una speranza, dominata dallo smarrimento, da un senso di vuoto, di spaesatezza di fronte alla vastità della nostra esistenza nel mondo, al perché della vita «...tra questa/immensità s'annega il pensier mio; / e il naufragar m'è dolce in questo mare»³⁷⁷; il che conduce a un in-

³⁷⁴ N. M. De Feo, *Il sacro e il potere in Heidegger*, in M. Heidegger, *Phänomenologie und Theologie*, trad. it. cit., pp. XXIX-XXX.

³⁷⁵ Cfr. M. Heidegger, *Grundbegriffe*, a cura di P. Jaeger, Vittorio Klosterman Verlag, Frankfurt am Main 1981; trad. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali*, il nuovo melangolo, Genova 2007 (1989, 1996), p. 78.

³⁷⁶ Cfr. *ibidem*. «In ogni "verbo" (*Zeitwort*) del linguaggio nominiamo l'essere. Quando diciamo "piove" intendiamo dire che qui e ora "è" presente la pioggia. Anche in ogni sostantivo e in ogni aggettivo noi nominiamo un ente e in questo modo nominiamo insieme l'essere dell'ente. "La guerra": l'ente che ora "è" presente. È sufficiente nominare l' "ente" e subito, con un pensiero approssimativo ma non privo di presentimento, intendiamo l'essere di questo ente e nominiamo insieme l'essere. Con ogni parola e in ogni frase si dice insieme l'essere, anche se esso non viene ogni volta chiamato col proprio nome. Dire è dire "insieme" l'essere, non però come fosse un'aggiunta (*Zugabe*) o un accostamento (*Beigabe*) che potrebbe anche essere omesso, bensì come dono preliminare (*Vorgabe*) che permette ogni volta di nominare l'ente. L'essere viene "detto" persino dove agiamo senza parlare, dove prendiamo una decisione sull'ente all'interno dell'ente senza proferir parola e ci rapportiamo ad esso senza nominarlo esplicitamente. Ugualmente là dove siamo 'completamente senza parole', proprio là noi 'diciamo' (*sagen*) l'essere. *L'essere è il più detto (das Gesagteste) in ogni dire, perché il dicibile può essere detto solo nell'essere* (e dicibile è sola la "verità" e il suo rigore) (ivi, pp. 78-79, corsivo nel testo).

³⁷⁷ Si veda E. Severino, *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015 (edizione digitale). Pubblicato per la prima volta in Gran Bretagna da William Heinemann Ltd nel 1949, titolo originale: *Traveling with Leopardi*; pubblicato da Virago Press nel 1996; Id., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Mondadori (BUR), Milano 5ª ed. 2018 (1ª ed. Rizzoli, Milano 1990).

terrogare critico in relazione alla condizione umana che si articola, in un'ultima analisi, come processo di autoformazione in una prospettiva dialogica, in una dialettica discorsiva con l'altro, fatta di mutevolezza, caducità, alterabilità, gettatezza, di solido nulla: un percorso, in altri termini, in cui il soggetto esistente nel suo autoformarsi è sospeso tra l'essere e il nulla.

Qui è evidente il richiamo al nichilismo come sguardo dal nulla e sul nulla, emblematicamente raffigurato, per esempio, da Leopardi, nel *Cantico del gallo silvestre* con queste parole: «Pare che l'essere delle cose abbia per suo proprio ed unico obbietto il morire. Non potendo morire quel che non era, perciò dal nulla scaturirono le cose che sono»³⁷⁸. Il senso letterale è evidente: la nascita delle cose è stata costruita perché potessero morire, a questo scopo le cose sono apparse; d'altra parte queste parole possono suggerire tutt'altro, cioè che questo nulla ha una natura sorgiva, è fonte di vite, seppur destinate all'annullamento³⁷⁹. L'impossibilità per l'uomo di comprendere il senso dell'esistenza, la sua precarietà e fragilità nel «globo dove l'uomo è nulla, / sconosciuto è del tutto»³⁸⁰, per citare ancora uno dei grandi anticipatori del nichilismo, è d'altra parte uno dei tratti della riflessione filosofica sin dalle origini. Nessuno può sfuggire al nulla. Il termine nulla si contrappone a essere, ma l'essere ondeggia nel non-essere. Heidegger non a caso si è posto la domanda fondamentale della metafisica: «Perché in generale è l'ente e non piuttosto il Niente?»³⁸¹, prendendola in prestito dal metafisico Leibniz il quale

³⁷⁸ G. Leopardi, *Cantico del gallo silvestre*, in Id., *Poesie e prose*, a cura di S. A. Nulli, Hoepli, Milano 1997 (1ª ed. 1954), *Prose – Operette morali*, p. 453. Si veda altresì: *Cantico del gallo silvestre* – Lettura di Paolo Rota, in G.M. Anselmi, A. Cottignoli, E. Pasquini (a cura di), *Breviario dei classici italiani. Guida all'interpretazione di testi esemplari da Dante a Montale*, Mondadori, Milano 2000 (1ª ed. 1996), pp. 169-183. «Le cose esistenti sono nulla perché il divenire appartiene alla loro essenza» scrive E. Severino (*Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, op. cit., p. 24). «Che le "cose esistenti" (le "cose che sono") siano nulla è l'evidenza originaria, appunto perché è l'evidenza del divenire» (*ibidem*).

³⁷⁹ Cfr. C. Galimberti, "Senso del nulla e senso delle cose", in S. Neumeister (a cura di), *Die ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi – Giacomo Leopardi e la percezione estetica del mondo*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009, p. 19. Si veda anche dello stesso C. Galimberti, *Cose che non sono cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001.

³⁸⁰ G. Leopardi, "La Ginestra", in Id., *Opere*, a cura di M. Fubini, Utet, Torino 2000, vv. 173-174, p. 303.

³⁸¹ M. Heidegger, "Was ist Metaphysik?" (1929), in *Gesamtausgabe*, vol. IX (Klostermann, Frankfurt a. M. 1976); trad. it. a cura di F. Volpi, "Che cos'è metafisica?", Adelphi, Milano 2001, p. 67. M. Heidegger, "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?'" (1949), in *Gesamtausgabe*, ivi; trad. it. a cura di F. Volpi, "Introduzione a 'Che cos'è metafisica?'" , cit., pp. 114-115.

l'ha posta nel § 7 dei suoi *Principes de la nature et de la grâce*: «Pourquoi il y a plutôt quelque chose que rien?»³⁸².

Non si può non ricordare Sartre con il saggio del 1943 intitolato *L'essere e il nulla*³⁸³, dove ha argomentato fenomenologicamente, sotto l'influsso di Heidegger, come la vita umana si barcameni tra l'essere in sé (le cose del mondo) e l'essere per sé (la coscienza capace di attribuire significato alle cose). Questo essere per sé è il nulla in quanto rapportandosi alle cose del mondo ne nega l'inseità e la mancanza di senso attribuendo loro un significato; di qui una idea di libertà come nullificazione delle cose del mondo mediante l'attribuzione di un significato. Esistere per l'esistenzialismo significa avere a che fare con il nulla. Per Heidegger è proprio nel fenomeno dell'angoscia che si rivela il nulla. E la verità già alle origini era legata al nulla piuttosto che all'essere. Vengono alla mente i versi di Montale in una fulminante poesia raccolta in *Ossi di seppia*: «[...] il nulla alle mie spalle, il vuoto dietro / di me, con un terrore di ubriaco»³⁸⁴ a sottolineare che il senso del mondo non è altro che il nulla, scoperta che produce un effetto di vuoto, un "terrore di ubriaco", per cui non resta che diventare un oggetto come l'osso di seppia. L'uomo deve imparare a esperire l'essere nel Niente e la disponibilità all'angoscia è la condizione necessaria, se si vuole andare incontro al «richiamo sommo da cui soltanto l'essenza dell'uomo è colpita»³⁸⁵. «Unico fra tutti gli enti, l'uomo», interpellato dalla «voce dell'essere», sperimenta «la meraviglia di tutte le meraviglie: che l'ente è»³⁸⁶. E lo stato d'animo che ciascuno è chiamato a sperimentare si configura come un «chiaro coraggio dell'angoscia essenziale», cosicché il fiore e l'essenza dell'esperienza dell'essere si riconosce, in virtù del coraggio che sostiene il niente, nella profondità dello sgomento (*Schrecken*) che asurge a «spazio pressoché inviolato dell'essere, dalla cui radura sol-

³⁸² Cfr. M. Heidegger, "Einleitung zu 'Was ist Metaphysik?' ", trad. it. cit., p. 115.

³⁸³ J.-P. Sartre, *L'être et le néant*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. G. Del Bo; revisione a cura di F. Fergani e M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore/Net, Milano 2002 (1ª ed. 1965).

³⁸⁴ E. Montale, "Forse un mattino andando in un'aria di vetro", in *Tutte le poesie (Ossi di seppia)*, Mondadori, Milano 2003, p. 42.

³⁸⁵ M. Heidegger, "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?' (1943), trad. it. a cura di F. Volpi in op. cit., "Poscritto a 'Che cos'è metafisica?' " (1943), p. 78. La prima edizione del Poscritto (1943) recava in epigrafe il motto: «...Metafisica – come pure "astratto" e quasi quasi anche "pensiero" – è la parola dinanzi alla quale ognuno, più o meno, si affretta a fuggir via come davanti a un appestato» (Hegel (1770-1831), *Werke*, cit., vol. XVII, p. 400) (ivi, p. 69).

³⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, "Nachwort zu 'Was ist Metaphysik?' ", trad. it. cit., p. 78 (cor-sivo nel testo).

tanto ogni ente ritorna in ciò che è e può essere»³⁸⁷. Lungi dal coltivare una «filosofia dell'angoscia» né tantomeno una «filosofia eroica»³⁸⁸, ma ponendosi alla ricerca di ciò che è stato dimenticato, ovvero l'essere, Heidegger esprime con indubbia magia di stile un anelito all'essenza profonda dell'essere che ci viene affidata dal niente. Così parlare di timore o angoscia, quale «motivazione metafisica originaria»³⁸⁹, conduce a delineare pedagogicamente i tratti di una condizione universale dell'esistenza umana, quale modo ineludibile di stare nel mondo, che rimanda tacitamente a fasi da attraversare e superare nei percorsi di crescita personale. Che si chiami angoscia, timore (o paura, ansia, angoscia, inquietudine, perturbazione), si tratta di un fenomeno originario, fondamentale e inevitabile, costitutivo del processo in cui si dispiega l'esperienza stessa. Si avverte, dietro questi concetti, la passione per il principio (*Grund*) autentico della stessa filosofia, sentito come un particolare stato emotivo, lo stupore, la meraviglia, concetto portante, evento originario della conoscenza che, come indica Heidegger, «sorregge la filosofia e la domina dall'inizio alla fine»³⁹⁰. La nozione di *thauma*, sostantivo greco tradotto in italiano con meraviglia, a cui è legato il verbo *thaumázein* (provare meraviglia), è stata posta in luce nella *Metafisica* da Aristotele, in cui leggiamo, appunto, che «gli uomini hanno cominciato a filosofare, ora come in origine, a causa della meraviglia»³⁹¹ (questa la sua celeberrima definizione), e dal suo maestro, Platone che, nel dialogo *Teeteto*, fa dire a Socrate che «l'essere pieno di meraviglia» è *pathos* «proprio tipico del filosofo» e la filosofia non ha altro principio che questo «e chi ha detto che Iride è figlia di Taumante sembra che non abbia tracciato una cattiva genealogia»³⁹². A questa disposizione

³⁸⁷ Ivi, pp. 78-79.

³⁸⁸ Ivi, p. 79.

³⁸⁹ Cfr. Nota introduttiva, in "Was ist Metaphysik?", trad. it. a cura di F. Volpi, op. cit., p. 33.

³⁹⁰ M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, G. Neske, Pfullingen 1956; trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1981, p. 41.

³⁹¹ Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, ed. maggiore rinnovata in tre volumi, saggio introduttivo, testo greco con trad. a fronte e commentario, Vita e Pensiero, Milano 1993, vol. 2, A 2, 982 b 12-13, p. 11.

³⁹² Platone, *Teeteto*, pres., trad. e note di C. Mazzarelli, in Id., *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991, 155 D, p. 206. In riferimento alla Teogonia di Esiodo (vv. 780 s.), Taumante (*Thaúmas*) era il padre di Iride, messaggera degli dèi. «Il nome del dio marino Taumante era, per i Greci, connesso al verbo *thaumázein*, ovvero "provare stupore", e proprio lo stupore, secondo Platone, sta all'origine della filosofia. Ma la figlia di Taumante, Iride, è nella mitologia classica la messaggera degli dèi», quindi un demone, mediatore tra uomini e dèi (K. Albert, *Über Platons Begriff der Philosophie*, Akademie Verlag Richarz, Sankt Augustin 1989; ed. it. a cura di P. Traverso, *Sul concet-*

il pensiero antico conferisce il compito fondamentale di via d'accesso a noi stessi e al mondo esterno, esperienza estremamente feconda e vitale per avanzare nel cammino di autoformazione. Il senso profondo dell'esistenza umana consiste, pertanto, nel fare esperienza di noi stessi e del mondo all'ombra e alla luce del nulla e della propria metafisica angoscia. Sulla distesa sterminata dell'esistere: siamo esposti nel mondo ma in uno slancio costruttivo. "Non conosciamo mete /siamo solo un cammino", recitano i versi della poesia di Heidegger: *In Winke (In cammino*³⁹³), a sottolineare un erramento fatto di incontro con l'essere delle cose e di cura del poter essere presi in cura grazie al loro prezioso apparire.

2.7. L'incontro con le 'cose'

Sul terreno della riflessione pedagogica, se si assume il paradigma fenomenologico elaborato dal padre della fenomenologia, Edmund Husserl, affiora una concezione dell'educazione come "ritorno alle cose stesse". Caratteristica della fenomenologia, a partire dalla monumentale opera husserliana, è, infatti, quella del porre al centro della considerazione filosofica le "cose": lasciare che le cose si mostrino così come sono con uno sguardo privo di pregiudizi, perché implica la sospensione del giudizio; ascoltare le parole che le cose ci rivolgono. La conseguenza della focalizzazione sulle cose, nel senso descritto prima da Husserl e poi dal suo allievo Heidegger, è quella di richiedere un'educazione della riscoperta delle cose piuttosto che di dominio sulle cose. Un'educazione che è anche una relazione di cura e preoccupazione per l'Altro e per le cose, quel concetto di *Sorge* di cui ha parlato Heidegger. L'approccio fenomenologico-esistenziale accende l'impeto costruttivo del pensiero umano. Così la mente umana è conformata alla modalità dello stupore e della meraviglia di fronte al mondo e alle cose nella loro irriducibile singolarità. Dominante la passione per le cose dà una vigorosa energia, colore e senso alle cose e all'essere umano, considerato nella globalità del suo essere e dei suoi significati vissuti. L'andare incontro alle cose, cogliendole

to di filosofia in Platone, introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991, pp. 57-58). In quanto figlia dello stupore nel passo citato «il pensiero filosofico viene inteso come un movimento che va dagli uomini alle divinità e viceversa, e non come un continuo "essere in cammino", un eterno "non ancora"» (ivi, p. 58)

393 M. Heidegger, *Denkerfahrten, 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. N. Curcio, *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976, il melangolo*, Genova 2011, "Winke" (1941), "Cenni", p. 23.

nella loro immediatezza (senza cornici interpretative o teorie sedimentate o preconfezionate che ci condizionano), come indica l'epistemologia fenomenologica, significa ricolorare, problematizzare il mondo, superando l'aridità desolata cui l'hanno confinato le scienze fisico-naturalistiche a partire dalla modernità e che ancora oggi, con il loro spietato dominio, stanno trasformando in un mondo che non è fatto per l'uomo. Dal tramonto del mondo della vita primigenio, pre-categoriale, Husserl costruisce i sentieri di nuova aurora del pensiero che non si esaurisce in un ambito soggettivo, ma ritrova una presenza pregnante nella fattualità, in un mondo veramente umano, per scoprirne l'essenza profonda e comprendere i fenomeni in tutta la loro ricchezza. È indubbio che la capacità intenzionale del soggetto di dare senso a se stesso e a ciò che gli sta di fronte è un luogo centrale in questo processo. Husserl ha, infatti, conferito alla fenomenologia una connotazione trascendentale in senso sempre più marcato. La caratteristica di questa connotazione trascendentale consiste nel fatto che le strutture del fenomeno sono poste dalla coscienza stessa, le "cose stesse" alla fine si sciolgono nell' "essere della coscienza stessa" da cui nulla può sfuggire nel senso del *nulla re indiget ad existendum*³⁹⁴.

Importante per l'operazione husserliana la constatazione del fatto che il punto di vista della soggettività è cruciale in un succedersi progressivo di atteggiamenti: il mondo è sempre un mondo per un soggetto o per i soggetti o per una pluralità di persone, a prescindere dal fatto che di ciò si sia consapevoli o meno; è la riflessione filosofica che consente a questo atteggiamento di giungere a consapevolezza³⁹⁵. Per chiarire questo aspetto è utile il celebre esempio dell'incisione su rame di Albrecht Dürer, "Il cavaliere, la morte e il diavolo"³⁹⁶, attraverso cui Husserl ci invita a distinguere:

1. la percezione normale, il cui corrispondente è la *cosa* "calco-grafia", cioè la cosa materiale;
2. la coscienza percettiva nella quale, grazie all'aiuto delle linee nere, ci si manifestano le piccole figure senza colore: "cavaliere a cavallo", "morte" e "diavolo";

³⁹⁴ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 121.

³⁹⁵ Cfr. A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, p. 55.

³⁹⁶ Husserl aveva nel suo studio la riproduzione di questa celebre stampa di Dürer, a lui molto cara (cfr. C. Sini, *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Morano, Napoli 1997, p. 29).

3. la coscienza dell'immagine che favorisce e rende possibile la raffigurazione e che si definisce nei termini di "modificazione di neutralità dell'essere"³⁹⁷.

L'incisione si dà alla nostra percezione, ma nella pura percezione noi non avvertiamo né il cavaliere, né la morte, né il diavolo, ma afferriamo solo dei segni fisici; questo darsi alla percezione è, perciò, neutralizzante perché serve piuttosto a renderci partecipi di qualcosa che la oltrepassa e che non è in sé avvertibile o perlomeno non lo è nell'incisione stessa³⁹⁸. In altri termini la coscienza dell'immagine neutralizza la percezione normale il cui correlato è la cosa materiale, il dato di fatto. Il fenomenologo vede al di là di quest'ultimo, cogliendo insieme all'immanenza la trascendenza, in un gioco al contempo statico e dinamico nel quale è possibile passare dall'uno all'altro momento e siamo noi in quanto soggetti trascendentali a compiere questa operazione³⁹⁹. Si tratta di un compito che si disloca sforzandosi di controllare il più possibile o, anzi, esercitando un "sospetto metodico" per l'immediatezza, il culto per il fatto, l'oggettivo e l'assolutamente certo e lasciandosi, invece, condurre dalla verità estetica del nostro mondo e della nostra vita per procedere così alla edificazione, alla determinazione del senso vivo delle evidenze esperienziali⁴⁰⁰.

2.8. Il scoprirsi delle 'cose'

Si trova qui un'intima vocazione artistica del fenomenologo, una tensione estetico-creativa neutralizzante che Husserl descrive tra l'altro in una lettera del 1907 rivolta a un artista, Hugo von Hofmannsthal, oltre che nel manoscritto sull'estetica del 1906-07, prodotto dalle discussioni di Husserl con alcuni allievi di Lipps. In questa prospettiva Husserl fonda una vera e propria estetica filosofica. Dei fenomeni ci si appropria intuitivamente per raccoglierne attraverso gli aspetti formali i materiali per la raffigurazione estetico-creativa. Un'altra parola d'ordine, altrettanto importante e piena di significato per l'approccio fenomenologico, è disoccultamento⁴⁰¹, ovverosia

³⁹⁷ Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit. Libro primo, pp. 273-274.

³⁹⁸ Cfr. V. Melchiorre, *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 2008, p. 143 (nota 71).

³⁹⁹ Cfr. A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano: lineamenti di una filosofia al femminile*, op. cit., p. 55.

⁴⁰⁰ Cfr. E. Franzini, *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano 1997, p. 29.

⁴⁰¹ Sul termine 'disoccultamento', in relazione al contributo filosofico di Heidegger, si rinvia alla interpretazione di Mario Alcaro, nel suo lavoro: *L'essere inquieto. Misteri e*

disvelamento di ciò che sta celato. In Husserl questa zona assume il significato di una mimetica trascendentale in cui fattualità e coscienza si rimandano reciprocamente. È un lavoro di scavo, di presa di coscienza dell'essere. La metafisica classica ha cercato il senso dell'essere indagando gli enti, identificando l'essere con la semplice presenza degli enti e conducendo così all'oblio dell'essere⁴⁰². Il gioco della partecipazione e dell'avvicinamento al vero, alla verità dell'essere, si nutre del dis-ascondersi, scintilla da cui possa irradiarsi un'altra più essenziale realtà, sfuggente, perché come espresso da Eraclito in un suo detto (*framm.* 123): «La natura propria delle cose ha l'abitudine di nascondersi»⁴⁰³. Questo gioco di svelatezza e velamento, come avverte Heidegger, dobbiamo vederlo sin dall'inizio, altrimenti tutto si fa opaco⁴⁰⁴. Un'aspettativa questa conforme al senso etimologico di "a-létheia", concetto posto in essere già da Anassimandro, Parmenide, Eraclito, cioè nel pensiero aurorale greco, e che testimonia la co-appartenenza della presenza e dell'assenza. Platone sarebbe, invece, reo di aver fondato l'essere sulla verità e non

prodigi della natura, Edizioni Dedalo, Bari 1993. A pag. 148, nel § dal titolo: *Il disoccultamento*, si legge: «La critica serrata dell'interpretazione dell'essere come semplice presenza (come insieme di cose, oggetti o enti) è funzionale all'affermazione di una concezione dell'essere capace di comprendere dentro di sé anche il senso del mondo, il disoccultamento dell'in-sé, la rivelazione di ciò che accade. [...]. L'uomo apre l'orizzonte di un essere che va oltre la realtà, l'effettività, la cosalità, ossia l'essere nel modo d'essere proprio della cosa».

⁴⁰² «[...] la metafisica dell'età moderna si distingue per il particolare ruolo che svolgono in essa il "soggetto" umano e il richiamo alla soggettività dell'uomo. All'inizio della filosofia moderna sta la tesi di Descartes: *ego cogito, ergo sum*, "penso, dunque sono". Ogni coscienza delle cose e dell'ente nel suo insieme è ricondotta all'autocoscienza del soggetto umano quale fondamento incrollabile di ogni certezza. La realtà del reale si determina in seguito come oggettività, come ciò che è concepito *mediante* il soggetto e *per* esso, come ciò che gli è "obiettato", gettato dinanzi e tenuto dinanzi. La realtà del reale è l'essere rappresentato *mediante* il soggetto rappresentante e *per* esso. La dottrina di Nietzsche, che riduce tutto ciò che è, così com'è, a "proprietà e prodotto dell'uomo", non fa che portare a compimento l'estremo sviluppo di quella dottrina di Descartes secondo la quale ogni verità viene fondata riconducendola all'autocertezza del soggetto umano. Se rammentiamo inoltre che già nella filosofia greca prima di Platone un pensatore, cioè Protagora, insegnava che l'uomo è la misura di tutte le cose, allora effettivamente tutta la metafisica, e non soltanto quella moderna, sembra essere costruita sul ruolo determinante dell'uomo in seno all'ente nel suo insieme» (M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961; trad. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2ª ed. 2006 (1ª ed. 2003), p. 152).

⁴⁰³ Eraclito, *Frammenti*, trad. di A. Carbonetti, Germani Editore, Roma 2016p. 6.

⁴⁰⁴ Cfr. M. Heidegger, E. Fink, *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vottorio Klostermann GmbH, Frankfurt a. M. 1970; ed. it. a cura di A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Laterza, Roma-Bari 2010, p. 188.

sull'essere che si dis-asconde al pensiero. La verità non sarebbe più compresa nel senso della svelatezza come una cifra dell'essere stesso, piuttosto sarebbe posta in relazione all'esserci che la coglie e definita in termini di «correttezza dello sguardo» che signoreggia sull'essere⁴⁰⁵.

Nei confronti di Aristotele emerge, invece, da parte di Heidegger una presa di posizione duplice: nel concetto aristotelico di *physis* crede di poter rinvenire l'eco dell'originario pensiero presocratico della *physis*, cioè dell'essere; nello stesso tempo ritiene che con Aristotele la *physis* originaria venga indebolita, infiacchita e ridotta a una *physis* come genere dell'essere (*genos tou ontos*)⁴⁰⁶. La rivelazione dell'essere può essere attinta soltanto attraverso l'iniziativa dell'essere stesso. Qui sta la direzione cruciale del pensiero heideggeriano: l'esserci non può disascondere il senso dell'essere, ma deve esserne il *pastore*.

L'immagine del pastore si allaccia alla linea di Rilke a cui Heidegger ha dedicato una conferenza: "Wozu Dichter?" ("Perché i poeti?"), pronunciata, in occasione del ventesimo anniversario della morte del poeta (avvenuta il 29 dicembre 1926), davanti a un ristretto gruppo di persone⁴⁰⁷. Questi versi tratti dalla poesia "Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort" ("Mi spavento così tanto di fronte alla parola degli uomini"): «A me piace sentire le cose cantare!»⁴⁰⁸ o il *Gesang ist Dasein*, il canto è esserci, nel terzo dei Sonetti a Orfeo di Rilke, sono solo alcuni esempi di un pensiero in rivolta contro il «dominio del volere calcolante»⁴⁰⁹. L'uomo che cammina nel movimento confuso degli affari e degli scambi, che vive in questo incessante scambiare e contrattare, è il mercante⁴¹⁰. In questa figura e nelle sue situazioni Rilke ravvisa la crisi di una civiltà. Il «tempo della povertà»⁴¹¹ è, dunque, il tempo in cui le cose dicono nell'uniformità della semplice

405 Cfr. F. Volpi, "L'appropriazione di Aristotele nel quadro del confronto con in Greci", in H.-C. Günther e A. Rengakos (a cura di), *Heidegger und die Antike*, Verlag C. H. Beck oHG, München 2006, p. 254.

⁴⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Holzwege*, trad. it. cit., Nota dell'Autore, p. 350.

⁴⁰⁸ «Io temo tanto la parola degli uomini. / Dicono sempre tutto così chiaro: / questo si chiama cane e quello casa, / e qui è l'inizio e là è la fine. / E mi spaura il modo, lo schernire per gioco, / che sappian tutto ciò che fu e sarà; / non c'è montagna che li meravigli; / le loro terre e giardini confinano con Dio. / Vorrei ammonirli, fermarli: state lontani! / A me piace sentire le cose cantare. / Voi le toccate: diventano rigide e mute. / Voi mi uccidete le cose» (R.M.Rilke, "Ich fürchte mich so vor der Menschen Wort", 1902 (*Gedicht*); trad. di A. Maria Carpi, "Le poesie giovanili" (1897 – 1898), in Id., *Poesie*, a cura di G. Baioni, commento di A. Lavagetto, Einaudi, Torino, 2 voll., vol. I, p. 93).

⁴⁰⁹ M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 291.

⁴¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 290.

⁴¹¹ *Ivi*, p. 247.

presenza; sottraendosi al tempo metafisico e agli uomini «più arrischiati» non resta che disporsi a un «dire più dicente»: il canto (*Gesang*), poiché, come dice il terzo dei Sonetti a Orfeo, il canto è l'esserci (*Gesang ist Dasein*)⁴¹². È un'operazione ardua, faticosa, la cui problematicità non «sta soltanto nella difficoltà della creazione dell'opera della parola, ma nel passaggio dal linguaggio proprio della visione delle cose dominata dalle esigenze, dall'opera dell'occhio all' 'opera del cuore' »⁴¹³. Per Rilke solo al poeta ideale, che egli identifica con il Dio Orfeo, «il canto è cosa facile, non però per gli uomini»⁴¹⁴.

2. 9. Le 'cose' tra trascendenza e poesia

Su tali fondamenti si può misurare la *Dingmystik* di Rilke che cerca di trascendere la sfera del dominio umano, il mondo delle cose materiali, per ritrovarvi un potenziale di trascendenza attraverso la creatività nella mediazione angelica tra visibile e invisibile, tra dicibile e indicibile. Così scriveva Rainer Maria Rilke al giovane scrittore Franz Xaver Kappus : «[...] la maggior parte degli avvenimenti sono indicibili, si compiono in uno spazio che mai parola ha varcato, e più indicibili di tutto sono le opere d'arte, misteriose esistenze, la cui vita, accanto alla nostra che svanisce, perdura»⁴¹⁵. La figura dell'Angelo, quella creatura «in cui appare già compiuto quel rivolgimento del visibile nell'invisibile che noi ci sforziamo di attuare»⁴¹⁶, ci mette in guardia da questo limite. In Rilke, sottolinea Eugenio Borgna, «l'esperienza dell'infinito, la percezione di una realtà *altra* da quella quotidiana, rinasce nella figura dell'angelo: come esperienza mistica, e come esperienza soggettiva poi: come esperienza leopardiana»⁴¹⁷.

⁴¹² Cfr. *ivi*, pp. 292-93. «Il canto, qual lo insegni, non è brama vòlta / a possedere dopo lungo logorio; / il canto è Esserci. Facile, al dio» (R. M. Rilke, *Die Sonette an Orpheus* (1922), trad. in versi e rima italiani di C. Testa, *I sonetti a Orfeo*, introd. di C. Magris, Morretti e Vitali Editori, Bergamo 2014, versi tratti da sonetto III, p. 29)

⁴¹³ M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 293.

⁴¹⁴ *Ibidem*.

⁴¹⁵ «[...] die meisten Ereignisse sind unsagbar, vollziehen sich in einem Raume, den nie ein Wort betreten hat, und unsagbarer als alle sind die Kunst-Werke, geheimnisvolle Existenzen, deren Leben neben dem unseren, das vergeht, dauert» (R. M. Rilke, *Briefe an einen jungen Dichter*, Hofenber, Berlin 2016, 1. Brief: An Franz Xaver Kappus (Paris, am 17. Februar 1903), p. 3).

⁴¹⁶ Dalla lettera del 13 novembre 1925 di Rilke, in M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 289.

⁴¹⁷ E. Borgna, *Il tempo e la vita*, Feltrinelli, Milano 2016 (1^a ed. 2015), p. 93 (corsivo nel testo).

Questa epifania dell'infinito, così mirabilmente lasciata intravedere nei due volumi delle *Elegie di Duino* e dei *Sonetti ad Orfeo*, è travolta dalla «povertà del tempo», nella banalità di un'esistenza disarmata di fronte all'ottuso interesse del mercante, dell'affarista, spesa in un panorama povero che bordeggia sul liminare della passività e dell'impotenza, «non soltanto perché Dio è morto, ma anche perché i mortali sono a mala pena in grado di conoscere il loro esser-mortali»⁴¹⁸. Essi non dispongono ancora della propria essenza, il loro unico ancoraggio è la parola poetica, la parola del cantore Orfeo quale spazio privilegiato in cui si conserva la traccia del Sacro⁴¹⁹. Esser poeta nel tempo della povertà designa un cantare come risalimento alla traccia degli Dei fuggiti⁴²⁰. Sul piano educativo tale istanza derivante dall'esegesi filosofica dei versi hölderliani ha un suo determinato rilievo nella prospettiva di educare a *Dire Dio*⁴²¹. L'oggetto dovrebbe trapassare in una dimensione metafisica, nella dimensione della trascendenza, del Sacro. Esser coscienti del tempo della povertà, in quanto epoca «a cui manca il fondamento»⁴²², è un passaggio formativo necessario per riscattarsi dall'assenza e dalla dimenticanza di ogni fondamento. La riflessione heideggeriana offre in modo indiretto un sunto di un percorso autoformativo attraverso cui inoltrarsi in questa «mancanza di fondamento» o «abisso» (*Abgrund*⁴²³), per

⁴¹⁸ M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. di P. Chiodi, "Perché i poeti?", in *Sentieri interrotti*, trad. it. cit., p. 252.

⁴¹⁹ Cfr. *ibidem*. "Anche se il mondo si muta, / rapido, come forma di nuvola / ogni cosa compiuta ricade / in grembo all'antica. // Ma sovra al mutare e ai cammini, / più dispiegato e più libero, / rimane il tuo canto, / O Dio sacro alla cetra. // Ignoti ci sono i dolori, / e oscuro rimane l'amore; / che sia che ci sospinge alla morte / è nelle tenebre avvolto. // Solo il canto, qui sulla terra, / consacra ed onora" (*Sonetti a Orfeo*, I, 19 - versione italiana in M. Heidegger, *ivi*, pp. 252-253).

⁴²⁰ Cfr. M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 250. L'espressione "tempo della povertà" che compare all'inizio del saggio "Wozu Dichter?" in riferimento alla domanda posta da Heidegger tratta dall'elegia di Hölderlin "Pane e vino" ("...e perché i poeti nel tempo della povertà?") allude alla mancanza di un Dio inteso in senso lato come espressione di sacralità: «Con la venuta e il sacrificio di Cristo ha avuto inizio, secondo la concezione storica di Hölderlin, la fine del giorno degli Dei. È caduta la sera. Da quando i "tre che sono uno": Ercole, Dioniso e Cristo, hanno lasciato il mondo, la sera del tempo mondano va verso la notte. La notte del mondo distende le sue tenebre. Ormai l'epoca è caratterizzata dall'assenza di Dio, dalla "mancanza di Dio". [...] . La mancanza di Dio significa che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in essa» (*ivi*, p. 247).

⁴²¹ Si veda P. Malavasi, *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, EDUCatt, Milano 1999.

⁴²² M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 248.

⁴²³ Cfr. *ibidem*.

trovare un rimedio al nostro scivolare in esso e ritornare al *Grund*, a ciò che fonda. Il rimedio: solo il dire dei poeti può risalire dal fondo abissale al *Grund*. Perché appartiene proprio ai poeti questo dono? Perché essi, in quanto più «arrischiati», accettano, più di altri, di rimettersi al pericolo e procedere di pari passo col rischio, di porsi sotto la sua custodia, privi di protezione⁴²⁴. Arrischiare significa porre in gioco. Così l'esistenza si vive solo arrischiandola. Torna utile, entro questo sfondo, la visione di Eraclito il quale concepisce l'essere come tempo del mondo e questo tempo come giuoco del fanciullo: «Tempo del mondo, è un fanciullo che giuoca al tavoliere; regno di un gioco infantile» (*framm.* 52). In questo caso, un fanciullo che gioca col tavoliere non osserva regole, non si conforma a un modello, ma con il suo estro e la sua fantasia dispone i pezzi sul tavoliere, scomponendo ogni volta la combinazioni che egli progressivamente organizza e utilizza in sempre nuove combinazioni i frammenti di cui egli dispone per il suo gioco⁴²⁵. Come rimarcano anche i versi di una poesia di Hölderlin: «Quand'ero fanciullo / spesso un Dio mi salvò / dalle grida e dalla frusta degli uomini, / allora giocavo mite e sicuro / con i fiori del bosco / e le brezze del cielo / giocavano con me» («Da ich ein Knabe war, / Rettet' ein Gott mich oft / Vom Geschrei und der Ruthe der Menschen, / Da spielt' ich sicher und gut / Mit den Blumen des Hains, / Und die Lüftchen des Himmels / Spielten mit mir») ⁴²⁶.

È un gioco all'Aperto: nel puro *Bezug*⁴²⁷. Ogni ente è investito dall'attrazione (*Zug*) per «l'inaudito Centro», la «forza di gravità» che tutto raccoglie nel gioco del rischio⁴²⁸. Nella parola *Bezug* echeggia qui anche l'antico senso del «ricevere qualcosa», «provvedersi di qualcosa», «farsela arrivare», tutte espressioni rese con *es beziehen*, percepire⁴²⁹. Con Heidegger e poi con Gadamer e Fink, ad esempio, si

⁴²⁴ Cfr. *ivi*, p. 259.

⁴²⁵ Cfr. E. Severino, *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, BUR (Rizzoli), Milano 5ª ed. 2018 (1990), p. 35.

⁴²⁶ F. Hölderlin, "Da ich ein Knabe war" (1797), *Verstreute Gedichte – Frankfurt 1796-1797*, in *Id.*, *Tutte le liriche*, ed. trad. e commentata e revisione del testo critico tedesco di L. Reitani, con uno scritto di A. Zanzotto, Mondadori, Milano 2015 (2001), vv. 1-7, pp. 576-577.

⁴²⁷ «L'intero *Bezug* a cui è abbandonato ogni ente in quanto arrischiato, è sovente chiamato da Rilke l' "Aperto" [*das Offene*]. [...] "Aperto" significa, nel linguaggio di Rilke, qualcosa che non sbarra chiudendo; qualcosa che non sbarra perché non limita; non limita perché è privo di ogni limite. L'Aperto è il grande insieme, il tutto di ciò che è senza limiti» (M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 261).

⁴²⁸ Cfr. *ivi*, p. 260.

⁴²⁹ Cfr. *ibidem*. «*Bezug* è una parola fondamentale della più alta poesia di Rilke, in cui compare in espressioni come il "puro", l' "intero", il "reale", il "più chiaro", l' "altro" *Bezug* ("altro" nel senso di "medesimo" sotto un altro riguardo). Si resta a metà strada

può affermare che questo sentirsi in gioco nel mondo naturale e umano, che ci avvolge e ci accompagna, è possibilità di incontro del particolare con il divenire del tutto⁴³⁰. Eraclito aveva incarnato il *logos* nel fuoco «sempre vivente» (*framm. 30*)⁴³¹. *Logos*, secondo l'antico pensatore, non è solo armonia, unificazione degli opposti, ma anche dominio, secondo *dike*⁴³², cioè secondo necessità, dello slancio, dell'impulso verticale del *polemos*, dell'interiorità fremente. Come spiega Gadamer, sono proprietà del fuoco sia l' "infiammarsi" che lo "spegnersi"; proprio per tali caratteristiche il fuoco non è qualcosa di visibile, ma si trasforma continuamente rispetto a ogni stabilità e proprio in ciò risiede la sua vitalità, nel fatto che sia uno e altresì tutto il vivente⁴³³. «Anche il fuoco – precisa Gadamer – si infiamma secondo misura e secondo misura si estingue, proprio come il ritmo vivente della veglia e del sonno. Il fuoco, quindi, mostra la struttura universale di tutto l'essere»⁴³⁴. Scriveva Nietzsche a questo proposito: «Un nascere e un perire, un costruire e un distruggere, che siano privi di ogni imputabilità morale e si svolgano in un'innocenza eternamente eguale – si ritrovano in questo mondo so-

nella comprensione della parola rilkiana *Bezug* se ci si limita a collegarla a "relazione" [*Beziehung*], intendendo quest'ultima come mera "relazione formale" [*Relation*]. L'incomprensione si aggrava ulteriormente se si intende questa relazione come l'autoriferimento rappresentativo dell'io umano all'oggetto. Il significato di "riferirsi a" è linguisticamente assai tardo. La parola *der Bezug* conosce certamente anche questo significato; non vi allude però direttamente, ma soltanto sul fondamento del significato originario. Così l'espressione "l'intero *Bezug*" non è più comprensibile se viene intesa nel senso di relazione. La gravitazione delle forze pure, l'inaudito Centro, il puro *Bezug*, l'intero *Bezug*, l'intera Natura, la vita, il rischio, sono la medesima cosa» (ivi, pp. 260-261).

⁴³⁰ «Nel gioco – come in altre condotte fondamentali, quali il lavoro, la lotta, l'amore – l'uomo realizza la sua fondamentale apertura al mondo. Esso è caratterizzato dalla totale gratuità, dall'irrealtà, da un senso di gioia per il sensibile, in cui viene sperimentato il "piacere dell'apparenza". Nel gioco l'uomo sembra mimare la stessa onnipotenza del mondo» (A. Mariani, "Teorie del gioco oggi", in F. Cambi, G. Staccioli (a cura di), *Il gioco in Occidente. Storie, teorie, pratiche*, Armando, Roma, 1ª rist. 2008 (1ª ed. 2007), § 4. Fink e l' "ontologia del gioco", p. 134).

⁴³¹ «Quest'ordine del mondo, lo stesso per tutti, non lo fece né uno tra gli dei, né uno tra gli uomini; ma è sempre stato, è e sarà. Fuoco vivo in eterno che secondo misura si accende e secondo misura si spegne» (Eraclito, *Frammenti*, op. cit., p. 12).

⁴³² Si veda E. Severino, *Dike*, Adelphi, Milano 2015.

⁴³³ Cfr. H.-G. Gadamer, "Heraklit-Studien" e "Hegel und Heraklit", in Id., *Gesammelte Werke*, vol. VII, Mohr, Tübingen 1991; "Zur Überlieferung Heraklits", in *Gesammelte Werke*, vol. VI, Mohr, Tübingen, 1985; trad. it. a cura di A. Mecacci, *Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli, Roma 2004, *Studi su Eraclito*, p. 65.

⁴³⁴ *Ibidem*.

lo attraverso il giuoco dell'artista e del fanciullo»⁴³⁵. Così nel gioco dell'artista e del fanciullo possiamo rinvenire il senso del nostro stare al mondo. Lo stesso stretto rapporto è stato sottolineato, tra gli altri, in modo suggestivo da Giambattista Vico: «Il più sublime lavoro della poesia è alle cose insensate dare senso e passione, ed è proprietà de' fanciulli di prender cose inanimate tra mani e, trastullandosi, favellarvi come se fossero, quelle, persone vive. Questa dignità filologico-filosofica ne approva che gli uomini del mondo fanciullo, per natura, furono sublimi poeti»⁴³⁶. E così anche per Pascoli la poesia ci mette in contatto con le cose: «Poesia è trovare nelle cose, [...] il loro sorriso e la loro lacrima; e ciò si fa da due occhi infantili che guardano semplicemente e serenamente di tra l'oscuro tumulto della nostra anima»⁴³⁷. Esprimere il senso della vita in arcane illuminazioni:

«Vedere e udire: altro non deve il poeta. Il poeta è l'arpa che un soffio anima, è la lastra che un raggio dipinge. La poesia è nelle cose: un certo etere che si trova in questa più, in quella meno, in alcune sì, in altre no. Il poeta solo lo conosce, ma tutti gli uomini, poi che egli significò, lo riconoscono. Egli presenta la visione di cosa posta sotto gli occhi di tutti e che nessuno vedeva. Erano forse distratti gli occhi, o forse la cosa non poteva essere resa visibile che dall'arte del poeta. Il quale percepisce, forse, non so quali raggi X che illuminano a lui solo le parvenze velate e le essenze celate»⁴³⁸.

Ecco, quindi, emergere una via educativa importante. In questa tensione ludica, che si rivela come autocostruzione, autoliberazione, fare, linguaggio, intuito, simbolizzazione, rappresentazione, fantasia, creatività, si esprime il continuo operare con le cose, il luogo di un rapporto dialettico esse, «...luogo a mezzo tra mondo e gioco, / in un punto che in origine /era stato preparato per una pura riuscita»⁴³⁹. Come scrive Eugen Fink: «Il mondo del gioco non è sospeso in un semplice regno del pensiero, ha sempre un palcoscenico reale, ma

⁴³⁵ F. Nietzsche, *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873*; trad. it.: *La filosofia nell'epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, dalle "Opere di Friedrich Nietzsche", vol. III, tomo II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano ed. digitale 2015 (1ª ed. 1973), § 7.

⁴³⁶ G. Vico, *Principi di scienza nuova*, a cura di A. Battistini, Mondadori, Milano 2008, Libro primo, XXXVII, p. 143.

⁴³⁷ G. Pascoli, da "Il Fanciullino", in *Pensieri e discorsi*, op. cit., p. 20.

⁴³⁸ G. Pascoli, da "Il Sabato", in *Pensieri e discorsi*, op. cit., pp. 58-59.

⁴³⁹ R. Maria Rilke, *Duineser Elegien*, in *Sämtliche Werke*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1955; trad. di P. Marelli, *Elegie duinesi*, Baldini Castoldi Dalai Editore, Milano 2007, Quarta Elegia, p. 85.

non è mai una cosa reale tra altre cose reali. E tuttavia questo mondo del gioco ha bisogno necessariamente di cose reali cui appoggiarsi»⁴⁴⁰. Così nel senso, ad esempio, indicato da Leopardi nella "Palinodia al marchese Gino Capponi" (1835): come il bambino che innalza e distrugge le proprie costruzioni segna regole precise, così la vita universale attende in modo del tutto innocente alla creazione e distruzione di tutto ciò che materia⁴⁴¹.

2.10. Il vedere fenomenologico come sguardo eidetico

A tutti i discepoli che pretendevano di superare idealismo e realismo, Husserl oppone l'esigenza di una costituzione trascendentale del mondo⁴⁴². Scrive Husserl che solo «chi fraintende il senso più profondo del metodo intenzionale o quello della riduzione trascendentale, o l'uno o l'altro, può volere disgiungere fenomenologia da idealismo trascendentale»⁴⁴³. Come si sa, gli stessi suoi ex-allievi gottinghesi, compresi Scheler e Pfänder, imputarono a Husserl di essere precipitato dopo le *Idee* nei gravi errori degli idealisti, allontanandosi dal presunto «realismo» delle *Ricerche*⁴⁴⁴. A dipanare un po' la matassa ha pensato Gadamer quando osserva che il passaggio verso la riflessione trascendentale, presuppone già l'«avere il mondo»⁴⁴⁵. Il circolo di Gottinga aveva mostrato le prime divergenze tra la direzione eidetico-trascendentale, rivendicata dallo stesso Husserl, e la direzione realistica della fenomenologia, che negava l'ambito del tra-

⁴⁴⁰ E. Fink, *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, trad. it. cit., p. 29.

⁴⁴¹ «Quale un fanciullo, con assidua cura, / di fogliolini e di fuscilli, in forma / o di tempio o di torre o di palazzo, / un edificio innalza; e come prima / fornito il mira, ad atterrarlo è volto, / perché gli stessi a lui fuscilli e fogli / per novo lavorio son di mestieri; / così natura ogni opra sua, quantunque / d'alto artificio a contemplar, non prima / vede perfetta, ch'a disfarla imprende, / le parti sciolte dispensando altrove. / E indarno a preservar se stesso ed altro / dal gioco reo, la cui ragion gli è chiusa / eternamente, il mortal seme accorre / mille virtùdi oprando in mille guise / con dotta man: che, d'ogni sforzo in onta / la natura crudel, fanciullo invitto / il suo capriccio adempie, e senza posa / distruggendo e formando si trastulla» (G. Leopardi, "Palinodia al marchese Gino Capponi", in Id., *Poesie e prose*, con un autografo, a cura di S. A. Nulli, Hoepli, Milano 1997 (1954), vv. 155-172, pp. 84-85).

⁴⁴² Cfr. E. Lévinas, "Transcendence et hauteur", *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 56 (1962), pp. 89-111; trad. it. di J. Ponzio, "Trascendenza e altezza", in Id., *Dall'altro all'io*, a cura di A. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, p. 103.

⁴⁴³ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quarta meditazione, p. 109..

⁴⁴⁴ Cfr. A. Magris, *Fenomenologia della trascendenza*, Guerini, Milano 1992, p. 18. Si veda sul realismo fenomenologico: S. Besoli, L. Guidetti (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Quodlibet, Macerata 2000.

⁴⁴⁵ Cfr. H.-G. Gadamer, *Die phänomenologische Bewegung*, trad. it. cit., p. 36.

scendentale sottraendosi ai vincoli della coscienza⁴⁴⁶. Stein ha illustrato i punti fondamentali del metodo fenomenologico rifacendosi al secondo volume delle *Ricerche logiche*, cui ha fatto spesso riferimento la linea della fenomenologia realista dei circoli di Göttingen e di München: 1. «considerare le cose stesse» così come si donano all'esperienza viva; 2. «indirizzare lo sguardo all'essenziale», ossia rivolgersi alle cose per ciò che esse manifestano della loro essenza universale⁴⁴⁷. Così recita la sua celebre definizione del metodo fenomenologico: «Il soggetto teoretico ha gli occhi spalancati, guarda il mondo in maniera "disinteressata"»⁴⁴⁸. Questa preziosa definizione serve a confermare una delle parabole fondamentali del pensiero fenomenologico di matrice husserliana, cioè l'esigenza di riportare allo scoperto (come abbiamo già rilevato) la dimensione pre-categoriale e pre-riflessiva del mondo della vita (*Lebenswelt*), passare da un atteggiamento interessato (naturale) a un atteggiamento disinteressato (fenomenologico) nei confronti di sé e del mondo (mondi), nella direzione di un modo di vedere attivo, che non si chiude nella

⁴⁴⁶ La direzione fenomenologico-realista, rappresentata da pensatori quali Adolf Reinach, Max Scheler, Alexander Pfänder, Moritz Geiger, Dietrich von Hildebrand, Hedwig Conrad-Martius, e altri ancora, ha preso l'avvio a partire dalle *Ricerche logiche* di Husserl a Göttinga attraverso le riflessioni di Max Scheler a Jena. Include il circolo fenomenologico di Göttinga, che poi si è trasferito all'Università di Monaco con ex-allievi e docenti accademici e la cui eredità oggi è rappresentata dall'Accademia Internazionale di Filosofia in Liechtenstein e da vari centri di ricerca negli USA, in Spagna e altrove (cfr. J. Seifert, *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*. In appendice un testo inedito su Platone di A. Reinach, trad. it. di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 6, nota 11).

⁴⁴⁷ Cfr. E. Stein, *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Stein Werke*, vol. XVI, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1994; trad. it. di M. D'Ambra, *La struttura della persona umana*, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000, p. 66. Il regno dell'educazione si dirama e si mette alla prova in tutta la sua profondità nelle "cose stesse". A partire dal luogo in cui già siamo immersi quotidianamente, l'esperienza quotidiana, intrisa di oggetti, persone, forme, relazioni, stratificazioni di senso "ci raggiungono e ci interpellano" (V. Melchiorre, *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002, Appendice, Mario Ruggenini (in dialogo con l'Autore), "Analogia e differenza", p. 306), costituendo motivo di interrogazione e indagine continua. Il momento noetico è una operazione fondamentale in questo processo in quanto l'io puro diventa il luogo centrale per la comprensione dell'essere⁴⁴⁷. I fenomeni, le cose, non si esauriscono nel loro apparire, ma rientrano nella sfera delle essenze. A differenza di Heidegger, che dirige le sue analisi sul fenomeno dell'essere, Husserl è interessato piuttosto al tema dell'essenza (Cfr. A. Ales Bello, *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, p. 194).

⁴⁴⁸ E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, in *Edith Stein Werke*, vol. XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg 1991; trad. it. di A.M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2^a ed. 2001 (1998), p. 37.

singularità, ma si muove nella circolarità tra soggetto e oggetto, nella reciprocità di conoscenza e oggetto di conoscenza, di esperienza ed elaborazione del pensiero. Dall'altro lato, un altro allievo di Husserl, definisce la fenomenologia «scienza dell'origine della vita», sottolineando che a essere indagata non dev'essere la «vita di fatto stessa e l'infinita pienezza dei mondi in essa vissuti», ma deve essere cercata ed esplorata «la vita *in quanto scaturisce (als entspringend)*, in quanto emerge da un'origine»⁴⁴⁹. La fenomenologia si muove attraverso sguardi chiarificatori, determinazioni di senso e distinzioni di senso; confronta, distingue, collega, pone in relazione, divide in parti o separa momenti, ma tutto ciò entro il puro guardare⁴⁵⁰. Il pensiero fenomenologico è racchiuso nell'atto del vedere e nello spettacolo del farsi vedere⁴⁵¹. Il merito di un siffatto modello è quello di aver colto la problematicità del reale, che s'avverte a volte ambiguo e inafferrabile, labirintico, allargando il territorio del cogito in senso trascendentale. È in sostanza una situazione nuova dell'oggetto che Husserl istituisce, una risposta valida a sanare, anche sul piano esistenziale, la frattura tra io e mondo, puntando sulla forza d'urto dell'intuizione come esperienza in senso empirico-oggettivo e in senso eidetico-trascendentale. Si tratta di una razionalità fenomenologica, nel senso filosofico di autoformativa, costruita sul terreno dell'esperienza vissuta, nella fedeltà a ciò che è realmente vissuto. Nella sterminata distesa delle cose, in cui già siamo, si richiede uno scatto attivo e cosciente di percezione immediata, libero da ostacoli e pregiudizi, che punta a scoprire l'essenza o gli elementi universali dei fenomeni. Tornare alle cose ha a che vedere con un metodo che conduce a porsi al di fuori di ogni edificio teorico e di concetti legittimati solo in modo apparente, aderendo il più possibile a dati indubitabili ed evidenze stabili. Applicando l'*epoché*, il mondo, con tutto ciò che si sa intorno a esso, viene posto tra parentesi e la coscienza, la cui esistenza è immediatamente evidente e si presenta sempre come coscienza in-

⁴⁴⁹ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, trad. it. cit., § 19, p. 65 (corsivo nel testo). «La tendenza guida è dunque quella della comprensione della vita a partire dalla sua origine, e tale tendenza è determinante per il modo della preparazione del terreno di esperienza e dell'articolazione dell'ambito materiale e oggettivo evidente» (*ibidem*).

⁴⁵⁰ Cfr. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, trad. it. cit., Lezione IV, p. 115.

⁴⁵¹ Come fa osservare Heidegger: «I Greci, soprattutto dai tempi di Platone in poi, hanno appunto concepito il conoscere come una sorta di vedere (*sehen*) e di guardare (*schauen*); ciò è indicato nell'espressione ancor oggi usuale "il teoretico", nella quale sono presenti *théa*, lo sguardo, e *horân*, vedere (teatro – *Schauspiel*)» (M. Heidegger, *Der europäische Nihilismus*, trad. it. cit., p. 272).

tenzionale, resiste all'*epoché*, costituendo il "residuo fenomenologico". Fenomeno è un modo tipico di realtà più generali. Le essenze sono invarianti, si ottengono attraverso ciò che Husserl chiama «metodo della variazione eidetica»; ne discende che la realtà particolare risulta una modalità di variazione eidetica. Questo metodo consente di sondare *come* si realizza la conoscenza e l'apprendimento. La tesi husserliana in tale versante è che la vita di colui che conosce è già connessa al mondo della vita intesa come struttura a priori di esperienze pre-categoriali (già date) e che si sperimentano e ordinano in rinvio a essenze o universali. Husserl fonda, cioè, la teoria della conoscenza delle essenze su un'intuizione che definisce «eidetica»: la cosa si dà alla coscienza e questa ne offre il senso. La coscienza 'pura', ha affermato Heidegger, è «quel sapere» non relazionato solo a ciò che è avvertibile percettibilmente, bensì anche a ciò che favorisce l'esperibilità degli oggetti, la loro oggettualità, vale a dire, l'essere dell'ente, che è orientata alla coscienza⁴⁵². Ciò, fino a Husserl, lui incluso, lo si definisce «idealismo moderno»⁴⁵³. La coscienza intenzionale nel senso specifico husserliano si costruisce in quei due momenti situati sotto il nome di «genesì attiva» e «genesì passiva». La costituzione dell'io per «genesì passiva» è il preambolo fondamentale, il punto di partenza imprescindibile della sua «genesì attiva», infatti scrive Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane*:

«Quel che nella vita ci si presenta, per così dire, come bell'e pronto, come mera cosa esistente [...], è ciò che è dato nell'originarietà del *se stesso* nella sintesi dell'esperienza passiva. Come tale, questa cosa è presupposta alle attività *spirituali* che iniziano con l'apprensione attiva»⁴⁵⁴.

La genesì attiva presuppone, cioè, la genesì passiva, sicché la costituzione dell'io trascendentale si dà fondamentalmente come un'avanzante elaborazione del dato, come un tracciato che, muovendo dalla «seduzione» praticata dall'oggetto, dalle tracce di senso disseminate nel reale, genera senso, connotando costantemente il mondo con nuovi significati⁴⁵⁵. Nelle *Ricerche sulla genealogia della logica*

⁴⁵² Cfr. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, hrsg. von M. Boss, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; trad. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991, Seminario del 18 e 21 marzo 1969, pp. 225-226.

⁴⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁴⁵⁴ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quarta Meditazione, pp. 102-103 (corsivi nel testo).

⁴⁵⁵ Cfr. P. Bertolini, L. Caronia, *Ragazzi difficili. Pedagogia interpretativa e linee di inter-*

che vanno sotto il titolo di *Esperienza e giudizio* Husserl si occupa del fondamento ultimo dei giudizi logici, risalendo alla base precategoriale/ ante-predicativa del categoriale. Ogni costruzione della significazione attiva presuppone come grado inferiore una pre-dati-tà (genesì passiva). Il procedimento è un po' simile a quello descritto da Descartes nelle *Meditazioni metafisiche*. L'esempio datoci da Descartes consiste nel considerare un pezzo di cera per determinare qualità essenziali dei corpi derivanti dalla ragione e qualità non essenziali (variabili) derivanti dai sensi. Le qualità secondarie, come colori, suoni, sapori, ecc., dipendono da impressioni soggettive; le primarie, *in primis* l'estensione, e da essa ulteriori determinazioni come grandezza, struttura, movimento.

Scrive Descartes:

«Prendiamo, ad esempio, questa cera: da pochissimo è stata presa dai favi; non ha ancora perso ogni traccia del sapore del miele; conserva ancora un qualche profumo dei fiori dai quali è stata raccolta; il suo colore, la sua figura, la sua grandezza sono manifeste; è dura, è fredda, si tocca facilmente, e, se la tocchi con un dito, emetterà un suono; sono presenti in essa tutte quelle qualità che ci sembra debbano esserci perché un corpo posso essere conosciuto nella maniera più distinta. Ma ecco, mentre parlo, 'la cera' viene avvicinata al fuoco; vengono eliminati i resti del sapore, evapora l'odore, muta il colore, vengono eliminati i contorni, cresce la grandezza, diviene liquida, diviene calda, a stento si può toccare né, se la tocchi, emetterà un suono. È sempre la stessa cera? Bisogna dire di sì; nessuno lo nega, nessuno crede diversamente. Che cosa era dunque in essa che si percepiva tanto distintamente? Certo nessuna di quelle cose che raggiungevo coi sensi, e infatti tutto ciò che veniva percepito dal gusto, dall'odorato, dalla vista, dal tatto o dall'udito è mutato; rimane comunque cera»⁴⁵⁶.

Tuttavia la cera, nonostante le mutazioni subite, conserva una proprietà ed è quella per cui essa occupa un dato spazio, per cui, secondo Descartes, l'estensione è l'essenza della materia. La conoscenza dei fenomeni naturali deve prescindere dalle mutevoli qualità secondarie (colore, sapore, odore) percepite dai nostri sensi (vista, tatto, udito, ecc.), la vera conoscenza è una intuizione intellettuale, «una

vento, nuova ed. aggiornata a cura di P. Barone e C. Palmieri, Franco Angeli, Milano 2015 (1ª ed. 1993, La Nuova Italia, Scandicci-Firenze), p. 69.

⁴⁵⁶ R. Descartes, *Meditazioni metafisiche*, op. cit., pp. 60-61.

investigazione [*inspectio - inspection*] della mente»⁴⁵⁷. A fondamento della conoscenza Descartes pone, dunque, *l'inspectio mentis*⁴⁵⁸. Quindi l'essere, in quanto conoscere, deriva da una visione della mente. La sostanza pensante come fondante il significato degli oggetti è l'esito più forte dell'indagine descartiana⁴⁵⁹. Benché Husserl si distacchi da Descartes, si può riconoscere nell'esempio della cera l'idea di una procedura simile nell'indagine fenomenologica delle strutture invarianti o eidetiche degli oggetti d'esperienza.

Heidegger ha osservato che quando ci si interroga su «che è una cosa?», si cerca di rintracciare «quello che fa della cosa, in quanto cosa, e non in quanto pietra o legno, una cosa»; si tenta di individuare «la condizione della cosa, ciò che rende cosa la cosa»⁴⁶⁰. Quando interroghiamo ed esaminiamo la cosa è in gioco: l'«esser-cosa della cosa»:

«Questo esser-cosa, che condiziona la cosa ad esser tale, non può a sua volta essere una cosa, cioè un condizionato. L'esser-cosa dev'essere alcunché di incondizionato. [...]. Interrogandoci su quanto intorno a noi è tangibile ci allontaniamo dalle cose che sono prossime ancor più di Talete che pure guardava solo alle stelle. Noi vogliamo andare persino oltre queste, oltre ogni cosa sino all'incondizionato, là dove non ci sono più cose che offrano uno stabile fondamento»⁴⁶¹.

Per il fenomenologo, come per il geometra, «l'atto fondante non è l'esperienza, ma il *vedere eidetico*»⁴⁶². L'esperienza viene trasformata da intuizione empirica in forma eidetica. La visione d'essenza, nell'esempio del geometra, non è legata a dati empirici e neppure alla percezione così come il Menone di Socrate quando disegna

⁴⁵⁷ Ivi, p. 62.

⁴⁵⁸ «Atqui, quod notandum est, ejus perceptio non visio, non tactio, non imaginatio est, nec unquam fuit, quamvis prius ita videretur, sed solius mentis inspectio, quae vel imperfectaesse potest et confusa, ut prius erat, vel clara et distincta, ut nunc est, prout minus vel magis ad illa ex quibus constat attendo» (R. Descartes, *Meditazioni di filosofia prima*, Meditazione II, in *Opere. 1637-1649*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Milano, Bompiani, 2^a ed. 2012 (1^a ed. 2009) (testo francese e latino a fronte), p. 722).

⁴⁵⁹ Cfr. S. Natoli, *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010, p. 201.

⁴⁶⁰ M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962; trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa*, Guida, Napoli 1989, p. 45.

⁴⁶¹ Cfr. ivi, pp. 45-46.

⁴⁶² E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 24 (corsivo nel testo).

la figura sulla sabbia; le proprietà cui Socrate lo sospinge non si riferiscono a quella figura empirica, ma al triangolo in generale⁴⁶³. Heidegger, dalla sua angolazione, ha distinto due categorie di fenomeni: 1. fenomeni percepibili-sensibilmente, essenti=fenomeni ontici, per esempio: il tavolo e 2. fenomeni non percepibili sensibilmente, per esempio: l'essere di qualcosa=fenomeni ontologici⁴⁶⁴. Prima che noi possiamo percepire-sensibilmente (*wahrnehmen*) un tavolo in quanto questo o quel tavolo, dobbiamo già aver percepito (*vernommen*) precedentemente che si dia qualcosa come un esser-presente (*Anwesen*)⁴⁶⁵. I fenomeni ontologici sono, dunque, a livello di grado, i primi, ma nel venire considerati e visti sono i secondi⁴⁶⁶. Nella celebre conferenza dal titolo *Das ding* Heidegger interroga *la cosa* prendendo come esempio una brocca la cui cosalità rinvia alle quattro direzioni di cielo, terra, mortali e divini del *Geviert* (quadratura) nel loro «essenziale appartenersi reciproco»⁴⁶⁷. Per Heidegger la qualità dell'esser cosa della brocca sta nella capacità di contenere e donare. L'essere brocca della brocca non è altro che «il riunente far permanere che fa avvenire la Quadratura (*das versammelnd-ereignende Verweilen des Gevierts*)»⁴⁶⁸. La brocca è fatta di terra e può contenere il vino e l'acqua, a loro volta frutto dell'intervento di cielo e terra, il contenere della brocca non è uno spazio vuoto ma un contenere per versare, «nell'offerta del versare permangono e si riconnettono reciprocamente la terra e il cielo i divini e i mortali»⁴⁶⁹, ossia il mondo naturale, quello umano e il mondo sacro.

⁴⁶³ Cfr. C. Sini, *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri, Milano 1965, p. 29. «La figura, cioè, è una imperfetta traduzione – fatta a scopo di ausilio immaginativo – del reale individuo sul quale si giudica e si fanno le operazioni geometriche; individuo che ha la sua reale esistenza nella capacità immaginativa di Socrate e di Menone e non fuori» (*ibidem*).

⁴⁶⁴ Cfr. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, trad. it. cit., Seminario del 24 e 28 gennaio 1964 in casa Boss, p. 57.

⁴⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁶⁷ Cfr. M. Heidegger, "Das Ding" (1950-51), "La cosa", in *Saggi e discorsi*, trad. it. cit., p. 119.

⁴⁶⁸ Ivi, p. 115.

⁴⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

Capitolo 3

Fenomenologia esistenziale e pedagogia in Martin Heidegger

3.1. La categoria dell'Esserci (*Dasein*)

Esigenza fondamentale in Heidegger è la chiarificazione dell'essere del *Dasein*, chiarificazione che renderà possibile la chiarificazione dell'essere stesso. Una fondamentale indicazione di rotta in tale indagine è la trascendenza della coscienza che porta l'uomo fuori di se stesso a proiettarsi nel mondo, nella particolarissima situazione della sua esistenza tra gli altri uomini e in mezzo alle cose. Per il suo maestro Husserl questa chiarificazione avveniva nell'intenzionalità della coscienza e il mondo veniva posto tra parentesi. Ma per Heidegger Husserl non ha portato fino in fondo il principio di «tornare alle "cose stesse"»⁴⁷⁰, limitandosi a considerare l'intenzionalità come atto della coscienza e non dicendo nulla del modo d'essere della persona che ha coscienza⁴⁷¹. In Husserl, diversamente da Heidegger, la domanda sul *Sein*, sul senso e sui modi del *Sein*, non è separata dalla coscienza (*Bewusstsein*). Heidegger è mosso da un interesse ontologico: vuole spiegare che cos'è l'essere a partire dall'ente in cui il senso dell'essere si manifesta: l'esserci (*Dasein*). Il mutamento di prospettiva, introdotto da Heidegger, investe il ruolo ontico-ontologico attribuito all'uomo: *ontico* perché «questo ente è determinato nel suo essere dall'esistenza»; *ontologico* «per il suo esser-determinato dall'esistenza»⁴⁷². In virtù di ciò Heidegger ritiene che l'Esserci rappresenti «la condizione ontico-ontologica della possibilità di ogni ontologia»⁴⁷³. La logica dell'ontologia del *Dasein* (esserci) si struttura proprio intorno ai due livelli di conoscenza dell'ontico e dell'ontologico, precisamente la *conoscenza ontica* è quella che concerne l'ente; la *conoscenza ontologica* è quella che concerne l'essere dell'ente. L'intento di Heidegger è recuperare l'essere a partire dalla distinzione/demolizione della storia dell'ontologia metafisica tradizionale, cioè facendo emergere l'essere dal suo *status* di dimenticanza, puntando, al di là dell'ontico, al recupero dell'essere dell'ente (pi-

⁴⁷⁰ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, M. Niemeyer, Halle 3^a ed. 1922 (1900-1901); trad. it. a cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, vol. I, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 271.

⁴⁷¹ Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, Feltrinelli, Milano 5^a ed. 2017 (1^a ed. 1979), p. 206.

⁴⁷² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit, § 4 p. 30.

⁴⁷³ *Ibidem*.

ano ontologico). Secondo Heidegger, nei concetti di *essentia* ed *existentia* dell'ontologia tradizionale, l'essere viene assunto in senso entitativo. Di conseguenza, l'ambito dell'esistere ontico (della realtà) si restringe a ciò che è dato/esiste (a ciò che c'è, che è presente). Le determinazioni entitative che rientrano in tale ambito (per esempio: natura, sostanza, uomo) assumono semplicemente il senso della presenzialità (*Vorhandenheit*), ovverosia l'ordine del mondo così come all'uomo si presenta. Ma Heidegger, contrariamente alla filosofia classica occidentale, non assegna alla presenzialità senso di realtà; non intende ciò che è come ciò che è reale; non identifica hegelianamente presenzialità e realtà. La differenza tra essere ed ente ruota, invece, intorno alla presenza dell'uomo nel mondo come esserci. Il mondo e l'esserci costituiscono una struttura unitaria che Heidegger chiama *essere-nel-mondo*. Per Heidegger la struttura fondamentale dell'esistenza è la trascendenza che egli definisce un essere-nel-mondo, una caratteristica dell'esserci (*Dasein*) che si esprime nel suo pro-gettarsi nel mondo (nel poter essere). L'essere si rende accessibile disvelandosi, discoprendosi, nella sua radura o *Lichtung*. L'essere non si presenta né occasionalmente né eccezionalmente all'uomo: piuttosto persiste solo nella misura in cui, tramite il suo appello, riguarda (*an-geht*) l'uomo⁴⁷⁴. Soltanto l'uomo, infatti, aperto all'essere, lo lascia advenire (*ankommen*) in quanto essere essenzialmente presente⁴⁷⁵. Tale essere essenzialmente presente (*Anwesen*) ha bisogno dell'aperto di una radura (*Lichtung*) e in virtù di tale bisogno rimane affidato (*übereignet*) all'essere umano⁴⁷⁶. Il che non vuol dire che l'essere sia posto solo e anzitutto dall'uomo; al contrario appare chiaro come uomo ed essere siano affidati e appartengano l'uno all'altro⁴⁷⁷. Heidegger spinge così verso un 'umanismo' (se di umanismo vogliamo parlare) che pensa l'umanità dell'uomo a partire dalla vicinanza all'essere; un 'umanismo' in cui è in gioco non l'uomo, ma l'essenza storica dell'uomo nella sua provenienza dalla verità dell'essere⁴⁷⁸. «L'uomo è il pastore dell'essere [...] chiamato dall'essere stesso a custodia della sua verità»⁴⁷⁹. Questa chiamata viene con il getto (*Wurf*), da cui proviene l'essere-gettato dell'esserci⁴⁸⁰. L'esserci è, nell'accezione heideggeriana, apertura estatica (nel

⁴⁷⁴ Cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, trad. it. cit., p. 38

⁴⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

⁴⁷⁷ Cfr. *ibidem*..

⁴⁷⁸ Cfr. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, trad. it. cit., p. 74..

⁴⁷⁹ Ivi, p. 73.

⁴⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

senso dell'estasi, dell'*ex-sistere*, del venir fuori all'esistenza) alla verità dell'essere, nella misura in cui si pone in suo ascolto. Già Kierkegaard si poneva la domanda: «Dove sto? Cosa vuol dire: il mondo? [...]. Chi mi ha tirato proditoriamente nella faccenda, e adesso mi ci lascia dentro? Chi sono io? Come sono entrato nel mondo? Perché non m'hanno interpellato [...]»⁴⁸¹. «Alcune scosse le diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl», così Heidegger⁴⁸². Ma Heidegger va oltre: ciò che caratterizza l'e-sistenza non è la realtà dell'*ego cogito* né solo la realtà dei soggetti che, interagendo tra loro, giungono a se stessi, ma l'abitare e-statico nelle vicinanze dell'essere⁴⁸³. E-sistenza «è la guardia, cioè la cura dell'essere»⁴⁸⁴. Si parla di *ex-sistere* proprio nel senso di trascendere la pura e semplice realtà in vista della possibilità: l'uomo è ciò che lui stesso sceglie di essere⁴⁸⁵. Al posto della coscienza (solipsistica) della filosofia tradizionale, serena, contemplativa, esterna al destino e alla storia dell'uomo, subentra con Heidegger il concetto di *Dasein*, di un esserci che comprende le proprie possibilità e che, in quanto comprendente, compie il proprio destino, la propria esistenza al mondo⁴⁸⁶. Per Heidegger, *Da-sein*, l'esser-ci, ovvero ciò che noi siamo, è il *modo di essere* dell'uomo nel mondo, in situazione, nella possibilità; è la prospettiva (vale in senso fondamentale anche in senso pedagogico) in cui l'uomo (ogni singolo uomo) assume una modalità propria, peculiare in quanto processo intenzionale di autorealizzazione in una situazione contingente. L'uomo si rapporta alla realtà sempre in forma problematica: come insieme di possibilità tra cui deve scegliere. Una caratteristica che lo connota, di cui è consapevole, è la situazione che potremmo definire emotiva (*Befindlichkeit*⁴⁸⁷) del trovarsi, del sentirsi *gettato* nel mondo in mezzo

⁴⁸¹ S. Kierkegaard, *Gjentagelsen* (1843), trad. it. a cura di D. Borso, *La ripetizione*, BUR, Milano ed. digitale 2014 (R.C.S. Libri e Grandi opere, Milano 1995/1997).

⁴⁸² M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, B. 63, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2^a ed. 1998 (1992), Prefazione, p. 14 (corsivi nel testo).

⁴⁸³ Cfr. M. Heidegger, *Über den Humanismus*, trad. it. cit., p. 74.

⁴⁸⁴ *Ibidem*.

⁴⁸⁵ Vedi il concetto di scelta in Jaspers nel capitolo 6 di questo lavoro.

⁴⁸⁶ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. cit., p. 77.

⁴⁸⁷ Heidegger traduce il sostantivo *affectio* che compare nelle prime righe del libro XI delle *Confessioni* con la parola *Befindlichkeit*, un termine poi ripreso (vedi capitoli successivi) e approfondito in *Essere e Tempo* per chiarificare il senso dell'esistenza umana. Parafrasando Agostino, *Confessioni*, libro XI, cap. 27, Heidegger scrive: «In te, animo mio, misuro i tempi; quando misuro te, misuro il tempo. Non turbarmi con la domanda: perché mai? Non distogliermi, con una falsa domanda, dal guardare a te. Non ostacola-

agli altri esistenti, in altri termini: la finitezza, la fatticità, da cui non può portarsi fuori. Spiega Heidegger:

«La situazione emotiva non solo apre l'Esserci nel suo esser gettato e nel suo stato-di-assegnazione a quel mondo che gli è già sempre aperto nel suo essere, ma è anche il modo di essere esistenziale in cui l'Esserci si abbandona al 'mondo' e viene affetto da esso in modo da evadere da se stesso»⁴⁸⁸.

Si può a ragione osservare con Franco Volpi che la vita umana non si esplica e non si costituisce solo nei momenti attivi e puri della spontaneità e della razionalità, ma anche in quei momenti torbidi che, tradizionalmente, vengono compresi come passioni e che Heidegger comprende in termini di *Befindlichkeit*, motivo per cui la determinazione fondamentale dell'esserci è una determinazione sempre anche eminentemente pratica, anche perché in questo contesto Heidegger fa riferimento all'analisi aristotelica dei *pathe* ed è possibile che si appropri di questa concezione scorporandola dal contesto in cui Aristotele la presenta nel secondo libro della *Retorica*, trasformandola in senso ontologico⁴⁸⁹.

L'Esserci «è sempre consegnato al sentimento della propria situazione»⁴⁹⁰, ovvero all'affezione, come modo del suo esser gettato. La tonalità emotiva non proviene né dall'interno né dall'esterno, ma sorge nell'essere-nel-mondo come sua modalità⁴⁹¹. Non fa riferimento alla psiche o a uno stato interiore, ma è «un modo esistenziale fondamentale della *cooriginaria apertura* del mondo, del con-Esserci e dell'esistenza; e ciò perché l'esistenza, è per essenza, essere-nel-mondo»⁴⁹².

La condizione dell'*essere gettato* e del dibattersi in mezzo alle proprie possibilità e di esservi abbandonato che Heidegger definisce

re te stesso con la confusione di ciò da cui puoi essere affetto. In te, torno a dire, misuro il tempo; le cose transeunti ti mettono in un "sentirti" (*Befindlichkeit*) che rimane, mentre esse si dileguano. Io misuro il "sentirmi" nell'esistenza presente, non le cose che passano affinché esso sorga. È il mio "sentirmi" che misuro, ripeto, quando misuro il tempo» (M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, trad. it. cit., p. 30).

⁴⁸⁸ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. di P. Chiodi, cit., § 29 p. 178. Nella trad. it. di A. Marini di *Essere e Tempo* (Mondadori, Milano 2006), la *situazione emotiva* viene resa con il termine *trovarsi* e *l'esser gettato* con *dejezione*.

⁴⁸⁹ Cfr. F. Volpi, "Heidegger, Aristotele, i Greci", in *Enrahonar* 34, 2002, p. 85. Sul confronto con Aristotele, si veda anche dello stesso, *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari 2010.

⁴⁹⁰ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. di P. Chiodi, cit., § 29, p. 173.

⁴⁹¹ Cfr. *ivi*, p. 175.

⁴⁹² *Ibidem*.

Geworfenheit, e che Lévinas traduce con il termine “derelizione”, è il contrassegno dell’esserci nella sua effettività (*Faktizität*), la cui comprensione e interpretazione è l’ontologia analitica del *Dasein*, che Heidegger e i suoi allievi definiscono ermeneutica dell’effettività (*Hermeneutik der Faktizität*)⁴⁹³.

Ma il *Dasein* esiste in una disposizione al di là della situazione imposta, è già sempre avanti a se stesso; in quanto possibilità è progettualità in virtù della sua esistenza intesa come slancio verso ciò che non è ancora⁴⁹⁴. Heidegger chiama *Entwurf* (dal verbo *entwerfen*, gettare avanti) tale movimento, il progetto: «L’Esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare»⁴⁹⁵.

Con la comprensione (*Verstehen*) Heidegger intende un ‘conoscere originario’⁴⁹⁶ da cui derivano le diverse forme della nostra conoscenza (storica, scientifica, ecc.). Si tratta, come spiega Franco Volpi, di un «momento spontaneo, produttivo e progettante dell’esserci»⁴⁹⁷. Volpi intende il comprendere come una caratterizzazione pratica dell’essere dell’esserci, avanzando l’ipotesi che nel *Verstehen* si celi una ri-comprensione della determinazione aristotelica del *nous praktikos*⁴⁹⁸.

3.2. L’Esserci come comprensione ontologica dell’essere-nel-mondo e del con-Esserci

La comprensione è comprensione dell’essere in quanto “essere-nel-mondo” e in quanto “poter-essere”. Per Heidegger, il *modo di essere* dell’esserci consiste in questo suo *poter-essere*. In tal senso, l’esserci non è semplice presenza, ma innanzi tutto un poter-essere⁴⁹⁹. Poter essere significa che l’esserci (l’uomo) può progettarsi e giocare la sua libertà⁵⁰⁰ solo all’interno di una situazione in cui “è gettato”,

⁴⁹³ Cfr. E. Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, trad. it. cit., p. 78.

⁴⁹⁴ Cfr. *ivi*, p. 79.

⁴⁹⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it., § 31, p. 185.

⁴⁹⁶ Cfr. *ivi*, p. 182.

⁴⁹⁷ F. Volpi, “Heidegger, Aristotele, i Greci”, cit., p. 85.

⁴⁹⁸ Cfr. *ibidem*.

⁴⁹⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it., § 31, p. 183. «L’esser-possibile essenziale dell’Esserci include le modalità già esaminate del prendersi cura del “mondo” e dell’aver cura degli altri e, in tutto ciò e già sempre, il poter-essere in rapporto a se stesso, l’“in-vista-di-sé”» (*ibidem*).

⁵⁰⁰ «La possibilità come esistenziale non significa un poter-essere indeterminato del genere della “libertà di indifferenza” (*libertas indifferentiae*). [...] L’Esserci è la possibilità

solo entro possibilità realmente già date. Ciò spiega la ragione per cui, secondo Heidegger, l'Esserci si ha nella possibilità di ritrovarsi nelle sue possibilità⁵⁰¹. Ne consegue che la comprensione è *apertura* e, in quanto tale, riguarda l'intera struttura dell'essere-nel-mondo dell'Esserci⁵⁰², in altri termini: riguarda la struttura esistenziale che Heidegger chiama *progetto*. In definitiva, è il progetto la costituzione ontologico-esistenziale dell'ambito di ogni concreto poter-essere⁵⁰³. L'Esserci si rivela, da un lato, come "progetto" e, dall'altro, come "essere-gettato": «l'Esserci, in quanto gettato, è gettato nel modo di essere del progettare»⁵⁰⁴. È un progettarsi nelle possibilità che presuppone la comprensione dell'essere⁵⁰⁵. Alla luce della comprensione di sé come poter essere, come possibilità, l'Esserci comprende il mondo. Nel progetto della comprensione o nella comprensione del progetto, l'Esserci si apre alle sue possibilità e al *sensu*, intendendo con senso la struttura formale-esistenziale dell'apertura propria della comprensione, vale a dire un *esistenziale* dell'apertura della comprensione secondo cui "solo l'Esserci 'ha' senso". In altri termini: solo l'Esserci può essere portatore di senso o essere privo di senso⁵⁰⁶. Da questa prospettiva ontologico-esistenziale, ogni ente che non sia Esserci non ha ragioni per reclamare "senso", viceversa ogni Esserci in quanto tale e per se stesso 'ha' senso⁵⁰⁷. Il ragionamento qui proposto apre al *circolo della comprensione* e alla sua *idea* e *interpretazione*, in quanto quest'ultima in senso ontologico-esistenziale si muove nel 'compreso' e parte dal 'compreso' e il compreso, inclusa la domanda del comprendere, è in definitiva l'Esserci. Di conseguenza si può definire il procedere *ontologico* dell'interpretazione un *circolo della comprensione*, non identificabile con la formulazione e verifica di asserti sul piano della conoscenza scientifica. Il piano ontologico della conoscenza non è 'semplice presenza', piuttosto pretende dall'interpretazione un chiarimento delle condizioni di possibilità dell'interpretazione. Il circolo della comprensione si rivela così quale *pre-struttura* propria dell'Esserci⁵⁰⁸. Di quale comprensione si parla

dell'esser-libero per il più proprio poter-essere" (*ibidem*, corsivo nel testo).

⁵⁰¹ Scrive Heidegger: "La comprensione è l'essere esistenziale del poter-essere proprio dell'Esserci stesso, ed è siffatta che questo essere rivela a se stesso come stanno le cose a proposito dell'essere che gli è proprio" (ivi, p. 184, corsivo nel testo).

⁵⁰² Cfr. *ibidem*.

⁵⁰³ Cfr. ivi, p. 185.

⁵⁰⁴ Cfr. *ibidem*.

⁵⁰⁵ Cfr. ivi, p. 188.

⁵⁰⁶ Cfr. ivi, § 32, p. 193.

⁵⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

⁵⁰⁸ Cfr. ivi, p. 194 (corsivo nel testo). Heidegger precisa: «Il circolo non deve essere

quando si fa riferimento al suo senso o all'interpretazione in chiave fenomenologico-esistenziale? Con Heidegger si può tener ferma l'ipotesi che con comprensione in senso esistenziale dobbiamo intendere il poter-essere dell'Esserci⁵⁰⁹. Qui, ancora una volta, viene confermata la caratteristica della conoscenza esistenziale-ontologica: i presupposti ontologici trascendono il rigore delle scienze esatte. Ma si chiarisce anche un altro fondamento importante della conoscenza ontologica: il circolo della conoscenza o della interpretazione "appartiene alla struttura del senso"⁵¹⁰ che, come abbiamo evidenziato, secondo Heidegger, è radicato "nella costituzione esistenziale dell'Esserci" e cioè in quel tipo di comprensione che è già sempre "interpretante"⁵¹¹.

Come si può facilmente dedurre, è l'Esserci stesso che, in quanto già sempre comprendente o in quanto già comprensione, *progetta* il suo poter-essere. Trattandosi dell'Esserci, l'interpretazione si caratterizza nell'elaborazione delle possibilità che l'Esserci stesso progetta⁵¹². Nel progetto della comprensione, l'Esserci è aperto alle sue possibilità, al mondo, al suo progettarsi nel mondo, alle relazioni intramondane e alla totalità di significatività che l'essere-nel-mondo dell'esserci sempre già presuppone⁵¹³.

Se in prospettiva ontologico-esistenziale parliamo di senso dell'essere, presupponiamo qualcosa come l'interpretazione o comprensione dell'essere e sappiamo – se seguiamo Heidegger – che la comprensione dell'essere è il *modo di essere* (dell'ente uomo o) Esserci⁵¹⁴. È costituzione fondamentale dell'Esserci il suo abitare originario il mondo, il suo essere-nel-mondo come apertura rispetto a esso e, in definitiva, apertura all'in-essere e al se-stesso. La comprensione, in

degradato a circolo *viciosus* e neppure ritenuto un inconveniente ineliminabile. In esso si nasconde una possibilità positiva del conoscere più originario, possibilità che è affermata in modo genuino solo se l'interpretazione ha compreso che il suo compito primo, durevole e ultimo, è quello di non lasciarsi mai imporre pre-disponibilità, pre-veggenza e pre-cognizione dal caso o dalle opinioni comuni, ma di farle emergere dalle cose stesse, garantendosi così la scientificità del proprio tema» (ivi, pp. 194-195).

⁵⁰⁹ Cfr. ivi, p. 195.

⁵¹⁰ Heidegger scrive: «Il senso è il "rispetto-a-che" del progetto in base a cui qualcosa diviene comprensibile in quanto qualcosa; tale "rispetto-a-che" è strutturato secondo la pre-disponibilità, la pre-visione e la pre-cognizione. Poiché comprensione e interpretazione rappresentano la costituzione dell'essere del Ci, il senso deve essere concepito come la struttura formale-esistenziale dell'apertura propria della comprensione» (ivi, pp. 192-193, corsivo nel testo).

⁵¹¹ Cfr. *ibidem*.

⁵¹² Cfr. ivi, p. 189.

⁵¹³ Cfr. ivi, p. 192.

⁵¹⁴ Ivi, § 43, pp. 249-250 (corsivo mio).

sensu ontologico-esistenziale, è qualcosa di più e di diverso della *spiegazione del mondo*, in quanto è quell'abbracciante co-originario che va alla radice dell'Esserci oltrepassando la semplice presenza mondana e costituendosi empiricamente nella diversità dei modi che il poter-essere progettuale della singola esistenza definisce, di volta in volta, come scelta rispetto ad altre possibili scelte. L'Esserci, in quanto comprensione e già sempre comprendente, non può essere ridotto a un oggetto di utilizzabilità o a un insieme di oggetti al pari di cose (*res*) della realtà della semplice presenza per il semplice motivo che non è un oggetto di spiegazione e, tanto meno, di spiegazione empirica e non è una *sostanzialità* che si pone a criteri di misurabilità. La realtà ontologica è qualcosa di diverso della realtà ontica e, se cerchiamo una comprensione dell'Esserci, il procedere analitico si colloca su un piano di riflessione fundamentalmente esistenziale. La 'realtà' non è l'unico modo di essere, l'unica 'spiegazione' dell'essere, per cui non permette una comprensione vera dell'Esserci⁵¹⁵. In prospettiva ontologico-esistenziale, il problema dell'essere, la sua comprensione, il suo senso devono essere sottratti al semplice orientamento alla realtà in quanto categoria unica di interpretazione dell'Esserci. La stessa *realtà* non è altro che un *modo di essere* tra tanti altri possibili modi, anzi essa dipende ontologicamente dai modi di essere dell'Esserci e non viceversa⁵¹⁶.

L'orientamento ontologico-esistenziale induce a una chiarificazione sul significato della realtà in generale e dell'Esserci in particolare. Tale chiarificazione si evince dalla necessità che con realtà non possiamo, in senso ontologico, intendere solo e unicamente il *mondo esterno* e, di conseguenza, fare della conoscenza intuitiva l'organo unico e prioritario della conoscenza di tale realtà. Piuttosto, il problema della realtà deve essere esaminato in riferimento a una duplice relazione: sia in relazione alle sue condizioni, sia in relazione alle sue possibilità. In senso ontologico-esistenziale, la realtà ha, per un verso, «il carattere dell'in-sè e dell'indipendenza», per altro verso il senso della realtà «si connette a quello dell'indipendenza possibile del reale

⁵¹⁵ Per Heidegger, l'Esserci non può essere concepito, similmente a ogni altro ente, come realtà semplicemente presente. L'essere dell'Esserci è diverso dall'essere della semplice presenza di qualcosa, per cui essere e realtà non combaciano, anzi in questa identità l'essere in generale rischia di perdersi nella confusione di una concezione empiristica della realtà: "Il concetto di realtà acquista pertanto un primato caratteristico in seno alla problematica ontologica. Tale primato sbarrata la strada all'analitica esistenziale dell'Esserci e impedisce una comprensione adeguata dell'essere dell'utilizzabile che per prima si incontra nel mondo. E così l'intera problematica dell'essere in generale è avviata su una falsa strada" (ivi, pp. 250-251).

⁵¹⁶ Cfr. ivi, p. 251 (corsivo mio).

dalla 'coscienza' e della trascendenza possibile della coscienza»⁵¹⁷. Il conoscere ontologico è accesso al reale, intendendo con reale l'ente intramondano. Questo tipo di accesso si fonda ontologicamente nella costituzione dell'Esserci e, quindi, nell'essere-nel-mondo⁵¹⁸ che per Heidegger ha la costituzione della Cura, vale a dire: l'essere avanti-a-sé, ovverossia: esser-già-in-un-mondo in quanto esser-presso l'ente intramondano⁵¹⁹.

3.3. L'Esserci tra deiezione e ri-appropriazione del proprio sé

Come si è messo in evidenza nel paragrafo precedente, l'Esserci non è una semplice presenza nel senso oggettuale di *res*, piuttosto un ente tale che nel suo essere ne va costitutivamente e, quindi, essenzialmente del suo stesso essere. L'Esserci è un autoprogetto che mira alla realizzazione di un proprio poter-essere non solo nel senso di una propria autoformazione, di un proprio ritrovarsi, ma anche e soprattutto nel senso di un autorealizzarsi nel senso più proprio. L'*esser-avanti-a-sé* proposto non isola solipsisticamente l'Esserci dal mondo, lo colloca piuttosto essenzialmente nell'essere-nel-mondo, anche in quel senso come definito nei paragrafi precedenti di Esserci (già sempre e comunque) 'gettato' nel mondo. La 'fenomenicità' dell'Esserci rispecchia, dunque, una doppia valenza originaria, da un lato, di 'autoprogetto' in quanto poter-essere e, dall'altro, in quanto 'gettatezza' come collocazione dell'Esserci già sempre in un rispettivo 'mondo', con la caratteristica che l'esserci (che è sempre effettivo e storico) è già sempre 'immedesimato' con un mondo di cui si prende (dovrà prendersi) cura⁵²⁰. «La Cura non può costituire un particolare comportamento verso se-stesso, perché il se-Stesso è caratterizzato ontologicamente dall'«*esser-avanti-a-sé*»⁵²¹, che include strutturalmente già sempre i due aspetti di *esser-già-in* e *esser-presso*.

In quanto autoprogettazione, l'Esserci è *esser-avanti-a-sé* nell'orizzonte della ricerca del proprio-poter-essere. Nell'*esser-davanti-a-sé*, l'Esserci pone le sue possibilità di essere *libero*, libero nel senso che può seguire il senso suo più proprio, ma anche il la-

⁵¹⁷ Ivi, p. 252. Scrive Heidegger: «La possibilità di un'analisi ontologica esauriente della realtà dipende dalla misura in cui è stato chiarito nel suo *essere* ciò *rispetto a* cui deve sussistere l'indipendenza, *ciò* che deve essere trasceso» (*ibidem*, corsivo nel testo).

⁵¹⁸ Cfr. *ibidem*.

⁵¹⁹ Cfr. *ibidem*.

⁵²⁰ Cfr. § 41, *ivi*, p. 240.

⁵²¹ Cfr. *ibidem*.

sciarsi guidare dall'*arbitrio del Si*⁵²². L'autoprogettazione dell'Esserci avviene, quindi, già sempre in un determinato mondo. A partire da questo determinato mondo, l'esserci può programmare le sue possibilità, il suo poter-essere, tenendo conto che ha dinanzi a sé un *Si* che deve interpretare e rispetto a cui deve fare i conti, se vuole portare avanti un'autoprogettazione conforme al proprio sé.

Visto nel suo quotidiano esistere, sappiamo allora che l'essere-nel-mondo, proprio in senso esistenziale dell'Esserci e in conseguenza della sua effettività nel mondo reale, è essenzialmente costituito dal *prendersi cura*⁵²³ delle cose, che divengono strumenti utilizzabili. Trascendendo la realtà di fatto degli oggetti, il *Dasein* progetta la realtà secondo una totalità di significati facenti capo a lui. L'esser-ci si determina in quanto poliedricamente posto nel tempo e nello spazio ed è capace di sentirsi inserito in un mondo particolare cui conferisce senso essendo formatore-di-mondo (*weltbildend*⁵²⁴) e in grado di prendersi cura delle cose che gli sono utili, manipolandole, costruendole, ecc., conferendo senso alle cose e al mondo stesso attraverso l'utilizzabilità. L'esserci, dunque, non è esterno al mondo, ma (come si è constatato nei paragrafi precedenti) genuinamente "dentro" il mondo, esiste, cioè, come essere nel mondo che conosce⁵²⁵, costituendosi come apertura sia verso il mondo suo stesso sia verso gli Altri e rispetto al loro specifico essere-nel-mondo. Il progettarsi comprende già sempre l'apertura dell'esser-nel-mondo e l'Esserci che non è astratto ma effettivo nella sua storicità ha sempre portato a termine il suo poter essere nella scelta dell'una o dell'altra possibilità di una determinata comprensione. In tale prospettiva, la comprensione, che ontologicamente ha il carattere di progettazione, non dispiega altro se non la *visione* dell'Esserci: «La visione, quale ha luogo esistenzialmente con l'apertura del Ci, è l'Esserci stesso in quanto si determina cooriginariamente nei modi fondamentali del suo essere [...], e cioè nella visione ambientale preveggen- te del prendersi cura, nel riguar-

⁵²² Cfr. *ivi*, p. 241.

⁵²³ Cfr. *ivi*, §12, p. 81.

⁵²⁴ Si ricorda la celebre tesi di Heidegger: la pietra, è senza mondo (*weltlos*), l'animale è povero di mondo (*weltarm*), l'uomo è formatore di mondo (*weltbildend*). M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, corso friburgese del semestre invernale 1929/30, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, ed. it. a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992, § 42, p. 230.

⁵²⁵ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 13, p. 85.

do dell'aver cura e nella visione dell'essere in-vista-di-cui l'Esserci è sempre così com'è»⁵²⁶.

Analizzato dal punto di vista esistenziale-ontologico, si deve dedurre che l'Esserci è se stesso sotto determinate condizioni relazionali col con-essere. «Esistendo, l'Esserci vede "se-Stesso" solo se è divenuto cooriginariamente trasparente a se stesso nel suo esser-preso il mondo e nel suo con-essere con gli altri, quali momenti costitutivi della sua esistenza»⁵²⁷. Anche quando l'esserci non si cura di fatto degli altri, anche quando crede di poter fare a meno di loro o ne è privo, è sempre nel modo del con-essere in rapporto con gli Altri. I connotati dell'esistenza sono, pertanto, per un verso, il "prendersi cura" (*Besorgen*) "maneggiante e usante"⁵²⁸ e, per altro verso, l' "aver cura" (*Fürsorge*) come "incontro col con-Esserci degli altri"⁵²⁹.

L'Esserci come situazione (emotiva) e come comprensione viene ricondotto alla "totalità dell'insieme strutturale dell'Esserci", alla Cura, il cui momento primario è "l'avanti-a-sé", nel senso che "l'Esserci esiste sempre in vista-di-se-stesso", in rapporto al proprio poter-essere⁵³⁰. L'analisi ontologica dimostra che la Cura costituisce l'essere dell'Esserci, in quanto quest'ultima non può essere dedotta da fenomeni come la volontà, il desiderio, la tendenza o l'impulso, piuttosto è essa stessa a dare loro fondamento⁵³¹.

Come si è più volte rimarcato, della struttura ontologica dell'Esserci fa parte la comprensione dell'essere. L'esserci è aperto a se stesso in ciò che è il suo essere. Notiamo qui che "situazione emotiva e comprensione" sono il modo di essere di questa apertura⁵³². È qual è la situazione emotiva comprendente nella quale l'Esserci è aperto a se stesso nel senso del metodo qui avanzato? La risposta alla domanda può essere trovata nel *fenomeno dell'angoscia*. L'angoscia, secondo Heidegger, è lo spazio fenomenico specifico e indicativo per la «comprensione esplicita della totalità originaria dell'essere dell'Esserci»⁵³³. L'angoscia, che può impossessarsi dell'Esserci, è qualcosa di diverso dall'aver paura. Diversamente dalla paura (l'aver paura di qualcosa, di una minaccia ecc.),

⁵²⁶ Ivi, § 31, p. 186 (corsivo nel testo).

⁵²⁷ Ivi, pp. 186-187.

⁵²⁸ Ivi, § 15, p. 92.

⁵²⁹ Ivi, § 41, p. 241.

⁵³⁰ Cfr. ivi, § 46, p. 289.

⁵³¹ Cfr. ivi, § 39, p. 229.

⁵³² Cfr. ivi, p. 229.

⁵³³ Ivi, p. 229.

l'angoscia non ha un ente specifico intramondano di riferimento⁵³⁴. Poiché lo stato emotivo dell'angoscia non dipende dall'incontro di questo o quell'ente, in esso non vi sono 'occhi' attraverso i quali poter vedere ciò che lo genera. «L'angoscia non "sa" che cosa sia ciò-davanti-a-cui essa è angoscia»⁵³⁵, per cui rimette l'Esserci al perché dell'angosciarsi e, quindi, alle possibilità di un suo più proprio poter-essere-nel-mondo⁵³⁶. In chiave ontologico-esistenziale l'angoscia rivela la possibilità del più proprio poter-essere, cioè il fatto stesso di poter essere liberi, di avere la possibilità di scegliere e di poter *possedere se stessi*⁵³⁷, anche se nello stato emotivo dell'angoscia ci si sente spaesati, davanti al nulla, in nessun luogo, ovverosia: non ci si sente a casa propria. Se nel *Si* la quotidianità dell'Esserci trova certezza e tranquillità, nello stato emotivo dell'angoscia l'Esserci sperimenta, invece, il non-sentirsi-a-casa propria, lo spaesamento, l'essere rimesso a se stesso, rigettato al proprio essere di essere-nel-mondo⁵³⁸. Ma proprio questo spaesamento dell'angoscia offre all'Esserci la possibilità originaria di un suo più proprio essere nella sua gettatezza nel mondo. Sono la tranquillità, la certezza, la normalità del *Si* a sottrarre all'Esserci le possibilità sue più proprie: «L'essere-nel-mondo, tranquillizzato e intimo al mondo, è un modo dello spaesamento dell'Esserci e non il contrario»⁵³⁹. L'analisi ontologico-esistenziale mostra che il non-sentirsi-a-casa propria non è un perdersi dell'Esserci, piuttosto il fenomeno, forse il più originario, in cui l'Esserci può giungere alla sua più propria autocomprensione⁵⁴⁰. Per l'Esserci si tratta di non disperdersi nella monotonia e nella ripetizione dell'anonimato, forme quotidiane di vita che conducono alla dittatura del *si dice, si fa* e, di conseguenza, alla deiezione dell'Esserci⁵⁴¹: «Chiacchiera, curiosità ed equivoco

⁵³⁴ Cfr. *ivi*, § 40, p. 234. «Se dunque il "davanti-a-che" dell'angoscia è il nulla, cioè il mondo in quanto tale, ne viene: *ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso*» (*ivi*, p. 235, corsivo nel testo).

⁵³⁵ *Ibidem*. «"In nessun luogo" non equivale però a "nulla", poiché proprio in esso si radica, per l'in-essere spaziale, la prossimità in generale e l'apertura del mondo in generale" (*ibidem*).

⁵³⁶ Cfr. *ivi*, p. 235.

⁵³⁷ Cfr. *ivi*, p. 236 (corsivo mio).

⁵³⁸ Cfr. *ivi*, p. 236. «Questo spaesamento rode costantemente l'Esserci e minaccia, sia pure inesplicitamente, la sua quotidiana dispersione nel *Si*. Tale minaccia può, di fatto, accompagnarsi alla tranquilla sicurezza e alla normalità del prendersi cura quotidiano» (*ivi*, p. 237).

⁵³⁹ *Ivi*, p. 237-238.

⁵⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 238.

⁵⁴¹ Cfr. L. E. Berra, *Oltre il senso della vita. Depressione ed esistenza*, Apogeo, Milano 2006, p. 52.

caratterizzano il modo in cui l'Esserci è quotidianamente il suo 'Ci', cioè l'apertura dell'essere-nel-mondo. Questi caratteri, in quanto esistenziali, non sono determinazioni semplicemente-presenti nell'Esserci, ma ne costituiscono l'essere. In essi e nel loro legame ontologico si rivela quel modo fondamentale dell'essere della quotidianità che è la deiezione dell'Esserci⁵⁴². Vivere nella deiezione significa vedersi annullate le possibilità di scelta, le possibilità della propria libertà, significa cadere nella «noia profonda che, come nebbia silenziosa, si raccoglie negli abissi del nostro esserci, accomuna uomini e cose, noi stessi con tutto ciò che è intorno a noi, in una singolare indifferenza»⁵⁴³. È l'angoscia che ne deriva, allora, a dare un senso alla vita, in quanto la nientificazione, ovvero la manifestazione del nulla, preme sull'esistenza e spinge l'Esserci alle sue scelte.

3.4. La decisione e la scelta come fondamenti esistenziali dell'agire dell'Esserci

È possibile un poter-essere vero dell'Esserci a partire dalla sua propria esistenza, in autonomia di un proprio sé capace di tenere a bada il Si che per lo più lo connota e lo determina? Se il se stesso è in dipendenza dal Si-stesso, bisognerà modificare in senso esistenziale quest'ultimo. Sorge qui anche e soprattutto la domanda di analizzare le condizioni ontologiche di una possibile modifica in tal senso⁵⁴⁴. Ciò è necessario in quanto, disperso nel Si, l'Esserci non si regola più sulla base delle sue più proprie possibilità esistenziali, ma, al contrario, in base a quanto, di volta in volta, suggerisce il Si. Disperso nel Si, l'Esserci non ha una sua propria possibilità di scelta autonoma ed è da ritenere fuori da una comprensione delle sue stesse possibilità intrinseche. In un certo modo, l'Esserci è già sempre 'scelto' da decisioni che rimangono nell'indeterminazione del Si e che sono, comunque, eteronome rispetto all'orientamento proprio esistenziale dell'esser-sé. L'esserci è posto, quindi, dinanzi a un processo di auto-costituzione delle proprie possibilità ontologiche, se vuole sottrarsi alla presa spaesante che il Si gli oppone penetrando, tacitamente, fin nelle sue radici più profonde e deviandole dalle

⁵⁴² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 38, p. 221.

⁵⁴³ M. Heidegger, *Was ist Metaphysik?*, Bonn, 1929; trad. it. di F. Volpi, "Che cos'è la metafisica", in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, p. 66.

⁵⁴⁴ Cfr. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 54, p. 325.

possibili scelte e decisioni nelle quali l'Esserci è proprio con se stesso e nei suoi rapporti esistenziali con gli altri con-esserci. Si tratta di riprendersi da un Si che spersonalizza e omologa, recuperando le condizioni ontologiche di una propria scelta, ovvero sia del proprio poter essere. La scelta autonoma, non dettata, cioè, da influssi eteronomi, permette quel recupero esistenziale in cui l'Esserci realizza le sue decisioni, i suoi desideri, le sue finalità. In senso ontologico-esistenziale, si tratta della realizzazione del proprio se stesso⁵⁴⁵ e non dell'annullamento dell'Esserci nella deriva del Si.

Perso nel Si, compito primario dell'Esserci è *ritrovarsi* nuovamente in un suo ritorno a se stesso. L'Esserci deve rimettere se stesso nelle condizioni (ontologiche) di un *auto-mostrarsi*, avviando un processo auto-formativo di risalimento alle proprie radici esistenziali. Il se-stesso, così ritrovato o ri-scoperto a partire dal suo fondo ontologico sommerso, apre alla decisione e alla scelta dell'Esserci. Fondo che, come si sottolineava, bisogna ristabilire nel suo *senso ontologico*, sottraendolo, cioè, da alcuni equivoci che si sono prodotti intorno a un fenomeno di per sé *originario* dell'Esserci qual è la *voce della coscienza*⁵⁴⁶. La *coscienza*, in senso ontologico dell'Esserci, non è qualcosa di accidentale, ma un *fatto dell'Esserci*, un fatto, cioè, dato col modo di essere dell'Esserci, un fatto, dunque, dell'esistenza e dell'esistere su basi effettive che *apre* e ci dà la possibilità di conoscere 'qualcosa'. Così pensata, la coscienza è riconducibile all'*apertura dell'Esserci*. «L'apertura, in quanto costituzione fondamentale dell'ente che noi sempre siamo, è costituita dalla situazione emotiva, dalla comprensione, dalla deiezione e dal discorso»⁵⁴⁷. In senso ontologico, la coscienza è da comprendere nel senso di una *chiamata*, di un richiamo dell'Esserci. E l'Esserci richiama al suo proprio poter-essere, alle sue radici ontologico-esistenziali⁵⁴⁸ che precedono il tentativo psicologico di descrivere

⁵⁴⁵ Cfr. *ivi*, p. 326

⁵⁴⁶ Scrive Heidegger: «Innanzitutto bisogna esaminare a fondo la coscienza quanto ai suoi fondamenti e alle sue strutture esistenziali e illuminarla *come* fenomeno dell'Esserci, tenendo ben fermi i caratteri costitutivi dell'essere di questo ente finora chiariti. Un'analisi ontologica della coscienza così impostata precede ogni descrizione psicologica delle "esperienze vissute" della coscienza e ogni loro classificazione, ed è estranea a ogni "spiegazione" biologica, cioè a ogni dissolvimento del fenomeno. Ma non minore è la sua distanza da ogni spiegazione della coscienza di natura teologica e anche da ogni assunzione di questo fenomeno come base per la dimostrazione dell'esistenza di Dio o di una coscienza "immediata" di Dio» (*ivi*, pp. 326-327).

⁵⁴⁷ *Ivi*, p. 327.

⁵⁴⁸ «Questa interpretazione esistenziale è necessariamente lontana dalla comprensione quotidiana e ontica, benché faccia emergere i fondamenti ontologici di ciò che

‘esperienze vissute’ della coscienza e si distaccano, allo stesso tempo, da spiegazioni della coscienza in prospettiva teologica. Molto più semplicemente, alla chiamata della coscienza non corrisponde altro che il *sentire* dell’Esserci stesso che è chiamato a sé dalla comprensione di un voler-avere-coscienza⁵⁴⁹, vale a dire coscienza delle possibili scelte e, in ultima analisi: poter *decidere*; scegliere se stessi come atto esistenziale.

Così definita, la coscienza è intesa in prospettiva della conoscenza del proprio Ci. La coscienza assume la funzione di apertura: apertura dell’ente nei confronti del proprio mondo; apertura del poter-essere dell’Esserci, a partire dal mondo di cui, come abbiamo visto, si prende *cura*⁵⁵⁰. Sappiamo che l’Esserci si è sempre già dato a determinate possibilità in quanto già sempre ‘gettato’ nel mondo, ma allo stesso tempo, rispetto al proprio Ci, è aperto, mosso dal suo particolare stato emotivo. Sottraendosi alla presa alienante del Si e delle sue chiacchiere, il richiamo dell’Esserci significa *ascoltare* se stessi, udire se stessi, dare retta a se stessi: ritrovarsi nel proprio ascolto e non nell’ascolto del Si. Chi chiama in questo modo ontologico, nel senso di questo risveglio della coscienza, è l’Esserci stesso liberato dal ‘chiasso’ e dalla rumorosità ogni giorno nuova del Si⁵⁵¹. Non è una chiamata analoga alla coscienza morale di Kant. Nessun tribunale della ragione si eleva a soggetto dell’Esserci. Chiamata è un ‘dare a comprendere’⁵⁵², un modo di scuotere che viene da lontano, dalle radici ontologiche dell’esistere e che il chiamato mette in atto. Ciò rende ragione del fatto che il fenomeno della coscienza si costituisce nell’apertura e come apertura dell’Esserci e non come facoltà dell’anima sul piano dell’intelletto, della volontà o del sentimento⁵⁵³.

Con *chiamata* s’intende discorso⁵⁵⁴. Ma su che cosa si discute nella *chiamata della coscienza*? L’Esserci discute su se stesso, l’Esserci risponde all’appello dell’Esserci. Il chiamato della chiamata è

l’interpretazione volgare della coscienza, entro certi limiti, ha sempre compreso e realizzato sul piano concettuale sotto forma di “teoria” della coscienza» (*ibidem*).

⁵⁴⁹ Cfr. *ivi*, p. 328.

⁵⁵⁰ Cfr. §55, *ibidem* (corsivo mio).

⁵⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 329.

⁵⁵² Cfr. *ivi*, p. 330.

⁵⁵³ Cfr. *ibidem*.

⁵⁵⁴ «Del discorso fa parte ciò-di-cui il discorso discorre. Il discorso informa su qualcosa e per un determinato riguardo. Da ciò su cui il discorso verte deriva ciò che il discorso dice in quanto è questo discorso, ciò che è detto come tale. Nel discorso, in quanto comunicazione, ciò che è detto è reso accessibile agli altri e, per lo più, nella forma dell’espressione linguistica» (§56, *ibidem*).

l'Esserci stesso, per cui in essa è apertura dell'Esserci, apertura al mondo dell'Esserci, in ultima analisi: auto-comprensione nel passaggio del Si-stesso al se-Stesso più proprio⁵⁵⁵. La chiamata della coscienza, in quanto autorichiamo, oltrepassa il Si per riportare l'Esserci esclusivamente a se-Stesso. Il sé qui in questione non è ovviamente 'oggetto' di possibili considerazioni o apprezzamenti o di 'autonomia interiore' o di 'introspezione analitica' riguardante lo 'stato d'animo' e il suo sottofondo. La coscienza, il richiamante della chiamata, non spinge a un 'colloquio con se stesso', non dice in verità nulla. Il sé è *ridestato* a se-Stesso e al suo 'più proprio poter-essere', al suo già sempre essere-nel-mondo⁵⁵⁶. Non dicendo nulla, la chiamata della coscienza ha la caratteristica del *silenzio*, ma, non per questo, è imprecisa la *direzione del suo appello*⁵⁵⁷. Ontologicamente, è la chiamata del se-Stesso per il suo proprio poter-essere, l'appello che recepisce l'Esserci per le proprie possibilità: il risveglio del se-Stesso dal suo abitare e perdersi nel Si. La chiamata non è, dunque, qualcosa di estraneo, una potenza o una manifestazione dall'alto o divina diretta a dominare l'Esserci, piuttosto, e al contrario, essa è un genuino *fenomeno dell'Esserci*⁵⁵⁸. Di quell'Esserci, interiormente a cui, avviene il *risveglio* in vista del poter-essere proprio del se-Stesso. Avvenendo interiormente, ma in senso ontologico e non psicologico, il richiamo ha la caratteristica, come sopra evidenziato, del *silenzio* in quanto libero dalle chiacchiere pubbliche che definiscono il Si. Nel darsi a se stesso, l'Esserci come coscienza chiama dalla profondità del proprio essere. È una chiamata emotivamente angosciosa, dovuta allo 'spaesamento' nel Si, alla ricerca del poter-essere più proprio⁵⁵⁹.

In questo quadro ermeneutico ontologico-esistenziale, la chiamata ha la configurazione della *cura*. L'esserci, che si rivela allo stesso tempo chiamante e richiamato del *risveglio*, è un esser-gettato nell'angoscia del suo poter-essere presso il mondo di cui si prende già sempre *cura*. Un prendersi cura in senso ontologico legato, cioè, all'Esserci e non a istanze e cause a lui esterne. Ci spieghiamo così la

⁵⁵⁵ Cfr. ivi, § 56, pp. 330-331.

⁵⁵⁶ Cfr. ivi, p. 331 (corsivo nel testo).

⁵⁵⁷ Cfr. ivi, p. 332 (corsivo nel testo).

⁵⁵⁸ Cfr. ivi, § 57, p. 334 (corsivo mio e nel testo).

⁵⁵⁹ Scrive Heidegger: «Lo spaesamento è un modo fondamentale dell'essere-nel-mondo, anche se è quotidianamente coperto. L'Esserci stesso, come coscienza, chiama dal profondo del suo essere. "Sono chiamato" è una tipica espressione dell'Esserci. La chiamata emotivamente pervasa di angoscia, fa sì che l'Esserci possa progettarsi nel poter-essere più proprio. La chiamata della coscienza, compresa esistenzialmente, dà ragione di ciò che sopra abbiamo semplicemente affermato: lo spaesamento incalza l'Esserci e minaccia il suo oblio nella perdizione» (ivi, p. 336).

coscienza solo in rinvio all'Esserci stesso, sapendo che la chiamata proviene dall'ente che noi stessi sempre siamo e in vista nel nostro poter-essere⁵⁶⁰. Pertanto, la coscienza in quanto *fenomeno dell'Esserci*, rinvia alla sua costituzione e, come è stato evidenziato, rappresenta un risveglio del poter-essere del se-Stesso nella configurazione di un essere-nel-mondo (di cui si prende cura) e del con-essere con gli altri Esserci⁵⁶¹. Richiamo e risveglio sono tanto più propri quanto più sono liberi da condizionamenti della presa del Si: *si dice, si sente dire, si ritiene valido*, ecc. La chiamata è, dunque, tanto più autentica quanto più pone l'Esserci dinanzi al suo *poter-essere*, e, d'altronde, essa viene dallo *spaesamento* nell'esser-gettato nel mondo (e non da cause esterne all'Esserci), come si è più volte evidenziato. Infatti, non c'è a monte un poter-essere ideale-universale a muovere dall'esterno la coscienza, piuttosto in essa si apre al poter-essere singolarmente individuato di un determinato Esserci a partire dal singolo Esserci⁵⁶².

Ma a 'che-cosa' chiama ontologicamente la coscienza? Alla 'colpa' o 'obblighi' dell'Esserci nei confronti di altri con-Esserci? L'Esserci non sarà colpevole «per il semplice fatto di esistere»⁵⁶³? La domanda apre a una conseguenza: solo la comprensione della chiamata, in quanto modo di essere dell'Esserci, è in grado di offrire il *contenuto fenomenico* di ciò di cui la coscienza diventa testimonianza⁵⁶⁴. Difatti, intesa in questo senso ontologico, la chiamata apre l'Esserci allo *spaesamento* e all'*isolamento*⁵⁶⁵. Apre al fatto ontologico di voler-aver-coscienza di essere pronti all'angoscia. L'apertura vera dell'Esserci è il suo «*tacito ed angosciato autoprogettarsi nel più proprio esser-colpevole*»⁵⁶⁶. Quale il criterio per determinare il *sensu originario* del 'colpevole'? E che cosa bisogna intendere con colpa⁵⁶⁷? Con colpa, in senso ontologico, non bisogna intendere 'essere debitore', 'è colpa mia se', 'rendersi colpevole di' nel senso di violazione di una legge

⁵⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 337.

⁵⁶¹ Cfr. *ivi*, § 58, p. 339.

⁵⁶² Cfr. *ivi*, p. 340.

⁵⁶³ Cfr. *ivi*, p. 341. «La comprensione quotidiana comune assume l' "esser-colpevole" nel senso di "esser debitore", "avere un conto aperto con qualcuno", dover restituire qualcosa a qualcuno che ne è in attesa. Questo "esser colpevole" nel senso di "aver debiti" è una maniera di con-essere con gli altri nel quadro del prendersi cura procurando, producendo ecc. Modi di prendersi cura sono anche il privare, il plagiare, il defraudare, il sottrarre, il rubare, cioè il non far fronte a istanze di possesso avanzate da qualcuno. Tale essere in debito è sempre riferito a ciò che è *oggetto possibile del prendersi cura*» (*ibidem*, corsivo nel testo).

⁵⁶⁴ Cfr. *ivi*, § 60, p. 358 (corsivo mio).

⁵⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁵⁶⁶ *Ivi*, p. 359 (corsivo nel testo).

⁵⁶⁷ Cfr. *ivi*, § 58, pp. 341-342.

morale, comportamenti che si riscontrano nell'agire dell'Esserci, piuttosto un tipo di colpa a partire dal *modo di essere dell'Esserci*. In senso ontologico, l'idea di colpa deve essere sottratta al riferimento al dovere morale e alla legge: «*l'esser colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo "sul fondamento" di un esser-colpevole originario*»⁵⁶⁸. Quel che si cerca è, dunque, l'essere dell'Esserci, e sappiamo che, in senso ontologico, l'essere che si vuole portare alla luce è la *cura* che comprende l'esser-gettato (l'effettività), il progetto (l'esistenza) e il perdersi (nel Si)⁵⁶⁹. In quanto gettato, l'Esserci non ha potuto portare se stesso nel suo Ci, ma può determinarsi come poter-essere. E può, così, e nonostante ciò, porre le basi o il fondamento di se stesso, progettandosi nelle possibilità in cui è stato-gettato. Ma non è un fondamento che si ha una volta per tutte, piuttosto l'Esserci, progettandosi, assume il fondamento come un poter-essere progettato, per cui non è «*mai* signore dell'essere più proprio»⁵⁷⁰. L'esserci progettante, nel suo essere-se-stesso, è ontologicamente l'essere del fondamento⁵⁷¹, fondamento di un ente (singolo, fattivo) che si comprende a partire da possibilità. L'Esserci è, di conseguenza, o nell'una o nell'altra possibilità (non l'una o l'altra possibilità) e ciò costituisce la *libertà* dell'Esserci. Libertà è fondamentalmente il poter scegliere una possibilità, consapevoli che una scelta significa aver rinunciato ad altre possibili scelte⁵⁷². Nella decisione si compie la verità in senso originario dell'Esserci, infatti la decisione è una modalità particolare dell'apertura dell'Esserci. Verità in questo senso ontologico non è una *qualità del giudizio*, ma un costitutivo essenziale dell'essere nel mondo dell'Esserci⁵⁷³. In virtù di questo suo essere nel mondo in senso proprio, l'Esserci non è isolato dal mondo e il suo Io non è in balia del vuoto, piuttosto può prendersi cura del mondo e

⁵⁶⁸ Ivi, p. 344 (corsivo nel testo).

⁵⁶⁹ Cfr. *ibidem*.

⁵⁷⁰ Ivi, p. 345 (corsivo nel testo).

⁵⁷¹ «Essendo-fondamento, cioè esistendo come gettato, l'Esserci è sempre dietro le proprie possibilità. Esso non è mai *davanti* al proprio fondamento, ma sempre solo *dal proprio fondamento e in quanto proprio fondamento*. [...]. L'Esserci, essendo-fondamento, è, come tale, una nullità di se stesso. Ma "nullità" non significa affatto non esser-presente, insussistenza; essa concerne un "non" che è costitutivo dell'essere dell'Esserci» (*ibidem* corsivi nel testo).

⁵⁷² Cfr. *ibidem*.

⁵⁷³ Cfr. *ivi*, § 60, p. 360 (corsivo mio). «Nella decisione ne va per l'Esserci del suo poter-essere più proprio, il quale, in quanto gettato, può progettarsi soltanto in possibilità determinate ed effettive. Il decidersi non si sottrae alla "realtà", ma scopre per la prima volta il possibile effettivo in modo tale da afferrarlo così com'esso, in quanto poter-essere più proprio, è possibile nel Si» (*ivi*, p. 362).

relazionarsi con gli altri Esserci (con-essere) e al loro modo di prendersi cura. Nel prendersi cura del mondo e nel relazionarsi agli altri, l'Esserci diventa libero per il proprio mondo, allo stesso tempo può così 'lasciar essere' gli altri per il loro più proprio poter essere. Dall'essere se stesso più proprio e dal lasciar essere gli altri se stessi nel senso loro più proprio ne consegue l'essere insieme vero e proprio⁵⁷⁴. Vale per tutti quello che vale per ogni singolo individuo: «La decisione, per la sua stessa natura ontologica, è sempre propria di un singolo Esserci nella sua effettività»⁵⁷⁵. Il richiamo o risveglio della coscienza, come sopra prospettato, si pone qui in termini di *decisione*, in cui la coscienza è quel modo di essere che rientra nel fondamento dell'Esserci. L'esserci, nella decisione intesa in senso esistenziale, rende possibile a se stesso la sua esistenza effettiva, realizzando il suo poter essere più proprio. Praticamente, in quanto deciso, l'Esserci già sempre agisce⁵⁷⁶ nel senso di *cura*. «La decisione è nient'altro che ciò di cui la Cura ha cura, e, in quanto Cura, è l'autenticità possibile della Cura stessa»⁵⁷⁷.

3.5. Riflessioni in chiave fenomenologico-pedagogica sull'Heidegger di *Essere e Tempo*

3.5.1. *Il mondo della vita come essere-nel-mondo e con-essere*

Il mondo della vita, l'esserci nel mondo, la presenza, orizzonti originari di ogni esperienza educativa, rilevano come la struttura dell'io dipende da complessi fattori evolutivi psico-sociali e relazionali. Una caratteristica dell'esistenzialismo, fertile dal punto di vista pedagogico, è quella di essersi articolato attraverso il continuo esercizio di analizzare l'esistenza e le relazioni dell'esistenza umana con il mondo delle cose e degli altri esseri esistenti. Heidegger parla di mondo circostante (*Umwelt*), di co-mondo (*Mitwelt*), mondo in cui è incluso l'altrui, comprensibile sulla base della presenza corporea, e di mondo del sé (*Selbstwelt*), cioè il mondo del singolo. I processi formativi rice-

⁵⁷⁴ Cfr. *ivi*, p. 361.

⁵⁷⁵ *Ibidem*. Ma a che cosa l'Esserci deve decidersi? «La risposta può essere data solo dal decidersi stesso. Si cadrebbe in una completa incomprendimento del fenomeno della decisione se lo si intendesse semplicemente come l'assunzione passiva di possibilità offerte o raccomandate. Il decidersi è, in primo luogo, l'aprente progettamento e la chiara determinazione delle possibilità di volta in volta effettive» (*ibidem*, corsivo nel testo).

⁵⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 363.

⁵⁷⁷ *Ivi*, p. 364 (corsivo nel testo).

vono significato particolare dall'incontro da queste tre dimensioni. L'essere con e per gli altri conferma l'esistere e le sue possibilità formative. 'Esistere' significa stare nel mondo e interagire con le altre cose e con gli altri esseri esistenti. Ma non si tratta semplicemente di stare nel mondo tra le cose, bensì di dirigersi verso di loro. Questo rapporto si caratterizza per la sua trascendenza, cioè dall'uscire fuori dalla propria coscienza (individuale), oltrepassare, andare oltre, proiettarsi al di fuori di sé, per dirigersi verso il mondo, verso l'altro (coscienza sociale). L'esistenza non è considerata come qualcosa di stabile o immanente, ma come un continuo trascendere da se stesso. Sartre, per esempio, è del parere che l'io stesso (il per-sé/la coscienza) non può essere ciò che non è, né può non essere ciò che è⁵⁷⁸, considerazione questa che esprime assai bene la portata della trascendenza come continua evoluzione, anche se questa progettualità, secondo Sartre, è ostacolata nella sua esecuzione dalla fatticità, dal mondo che impone limiti o ostacoli e che si oppone o impedisce la realizzazione di tale trascendenza. L'uomo è tra le altre cose, si occupa delle cose, crea tutto ciò che costituisce il suo mondo reale: un insieme di relazioni utili tra loro e rispetto agli esseri esistenti. Così si costituisce lo spazio umano del mondo. Giovanni M. Bertin ha parlato, in questa direzione, di un impegno etico-razionale alla costruzione di un mondo orientato a razionalità in cui la persona supera la originaria contraddizione tra io ed altro, assumendo entrambi come momenti costitutivi di una problematicità che trova nell'azione sociale e culturale l'orizzonte di un infinito sviluppo, condizionato sì da circostanze e situazioni date storicamente, ma orientato alla modificazione (tenace e costante, anche se aspra e difficoltosa), in direzione di progresso e civiltà, dei limiti che le caratterizzano⁵⁷⁹.

'Esistere' significa progettare la propria vita, in libertà, nell'autenticità come fedeltà a se stessi e con responsabilità; significa relazione, confronto, differenziazione, interscambio dialogico tra la persona e il suo mondo.

È in tali forme dell'esistere che si realizza l'autoformazione. L'esistenza umana non può e non deve essere dedotta a priori; al contrario, essa si mostra attraverso diverse forme di esperienza umana reale. Il mondo appartiene a quella vita interiore di cui si ha *Erleb-*

⁵⁷⁸ J.-P. Sartre, *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani, M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore/Net, Milano 2002 (1965), p. 129.

⁵⁷⁹ Cfr. G. Maria Bertin, *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*, Armando, Roma rist. 1995 (1968), p.144.

nis (esperienza vissuta del singolo): non è, quindi, un oggetto che sta di contro, ma elemento fondamentale della specifica soggettività⁵⁸⁰.

«Ontologicamente il “mondo” – spiega Heidegger – non è affatto una determinazione *dell’ente difforme* dall’Esserci, ma è, al contrario, un carattere dell’Esserci stesso»⁵⁸¹. Nei *Seminari di Zollikon* scrive:

«Ora, tutto ciò che noi chiamiamo la nostra corporeità, fino all’ultima fibra muscolare e alla più recondita molecola ormonale, appartiene essenzialmente ed intimamente all’essere; fondamentalmente *non* è, dunque, una materia inanimata, bensì è un ambito di quel poter-percepire, non oggettivizzabile e non visibile otticamente, le significatività di ciò che si fa incontro, del quale poter-percepire consiste l’intero *esser-ci*»⁵⁸².

La dimensione corporea è condizione necessaria a collegare la propria esistenza al mondo della vita. Seguendo Galimberti, per esprimere meglio questo collegamento ci aiuta non tanto Heidegger (che ha fornito solo degli spunti sul tema del corpo in *Essere e tempo*) quanto piuttosto Sartre e Merleau-Ponty, per i quali il corpo emerge in tutta la sua ambivalenza in quanto è emblema, da un lato, della ‘fatticità’ dell’umana presenza, della contingenza della sua situazione, dall’altro, come condizione irrinunciabile per essere-nel-mondo, diventa espressione dell’umana ‘possibilità’ esistenziale⁵⁸³. In particolare a Merleau-Ponty, più vicino all’impostazione di Husserl, si deve un’attenzione privilegiata per la corporeità. «Io – afferma – sono quell’animale di percezioni e di movimento che si chiama corpo»⁵⁸⁴. Per lui si può avere coscienza del mondo solo attraverso il proprio corpo. Il corpo è una componente essenziale della stessa soggettività umana e la soggettività può realizzarsi solo nella connessione intercorporea. Nell’atto del percepire l’altro supero la distanza tra la mia soggettività e un’altra, perché rilevo un altro comportamento, un’altra presenza al mondo.

In *Essere e tempo* Heidegger, tuttavia, fornisce in riferimento al tema della corporeità diversi stimoli mediante la nozione di spazio. «Lo spazio – afferma Heidegger – non è nel soggetto, né il soggetto considera il mondo “come se” fosse in uno spazio; la verità è che il

⁵⁸⁰ Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, op. cit., p. 174.

⁵⁸¹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 14, p. 89 (corsivi nel testo).

⁵⁸² M. Heidegger, *Zollikoner Seminare*, trad. it. cit., Dialoghi con Medard Boss, 3 marzo 1972, Freiburg-Zähringen, p. 338.

⁵⁸³ Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, op. cit., p. 252.

⁵⁸⁴ M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1967, p. 220.

“soggetto” autenticamente inteso nella sua ontologicità, l’Esserci, è in se stesso spaziale»⁵⁸⁵. L’essere nel mondo, dunque, non è concepibile senza questa caratteristica della corporeità⁵⁸⁶. Si può comprendere lo spazio solo riferendolo al mondo e la spazialità è rilevabile solo sulla base di esso, per cui lo spazio partecipa alla sua costituzione per via dell’essenziale spazialità dell’esserci in quanto essere-nel-mondo⁵⁸⁷. L’esserci è nel mondo nel modo del pro-curare (prendersi cura) dell’ente che gli viene incontro. L’esserci non incontra le cose innanzitutto nel modo di un conoscere meramente percettivo, ma nel «prendersi cura maneggiante e usante, fornito di una propria “conoscenza”»⁵⁸⁸. L’in-essere («l’espressione formale ed esistenziale dell’essere dell’Esserci che ha la costituzione essenziale dell’essere-nel-mondo»⁵⁸⁹), però, non si riferisce alla «presenza spaziale di una cosa dentro l’altra», in quanto l’ “in” non si riferisce a un riferimento spaziale di questo tipo, ma “in” deriva da *innan* (= abitare, *habitare*, soggiornare; *an* significa: sono familiare con, sono abituato...: esso ha il significato di *colo*, nel senso di *habito* e *diligo*)⁵⁹⁰. L’in-essere non è, dunque, un uno stare dentro il mondo, ma un abitare, soggiornare nel mondo, l’aver familiarità con⁵⁹¹. Le cose non sono semplici presenze, ma ciò che viene incontro nel prendersi cura (*Besorgen*). Io sono significa: «abito, soggiorno presso...il mondo, come qualcosa che mi è familiare in questo o quel modo»⁵⁹².

3.5.2. *L’essere-nel-mondo in senso proprio e in libertà di se stesso*

Il rapporto con gli altri è un prendersi cura, che può mirare, nella sua forma inautentica, a sottrarre agli altri le loro cure, o, nella forma autentica, ad aiutarli a essere liberi di assumersi le proprie cure. Come

⁵⁸⁵ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 24, p. 145.

⁵⁸⁶ «Essere nel mondo –scrive Galimberti – significa [...] per il corpo sfuggire all’assedio del mondo per abitare il mondo, fuggire dal proprio essere in mezzo al mondo per averlo come luogo dell’abitazione. In questo itinerario il corpo deve anche fuggire da sé per prendersi cura di sé. La sua cura è per sé solo se è per il mondo; solo correndo verso il mondo il corpo si soccorre. In questo senso il corpo è sempre fuori di sé, è intenzionalità, trascendenza, immediato sbocco sulle cose, apertura originaria, continuo progetto e perciò proiezione futura» (U. Galimberti, *Il corpo*, Feltrinelli, Milano 14ª edizione 2005 (1ª ed. 1983), p. 14).

⁵⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 147.

⁵⁸⁸ Cfr. *ivi*, §15, p. 92.

⁵⁸⁹ Cfr. *ivi*, §12, p. 78 (corsivo nel testo).

⁵⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

⁵⁹¹ Cfr. *ibidem*.

⁵⁹² Cfr. *ibidem*.

punti di partenza per comprendersi, l'esserci può assumere il mondo e gli altri uomini: in questo caso si ha l'esistenza anonima (quella di tutti e di nessuno, in cui conta il "si dice" o il "si fa") caratterizzata dalla chiacchiera, dalla curiosità e dall'equivoco. L'Esserci, sottoposto alla "dittatura del si", adegua la sua vita al modello astratto del comune "si dice", "si è", e dunque fa quel che "si fa". Nella dimensione del "si" impersonale la medietà livella tutto, distoglie ogni originalità nel risaputo. Il si è nel modo dell'inautenticità, stabilisce il modo di essere della quotidianità e ha già sempre anticipato ogni giudizio e ogni decisione. Perciò sottrae al singolo Esserci ogni responsabilità concreta: nessuno è responsabile. Il processo educativo, in tale ottica, s'incentra sulla massa e non sull'individualità. Il poter-essere dell'esserci – che Heidegger definisce "deiezione" (caduta al livello delle cose del mondo) – ci pone nella condizione di un'esistenza autentica e, quindi, nella prospettiva di una educazione all'autoriflessione e alla comprensione soggettiva, quale atto del soggetto che, in situazione, può autenticarsi attraverso la progettualità esistenziale. Il processo educativo, in tale ottica, si pone come processo d'autoformazione e il senso del formarsi si sostanzia nel progetto. Se seguiamo il modello di Nicola Abbagnano, il rapporto in cui l'uomo è con se stesso e con il mondo è essenzialmente e fondamentalmente indeterminato⁵⁹³. L'indeterminazione è data dall'esistenza come problema, questione che sollecita libertà di scelta e decisione⁵⁹⁴. Se volgiamo lo sguardo al modello di Merleau-Ponty, condizione dell'agire e della stessa libertà umana è l'esistenza di una situazione determinata; è impossibile, cioè, pensare l'agire umano al di fuori di coordinate storiche che condizionano l'azione⁵⁹⁵. Essendo senza restrizioni o riserve ciò che sono ora, io ho la possibilità di progredire;

⁵⁹³ Cfr. N. Abbagnano, *Introduzione all'esistenzialismo* (1942), in Id., *Scritti esistenzialisti*, a cura B. Maiorca, vol.1, Unione tipografico-editrice torinese, 1988, p. 284

⁵⁹⁴ «Se i rapporti dell'uomo con se stesso, con gli altri uomini e con le cose, fossero determinati e fissati una volta per sempre, l'esistenza non sarebbe problema. La situazione fondamentale dell'uomo nel mondo non offrirebbe all'uomo alcuna libertà di decisione o di scelta. Per quanto potessero variare i termini di quel rapporto, cioè lo stato dell'uomo e degli altri uomini e le cose, rimanendo fisso e costante il rapporto fra tali termini, la situazione dell'uomo sarebbe priva di qualsiasi indeterminazione e non offrirebbe alcuna presa al problema» (*ibidem*).

⁵⁹⁵ «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 [...]. Eppure io sono libero, non malgrado o al di qua di queste motivazioni, ma per mezzo loro. Infatti questa vita significativa, questa certa significazione della natura e della storia che io sono, non limita il mio accesso al mondo, ma viceversa è il mio mezzo di comunicare con esso» (M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, trad. it. cit., p. 580).

vivendo il mio tempo, io posso comprendere gli altri tempi; immergendomi nel presente e nel mondo, assumendo risolutamente ciò che sono per caso, volendo ciò che voglio, facendo ciò che faccio, io posso andar oltre. Nulla mi determina dall'esterno, non perché nulla mi solleciti, ma viceversa perché da subito io sono fuori di me e aperto al mondo. Noi siamo, da capo a fondo veri, abbiamo con noi – per il solo fatto che ineriamo al mondo e non siamo semplicemente in esso, come cose – tutto ciò che occorre per superarci. Situazione e libertà di autodecisione, seguendo le orme di Luigi Pareyson, si palesano nella coincidenza di autorelazione ed eterorelazione, in altri termini: siccome “l'uomo è rapporto con l'essere”, quindi l'essere è presso di noi e si dà solo all'interno di quel rapporto con l'essere che l'uomo è⁵⁹⁶. Tale rapporto ha un carattere di estrema problematicità, di precarietà e di rischio, d'indefinitività e d'irrequietezza. L'incontro tra libertà ed essere accade nell'interpretazione secondo quell'attività che Pareyson ha chiamato formatività, cioè «un tal “fare” che, mentre fa, inventa il “modo di fare”»⁵⁹⁷. La formatività in quanto «processo di avvenimento personale» è da comprendere «come verità dialettica di forma *formante* e di forma *formata*»⁵⁹⁸. La forma personale originaria è, in un certo senso, già sempre data, ma al contempo essa è il risultato di un processo sempre aperto di ripresa e riconfigurazione creativa⁵⁹⁹. E l'interpretazione è sempre contrassegnata dall'inscindibilità di espressione e rivelazione, vale a dire, da una parte, dalla personalità del suo soggetto, dall'altro dall'essere inesauribile del suo oggetto⁶⁰⁰. L'oggetto si svela nell'atto stesso di esprimere la propria inoggettività, congiuntamente all'interpretazione che se ne dà e, nondimeno, sempre ulteriore alle interpretazioni ch'esso solleva⁶⁰¹. Il risultato è un processo aperto e mai definitivo.

Di prassismo e relazionismo è impregnato il modello di Enzo Paci, che aprirà una via diversa per l'esistenzialismo, cercando una propria strada all'interno della fenomenologia husserliana, in rinvio all'esistenzialismo positivo di Abbagnano. Per quanto riguarda l'esistenzialismo positivo, per Paci, l'importanza della categoria della

⁵⁹⁶ Cfr. L. Pareyson, *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 4ª ed. 1985 (1ª ed. Taylor, Torino 1950), pp. 15-16.

⁵⁹⁷ L. Pareyson, *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988 (1ª ed. 1954), p. 18.

⁵⁹⁸ A. Bellingeri, *Scienza dell'amor pensoso. Saggi di pedagogia fondamentale*, Vita e Pensiero, Milano 2007, p. 167.

⁵⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰⁰ Cfr. L. Pareyson, *Filosofia dell'interpretazione*, a cura di M. Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988, p. 166.

⁶⁰¹ Cfr. *ibidem*.

possibilità nel senso di categoria essenziale della nuova ricerca filosofica si deve alla trasformazione dell'esistenzialismo negativo in esistenzialismo positivo e alla conseguente apertura di quest'ultimo alle domande fondamentali della scienza e della filosofia contemporanea⁶⁰². Infatti: «L'elaborazione dei significati e delle funzioni della categoria della possibilità, dovuta ad Abbagnano e ai filosofi che si raccolgono intorno a lui, è ben lungi dall'essere esaurita»⁶⁰³. Per Abbagnano «la prospettiva aperta da una possibilità non è né la realizzazione infallibile né l'impossibilità radicale»⁶⁰⁴. Di conseguenza, l'esistenzialismo dovrà incoraggiare l'uomo a formarsi, in ogni ambito, capacità di giudizio, in termini di valutazione e di scelta che, lungi da una rivendicazione illusoria di infallibilità, riducano le possibilità dell'errore e siano continuamente esposti a miglioramento⁶⁰⁵. Per questo Abbagnano può definire il proprio esistenzialismo *positivo* non «una dottrina immobile nei suoi dogmi, ma come uno sforzo di liberazione e come un invito alla libertà e alla scelta responsabile»⁶⁰⁶. Un siffatto esistenzialismo «non è adatto a fabbricare miti o a incoraggiarli. Esso non partecipa né al mito della Scienza né al mito dell'Anti-scienza, né al mito della Tecnica, né al mito dell'Anti-tecnica»⁶⁰⁷. I rischi oggi provenienti dalla scienza e dalla tecnica (dalla bomba atomica alla meccanizzazione dell'uomo) non si affrontano con prediche, profezie e miti, ma solo rintracciando e provando altre *tecniche*: tecniche di convivenza umana, ciò che gli antichi indicavano con il termine "saggezza" e la cui ricerca è stata sempre il compito della filosofia⁶⁰⁸. Nel modello di Paci l'uomo è impegnato nella vita: situato nella storia, ovverosia nell'irreversibilità dell'esperienza, l'uomo non ha altra sicurezza al di fuori della propria storicità e della libertà che esprime nella possibilità e che in essa si dispiega proprio perché il suo essere storico è determinato e finito⁶⁰⁹. Situato nel finito, l'uomo è interpellato dall' «uso del finito, del tempo di vita che gli è concesso», cui è chiamato a rispondere e la sua risposta, «che decide del processo di ogni vita e del destino stesso del mondo, è nella sua scelta effettiva, nel suo comportamento operante e non in uno scopo

⁶⁰² Cfr. E. Paci, *Tempo e relazione*, Il Saggiatore, Milano 1965 (Taylor, Torino 1954), p. 22.

⁶⁰³ Ivi, p. 31.

⁶⁰⁴ N. Abbagnano, *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956, p. 34.

⁶⁰⁵ Cfr. ivi, p. 22.

⁶⁰⁶ Ivi, p. 23.

⁶⁰⁷ Ivi, p. 36.

⁶⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁰⁹ E. Paci, *Tempo e relazione*, op. cit., p. 39

premeditatamente assolutizzato e garantito»⁶¹⁰. La scelta ammette la possibilità di poter indirizzare la forma del processo storico ed è questo che permette di qualificare come positivo l'esistenzialismo. Paci riconosce, dunque, all'esistenza la struttura della temporalità; non c'è esistenza che non sia nel tempo, «il tempo è consumo, entropia, bisogno»⁶¹¹. Nella temporalità si innesta la possibilità, la vita storica e il principio del "noi" con la sua valenza intersoggettiva⁶¹².

⁶¹⁰ *Ibidem*.

⁶¹¹ E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, V. Bompiani, Milano 1973, p. 42.

⁶¹² «Noi siamo presenza reciproca degli uni agli altri ed è in Noi che la vita è presenza che si rivela nel fenomeno, evidenza. In Noi la vita diventa espressione e ha un significato. Il Noi, si badi, non è già fatto, perché non è cosa ma vita che sempre si fa. Non è un assoluto che annulla la persona, perché nasce dai rapporti precisi che si iniziano sempre con un accoppiamento, con una *Paarung*. [...]. Nel Noi non ci liberiamo dalla temporalizzazione della nostra individualità: ognuno di noi nasce e muore. Ma nel Noi è possibile che Io, che nasco e muoio in un tempo finito, possa ricominciare daccapo in un altro che pur nasce e muore così all'infinito. Il Noi è l' 'orizzonte' dell'intersoggettività che diventa infine idea teleologica di un'armonica umanità. Nell'intersoggettività costitutiva del mondo, della cultura e della civiltà, la vita può, dunque, pur morendo nella temporalità, ricominciare daccapo, come può ricominciare daccapo la fenomenologia....la fenomenologia così vissuta è riscatto dalla morte» (E. Paci, "Husserl sempre di nuovo", in E. Paci (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 17-18).

Capitolo 4

Il pensiero poetante come apertura dell'essere

4.1. L'appartenenza dell'arte alla terra

L'arte viene definita da Heidegger come il «porsi in opera della verità», svelamento della verità dell'ente⁶¹³, ma anche il farsi evento (storico) della verità⁶¹⁴. Un esempio in tal senso è, per Heidegger, un quadro di Van Gogh del 1886 "Un paio di scarpe". Le scarpe di Van Gogh, che Heidegger fa oggetto di riflessione in senso *ontologico*, sono l'esempio di una verità che interessa strettamente il cuore delle cose, in quanto rappresentano il *mezzo* attraverso cui ci inseriamo nel nostro quotidiano stare nel mondo⁶¹⁵. Oltre al significato più evidente, più immediato, questo esempio racchiude una valenza più ampia e profonda rispetto a ciò che il mezzo (un paio di scarpe) rappresenta, in quanto mero mezzo per camminare e proteggere il piede, vale a dire: un significato ontologico, di scoprimento/manifestazione «di ciò che il mezzo, il paio di scarpe, è [ist] in verità»⁶¹⁶. All'interno dell'opera le scarpe hanno un punto di riferimento fondamentale: la *terra* e il *mondo* della contadina che lo abita, custodisce e protegge⁶¹⁷.

La rappresentazione figurativa rapporta la verità delle scarpe all'essenza generale delle cose. La determinazione propria dell'opera d'arte si concretizza nel richiamo deciso alla terra, nel manifestarsi, in quanto tale, di quest'ultima⁶¹⁸. «Se si vuol capire la cosità della cosa (*Sachheit der Sache*) – afferma Heidegger – bisogna prender le mosse dall'appartenenza della cosa alla Terra»⁶¹⁹. Dirigendosi verso la terra, il pensiero si rivolge contemporaneamente a quel che precorre ogni progetto e si sottrae a ogni controllo, a quel rapporto originario

⁶¹³ M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes" (1935-36), trad. it. P. Chiodi, "L'origine dell'opera d'arte", in *Sentieri interrotti*, op. cit., p. 25.

⁶¹⁴ Cfr. *ivi*, p. 26.

⁶¹⁵ Cfr. *ivi*, p. 41.

⁶¹⁶ Cfr. *ivi*, p. 21 (corsivo nel testo).

⁶¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 19.

⁶¹⁸ Cfr. W. Welsch, "Erde" in *Heideggers Bestimmung des Kunstwerks. Mit einem Hinweis zur "Kehre" und einer Interpretation von Michelangelos "Crepuscolo"*; trad. it. di U. Ugazio, *La terra e l'opera d'arte. Heidegger e il Crepuscolo di Michelangelo*, pres. di U. Ugazio e G. Vattimo, Gallio Editori, Ferrara 1991, p. 41.

⁶¹⁹ Cfr. M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", trad. it. cit., p. 54.

che permette il sorgere di ogni cosa e stringe a sé ogni cosa conservandola⁶²⁰. Nell'opera d'arte la verità dell'ente si mette in opera; attraverso l'opera, un ente, un paio di scarpe, si manifesta nella luce del suo essere⁶²¹. Nell'opera d'arte emerge la presenza simultanea di occultamento e autorivelamento della verità; è l'arte che dispone il rapporto dialettico di apertura/radura (*Lichtung*) e nascondimento (*Verbergung*). L'essenza della verità, come lotta originaria di apertura e nascondimento, è uno dei pochi modi primari in cui si realizza questa lotta, è l'esser opera dell'opera. La *terra* non è solo la materia di tutte le cose o il fondo su cui tutte poggiano, ma ha il carattere del sorgere e del conservare che qualifica ogni cosa in quanto tale⁶²². Su di essa e in essa l'uomo storico istituisce il suo abitare nel mondo; l'opera trascina e conserva la terra nell'aperto di un mondo; l'opera lascia che la terra sia una terra⁶²³. Ed è in tal senso che la terra conserva il suo carattere *ontologico*: il pensiero stesso nel momento in cui fa albergare in sé il carattere impermeabile delle cose, la loro irriducibilità al concetto, diventa esso stesso veramente pensiero, ossia pensiero pensante, cioè pensiero che non si limita a pensare le cose come strumenti o come strumenti considerati nella loro semplice presenza, senza tener conto della loro specifica strumentalità, ma che afferra, di volta in volta, le cose nella loro cosità (*Sachheit*), quindi non nel loro darsi come oggetti per un soggetto, ma nel loro mostrarsi come ciò che, mostrandosi, mostra il proprio restar chiuso dentro di sé⁶²⁴. Come rappresentazione di questa apertura/chiusura, Heidegger prende

⁶²⁰ Cfr. W. Welsch, "Erde" in *Heideggers Bestimmung des Kunstwerk*, trad. it. cit., p. 51.

⁶²¹ Cfr. M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", trad. it. cit., p. 21.

⁶²² Cfr. W. Welsch, "Erde" in *Heideggers Bestimmung des Kunstwerks*, cit., p. 11 (corsivo mio).

⁶²³ Cfr. M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", trad. it. cit., p. 31. Per spiegare la tesi heideggeriana secondo cui l'opera «lascia che la terra sia una terra» Wolfgang Welsch prende in considerazione una celebre opera: il "Crepuscolo" di Michelangelo, monumento funerario in marmo per Lorenzo de' Medici, eseguito tra il 1526 e il 1531 (cfr. W. Welsch, "Erde" in *Heideggers Bestimmung des Kunstwerks*, trad. it. cit., pp. 59-69). «L'intimo tema (e altresì la sostanza icastica) dell'opera è la pietra. Ciò che l'opera mostra, più ancora che un corpo o una semplice allegoria, è l'essere della pietra. Michelangelo ha scolpito l'intima forma e l'accadere della pietra, della pietra come la vide qui e come ne fece esperienza nel plasmare. Egli ha rivelato una possibilità nascosta del marmo. Fece uscir fuori il marmo e, per così dire, lo fece sbocciare fino all'estrema delle sue possibili apparizioni, fino alla levigata tensione e al puro mostrarsi» (ivi, p. 66). «Michelangelo non diceva soltanto di strappare alla pietra qualcosa che la pietra non avesse già in sé, ma anche che le forme ottenute in questo modo sono alla fin fine qualcosa che esce fuori scortecciando la pietra e restano proprietà della pietra. Diceva che la figura quindi fa parte della pietra e in essa si ritira» (ivi, p. 67).

⁶²⁴ Cfr. W. Welsch, "Erde" in *Heideggers Bestimmung des Kunstwerks*, trad. it. cit., p. 11.

come esempio un'opera che non fa parte dell'arte raffigurativa: un tempio greco⁶²⁵. Il tempio è pensato come radicato nella terra:

«La terra è ciò in cui il sorgere riconduce, come tale, tutto ciò che sorge come nel proprio nascondimento protettivo. In ciò che sorge è-presente la Terra come la nascondente-proteggente»⁶²⁶.

Il tempio è al contempo luogo di apertura e chiusura, «lo splendore e la luminosità della pietra, che essa sembra ricevere in dono dal sole, fanno apparire la luce del giorno, l'immensità del cielo, l'oscurità della notte»⁶²⁷, cosicché il tempio si pone nel *framezzo* tra cielo (apertura) e terra (chiusura). Non solo la terra consente di considerare la dimensione del dischiudimento, ma mette in luce la salvaguardia di ciò che le è proprio, dimensione che incanala verso l'appartenenza.

Come fa notare Umberto Galimberti, la terra come marmo di un tempio, come colore di un quadro, svela un ordine di vita e di morte che espone il senso di una determinata umanità storica⁶²⁸. Ma, in tal modo, continua Galimberti, il marmo, il colore, in altri termini: la terra, non riporta l'attenzione su di sé, bensì sul mondo che essa, esponendo, dischiude; esponendo il mondo, la terra si sottrae, si custodisce in sé come l'essere che, nell'espore l'ente, si sottrae e, trattenendosi, si custodisce: l'opera d'arte è opera della verità, perché è esposizione che rimanda a un nascosto che si trattiene per permettere all'esposto di esporsi, apparire⁶²⁹.

Col sorgere e imporsi della tecnica l'uomo si allontana sempre più dalla terra⁶³⁰, si smarriscono le tracce del sacro.

«L'essenza della tecnica viene a giorno con estrema lentezza. Questo giorno è la notte del mondo, mistificato in giorno tecnico. Si tratta del giorno più corto di tutti. Con esso si leva la minaccia di un unico interminabile inverno. Frattanto, non solo è tolta all'uomo ogni protezione, ma le tenebre avvolgono l'integrità del tutto dell'ente. Ogni salvezza (*Heile*) è tolta. Il

⁶²⁵ Cfr. M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", trad. it. cit., p. 27.

⁶²⁶ Cfr. *ivi*, p. 28.

⁶²⁷ Cfr. *ivi*, p. 27.

⁶²⁸ Cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986, p. 109.

⁶²⁹ Cfr. *ibidem*.

⁶³⁰ Cfr. M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten* (1976); trad. it. e a cura di di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare*. Intervista con lo «Spiegel», Guanda, Parma 1987, p. 134.

mondo diviene allora empio (*heilos*). E così, non solo resta nascosto il Sacro (*das Heilige*) come traccia della divinità, ma la stessa traccia del Sacro, la salvezza, sembra dissolta. A meno che non ci siano mortali in grado di vedere la minaccia della mancanza di salvezza in quanto minaccia»⁶³¹.

4.2. Il linguaggio – manifestazione dell'essere

In questo scenario di perdita della sacralità, ritrovare la *vicinanza* dell'essere, aprirsi all'essere nel senso di udibilità del suo linguaggio, è l'unica possibilità per l'uomo di ritrovare se stesso, la sua essenza (*Wesen*), e arrestare così la volontà di potenza sugli enti e l'oblio dell'essere in generale. Il linguaggio stesso diviene per Heidegger il sacrario, la dimora dell'essere, e perciò noi non lo possiamo comprendere, ma solo *sentire* e *udire*. In tale compito ci aiutano i versi dei poeti i quali si pongono sulla scia della concezione dell'uomo quale *pastore* che si prende cura dell'essere⁶³² e si pone in ascolto delle parole.

«Abitualmente il linguaggio è inteso come una specie di comunicazione. Serve alla conservazione e all'accordo, cioè, in genere, alla comprensione interumana. Ma il linguaggio non è soltanto e in primo luogo l'espressione orale e scritta di ciò che deve essere comunicato. Esso non si limita a trasmettere in parole e frasi ciò che è già rivelato o nascosto, ma, per prima cosa, porta nell'Aperto l'ente in quanto ente. Là dove non ha luogo linguaggio di sorta, come nell'essere della pietra, della pianta e dell'animale, non ha neppur luogo alcun aprimento dell'ente [...]. Il linguaggio, nominando l'ente, per la prima volta lo fa accedere alla parola e all'apparizione»⁶³³.

Attraverso il linguaggio, la cui espressione più alta è la poesia, le cose acquistano significato nella loro verità. Esso è, dunque, la «dimora»⁶³⁴, l'orizzonte entro cui si dischiude l'essere. Nel senso, non da

⁶³¹ M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 272.

⁶³² Cfr. M. Heidegger M., *Brief über den «Humanismus»*, trad. it. cit., p. 73 (corsivo mio).

⁶³³ M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", trad. it. cit., p. 57.

⁶³⁴ «Il riflettere sul linguaggio esige [...] che noi ci inoltriamo entro il parlare del linguaggio per prendere dimora presso il linguaggio: nel suo parlare, cioè, e non nel nostro. Soltanto così possiamo raggiungere quel dominio entro cui può riuscire, come può anche non riuscire, che il linguaggio ci riveli la sua essenza. È al linguaggio che va lasciata la parola» (M. Heidegger, "Die Sprache", trad. it. cit., p. 28).

ultimo, richiamato da Johann Georg Hamann (in una lettera del 10 agosto del 1784 a Herder):

«Fossi anche eloquente quanto Demostene, non potrei far altro che ripetere tre volte una sola e unica parola: la ragione è linguaggio, λόγος. Quest'osso io vado rodendo e continuerò ostinatamente a rodere. Ma resta pur sempre buio sopra questa profondità per me, sì che io rimango sempre in attesa di un angelo apocalittico con la chiave di questo abisso»⁶³⁵.

L'angelo apocalittico di cui parla Hamann, come osserva Franco Rella, cioè l'angelo che ha la chiave per penetrare nell'abisso del mondo, è l'angelo che parla la parola pura della poesia⁶³⁶. La poesia, in quanto somma espressione del linguaggio, è «dire (*sagen*) progettante», «saga (*Sage*) del Mondo e della Terra, dell'ambito della loro lotta e quindi del costituirsi della vicinanza o della lontananza degli Dei»⁶³⁷. Il linguaggio coincide con quel dire originario: *die Sage*⁶³⁸, inseparabile dall'evento (*Ereignis*), «vicinanza remota» nella quale «noi, mortali, dimoriamo lungo l'intero corso della nostra vita»⁶³⁹. Il poeta austriaco Georg Trakl parla di «veneranda saga dell'azzurra sorgente» (*die ehrwürdige Sage des blauen Quells*⁶⁴⁰)⁶⁴¹. In Heidegger, la parola *Sage* (saga) è messa in relazione con *sagen* (dire)⁶⁴² e ricondotta al mito e sta a indicare «la parola che dice (*das sagende Wort*)»⁶⁴³. Il presentarsi originario dell'essere risiede, dunque, in questo dire originario. «Dire (*sagen*) è per i greci: render manifesto, far apparire, quindi l'apparire e nell'apparire, nella sua epifania, ciò che sussiste (*das We-*

⁶³⁵ J. G. Hamann, *Hamann's Schriften*, hrsg. von F. Roth, VII, pp. 151-152, cit. in M. Heidegger, "Die Sprache", trad. it. cit., p. 28.

⁶³⁶ Cfr. F. Rella, *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano 2001 (1ª ed. 1981), p. 186.

⁶³⁷ M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", trad. it. cit., p. 57.

⁶³⁸ «Ciò che fa essere il linguaggio come linguaggio è il Dire originario (*die Sage*) in quanto Mostrare (*die Zeige*)» (M. Heidegger, "Das Weg zur Sprache" (1959), trad. it. di A. Caracciolo, "In cammino verso il Linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., p. 199, corsivo nel testo). «Seguendo l'uso più antico della parola, noi intendiamo la *Sage* sulla base del *Sagen* (dire) in quanto *Zeigen* (mostrare) e, per denominare la *Sage*, in quanto su di essa poggia l'essere del linguaggio nella sua totalità, useremo un termine antico, ben documentato, caduto però in disuso: *die Zeige*» (*ibidem*).

⁶³⁹ M. Heidegger, "Das Weg zur Sprache", trad. it. cit., p. 203.

⁶⁴⁰ Heidegger si riferisce qui al poema in prosa di G. Trakl, "Traum und Umnachtung" (1914), in Id., *Gedichte und Prosa*, Hofenberg 2016, p. 86.

⁶⁴¹ Cfr. M. Heidegger, "Das Weg zur Sprache", trad. it. cit., p. 199.

⁶⁴² Cfr. Heidegger, *Was heißt Denken?*, trad. it. cit. di M. Ugazio e G. Vattimo, p. 44, nota 2.

⁶⁴³ Cfr. *ivi*, p. 44.

sende)»⁶⁴⁴. Come puntualizza Umberto Galimberti, saga è un canto, una leggenda, un dire primordiale, in cui sono riuniti tutti i caratteri tipici di un popolo e a cui ogni popolo fa ritorno perché in essi individua la sua identità, la sua origine⁶⁴⁵. Ecco perché la poesia è così importante per la civiltà e la cultura: «La poesia è il linguaggio originario di un popolo storico»⁶⁴⁶, afferma Heidegger; è quindi carica di forza creatrice, rivelatrice della voce dei popoli. Questo compito che Heidegger assegna alla poesia si può far risalire alla teorizzazione vichiana⁶⁴⁷, molto influenzata dalla dottrina di Platone. Il motivo della forza creatrice della poesia, similmente al concetto heideggeriano, è presente nel filosofo napoletano, il quale divideva la storia umana in tre età: degli dèi, degli eroi e degli uomini. Le prime due età, l'età degli dèi e quella degli eroi, nella quale il primato della fantasia porta alla nascita del linguaggio poetico⁶⁴⁸, sono accomunate dall'elemento base della poesia, intesa nel suo stretto significato etimologico come "fare", "creare" (dal verbo greco *poiein*, da cui *póesis*, *poíesis*: creazione, poesia). Di qui il grande ruolo assegnato alla "sapienza poetica", poetica nel senso che non fu ragionata e astratta, ma sentita e immaginata, in contrapposizione al pensiero logico-razionale. Mentre quest'ultimo opera mediante concetti astratti dell'intelletto, la poesia si fonda su universali fantastici⁶⁴⁹, vale a dire su immagini poetiche,

⁶⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁶⁴⁵ Cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, op. cit., p. 123.

⁶⁴⁶ M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" (1936), in Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), Gesamtausgabe, Band 4, hrsg. von F.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1981; trad. it. a cura di L. Amoroso, "Hölderlin e l'essenza della poesia", in *La poesia di Hölderlin*, Adelphi, Milano 2ª ed. 1994 (1ª ed. 1988), p. 52.

⁶⁴⁷ «La "gran selva antica della terra" è stata umanizzata grazie alla parola – non una parola qualsiasi, ma la parola poetica. Ecco la "scoperta" che, nonostante tutte le amarezze, costituì per Vico motivo di "eterna, immensa gioia": i popoli della "prima gentilità" furono tutti necessariamente "poeti" che – scrive nel passo forse più celebre della *Scienza nuova* – in greco suona come "creatori". Poesia rinvia etimologicamente a *poiesis*, creatività, e a *poieo* che significa "fare". Prima ancora di Hamann e di Heidegger, la poesia viene indicata da Vico come la lingua originaria, la prima forma del conoscere, l'indispensabile attività creativa che articola e istituisce il mondo. Di qui l'alleanza tra poesia e filosofia. Anzi la poesia è la "chiave maestra" della *Scienza nuova*. Dal suo "sublime lavoro" viene emergendo la civiltà» (D. Di Cesare, "Giambattista Vico. Il poeta del mondo civile", *Corriere della Sera* – La Lettura, 19/06/2016, p. 6).

⁶⁴⁸ Vedi sul contesto: G. Vico, *Principi di scienza nuova* (1744), op. cit., Libro II, pp. 241 sgg. «Così i primi popoli, i quali furono i fanciulli del genere umano, fondarono prima il mondo delle arti; poscia i filosofi, che vennero lunga età appresso, e 'n conseguenza i vecchi delle nazioni, fondarono quel delle scienze: onde fu affatto compiuta l'umanità» (ivi, p. 273).

⁶⁴⁹ «[...] in contraddizione con tutto il proporzionalismo della tradizione aristotelica, Vico afferma con chiarezza che la relazione di somiglianza costitutiva dell'universale

rappresentative di caratteri universali del mondo o della vita: ad esempio, Achille è l'universale fantastico del coraggio, Ulisse quello della prudenza, Omero quello della poesia. Nel secondo capitolo dell'opera *Principi di scienza nuova*, in parte dedicata alla «scoperta del vero Omero»⁶⁵⁰, Vico vede l'età poetica del genere umano simboleggiata dalla Grecia dell'epoca omerica. Il filosofo napoletano considera *Illiade* e *Odissea* non tanto come opera di un singolo scrittore, quanto piuttosto come creazione collettiva e geniale del popolo greco nella sua età poetica. Solo nella terza età, degli uomini, che si basa sulla coscienza, la ragione e il dovere, sopraggiunge la componente convenzionale del linguaggio, si perde il contatto con l'originario e, dunque, il senso vero della parola⁶⁵¹.

Per Heidegger, come già per Vico, la poesia è linguaggio originario e il compito che il filosofo tedesco assegna alla capacità della parola poetica di udire l'eco dell'origine perduta, sembra, tra l'altro, riecheggiare anche in una affermazione di Giuseppe Ungaretti, secondo cui «unico compito del poeta sia di trovare nelle parole un'eco dell'essere»⁶⁵². E più precisamente: «E il miracolo è parola: per essa il poeta si può arretrare nel tempo sino dove lo spirito umano ri-

fantastico è strutturata secondo una *analogia di attribuzione*. L'universale fantastico è la spontanea realizzazione di una architettura analogica, ma appunto non come "proporzione" di rapporti, cioè come analogia di proporzionalità, bensì come predicazione attributiva o "predicabilità" di un identico da parte dei diversi, in virtù della loro somiglianza, spontaneamente colta dal pensiero del primitivo occhio poetico. I simili vengono così a rapportarsi diversamente a un genere intelligibile univoco, intellettualmente non noto e manifestato solo dall'unità delle relazioni dei simili» (F. Botturi, *Ingegno verità storia. Filosofia dell'immaginario vichiano*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, p. 133, corsivo nel testo).

⁶⁵⁰ G. Vico, "Scoperta del vero Omero" (Sezione seconda), in *Principi di Scienza Nuova*, op. cit., Libro III, pp. 475.

⁶⁵¹ «La poesia è incontro, dono, scoperta venuta dal cielo. La filosofia è ricerca, urgente domanda guidata da un metodo. È in Platone che la lotta tra le due forme della parola, ingaggiata in tutto il suo vigore, si conclude col trionfo del logos del pensiero filosofico, determinando ciò che potremmo definire "la condanna della poesia". Ha inizio così, nella cultura occidentale, la vita rischiosa della poesia, quasi respinta ai margini della legge, maledetta, costretta a vagare su accidentati sentieri, sempre sul punto di perdersi, esposta al continuo pericolo della follia. Nel momento in cui il pensiero compie la "presa del potere", la poesia si accontentò di vivere ai margini, da cui, esacerbata e lacera, in rivolta perenne, urla le sue sconvenienti verità» (M. Zambrano, *Filosofia y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 1996; trad. it. di L. Sessa, *Filosofia e poesia*, a cura di P. De Luca, Edizioni Pendragon, Bologna 2005 (2002), p. 29).

⁶⁵² G. Ungaretti, "Difesa dell'endecasillabo", edito in *Il Mattino*, 31 marzo-1 aprile 1927, in Id., *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, a cura di M. Diacono e L. Rebay, pref. di C. Bo, Mondadori, Milano 1974, p. 157.

siedeva nella sua unità e nella sua verità, non ancora caduto in frantumi [...]»⁶⁵³.

Attraverso la poesia⁶⁵⁴ l'uomo può approssimarsi all'essere, giacché pensatori e poeti custodiscono la dimora dell'essere e in questa loro veglia ne realizzano la manifestatività; «essi, infatti, mediante il loro dire, la conducono al linguaggio e nel linguaggio la custodiscono»⁶⁵⁵. Da qui l'equivalenza di pensare e poetare: «[...] ogni meditante pensare è un poetare, ogni poetare è un pensare. Pensiero e poesia si coappartengono grazie a quel dire, che già ha votato se stesso al Non-detto, perché è il pensiero come atto di ringraziamento»⁶⁵⁶.

Heidegger, come fa notare Umberto Galimberti, disegna un compito ermeneutico che si trattiene presso la parola non per chiarirla nei sensi e nei significati richiesti dall'epoca, ma per far venire in luce il non-detto, che nella parola echeggia e che ne rappresenta la forza: si tratta di un compito ermeneutico che «non spiega la parola, ma l'ascolta»⁶⁵⁷. La poesia è fondazione dell'essere nella parola. Il dire dei poeti è un puro entrare in relazione con la chiamata scaturente dall'essere, se in effetti è la parola come articolazione della comprensione che corrisponde all'essere delle cose, tant'è che con Stefan George (citato da Heidegger) possiamo dire: «nessuna cosa è/sia (*sei*) dove la parola manca»⁶⁵⁸ (*“Kein ding sei wo das wort gebricht”*), nel senso che è con la nominazione della parola che le cose e il mondo acquisiscono senso e ogni possibile significato grazie alla sua funzione rappresentativa. Infatti, tutto ciò che è ha un nome ed è espresso

⁶⁵³ G. Ungaretti, “Discorsetto su Blake”, in Id., *Vita d'un uomo. Saggi e interventi*, op. cit., p. 596.

⁶⁵⁴ «Il farsi mondo del mondo – la “verità dell'essere” nel lessico heideggeriano – è verità di parola. Accade, è evento di parola. Istituzione della “soglia”, il senso, in cui qualcosa che si muove della “vita” se la prende o se la trova addosso, fin nelle sue ultime regioni minerali; carne del mondo che si fa parola. Su questa soglia, che è soglia di parola, qualcosa della vita – costretta nel primo timore, o inebriata nella confidenza che scopre con se stessa – dice io, prima che “io” propriamente ci sia; tasta “là”, nel suono della meraviglia, il mondo “fuori” di sé. “Toccare l'essere” (Aristotele) – io, mondo – è un fatto di parola. La prima poesia del mondo nel linguaggio. Da questa soglia, i poeti prenderanno la cetra – e io chi sono? – i filosofi le loro domande, da dove vengo dove vado?, e l'uomo religioso la sua devozione» (E. Mazzarella, “Lirica e poesia”, in *Bollettino Filosofico* 32 (2017), p. 88, corsivi nel testo).

⁶⁵⁵ M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»* (1947), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' «umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, p. 31.

⁶⁵⁶ M. Heidegger, “Das Weg zur Sprache”, trad. it. cit., p. 211.

⁶⁵⁷ Cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, op. cit., p. 125.

⁶⁵⁸ Heidegger si riferisce qui alla poesia “Das Wort” (“La parola”) del 1919 (M. Heidegger, “Das Wesen der Sprache” 1957-58, trad. it. di A. Caracciolo, “L'essenza del linguaggio”, in *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., p. 130).

con una parola. Se il poeta vuole dar voce a ciò che è occorrono i nomi; poesia è un dar senso al complesso delle cose e al mondo per mezzo della parola. A quest'ultima prende parte in modo integrante l'esperienza (*Erfahrung*) del pensare. Nella sua poesia "Essere e pensare", Heidegger dice:

«Essere – un prodotto del pensiero? / Pensare è sempre appropriazione d'essere // Imparate a render grazie (*danken*) / e potrete pensare (*denken*) // niente è per niente / tutto è unico»⁶⁵⁹.

È l'invito a una nuova forma di pensiero: un «pensare poetante» (*dichtendes Denken*) che la «poesia pensante» (*denkende Dichtung*) di Friedrich Hölderlin ha contribuito a determinare⁶⁶⁰.

Come dice Heidegger, rifacendosi a Hölderlin, ai poeti è assegnato il compito, nel «tempo della povertà», di seguire «le tracce degli Dei fuggiti», di «ispirarsi» a queste tracce «cantando»⁶⁶¹. Heidegger precisa in proposito:

«Cantare e pensare sono i rami vicini / del poetare. // Essi concregono dall'essere e giungono alla sua / verità»⁶⁶².

La domanda di Hölderlin «Perché i poeti nel tempo della povertà?» (*Wozu Dichter in dürftiger Zeit?*), cui si rifà Heidegger, è ancora fortemente attuale, perché il nostro tempo presente in Occidente è un tempo, appunto, povero sia sotto il profilo sia spirituale che materiale. Questa domanda, tratta dall'elegia "Pane e Vino" (*Brod und Wein*) di Hölderlin, è centrale per la questione della poesia. Nell'epoca della «notte del mondo», spiega Heidegger, i «tre che sono uno», cioè Ercole, Dioniso, Cristo, hanno abbandonato il mondo⁶⁶³. La notte, le tenebre, si sono dispiegate sul mondo e ormai il tempo di cui facciamo parte è caratterizzato dalla «mancanza di Dio»⁶⁶⁴. Da ciò consegue «che non c'è più nessun Dio che raccolga in sé, visibilmente e chiaramente, gli uomini e le cose, ordinando in questo raccoglimento la storia universale e il soggiorno degli uomini in es-

659 M. Heidegger, "Winke" (1941), in Id., *Denkerfahrungen* (1910-1976), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di N. Curcio, "L'abitare dell'uomo", in *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, il melangolo, Genova 2011, p. 26.

660 Cfr. M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 251.

661 Cfr. *ivi*, p. 250.

662 M. Heidegger, "Aus der Erfahrung des Denkens (1947)", in Id., *Denkerfahrungen*, trad. it. cit., "Dall'esperienza del pensiero", p. 77.

663 Cfr. "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 247.

664 Cfr. *ibidem*.

sa»⁶⁶⁵. Di fronte a tale mancanza «viene meno al mondo ogni fondamento che fondi»⁶⁶⁶. A questa perdita vuole reagire in particolare attraverso il dialogo con Hölderlin, che egli definisce «il poeta del poeta»⁶⁶⁷, poeta dell'essenza stessa della poesia, a cui va il merito, secondo Heidegger, di aver indicato per primo una nuova epoca: «il tempo degli dèi fuggiti e del dio che viene», un «tempo di *privazione*» che racchiude un doppio disagio in quanto si trova nella condizione di essere nel «non più» degli dèi fuggiti e nel «non ancora» del dio che viene⁶⁶⁸. Hölderlin è qui considerato fondatore di un nuovo tempo, a lui si attribuisce un lavoro di riflessione di contrasto al fenomeno del nichilismo. Difatti Hölderlin può affermare: «Ma là dove c'è il pericolo, cresce / anche ciò che salva» («*Wo aber Gefahr ist, wächst / Das Rettende auch*»⁶⁶⁹). La parola «salvare» assume in Heidegger una connotazione particolare: il «prendere e condurre nell'essenza, in modo da portare così finalmente l'essenza alla sua manifestazione (*Scheinen*) autentica»⁶⁷⁰.

Su ciò Ernst Jünger scrive:

«Se è vero il detto di Hölderlin, ciò che è salvifico non può non crescere con straordinaria forza. Al suo primo raggio, ciò che è privo di senso impallidisce»⁶⁷¹.

E ancora:

«L'istante in cui la linea sarà passata porterà una nuova dedizione dell'essere, e così comincerà a risplendere ciò che realmente è, fino a essere visibile anche da occhi ottusi. Vi si accompagnano nuove celebrazioni.

Al di qua della linea, invece, non si può formulare un giudizio sulla cosa. Si rimane nell'ambito conflittuale del nichilismo [...]»⁶⁷².

⁶⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 248.

⁶⁶⁷ M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., p. 56.

⁶⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 57 (corsivi nel testo).

⁶⁶⁹ M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik" (1953-1954), in *Id.*, *Vorträge und Aufsätze* [1936-1953], Günther Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Vattimo, "La questione della tecnica", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano rist. 2015 (1^a ed. 1976), p. 22.

⁶⁷⁰ *Ibidem*.

⁶⁷¹ E. Jünger, *Über die Linie* (1949), in *Id.*, *Sämtliche Werke*, Klett-Cotta, Stuttgart 1978 sgg., vol. VII (= sez. II, vol. I), 1980, pp. 237-280; trad. it. di A. La Rocca, *Oltre la linea*, introd. di F. Volpi, Adelphi, Milano nuova ed. ampliata 2016 (1^a ed. 1989), p. 73.

⁶⁷² E. Jünger, *ivi*, pp. 87-88.

Le pagine di Heidegger dedicate alla *linea*, nel suo celebre confronto con Ernst Jünger⁶⁷³, additano la salvezza non nell'oltrepassamento, ma nel sostare e meditare su di essa, prima di proporsi il compito di superarla⁶⁷⁴. Heidegger ritiene che nel suo scritto Jünger si ponga con «un atteggiamento medico, a cui allude già l'articolazione in diagnosi, prognosi e terapia»⁶⁷⁵ e, inoltre, mentre Jünger cerca di avanzare «al di là della linea», per lui è importante soffermarsi, invece, e meditare «sulla linea». Per comprendere il nichilismo «nella fase del suo compimento», è necessario, cioè, «percorrerne il movimento nella sua azione»⁶⁷⁶.

L'epoca della tecnica è il tempo dell'im-posizione (*Ge-stell*) nel senso di «destino» e «pericolo» (*Geschick und Gefahr*)⁶⁷⁷. Il pericolo per l'uomo non scaturisce dalle macchine e dagli apparati tecnici, che possono anche avere conseguenze mortali, bensì dal dominio del *Ge-stell* che vieta all'uomo la possibilità di ritornare a un disvelamento più originario e di esperire così l'appello di una verità più principale⁶⁷⁸. «Il pericolo non è la tecnica. Non c'è nulla di demoniaco nella tecnica; c'è bensì il mistero della sua essenza»⁶⁷⁹. Si tratta di guardare l'imposizione come destino di disvelamento e di riconoscere nel pericolo ciò che salva⁶⁸⁰.

⁶⁷³ M. Heidegger, *Zur Seinsfrage* (1955); trad. it. di F. Volpi, "La questione dell'essere", in *Oltre la linea*, trad. it. cit., pp. 107. *Über die Linie* è il titolo di un memorabile confronto tra Ernst Jünger e Martin Heidegger: l'intervento di Jünger per il sessantesimo compleanno di Heidegger (1949) e la risposta di Heidegger in occasione dei sessant'anni di Jünger (1955) (Cfr. F. Volpi, "Itinerarium mentis in nihilum", ivi, p. 11). «Heidegger tiene [...] subito a precisare, in apertura della sua risposta, che egli intende la proposizione *über* non come Junger nel senso di *trans*, μετά, bensì in quello di *de*, περί [...]. E per mettere in evidenza quella che per lui è la vera radice del problema, in occasione della ripubblicazione del suo testo in *Segnavia* (1967, 1976), egli ne cambia il titolo che diventa *La questione dell'essere*» (ivi, p. 12).

M. Heidegger, *Über «Die Linie»*, in *Freundschaftliche Begegnungen. Festschrift für Ernst Jünger zum 60. Geburtstag*, a cura di A. Mohler, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1955, pp. 9-45; l'ed. definitiva col titolo "Zur Seinsfrage", si trova in M. Heidegger, "Gesamtausgabe", vol. IX, Wegmarken, a cura di F.-W. Von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1976, pp. 385-426 (trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987², pp. 317-374).

⁶⁷⁴ Cfr. V. Vitiello, *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997, p. 213.

⁶⁷⁵ M. Heidegger, "Zur Seinsfrage", in *Oltre la linea*, trad. it. cit., p. 113.

⁶⁷⁶ Ivi, p. 115.

⁶⁷⁷ Cfr. M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik", trad. it. cit., p. 21.

⁶⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

⁶⁷⁹ *Ibidem*.

⁶⁸⁰ Ivi, p. 22.

«La domanda circa la tecnica è la domanda circa la costellazione in cui accade anche disvelamento e nascondimento, in cui accade ciò che costituisce l'essere della verità.

Ma che cosa ci serve il guardare entro la costellazione della verità? Noi guardiamo entro il pericolo e scorgiamo il crescere di ciò che salva. Con ciò non siamo ancora salvati. Ma siamo richiamati da un appello ad aspettare con speranza nella luce crescente di ciò che salva»⁶⁸¹.

Altre liriche di Hölderlin, come *Heimkunft* e *Wie wenn am Feiertag*, come osserva George Steiner, suggellano il concetto di un fondamentale ritorno a casa⁶⁸², a ciò che ci appartiene, tema che Heidegger riprende per sancire la necessità del volgersi alla poesia. Il destino ineluttabile della tecnicizzazione, prosegue George Steiner, riposa sul fatto che noi abbiamo infranto il nesso *techne/poiesis*⁶⁸³: è tempo allora di volgerci ai poeti⁶⁸⁴. Il pensare e la poesia sono veicolo di salvezza in quanto misura di evocazione e dischiudimento dell'essere. Di fronte a un nichilismo di cui la sua sensibile condizione psicologica e sociale lo fanno il più pronto e compromesso dei testimoni, è forse il poeta a porsi in modo sommo come garante del finale *Heimkehr* (ritorno a casa) dell'uomo alla verità naturale, al sacro focolare del mondo degli esseri⁶⁸⁵.

La parola poetica dischiude le tracce del sacro, del divino: Heidegger ripone molta fiducia in questa speranza; è ancora l'Hölderlin tanto a lui caro a rimarcarlo nell'inno rimasto incompiuto "Wie wenn am Feiertage...", "Come quando al dì di festa...":

«Trepidavo in attesa e lo vidi venire, / e ciò che vidi, il sacro,
sia la mia parola» (*Ich harrt und sah es kommen, / und was ich sah,
das Heilige sei mein Wort*)⁶⁸⁶.

⁶⁸¹ Ivi, p. 25.

⁶⁸² Cfr. G. Steiner, *Heidegger* (1978), trad. it. dall'inglese di D. Zazzi, Garzanti, Milano rist. 2011 (1ª ed. 2002), p. 163.

⁶⁸³ Il concetto di *techné*, come capacità di produrre (*poiesis*) a partire da un sapere teorico, è evidenziato nell'*Etica Nicomachea*: «Ogni arte ha a che fare con la generazione, e con l'escogitare soluzioni, cioè con il considerare in che modo possano generarsi alcune tra le cose che possono essere e non essere, quelle di cui il principio è in chi le fa, e non nelle cose fatte; infatti non vi è arte delle cose che sono o si generano in modo necessario, né degli enti di natura, dato che questi hanno in sé il principio del loro generarsi» (Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad., introd. e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999, VI, 1140a 12-15, p. 229).

⁶⁸⁴ Cfr. G. Steiner, *Heidegger*, trad. it. cit., p. 162.

⁶⁸⁵ Cfr. ivi, p. 163.

⁶⁸⁶ F. Hölderlin, "Wie wenn am Feiertage..." (1800), trad. it. "Come quando al dì di

Una nota di speranza, per il ritorno degli dèi nel mondo, è espressa nell'ultimo verso dell'inno "Andenken" ("Rammemorazione"):

"Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti" (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*)⁶⁸⁷.

Il titolo "Andenken", afferma Heidegger, denota «che qui è poetata l'essenza del pensare poetante dei poeti venturi»⁶⁸⁸. Nel tempo della povertà, i poeti sono i «venturi», capaci di attingere al sacro nell'epoca della sua mancanza. Hölderlin con questo celebre verso: «È vicino / e difficile da comprendere il Dio» («*Nah ist / und schwer zu fassen der Gott*»)⁶⁸⁹, offre a Heidegger un altro importante spunto per affidare al poeta la missione di far fronte all'*impasse* dell'epoca moderna, a seguito della perdita del senso del "sacro", di un pensare ridotto a calcolare, e divenire interlocutore privilegiato per il pensiero: un processo di pensiero che ha il suo fondamento nell'*a-letheia*, cioè nell'uscita dal nascondimento. Come sottolinea George Steiner, anche se gli dèi hanno abbandonato la terra, consegnandola ai suoi predatori, essi sono ancora vicini e la rischiarano in luminose visitazioni⁶⁹⁰. Nel dialogo con l'arte, e in particolare con la poesia, Heidegger edifica la prospettiva di un pensiero meditante, aperto al mistero dell'alterità, alla prospettiva della differenza, alla cura e alla difesa della terra. La complessità dell'essere e delle cose non è un sottofondo che possiamo dedurre con mezzi scientifici, ma una sorgente di originaria apertura che viene verso di noi, pastori dell'essere, in tutta la sua originaria intensità attraverso un sentire impregnato di senso che solo poeti e artisti sanno portare a espressione.

festa...", cit. in M. Heidegger M., "Wie wenn am Feiertage...", in Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit.; trad. it. a cura di L. Amoroso, "Come quando al dì di festa...", in *La poesia di Hölderlin*, op. cit., pp. 60-61.

⁶⁸⁷ F. Hölderlin, "Andenken" (1808), trad. it. "Rammemorazione", cit. in M. Heidegger M., "Andenken" (1943), in Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung*, cit.; trad. it. a cura di L. Amoroso, "Rammemorazione", in *La poesia di Hölderlin*, op. cit., p. 100.

⁶⁸⁸ M. Heidegger, "Andenken", trad. it. cit., p. 103.

⁶⁸⁹ F. Hölderlin, "Patmos. Dem Landgrafen von Homburg" (1808), trad. it. "Patmos. Al langravio di Homburg", in Id., *Tutte le liriche*, ed. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2015 (1ª ed. 2001), pp. 314-315.

⁶⁹⁰ Cfr. G. Steiner, *Heidegger*, trad. it. cit., p. 164.

4.3. L'analisi ontologica della poesia e l'educazione al pensiero poetico

L'uomo è tale in quanto è in *cammino verso il linguaggio* che, dappertutto, gli si fa incontro⁶⁹¹. E il linguaggio che più adeguatamente fa emergere la natura vera del linguaggio e che più di ogni altro smentisce la concezione tradizionale del linguaggio, come semplice segno, è la poesia⁶⁹². Fare poesia è far opera di verità; è svelare; è portare qualcosa alla luce⁶⁹³.

Nell'Heidegger della "svolta" (*Kehre*), la poesia si trova a doversi confrontare con l'enorme sfida del darsi e rimettersi all'essere e alla sua parola. Ecco perché i «più arrischianti» sono i poeti:

«Poeti del genere dei più arrischianti sono quelli che, rendendosi conto della mancanza di salvezza, della perdizione, si incamminano verso la traccia del Sacro. Il loro canto, al di sopra della Terra, salva. Il loro canto celebra l'integrità della sfera dell'essere. [...] I più arrischianti sono coloro che nella mancanza di salvezza si rendono conto del nostro esser-senza-protezione. Essi apportano ai mortali la traccia degli Dei fuggiti nelle tenebre della notte del mondo. I più arrischianti, in quanto cantori della salvezza, sono "poeti nel tempo della povertà"»⁶⁹⁴.

Con la "svolta", le riflessioni heideggeriane si realizzano in un vivo dialogo con gli antichi filosofi greci e con la voce di grandi poeti quali Omero e i tragici (Eschilo e Sofocle), Goethe, Novalis, Hebel, Trakl, George, Rilke, Hölderlin su tutti, il «precursore dei poeti nel tempo della povertà»⁶⁹⁵. Heidegger riprende e sviluppa la sua prospettiva ontologica nell'ambito della poesia dialogando con Hölderlin, tra l'altro, in un celebre discorso tenuto a Roma il 2 aprile 1936: "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" ("Hölderlin e l'essenza della poesia")⁶⁹⁶.

Qui Heidegger spiega di aver scelto Hölderlin come interlocutore privilegiato allo scopo di mostrare l'essenza della poesia; si poteva optare per Omero o Sofocle, per Virgilio o Dante, per Shakespeare o

⁶⁹¹ Cfr. M. Heidegger, "Die Sprache", trad. it. cit., p. 27.

⁶⁹² Cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, op. cit., p. 113.

⁶⁹³ Cfr. *ivi*, p. 108.

⁶⁹⁴ M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 296.

⁶⁹⁵ *Ibidem*.

⁶⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., pp. 41-58.

Goethe, ma si è preferito Hölderlin perché, come si è detto, rappresenta in senso sommo «il poeta del poeta» e per questo capace di far entrare nel campo della decisione⁶⁹⁷. Heidegger analizza cinque detti-guida⁶⁹⁸ del poeta concernenti la poesia:

1. «Poetare: «"l'occupazione più innocente di tutte"» (*Dichten: Dies unschuldigste aller Geschäfte*) (tratto dalla lettera del gennaio 1799 alla madre);

2. «Per questo è dato all'uomo il più pericoloso di tutti i beni, il linguaggio... affinché testimoni ciò che egli è...» (*Darum ist der Güter Gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben... damit er zeuge, was er sei...*)⁶⁹⁹;

3. «Molto ha esperito l'uomo. / Molti celesti ha nominato/da quando siamo un colloquio/e possiamo ascoltarci l'un l'altro» (*Viel hat erfahren der Mensch / Der Himmlischen viele genannt, Seit ein Gespräch wir sind / Und hören können voneinander*)⁷⁰⁰;

4. «Ma ciò che resta, lo istituiscono i poeti» (*Was bleibt aber, stiften die Dichter*)⁷⁰¹;

5. «Pieno di merito, ma poeticamente abita/l'uomo su questa terra» (*Voll Verdienst, doch dichterisch, wohnt / der Mensch auf dieser Erde*).

Nel primo detto-guida emerge una concezione del poetare come «occupazione innocente», la più innocente di tutte, perché assume l'andatura di un originario gioco dell'essere⁷⁰². Il secondo detto-guida

⁶⁹⁷ Cfr.ivi, pp. 41-42.

⁶⁹⁸ *Ibidem*, p. 41.

⁶⁹⁹ Il riferimento è all'abbozzo in prosa ritmica dal titolo "Im Walde" ("Nel bosco"), annotato sotto il titolo: "Der Hirsch" ("Il cervo"), in *Stuttgarter Foliobuch (Libro in folio di Stoccarda)*. Si riporta la traduzione di L. Reitani del passo completo: «E per questo gli è dato l'arbitrio e l'eccelsa potenza di fallire e di adempiere, a lui, simile agli Dei, all'uomo, il più pericoloso dei beni, il linguaggio gli è dato affinché operoso, distruggendo, e soccombendo e ritornando alla sempre vivente, alla maestra e madre, egli testimoni cosa sia, per aver ereditato, appreso da lei ciò che ha di più divino, l'amore che tutto serba» («Und darum ist die Willkür ihm und höhere Macht zu fehlen und zu vollbringen dem Götterähnlichen, der Güter gefährlichstes, die Sprache dem Menschen gegeben, damit er schaffend, zerstörend, und untergehend, und wiederkehrend zur ewiglebenden, zur Meisterin und Mutter, damit er zeuge, was er sei geerbet zu haben, gelernt von ihr, ihr Göttlichstes, die allerhaltende Liebe») (F.Hölderlin, *Tutte le liriche*, op. cit., pp. 756-757).

⁷⁰⁰ Qui Heidegger si riferisce alla poesia incompiuta "Conciliatore, tu che non mai creduto..." ("Versöhnender, der du nimmergeglaubt..."), non essendo stato ancora ritrovato il manoscritto di "Festa di pace". Vedi nota 150 cap. Cura in questo lavoro di tesi.

⁷⁰¹ Qui il riferimento è alla poesia "Andenken".

⁷⁰² Cfr. M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., p. 43.

verte sulla considerazione del linguaggio come «il più pericoloso di tutti i beni», in quanto per esso «l'uomo può trovarsi esposto alla manifestazione di qualcosa che, *in quanto* ente, lo angustia e lo infiamma nel suo esserci e, in quanto non-ente, lo illude e lo delude»⁷⁰³. Esso dà l'*imprimatur* alla storicità dell'uomo e, in quanto «evento (*E-reignis*) che dispone della suprema possibilità dell'essere-uomo», permette di comprendere il vero dominio della poesia⁷⁰⁴. Dal terzo detto-guida emerge la tesi secondo cui «il fondamento del nostro esserci è un colloquio»⁷⁰⁵, colloquio che è «l'evento essenziale del linguaggio»⁷⁰⁶, entro cui ci troviamo da quando esiste il tempo, cioè da quando noi esistiamo storicamente⁷⁰⁷. Ma solo nel «nominare gli dèi e nel farsi parola del mondo» si avvera «il colloquio autentico che noi stessi siamo»⁷⁰⁸. Il quarto detto-guida evidenzia l'essenza della poesia in quanto «istituzione in parola (*worthaft*) dell'essere»⁷⁰⁹. La poesia è «istituzione non solo nel senso della libera donazione, ma anche al tempo stesso nel senso della fondazione dell'esserci umano nel suo fondamento»⁷¹⁰. Con il quinto-detto guida si arriva al vertice dell'orizzonte ontologico poetico tracciato da Heidegger:

«“Abitare poeticamente” significa: stare alla presenza degli dèi ed essere toccati dalla vicinanza essenziale delle cose. “Poetico” è l'esserci nel suo fondamento: ciò significa al tempo stesso: esso, in quanto istituito (fondato), non è un merito, ma un dono»⁷¹¹.

Il famoso verso attribuito a Friedrich Hölderlin⁷¹²: «Pieno di merito, ma poeticamente, abita / l'uomo su questa terra⁷¹³», che proviene

⁷⁰³ Ivi, p. 45 (corsivo nel testo).

⁷⁰⁴ Ivi, p. 46.

⁷⁰⁵ Ivi, p. 49.

⁷⁰⁶ Ivi, p. 48.

⁷⁰⁷ *Ibidem*.

⁷⁰⁸ *Ibidem*.

⁷⁰⁹ Ivi, p. 50.

⁷¹⁰ *Ibidem*.

⁷¹¹ Ivi, p. 51.

⁷¹² Heidegger si riferisce qui alla poesia “Aus dem «Phaëton» von Waiblinger” (1823), trad. it. “Dal «Fetonte» di Waiblinger”, in F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, op. cit., p. 347.

⁷¹³ Heidegger si lamenta del fatto che questo passo di Hölderlin, su cui egli ha edificato la sua concezione della poesia come fondamento dell'essere, «non è ascoltato, è ancora da pensare; di più: è lungi dall'aver fatto breccia nella nostra memoria» (M. Heidegger, “Das Wohnen des Menschen” (1970), trad. it. di N. Curcio, “L'abitare dell'uomo”, in *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976*, op. cit., p. 176). «Che questo detto di Hölderlin non sia preso sul serio trova una sua legittimazione anche negli odierni

dall'inno che comincia con «Nel soave azzurro brilla con il suo tetto metallico il campanile» («*In lieblicher Bläue blühet mit dem metallenen Dache der Kirchturm*»⁷¹⁴), viene ripreso da Heidegger, per dire in senso hölderliniano che la poesia è da considerare in rapporto a un abitare considerato fondamentalmente quale «tratto fondamentale dell'esserci dell'uomo»⁷¹⁵. Tale abitare richiede un poetare (*Dichten*), inteso come «l'autentico far abitare (*Wohnenlassen*)», rivolto al costruire⁷¹⁶, al far essere, avendo cura della terra. A fare da *trait d'union* tra l'abitare e il costruire è il linguaggio. «Il linguaggio è la casa dell'essere. Nella sua dimora abita l'uomo. I pensatori e i poeti sono i custodi di questa dimora»⁷¹⁷ significa che la poesia è lingua originaria che da sola può svelare l'essere. Non il linguaggio scientifico né quello della chiacchiera, solo il linguaggio poetico è il naturale prolungamento dell'essere. «Solo dov'è linguaggio vi è mondo», vale a dire lo spazio sempre mutevole di decisioni e opere, di azioni e responsabilità, ma anche di capacità di scelta, di decadimento e confusione; «solo dov'è mondo che domina, vi è storia»⁷¹⁸. Sentirsi a casa «su questa terra» configura la nostra storicità, categoria quest'ultima messa in rilievo già dal primo Heidegger in riferimento alla temporalità, alla fatticità, in cui si avvera la nostra progettualità. Ma questa possibilità ontologico-temporale deve fondarsi essenzialmente sul linguaggio, in particolare quello poetico.

Nel verso hölderliniano affiora la sublimazione della poesia capace di sollevare fino all'essere; solo la poesia «fa abitare i mortali sulla Terra sotto il cielo al cospetto dei divini»⁷¹⁹. Il poetare – infatti – è l'originario far-abitare in cui accade l'autentico coltivare-costruire perché i poeti «prendono la misura per l'architettura, per la disposizione strutturata dell'abitare»⁷²⁰. Questo motivo dell'abitare stabilisce una considerazione dell'essere come evento (*Ereignis*) in rapporto con *terra* e *cielo*, *divini* e *mortali*. Si tratta della concezione dell'evento come Quadratura (*Geviert*, alla lettera: “quadrato”), nel gioco con cui i Quattro (Terra e Cielo, Divini e Mortali) si mantengono nella reci-

studi hölderliniani, che lo annoverano come “dubbio”; infatti, il testo da cui è tratto non è tramandato in forma manoscritta e sta alla conclusione del romanzo *Phaeton* di Wilhelm Waiblinger, pubblicato nel 1823» (*ibidem*).

⁷¹⁴ Cfr. M. Heidegger, “...dichterisch wohnet der Mensch...”, trad. it. cit., p. 125.

⁷¹⁵ Ivi, p. 126.

⁷¹⁶ *Ibidem*.

⁷¹⁷ M. Heidegger, *Brief über den «Humanismus»*, trad. it. cit. p. 31.

⁷¹⁸ M. Heidegger M., “Hölderlin und das Wesen der Dichtung”, trad. it. cit., p. 46.

⁷¹⁹ M. Heidegger, “Sprache und Heimat” (1960), “Linguaggio e terra natia”, in *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, trad. it. cit., p. 152.

⁷²⁰ M. Heidegger, “...dichterisch wohnet der Mensch...”, trad. it. cit., p. 136.

proca appartenenza, pur conservando la propria libertà⁷²¹. Solo «l'uomo che abita poeticamente» può arrivare all'originario abitare:

«L'uomo che abita poeticamente conduce tutto ciò che appare e risplende, terra e cielo e il sacro, su quella scena stabile di per sé che conserva tutto in verità, lo conduce, nella struttura dell'opera, a uno stare sicuro»⁷²².

4.4. Abitare poeticamente il mondo come progetto di autoformazione

L'abitare poeticamente il mondo, come «progetto poetico» di autoformazione e formazione universale collettiva, chiama in causa l'umanità nella sua storicità, l'apertura di ogni Esserci (*Dasein*) singolarmente gettato (*geworfen*) nei limiti della sua terra e della terra del popolo a cui appartiene⁷²³. Come si è rimarcato sopra, la terra è qualcosa di diverso dalla pura materialità. Essa costituisce e custodisce il "fondamento autoschiudentesi" (là dove ciò avviene) della verità e del senso della verità. Su tale fondamento si regge l'arte, la sola capace di attingere (*schöpfen*) e, via via, portare alla luce quanto la terra nasconde e occulta⁷²⁴. Così inteso il concetto di arte, si capovolgono i canoni della modernità. *Poiesis* non è più l'atto di *genio sovrano*, ma accoglimento di una verità che viene a lui donata: «l'instaurazione della verità è instaurazione non solo nel senso di libera donazione, ma anche nel senso di fondamento che fonda»⁷²⁵. Educare al pensiero poetico e formarsi poeticamente significa mettersi in cammino verso questa apertura alla verità che è fondazione, donazione, iniziazione⁷²⁶; portarsi (poeticamente) nella vicinanza dell'essenzialità delle co-

⁷²¹ M. Heidegger, "Das Ding" (1950-51), "La cosa", in *Saggi e discorsi*, trad. it. cit., p. 119. Nella conferenza "Terra e cielo di Hölderlin" (*Hölderlins Erde und Himmel* [1959/1958-60]) possiamo leggere: «Sono quattro le voci che risuonano: il cielo, la terra, l'uomo, il dio. In queste quattro voci il destino raccoglie l'intero rapporto infinito. Ma nessuno dei Quattro sta e va per conto suo, in modo unilaterale. Nessuno è, in tal senso, finito. Nessuno è senza gli altri. Essi si tengono, *in-finiti*, gli uni agli altri, sono ciò che sono a partire dal rapporto *in-finito*, sono quest'intero stesso» (M. Heidegger, "Hölderlins Erde und Himmel", "Terra e cielo di Hölderlin", in *La poesia di Hölderlin*, trad. it. cit., pp. 203-204).

⁷²² Ivi, pp. 194-195.

⁷²³ Cfr. M. Heidegger, "Der Ursprung des Kunstwerkes", trad. it. cit., p. 59.

⁷²⁴ *Ibidem*.

⁷²⁵ *Ibidem*.

⁷²⁶ Cfr. *ivi*, p. 58.

se non come «un ornamento che accompagna l'esserci»⁷²⁷ né come un «entusiasmo momentaneo o addirittura solo un eccitamento o un intrattenimento»⁷²⁸. Ciò significa, inoltre, tenersi pronti all'*apertura*, in attesa dell'ultimo Dio (*der letzte Gott*), quel totalmente altro «rispetto agli dèi già stati, specie rispetto al Dio cristiano»⁷²⁹, consapevoli che l'attesa e la speranza in un nuovo Dio sono riservate al pensiero poetico:

«Ormai solo un Dio ci può salvare. Ci resta, come unica possibilità, quella di preparare nel pensare e nel poetare, una disponibilità all'apparizione del Dio o all'assenza del Dio nel tramonto (al fatto che, al cospetto del Dio assente, noi tramontiamo)»⁷³⁰.

Rovesciando nuovamente i canoni della modernità, nei quali l'uomo si auto-presenta come dominatore e soggetto delle cose, percorrere il sentiero dell'essere è un affidarsi alle sue tracce, alle radure che l'essere, nascondendosi e dischiudendosi al pensiero poetico, lascia intravedere⁷³¹. Seguire (poeticamente) le tracce dell'essere è essere in attesa delle sue aperture, tra radure e nascondimenti, nel gioco di una verità che si annuncia e si sottrae e lascia così cadere il dominio dell'ente (uomo) sulle cose e sulla verità delle cose⁷³². La conoscenza è un venire incontro alle cose, in quanto sono esse che vengono incontro a noi con la verità di cui sono portatrici e di cui fanno dono a noi e noi partecipi:

«Fare esperienza di qualcosa significa: che quel qualche cosa al quale giungiamo, mentre siamo in cammino per raggiunger-

⁷²⁷ M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., p. 51.

⁷²⁸ *Ibidem*.

⁷²⁹ M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, trad. it. cit., p. 395.

⁷³⁰ M. Heidegger, *Nur noch ein Gott kann uns retten*; trad. it. cit., p. 136.

⁷³¹ Sul contesto si vedano i «chiari del bosco» di Zambrano (*Claros del bosque*, Fundación María Zambrano; trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004 (1^a ed. 1991)). Se seguiamo Cacciari il «claro» di Zambrano non rende l'idea della *Lichtung* heideggeriana, anche se questa si presenta come il sentiero che conduce «al chiaro». Per la Zambrano nel bosco che include il «claro» non appaiono che *veredas*, fili di luce traccianti, repentini, istantanei segnali nell'ombra, incatturabili istanti (cfr. M. Cacciari, "Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano", in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, p. 127).

⁷³² M. Heidegger, *Wegmarken*, in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987.

lo, proprio esso ci sopraggiunge, ci colpisce, ci pretende in quanto ci trasforma secondo se stesso»⁷³³.

È un incontro che rovescia il modo di procedere dialettico hegeliano, proteso a realizzarsi all'interno dell'autocoscienza del soggetto e di cui l'ente nella sua soggettività risulta dominante e protagonista. L'esperienza dialettica hegeliana parte dall'ente e si risolve nell'ente «in quanto tale»⁷³⁴ e si realizza, di conseguenza, nella «soggettività del soggetto»⁷³⁵, nell'oblio dell'essere. In Hegel, esser-cosciente (*Bewusst-sein*) diventa consapevolezza a partire dall'ente e non consapevolezza a partire dell'essere.⁷³⁶ Ma una dialettica che si risolve tutta interiormente a partire dalla coscienza dell'ente oblia la differenza⁷³⁷. Se, in Heidegger, «la cosa del pensiero è la differenza in quanto differenza»⁷³⁸, in Hegel «la cosa del pensiero (*Denken*) è il pensiero (*Gedanke*) in quanto concetto assoluto»⁷³⁹. Il rovesciamento del pensiero, in senso ontologico, non è, per Heidegger, solo un distacco radicale e *tout court* di tutta la filosofia dell'Occidente, il distacco dal finora pensato, ma anche ricerca dell'in-pensato, dell'obliato, di ciò che dell'essere è assente o rimasto nella dimenticanza. È a partire dall'in-pensato che «il pensato riceve il suo spazio essenziale»⁷⁴⁰. Non si tratta affatto di un processo di autoconsapevolezza che porta il soggetto pensante sempre meglio e sempre più alla conoscenza assoluta in senso hegeliano. Non è questione di superamento (*Aufhebung*) o processo di superamento, piuttosto un ritorno (per Husserl: alle cose), per Heidegger, al modo iniziale di porsi del pensiero, all'apertura dell'essere⁷⁴¹. Si tratta non di fare un passo avanti nel pensiero della tradizione metafisica, piuttosto un passo indietro (*Schritt zurück*)⁷⁴². Se Hegel pensa alla «certezza pienamente dispiegata del sapere che sa se stesso»⁷⁴³, Heidegger cerca il non-detto, l'in-pensato, il finora tralasciato o obliato «a partire dal quale

⁷³³ M. Heidegger, "Das Wesen der Sprache", in Id., *Unterwegs zur Sprache*, cit.; trad. it. di A. Caracciolo, "L'essenza del linguaggio", in *In cammino verso il linguaggio*, op. cit., p. 141.

⁷³⁴ M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung" (1937), trad. it. P. Chiodi, "Il concetto hegeliano di esperienza", in *Sentieri interrotti*, op. cit., p. 164.

⁷³⁵ *Ibidem*.

⁷³⁶ *Ibidem*.

⁷³⁷ Cfr. M. Heidegger, "Hegels Begriff der Erfahrung", trad. it. cit., p. 168.

⁷³⁸ M. Heidegger, *Identität und Differenz*, trad. it. cit., p. 60.

⁷³⁹ *Ibidem*.

⁷⁴⁰ *Ivi*, p. 62.

⁷⁴¹ Cfr. *ibidem*.

⁷⁴² Cfr. *ivi*, p. 63.

⁷⁴³ *Ibidem*.

soltanto l'essenza della verità diventa degna di essere pensata»⁷⁴⁴. Ma è una essenza che potrà divenir manifesta come «ciò che è ancora da pensare»⁷⁴⁵ e che ha dignità di pensiero, se siamo capaci di lasciarci coinvolgere dall'essere, dalla sua parola, e siamo, quindi, disponibili a incontrare le cose nel senso originario, come si diceva sopra. Lasciarci coinvolgere dalla differenza e accoglierla⁷⁴⁶. E, infatti, cosa e mondo non si sottraggono affatto alla differenza, come si evince da una poesia di Trakl, "Una sera d'inverno" ("Ein Winterabend"), che Heidegger fa oggetto di studio e di riflessione:

Quando la neve cade alla finestra, / a lungo risuona la campana della sera, / per molti la tavola è pronta / e la casa è tutta in ordine. // Alcuni nel loro errare / giungono alla porta per oscuri sentieri. / Aureo fiorisce l'albero delle grazie / dalla fresca linfa della terra. // Silenzioso entra il viandante; / il dolore ha pietrificato la soglia. / Là risplende in pura luce / sopra la tavola pane e vino⁷⁴⁷.

In una lettera a Karl Kraus, del 13 dicembre 1913, si documenta la prima stesura di questa poesia: i due ultimi versi della seconda e della terza strofa differiscono decisamente:

«La sua ferita piena di grazie / lenisce la dolce forza dell'amore. // Oh, nuda sofferenza dell'uomo! / Colui che, muto, ha lottato con gli angeli, / domato dal sacro dolore, tende silenziosamente la mano / verso il pane e il vino del Signore»⁷⁴⁸.

Se seguiamo l'interpretazione in chiave ontologica di Heidegger, nella prima strofa si nominano le *cose* con l'esortazione che siano tali per gli uomini nel gioco tra *presenza* e *lontananza*. Ma che cosa nomina la poesia, che cosa dice e annuncia? Non sono semplici cose, perché esprimono l'insieme dell'intreccio indivisibile di cielo e terra, divini e mortali. Sono quattro momenti di una unità che raccolgono l'essere nella sua verità. Per un verso, si chiamano in causa i *mortali*. Non tutti i mortali («alcuni nel loro errare ...») ovviamente, ma solo quelli che si sono mostrati capaci di seguire le tracce dell'essere e ascoltare la sua voce: i mortali capaci di addentrarsi nei sentieri tor-

⁷⁴⁴ *Ibidem*.

⁷⁴⁵ Ivi, p. 51.

⁷⁴⁶ Ivi, p. 72.

⁷⁴⁷ G. Trakl, "Ein Winterabend", trad. it. "Una sera d'inverno", cit. in M. Heidegger, "Die Sprache", trad. it. cit., p. 31.

⁷⁴⁸ Ivi, pp. 31-32.

tuosi delle radure possibili e dei nascondimenti effettivi, gli oscuri sentieri dell'impensato e dell'impensabile, fino alla consapevolezza della finitudine riservata all'essere umano, vale a dire la morte che raccoglie, avvolgendola di buio, l'essenza stessa dell'essere. Le *cose* raccolgono, allora, e conservano questa 'quadratura' (*das Geviert*), l'insieme inscindibile in cui l'umano deve sporgersi oltre il morire, attraversando l'oscurità dei sentieri come annuncio d'aurora per se stessi e altri. Se il *mondo* offre alle cose la loro essenza, le *cose* fanno essere il mondo: sono due istanze che si compenetrano vicendevolmente, passando attraverso una linea mediana che le lega indissolubilmente. È il legame che la lingua tedesca esprime con "*das Zwischen*" (il *fra*, il *frammezzo*), la lingua latina con *inter* a cui corrisponde il tedesco *unter*. L'indissolubile legame di *mondo* e *cosa* non è (nel senso di Gadamer) *fusione*, ma *stacco* (*Schied*), *frammezzo*, *dif-ferenza* (*Unter-Schied*). *Dif-ferenza* sta, qui, per *linea mediana* che porta il mondo al suo *esser mondo* e le cose al loro *esser cose*. La differenza segnala e assicura, allo stesso tempo, il compiersi dell'uno nei confronti l'altro, non rappresenta, quindi, una semplice distinzione o relazione tra i due ambiti, piuttosto la dimensione che caratterizza tanto il mondo quanto le cose, in altri termini: la misura in cui mondo e cosa realizzano la loro propria essenza. Motivo per cui, nella sopra menzionata *quadratura*, il primo verso della poesia chiama le *cose* che, in quanto se stesse, sono generatrici del mondo; il secondo verso chiama il mondo che, in quanto se stesso, concede le cose; il terzo verso chiama la linea di *frammezzo* tra mondo e cosa, che è poi ciò che fonda e che rende possibile l'unità. Un chiamare, quest'ultimo, deciso, che non lascia dubbi: «Silenzioso entra il viandante». Il viandante è chiamato al silenzio: il silenzio governa la soglia. Ma a che cosa chiamano i versi? Vediamo che il terzo verso chiama mondo e cose nella linea in cui si unificano: il dolore. Ontologicamente chiama l'essenza della parola o del linguaggio, e il linguaggio nel *frammezzo* della *dif-ferenza* chiama il legame *cosa-mondo* e *mondo-cosa*. Non è il chiamare puro e semplice di qualcosa, è piuttosto il chiamare poetico che rende possibile l'essenza dell'essere. Quando la *dif-ferenza* chiama, l'ente mortale è in ascolto. L'ente parla, parla come *ascolto* della chiamata, come *quiete*, impara ora e solo ora a entrare e a dimorare nella parola del linguaggio, nell'essenza stessa del parlare che è il parlare della poesia. È uno sprofondare nell'abisso da cui scaturisce la risalita verso la luce della verità, come si ribadisce nell'inno (incompiuto) "*Mnemosyne*" (dea greca del ricordo e della memoria, figlia del Cielo e della Terra, figura importante nelle tradizioni misti-

che orfiche, in cui si ergeva come controparte di Lete, dea della dimenticanza e dell'oblio):

«...Non tutto / è ai Celesti possibile. Più presto giungono infatti / i mortali in fondo all'abisso. / Ma così avviene per essi la svolta. / Lungo è il tempo, ma si attua / il Vero»⁷⁴⁹.

Sono i mortali a sprofondare nell'abisso ancor prima degli dèi, tocca ai mortali tirarsi su dal profondo sulle tracce degli dèi fuggiti. Sono le tracce che Hölderlin vede nella co-appartenenza tra Cielo e Terra, luogo che unisce mortali e divini⁷⁵⁰.

Mnemosyne, figlia del cielo e della terra, è madre delle Muse. Teatro, musica, danza, poesia, nascono dal suo grembo, dalla *memoria*⁷⁵¹. *Mnemosyne* (ovverosia: memoria), in tedesco (si usa la forma neutrale) *das Gedächtnis*⁷⁵², dovrebbe essere tradotta *die Gedächtnis*⁷⁵³, non è semplice rappresentazione del passato⁷⁵⁴. Per Heidegger, memoria è «il raccoglimento del pensiero volto all'indietro (*Andenken*)»⁷⁵⁵, ricerca riflessiva di «ciò che va pensato», come fondo da cui scaturisce la poesia⁷⁵⁶: «La poesia è quindi il corso delle acque che a volte scorre all'indietro, verso la sorgente, verso il pensiero come pensiero che si volge all'indietro»⁷⁵⁷. Tutto ciò che viene raffigurato in termini di poesia, è dato dal pensato (*An-dacht*) del pensiero che guarda indietro al già detto⁷⁵⁸. L'uomo perde la sua centralità. «Un segno noi siamo, che nulla indica» («*Ein Zeichen sind wir, deutungslos*»⁷⁵⁹). Diversamente da quel che si propone la scienza moderna, il compito dell'uomo non è dimostrare (*Beweisen*), ma indicare, additare (*Weisen*), essere sulle tracce di ciò che costituisce il proprio di noi come nostra essenza⁷⁶⁰; rimettersi sulle tracce dell'impensato, di ciò che si

⁷⁴⁹ F. Hölderlin "Brod und Wein", trad. it. "Pane e Vino", cit. in M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 248.

⁷⁵⁰ Cfr. M. Heidegger, "Wozu Dichter?", trad. it. cit., p. 249.

⁷⁵¹ Cfr. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, trad. it. cit. di M. Ugazio e G. Vattimo, p. 44.

⁷⁵² Ivi, p. 43.

⁷⁵³ Ivi, p. 44.

⁷⁵⁴ Ivi, pp. 44-45.

⁷⁵⁵ Ivi, p. 45.

⁷⁵⁶ *Ibidem*.

⁷⁵⁷ *Ibidem*.

⁷⁵⁸ *Ibidem*.

⁷⁵⁹ F. Hölderlin "Mnemosyne", cit. in M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, trad. it. di M. Ugazio e G. Vattimo, p. 43.

⁷⁶⁰ Cfr. M. Heidegger, "Was heißt Denken?" (1952), trad. it. cit., p. 89.

sottrae: l'uomo nel suo cammino verso ciò che si sottrae⁷⁶¹; riportare alla luce il non-detto, ciò che la metafisica ha sospeso e obliato: il senso dell'essere. Le tracce ci costringono a un sentiero retrospettivo nel passato e *Mnemosyne* raffigura questa memoria del pensiero pensato che diventa «pensiero rammemorante» (*Andenken*) o «poetante». Il prevalere incondizionato dell'ente ha sostituito l'essere nella sua manifestatività. Il pensiero rammemorante, che trova ascolto nel pensiero poetico, riporta l'ente sulle tracce perdute dell'essere. Il rinvio di Heidegger ad Anassimandro è il modo migliore per rievocare la perdita dell'essere e del suo destino:

«Là da dove le cose hanno il loro nascimento, debbono anche andare a finire, secondo la necessità. Esse debbono infatti fare ammenda ed esser giudicate per la loro ingiustizia, secondo l'ordine del tempo»⁷⁶².

Il rinvio ricolloca il pensiero alle sue origini, «all'aurora del primo mattino della terra-della-sera, dell'Occidente»⁷⁶³, l'aurora dell'essenza dell'essere, che la metafisica ha costretto alla dimenticanza. Il detto di Anassimandro indica l'ente in quanto ente ma anche il *molteplice* dell'ente⁷⁶⁴, non soltanto le 'cose di natura', ma anche gli uomini e le cose da essi prodotte, l'umano e il divino⁷⁶⁵. Evoca, altresì, l'essere dell'ente nel suo scoprimento (*alètheia*) (da *lethèyin*, velare, nascondere, preceduto dall'a privativo), nel non-nascondimento, quindi, nell'uscita del buio manifestandosi nella sua verità:

«[...] all'aurora del pensiero, "essere" significa l'esser-presente, nel senso del raccoglimento illuminante-custodente che costituisce il *Logos*. Il *Logos* (*legein*, raccogliere, riunire), è concepito a partire dalla *Alètheia*, il custodimento disvelante. Nella essenza contrastante di essa si nasconde l'essenza pensata di Eris e Moira, nomi coi quali è anche designata la *Fùsis*»⁷⁶⁶.

All'aurora del pensiero, *esser-presente* ed *essente-presente* non sono distinti; è solo in seguito, con l'avvento della metafisica, col separarsi dell'ente dall'essere e col dominio dell'ente sull'essere, che l'essere (dell'ente) cade in oblio, così come cade in oblio la stessa differenza

⁷⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 43.

⁷⁶² M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", trad. it. cit., p. 299.

⁷⁶³ *Ivi*, p. 304.

⁷⁶⁴ Cfr. *ivi*, p. 308 (corsivo mio).

⁷⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁷⁶⁶ *Ivi*, p. 328.

che in ogni modo li lega: «L'oblio dell'essere è l'oblio della differenza fra l'essere e l'ente»⁷⁶⁷. Un oblio che si dimostra non la «conseguenza di una negligenza del pensiero», ma un prodotto del «destino dell'essere (*geschick des Seins*)»⁷⁶⁸, del suo velamento-svelamento, del suo rivelarsi e nascondersi, per cui la metafisica produrrà sì questa mancanza (di essere), ma allo stesso tempo proprio la metafisica costituirà per il pensiero «l'evento più ricco e più ampio in cui ha luogo e si decide la storia occidentale del mondo »⁷⁶⁹.

Ripercorrere, rammemorando, le tracce che conducono all'essere, significa predisporre nuovamente ad accogliere la parola (poetica) dell'essere, accogliere l'appello in cui l'ascoltare è un appartenere, in cui il parlare è ancora e soprattutto ascolto. «Dobbiamo metterci all'ascolto di ciò a cui noi stessi apparteniamo, anche se la meditazione si domanda se noi in generale abbiamo ancora un luogo di appartenenza»⁷⁷⁰. È un ascolto della verità (dell'essere) che il poeta affida all'uomo e che Hölderlin condensa nel detto: "Pieno di merito, ma poeticamente abita l'uomo su questa Terra". Un detto che rimarrà inascoltato fino a quando l'ente non sarà disposto a ripercorrere le tracce del cammino dell'essere⁷⁷¹. L'uomo, infatti, non abita affatto poeticamente il mondo, a maggior ragione urge svegliarsi e porsi in ascolto dell'essere e cogliere il suo messaggio. La formazione, in quanto autoformazione, è il porsi sulle tracce di questo cammino che fa che l'essere sia e che l'uomo diventi se stesso.

⁷⁶⁷ Ivi, p. 340 (evidenziato nel testo).

⁷⁶⁸ Cfr. *ibidem* (corsivo mio).

⁷⁶⁹ *Ibidem*.

⁷⁷⁰ M. Heidegger, *Grundbegriffe*, a cura di P. Jaeger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1981; trad. it. a cura di F. Camera, *Concetti fondamentali*, il melangolo, Genova 2007 (1989, 1996), p. 32.

⁷⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Das Wohnen des Menschen* (1970), in Id., *Denkerfahrten*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1983; trad. it. di N. Curcio, *L'abitare dell'uomo*, in *Dall'esperienza del pensiero 1910-1976*, il melangolo, Genova 2011, p. 176.

Capitolo 5

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

5.1. Introduzione

Ci interessa qui prendere in considerazione la via ermeneutico-fenomenologica che da Hans-Georg Gadamer va a Paul Ricœur. Una via che risulta convergere per l'importanza assegnata a categorie come la *storicità*, la *temporalità* e al problema del *sensu* nel loro stretto legame con il linguaggio in cui prende forma ogni significatività. L'uomo si realizza interpretando i differenti mondi in cui è immerso e questa interpretazione, passando attraverso il confronto tra attualità e tradizione, nel movimento del circolo ermeneutico e della fusione di orizzonti, si misura poi con i paradigmi del simbolo, dell'azione e del testo, nella dinamica di appropriazione e disappropriazione, dipanandosi tra ospitalità linguistica e narrativa, per congiungersi, infine, a un modello di interculturalità in cui pluricontestualità e multilinguisticità costituiscono il caratterizzante dell'identità e delle differenze culturali. Entro questo percorso ermeneutico-fenomenologico si innesta il richiamo al dialogo e al confronto con l'alterità, all'apertura verso gli elementi fondamentali della propria e dell'altrui cultura, caratteristiche irrinunciabili che costituiscono lo sfondo e la risorsa di un'educazione che potremmo definire intercontestuale.

5.2. Hans-Georg Gadamer: l'ermeneutica come luogo della comprensione

5.2.1. *Storicità, autorità, tradizione e circolo ermeneutico*

Per Gadamer il terreno in cui si situa ogni interpretazione e comprensione è il linguaggio il cui vero essere è nel dialogo, cioè

nell'esercizio dell'*intendersi*⁷⁷². Tale intendersi «non è un puro metter tutto in gioco per far trionfare il proprio punto di vista, ma un trasformarsi in ciò che si ha in comune, trasformazione nella quale non si resta quelli che si era»⁷⁷³. Interpretazione, dunque, non come mera teoria della contemplazione ma come *ricerca di senso*. La fattualità dell'esistenza, il suo essere in un tempo e in un luogo, è caratterizzata precisamente «dal fatto che anche l'autorità di ciò che ci è tramandato, e non solo ciò che possiamo razionalmente riconoscere come valido, esercita sempre un influsso sulle nostre azioni e sui nostri comportamenti»⁷⁷⁴.

Il romanticismo ha difeso l'autorità della tradizione, correggendone la defenestrazione operata dall'estremismo illuministico, affermando che, oltre alla motivazione razionale, anche la tradizione possiede un certo diritto e determina, in larga misura, le nostre posizioni e le nostre condotte⁷⁷⁵. La destituzione di ogni autorità, consolidatasi con l'illuminismo, ne ha anche determinato una deformazione riducendola a cieca sottomissione⁷⁷⁶. In realtà, secondo Gadamer, essa si basa su «un riconoscimento, e quindi su un'azione della ragione stessa, che, consapevole dei suoi limiti, concede fiducia al miglior giudizio di altri»⁷⁷⁷. L'autorità non è, perciò, mai per Gadamer «cieca sottomissione a un comando»⁷⁷⁸, piuttosto è «un atto della libertà e della ragione, la quale attribuisce fondamentalmente al superiore, in quanto ha una visione più vasta o è più esperto, una autorità [...]»⁷⁷⁹. Il riconoscimento di una siffatta autorità «è sempre connesso all'idea che ciò che l'autorità dice non ha il carattere dell'arbitrio irrazionale, ma può essere in linea di principio compreso»⁷⁸⁰.

In quanto esseri sociali e storici siamo legati a questo senso di appartenenza, cioè al momento della tradizione, che si avvera nella forma del comune possesso di determinati pregiudizi fondamentali e costitutivi per la comprensione⁷⁸¹. La comprensione, che si realizza nel circolo ermeneutico, è interazione tra movimento della trasmissione storica e movimento dell'interprete; l'anticipazione di

⁷⁷² Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 510.

⁷⁷³ Ivi, p. 437.

⁷⁷⁴ Ivi, p. 329.

⁷⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

⁷⁷⁶ Cfr. ivi, p. 327.

⁷⁷⁷ Ivi, p. 328.

⁷⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁷⁹ *Ibidem*.

⁷⁸⁰ *Ibidem*.

⁷⁸¹ Cfr. ivi, pp. 344-345.

senso che guida la nostra comprensione di un testo o un evento non è un atto della soggettività, ma si determina in base alla comunanza che ci lega alla tradizione; comunanza che è in continuo atto di farsi perché siamo noi a metterla in piedi, giacché comprendiamo e partecipiamo attivamente al suo sussistere ed esplicitarsi e, in tal modo, la portiamo noi stessi avanti⁷⁸².

Ne «deriva – come ha osservato Apel – la convinzione specifica di Gadamer che comprendere è *perfezionamento-della-tradizione* e che *tutti “i pregiudizi”*, che rendono possibile il comprendere, poiché costituiscono l’essere storico degli uomini, appartengono essi stessi alla tradizione da perfezionare, alla sua “fatticità” »⁷⁸³.

L’ermeneutica, come auto-interpretazione della vita, intesa come *fatticità dell’esserci*, in rinvio ad Heidegger, ci invita a questo compito costante di decifrazione del nostro essere nel mondo e nella storia sempre aperto a ulteriori approfondimenti.

In questo processo, l’autoriflessione e l’autobiografia, da cui Dilthey riteneva di poter muovere, non sono qualcosa di primario e non sono sufficienti a costituire una base per il problema ermeneutico, perché attraverso di esse la storia viene riprivatizzata; in realtà non è la storia che appartiene a noi, ma noi apparteniamo alla storia; molto prima di arrivare a una autocomprensione attraverso la riflessione esplicita, noi ci comprendiamo attraverso schemi automatici, «irriflessi», che abbiamo inconsciamente ereditato nella famiglia, nella società, nello stato in cui viviamo e che influenzano la nostra vita⁷⁸⁴. «La soggettività – scrive Gadamer – è solo uno specchio frammentario. L’autoriflessione dell’individuo non è che un barlume nel compatto fluire della vita storica. *Per questo i pregiudizi dell’individuo sono costitutivi della sua realtà storica più di quanto non lo siano i suoi giudizi*»⁷⁸⁵. L’io, in tal senso, appartiene ontologicamente e costitutivamente alla storia, la sua essenza si esperisce come coscienza storica, nella particolarità della concretezza storica, assumendo la struttura di esperienza ermeneutica nel rapporto con la tradizione culturale e linguistica. La componente interpretativa del soggetto si esperisce nel *circolo ermeneutico*, ovvero in una esperienza di interazione tra soggetto (interprete) e oggetto (interpretato). L’orizzonte del presente

⁷⁸² Cfr. *ivi*, pp. 356-357.

⁷⁸³ K.-O. Apel, “Seinshermeneutik (Heidegger und Gadamer) versus ‘Transzendentalhermeneutik’ bzw. ‘Transzendentalpragmatik’”, trad. it. di M. Borrelli, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, Pellegrini Editore, Cosenza 2006, p. 249 (corsivi nel testo).

⁷⁸⁴ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., pp. 324-325.

⁷⁸⁵ *Ivi*, p. 325 (corsivo nel testo).

non si costruisce in modo indipendente e separato dal passato, ma l'incontro ermeneutico è sempre *fusione di orizzonti*, mediazione tra testo e interprete, atto deliberato e consapevole portato avanti dalla coscienza della determinazione storica, consapevole della propria alterità e, perciò, capace di distinguere l'orizzonte del dato storico trasmesso dal proprio orizzonte⁷⁸⁶. In questa prospettiva, la formazione è intesa nella sua dimensione storica, nella storicità dell'esserci e dell'agire necessari al raggiungimento dell'*humanitas* dell'*homo humanus*⁷⁸⁷. Si tratta di rendere consapevole l'educando della propria «coscienza storica». La coscienza storica non si riduce all'ascolto della voce che le giunge dal passato, ma, riflette su di essa, riportandola nel contesto in cui si è impiantata, per coglierne il significato e il valore relativo più appropriato⁷⁸⁸. Questo modo riflessivo di comportarsi dinanzi alla tradizione si chiama *interpretazione*⁷⁸⁹. In riferimento ai processi educativi l'accento passa dalla nozione a rapporti complessi e infiniti di comprensione intesa «*come l'inserirsi nel vivo di un processo di trasmissione storica, nel quale passato e presente continuamente si sintetizzano*»⁷⁹⁰, il cui atto proprio è interpretazione e mai giudizio definitivo.

Non si può non tener conto del vincolo inesorabilmente soggettivo dell'individuo con il suo carico di verità e la sua interpretazione. Il nostro personale punto di vista di una pedagogia ermeneutico-fenomenologica si innesta in una storia che è già in movimento. Un importante obiettivo educativo è quello di far comprendere all'educando di essere un soggetto storico costantemente dentro a delle tradizioni, in un costante dirigersi con le sue domande verso il passato.

Senza questo senso di appartenenza e di continuità storica, in un contesto come quello attuale di frammentarietà, di *presentismo* senza memoria, verrebbe a mancare il soggetto come "ente storico" attivo, costruttore, responsabile che agisce in mezzo agli altri e per gli altri.

⁷⁸⁶ Cfr. *ivi*, p.343.

⁷⁸⁷ Heidegger mutua la categoria di *homo humanus* dalla tradizione romano-latina, liberandola da ogni residuo metafisico per conferirgli un senso storico e finito. «In vista di questa più essenziale *humanitas* dell'*homo humanus* si dà la possibilità di restituire alla parola umanismo un senso storico (*geschichtlich*) che è più antico del suo senso più antico calcolato dal punto di vista storiografico (*historisch*)» (M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, trad. it. cit., p. 77).

⁷⁸⁸ Cfr. H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain Édition Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963; trad. it. di G. Bartolomeo, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 3ª ed. 2004 (1ª ed. 1969), p. 11.

⁷⁸⁹ Cfr. *ibidem* (corsivo nel testo).

⁷⁹⁰ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 340 (corsivo nel testo).

Per diventare soggetti consapevoli è indispensabile la coscienza della propria storicità, comprendere di essere inseriti in una tradizione storica, nell'articolazione di sempre nuove appropriazioni e interpretazioni. L'educatore non fornirà all'apprendente teorie preconfezionate, ma lo abituerà a maturare un'autonoma capacità di interpretare, sviluppare, difendere, sostenere e discutere idee e opinioni. La riflessione ermeneutica esistenziale e storica, gadamerianamente, mette in campo una progettualità autoformativa che ci fa crescere e ci trasforma: si passa dai meri fatti alle interpretazioni, all'ascolto, al dialogo, momenti attivi nella formazione della soggettività. Nell'ottica di una pedagogia ermeneutico-fenomenologica, per quanto riguarda poi l'insegnamento disciplinare, gli specifici contenuti di una disciplina scolastica, la cui validità proviene dalla tradizione/ autorità, non sono mai verità assolute e conclusive. Nel percorso di formazione il rapporto con la tradizione/autorità porta a immergersi nel vortice della trasformazione, nell'esperienza umana, in un ambiente di cose e di eventi, il cui orizzonte di verità è il linguaggio, elemento configuratore della persona e segno della nostra finitezza. Tutto ciò che riguarda l'uomo si può interpretare, seguendo Gadamer (e il suo maestro Heidegger), solo perché si dà nel linguaggio e come linguaggio. È nel linguaggio che si avvera il colloquio tra il testo o l'evento e il lettore o educando-interprete la cui interazione promuove il confronto continuo tra attualità e tradizione.

5.2.2. *La linguisticità e il ruolo della traduzione come comprensione di sé e del mondo*

La linguisticità indica che il nostro comprendere è sempre segnato dalla precomprensione, ossia da *pre-giudizi*, pre-supposizioni, attese che possono influenzare o orientare la nostra capacità di interpretazione. È necessario avere consapevolezza «delle proprie prevenzioni perché il testo si presenti nella sua alterità e abbia concretamente la possibilità di far valere il suo contenuto di verità nei confronti delle presupposizioni dell'interprete»⁷⁹¹. Gadamer situa, cioè, la comprensione in una ontologia della finitezza e in questa prospettiva l'io è in balia del linguaggio trasmesso dalla tradizione e non può far valere

⁷⁹¹ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 316. È nello scritto che il linguaggio, che sempre ci precede e dal quale siamo giocati, «acquista la sua vera spiritualità, poiché di fronte alla tradizione scritta la coscienza comprendente perviene nella sua posizione di piena sovranità» (ivi, p. 449).

la sua attività riflessiva⁷⁹². Solo nel linguaggio sono possibili il pensiero (il nostro pensiero) e ogni nostra espressione e articolazione su noi stessi e il mondo⁷⁹³. Linguaggio è sempre anche storia, tradizione «e nel dialogo con la storia (tradizione) e nell'aprirsi dell'essere», ossia nell'archiviare «la nostra soggettività per rimetterci all'accadere linguistico (alla pretesa di verità della tradizione) o all'evento dell'essere (Heidegger) che viene alla luce la verità e noi diventiamo partecipi di essa»⁷⁹⁴. In altri termini: in Gadamer il luogo della verità è la storia (la tradizione) e non l'uomo; nel suo maestro, Heidegger, il luogo della verità è l'essere, di cui noi dovremmo prenderci cura, diventarne pastori e porci in suo ascolto⁷⁹⁵. In Heidegger «l'interpretazione dell'esserci è dominata dalla quotidianità, da ciò che in genere si crede e si tramanda dell'esserci e della vita umana; è dominata dal Sì, dalla tradizione»⁷⁹⁶. Per Heidegger si tratta di sfuggire dal primato del linguaggio razionale-logico, dal momento che il suo dominio tecnico deforma e copre non solo l'interpretazione dei testi, ma soprattutto quella "relazione originaria" tra essere e uomo che si sviluppa nel movimento dell'*Ereignis* e di ripensare il nostro rapporto con l'essere attraverso la parola (in particolare la parola poetica⁷⁹⁷). Lo stesso vale per Gadamer per il quale comprendere «è sempre un fatto del linguaggio»⁷⁹⁸. Linguaggio in cui si dischiude ogni senso e che ha tratti del *Winke* (cenno o accenno), una indicazione, un sentiero-dimora⁷⁹⁹ di ospitalità per le cose, l'essere e l'alterità del te-

⁷⁹² Come spiega Michele Borrelli: «[...] l'ontologia del linguaggio, come semplice mediazione linguistica di un contenuto (hegelianamente?) oggettivato, rischia di tradursi in oggettivazione di uomo e conoscenza. [...] Partire dalla finitezza e condizionatezza storiche significa, gadamerianamente, escludere non solamente ogni istanza trascendentale (metafisica) che possa precedere l'esperienza, ma anche eliminare ogni contrapposizione tra tradizione e *appropriazione del suo contenuto*, di conseguenza, ogni scioglimento dai contenuti della tradizione storica» (M. Borrelli, "La paradossalità dell'ontologia post-ontologica delle ermeneutiche fenomenologiche e deboli", in Id. (a cura di), *Quaderni Interdisciplinari. Metodologia delle Scienze Sociali - Teoria sistemica, Ermeneutica fenomenologica, Ermeneutica trascendentale*, Pellegrini, Cosenza 1998, p. 130, corsivo nel testo).

⁷⁹³ Cfr. M. Borrelli, "La fine della *Bildung* e della *Paideia* occidentale. Hommage an Jörg Ruhloff", in *Topologik - Polylogikon Paedagogikon Wuppertal - Festschrift für Jörg Ruhloff - Scritti in onore di Jörg Ruhloff per il suo settantesimo compleanno*, n.8/2010, p. 10.

⁷⁹⁴ *Ibidem*.

⁷⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

⁷⁹⁶ M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, trad. it. cit., p. 35.

⁷⁹⁷ Cfr. M. Heidegger, "...dichterisch wohnet der Mensch...", trad. it. cit., p. 127.

⁷⁹⁸ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 441 (corsivo nel testo).

⁷⁹⁹ «Nessuno dei sentieri può essere preso senza aver preso anche gli altri. Nella loro unità essi mostrano un tratto del cammino di pensiero che l'Autore ha tentato a partire

sto. Cenni, infatti, sono per Gadamer, i “sentieri interrotti” del suo maestro, cioè segnali, tracce, nell’intreccio di velamento e disvelamento, in un lavoro ermeneutico sempre in divenire⁸⁰⁰. Il paradigma della traduzione offre un emblematico viatico, definitorio, per il lavoro ermeneutico-fenomenologico. Il linguaggio inteso come *medium* della comprensione trova, infatti, un esplicito riscontro nel caso della traduzione⁸⁰¹. L’atto di comprensione, come accadere storico, nel rinvio alla finitezza dell’esperienza umana e alla storicità costitutiva dell’essere del soggetto, ci invita a un compito costante di mediazione con il mondo, così che si può parlare dell’esperienza ermeneutica come una sorta di traduzione, un processo di *mediazione* che implica interpretazione e applicazione di senso e significato tra diverse situazioni culturali e linguistiche⁸⁰². L’approccio ermeneutico emerge chiaramente nella traduzione in quanto le lingue sono come dei vettori della nostra identità e delle nostre esperienze, dei nostri spazi intellettuali e culturali, delle nostre visioni del mondo, delle nostre dinamiche di relazione, del nostro senso di appartenenza oggettivo e soggettivo, ecc. La situazione del traduttore e quella dell’interprete sono fondamentalmente identiche⁸⁰³. Il delicato compito di superare la distanza tra le lingue, rimesso al traduttore, mette bene in luce il rapporto reciproco che si instaura tra interprete e testo e che corrisponde al rapporto di reciprocità specifico del processo di comprensione che si attua nel dialogo⁸⁰⁴. Ogni traduttore è, appunto, un interprete. La struttura dell’atto linguistico emerge in modo particolarmente significativo là dove il dialogo, svolgendosi in due lingue di-

da *Essere e tempo*. Essi vanno fuori traccia / Ma non perdono la traccia» M. Heidegger, “Holzwege (‘Dem künftigen Menschen’)”, trad. it.: “Sentieri interrotti (‘Per l’uomo dell’avvenire’) (1949), in Id. *Denkerfahrten*, trad. it. cit., p. 83.

⁸⁰⁰ Si veda: H.G. Gadamer, *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983; trad. it. di R. Cristin e G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987. “Wege, nicht Werke”, “Sentieri non opere”, così la dedica che Heidegger volle dare alla propria *Gesamtausgabe* (la raccolta completa dei suoi scritti).

⁸⁰¹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 442.

⁸⁰² Qui è evidente il valore positivo, nel senso dell’idealismo romantico, della diversità culturale e linguistica che si può esemplarmente rinvenire, per esempio, nella seguente concezione humboldtiana secondo cui «le differenze tra le lingue non si limitano ai suoni diversi usati da esse, ma implicano differenze nel modo con cui coloro che le parlano interpretano e comprendono il mondo» (W. Von Humboldt, *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts* (1830-1835), in *Werke in fünf Bänden*, Band III, hrsgg. von A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960-1981; trad. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Laterza, Bari 1991, p. 26).

⁸⁰³ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 445.

⁸⁰⁴ Cfr. *ibidem*.

verse, è reso possibile solo dalla traduzione⁸⁰⁵. Il traduttore deve traslare il significato del discorso nel contesto in cui vive l'interlocutore a cui si rivolge⁸⁰⁶. Ciò non significa naturalmente che egli possa falsare il senso che l'altro interlocutore ha voluto conferire al discorso⁸⁰⁷. Tale senso deve essere custodito, ma dovendo essere compreso in un differente mondo linguistico, va come riedificato in modo nuovo⁸⁰⁸. «La traduzione, come ogni interpretazione, è una chiarificazione enfaticizzante»⁸⁰⁹, ovverosia è il compimento dell'interpretazione che il traduttore ha dato della parola che si è trovato di fronte. «Una traduzione è fedele solo se le sue parole parlano il linguaggio della cosa in causa»⁸¹⁰, avverte da parte sua Heidegger. Il tradurre, rimarca Gadamer, non ha, infatti, i caratteri di una copia perfetta, ma procede per approssimazioni successive che sono rifinite con successive interpretazioni e reinterpretazioni. Un traduttore riesce nel suo compito solo quando porta a espressione nel linguaggio il contenuto che gli si dà nel testo, cioè quando trova un linguaggio che non è solo il suo, ma è anche adeguato rispetto all'originale⁸¹¹. Il traduttore è costretto, non di rado, a prendere atto della distanza della traduzione dall'originale⁸¹². Il testo in lingua straniera rappresenta un caso di accresciuta difficoltà ermeneutica, ossia un caso di specifica distanza e estraneità da superare⁸¹³. Estranei o stranieri, in tal senso, sono in sostanza tutti gli oggetti con cui l'ermeneutica tradizionale ha da fare⁸¹⁴. Il lavoro del traduttore non si distingue qualitativamente ma solo per il diverso grado di intensità dal compito ermeneutico generale che ogni testo ci propone⁸¹⁵. È così possibile un approccio all'alterità linguistica e culturale che nella considerazione dell'*ermeneutica come pra-*

⁸⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 442.

⁸⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

⁸⁰⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸⁰⁸ Cfr. *ibidem*.

⁸⁰⁹ *Ivi*, p. 444.

⁸¹⁰ M. Heidegger, "Der Spruch des Anaximander", trad. it. cit., p. 300.

⁸¹¹ Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 445. A ulteriore conferma di questo punto di vista è interessante quanto afferma Umberto Eco: «[...] il concetto di fedeltà ha a che fare con la persuasione che la traduzione sia una delle forme dell'interpretazione e che debba sempre mirare, sia pure partendo dalla sensibilità e dalla cultura del lettore, a ritrovare non dico l'intenzione dell'autore, ma l'intenzione del testo, quello che il testo dice o suggerisce in rapporto alla lingua in cui è espresso e al contesto culturale in cui è nato» (U. Eco, *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2010 (1ª ed. 2003), p. 16).

⁸¹² Cfr. H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 444.

⁸¹³ Cfr. *ivi*, p. 445.

⁸¹⁴ Cfr. *ibidem*.

⁸¹⁵ Cfr. *ibidem*.

tica traducente, ci invita continuamente a superare i muri linguistici e a operare trasferimenti di senso in un movimento che fonde insieme linguaggio e mondo.

5.3. Paul Ricœur: l'ermeneutica tra testo, azione e storia

5.3.1. *L'orizzonte ermeneutico-fenomenologico del linguaggio*

Il soggetto ermeneutico, coinvolto nella temperie del proprio tempo, caratterizzato dal cambiamento, dalla transizione, da complessi rapporti umani, economici e politici, è tanto più 'storico' quanto più è messo in grado di esprimere le sue rappresentazioni di tale mondo e chiarificare se stesso e la realtà storica che si porta dentro e che determina la sua stessa esistenza. Ciò reclama capacità di analisi e critica, comprensione, interpretazione, selezione, innovazione, trasformazione, rispetto a opinioni, giudizi, pregiudizi, ipotesi fondate o infondate, nella pluralità dei punti di vista e nel 'conflitto delle interpretazioni'. Per l'educando-interprete si tratta di educarsi a contatto con l'esperienza, in un processo interpretativo dialettico, il cui spazio di significazione, come il testo offerto alla lettura, è sempre «in sospenso»⁸¹⁶, secondo Ricœur, perché aperto a nuove interpretazioni, a nuovi significati e a nuove prospettive e, grazie alla prassi presente, a continue riscritture e ridefinizioni. Il simbolo è il concetto correlativo dell'interpretazione, ossia del «*lavoro mentale che consiste nel decifrare il senso nascosto nel senso apparente, nel dispiegare i livelli di significazione impliciti nella significazione letterale*»⁸¹⁷. Nel simbolo, nella sua ossatura semantica (la metafora) e nel racconto, cioè nei linguaggi poetici (produttivi di significato), urge quella «veemenza ontologica» che Ricœur riconosce al linguaggio⁸¹⁸ quale espressione dell'esserci dell'uomo nel mondo. In queste forme si sperimenta la dirompente forza trasformatrice dell'agire e delle sue possibilità e, quindi, l'emergere di una verità mundana quale evento di ridescrizione della

⁸¹⁶ Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all'azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano, 2ª rist. 2004 (1ª ed. 1989), p. 190.

⁸¹⁷ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano, 4ª rist. 2007 (1ª ed. 1977), p. 26 (corsivo nel testo).

⁸¹⁸ Cfr. P. Ricœur, *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Open Court, Chicago and Lasalle, Illinois 1995; trad. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998, p. 75.

realtà e di riorganizzazione del nostro essere al mondo. La metafora non è per Ricœur la sostituzione di un nome con un altro, come nelle retoriche classiche a partire da Aristotele, ma luogo di produzione di un linguaggio creativo e veritativo⁸¹⁹ che produce un nuovo ordine dei significati originali, una nuova informazione, un nuovo senso. La metafora, agendo sul piano della semantica e non esclusivamente su quello della semiotica, è «predicazione bizzarra», «attribuzione impertinente» che forma una nuova pertinenza semantica⁸²⁰. Insieme al racconto ha a che fare con dei fenomeni di *innovazione semantica*⁸²¹, rappresentativi della capacità del linguaggio di dire qualcosa su qualcosa⁸²². «Parlare è l'atto con cui il linguaggio supera se stesso come segno, verso il suo riferimento e verso ciò che gli sta di fronte»⁸²³; l'agire umano ha senso solo nell'intenzione referenziale del discorso. È nell'istanza di discorso che il linguaggio ha il suo riferimento; parlare è dire qualcosa di qualcosa in rinvio all'articolazione di ciò che Husserl chiama *intenzione significativa* che rompe la chiusura del segno, che apre il segno sull'altro⁸²⁴. La distinzione husserliana tra *Bedeutung* e *Erfüllung*, insieme alla distinzione introdotta da Gottlob Frege in base alla quale l'obiettivo del linguaggio è duplice: esso mira, da un lato, a un senso ideale (*Sinn*) e, dall'altro, vuole cogliere un riferimento, il significato (*Bedeutung*), consente a Ricœur di affermare che è «sul piano della frase che il linguaggio dice qualcosa; al di sotto di essa non dice nulla»⁸²⁵. In tal senso Ricœur, rivendica per il linguaggio, seguendo Émile Benveniste, «l'unità di *langue* e *parole*»⁸²⁶,

⁸¹⁹ Si veda P. Ricœur, *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano, rist. 2010 (1ª ed. 1981).

⁸²⁰ Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 19.

⁸²¹ Cfr. *ivi*, p. 20.

⁸²² Cfr. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p. 99.

⁸²³ *Ibidem*.

⁸²⁴ *Ivi*, p. 101. Nell'espressione significativa si distingue, da un lato, il fenomeno fisico nel quale l'espressione si costituisce nel suo aspetto fisico (la parola nelle sue molte forme) e, dall'altro, degli atti che le conferiscono il significato e nei quali si costituisce il riferimento a qualcosa che viene espresso. Husserl chiama "intenzioni significanti" ciò che rende l'espressione più che un mero complesso fonetico, mettendola in rapporto all'oggetto significato il quale può apparire attualmente presente in virtù di intuizioni che accompagnano l'atto di intenzione (ad esempio nelle immagini della fantasia); quando ciò si verifica il riferimento all'oggettualità è realizzato (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. I, p. 304). Questa spiegazione del significato attraverso l'intuizione corrispondente, Husserl la chiama "riempimento di significato", riconducendola a un atto riempitivo di senso (cfr. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 301 e p. 309 e sgg).

⁸²⁵ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p. 101.

⁸²⁶ *Ivi*, p. 99.

ossia quanto de Saussure aveva disgiunto. Interpretazione è il discorso stesso, ed è interpretazione attraverso il linguaggio, in rinvio ad Aristotele, prima che interpretazione sul linguaggio⁸²⁷. Ed è tramite il linguaggio che si dispiega la relazione dell'uomo con se stesso, con l'altro da sé e con il mondo; e non c'è simbolo che non sia radicato nell'elemento del linguaggio⁸²⁸. «Non c'è simbolica, prima che l'uomo parli, anche se la potenza del simbolo è radicata più a fondo»⁸²⁹. Innestandosi sui "sentieri" aperti da Heidegger, il simbolo è per Ricœur strumento *tauto-gorico*⁸³⁰ (dal greco *tauton agoreuein*: dire lo stesso) di donazione di senso, che si edifica nell'apertura del linguaggio.

«Il simbolo – precisa Ricœur – dà a pensare, fa appello ad una interpretazione, proprio perché dice di più di quanto dice e perché non ha mai finito di far dire»⁸³¹. Ciò significa che a partire dalla donazione «tutto è stato già detto sotto forma di enigma e che, tuttavia, tutto deve sempre essere cominciato e ricominciato nella dimensione del pensiero»⁸³². Si tratta di «articolare il pensiero dato a se stesso nel regno dei simboli col pensiero che invece pone e pensa»⁸³³. Ciò diviene possibile con l'ermeneutica attraverso la quale «si scioglie il dono del significato attraverso il simbolo e si svolge l'impresa intelligibile della decodificazione»⁸³⁴. Particolarmente significativa, in questo percorso, è la funzione del simbolo quale «aurora di riflessione», la cui portata si coglie nella sua forma mitica⁸³⁵. I miti ci mettono in contatto

⁸²⁷ Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 153.

⁸²⁸ Cfr. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p. 27.

⁸²⁹ *Ibidem*.

⁸³⁰ Cfr. P. Ricœur, *Finitude et culpabilité: I, L'homme faillible; II, La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, introd. di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970, p. 626. Il termine 'tautegorico' (nozione mutuata dal poeta inglese Samuel Taylor Coleridge) viene avanzato da Schelling per spiegare il mito. «La mitologia non è allegorica, ma tautegorica», cioè si spiega da sé (cfr. F.W.J. Schelling, *Philosophie der Mythologie: Historisch-kritische Einleitung in Philosophie der Mythologie* (1842); trad. it. a cura di T. Griffero, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni*, Guerini & Associati, Milano 1998, p. 309).

⁸³¹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p. 42.

⁸³² P. Ricœur, *Finitude et culpabilité*, trad. it. cit., p. 625.

⁸³³ *Ivi*, pp. 625-626.

⁸³⁴ *Ivi*, p. 627.

⁸³⁵ Cfr. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965; trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, introd. di D. Jervolino, il Saggiatore, Milano 2002 (1966), p. 55. Scrive Ricœur, riallacciandosi a un detto di Kant nella *Critica del giudizio*: «Il simbolo dà di che pensare [...]. Dà, è il dono del linguaggio; ma questo dono mi crea il dovere di pensare, di inaugurare il discorso filosofico a partire proprio da ciò che sempre lo precede e lo fonda. [...]. Il simbolo [...] fa appello non solo all'interpretazione, [...] ma realmente alla *riflessione filosofica*» (*ivi*, p. 54, corsivo nel te-

con «personaggi esemplari» quali, per esempio, Prometeo e Adamo, ponendo le basi per una «generalizzazione dell'esperienza umana» a livello di «universale concreto», cioè nei termini di un paradigma entro il quale «leggiamo la nostra condizione e il nostro destino»⁸³⁶; inoltre, i miti sono dei racconti: narrano «gli eventi dell'origine e della fine in un tempo che è fondamentale – in quel tempo...»⁸³⁷. Nelle trame di questa narrativizzazione «la nostra esperienza riceve un orientamento nuovo, uno slancio teso tra un inizio e una fine, il nostro presente si carica di una memoria e di una speranza»⁸³⁸. Il simbolismo non possiede solo un valore espressivo, come a livello semplicemente semantico, ma ha una potenza euristica, la cui fecondità è data dalla capacità di conferire universalità, temporalità e valore ontologico alla comprensione di noi stessi⁸³⁹. Da parte sua Cassirer, ampliando la definizione classica di *animal rationale*, definisce l'uomo «*animal symbolicum*»⁸⁴⁰ a sottolineare la peculiarità simbolica dell'essere umano, cioè il fatto che non vive in un universo soltanto fisico ma in un universo simbolico; le forme simboliche che ne fanno parte, ovverosia il linguaggio, il mito, l'arte, la religione, strutturano il tessuto simbolico, articolando, organizzando, sintetizzando l'aggrovigliata trama della umana esperienza⁸⁴¹. Per Ricœur sia la comprensione dei fenomeni che l'auto-comprensione non possono avvenire senza quelle forme di mediazione culturale (intese in un'accezione vicina a quella diltheyana e cassireriana⁸⁴² ma in un senso diverso) in cui la vita si oggettiva. «Chiamo simbolo – così Ricœur – ogni struttura di significazione in cui un senso diretto, primario, letterale, designa per sovrappiù un altro senso indiretto, secondario, figurato, che può essere appreso soltanto attraverso il primo»⁸⁴³. Nella struttura di significazione, così definita, semantico e non semantico si incrociano. E, in rinvio a Jean Nabert: «la riflessione non potrebbe essere che l'appropriazione del nostro atto di esistere, per mezzo di una critica applicata alle opere e

sto).

⁸³⁶ Cfr. *ivi*, p. 55.

⁸³⁷ Cfr. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p. 42.

⁸³⁸ Cfr. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, trad. it., p. 55.

⁸³⁹ Cfr. *ibidem*. Cfr. anche su questo punto: M. Maldonado, *Psicologia della comunicazione. Cibernetica, fenomenologia e complessità*, Ellissi, Esselibri Simone, Napoli 2002, p. 141.

⁸⁴⁰ E. Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale Univ. Press, New Haven 1944; trad. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma rist. 2009 (1^a ed. 1971), p.81.

⁸⁴¹ Cfr. *ivi*, p.80

⁸⁴² Cfr. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p. 31.

⁸⁴³ *Ivi*, p. 26.

agli atti che sono i segni di questo atto di esistere»⁸⁴⁴. La comprensione di sé si articola, dunque, nel campo semantico di «significazioni multivoche» e nel campo del linguaggio simbolico⁸⁴⁵. In questo modo, attraverso l'ermeneutica, la problematica del *cogito* si arricchisce e si approfondisce⁸⁴⁶. La comprensione di sé si avvera nello stesso tempo «quando ci appropriamo del senso di una interpretazione psicanalitica o di quella di un'esegesi testuale»⁸⁴⁷. La riflessione su di sé, come lavoro interpretativo, viene evidenziata nel rapporto di "opposizione dialettica" tra «archeologia del soggetto» e il termine complementare di «teleologia»⁸⁴⁸. In rinvio alla prima, che ha il suo correlato nel progetto psicoanalitico freudiano, la coscienza è come una superficie nascosta che deve essere disoccultata, al fine di risalire a quegli elementi arcaici e primigeni di cui non si è coscienti e ai quali deve riferirsi la coscienza, affinché acquisisca il suo vero senso⁸⁴⁹. In rinvio alla seconda, che ha il suo correlato nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel, è necessario che il soggetto concili la coscienza di sé con lo spirito, cioè per mezzo di figure che danno un *telos* al suo divenir cosciente⁸⁵⁰. Prima di essere sottoposti all'interpretazione, i simboli sono degli interpretanti all'interno dell'azione, cosicché il simbolismo «conferisce all'azione una prima leggibilità»⁸⁵¹. L'azione umana, dotata di senso, è come un quasi-testo⁸⁵², da leggere, spiegare e interpretare, in cui il *Cogito* si oggettiva e attraverso cui è possibile recuperarlo nelle vesti del sé⁸⁵³. Ritornano le suggestioni di Heidegger riguardo all'essere-nel-mondo e alla concezione dell'uomo quale progetto gettato, infatti «ciò che c'è da interpretare in un testo, è una *proposizione di mondo*, di un mondo tale da essere abitato in modo da progettarvi uno dei miei possibili più propri»⁸⁵⁴. Questo lavoro di autorischiaramento ermeneutico del senso nell'orizzonte del te-

⁸⁴⁴ Ivi, p. 31.

⁸⁴⁵ Cfr. ivi, p. 30.

⁸⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

⁸⁴⁷ *Ibidem*.

⁸⁴⁸ Cfr. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, trad. it. cit., p. 504.

⁸⁴⁹ Cfr. F. Caputo, *Etica e Pedagogia*, vol. III, Pellegrini, Cosenza, rist. 2012 (1ª ed. 2005), cap. 4: *Il modello ermeneutico critico in Paul Ricœur*, p. 93.

⁸⁵⁰ Cfr. P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, trad. it. cit., pp. 505 e sgg.

⁸⁵¹ Cfr. P. Ricœur, *Temps et récit*, tome I, Éditions du Seuil, Paris 1983; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. I, Jaca Book, Milano 4ª rist. 2008 (1ª ed. 1986), p. 99 (corsivo nel testo).

⁸⁵² Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 168.

⁸⁵³ Cfr. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 4ª rist. 2005 (1ª ed. 1993), p.37.

⁸⁵⁴ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 110 (corsivo nel testo).

sto/azione, e vieppiù nell'esperienza educativa, ha luogo solo quando al momento dell'appartenenza abbiniamo una presa di distanza (*distanziamento*) fino all'interno del rapporto che l'io ha con se stesso: ci distanziamo dal testo e dal vissuto così da intenzionarlo fenomenologicamente secondo significazione⁸⁵⁵. La comprensione è allora sia disappropriazione che appropriazione⁸⁵⁶: posso appropriarmi auto-consapevolmente dell'appartenenza solo se la metto in sospenso e metto a fuoco le cose con distacco critico, con 'sospetto'. L'ermeneutica è allora necessariamente anche *critica correttiva* (Marx, Habermas): il suo compito è quello di «sollevarsi dalla malcomprensione alla comprensione», visto che «la coscienza è in un primo momento falsa coscienza» che può incorrere in *cattive interpretazioni*⁸⁵⁷. In altri termini, quello dell'ermeneutica «è un gesto umile di riconoscimento delle condizioni storiche alle quali ogni comprensione umana è sottomessa attraverso il regime della finitezza», mentre la critica delle ideologie propone «un gesto fiero di sfida, diretto contro le distorsioni della comunicazione umana»⁸⁵⁸.

5.3.2. *Identità narrativa e circolo ermeneutico*

L'identità narrativa è il processo in cui si risolve poeticamente il circolo ermeneutico⁸⁵⁹. Questa risoluzione significa dare senso alla successione degli eventi come un racconto e tramite dei racconti, dando così voce all'esperienza esistenziale della temporalità. Il sé trova e costruisce la sua identità nella sua capacità di narrarsi: «Una vita è solo un fenomeno biologico finché non viene interpretata»⁸⁶⁰. Il narrarsi è un'esperienza altamente curativa, un'avventura che apre un ventaglio di possibilità per esplorare l'esperienza umana. È un processo ermeneutico-fenomenologico di costruzione di identità, nell'articolarsi di testo e azione, che Ricœur spiega in rinvio al concetto aristotelico di *mimesis* inteso in una triplice accezione:

⁸⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 112 (corsivo mio).

⁸⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

⁸⁵⁷ Cfr. P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p. 31.

⁸⁵⁸ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 349

⁸⁵⁹ P. Ricœur, *Temps et récit III. Le temps raconté*, Éditions du Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto III. Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano rist. 1994 (1ª ed. 1988), p. 378.

⁸⁶⁰ P. Ricœur, "La vie: un récit en quête de narrateur", conferenza tenuta a Napoli nel gennaio 1984; trad. it. "La vita: un racconto in cerca di un narratore", in *Id.*, *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e associati, Milano 1994, p. 179.

- il primo livello (*mimesis I*) si riferisce alla prefigurazione, alla struttura pre-narrativa (precomprensione del mondo dell'azione): è l'orizzonte dell'azione umana, già intrisa di linguisticità, che permette di comprendere e raccontare il mondo;
- il secondo livello (*mimesis II*) concerne la configurazione del racconto in rinvio a quel che Aristotele chiama *mithos* (costruzione dell'intrigo, l'ordinamento dell'azione, l'integrazione, in una storia intera e completa, di eventi molteplici e dispersi⁸⁶¹) la cui funzione è la *connessione dei fatti*;
- il terzo livello (*mimesis III*) segna l'incontro del mondo del testo con il mondo dell'ascoltatore o del lettore, cioè l'intersezione tra mondo configurato del racconto e il mondo nel quale l'azione effettivamente si dispiega e dispiega la sua specifica temporalità in una opera di rfigurazione di senso⁸⁶².

In rinvio alla *Filosofia delle forme simboliche* di Cassirer, Ricœur definisce la *mimesis* narrativa in termini di «mediazione simbolica», ovvero sia come quei processi culturali o forme simboliche attraverso cui è possibile articolare narrativamente l'esperienza⁸⁶³. L'identità narrativa non è una struttura fissa, ma è esposta a continue riscritture e ridefinizioni, partecipa alla dinamicità del racconto, alla sua logica di ordine e disordine: noi ricostruiamo in maniera sempre diversa il nostro passato e la nostra vita, rileggendone il percorso in chiavi di volta in volta diverse. È un'arte formativa di esistenza, la possibilità di entrare in un processo di costruzione di se stessi. A volte l'obiettivo del narrarsi non è altro che il recupero di frammenti di vita della propria storia⁸⁶⁴, ma non è possibile una ricostruzione solitaria, c'è sempre una comunanza, una circolarità. L'identità narrativa è mescolata a quella degli altri: noi siamo letteralmente aggrovigliati nelle storie, cosicché la mia propria storia di vita è un pezzo delle storie di vita degli altri: genitori, amici, nemici, ecc. L'identità narrativa non è definita dal medesimo e dall'identico, ma dall'ipse e dal mutevole⁸⁶⁵, quest'ultimo costitutivamente impregnato di alterità. Il

⁸⁶¹ Cfr. P. Ricœur, *Temps et récit*, tome I, trad. it. cit., p. 8.

⁸⁶² Cfr. *ivi*, p.117.

⁸⁶³ Cfr. *ivi*, p.98.

⁸⁶⁴ "La trama della nostra vita, scandita in capitoli, titoli, paragrafi, asterischi e rinvii, una volta dispiegata in una pazienza rara, è l'unico premio al quale accedere. Sempre da conquistare, sempre da affidare come compito adulto a noi stessi: così come ci è costato vivere, ci deve costare riscrivere i nostri vissuti salienti, cercando nessi e spiegazioni" (D. Demetrio, *Pedagogia della memoria. Per se stessi, con gli altri*, Meltemi, Roma 1998, p. 29).

⁸⁶⁵ Cfr. P. Ricœur, "Culture, du deuil à la traduction", pubblicato nel quotidiano *Le*

concetto di «identità narrativa» media i poli della medesimezza e dell'ipseità in cui è imbrigliata l'identità personale, aprendo all'ego nuove possibilità di senso offerte dal *mondo dell'opera* (la *cosa del testo* in Gadamer⁸⁶⁶) che sono le «variazioni immaginative»⁸⁶⁷. È il momento eminentemente creativo dell'interpretazione che, in un movimento più o meno simile all'idea gadameriana di gioco, offre all'immaginazione i *figurativi* della liberazione⁸⁶⁸, segnando l'entrata in scena della soggettività del lettore⁸⁶⁹. Contro la tradizione della filosofia riflessiva, la fruttuosità della narrazione è data dal fatto che rivela l'alterità fondamentale del soggetto. Si tratta allora di legare insieme nello svolgimento della storia raccontata queste due dimensioni dell'identità che formano la trama dell'intrigo. Ogni testo è come una «metafora del nostro vivere», una «innovazione semantica», che sgorga da un lavoro di sintesi sul reale⁸⁷⁰. L'identità narrativa che si costruisce nel confronto con il mondo aperto dal testo, grazie alla distanziamento, riceve nuove possibilità più proprie di abitare il mondo, forse ancora sconosciute o celate, inesprese⁸⁷¹. L'interprete entra allora in scena come soggetto, intraprende il tragitto di pensiero indicato dal testo, decontestualizzandolo e rimodulandolo in stretta relazione alla ricerca del suo sé mediante *l'atto della lettura*. Nella lettura si completa il destino del testo⁸⁷², il suo fine non è tanto quello di riprendere l'intenzione esatta dell'autore quanto quello di mettersi in ascolto del testo, confrontarsi con esso come in un dialogo a distanza⁸⁷³. Il soggetto riceve dal testo un io più vasto⁸⁷⁴, in modo che l'attribuzione di significato, ossia ciò che il testo significa per il lettore, è più importante di quello che voleva dire consapevolmente e deliberatamente l'autore quando lo scrisse⁸⁷⁵.

monde il 24 maggio 2004; versione rivista di un intervento fatto agli "Entretiens du XXI siècle" ("Colloqui del XXI secolo"), il 28 aprile 2004 all'Unesco; trad. it. "Culture, dal lutto alla traduzione", in Id., *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, a cura di R. Boccali, Mimesis, Milano 2013, p. 102.

⁸⁶⁶ Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 112 (cor-sivi nel testo).

⁸⁶⁷ Cfr. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, trad. it. cit., p. 240.

⁸⁶⁸ Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 129.

⁸⁶⁹ Cfr. *ivi*, p. 111.

⁸⁷⁰ Cfr. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, trad. it. cit., p.36.

⁸⁷¹ Cfr. *ivi*, p.23.

⁸⁷² Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 154.

⁸⁷³ Cfr. P. Ricœur, *Soi-même comme un autre*, trad. it. cit., p. 36.

⁸⁷⁴ Cfr. P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p. 112.

⁸⁷⁵ Impostazione corroborata da Umberto Eco il quale ha affermato: «Il testo è [...] intessuto di spazi bianchi, di interstizi da riempire e chi lo ha emesso prevedeva che essi fossero riempiti e li ha lasciati bianchi per due ragioni. Anzitutto perché un testo è un

5.3.3. *L'ospitalità linguistica e narrativa e il senso della colpa*

In tale percorso Ricœur affronta il fenomeno della tradizione nella sua dimensione propriamente dialettica attraverso le esigenze etiche della traduzione, *ospitalità linguistica*, e attraverso quelle dello scambio delle memorie, *ospitalità narrativa*. In questo orizzonte ermeneutico di ospitalità, sia linguistica che narrativa, egli colloca il legame con la tradizione come processo ininterrotto di reinterpretazione. È qui che si dipana la revisione dei racconti del passato e la lettura pluralistica degli eventi fondanti. È un processo di ricostruzione che riconosce i limiti appartenenti alla stessa tradizione e rappresenta al contempo il *conflitto di interpretazioni* aperto dal processo interpretativo in una dialettica di sedimentazione e costante innovazione. La riletura e la revisione delle tradizioni trasmesse comporta l'essere consapevoli delle promesse inadempite del passato⁸⁷⁶. Il passato non è solo ciò che è compiuto, ciò che ha avuto luogo e non può essere cambiato, ma è attuale nella memoria grazie alle «frecce di futuro» che non sono state scagliate o la cui traiettoria è stata spezzata⁸⁷⁷. La parola 'tradizione' in questo senso guarda avanti e non indietro. Non è qualcosa di indiscutibile, un'assunzione dogmatica, ma un processo dialettico che si rimodella, citando Benjamin⁸⁷⁸, in funzione di un presente critico e consapevole. Coerentemente a questa impostazione, la coscienza della propria storicità nell'ottica di una temporalità, tipicamente agostiniana, scandita nella nostra presente attualità, riscuote senso nella misura in cui è un processo che conduce l'individuo a farsi carico della capacità di dare senso al proprio passato, in modo che questo non lasci «solo delle tracce inerti, dei resi-

meccanismo pigro (o economico) che vive sul plusvalore di senso introdotto dal destinatario [...]. E in secondo luogo perché, via via che passa dalla funzione didascalica a quella estetica, un testo vuole lasciare al lettore l'iniziativa interpretativa, anche se di solito desidera essere interpretato con un margine sufficiente di univocità. Un testo vuole che qualcuno lo aiuti a funzionare» (U. Eco, *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 2010¹² (1ª ed. 1979), p. 52).

⁸⁷⁶ Cfr. P. Ricœur, "Quel éthos nouveau pour l'Europe?", in P. Koslowski (ed.), *Imaginer l'Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris 1992, pp. 107-116; trad. it. di I. Bertolotti, "Quale nuovo ethos per l'Europa?", in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 3ª ed. 2007 (1ª ed. 2001), p. 84.

⁸⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸⁷⁸ W. Benjamin, "Über den Begriff der Geschichte", in T. W. Adorno, M. Horkheimer (ed.), *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institute of Social Research, Los Angeles 1942; trad. it. e cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997.

dui, ma anche delle energie dormienti, delle risorse inesplorate, appunto delle promesse non mantenute»⁸⁷⁹. La memoria, in quanto componente temporale dell'identità, unitamente alla valutazione del presente e alla proiezione nel futuro, rappresenta dimensione costitutiva essenziale del processo formativo in quanto implica un'autoriflessione del narrato, ossia una riflessione sulla propria storia, che permette al contempo di conoscere e riconoscere l'altro con una sua storia di vita che merita di essere ascoltata. Già a livello individuale, dispieghiamo e configuriamo la nostra temporalità per mezzo dei racconti su noi stessi e sugli altri⁸⁸⁰. In questo tragitto, sono principalmente gli aspetti che hanno particolarmente segnato il corso della nostra vita e gli eventi fondanti di una comunità storica che bisognerebbe sottomettere al vaglio della critica, così da liberarne direzionalità nascoste, inesprese o tradite, considerando che le memorie personali e, in misura maggiore, quelle collettive sono delle memorie ferite, malate, sofferenti⁸⁸¹. La liberazione del futuro non compiuto del passato non costituisce solo forse la parte più ricca di una tradizione, ma il beneficio più intenso che ci si può attendere dall'incrocio delle memorie e dallo scambio dei racconti⁸⁸². Ciò acquista un senso ancora più intenso, in prospettiva interculturale, attraverso ciò che Ricœur definisce «irraggiamento incrociato delle culture»⁸⁸³, nel solco della riproposizione dell'ideale di «riconoscimento» proprio dell'idealismo tedesco (*l'Anerkennung*) visto nella sua dimensione narrativa⁸⁸⁴ sia in riferimento all'individuo che alla comunità.

La costituzione narrativa di ciascuna identità personale e l'intreccio di vite e di avventure personali nelle storie raccontate dagli uni e subite dagli altri, confluiscono nel modello etico dello *scambio delle memorie*, consistente nell'assumere, in forma immaginativa o

⁸⁷⁹ P. Ricœur, *Le Juste II*, Éditions Esprit, Paris 2001; trad. it. a cura di D. Iannotta, *Il Giusto*, vol. 2, Effatà, Torino 2007, p. 219.

⁸⁸⁰ Cfr. P. Ricœur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., p.80.

⁸⁸¹ Cr. P. Ricœur, "Identité fragile: respect de l'Autre et identité culturelle", in *Europe 2000: Le droits de la personne en question*, publication FI.ACAT; intervento letto dall'autore al Congrès de la Fédération Internationale de l'Action des Chrétiens pour l'Abolition de la Torture, tenutosi dal 5 all'8 ottobre 2000 a Praga; trad. it. "Fragile identità: rispetto dell'altro e identità culturale", in Id., *Ermeneutica delle migrazioni*, op. cit., p. 83.

⁸⁸² Cfr. P. Ricœur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., p.85.

⁸⁸³ Cfr. P. Ricœur, "Culture, du deuil à la traduction", trad. it. cit., p. 102. Scrive Ricœur: "Mi immagino la carta culturale del mondo come l'intreccio di una serie di irraggiamenti, originati da centri e focolai, non definiti dalla sovranità dello Stato-nazione ma dalla loro creatività e capacità di influenzare e generare negli altri dei focolai di risposte" (ivi, pp. 101-102).

⁸⁸⁴ Cfr. P. Ricœur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., p.82.

simpatetica, la storia dell'altro attraverso i racconti di vita che lo riguardano⁸⁸⁵. È ciò che impariamo a fare nella nostra relazione con i personaggi narrativi con i quali ci identifichiamo attraverso la lettura⁸⁸⁶. Queste identificazioni mobili contribuiscono alla rappresentazione del nostro proprio passato e a quello degli altri, attraverso una ricostruzione continua di storie che raccontiamo gli uni sugli altri⁸⁸⁷. Ma il passaggio dal piano della *narrazione* a quello della *realtà storica* comporta un impegno più profondo⁸⁸⁸. Non si tratta certo di rivivere gli avvenimenti realmente accaduti agli altri, il carattere unico delle esperienze di vita rende impossibile questa illusoria identificazione empatica (*intropathie*); semplicemente si tratta di scambiare e comprendere le memorie sul piano della narrazione⁸⁸⁹. Attraverso la comprensione applicata all'intreccio, gli uni negli altri, dei racconti nuovi che strutturano e configurano questo incrociarsi di memorie, si configura nuovo *ethos*⁸⁹⁰. «La narrazione incrociata [...] è l'unico modo per aprire la memoria degli uni su quella degli altri»⁸⁹¹. Tale configurazione storica della *narrazione incrociata* si sforza di realizzare un modello di soggettività interculturale chiamata a coniugare identità e alterità, uguaglianza e differenza, memoria, attualità e potenzialità di futuro, dialogo tra persone, tra nazioni e tra generazioni. Ciò che impedisce alle culture di lasciarsi raccontare diversamente è il ruolo esercitato sulla memoria collettiva dai cosiddetti eventi fondatori, la cui commemorazione tende a fissare la storia di ciascun gruppo culturale in una identità non solo immutabile ma intenzionalmente e rigorosamente incomunicabile⁸⁹². L'*ethos* europeo, che si ricerca affannosamente, non pretende sicuramente che ci si distacchi da questi riferimenti storici significativi, ma richiede piuttosto una lettura plurale di questi eventi, come nel caso del dibattito degli storici francesi sul significato della rivoluzione francese e degli storici tedeschi sul significato delle azioni criminali compiute durante la seconda guerra mondiale⁸⁹³. Le situazioni interculturali sono, spesso, caratterizzate da conflitti di memoria, da opposte concezioni e interpretazioni del passato, dal conflitto tra molte categorie di valori, in particolare i

⁸⁸⁵ Cfr. *ivi*, p.81.

⁸⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

⁸⁸⁷ Cfr. *ibidem*.

⁸⁸⁸ Cfr. *ivi*, pp. 81-82.

⁸⁸⁹ Cfr. *ivi*, p. 82.

⁸⁹⁰ Cfr. *ibidem*.

⁸⁹¹ *Ivi*, p.90.

⁸⁹² Cfr. *ivi*, p.83.

⁸⁹³ Cfr. *ibidem*.

credo religiosi. L'elaborazione di una narrazione storica comune può rivelarsi un aspetto fondamentale nelle strategie di prevenzione dei conflitti e per la gestione dei postconflitti, nel lavoro comune di costruzione della pace, guarendo e risanando le ferite del nostro passato. La possibilità del mutuo riconoscimento delle culture va ricercata nel rapporto tra la rimemorazione e la perdita. La riconciliazione con la perdita si realizza attraverso l'elaborazione del lutto, concetto ricavato dalla psicoanalisi, che ci spinge sempre a raccontare diversamente le nostre storie di vita, individuali o collettive, in particolare gli eventi fondatori di una tradizione perché si tratta di elaborare il lutto del fondamento e dell'assolutezza della fondazione storica: lasciarci raccontare dagli altri nella loro cultura significa elaborare il lutto del carattere assoluto della nostra tradizione⁸⁹⁴. Qui entra in gioco il perdono, evocato come una forma specifica di revisione del passato e, attraverso esso, dell'identità narrativa di ognuno; il suo frutto più prezioso è la liberazione delle promesse inadempite del passato⁸⁹⁵. In questo percorso, prima di riflettere sulla propria sofferenza, è necessario comprendere la sofferenza degli altri nel passato e nel presente, per cui lo *scambio delle memorie* include anche quello delle sofferenze inflitte e subite⁸⁹⁶. La potenza poetica del perdono sta nello spezzare l'irreversibilità del tempo, per poter cambiare il significato del passato per gli uomini del presente, togliendo il peso della colpa, meccanismo che paralizza i rapporti tra gli uomini, soggetti attivi e sofferenti della loro storia⁸⁹⁷.

5.3.4. *La linguisticità del mondo e il senso della traduzione*

Non è, però, possibile annullare il debito delle colpe del passato, ma solo togliere, alleviare, la pena del debito. In una epoca inquieta, qual è la nostra, oscurata ancora dall'eredità della «violenza fondatrice»⁸⁹⁸ e dalla tendenza ancora strisciante a vivere il confronto con l'Altro come una minaccia, il reciproco rapporto delle culture, lo scambio delle memorie, la narrazione incrociata, l'esercizio del perdono, assurgono a modelli e strategie chiave di comunicazione interculturale. Un modello etico di particolare rilievo in questo contesto è

⁸⁹⁴ Cfr P. Ricœur, "Culture, du deuil à la traduction", trad. it. cit., p. 104.

⁸⁹⁵ Cfr. P. Ricœur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., pp. 85-86.

⁸⁹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 86-87.

⁸⁹⁷ Cfr. *ivi*, p. 88.

⁸⁹⁸ Cfr. P. Ricœur, "Identité fragile: respect de l'Autre et identité culturelle", trad. it. cit., p. 89 e sgg.

quello della traduzione, estremamente significativo sia per la politica di edificazione della nuova Europa sia per la cultura del dialogo ecumenico interreligioso⁸⁹⁹. Il paradigma della traduzione è pensato come un processo di comprensione degli altri e di se stessi tramite gli altri. È «mediazione tra la pluralità delle culture e l'unità dell'umanità», «risposta alla dispersione e alla confusione di Babele»⁹⁰⁰. «La traduzione [...] è il solo modo per manifestare l'universalità del linguaggio nella dispersione delle lingue»⁹⁰¹. Il linguaggio non esiste in nessun luogo eccetto che nelle lingue⁹⁰², realizzando le sue potenzialità universali attraverso sistemi differenziati sul piano fonologico, lessicale, sintattico, semantico, stilistico...⁹⁰³. Posizione molto vicina a quella di Walter Benjamin per il quale «la traduzione tende a esprimere il rapporto più intimo con le lingue»⁹⁰⁴, in quanto rappresenta «la specifica convergenza per cui le lingue non sono reciprocamente estranee ma, *a priori* e a prescindere dai loro rapporti storici, sono affini in ciò che vogliono dire»⁹⁰⁵.

Le lingue non sono sistemi chiusi che escludono la comunicazione; se non c'è che una specie umana, è proprio perché trasferimenti di senso sono possibili da una lingua all'altra, e ciò perché è possibile tradurre⁹⁰⁶. Ricœur parla di un principio di traducibilità universale, di un *a priori* della comunicazione⁹⁰⁷.

L'operazione di traduzione, per essere efficace, richiede dei traduttori bilingui, dunque dei mediatori in carne e ossa, e consiste nel-

⁸⁹⁹ P. Ricœur, "Du Concile de Trente au Colloque de Trente", relazione per il Convegno *Lutero e i linguaggi dell'Occidente*, Trento, 29-31 maggio 2000; trad. it. di I. Bertolotti, "Il dialogo ecumenico. Traduzione e perdono", in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, cit., pp. 93-103.

⁹⁰⁰ P. Ricœur, "Culture, du deuil à la traduction", trad. it. cit., p. 103.

⁹⁰¹ P. Ricœur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., p.90.

⁹⁰² L'ipotesi della relatività linguistica e culturale di Edward Sapir e di Benjamin Lee Whorf, etichettata nei manuali come "ipotesi Sapir-Whorf", sostiene che il sistema strutturale di ogni lingua, diverso dagli altri, avrebbe priorità nel determinare una determinata visione del mondo, nell'incanalare il ragionamento e nel costruire l'edificio della coscienza (B. L. Whorf, *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*, MIT Press, Cambridge 1956; trad. it. di F. Ciafaloni, *Linguaggio, pensiero e realtà*, Boringhieri, Torino 1970, p. 211). Nonostante le critiche tale teoria ha il merito di aver rivendicato la specificità delle lingue naturali, per cui, nel caso della mediazione linguistica, a nostro avviso, si tratterebbe di giungere alla comprensione degli elementi extralinguistici attraverso la mediazione del linguaggio.

⁹⁰³ Cfr. P. Ricœur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., p.77.

⁹⁰⁴ W. Benjamin, "Die Aufgabe des Übersetzers" (1921), trad. it. di A. Sciacchitano, "Il compito del traduttore", in *aut aut*, 334, Il Saggiatore, Milano 2007, p. 10.

⁹⁰⁵ Ivi, pp. 10-11 (corsivo nel testo).

⁹⁰⁶ Cfr. P. Ricœur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., p.77.

⁹⁰⁷ Cfr. ivi, p.78.

la ricerca del miglior adeguamento possibile tra le risorse proprie della lingua che accoglie e quella della lingua d'origine. La traduzione si configura come modello appropriato per i problemi specifici che pone la costruzione dell'Europa nel campo del dialogo interculturale attraverso un doppio approccio: 1) a livello istituzionale, perché incoraggia a promuovere l'insegnamento di due lingue viventi su tutto il territorio europeo, al fine di garantire attenzione per ciascuna delle lingue che non hanno una posizione dominante sul piano della comunicazione; 2) a livello spirituale, perché invita a estendere lo spirito della traduzione al rapporto tra le stesse culture, ossia ai contenuti di senso veicolati dalla traduzione⁹⁰⁸. Per restituire e salvaguardare la diversità e la specificità delle lingue del mondo e, al contempo, assicurare la perennità della diversità culturale, le politiche educative devono promuovere la formazione di traduttori da cultura a cultura, di bilingui culturali, di mediatori linguistici e culturali, capaci di accompagnare questa operazione di trasferimento nell'universo mentale dell'altra cultura, tenendo conto dell'insieme dei suoi riferimenti di senso⁹⁰⁹.

5.4. Pedagogia e fenomenologia

L'apporto del metodo ermeneutico-fenomenologico, in termini pedagogici, configura la necessità di fornire un *sensu* al processo formativo: non basta solo spiegarlo in riferimento a riscontri empirici diretti. Ne risulta un metodo di indagine che postula la necessità di mediare tra ontologia esistenziale ed epistemologia, stabilendo una stretta correlazione tra conoscenza oggettiva e conoscenza soggettiva.

Husserl aveva intuito la necessità di interrogarsi sul «problema del senso d'essere peculiare e costante»⁹¹⁰ del mondo della vita, già sempre dato: il mondo della vita (*dóxa*) che gli scienziati naturalisti disconoscono o che, forse, non hanno ben compreso. È la *Lebenswelt*, come ci ricorda Ricœur, che suggella l'unità profonda di fenomenologia ed ermeneutica, infatti ogni logica in Husserl è logica del mondo e non solo una logica formale⁹¹¹. Un punto di incontro tra

⁹⁰⁸ Cfr. *ivi*, pp.78-79.

⁹⁰⁹ Cfr. *ivi*, p.79.

⁹¹⁰ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 148.

⁹¹¹ Cfr. P. Ricœur, *La sfida semiologica* (traduzione delle lezioni tenute da P. Ricœur a Catania dal 20 al 23 marzo 1973 e di alcuni saggi dell'Autore su questioni legate alla filosofia del linguaggio), a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 2006, *Fenomenologia ed*

pedagogia ed ermeneutica-fenomenologica è costituito dall'indirizzare la ricerca del senso educativo in riferimento alla *Lebenswelt* in una prospettiva abbracciante la spiegazione (paradigma positivistico) e l'interpretazione (paradigma ermeneutico). Nel caso del paradigma positivistico i fatti, le esperienze concrete, precedono la teoria (metodo induttivo), la teoria precede l'esperienza (metodo deduttivo); nel paradigma ermeneutico-fenomenologico elaborazione teorica e ricerca empirica procedono intrecciate. Il che richiede negli ambiti formativi uno sforzo maggiore, un compito personale, globale e senza tempo, già posto con forza nel pensiero latino classico⁹¹², dove il connubio *ermeneutica-formazione* si traduce in un lavoro continuo di *comprensione* e *interpretazione* diretto a catturare il senso della vita nel concreto esistere. L'educazione è situata, si svolge in un luogo e in un tempo, risponde a un appello che proviene dalla cultura e dalla tradizione di una comunità come contesto di produzione e interpretazione di significati e guarda al riconoscimento e alla ricostruzione di tutti i tracciati di vita e di cultura dell'educando-interprete, preparando ad attraversare con maturità e responsabilità il mondo della vita con la mente spalancata (piuttosto che dogmaticamente chiusa) verso ogni forma di alterità.

A una *pedagogia per il mondo della vita* corrisponde una pedagogia radicata nel farsi della vita e della storia. Il soggetto di educazione è invitato ad agire come soggetto ermeneutico nella cosa attiva e vissuta sia essa di vita che educativa. È nella sfera d'azione della temporalità e della storicità, seguendo il percorso di Ricoeur, che si può diventare se stessi in un lavoro di rielaborazione di fatti e tratti dalla vita, affinché divengano elementi nuovi, organici, armonici, ricchezza vitale del poter essere di ogni persona. E questa dimensione temporale, storica strutturale è essenzialmente esperienza linguistica. La lingua parla il linguaggio ideale del pensiero e del sentimento universale di una intera comunità. È il linguaggio, come insegna Gadamer, che ci forma e ci mette in relazione, contribuendo a creare un processo di comprensione e interpretazione attraverso il dialogo, attraverso la fusione di orizzonti, cioè «la capacità di recuperare i concetti di un passato storico in modo tale che essi includano in sé anche il nostro proprio modo di pensare»⁹¹³ e il movimento della domanda e della risposta.

ermeneutica, p. 110. «La "Lebenswelt" ha [...] una dimensione culturale, storica e linguistica e costituisce l'area fenomenologica dell'ermeneutica» (*ibidem*).

⁹¹² «[...] a vivere bisogna imparare per tutta la vita [...]» (Seneca, *De brevitate vitae*, a cura di A. Cesareo, introd. di A. Nizzi, Morlacchi, Perugia 2008, p. 21).

⁹¹³ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 432.

In campo educativo, seguendo il paradigma ermeneutico gadameriano, abbiamo un concetto di formazione come prassi, la si vede cioè nella temporalità e nella storicità, sul piano della problematizzazione, nel confronto dialogico tra presente e pretese di validità della tradizione da perfezionare mediante l'interpretazione applicativa⁹¹⁴. Il carattere prassico che le assegna Gadamer fa sì che la si consideri un processo immanente all'agente stesso in costante avvenire, infatti «nell'autentica cultura, [...], ciò in cui e mediante cui ci si forma viene, come tale, fatto interamente proprio»⁹¹⁵. Il tratto peculiare di questa concezione risiede nel collocare ogni uomo in una prospettiva storica concreta, indicazione che nel processo formativo implica il divenir coscienti del carattere storico di questa nostra situazione. Il soggetto, coinvolto in una continua attività interpretante che si sviluppa linguisticamente e dialogicamente, ha modo di realizzarsi nell'educazione della coscienza storica, che ci obbliga a riconoscere i nostri limiti ma anche le nostre aspettative, i nostri interessi, nella dialettica tra sedimentazione e innovazione, cioè nello scontro/confronto tra una tradizione già interpretata in distinti pregiudizi e un presente, che oltre ai pregiudizi, dispone di attese, speranze, con le quali la coscienza si dirige al passato. In questo nesso dinamico si esplica la storicità del mondo in cui abitiamo, al quale apparteniamo, nel quale viviamo come un'eredità trasmessa e nel quale progettiamo il nostro poter-essere. L'*Erlebnis*, il vissuto temporale, secondo Ricœur, rimane per un verso un fatto privato del soggetto, ma il suo significato, il suo senso, diventa pubblico attraverso il discorso. È nella dialettica di senso e riferimento che si attua la relazione tra il linguaggio e la condizione ontologica dell'essere nel mondo. Il linguaggio in Ricœur si oggettiva come segno e come testo rendendo possibile, in tali forme, il riferimento al mondo (con le sue risorse simboliche e con il suo carattere temporale) ove si trova ogni senso. Il linguaggio è «ricco e pieno di enigmi che gli uomini hanno nello stesso tempo inventato e ricevuto per esprimere la loro angoscia e la loro speranza»⁹¹⁶ e che

⁹¹⁴ Cfr. K.-O. Apel, K.-O. Apel, "Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadamer's Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten", in Id., *Auseinandersetzungen - In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 569-607; trad. it. di M. Borrelli, "Idee regolative o accadimento di verità? Sul tentativo di Gadamer di rispondere alla domanda intorno alle condizioni di possibilità della comprensione valida", in K.-O. Apel, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer*, op. cit., p. 176.

⁹¹⁵ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 34.

⁹¹⁶ P. Ricœur, *De l'interprétation. Essai sur Freud*, trad. it. cit., p. 541.

possono essere colti solo all'interno del simbolo inteso come interpretante. È il simbolo che attua una donazione di senso, edificandosi nella radura (*Lichtung*) del linguaggio, in cui il senso al tempo stesso si svela e cela in sé qualcosa di non disvelato (Heidegger). Ciò significa aprirsi al mondo alla ricerca del senso o di quel *surplus* di senso che già da sempre accompagna l'esperienza del mondo, delle cose, di sé. Il che implica, per l'educando-interprete, la capacità di saper comprendere e interpretare quegli ambiti psicologici, esistenziali, culturali, narrativi, resi abitabili dal simbolo. Un tale autochiarimento, che include in pieno il linguaggio e l'utilizzo del simbolo quale correlato dell'interpretazione, permette all'originale personalità di autocomprendersi nel discorso. Importante in questo processo di autocomprensione, che è fondamentalmente un processo ermeneutico, è la nozione di "archeologia del soggetto" (che ha il suo correlato nel progetto psicoanalitico freudiano) diretta «verso la riemergenza di significazioni arcaiche appartenenti all'infanzia dell'umanità e dell'individuo»⁹¹⁷, da porre, però, in stretta complementarità con una "teleologia del soggetto" (che ha il suo modello nella *Fenomenologia dello spirito* di Hegel) diretta «verso l'emergenza di figure anticipatrici della nostra avventura spirituale»⁹¹⁸. «Ha una *arché* soltanto quel soggetto che ha un *télos*»⁹¹⁹. È attraverso la mutua interazione tra *arché* e *télos*, in una spirale interpretativa al contempo analitica e regressiva verso l'inconscio e sintetica e progressiva verso lo spirito, che si realizza il processo di autorealizzazione del soggetto. Il discorso è l'ambito in cui tale autorealizzazione si traduce in realtà. Interpretazione è il discorso stesso: «solo il discorso mira alle cose, si applica alla realtà, esprime il mondo»⁹²⁰. Il suo correlato oggettivo è il mondo del testo. Nel confronto con il testo l'interprete percorre una strada esistenziale nella quale si riconosce, dispiega la sua attività liberatoria, catartica e critica e, nel contempo, ha la possibilità di liberare emozioni, tensioni, conflitti, ecc. Il mondo della vita, che Ricœur chiama "mondo del testo" è qualcosa che continuamente si rinnova in un dinamismo interpretativo legato alla temporalità e che si completa nell'intersecamento con il mondo dell'interprete (*mimesis* III). Come spazio di esperienza per la formazione, il mondo del testo riscuote senso nella misura in cui è un orizzonte d'esperienza che

⁹¹⁷ *Ibidem.*

⁹¹⁸ *Ibidem.*

⁹¹⁹ P. Ricœur, *Le Conflit des interprétations*, trad. it. cit., p.188.

⁹²⁰ P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, trad. it. cit., p.108.

conduce l'individuo a farsi carico della sua capacità di riflessione, autoformazione e costruzione di identità e, inoltre, della possibilità di relazione e riconoscimento. Si può elevare così la facoltà di narrare a territorio privilegiato di formazione in prospettiva interculturale perché realizza l'autorappresentazione di sé, la costruzione simbolico-memoriale, la rielaborazione dell'esperienza, soprattutto quando si incrocia (*narrazione incrociata*) con altre storie e culture, anche lontane tra loro, sviluppando flessibilità di pensiero, riposizionamenti psicologici e interpretativi, capacità di ascolto, empatia, ospitalità. Per Gadamer, come per Ricœur, il lavoro ermeneutico, che la traduzione comporta, è l'articolazione stessa del tema dell'alterità. Nel lavoro ermeneutico di traduzione si sintetizzano progetti universali e molteplici eredità. Nel panorama attuale caratterizzato da intensi flussi migratori, soprattutto nell'area mediterranea, dalla compenetrazione tra le esigenze etiche della traduzione (ospitalità linguistica) e quelle dello scambio delle memorie (ospitalità narrativa) può scaturire un laboratorio di confronto e di comprensione volto ad attivare il reciproco scambio tra culture, tradizioni, religioni e forme politiche diverse. Ciò richiede lo sforzo di renderci interpreti dell'altrui diversità e di vivere, in forma immaginativa e simpatetica, questa relazione. Tutti i diversi aspetti di una cultura non sono spazi chiusi e incomunicabili, ma al contrario sono come tante ramificazioni di una unità esistenziale, in cui si agita il 'mondo della vita' che rappresenta l'afflato vivificante dell'unità dell'esistenza umana. Ognuno di noi è interprete della propria tradizione e al contempo interprete di se stesso nella ricerca e nell'articolazione della propria identità personale. Tanto per Ricœur come per Gadamer, quanto per Husserl e per Heidegger, il confronto con la tradizione è importante per individuare i pregiudizi e le visioni di parte, ma anche per potersi liberare delle sofferenze della vita e della storia (e della violenza forse della stessa ragione⁹²¹) e collocarsi in un'esistenza dignitosa e rispettosa dell'uomo come singolo rispetto a un uomo come categoria universale che annulla le singolarità e, di conseguenza, le differenze.

⁹²¹ Si vedano al riguardo: M. Horkheimer, *Eclipse of reason*, Oxford University Press, New York 1947 (ed. tedesca: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1967); trad. it. di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969; Th. W. Adorno, *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; trad. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 3^a ed. 1982 (1970).

Capitolo 6

Fenomenologia esistenziale e pedagogia in Karl Jaspers

6.1. I compiti della scienza e il filosofare esistenziale

I compiti della scienza (moderna) si esauriscono all'interno del mondo oggettivo-oggettivante, si collocano in quell'ampia cornice di pensiero, metafisico, che Heidegger ha definito (a torto o a ragione) *logica ontica*, logica strutturata intorno al principio di *causalità/contraddizione*. Sfugge alla scienza, così (onticamente) definita, l'elemento filosofico che costituisce il nucleo fondante di ogni comprensione che voglia portarsi oltre l'oggettivazione degli enti e dell'esserci. Mentre ogni scienza ha un *oggetto* specifico di indagine, si nota che la filosofia non può legittimarsi attraverso alcun oggetto e alcuna oggettivazione. La filosofia indaga sulla *totalità* dell'esserci, ma l'ambito della totalità sfugge a procedure metodiche strettamente rigorose. Non c'è una "scienza rigorosa della totalità"⁹²². Non avendo un "oggetto", la filosofia non è scienza e il pensiero filosofico può facilmente essere ritenuto "sospeso in aria"⁹²³. Per il filosofare valgono altre condizioni, se pensiamo all'ambito empirico di ricerca. Riconosciuto che il filosofare escluda un oggetto che sia "specificatamente suo", esso ha la capacità e la possibilità di muoversi "tra tutti gli oggetti senza pensarli unicamente come tali"⁹²⁴:

«Gli oggetti si trasformano nel filosofare che in essi li trascende. A differenza di quanto accade nelle singole conoscenze metodiche della scienza, nel filosofare l'oggetto non è costruito per essere trasformato, ma si fa trasparente come fenomeno; invece di essere oggetto di conoscenza si fa linguaggio. Quando penso l'oggetto faccio scienza, quando, invece, nell'oggetto dirigo lo sguardo all'essere, allora filosofo»⁹²⁵.

⁹²² Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, Springer Verlag OHG, Berlin, Gottingen, Heidelberg, 3^a ed. 1956 (1932/1948); trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Mondadori, Milano 2009 (1^a ed. 1978), "I - Philosophische Weltorientierung", "Libro primo. Orientazione filosofica nel mondo", p. 443.

⁹²³ Cfr. *ibidem*.

⁹²⁴ Cfr. *ivi*, p. 444.

⁹²⁵ *Ibidem*.

Un conto è, allora, l'*orientazione nel mondo*, di cui si occupano le scienze, un conto è l'*analisi dell'esserci*, di cui si occupa il pensiero filosofico⁹²⁶. E l'esserci include, certo, la *totalità* (quindi anche l'orientazione nel mondo), ma si sottrae a uno sguardo puramente ontico della scienza. L'esserci, non essendo un oggetto, non è oggettivabile, osservabile, misurabile, alla stregua degli oggetti dell'orientazione del mondo. È specifico dell'esserci l'analisi dell'essere, ma questa analisi non si esaurisce nei contenuti *oggettivamente* espressi⁹²⁷. Per cui, per Jaspers, la ricerca dell'essere e dell'esserci volge fundamentalmente l'interesse verso tre obiettivi: guarda al mondo per *orientarsi*; va al di là del mondo come appello del sé in quanto *esistenza possibile (mögliche Existenz)*; si apre alla *trascendenza*. L'appropriazione del mondo, in quanto conoscenza, è solo il primo passo dell'esserci. Il secondo passo dell'esserci è il prendere consapevolezza del mondo in quanto *chiarificazione dell'esistenza*⁹²⁸. Il terzo passo è il rinvio all'essere o evocazione dell'essere in prospettiva *metafisica*. Tre, quindi, le voci fondamentali e sostanzialmente intrecciate per ricomporre l'autenticità dell'esserci: il *mondo* come totalità dell'esserci, l'*esistenza* come elemento specificità/originarietà, la *trascendenza* come ritorno all'uno⁹²⁹.

⁹²⁶ Vedi K. Jaspers, "Introduzione alla filosofia", ivi, p. 141. «L'orientazione nel mondo, come sapere relativo alle cose del mondo, deve essere distinta dall'*analisi dell'esserci*. Quest'ultima, concependo l'esserci in generale come ciò che include la totalità, comprende in sé anche l'orientazione nel mondo. Il suo tentativo è quello di rappresentare in termini universali le strutture di ciò in cui si realizza non solo l'orientazione nel mondo, ma tutto ciò che per me possiede l'essere. L'orientazione nel mondo è realizzata da coloro che indagano nelle scienze, mentre l'analisi dell'esserci è un passo del filosofare nella ricerca dell'essere» (*ibidem*, corsivo nel testo).

⁹²⁷ «Nella misura in cui il filosofare cerca di attenersi rigorosamente all'oggettività, non è più filosofare. [...] Chi nel filosofare è solo alla ricerca di fondazioni e non mette mai in gioco se stesso cade nella sofistica, che è la vendetta del mero intelletto per il tradimento del filosofare» (K. Jaspers, *Philosophie*, trad. it. cit., "I - Philosophische Weltorientierung", p. 445).

⁹²⁸ «La *chiarificazione dell'esistenza* [...] è vincolata e diviene il linguaggio del singolo al singolo. Invece di conoscenze universali, essa offre chiarificazioni possibili e mostra la possibilità del singolo nelle sue radici e nei suoi scopi incondizionati. In essa non si riconoscono tutti, ma ogni singolo più o meno, tanto nell'appropriazione quanto nel rifiuto, ma sempre inserendosi nella propria realtà, che è poi la propria singolarità» (K. Jaspers, "Introduzione alla filosofia", ivi, p. 144).

⁹²⁹ Cfr. ivi, p. 140.

6.2. Il mondo dell'esserci e la chiarificazione dell'esistenza

Ma che cos'è, innanzi tutto, questo *mondo* che dà sfondo all'esserci, senza, però, mai realizzarlo, separato da altre due voci che sono *l'esistenza* e la *trascendenza*? E che cosa dobbiamo intendere con *esistenza*, se essa, più che un "concetto", indica il rinvio a ciò che si pone oltre *l'oggettività* e diventa, anzi, coscienza dell'essere, ovvero sia chiarificazione della inoggettiva/inoggettivabile *esistenza possibile*? Se pensiamo a questo intreccio, notiamo che *l'esistenza* è tale solo se è *apertura* alla trascendenza, e ciò ci obbliga a parlare di *mondo* in una doppia significazione.

Mondo è innanzi tutto *l'esserci* (non come anche *esistenza* orientata alla trascendenza), ma come tutto ciò che mi si presenta come l'essere, di volta in volta, determinato degli oggetti e che include anche me in quanto esserci empirico. Se, da un lato, la conoscenza del mondo (nel senso delle scienze) è *oggettiva* in quanto le cose sono empiricamente presenti (oggetti), dall'altro, notiamo che il mondo nella "sua totalità" dell'*esserci come esistenza* sfugge sia come oggetto sia come totalità⁹³⁰. *L'esserci come oggetto, stabilità e sussistenza* è da distinguere dall'*esserci come libertà*⁹³¹. Il mondo, come *realtà oggettiva*, è quel mondo che possiamo conoscere e che conosciamo in termini scientificamente *validi* universalmente. Dal punto di vista del sapere strettamente scientifico, in senso, quindi, di un sapere generalizzabile, *l'esserci dell'uomo* potrebbe far parte di questo sapere solo contemplandolo nella sua dimensione fisico-empirica. Dal punto di vista della sua *esistenza*, *l'uomo*, non essendo un oggetto e non essendo oggettivabile, non si risolve nell'*oggettività*, ma non per questo può sciogliersi da quel mondo reale che gli si presenta e conosce nella sua empiricità oggettiva e sotto varie forme⁹³². *Esistenza e trascendenza*

⁹³⁰ Cfr. *ibidem*.

⁹³¹ Scrive Jaspers: «Il "mondo", come concetto per la totalità dell'esserci, ha due possibili significati: può significare, in primo luogo, la somma infinita di ogni essere-oggetto e di ogni essere-io che si presenta come esserci; in questo caso, mondo è solamente "tutta" la realtà oggettiva; in secondo luogo può significar la totalità dell'esserci soggettivo riferito a se stesso e, perciò, in sé chiuso. *L'esserci* come somma di ciò che si presenta è sì un mondo unico perché tutto si trova su quell'unico piano costituito dall'esperienza empirica, ma non è l'unità del mondo, perché inconcluso e infinito. *L'esserci* come totalità si dà, di fatto, solo relativamente, e cioè come essere del soggetto nel suo mondo e come aspetti particolari della coscienza in generale impegnata nella ricerca» (K. Jaspers, *Philosophie*, trad. it. cit., "I - Philosophische Weltorientierung", p. 196).

⁹³² Nelle forme di mondo della natura, mondo dell'utilizzabilità, mondo tecnico,

non sono realtà pari alle realtà oggettuali delle cose del mondo empirico, né possono essere conosciute e analizzate come oggettività visibili. L'io, come esistenza, è un essere che si sottrae alla "manifestazione dell'esserci"⁹³³. L'esistenza riferita all'io, si manifesta nella tensione tra soggettività e oggettività e vale per se stessa e per le altre esistenze con le quali entra in comunicazione⁹³⁴. Anzi l'uomo, per Jaspers, è solo nell'esserci *possibile* esistenza; esistenza, però, che si differenzia dalle altre e come le altre perché *libera* nelle sue decisioni⁹³⁵. Se l'esserci c'è in senso anche empirico, ciò non dice ancora nulla rispetto al suo esserci in quanto esistenza. Quest'ultima, infatti, c'è veramente e in senso autentico là dove si dà nella sua *libertà*⁹³⁶. L'esserci del mondo oggettivo non è da confondere con l'esserci del mondo esistenziale. Il primo è da intendere come ambito di conoscenza universalizzabile e valido per tutti; il secondo, invece, non ha nulla di universale o di universalizzabile. L'esistenza non è universale, è del singolo io, dell'individualità in quanto "particolarità storica"⁹³⁷. Così intesa, l'esistenza non è *oggetto* tra gli altri oggetti nel mondo e tanto meno potrà mai avanzare a oggetto universalmente valido.

6.3. L'uomo in quanto esserci in libertà

L'uomo è esserci in libertà. Un esserci che trascende, oltrepassa l'oggettività e, come tale, entra nell'*inoggettivo*. Esistenza e libertà, si dimostrano, in Jaspers, momenti inseparabili. Per cogliere questi due momenti anche e soprattutto nella loro inseparabilità, è necessario passare da un'analisi oggettiva a una analisi riflessiva, a un pensiero che sia capace di *trascendere* il semplice esserci ripensandolo in termini di *esistenza possibile*. Si tratta di un pensiero che non ha come fine la distinzione tra vero e falso, al fine di cogliere e sistematizzare

mondo sociale, mondo economico, mondo politico (cfr. *ivi*, p. 193).

⁹³³ Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, trad. it. cit., "II - Existenzerhellung", "Libro secondo. Chiarificazione dell'esistenza", p. 469.

⁹³⁴ Cfr. *ivi*, p. 470.

⁹³⁵ Cfr. *ibidem*.

⁹³⁶ «L'esserci c'è empiricamente, l'esistenza solo come libertà» (*ivi*, p. 470).

⁹³⁷ Cfr. *ibidem*. «Alla mia individualità resta solo ciò che non si può mai ordinare in una totalità; nella scelta dei compiti e nello sforzo per realizzarli si fa valere un'altra origine che posso scorgere solo se chiudo gli occhi davanti al pensiero nichilistico che prospetta una possibile mancanza di senso del mio agire» (*ivi*, p. 475, corsivo nel testo). «L'esistenza, anche quando realizza la propria essenza nel mondo partecipando all'esserci del suo processo storico [...], cerca di affermarsi, naufragando nel mondo e contro di esso, nell'eternità dell'essere autentico» (*ivi*, p. 476).

un contenuto oggettivo di verità. Quel che il *pensiero dell'inoggettivo* cerca è il contenuto di verità dato con l'esserci in quanto esistenza, di un esserci tutto protratto verso la volontà o, meglio, la libertà del singolo; volontà e libertà attraverso le quali un'esistenza particolare realizza la sua autenticità.

Per questa autenticità, sulla base della libertà che il singolo mette di volta in volta in gioco nel mondo dell'esserci mondano, vi è bisogno di un linguaggio, della comunicazione. Senza linguaggio non c'è esistenza. Quest'ultima si realizza non per la quantità dei saperi empirici che l'esserci del mondo *tout court* può avere e difatti ha a disposizione, ma nella *trascendenza* che l'Io realizza, nella comunicazione con l'altro che è, in entrambi, espressione di *libertà*, libertà pensata, però, come possibilità in senso esistenziale. L'esistenza possibile si volge a sé e all'altro con lo scopo di giungere, sia nell'uno che nell'altro, a se stessa. Si rivolge all'altro, ma non "a tutti gli altri" (è il caso del linguaggio delle scienze)⁹³⁸. L'esserci, come esistenza, nasce dalla comunicazione con l'altro e solo in questa relazione con l'altro-da-sé giunge a se stesso⁹³⁹. L'autenticità del mio esserci c'è solo rispetto a un altro sé, solo all'interno di una comunità comunicativa effettiva verso la quale "rimango illimitatamente aperto"⁹⁴⁰.

Parliamo, infatti, dell'esserci dell'esistenza e non dell'esserci di oggetti o delle cose. Sappiamo che con l'aiuto delle scienze possiamo appropriarci della *realtà oggettiva* e che questa è indagabile *oggettivamente* mediante regole e procedure o metodi che ne consentono la conoscenza incontrovertibile. La realtà esistenziale, invece, non ha regole e procedure che le consentono un tipo oggettivo di spiegazione e di presa di conoscenza. La realtà del mondo oggettivo può essere colta con *leggi causali*, la realtà esistenziale è del singolo Io e della sua libertà e può giungere a se stessa solo attraverso la comunicazione e l'interazione con l'altro. Se la realtà oggettiva è misurabile, sperimentabile e offre una conoscenza che giustamente riteniamo valida

⁹³⁸ Cfr. *ivi*, p. 479.

⁹³⁹ «L'essere che nasce dalla comunicazione, essendo nulla per il sapere oggettivo, non può essere espresso se non indirettamente nelle determinazioni dell'esser-l'uno-per-l'altro, in cui si trascende verso di esso. Il tentativo pone davanti agli occhi ciò che, naufragando oggettivamente, chiarisce la raggiunta certezza dell'esser-se-stesso nella comunicazione» (*ivi*, p. 482).

⁹⁴⁰ Cfr. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, Piper Verlag, München 1947; trad. it. a cura di D. D'Angelo, *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano 2015, p. 231. «Non è l'atmosfera soffusa di una unione universale che mi porta a me stesso, ma la pregnanza della mia associazione con ogni modalità della realtà e la mia attuazione delle possibilità di connessione proprie del movimento e della costituzione di questa realtà. Alla risolutezza dell'esistenza appartiene la vastità dei suoi collegamenti» (*ibidem*).

per tutti, la realtà esistenziale ha luogo nella *profondità* della singola esistenza e solo per la libertà possibile di quest'ultima⁹⁴¹.

Pensiamo all'uomo nel suo esserci, nella possibilità, cioè, di *scegliere* e, quindi, nella *libertà* di trascendere o di rinunciare alla trascendenza⁹⁴². Il trascendere è un *movimento* nell'esserci come esistenza possibile, un movimento nell'esserci *reale*, non un enunciato. La trascendenza è dell'uomo in quanto esserci proteso verso l'essere che nell'esserci si rivela⁹⁴³. Qui, la questione fondamentale è che la coscienza come esserci non è già per se stessa trascendente ma, muovendo dalla libertà, è possibile in questa direzione, che solo l'esistenza, nel dischiudersi alla sua trascendenza, è in grado di attraversare⁹⁴⁴. Da essa solo discende la possibilità di giungere, trascendendo, a se stessa, o smarrirsi nel disordine dell'esserci⁹⁴⁵. «La sua essenza è che non può essere solo esserci»⁹⁴⁶. Esistenza e trascendenza non sono separabili nell'esserci (in senso filosofico), a meno non si voglia ridurre l'esserci a oggetto (empirico di scienza). Il mondo dell'esserci, inteso come orientamento dell'esistenza che si proietta nella trascendenza e che si realizza nella libertà e nella responsabilità di ogni singolo (esserci), è quel *tutto abbracciante* (*Umgreifende*), quella totalità all'interno della quale l'esserci è autenticamente se stesso. Il *tutto abbracciante* è per la singola esistenza non solo "orientazione nel mondo", ma è trascendimento del mondo (oggettivato)⁹⁴⁷. L'uomo non è solo un esserci accanto ad altri esserci nell'indifferenza del suo esserci, non è solo fenomeno accanto ad altri fenomeni oggettivati, semplice parte di un mondo di cose indifferenti. L'uomo, come

⁹⁴¹ Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*. "II - Existenzerhellung", "Libro secondo. Chiarificazione dell'esistenza", trad. it. cit., p. 486.

⁹⁴² «Siccome non ha possibilità di scelta, l'animale è solo l'esserci che è. L'uomo, da parte sua, non può abbassarsi a questo livello, perché se ci provasse, si troverebbe ad un livello inferiore, quello proprio di un esserci atterrito dalla disperazione, a cui manca quella forza e quella sicurezza naturale che sono proprie dell'animale. L'uomo non può essere mero esserci, o ascende nello slancio trascendente, o affonda nello smarrimento della trascendenza» (K. Jaspers, "Introduzione alla filosofia", ivi, p. 152).

⁹⁴³ Cfr. ivi, p. 152.

⁹⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

⁹⁴⁵ Cfr. *ibidem*.

⁹⁴⁶ *Ibidem*.

⁹⁴⁷ «Se il mondo fosse la totalità, allora la conoscenza del mondo coinciderebbe senz'altro con la conoscenza dell'essere. Il mondo non sarebbe solo esserci, ma essere in sé. L'essere autentico coinciderebbe con la totalità del mondo. Pertanto sono possibili *due gruppi di concetti di mondo*, a secondo che il mondo sia pensato in sé senza alcun riferimento ad altro, oppure come fenomeno in relazione all'esistenza e alla trascendenza» (K. Jaspers, *Philosophie*, trad. it. cit., "I - Philosophische Weltorientierung", p. 199, corsivo nel testo).

esistenza, può rimettere alla libertà se stesso, può essere rimesso alla libertà che la sua esistenza reclama. Nel senso di Jaspers parliamo di *esistenza possibile*, ovverosia di esistenza che nella trascendenza⁹⁴⁸ si apre al suo essere autentico, al *tutto abbracciante*, tutto che sfugge allo sguardo ontico e alle scienze. E tuttavia, è nell'*Umgreifende*, per Jaspers, che dimora l'essere dell'esserci. Tocca alla filosofia, allora, e non alla scienza (onticamente definita) ripensare nuovamente in termini di *sensu*, rimettersi in cammino verso la ricerca di ciò che sfugge allo sguardo oggettivante e riappropriarsi di se stessa, di una verità, cioè, che non si riduce al mondo degli enti e all'utilizzo che di essi può farne una scienza tradotta in tecnica.

6.4. L'orizzonte di senso dell'esserci esistenziale

In questa ricerca di senso, che è trascendimento dell'ontico, Jaspers riprende un cammino della ricerca kantiana che possiamo definire, da un lato, ricerca delle condizioni della conoscenza oggettuale (*Wissen*) o oggettivabile (*Objectivierbar/Objectivierung*), che in definitiva la scienza rende disponibile, dall'altro ricerca del *noumeno*, pensiero, quindi, che trascende l'ambito oggettivato/oggettivabile. Si tratta, con Kant, per Jaspers di oltrepassare i confini limitati della scienza e ripercorrere il cammino dell'essenza della filosofia.

Quale il cammino, quale l'essenza della filosofia (da rimettere di nuovo in piedi), se pensiamo all'orizzonte di senso nel quale ne va dell'esistenza o, meglio, del senso dell'esistenza dell'uomo? Compito prioritario è ritrovare il terreno assente nella scienza ma fondamentale per il filosofare: il terreno dell'essere. Luogo tra non-luoghi, luogo di comprensione al di là di tutte le conoscenze riferite al mondo e all'orientamento nel mondo (degli enti)⁹⁴⁹. Jaspers definisce questo luogo in cui la filosofia è ancora a casa sua un "essere tra i luoghi",

⁹⁴⁸ «Dal canto suo, l'uomo, in quanto non è più considerato come una pura e semplice parte del mondo, ma come colui che può essere liberamente se stesso, è esistenza possibile. All'uomo come coscienza in generale il mondo appare, nell'orientazione intramondana, come mondo, mentre come esistenza possibile, nel mondo gli si dischiude la trascendenza. Per l'uomo come esistenza possibile il mondo perde quindi la sua indifferenza» (*ibidem*).

⁹⁴⁹ Cfr. *Philosophie*. "I - Philosophische Weltorientierung", trad. it. cit.: «La vita dello spirito si fonda solo sull'esistenza che, anche per la scienza dello spirito, è oggettivamente inconoscibile» (ivi, p. 286). «Ma mentre al limite della conoscenza della natura si apre l'abisso dell'assolutamente inconcepibile, al limite delle scienze dello spirito si realizza la comunicazione tra esistenza ed esistenza, che è poi ciò che dà impulso a quelle scienze» (ivi, pp. 286-287).

un “essere-tra” (ciò vale anche per l’esserci), è un *essere intermedio* (*Zwischensein*)⁹⁵⁰. Di quale luogo parliamo? Parliamo di un luogo che non oggettiva l’ente privandolo della sua essenza, riducendone la sua totalità: l’*Umgreifendes*. L’essere dell’esserci esistenziale abbraccia questo insieme. Riferito all’uomo in quanto esistenza possibile, parliamo di un essere-tra, di un *Zwischenwesen*⁹⁵¹ che abita un luogo-tra-non-luoghi. Riferito alla filosofia: questo-luogo-non-luogo è l’incontro con l’essere. La filosofia dimora in quel luogo tuttoabbracciante che non si risolve in nessun luogo specifico. Oltrepassa i singoli saperi e i limiti imposti dalle scienze per estendersi all’ulteriorità non afferrabile nella relatività dei saperi empirici. È un oltrepassamento (*Ueberschreitung*) che indica l’esigenza della ricerca di senso che è legata anche ai saperi e alle conoscenze (alle scienze). Le domande in prospettiva della ricerca esistenziale interessano sia *che cosa* è necessario sapere quanto e soprattutto il *senso* dello stesso sapere. La scienza, come sottolinea Heidegger, “non pensa”⁹⁵². La scienza *sa*, ma non si pone la domanda sul *senso* del sapere, sul perché del sapere. La scienza, come evidenzia Jaspers, non può darci alcuna risposta alla domanda relativa al suo senso⁹⁵³. Ed è proprio qui che, secondo Jaspers, è necessario il passo dalla scienza alla filosofia. Il passo, cioè, da una filosofia come scienza (-tecnica) a una filosofia che trascende la scienza e che ripropone la domanda sulla verità e sul senso della verità. Antecedentemente al suo risolversi in *tecnica*, il pensiero filosofico era ricerca dell’*essere*, in Aristotele: ricerca dell’*essere in quanto essere*. Prima ancora della declinazione aristoteli-

⁹⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 391 (paragrafo 3), ove si parla di «filosofia come essere-intermedio».

⁹⁵¹ Cfr. *Philosophie. “II - Existenzerhellung”*, trad. it. cit., p. 780. Jaspers puntualizza: “A differenziarlo dalla forza opaca di tutto l’esserci naturale è quella sua ferita originaria che è poi l’origine della sua più alta possibilità. Il fatto che possa essere incondizionato presuppone che si sia liberato dal ciclo degli esseri semplicemente viventi. Per questo egli può accorgersi di un essere e della possibilità di un non-essere, che non si presentano nella vita come tali. Il suo esserci lo incatena senz’altro, eppure solo a lui dà la possibilità d’essere. Per esser certo di sé deve esigere da sé molto di più di quanto possa realizzare in base al suo esserci. Quando va oltre se stesso, egli è l’essere intermedio che si perde se non si realizza nell’incondizionato” (*ivi*, pp. 779-780).

⁹⁵² Cfr. M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, trad. it. cit. di M. Ugazio e G. Vattimo, p. 41.

⁹⁵³ «Ma il senso della scienza, per quanto sia assodato e presente quando l’indagine è condotta con passione, non è a sua volta scientificamente dimostrabile. Chi pretende una risposta alla domanda relativa al senso della scienza, e poi, trovandosi nell’impossibilità di darne una che sia dimostrabile, ne nega il senso e cessa di preoccuparsene, assume un atteggiamento che è incontestabile. Chiarire il senso della scienza che di fatto s’è realizzata è solo una possibilità filosofica» (*Philosophie. “I - Philosophische Weltorientierung”*, trad. it. cit., p. 249).

ca, l'essere si identificava col suo stesso *manifestarsi*, col suo venire alla luce e scoprirsi (*Unverborgenheit/aletheia*). La verità era l'essere nel suo venir-manifesto. Diversamente dall'*amore per il sapere o la conoscenza* (= scienza), la filosofia nasce come *amore per l'essere*. Nel passaggio dall'*amore per l'essere* all'*amore per il sapere*, si è avverato lo smarrimento dell'essere e l'uomo, per Jaspers, è diventato *Bodenlos*, ovvero sia "senza terra"⁹⁵⁴.

6.5. Oltre la scienza: la cifra e la trascendenza

Il pensare trasformato in *spiegazione* (scienza) ha abbandonato il suo compito che per Jaspers è quello della *cifra*, luogo di *trascendenza*. Cifra e trascendenza non si risolvono in una esplicitazione scientifica del mondo e delle cose. Cifra e trascendenza sono luoghi in cui all'esistenza è data la possibilità di essere libera, di essere lasciata alla sua libertà (*frei-lassen*) di scelta. Nel senso jaspersiano, l'essere è cifra che si pone alla lettura o interpretazione dell'uomo. Interpretazione dell'inafferrabilità dell'essere, pari all'inafferrabilità del *noumeno* kantiano. L'essere è cifra in quanto non è oggetto (di scienza), ma un indicibile che sfugge a ogni oggettivazione. La filosofia come cifra non si risolve affatto come capacità di penetrare nella totalità dell'essere, piuttosto nel tener viva l'incommensurabilità e l'inafferrabilità dell'essere. Al contempo, la cifra, proprio perché indica una ulteriorità che non è in nostro possesso, è un limite invalicabile col nostro pensiero. Intesa come cifra, la filosofia più che un sapere oggettivato/oggettivabile, è *ermeneutica dei limiti* che ogni cifra pone all'esistenza del singolo, ermeneutica di ciò che ci trascende, di ciò che "sta oltre" l'oggettivo⁹⁵⁵. Questo stare oltre, come trascendenza, apre alla possibilità di leggere i 'dati' e gli 'oggetti' della ricerca scientifica come *cifra*. Quel che si cerca non è tanto il dato nella sua conoscenza apparente, piuttosto il senso a cui esso rinvia. La domanda di senso si configura nella dialettica tra l'essere inteso nella sua stabilità e consistenza e l'essere inteso come libertà, ovvero sia

⁹⁵⁴ Cfr. U. Galimberti, *Il tramonto dell'Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers*, op. cit., p. 550. Cfr. K. Jaspers, *Philosophie. "II - Existenzerhellung"*, trad. it. cit., p. 727. Jaspers scrive: «In ogni situazione-limite sento mancarmi il terreno sotto i piedi. Non posso intendere l'essere come esserci nella sua consistente stabilità. Nel mondo non c'è nulla di compiuto, se persino la comunicazione d'amore si manifesta come lotta» (*ibidem*).

⁹⁵⁵ Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, trad. it. cit., "III. Metaphysik", "Libro terzo. Metafisica", pp. 935 sgg.

nell'antitesi tra conoscenza oggettiva, valida per tutti, quindi universale, e libertà, legata alla trascendenza, valida per il singolo, quindi inoggettiva, particolare⁹⁵⁶. Anche se cercare l'essere in quanto essere provochi quel che Jaspers definisce *naufragio*, *l'esistenza possibile*, in quanto *libertà*, realizza pienamente se stessa solo in questa ricerca dell'essere⁹⁵⁷. «Interrompere la ricerca dell'essere è come cessare di esistere»⁹⁵⁸ e, d'altra parte: se penso di giungere alla "sorgente dell'essere", di penetrare nella profondità dell'essere, mi viene meno il "terreno" (*Boden*)⁹⁵⁹. *L'essenza* dell'essere sfugge all'intelletto. E, tuttavia, "questa profondità senza fondo", priva di significato e, quindi, *vuota* per l'intelletto, "è piena di significato per l'esistenza"⁹⁶⁰. In altri termini: c'è una «*realtà come limite della realtà empirica*»⁹⁶¹, che l'uomo può *cogliere* ma non *esaurire* «perché oltrepassa l'ordine empirico»⁹⁶². Simile realtà è *l'esistenza*. L'altro, come *esistenza*, può, fino a un certo punto, essere conosciuto, ma rimane *imprevedibile* come imprevedibile è l'essere nella sua *profondità*. Abbiamo accesso alla *profondità* dell'essere, che come abbiamo visto sarà magari completamente vuota per l'intelletto, solo se partiamo dal presupposto che c'è una sola realtà, la *realtà empirica*⁹⁶³. Ma dal punto di vista dell'esserci esistenziale non ci sono dubbi che siamo in presenza di due realtà: della *realtà empirica*, rivolta alla conoscenza del mondo in quanto complessità oggettiva, e della *realtà della trascendenza*. Realtà quest'ultima alla quale la nostra esistenza pone le sue domande e cerca risposte di senso. Se, da un lato, l'uomo incontra l'empiricità o l'oggettività del mondo, dall'altro incontra la trascendenza come mondo di senso. Infatti è l'esistenza l'origine della "realtà autentica".

⁹⁵⁶ Cfr. *ivi*, p. 938.

⁹⁵⁷ Cfr. *ivi*, p. 936. Il naufragio secondo Jaspers è inevitabile «perché io non possiedo il fondamento dell'essere nell'esserci, nelle molteplici determinazioni dell'essere particolare che so e conosco, nel mio isolamento, e nella comunicazione che ancora non realizzo» (*ibidem*).

⁹⁵⁸ *Ibidem*.

⁹⁵⁹ Cfr. *ivi*, p. 937.

⁹⁶⁰ Cfr. *ibidem*.

⁹⁶¹ *Ivi*, p. 941 (corsivo nel testo)

⁹⁶² *Ibidem*.

⁹⁶³ Cfr. *ivi*, p. 942. Il presupposto della realtà empirica, come unica realtà, lascerebbe, però, l'uomo (che non è certamente solo realtà empirica) in uno stato di oscurità. Jaspers scrive a tale proposito: «Sperimento allora quelle perturbazioni che, in un mondo apparentemente tanto chiaro da calcolare, di continuo mi disturbano e di cui sono responsabile tanto io per i motivi irrazionali che sfuggono alla mia coscienza, quanto gli altri per le azioni e le finalità che non si potevano prevedere. Rimango così avvolto in una oscurità da cui non mi posso liberare, perché considero come verità e realtà ciò che è solo chiarezza oggettiva» (*ibidem*).

«Solo l'esistenza dà veramente la parola ai contenuti e agli oggetti dell'abbracciante immanente»⁹⁶⁴. L' *Umgreifendes* che io stesso sono, il mio esserci in quanto esistenza possibile è un poter-essere. La mia esistenza è sempre di nuovo una scelta: tra essere e non-essere. Tocca all'esserci in quanto esistenza decidere⁹⁶⁵. È una decisione che è radicata nell'*esistenza possibile* dell'esserci in quanto libertà.

Libertà, in senso esistenziale, indica un oltrepassare l'ambito oggettuale dell'essere- mondo come mondo conoscibile empiricamente. Noi, per Jaspers, diveniamo liberi non per essere a conoscenza del mondo, di tutto il mondo, ovverosia appropriandoci della conoscenza di ciò che può essere conosciuto. «Noi diveniamo liberi per il mondo, per noi stessi nel mondo e per noi stessi in relazione alla trascendenza [...]»⁹⁶⁶.

Solo all'*esistenza*, in quanto *possibilità*, è dato aprirsi all'*essere della trascendenza*, superare il limite oltrepassante la realtà empirica e raggiungere il *tra*, ovverosia il legame comunicativo tra esistenza e trascendenza⁹⁶⁷. Bisogna intendere la comunicazione come accesso al *linguaggio della trascendenza* per penetrare nell'imprevedibile fondo dell'esserci, che può rivelarsi sia come luogo di compimento che luogo di naufragio di quest'ultimo⁹⁶⁸. Pensare in termini di simboli, diventa una necessità se pensiamo al *fondo* dell'esserci come *esistenza possibile*. L'imprevedibilità che costituisce il *fondo* dell'esserci si differenzia dai significati che vengono attribuiti all'oggettività del mondo della non trascendenza. In senso jaspersiano, l'esistenza "non può diventare scienza di nessun tipo", nessuna "obiettivazione" è possibile⁹⁶⁹, perché essa si mostra sempre e comunque solo come "possibi-

⁹⁶⁴ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, trad. it. cit., p. 157. Secondo Jaspers: «L'immanenza è animata solo dall'esistenza» (*ibidem*).

⁹⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

⁹⁶⁶ Ivi, p. 211. «L'oscillazione dell'esser-mondo può portarci ad essere consapevoli del fondamento in noi, il quale sa ancora di essere esistente quando abbandona il mondo. Diveniamo liberi per la trascendenza sia sulla via che passa attraverso il mondo, sia in rapporto diretto con la trascendenza» (*ibidem*).

⁹⁶⁷ Cfr. ivi, pp. 157-159.

⁹⁶⁸ «Nella trascendenza, che solo ad essa si manifesta, la libertà cerca la sua pienezza, che può essere tanto la possibilità del compimento, della conciliazione e della liberazione, quanto la possibilità del dolore nell'essere della trascendenza» (K. Jaspers, *Philosophie. "III. Metaphysik"*, trad. it. cit., p. 939).

⁹⁶⁹ Scrive Jaspers: «Un atteggiamento fondamentale attraversa la storia, per il quale vale solo il mondo e non la trascendenza: tutto ciò che è, è mondo; la trascendenza è il nulla. In effetti, la trascendenza non può essere mostrata come una realtà nel mondo. Poiché però la trascendenza è accessibile a noi solo passando attraverso il mondo, essa può essere resa chiara per noi, sia essa l'essere o il nulla, solo nel suo rapporto col mondo» (K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, trad. it. cit., p. 217).

lità⁹⁷⁰. L'esistenza sfugge a ogni constatazione e a ogni sapere immanente; essa diventa visibile e presente all'esistenza stessa e all'apertura per un'altra esistenza⁹⁷¹. Ma anche la trascendenza sfugge se riduciamo l'esserci solo al conosciuto e al conoscibile. Rispetto al mondo conosciuto e conoscibile, la trascendenza è "l'assolutamente altro"⁹⁷². Per questo mondo della conoscenza, la trascendenza è il *nulla*. Ma è questo nulla che, per Jaspers, fa dell'uomo un "essere autentico"⁹⁷³. È il *nulla* a liberarci dalle catene dell'oggettività e ad aprire allo spazio della trascendenza, luogo questo della realizzazione della libertà dell'esserci in quanto esistenza e del divenire noi stessi⁹⁷⁴. L'altro, che può essere scambiato come un *nulla*, se non *il nulla*, in presenza dell'essere (conosciuto), fa della trascendenza un luogo in cui l'uomo diventa consapevole di se stesso⁹⁷⁵.

6.6. L'esserci in quanto immanenza e in quanto esistenza

Come bisogna intendere l'esserci come esistenza? Secondo Jaspers, l'esserci nella "varietà delle sue individualizzazioni" non è ancora "esistenza", poiché "ciò che anima esistenzialmente l'esserci" è qualcosa che trascende l'esserci, qualcosa che va al di là di esso: "l'esserci è più che esserci"⁹⁷⁶. Raggiungere l'esserci che va al di là dell'esserci (immanente) significa oltrepassare l'esserci empirico «nella passività delle sue passioni, nella vitalità delle sue forze per conservarsi e soddisfarsi»⁹⁷⁷, e aprirsi alla comunicazione tra esistenza e esistenza, in

⁹⁷⁰ Cfr. *ivi*, p. 157.

⁹⁷¹ Cfr. *ibidem*.

⁹⁷² Cfr. *ivi*, p. 219.

⁹⁷³ Cfr. *ibidem*.

⁹⁷⁴ Cfr. *ibidem*.

⁹⁷⁵ «Dove io sono autenticamente me stesso, non lo sono grazie a me stesso: io non ho creato me stesso. Dove io sono autenticamente me stesso so di essere donato a me stesso. Tanto più risolutamente divento consapevole della mia libertà, tanto più risolutamente divento consapevole anche, al contempo, della trascendenza, grazie alla quale io sono» (*ivi*, p. 223). «Per quanto nei confronti del mondo la trascendenza possa essere, superando tutto l'esser-mondo determinato, solo qualcosa di indifferente che non può essere conosciuto, qualcosa che viene unicamente pensato come fondamento, oppure qualcosa di spaventoso, che ci fa paura e orrore – questa trascendenza diviene realtà effettiva per l'esistenza e solo per essa, una realtà effettiva che, pur dileguando in ogni manifestazione, non dilegua mai del tutto; essa è come fondamento della mia libertà» (*ibidem*).

⁹⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 159. Solo nella sua trasformazione da esserci a esserci come esistenza, è possibile il passo verso la *cifra* e può l'esistenza leggere se stessa nella sua forma autentica di esserci storico (cfr. *ibidem*).

⁹⁷⁷ *Ibidem*.

ultima analisi significa aprirsi alla trascendenza⁹⁷⁸. La trascendenza è quel passo oltre il *mero esserci*⁹⁷⁹ che porta quest'ultimo all'esistenza e al senso della sua esistenza. «Senza esistenza verrebbe a cadere il senso della trascendenza»⁹⁸⁰.

L'essenza (dell'esserci) non può essere spiegata *oggettivamente*⁹⁸¹, deve, piuttosto, essere colta *esistenzialmente*, quindi, attraverso *simboli metafisici*. Ed è indubbio che la realtà simbolica e la realtà empirica si presentino come due aspetti intrecciati di un unico mondo anche se pensiamo al mondo della datità, nella sua universale conoscibilità, e al mondo simbolico-metafisico riferito al *fondo* dell'esserci. Quand'anche per via simbolica non si giunga, ovviamente, a una spiegazione *razionale* del significato dei simboli, si configura il trascendere legato all'esserci in quanto esistenza⁹⁸². E d'altro canto, non si può ritenere l'oggetto-simbolo (dell'intuizione simbolica) *realtà empirica della trascendenza*, quanto piuttosto *linguaggio* di quest'ultima. Linguaggio-simbolo che, trascendendo l'esserci universalmente conoscibile, permette di penetrare nella *profondità* dell'esserci⁹⁸³. Non si tratta di una trascendenza a-temporale sulla base di una metafisica a-storica. Tutt'altro: «Poiché la verità della trascendenza non è per l'esistenza che si realizza nell'esserci una verità atemporale che si può cogliere nella forma dell'evidenza razionale, questa verità non può prescindere dalla forma storica»⁹⁸⁴. L'esistenza possibile, di cui

⁹⁷⁸ Cfr. *ivi*, p. 161.

⁹⁷⁹ «L'esserci sembra avere in sé la possibilità di rimanere o diventare "mero esserci". Se però rimango esserci senza chiarificare questo esserci nel suo complesso, le cose del mio mondo sono per me una realtà sussistente opaca e messa fuori questione, ciò che è tramandato inconsciamente ha per me validità assoluta, sono incatenato agli oggetti e dominato da impulsi elementari e schemi di comprensione – come gli animali, per i quali questo fatto è stato mostrato concretamente dagli zoologi –, sono pieno di paura e di felicità sfuggibile e spensierata, vincolato all'obbedienza verso necessità incomprese perché accettate senza fare domande; e tutto ciò senza neppure saperlo" (*ivi*, p. 129).

⁹⁸⁰ *Ivi*, p. 161.

⁹⁸¹ «[...] l'esistenza [...] in quanto tale non può essere colta oggettivamente: essa non è, come l'esserci, la coscienza in generale o lo spirito, qualcosa di sostituibile nella sua individualizzazione, come se tutto fosse un gioco di ruoli e maschere a cui nessuno gioca; come se alla domanda "chi sono io?" non potesse essere data alcuna risposta perché, in ultima analisi, dietro alla maschera non c'è null'altro. L'esistenza è, invece, ciò che non può essere rappresentato intuitivamente [...]» (*ivi*, p. 169).

⁹⁸² Cfr. K. Jaspers, *Philosophie. "III. Metaphysik"*, trad. it. cit., pp. 950-951.

⁹⁸³ Jaspers specifica: «L'immersione nel simbolo non è l'immersione mistica nell'inoggettività della trascendenza in un'unione priva d'oggettività e comunicabilità. Se si mantiene la scissione soggetto-oggetto nell'ambito della chiarezza della coscienza, nella percezione del linguaggio simbolico si articola la manifestazione della trascendenza all'esistenza» (*ivi*, p. 951, corsivo nel testo).

⁹⁸⁴ *Ivi*, p. 959.

parla Jaspers, *trascende* perché l'esserci (-uomo) non trova in sé stesso, ovverosia nella sua immanenza, nelle sue condizioni storiche, una sua soddisfazione vera. Per cui, è nella trascendenza in quanto concretezza storica (e non in quanto piano sovra storico) che l'esserci esistenziale realizza (se realizza), di volta in volta, la sua soddisfazione, ovviamente in forme irripetibili e inimitabili (relativamente alle singole esistenze possibili) e non in forme universalmente valide (per tutti)⁹⁸⁵.

6.7. I simboli come linguaggio della cifra

Quando si parla di simboli nell'ambito dell'esserci non pensiamo a un piano di conoscenza, a un *essere* reale, con determinate connessioni e possibilità di verifiche. Pensiamo a un *essere-simbolo* come cifra della trascendenza. In questo senso, per Jaspers, abbiamo due possibilità di riferimento simbolico: un simbolo che possiamo *interpretare* e un simbolo che possiamo *intuire*. Il simbolo che possiamo interpretare è oggettivo, tant'è vero che il suo senso è individuabile; il simbolo intuitivo, invece, si presenta a noi come cifra della trascendenza. In altri termini: il simbolismo che *interpreta* fa riferimento a qualcosa di *univoco*, di *ultimo*; il simbolismo *intuitivo* non fa riferimento a qualcosa di univoco o di ultimo, piuttosto sussiste solo come scrittura cifrata della trascendenza⁹⁸⁶.

Il rinvio alla cifra assume, secondo Jaspers, una triplice valenza: fenomenologica, simbolica e de-situante. L'aspetto fenomenologico della cifra comprende, da un lato, l'elemento della rivoluzione copernicana della "costruzione del mondo", in senso kantiano, cioè l'orientazione ai concetti, dall'altro comprende l'immaginazione o la *fantasia*⁹⁸⁷. Per Jaspers, "solo mediante la fantasia" si può "leggere l'essere dell'esserci"⁹⁸⁸. In altri termini, se per cogliere la datità empi-

⁹⁸⁵ «Quando l'esistenza si manifesta storicamente e non in termini universali, e quando non è se non ciò che diviene, non nel senso del passivo divenire proprio dell'esserci, ma nella forma del libero autoaffermarsi nell'ambito di ciò che sussiste, allora, per l'esistenza, anche la manifestazione della trascendenza non può che essere storica» (ivi, p. 954).

⁹⁸⁶ Cfr. ivi, p. 1088.

⁹⁸⁷ Scrive Jaspers: «[...] l'esistenza, senza gli occhi della fantasia, non riesce neppure a chiarire se stessa, ma rimane nell'angustia della positività dell'esserci» (ivi, p. 1096, corsivo nel testo).

⁹⁸⁸ Cfr. ivi, p. 1093 sgg. «Nella coscienza in generale la realtà dell'esserci si risolve negli oggetti dell'orientazione nel mondo. Ma nella realtà non ancora risolta razionalmente, e in quella in via di risolvimento, la fantasia vede l'essere, non per aver posto un

rica è sufficiente servirsi dei concetti (inclusi a priori e categorie), per aprirsi “all’oltre” della datità empirica e all’essere come cifra, deve necessariamente entrare in gioco un elemento immaginativo o la *fantasia*.

E d’altra parte, già in Kant si insisteva sull’importanza della sintesi di immaginazione nella dimensione percettiva della conoscenza⁹⁸⁹ e, analogamente, Husserl poteva affermare che «la finzione è la sorgente da cui trae nutrimento la conoscenza delle “verità eterne”»⁹⁹⁰. Affermazioni tanto quella di Kant che quella di Husserl che indicano, nel senso jaspersiano, i limiti dell’esperienza immediata e la necessità di rendere giustizia alla *cifra* a cui anche un fenomeno, esperibile nella sua datità empirica, rinvia. «L’essere che è l’essere stesso puro e semplice non può essere dato come oggetto né immediatamente né mediamente; dal punto di vista oggettuale esso è inafferrabile»⁹⁹¹. Riguardo alla *funzione fenomenologica della cifra*, il pensiero si vede costretto a oltrepassare l’apparenza o ciò che è immediatamente presente (in quanto oggetto) per dirigersi verso quell’ “assenza”, quell’oltre, come si diceva, che empiricamente non si vede ma che offre alla datità o agli oggetti il loro senso. Nel gioco dialettico di “apparenza” e “assenza” si dà sia la coscienza umana come coscienza che abbraccia la totalità dell’uomo (l’ *‘Umgreifende* che noi stessi siamo’), sia l’apertura alla totalità dell’essere stesso, l’*‘Umgreifende’* che l’essere stesso è”⁹⁹². La duplice valenza di presenza e assenza (riferita alle cose, ai dati, ai fenomeni nell’orientazione nel mondo) parla per la complementarità significativa di scienza e filosofia. Se la prima svolge il suo ruolo rilevante nell’ambito della sistematizzazione dei dati (ambito della presenza), la seconda, trascendendo la datità, oltrepassa quel che appare (la presenza) rinviando all’essenza, vale a dire: alla totalità, al ‘non-essere’ che per l’uomo significa *possibilità*,

essere effettivo dietro l’esserci, sì da poterlo inserire fantasticamente, ma perché è l’essere stesso che nella cifra, si rende presente all’intuizione fantastica» (ivi, p. 1094).

⁹⁸⁹ Cfr. I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, 2ª edizione, ivi, 1787; introd., trad. e note di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 2ª ed. 1999 (1ª ed. 1976), pp. 185-186. La capacità di immaginazione «dipende dall’intelletto, rispetto all’unità della propria sintesi intellettuale, e dipende dalla sensibilità, rispetto alla molteplicità dell’apprensione» (ivi, p. 204).

⁹⁹⁰ E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Libro primo, p. 170.

⁹⁹¹ K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, trad. it. cit., p. 79.

⁹⁹² Da un lato, “*das Umgreifende das wir selbst sind*”, dall’altro “*das Umgreifende das das Sein selbst ist*” (ivi, p. 102). «Per chiarificare intuitivamente l’abbracciante nella sua articolazione non si può evitare di prendere la via che passa per l’oggettualità di manifestazioni determinate. Queste però non possono essere intese in quanto se stesse; invece, per loro tramite bisogna cogliere qualcosa che si trova, in esse, al di là di esse» (ivi, p. 105).

scelta. Il dato nella sua semplice fenomenicità (presenza, scientificità) non è ancora cifra, essendo quest'ultima 'ulteriorità', il non-essere non-apparente, non-luogo. Trascendere indica il cammino di oltrepassamento verso l'essenza del non-essere. L'esistenza e l'esistere percorrono il cammino dalla presenza all'essenza. L'esistere è tanto più sensato quanto più si dispone nel campo dell'essenza, questa infatti ci libera alla possibilità o, meglio, all'esistenza possibile (*mögliche Existenz*) che, in definitiva, costituisce la *libertà* dell'essere umano⁹⁹³. Per Jaspers, gli umani possono, come tali, essere *esistenza possibile*, anche se non sempre li si incontra in questa veste, quindi in quanto se stessi. Molti degli umani si presentano a noi come "mera natura"⁹⁹⁴. Ciò vale anche per noi stessi: «Noi stessi sprofondiamo di fronte a noi quando ci sentiamo mero esserci e mero accadere naturale»⁹⁹⁵.

Nulla togliendo al compito della scienza, il filosofare in senso jaspersiano si rileva ambito soprattutto della *cifra* (o della filosofia). Ma è indubbio che scienza e filosofia sono da intendere come ambito dialettico unitario in cui la presenza rinvia all'essenza e l'essenza alla presenza. Ciò indica una *tensione metafisica* (dal punto di vista scientifico, ovviamente, inaccettabile) che rinvia a una esperienza essa stessa metafisica (altrettanto inaccettabile per la scienza) che diventa, però, rivelatrice e costruttrice di senso⁹⁹⁶. Gli oggetti, intesi come cifre, diventano "manifestazioni dell'essere", "linguaggio dell'essere"⁹⁹⁷.

6.8. La cifra come apertura al mistero dell'essere

Come cogliere la cifra? Sappiamo, intanto, che, per Jaspers, la cifra non è né soggetto né 'oggetto', piuttosto una "obiettività permeata di

⁹⁹³ Jaspers può così argomentare: «Spezzando l'essere del mondo, giungo a me stesso come *esistenza* possibile, dove esisto come libertà in comunicazione con altre libertà» (*Philosophie. "III. Metaphysik"*, trad. it. cit., p. 935, corsivo nel testo).

⁹⁹⁴ Cfr. K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, trad. it. cit., p. 159.

⁹⁹⁵ *Ibidem*. Come Jaspers precisa: «Ma nessun giudizio meramente constatativo è possibile quando si tratta di esistenza. Solo l'agire interiore e una comunicazione da esistenza a esistenza possono decidere. Attorno alla presenza attuale dell'esistenza si trova uno spazio pieno di possibilità, per quanto questo spazio abbia l'aspetto del nulla e del deserto» (ivi, pp. 159-160).

⁹⁹⁶ Jaspers descrive questa esperienza nel modo seguente: «Solo l'esistenza è in grado di essere e di leggere la cifra concreta e storica di questo esserci» (ivi, p. 159). E ancora: «L'esistenza, attraverso cui l'esserci diventa più che esserci, ha un'altra provenienza rispetto all'esserci» (*ibidem*). .

⁹⁹⁷ Cfr. ivi, pp. 129-130.

soggettività” affinché nell’*Umgreifendes* si renda “presente l’essere stesso”⁹⁹⁸. La cifra (il simbolo), nell’oltrepassamento del sapere e del conosciuto (in senso scientifico), incontra il mistero della *meraviglia autentica*. Mistero *essenziale* in quanto in esso è l’essere stesso a parlare⁹⁹⁹. La ricerca come conoscenza degli enti del mondo spinge alla conoscenza dell’essere nel suo *fondamento*¹⁰⁰⁰. Il cammino verso il *fondamento* dell’essere sposta il nostro modo di conoscere, dettato dalle *categorie* e dalla loro limitatezza che imprigionano la cifra, verso il *simbolo*. In quest’ultimo si realizza la nostra libertà per l’essere. «La cifra [...] non è un oggetto determinabile, ma è l’abbracciante che, nell’oggettuale, include il soggetto e l’obiettivo»¹⁰⁰¹. In questa operazione, l’oggetto non viene meno, ma ‘trasformato nel modo del suo esser-obietto’; se prima era muto e inespressivo, ora diviene cifra (metafora/simbolo)¹⁰⁰², in ultima analisi *linguaggio*. «Nel contatto dell’anima con l’essere avviene la scintilla in cui l’essere ottiene linguaggio»¹⁰⁰³. Attraverso il simbolo, ciò che sarebbe nulla (nel senso della scienza) diventa *effettivamente reale*: «L’essere non è una seconda realtà empirica, che si nasconde dietro quella conoscibile»; nella realtà empirica «parla il simbolo»¹⁰⁰⁴. Un parlare diverso dal linguaggio della scienza. Mentre la cifra ci apre all’*ascolto*, la scienza ci apre alla *conoscenza* di qualcosa¹⁰⁰⁵.

Alla *funzione fenomenologica*, si affianca la *funzione simbolica* della cifra. Anche in questo caso, potrebbe essere utile qualche richiamo alla differenza tra quanto, in ambito conoscitivo, è concesso dall’intelletto e quanto dobbiamo al richiamo e all’appello alla ragione e quanto possiamo e dobbiamo aspettarci dagli ambiti estetici nella orientazione nel mondo¹⁰⁰⁶. L’intelletto trae la conoscenza in rap-

⁹⁹⁸ Cfr. *ivi*, p. 2057.

⁹⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁰¹ *Ivi*, p. 2059. «Per questo le cifre non sono infine ancora un nuovo campo di oggetti. Non sono una conclusione oggettuale, ma sono nascosti in ogni obiettività. Tutto ciò che è può essere cifra, e lo diviene attraverso una trasformazione del modo dell’esser-obietto nel trascendere» (*ibidem*).

¹⁰⁰² Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁰³ *Ivi*, p. 2061.

¹⁰⁰⁴ *Ibidem*. Sul terreno concreto «delle realtà empiriche esprimiamo la realtà effettiva del simbolo. Si attua così un passaggio dal pensiero della realtà quotidiana all’autentica coscienza della realtà effettiva» (*ibidem*).

¹⁰⁰⁵ Cfr. *ivi*, p. 2063.

¹⁰⁰⁶ «Il significare delle cifre non è tale che qualcosa di presente significhi un assente, che qualcosa che sta al di qua significhi qualcosa che sta di là; piuttosto, esso sta nell’attualità pura e semplice, la quale non è più traducibile nella conoscenza di qualcosa. L’esser-cifra è un significare che non significa nient’altro. Il significare è esso stesso

porto all'immanenza fenomenologica dei dati empirici. Situandosi *tra* l'esistenza e la trascendenza, la cifra è anche *simbolo* della distanza che intercorre tra l'essere e ciò che dell'essere la trascendenza porta alla luce. Per Jaspers la *cifra è l'essere che la trascendenza porta alla presenza*¹⁰⁰⁷. La funzione simbolica della cifra dimora nella distanza tra ciò che l'essere è e ciò che l'essere in quanto senso lascia intravedere. L'uomo, nel suo e-sistere, oltrepassa l'oggettività in una mediazione simbolica che è linguaggio dell'ulteriorità, un al-di-là che lo fa uscire fuori dall'immediatezza di una pura presenza nella contingenza. È, come abbiamo evidenziato, un processo non dualistico nel senso della metafisica tradizionale, ma dialettico tra trascendenza e immanenza. Sappiamo, però, come, in epoche diverse, trascendenza e immanenza siano state pensate come assolutamente distinte l'una dall'altra. Per Jaspers, rimane fondamentale il loro intreccio dialettico (di *immanenza-trascendenza*), affinché non vada perduto il senso della cifra e, quindi, della trascendenza¹⁰⁰⁸. La cifra raccoglie, al contempo, la prossimità e la distanza, l'unità nonostante le differenze, e l'ente non è l'essere ma nell'ente l'essere si annuncia e serba nella differenza la sua unità così come nella sua parzialità rinvia al tutto. In questa dialettica si dà il carattere simbolico della cifra che non si risolve nell'oggettività ma in quel che Jaspers definisce *Umgreifende*. L'esistenza, nell'orizzonte della coscienza simbolica attraverso la quale l'esser-ci (*Da-sein*) non si conclude nel "ci", è nelle possibilità della progettazione, della scelta, della sua libertà. L'esistenza non nega la datità, ma si proietta oltre essa, la ripercorre per oltrepassarla nel senso di ciò che Jaspers evidenzia come "rinvio", "assenza". L'appello evoca la responsabilità dell'e-sistere, il non darsi o esaurirsi del singolo Io o del se stesso esclusivamente nell'oggettività, piuttosto vivere quest'ultima nella tensione (metafisica) con la trascendenza che è rinvio alla verità dell'essere, un percorrere, un cammino, non il raggiungimento assoluto di esso. Così pensato, l'esistere non è

solo una metafora per l'esser-cifra; il linguaggio è solo una metafora se viene espresso dall'esser-cifra» (*ibidem*).

¹⁰⁰⁷ «La cifra è un significare infinito, al quale nessuna interpretazione è adeguata, e che anzi nell'interpretazione stessa richiede un movimento infinito dell'interpretare. L'interpretare non è una forma di conoscenza del senso della cifra, ma è esso stesso un fare metaforico, un gioco. Interpretare è impossibile: l'essere stesso è presente, è la trascendenza» (*ibidem*).

¹⁰⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 101. Jaspers precisa: ""Dopo aver pensato la trascendenza e l'immanenza nella loro assoluta distinzione, occorre pensarle dialetticamente nella cifra come *trascendenza immanente*, se non si vuole che la trascendenza vada irrimediabilmente perduta» (K. Jaspers, *Philosophie. "III. Metaphysik"*, trad. it. cit., pp. 1077-78, corsivo nel testo).

solo immanenza o solo trascendenza. Esso è cifra in cui l'io si progetta nelle sue possibilità di scelta ¹⁰⁰⁹. Allo stesso tempo che l'esistere coglie nella presenza-assenza la sua libertà e si profila il senso esistenziale del significato della cifra, la filosofia ricompone se stessa oltrepassando e pur tuttavia includendo la scienza (o dati-tà/contingenza) come *operazione filosofica fondamentale (philosophische Grundoperation)*¹⁰¹⁰ in cui si racchiude e viene custodita l'essenza dell'e-sistenza. L'uomo, nel senso vero del suo esistere, oltrepassa la sua situazione contingente, rapportandosi a quel pensarsi oltre (*überhinaus-denken*) che è superamento delle catene che legano il soggetto alla sua storicità immanente.

6.9. L'esserci esistenziale come ricerca pedagogica

Dalla sua prospettiva fenomenologico-esistenziale, Jaspers non mancò, certo, di rivolgersi anche direttamente alla scuola e all'educazione¹⁰¹¹. In quanto proprio la scuola, si dimostrava luogo di esperienza di vita ed elemento formativo per eccellenza, istanza fondamentale di appello al senso e alla significatività esistenziali all'interno di un processo di libera autoformazione della personalità individuale. Il processo educativo non è mai stato risparmiato dal peso limitativo e riduttivo di una pianificazione pedagogica escludente la partecipazione cosciente dell'alunno e dello stesso insegnante. Ciò impedisce la libera articolazione dell'esserci in quanto *esistenza possibile*. E l'esserci non supera affatto il suo status *immanente* e non si eleva, superando l'oggettività, alla *cifra* della trascendenza.

Ovviamente, la pianificazione è una cosa necessaria a noi esseri umani, tuttavia, in chiave fenomenologico-esistenziale, bisogna guardarsi non dal pianificare in sé ma da un falso spirito di questo

¹⁰⁰⁹ «Noi non viviamo immediatamente nell'essere, e per questo la verità non è un nostro possesso definitivo; noi viviamo invece nell'esserci temporale: la verità è la nostra via» (K. Jaspers, *Von der Wahrheit*, trad. it. cit., p. 7).

¹⁰¹⁰ «Mettiamo in atto il pensiero filosofico fondamentale andando, nel pensiero stesso, al di là di ogni essere determinato, al di là di ogni orizzonte ancora visibile e per questo determinato, raggiungendo così nel pensiero l'abbracciante nel quale siamo e che noi stessi siamo. L'abbracciante è ciò in cui tutto l'essere è per noi; detto altrimenti, è la condizione sotto la quale questo può diventare per noi essere vero e proprio. Non è "tutto" come somma dell'essere, ma piuttosto *il tutto*, che rimane per noi aperto come fondamento dell'essere» (ivi, pp. 81-83, corsivo nel testo).

¹⁰¹¹ Cfr. V. Iori, *La pedagogia fenomenologico-esistenziale*, in G. Vico (a cura di), *Pedagogia generale e filosofia dell'educazione. Seminari itineranti interuniversitari di pedagogia generale*, Vita e Pensiero, Milano 2006, p. 126.

far piani e da un pianificare che ritiene potersi estendere ad ambiti dell'inafferrabile¹⁰¹². L'uomo, come si è evidenziato nei paragrafi precedenti, può essere sì studiato dalle scienze come "oggetto" del mondo, ma da questi studi resta fuori l'*esistenza possibile* che è trascendimento e libertà: «Come esistenza infatti non mi oggettivo, ma mi so indipendente anche se non posso contemplare ciò che chiamo mio me-stesso. Vivo a partire dalla sua possibilità e solo nella sua relazione sono me stesso»¹⁰¹³. Uscendo dall'ottica generalizzabile di un soggetto anonimo che pretende, con mezzi scientifici, di conoscere il mondo, Jaspers si pone, come indicano i paragrafi precedenti, nella situazione specifica che il singolo individuo ha davanti a sé e che corrisponde alla *propria condizione* nel mondo: io coincido con la mia situazione e se, da una parte, sono ciò che scelgo di essere, è anche vero che sono ciò che la mia condizione – che non ho scelto – mi porta a scegliere. All'uomo, come *esserci esistenziale*, è, dunque, possibile divenire solo ciò che già è. Un percorso di autoriflessione che sprona l'esserci a oltrepassare la propria limitatezza (la propria immanenza) per spingersi alla ricerca di una verità (trascendenza). Tale ricerca non potrà mai identificarsi con un oggetto o con un dato empirico fenomenico. La *libertà*, del mio esserci in quanto esistenza, si avvera nello scegliere ciò che già sono, nel divenire consapevole dell'immane compito che mi è stato affidato. «Come libertà, verifico, attraverso me stesso, non solo ciò che sono, ma ciò che posso e voglio essere, anche se la mia volontà può esprimersi solo nella chiarezza della coscienza»¹⁰¹⁴.

È indubbia nella riflessione jaspersiana l'intenzione di superare una dimensione meramente *oggettivistica* delle formulazioni pedagogiche. Ciò si comprende bene in rinvio a uno dei concetti chiave del suo pensiero filosofico, quello di *totalità* o *tutto abbracciante* (*Umgriffende*), quel tutto che ci avvolge e che non si lascia mai abbracciare, espressione con la quale Jaspers, come abbiamo visto, ci mette in guardia dai limiti della scissione oggetto-soggetto in cui le scienze

¹⁰¹² Cfr. K. Jaspers, *Von den Grenzen pädagogischen Planens*, in "Basler Schulblatt", 13, n. 4 (1952), pp. 72-77; rist. anche in Id., *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, R. Piper & Co. Verlag, München 1983; trad. it. di G. Russo e G. Rametta, *I limiti della pianificazione pedagogica*, in Id., *Verità e Verifica. Filosofare per la prassi*, pref. di A. Ponsetto, Morcelliana, Brescia 1986, p. 25.

¹⁰¹³ K. Jaspers, *Philosophie*, "II - Existenzerhellung", trad. it. cit., p. 469. «L'esistenza, infatti, deve essere presente come possibilità, se si vuole che i pensieri universali abbiano un senso trascendente come chiarificazione dell'esistenza» (ivi, p. 479). E ancora: «L'esistenza è solo qualcosa che posso essere, non qualcosa che posso vedere o sapere, e tuttavia esiste solo nell'ambito universale del sapere che chiarisce» (ivi, p. 485).

¹⁰¹⁴ Ivi, p. 478.

empirico-positivistiche si trattengono¹⁰¹⁵. È necessario, come più volte è stato sottolineato nei paragrafi precedenti, andare al di là di ciò che è oggettivo. D'altronde, l'esistenza è solo un poter-essere (*Seinkommen*)¹⁰¹⁶ e ciò che l'uomo può essere non coincide con la sua esistenza empirica (*Dasein*) *tout court*, piuttosto rappresenta un compito a cui l'uomo stesso deve elevarsi per poterlo realizzare¹⁰¹⁷. In definitiva, il compito della chiarificazione filosofica dell'esistenza è quello di rendere il singolo consapevole delle proprie possibilità ed esortarlo a realizzarle nell'agire. La possibilità implica la necessità di decidere liberamente la costruzione del proprio essere; l'esistenza è libertà, perché è scelta, infatti «di decisivo nella scelta c'è che sono *io* a scegliere»¹⁰¹⁸. La scelta è rivelativa “della coscienza che io ho” tanto di procedere liberamente nel mondo quanto di costruire “la mia essenza nella continuità della mia storicità”¹⁰¹⁹. Attraverso il mio decidere metto alla prova quella libertà di deliberazione riferita non solamente a qualcosa, ma anche a me stesso, e attraverso cui «non è più possibile una separazione tra la scelta e l'io, perché *io stesso sono la libertà di questa scelta*»¹⁰²⁰. La decisione e l'incondizionatezza dell'impegno esistenziale, si risolvono per l'uomo in una identità con il suo esserci e

¹⁰¹⁵ Jaspers scrive: «La realtà oggettiva sottostà a regole che ne consentono la conoscenza, quella esistenziale, priva di regole, è assolutamente *storica*. Le regole della realtà sono *leggi causali*; ciò che accade ha una causa e un effetto nel tempo; la realtà esistenziale, invece, provenendo da un'origine propria, si manifesta da sé nel tempo, cioè è *libera*. La sostanza *permane nel tempo*, senza aumentare né diminuire, l'esistenza invece svanisce e risorge nella manifestazione temporale [...]» (ivi, p. 486, corsivi nel testo).

¹⁰¹⁶ Cfr. K. Jaspers, *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München 1962 (1984³); trad. it. di F. Costa, *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione*, Longanesi, Milano 1970, p. 139.

¹⁰¹⁷ «L'uomo, consegnato al suo Esserci, vuole andare al di là di se stesso. Non si appaga se, chiuso in se stesso, in pace, null'altro deve essere se non il quotidiano ritorno dell'Esserci. Non si riconoscerebbe più autenticamente come uomo se volesse esser uomo soltanto come si trova ad essere» (K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, R. Piper & Co. Verlag, München 1965; trad. it. di C. Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano 2006 (1998), p. 56. «L'esistenza non *pretende alcuna universale validità*. Il suo essere, infatti, è incondizionato, non trasmissibile e non sostituibile. Nelle sue oggettivazioni espresse in termini universalmente validi, sia che si tratti di enunciati sull'essere, sia che si tratti di esigenze e valutazioni, c'è per chi le pronuncia un'incondizionatezza e un appello rivolto ad un'altra possibile esistenza e non l'evidenza di un sapere fondato e valido per tutti» (K. Jaspers, *Philosophie, "II - Existenzerhellung"*, trad. it. cit., pp. 487-488, corsivo nel testo).

¹⁰¹⁸ Ivi, p. 655 (corsivo nel testo).

¹⁰¹⁹ Cfr. ivi, p. 656. «Io non so solo che sono qui e che sono così come sono, per cui agisco in questo modo, ma so anche che, nell'agire e nel decidere, sono nel contempo l'origine del mio agire e della mia essenza» (*ibidem*).

¹⁰²⁰ *Ibidem* (corsivo nel testo).

la sua storicità¹⁰²¹. L'uomo, in quanto esserci, è chiamato ad agire e vivere sotto il peso della propria limitatezza. Proprio quell'essere così e non altrimenti deve fare i conti con l'ambito ineludibile strettamente comunicativo¹⁰²², infatti se ogni esistenza è unica e irripetibile, si può ritenere praticamente impossibile il "miracolo" di un'autentica comunicazione. Si produce così un vero e proprio scacco esistenziale: nelle situazioni-limite¹⁰²³, che ci chiudono entro vicoli ciechi, come quella di dover essere sempre in una situazione, di non poter vivere senza lotta e dolore, di dover assumere inevitabilmente la propria colpa, di dover morire, l'uomo sperimenta il *naufragio*¹⁰²⁴. Tali situazioni-limite sono accomunate dalla struttura antinomica dell'esserci, che si esprime nella consapevolezza della miseria del mondo che non concede spazio ad alcuna speranza, e nell'infondatezza di ogni tentativo che cerca di trovare nel mondo qualcosa che sia definitivamente giusto¹⁰²⁵. In particolare, la morte è la manifestazione della massima impossibilità per l'uomo: egli non può non morire e nella morte tutte le sue possibilità fanno naufragio. Quando l'esistenza si manifesta nella sua impossibilità, è allora che la *trascendenza* fa sentire la sua *presenza*. «Solo rapportandosi alla trascendenza, l'uomo acquista consapevolezza di sé come di un essere libero nella superiorità sulla vita quale si incontra in uomini di tutti i popoli e di ogni tempo»¹⁰²⁶. Tanto più ci muoviamo alla sua ricerca, tanto più questo essere libero si sposta rivelandoci l'impossibilità di raggiungerlo. La sola sperimentazione che possiamo farne è ridurlo a una sorta di *cifra*, di *simbolo dell'essere*. Sappiamo che in Jaspers, l'essere è trascendente e si mani-

¹⁰²¹Cfr. *ivi*, p. 657.

¹⁰²² «Nella scelta, questa decisione è originariamente *comunicativa*. La scelta di me stesso si accompagna alla *scelta dell'altro*» (*ibidem*, corsivi nel testo).

¹⁰²³ «Come esserci possiamo evitare le situazioni-limite solo chiudendo gli occhi. Nel mondo cerchiamo di conservare il nostro esserci estendendolo; ci riferiamo ad esso senza porre questioni, o dominandolo e godendolo, o soffrendo e sopportando; ma di tutto ciò, alla fine, non resta nulla, per cui non c'è che arrenderci. Non possiamo quindi reagire sensatamente alle situazioni-limite elaborando piani, o facendo calcoli per evitarle, ma dobbiamo affrontarle con un'attività di tutt'altro genere, e precisamente, *realizzando in noi l'esistenza possibile*[...]» (*ivi*, p. 678, corsivo nel testo).

¹⁰²⁴Cfr. *ibidem*.

¹⁰²⁵ Cfr. *ivi*, p. 728. «In questa situazione limite si vede che tutto ciò che vale è legato a condizioni che per sé sono di valore negativo. Capita ovunque di dover accettare ciò che non s'era voluto. Le contrapposizioni sono così connesse tra loro che io non posso separare l'aspetto che combatto e che dovrei annullare, senza perdere la polarità, e quindi anche ciò che vorrei salvaguardare come realtà. La libertà è legata alla dipendenza, la comunicazione alla solitudine, la coscienza della storicità alla verità dell'universale, ed io stesso, come esistenza possibile, alla manifestazione del mio esserci empirico» (*ibidem*).

¹⁰²⁶ K. Jaspers, *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, trad. it. cit., p. 59.

festa a noi indirettamente, in forme simboliche, che possono essere tanto una cosa quanto una persona, un'arte come una dottrina. In tal modo, il mondo stesso ci appare come una "scrittura cifrata", la trascendenza, pur non essendo colta in se stessa, viene però avvistata nell'*immanenza*. Non si può penetrare nella scrittura cifrata con un'indagine o con una sintesi e un'interpretazione razionale, ma avvalendomi di tutto questo come materiale, posso penetrarvi solo attraverso la dinamica della vita esistenziale¹⁰²⁷. Nella lettura della scrittura cifrata della trascendenza io afferro «l'essere che sento mentre lotto per esso», divenendo cosciente dell'essere autentico e trovando una pace, che non è definitiva, perché ogni volta «mi afferra l'inquietudine della lotta dove sono solo e come perduto, perché quando non sento più l'essere perdo anche me stesso»¹⁰²⁸. Da quanto qui premesso non ci può essere, certo, un programma fisso di educazione, in quanto ciò significherebbe fermare il divenire del soggetto. L'educazione si prospetta, invece, come processo autoeducativo, autoformativo; essa designa la possibilità di divenire consapevoli sempre più di se stessi. Un divenire da comprendere come *autochiarificazione esistenziale*, un 'programma' di cura (*Sorge*) sempre attuale e rinnovantesi. Una cura impegnata a condurre verso uno stile di vita che si riflette nella posizione del filosofo.

L'esistenziale pedagogico, in senso jaspersiano, ci riporta alla dialettica immanenza-trascendenza, non si risolve mai nella sola immanenza (storica), ma trova piuttosto nella trascendenza il cammino verso il suo senso. «Nessuna scienza oggettiva e nessuna intelligenza rigorosa» può dirci «in che cosa veramente consiste la grandezza dell'uomo, la cui comprensione e le modalità con cui si realizza dipendono dai mutamenti della storicità della coscienza»¹⁰²⁹. L'importante è che l'educazione ampli il suo orizzonte e gli dia una visione della totalità.

Nell'orientazione nel mondo l'uomo si innalza nella sua grandezza storica con le sue azioni, la creatività delle sue opere, l'utilità delle sue prestazioni, ma ciò che è importante non è il carattere singolare e unico d'influenza nella configurazione dell'esserci, anche se determinante per il nostro esserci, ma grande è solo chi assume una forma compiuta nella soggettività e nell'oggettività, forma che nel suo insieme diventa un'espressione universale¹⁰³⁰. Non ci si può limitare a

¹⁰²⁷ Cfr. K. Jaspers, *Philosophie*, "III. Metaphysik", trad. it. cit., p. 1093.

¹⁰²⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁰²⁹ K. Jaspers, *Philosophie*, "II - Existenzerhellung", trad. it. cit., p. 893.

¹⁰³⁰ Cfr. *ibidem*. «A rivolgermi la parola è solo e sempre l'individuo che, nella sua essenza, non è un tipo generale, né un modello, né un genio che esprima la realtà dello

una figura oggettiva d'uomo che si possa considerare vera, non si può racchiudere l'esistenza in un'immagine che valga per sé e per gli altri, perché l'uomo non può evitare di naufragare nel mondo: di fronte all'instabilità di ogni figura mondana, l'esistenza rifiuta per sé qualsiasi immagine oggettiva. Vale il fatto che il soggettivo e l'oggettivo dell'esserci trovino nel loro processo dialettico il senso pedagogico-esistenziale di un esserci possibilmente compiuto.

6. 10. Esistenzialismo e psicopatologia: questioni metodiche

L'immenso studio *Psicopatologia generale*¹⁰³¹, uscito nel 1959, è un dialogo serrato tra filosofia e scienza, da prospettiva esistenzialistica, che vedrà Jaspers impegnato a problematizzare il concetto storicistico di filosofia della vita (*Lebensphilosophie*) e passare, oltrepassando quest'ultima, al concetto di filosofia dell'esistenza (*Existenzphilosophie*). È, sicuramente, un doppio passaggio che si esplica sia sul piano metodico che sul piano del senso; passaggio attraverso cui si cerca di dar risposta alla complessità dell'uomo, del 'malato', e, in senso specifico, a una 'realtà' non oggettivabile quale è quella dell'individuo o della singola esistenza che rimane realtà irriducibile. L'esistenza, non presentandosi come *oggetto*, non è né scomponibile né può essere *spiegata* come un fenomeno empirico *esterno* osservabile e verificabile. Essa può solo essere *compresa* nei limiti derivanti da un campo che dobbiamo definire *interiore* e, quindi, indicibile e inconoscibile dal punto di vista strettamente metodico. Il "fenomeno che noi siamo" è qualcosa di diverso dal "fenomeno che incontriamo nel mondo", tant'è che la *vita* di un paziente è tutta dispiegata interiormente alla singola esistenza e a partire da essa e non sarà, di conseguenza, mai una unità conoscitiva generalizzabile, fermandosi, per esempio, ai soli sintomi. Natura e spirito sono costitutivi dell'uomo e per lo più intrecciati, per cui uno sguardo solo *organicistico-farmacologico* può esser

spirito, ma è, di volta in volta, un individuo per me unico; è questo, e solo questo» (*ibidem*).

¹⁰³¹ Titolo originale: *Allgemeine Psychopathologie*, Springer-Verlag, 1959; ed. it. a cura di R. Priori, *Psicopatologia generale*, saggi introduttivi di F. Leoni e U. Galimberti, Il Pensiero Scientifico Editore, Roma, ottava ristampa 2016 (1964). Scrive Jaspers: «La psicopatologia generale non ha il compito di raccogliere tutti i risultati, ma di dar forma al tutto. La sua funzione è: chiarificazione, ordinamento, formazione culturale; essa deve rendere chiara la conoscenza dei fatti nei loro caratteri fondamentali e dei molteplici metodi, sunteggiarli in *ordinamenti* naturali e portarli fino all'autocoscienza, in una completa *formazione* culturale dell'individuo» (ivi, Introduzione, pp. 41-42, corsivi nel testo).

d'aiuto e corrispondere ai bisogni medico-somatici di un paziente, ma mai, da solo, potrà corrispondere alla richiesta d'aiuto della *psiche*, di una specifica storia di vita, di una determinata forma di psicopatologia, schizofrenia o di un particolare genere di delirio. Diventa evidente come gli strumenti del comprendere (*Verstehen*)¹⁰³² quali l'intuizione, l'empatia, la comprensione diretta, siano, in campo psichiatrico, complementari agli strumenti dello spiegare (dell'*Erklären*)¹⁰³³, di una fenomenicità analitica, empirica, e pertanto: per niente sostituibili o eliminabili. Il sintomo viene considerato un *simbolo*¹⁰³⁴ a cui appartiene un significato. Di qui la necessità di affiancare agli strumenti clinici gli strumenti filosofici. Intendendo con strumenti filosofici la capacità ermeneutica della comprensione, capire il significato che il paziente conferisce a un determinato simbolo o sintomo¹⁰³⁵. Più che a una oggettivazione dell'esperienza, si mira a cogliere il senso che un determinato sintomo può avere per un soggetto. La psicopatologia tiene all'uomo nel suo insieme, ma offre un quadro tutt'altro che unitario e completo per spiegarsi l'insieme della singola esistenza, se si tiene conto, tra l'altro, che indubbiamente la *comprensione psicologica* non è una *scienza*, che essa, piuttosto è ritenuta capace di muoversi nel campo delle *possibilità*¹⁰³⁶. Né esistono vie conosciute o percorribili per una costruzione di tutte le conoscenze come un insieme di parti per la costituzione dell'umano, in quanto quest'ultimo è ritenuto antropologicamente *incompleto* nella sua natura e in quanto se stesso inaccessibile. In senso esistenziale, l'uomo si sottrae a una presa oggettuale totale perché esistenzialmente *libe-*

¹⁰³² Sul contesto, vedi *Allgemeine Psychopathologie*, trad. it. cit., Parte seconda, a) "Comprendere e spiegare", p. 327 e sgg.

¹⁰³³ Sul contesto metodologico, *ivi*, p. 327.

¹⁰³⁴ «Ciò che la nostra ragione pensa, senza che al pensiero possa mai corrispondere una evidenza sensibile, diventa evidente nei simboli. Ciò che viene intuito nel simbolo, è accessibile *solo* in esso, senza che il suo oggetto possa mai pervenire direttamente all'evidenza dell'esperienza [...]» (*ivi*, c) "Contenuti del sapere fondamentale: i simboli", p. 359, corsivo nel testo).

¹⁰³⁵ «Per comprendere l'individuo è necessario comprendere ciò che egli sa, e sapere quali contenuti oggettivi ha la sua coscienza. Decisivo non è il sapere, ma ciò che questo significa per lui, cioè il modo con cui lo ha acquisito e quindi l'effetto che il sapere ha su di lui» (*ivi*, p. 358).

¹⁰³⁶ «La scienza vuole la sistematica e l'unificazione del tutto. Non vuole permettere la esistenza di elementi dispersi. Data l'infinita quantità di osservazioni psicopatologiche, la multiformità terminologica delle lingue, nelle quali gli studiosi parlano fino all'incomprensibilità più completa, appare tanto più urgente l'esigenza di mostrare ciò che noi sappiamo realmente nell'insieme» (*Allgemeine Psychopathologie*, trad. it. cit., Parte sesta, b) "L'esigenza di sintesi della nostra conoscenza dell'uomo ed il quadro della psicopatologia", p. 796).

ro¹⁰³⁷. Per Jaspers, come abbiamo sviluppato in altre parti di questo lavoro, il metodo della *chiarificazione filosofica* non può essere trasformato in una *scienza* che osserva pura attualità. La filosofia è *dubbia* e il suo terreno, come Jaspers spiega, è irto di difficoltà. E poi, si può dimostrare che una ‘totalità della vita psichica’ non è mai il tutto¹⁰³⁸ della psiche. In verità, davanti a noi ci sono i limiti che l’uomo stesso pone alla conoscenza di sé. Conoscere l’uomo diventa – per Jaspers – un essere in viaggio ‘sull’ infinito’¹⁰³⁹. La totalità, alla quale molti studi psicopatologici mirano, non rivela altro che ‘prospettive particolari dell’essere’, non indica l’insieme¹⁰⁴⁰ del singolo. La domanda da porre in campo psicopatologico è come cogliere o definire l’*insieme* dell’essere umano. La risposta, che almeno la psicopatologia di Jaspers avanza, è che tutte le ‘totalità’ riferite all’uomo e alla sua esistenza sono semplici frammenti di un tutto, sarebbe vano pensare l’uomo nella sua totalità o ‘costituzione’¹⁰⁴¹. L’impresa diventa impensabile in prospettiva psicopatologica perché si è costretti a oltrepassare l’ambito della ricerca causal-genetica¹⁰⁴² o dei soli fatti so-

¹⁰³⁷ Scrive Jaspers: «Perciò riteniamo sia un errore della psicopatologia quello di stabilire un principio del tutto, e di fissarlo scientificamente come punto di mira per la conoscenza e per la pratica, invece di riconoscere, muovendo dalla concezione di fede, lo spazio infinito di ciò che si può sapere. Quando p. es. L. Binswanger vuole esaminare l’uomo dal punto di vista di una certa idea, e respinge per lui il “concetto di conglomerato” come unità corporea-psichica-spirituale, che consiste nella sintesi di diversi metodi (p. es. di quello scientifico-naturalistico, di quello psicologico, e di quello delle scienze dello spirito), e richiede invece una “idea preordinata”, che chiama “l’idea fondamentale-ontologica della esistenza”, commette un errore filosofico e scientifico» (ivi, p. 798).

¹⁰³⁸ Sul contesto, vedi Parte quarta, “La concezione della vita psichica come un tutto”, p. 598 e sgg. «[...] il tutto non è semplicemente il tutto. L’uomo non è ristretto al conoscibile. È sempre più di quanto egli conosca di sé. La sua essenza e la sua origine sono al di là del conoscibile» (ivi, p. 601).

¹⁰³⁹ Cfr. ivi, Parte sesta, p. 799.

¹⁰⁴⁰ «Nella sua professione lo psichiatra ha sempre a che fare con l’individuo nella sua totalità: sia che egli debba custodirlo, assisterlo, curarlo, guarirlo, sia che debba dare un giudizio sulla sua personalità al giudice, ad altre autorità, alla scienza storica, sia infine quando il malato stesso si rivolge a lui per un parere» (ivi, Introduzione, § 1., a) “Psichiatria come professione pratica e psicopatologia come scienza”, p. 1).

¹⁰⁴¹ Sul contesto, Jaspers precisa: «Di conseguenza, consideriamo una pretesa errata voler fare dell’essere umano nel suo insieme, uno speciale campo di ricerche e di studio. La possibilità di conoscenza si esaurisce in particolarità e nelle totalità particolari contingenti. Una antropologia non vi aggiunge alcuna conoscenza nuova. Non può esistere “una teoria specifica dell’uomo che sia utile per il medico”, una antropologia medica. Essa si fonde semplicemente con la antropologia filosofica, e questa non è una teoria che pone un oggetto conveniente innanzi agli occhi, ma solo un infinito processo di chiarificazione di noi stessi [...]» (ivi, Parte sesta, p. 800).

¹⁰⁴² Jaspers rileva: «Ma in *linea di massima* una manifestazione psichica non è mai legata ad un gene nello stesso senso che può esserlo una manifestazione corporea» (ivi,

matici, l'ambito – se così vogliamo – puramente biologico per riportarsi all'intera personalità, allo spirito del paziente, e sappiamo, d'altronde, che non si può spiegare lo spirito come tale¹⁰⁴³, che l'uomo è sempre e comunque 'se stesso', una 'unità particolare', un 'individuo unico'¹⁰⁴⁴. In altri termini: l'uomo non è mai semplicemente la somma di fattori ereditari. Tutt'altro, poiché l'individuo non è afferrabile nel suo insieme, rimane *ineffabile*. L'individuo rimane, cioè, un limite invalicabile, quel tutto abbracciante, infinito, non oggettivabile, la cui cifra è la *libertà*. La scienza trova nell'individuo questo limite, in quanto la libertà non è oggetto di conoscenza oggettivante.

6.11. L'uomo – quel tutto abbracciante o omnicomprensivo

La psicopatologia riferita a questo 'tutto abbracciante' o 'omnicomprensivo', è esperienza del *limite*, riconoscimento della *singularità* dell'uomo nella sua unicità. In questo senso, si può affermare senza ombra di dubbio che la *causalità* (della fenomenicità empirica) trova il suo limite nella *libertà* (della trascendenza) che costituisce l'esistenza del singolo. Il conoscibile si scontra con l'inconoscibile¹⁰⁴⁵, l'empirico con il sovra-empirico, il 'causale biologico' con l' 'esistenza assoluta'. Il tutto abbracciante o omnicomprensivo è l'essere in sé. La domanda che fa da sfondo a questo tipo di sguardo psicopatologico non è rivolta solo ai sintomi (del malato), richiama, invece, il tutto che è l'uomo, la sua essenza. La domanda spinge al concetto-limite che è l'essere in sé in quanto trascendenza e questa, come abbiamo in più occasioni sottolineato, sfugge alla scienza in quanto non è qualcosa che oggettivandola possiamo rendere conoscibile. Sappiamo, d'altronde, che, solo attraverso una scienza che si scontra con in suoi

Parte terza, p. 557, corsivo nel testo).

¹⁰⁴³ Cfr. *ivi*, Parte sesta, p. 801.

¹⁰⁴⁴ Scrive Jaspers: "Ogni uomo, è, in un punto decisivo per così dire della propria origine, teologicamente parlando, "creato", e non è solo il passaggio di una sostanza ereditaria modificata" (*ibidem*).

¹⁰⁴⁵ Vedi sul contesto, Parte seconda, h) "Come la capacità di comprensione psicologica si muova al centro tra l'oggettività comprensibile e l'incomprensibile". Scrive Jaspers: «La comprensione psicologica si attua nella totalità delle multiformi situazioni di fatto. Per altro verso essa urta nell'*incomprensibile*. Questo sta o nei *meccanismi extracoscienti*, inerenti al corpo [...]. Oppure l'incomprensibile sta nella *esistenza (Existenz)*: nel comprendere viene toccata una origine della libertà, per afferrare la possibilità dell'esistenza mediante una chiarificazione e ricordare all'uomo se stesso; perché senza l'esistenza il comprensibile sarebbe senza base, sarebbe impersonale, nullo e inoperante. All'opposto l'esistenza solo appalesandosi nel comprensibile, può manifestarsi e pervenire a se stessa» (*ivi*, pp. 336-337, corsivi nel testo).

limiti e i suoi *confini*, noi riusciamo a cogliere quel ‘tutto abbracciante’, insostituibile, che non può essere mai schematizzato in un sapere dogmatico¹⁰⁴⁶. Sappiamo anche che non c’è un’immagine ‘unitaria’ di uomo e che non tutte le conoscenze su di lui possono confluire su uno stesso piano unitario. Alle molte immagini dell’uomo corrispondono tipi diversi di ricerca, come diversi rimangono i significati dell’indagine empirica rispetto all’interpretazione filosofica o alla riflessione che si colloca al limite della trascendenza dell’esistenza¹⁰⁴⁷. Di fronte a questa molteplicità di metodi, ogni fatto che riguarda l’uomo stesso si dimostra un frantumato staccato e mai come un tutto capace di rappresentare l’uomo in sé o in generale.

Come si è sopra evidenziato, il problema di cosa sia l’uomo conduce, nella psicopatologia di Jaspers, alla multiformità delle totalità. Ma queste totalità, come si può notare, non costituiscono il ‘tutto abbracciante’ o ‘omnicomprensivo’, piuttosto aspetti di quest’ultimo. Nel ‘tutto abbracciante’, l’uomo incontra tanto il *mondo* (come realtà fenomenica conoscibile) quanto *l’essere in sé*, di cui, però, non sa niente, e il tutto abbracciante che è l’uomo stesso, la trascendenza.

Tre elementi sembrano configurare l’uomo nella sua complessità: *l’esistenza concreta* nel mondo, la *coscienza generale* (scissione dell’essere in soggetto e oggetto e conoscenza del mondo sensibile), *l’uomo come spirito*, ovverosia totalità guidata da idee. Una triade che non esaurisce affatto l’uomo, poiché come *esistenza assoluta* egli si sottrae ai saperi delle indagini empiriche e trova autoconsapevolezza di sé solo nell’autochiarificazione filosofica. In questa autoconsapevolezza acquisita non si giunge, però, a un insieme univoco dell’essere umano, a quell’uno che nella sua illimitatezza egli non è né ha possibilità di possedere. In ragione di ciò, l’uomo non può giungere a una sua completezza, rimane incompiuto, aperto a infinite possibilità e anche la sua essenza si colloca in un darsi nelle sue molteplici potenzialità, in inevitabili conflitti e soluzioni impossibili. L’uomo rimane, nelle sue infinite possibilità, un ‘animale non determinato’ (Nietzsche)¹⁰⁴⁸, e d’altronde: è dall’incompiutezza che nascono nell’uomo

¹⁰⁴⁶ «Come in tutte le scienze, così anche nella psicopatologia dobbiamo precisare i limiti, vedere gli enigmi concreti, osservare lo *spazio libero per l’indagine scientifica* in ogni suo metodo possibile, e nello stesso tempo non oltrepassare i *confini della scienza* nella valutazione e nella utilizzazione dei suoi risultati» (ivi, Parte sesta, p. 806, corsivi nel testo).

¹⁰⁴⁷ Scrive Jaspers: «[...] se esistesse una valutazione empirica dell’essere umano, una completa suddivisione del suo essere come essere indagabile, non esisterebbe libertà» (ivi, p. 807)

¹⁰⁴⁸ Cfr. ivi, p. 809.

le possibilità multiple del suo avvenire e il fatto che egli non sia determinabile nella sua natura, ma porti avanti il suo destino o progetto di vita in base alla sua *volontà*, in definitiva in base al passaggio consapevole e personale dalla *decisione* alla *risoluzione* come atto auto-esistenziale che realizzi il suo essere più proprio.

6.12. Esistenzialismo e psichiatria

Da quanto sopra premesso e discusso, si evince che la psicopatologia qui proposta non intende perdere di vista l'essere umano nella sua interezza né rinunciare agli aspetti emirico-somatici dei suoi pazienti. In un senso metodico complementare si mira, piuttosto, a un modo duplice di interpretare le idee della *psicologia comprensiva*¹⁰⁴⁹: per un verso si procede lungo il cammino scientifico-impersonale della possibile raccolta di dati (empirici, anche generalizzabili), per altro verso si segue un percorso filosofico-personale¹⁰⁵⁰. Questa duplice dimensione della psicologia comprensiva fa sì che essa si trovi strettamente legata alla *filosofia dell'esistenza* o ontologia esistenziale¹⁰⁵¹. Lo psicologo, nella sua *pratica* assume anche il ruolo di filosofo chiarificatore dell'esistenza e dell'esistenziale.

Da Nietzsche a Kierkegaard e Heidegger siamo in presenza di categorie nuove col tentativo di comprendere *ontologicamente* e, quindi, in modo possibilmente 'vero' l'essere in quanto esistenza 'propria' (dell'uomo). Si parla, non a caso, di esistenziali (*Existentialien*) come: l'essere-nel-mondo, l'ansia, lo stato d'animo, l'angoscia, la preoccupazione e altro. Gli esistenziali, costituendo l'ontologico, offrono, secondo il presupposto teorico di questi approcci, il fondamento vero di come noi viviamo in un determinato modo o di come noi potremmo vivere diversamente seguendo l'esser proprio della nostra esistenza¹⁰⁵².

¹⁰⁴⁹ Vedi ivi, Parte seconda, "Le relazioni comprensibili della vita psichica" (Psicologia comprensiva), p. 327.

¹⁰⁵⁰ Cfr. ivi, Parte sesta, p. 825.

¹⁰⁵¹ Per Jaspers, in rinvio a Bleuler, la psicologia comprensiva «è solo in teoria una scienza, nella sua applicazione è un'arte» (ivi, Parte seconda, p. 339). Alla psicologia comprensiva, Jaspers assegna due compiti: «[...] vuole *estendere* la *nostra comprensione* a relazioni insolite, assolutamente lontane e a prima vista forse inintelligibili (per es. perversioni sessuali, crudeltà impulsive, ecc.); vuole riconoscere relazioni comprensibili uguali in sé negli stati psichici condizionati da *meccanismi abnormi* (per es. reazioni steriche)» (ivi, Parte seconda, pp. 338-339, corsivi nel testo).

¹⁰⁵² Cfr. ivi, Parte sesta, p. 826.

Jaspers, diversamente da quanto si suppone negli approcci sopra menzionati, ritiene controproducente, in psicologia, l'identificazione tra *esistenziali* ed *esistenza 'autentica'*. L'impiego, in psicologia, di una identità del genere, non porta al filosofare (in generale) né a una comprensione ampia della complessità dell'esistenza (in particolare) che abbia il valore di una teoria della *struttura psicologica* dell'uomo e che permetta di ordinare l'insieme del sapere psicopatologico¹⁰⁵³. Si corre il rischio, invece, di *oggettivare* gli stessi esistenziali, riconducendo l'esistenza a quel *nascosto* da cui l'ontologia fondamentale, in particolare, e l'ontologia esistenziale, in generale, speravano di liberare per il recupero dell'essere più vero e più proprio dell'esserci. La psicologia non può e non deve ridurre la psiche a un *oggetto*. E questo significa che anche l'appello all'ontologia, in psicopatologia e psichiatria, debba intendersi come un richiamo necessario a ritenere la psiche (del paziente e in generale) non una dogmatica dell'essere¹⁰⁵⁴, ma un principio di *non-oggettività* che tuteli l'idea di essere umano come idea limite irriducibile.

Per il recupero dell'idea di essere umano come idea limite, la psicoterapia si rapporta al malato (al paziente) in termini di *comunicazione spirituale*. Essa cerca (col paziente) di indagare in profondità la psiche (del paziente). Si rivolge al paziente consapevole di avere davanti a sé un soggetto ragionevole con il quale *comunicare* e non un oggetto da osservare. Tanto il malato quanto il medico devono venire a conoscenza della 'malattia' e ciò comporta che questa è oggetto (di riflessione) sia per il medico che per il malato¹⁰⁵⁵. Comunicazione e collaborazione sono elementi fondamentali in una pratica psicopatologica che mira alla *libertà* del 'paziente'. Si avanza, anzi, l'ipotesi che la *comunicazione esistenziale*, vada oltre ogni terapia e che il medico non è e non può essere un semplice *tecnico* con una specifica autorità, ma un essere egli stesso *esistenziale* che ha davanti a sé un altro essere *esistenziale*¹⁰⁵⁶. Lo psichiatra non perde, quindi, di vista quel tutto che

¹⁰⁵³ Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁵⁴ Sul contesto, vedi *ivi*, Introduzione, "Dogmatica dell'essere e coscienza metodologica", *ivi*, pp. 44-46.

¹⁰⁵⁵ Cfr. *ivi*, Parte sesta, pp. 846-847.

¹⁰⁵⁶ Come sottolinea Jaspers: «Non solo filosoficamente dobbiamo esser consci dei limiti dell'indagine nei confronti dell'uomo, non dobbiamo conoscere tali limiti nell'interesse dell'indagine stessa. Non esiste alcuna proibizione nell'indagine; qualsiasi cosa questa possa effettivamente afferrare, constatare, interrogare ed indagare, essa deve farlo. Ma fallisce e sbaglia quando crede di poter sapere troppo, tutto o in modo fondamentale. Dove la conoscenza fallisce radicalmente, il ricercatore deve sapere che è quella una zona nella quale egli non può entrare più come ricercatore, ma solo come un uomo vicino ad un altro uomo, come compagni del destino. L'uomo come esistenza è

è l'uomo, non si orienta a uno dei suoi organi, dimenticando l'irriducibile di ogni 'malato', il limite¹⁰⁵⁷ di un essere che nell'uomo è la cifra della trascendenza¹⁰⁵⁸. Medicina e psichiatria si confermano momenti uniti e indivisibili, nel senso che il medico sarà all'altezza del suo compito nella misura in cui sarà anche psichiatra¹⁰⁵⁹. Nel dialogo esistenziale, medico-paziente, si avvera l'atto di auto-chiarificazione, auto-rivelazione: il malato (ma anche il medico) si chiarifica a se stesso¹⁰⁶⁰. Se l'ipotesi è vera, la comunicazione esistenziale conduce a una chiarificazione reciproca che non permette un trasferimento nel senso di una evidenza storica generalizzabile, semmai un trasferimento al singolo caso, anch'esso sempre in presenza dei suoi *limiti*¹⁰⁶¹. Come il malato, così lo psicoterapeuta dovrà giungere a una chiarificazione di se stesso. In altri termini, uno psicoterapeuta che non sia riuscito a far luce su se stesso, nemmeno sarà capace di aiutare a portar chiarezza nel malato¹⁰⁶².

più dell'insieme delle relazioni comprensibili e più dell'insieme delle sue disposizioni biologicamente afferrabili» (ivi, Parte seconda, p. 465).

¹⁰⁵⁷ «L'uomo è sempre in situazioni e queste alla fine sono annullate nelle situazioni-limite, ossia quelle situazioni insormontabili, immutabili dell'esistere come tale, nelle quali ci si sveglia all'esistenza (*Existenz*) e si naufraga come realtà immediata (*Dasein*)» (ivi, Parte seconda, p. 357).

¹⁰⁵⁸ «L'alternativa estrema che si presenta al medico in ogni terapia è questa: si rivolgerà egli al processo biologico conoscibile scientificamente o alla libertà dell'uomo? Relativamente alla totalità dell'essere umano è un errore quando il medico nella sua osservazione lascia affondare l'uomo nel processo biologico, e quando converte la libertà dell'uomo in un "esser così", che esista empiricamente come natura e quindi possa essere utilizzato nel trattamento come mezzo tecnico. La vita posso trattarla, ma solo all libertà io posso appellarmi» (ivi, Parte sesta, p. 850).

¹⁰⁵⁹ Cfr. ivi, p. 849

¹⁰⁶⁰ «[...] in primo luogo perché gli viene comunicato un sapere e viene a conoscenza di determinate particolarità, in secondo luogo in quanto impara a conoscere se stesso come in uno specchio; in terzo luogo *estrinsecandosi* nel proprio agire interiore diventa trasparente a se stesso; in quarto luogo perché prova e realizza la propria rivelazione nella comunicazione esistenziale» (ivi, pp. 849-850, corsivo nel testo).

¹⁰⁶¹ «Vedere chiaramente questi limiti e ciò che l'individuo può diventare in essi, quando si apre ad essi o quando si nasconde, va al di là della psicologia empirica. Ma essere consapevole di questo è indispensabile per lo psicopatologo. Perché nelle psicopatie, nelle neurosi, nelle psicosi, non solo appaiono le deviazioni da una norma di sanità, ma in generale le origini delle possibilità umane. Ciò che accade e si sperimenta nell'abnorme non di rado è il manifestarsi di qualche cosa che appartiene all'uomo come uomo, e che gli psicopatologi che osservano e trattano obiettivamente, non riescono a percepire, ma solo può percepirlo l'uomo in quanto compagno e partecipe del destino dell'altro» (ivi, Parte seconda, pp. 357-358).

¹⁰⁶² Cfr. ivi, Parte sesta, p. 863.

Capitolo 7

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

7.1. Nota introduttiva

Ponendo l'accento sul valore fenomenologico della Cura emerge qualcosa di più vasto rispetto all'invito a *conoscere se stessi* simbolo della ricerca socratica. Certo la conoscenza e la comprensione di se stessi è un primo fondamentale e necessario impulso per la comprensione dell'esistenza umana, del cosmo e del sacro come ricerca della verità, ma dal punto di vista fenomenologico la Cura è gravida di significati molto più articolati, il cui nucleo di origine deriva, seguendo le linee fenomenologiche di Heidegger, da una concezione pre-ontologica che la colloca nel mondo, incidendola fortemente di carica costitutiva e relazionale. Questo significato pre-ontologico è da rigenerare, in quanto la Cura non è solo sapere su se stessi, ma la condizione indispensabile senza la quale non si può procedere nella ricerca e nella costruzione dell'abitabilità nell'umanità del mondo. L'anelito all'entità umana dell'umano in prospettiva fenomenologico-esistenzialistica non si estingue solo nella conoscenza di sé e del mondo, ma è anche agire e interagire dell'uomo con se stesso e con e dentro il mondo di minuto in minuto. Il marchio fondante della Cura è allora l'autenticazione dell'essere umano attraverso rapporti umanamente possibili, anche e soprattutto nella loro dimensione normativo-interrelazionale.

La Cura è così non solo *conoscenza di sé* ma anche *preoccupazione* per l'Altro da sé. Quell'altro che sarà quell'*irriducibile* che è e che la Cura aiuta a essere. Quell'irriducibile che sono Io e che è ogni Altro, per cui il *prendersi cura* è processo continuo e reciproco di interrelazione e non di esclusione. Il relazionarsi è costitutivo per l'essere stesso, per il dispiegarsi delle sue possibilità d'essere. La Cura, in quanto costituzione dell'essere umano significa, seguendo l'analisi husserliana, affidarsi al senso inteso come visibilità, intuitività, accogliere la visione di essenze e cose come esperienza di senso, vale a dire recuperare l'antico modello greco di un'osservazione del mondo basata, non da ultimo, sulla meraviglia. Si è perduto il contatto con la natura vera delle cose, abbiamo difficoltà a relazionarci con l'Altro da noi e con il mondo. Al soggetto trascendentale husserliano spetta

così l'incarico di attribuire al mondo un ordine stabile, imprescindibile, chiaro, di infondere un tale ordine a partire da sé. Senza tali donazioni di senso e costituzioni razionali, la realtà non si farebbe udire e resterebbe muta. Dalla prospettiva intenzionale (Husserl) alla prospettiva di apertura e gettatezza (*Geworfenheit*) nell'evento (Heidegger), il punto centrale resta, sempre e comunque, l'Umanità come *Sorge*, che ci dischiude a noi stessi, al mondo e agli altri. In definitiva, la Cura pedagogica, dal punto di vista fenomenologico, ha un significato costitutivo ed essenziale interrogante, che si muove nelle vicinanze dell'essere e che si nutre di senso nel darsi e riceversi. Cura come originaria tensione all'interrogazione e come intenzionale formazione di senso ha un indubbio valore di principio propulsivo per ogni attività educativa. Ogni educando si avvale di questo potente sostrato e ogni educazione si struttura all'interno della semantica della Cura come rapporto vissuto, rapporto da sperimentare, rapporto all'interno del quale l'educando sperimenta se stesso nella relazione con l'altro o nella cura reciproca che poi non è altro che il fine di ogni educazione: essere se stessi nell'armonia con l'Altro in un rapporto di corresponsabilità e di amore reciproco per noi stessi e il mondo di cui siamo parte e a cui dobbiamo la nostra possibilità di esistenza.

7.2. Uno sguardo all'insieme della Cura con riferimento alla semantica del termine

Il termine Cura, che potrebbe e, anzi, dovrebbe assumere un ruolo centrale nel lessico pedagogico, è inquadrabile fenomenologicamente come tentativo di elaborare un percorso di autoconsapevolezza e autorealizzazione del soggetto libero da influenze o retaggi di carattere egologico-idealistici. Pensiamo al motto «I care» della scuola di Don Milani: «m'importa, me ne prendo cura»¹⁰⁶³, in contrapposizione al motto fascista «*me ne frego*» e a espressioni molto diffuse oggi come *non mi importa, non mi interessa*. «I care», che campeggiava su un cartello collocato all'ingresso della scuola di Barbiana, il cui esempio riecheggia più che mai in modo vivo ancora oggi, rispecchia il senso fecondante e seminale di quell'intenzionalità educativa a carico della

¹⁰⁶³ «Su una parete della nostra scuola c'è scritto grande *I care*. È il motto intraducibile dei giovani americani migliori. *Me ne importa, mi sta a cuore*. È il contrario esatto del motto fascista *Me ne frego*» (L. Milani, *L'obbedienza non è più una virtù*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1983, p. 34).

persona nella sua interezza in cui la relazione con l'altro era ed è condizione primaria al bene del soggetto e al vivere sociale.

Nella tradizione culturale dell'Occidente il principio della Cura è fondamentale per comprendere l'uomo e il suo processo di crescita. Il merito della fenomenologia è di aver potenziato la fecondità di questo principio. Un punto di integrazione della nozione classica di Cura con il compito educativo di matrice fenomenologico-esistenzialistico è il rischiaramento della realtà umana in modo intersoggettivo, quindi sempre all'interno di una relazione che ne definisce il perimetro, rivolta ad aiutare i soggetti a comprendere il senso delle cose, attraverso un conoscere configurabile come struttura dinamica di esperienza in cui è fondamentale il capire, l'entrare in relazione con il mondo circostante e costituirne il significato così come esso si dà.

Le tre celebri domande kantiane, in cui si riassume ogni «interesse» della ragione, sia «speculativo» che «pratico»: «1. Che cosa posso sapere? 2. Che cosa devo fare? 3. Che cosa ho diritto di sperare?»¹⁰⁶⁴, riassumibili nella quarta: «Che cos'è l'uomo?»¹⁰⁶⁵, si possono far convergere fenomenologicamente entro quel compito universale di «autoriflessione universale» indicato da Husserl; autoriflessione «che prima è monadica e poi intermonadica»¹⁰⁶⁶ e che pone la coscienza trascendentale in rapporto alle cose e agli altri soggetti, come attività espressiva, intersoggettiva, come continua interpretazione, costruzione del mondo e attribuzione di senso. Si può, pertanto, modulare

¹⁰⁶⁴ I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, trad. it. cit., p. 785.

¹⁰⁶⁵ Nella sua *Logica* Kant ripensando le sue celebri domande all'interno di una prospettiva cosmopolitica scrive: «Il campo della filosofia in questo significato cosmopolitico si può ricondurre alle seguenti domande: 1) Che cosa posso sapere?; 2) Che cosa devo fare?; 3) Che cosa mi è dato sperare?; 4) Che cos'è l'uomo? Alla prima domanda risponde la metafisica, alla seconda la morale, alla terza la religione e alla quarta l'antropologia. In fondo, si potrebbe però ricondurre tutto all'antropologia, perché le prime tre domande fanno riferimento all'ultima» (I. Kant, *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), in *Kants gesammelte Schriften*, vol. IX, Walter De Gruyter, Berlin and Leipzig 1923; trad. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984, pp. 18-19). Heidegger, in proposito, osserva che le tre domande kantiane non sono altro che la quarta e ciò può avvenire solo se quest'ultima perda la sua iniziale genericità e venga ricondotta all'univocità di un'interrogazione sulla finitezza dell'uomo, ponendosi in questo modo non in coda ma alla testa delle precedenti (cfr. M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik* (1929), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1973; trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, introd. di E. M. Forni, Silva Editore, Milano 1962, p. 285). La ragione umana nel porre queste domande non solo mostra la propria finitezza, ma dirige il proprio interesse più profondo verso la stessa finitezza, sicché la finitezza non è semplice corredo della ragion pura umana, ma un «rendersi finita della ragione stessa», per meglio dire: «“Cura” per il suo poter-essere-finita» (cfr. *ivi*, pp. 284-285).

¹⁰⁶⁶ E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Conclusione, p. 171.

fenomenologicamente l'agire della Cura lungo due direzioni: 1. sul versante oggettivo, nella capacità di cogliere i principi essenziali delle cose, gli *eidōs*, come questi si danno alla coscienza; 2. sul versante soggettivo, affidando all'attitudine trascendentale del soggetto lo *status* di costituzione cognitiva dell'esperienza del mondo e dell'alterità umana e di conferimento di senso. La posta in gioco è al contempo l'autoappropriazione di sé, un'opera di decifrazione della propria interiorità.

Nelle *Cartesianische Meditationen* Husserl così diceva:

«Il detto delfico "*gnōthi seautòn*" [conosci te stesso] ha ottenuto un significato nuovo. La scienza positiva è scienza nell'abbandono al mondo. Si deve prima perdere il mondo mediante l'*epoché* per riottenerlo poi con l'auto-riflessione universale. *Noli foras ire*, dice Agostino, *in te redi, in interiore homine habitat veritas*»¹⁰⁶⁷.

Più precisamente:

«Riconosci quindi in cosa consista la suprema armonia: non uscire fuori di te, ritorna in te stesso: la verità abita nell'uomo interiore e, se troverai che la tua natura è mutevole, trascendi anche te stesso»¹⁰⁶⁸.

A riconoscere il discorso interno dell'anima con se stessa ha contribuito Platone, caratterizzandolo come dialogo senza voci, che definisce pensiero e che testimonia un intreccio, mai semplice e lineare, tra essere e linguaggio che è il *logos* stesso, lasciando fuori dalla struttura del linguaggio la figura del segno e la sua funzione mediativa, così affermando l'identità di pensiero e linguaggio¹⁰⁶⁹.

Ma già Socrate chiariva (*Teeteto*):

«Io intendo il dialogo che l'anima per sé instaura con se stessa su ciò che sta esaminando. [...]. Infatti, mi pare chiaro che, quando pensa, l'anima non fa nient'altro che dialogare, interrogando se stessa e rispondendosi da sé, e affermando e negando. Quando è giunta a una definizione, sia che abbia proceduto len-

¹⁰⁶⁷ Ivi, p. 172.

¹⁰⁶⁸ Sant'Agostino, *De vera religione*, introd. trad. e note di A. Pieretti, *La vera religione*, Città Nuova Editrice, Roma 1992, 39.72, p. 125.

¹⁰⁶⁹ Cfr. S. Petrosino, *L'esperienza della parola. Testo, moralità e scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1999, pp. 57-58.

tamente, sia rapidamente, ormai afferma la medesima cosa, e non è più incerta, è questa che noi poniamo essere la sua opinione. Per conseguenza, io chiamo l'opinare "discorrere" e l'opinione "discorso pronunciato", non tuttavia rivolto ad un altro né pronunciato con la voce, ma in silenzio rivolto a se stesso»¹⁰⁷⁰.

E precisava (*Sofista*):

«Pensiero e discorso sono la stessa cosa, tranne che l'uno è un dialogo interno dell'anima con se stessa, che avviene senza voce, ed è proprio questo che noi abbiamo denominato pensiero»¹⁰⁷¹.

E nel *Simposio* si può leggere che il grande demone (Eros), tutto ciò che è demonico, intermedio tra mortale e divino, dispone della facoltà

«di interpretare e di portare agli dèi le cose che vengono dagli uomini e agli uomini le cose che vengono dagli dèi [...]. [...]. Un dio non si mescola all'uomo, ma per opera di questo demone gli dèi hanno ogni relazione e ogni colloquio con gli uomini, sia quando vegliano, sia quando dormono. E chi è sapiente in queste cose è un uomo demonico; chi, invece, è sapiente in altre cose, in arti o in mestieri, è un uomo volgare»¹⁰⁷².

La dottrina del demone Eros, dell'umano-divino, è territorio di una forte intenzionalità daimonica; la nostra voce interiore (il nostro *daimon*) ci permette di pervenire, attraverso la comunione con il divino, alla purificazione dell'anima e a indirizzarla verso il Bene e, dunque, verso la felicità. Scrive Platone nel *Timeo*:

«Colui [...] che si è dato cura dell'amore della conoscenza e dei pensieri veri, e ha esercitato in sé soprattutto queste cose, è veramente necessario che, qualora egli raggiunga la verità, pensi cose immortali e divine, e che, nella misura in cui la natura umana possa aver parte dell'immortalità, non venga a mancare di nessuna parte, e, in quanto coltiva sempre il divino, e mantiene ben ordinato il demone che abita in lui, sia anche notevolmente felice»¹⁰⁷³.

¹⁰⁷⁰ Platone, *Teeteto*, pres., trad. e note di C. Mazzarelli, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, op. cit., 189 E-190 A, p. 237

¹⁰⁷¹ Platone, *Sofista*, pres., trad. e note di C. Mazzarelli, in ivi, 263 E, p. 306.

¹⁰⁷² Platone, *Simposio*, pres., trad. e note di G. Reale, in ivi, 202 E-203 A, p. 511.

¹⁰⁷³ Platone, *Timeo*, pres., trad. e note di G. Reale, in G. Reale (a cura di), *Tutti gli*

Da tutto ciò si evince come la Cura di sé non è da intendere solo come *cura del corpo*, ma anche e soprattutto come *cura dell'anima*:

«Ci sono [...] quelli che sono gravidi nell'anima più che nei corpi, di quelle cose che appunto all'anima conviene concepire e partorire. E che cosa, precisamente, conviene all'anima? La saggezza e le altre virtù, delle quali sono genitori tutti i poeti e quelli fra gli artefici che vengono chiamati inventori»¹⁰⁷⁴.

Il carattere supremo e solenne dell'invito socratico a conoscere se stessi consiste nell'aver una costante consapevolezza (dei limiti) del proprio essere, che non può più prescindere dall'incontro con l'altro in cui si avvera il significato più profondo dell'intenzionalità. La cura del sé non è altro che una forma di conoscenza che non si arresta alla superficie delle cose, ma cerca di penetrare nel fondo dell'interiorità, da considerare e scoprire nella sua interezza¹⁰⁷⁵. Ed è nel profondo che inizia quel viaggio di conoscenza di se stessi che esige apertura all'esperienza estremamente determinante dell'alterità. Questa è la grande lezione socratica su cui si deve pedagogicamente ancora far leva. Sulle orme di Socrate, la cura di sé come *epimeleia heautou* esprime una sollecitudine e una premura che attingono proprio a quel bisogno dell'uomo di cercare la miglior forma di vita possibile, cioè quella in cui poter realizzare pienamente il proprio poter *essere*, che nell'antica Grecia si concretizzava come un vivere in comunità, in un contesto comune di scelte, comportamenti, obiettivi. Sempre ancora nel *Teeteto* si afferma: «nessuna cosa è una in sé e per sé, ma sempre diviene rispetto ad un'altra»¹⁰⁷⁶. La cura consente allora di cogliere il posto che si occupa nel mondo. Questa direzione si delinea e acquista

scritti, op. cit., 90 C, p. 1409.

¹⁰⁷⁴ Platone, *Simposio*, pres. tra. e note di G. Reale, in G. Reale (a cura di), *Tutti gli scritti*, op. cit., 209 A, p. 516.

¹⁰⁷⁵ Scrittore sensibile ai temi della ricerca interiore, Hermann Hesse a proposito del suo uomo-lupo diceva: «L'uomo non è una forma fissa e permanente (questo fu, nonostante le intuizioni contrarie dei suoi sapienti, l'ideale dell'antichità), ma invece un tentativo, una transizione, un ponte stretto e pericoloso fra la natura e lo spirito. Verso lo spirito, verso Dio lo spinge il suo intimo destino; a ritroso, verso la Natura, verso la Madre lo trae la sua intima nostalgia: tra l'una e l'altra di queste forze oscilla la sua vita angosciata e tremante» (H. Hesse, *Der Steppenwolf*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1927; trad. it. di E. Pocar, *Il lupo della steppa*, introd. di D. Idra, Mondadori, Milano rist. 2017 (1ª ed. 1946), p. XVIII).

¹⁰⁷⁶ Platone, *Teeteto*, pres., trad. e note di C. Mazzarelli, in *Tutti gli scritti*, op. cit., 157 A-B, p. 207.

sempre più consistenza a partire da Socrate con l'idea di *epimeleia heautou* quale modo di essere che accompagna quell'essere fragile che è il soggetto dando forma a una sua originale presenza nel mondo (autotrasformazione).

Socrate esortava tanto i giovani quanto i più vecchi a non prendersi primariamente cura delle ricchezze né di alcun'altra cosa, ma dell'anima, in modo che essa divenisse il più buona possibile, perché dalle ricchezze non scaturisce la virtù, ma dalla virtù stessa scaturiscono le ricchezze e tutti gli altri beni sia in ambito pubblico che privato¹⁰⁷⁷.

Socrate cerca di chiarire il senso antropologico dell'uomo, in che cosa consiste, cioè, la cura che questi deve avere nei confronti soprattutto di se stesso riflettendo sulla domanda «che cosa significa prendersi cura di sé?»¹⁰⁷⁸, ben sapendo che diversa è l'arte con cui ci prendiamo cura di un oggetto qualunque e quella con cui ci prendiamo cura delle cose che appartengono a quell'oggetto. Tale distinzione è importante perché costituisce il punto di partenza per comprendere ciò che l'uomo è propriamente e ciò di cui egli si serve o senza cui non potrebbe fare ciò che deve. D'altra parte, per migliorare qualsiasi cosa, dobbiamo conoscere ciò che vogliamo migliorare; evidentemente, non potremmo, quindi, migliorare noi stessi senza sapere chi siamo. L'uomo è quella entità che chiamiamo 'anima' e che comanda e si serve dello strumento che è il 'corpo' come il calzolaio si serve degli attrezzi della sua arte. Ne consegue che il dio di Delfi con il «conosci te stesso» non fa altro che imporre di conoscere la propria anima per raggiungere l'eccellenza umana e l'*eudaimonia*.

La verità è, dunque, la stessa coscienza umana ovvero la vita trascendentale della coscienza. Il "conosci te stesso" si auto-articola quale paradigma di comprensione di una verità che abita in noi stessi.

Nella fenomenologia di Husserl, la concezione dell'essere umano evidenzia la centralità di un guardare riflessivo in cui rilevante è il momento dell'evidenza, concepita come un venire delle cose stesse alla vista spirituale (*Die-Sache-selbst-geistig-zu-Gesicht-bekommen*)¹⁰⁷⁹. Come rileva Franz Josef Wetz, la fenomenologia trascendentale si

¹⁰⁷⁷ Cfr. Platone, *Apologia di Socrate*, pres., trad. e note di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, op. cit., 30 B, pp. 35-36.

¹⁰⁷⁸ Cfr. Platone, *Alcibiade maggiore*, pres., trad. e note di M. L. Gatti, in *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, op. cit., 128a-130e, pp. 620-623.

¹⁰⁷⁹ Cfr. F.-W. von Herrmann, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, trad. it. cit., p. 35.

muove tra interiorità religiosa e interiorità esistenzialistica¹⁰⁸⁰. Conoscere, sottolinea Romano Guardini, significa che nello spirito dell'uomo si fa manifesto il senso dell'essere¹⁰⁸¹. Nel mondo vivente, continuando a seguire l'analisi husserliana, si instaura una correlazione tra l'io che conosce e ciò che viene conosciuto; all'interno di questa correlazione il metodo fenomenologico è un procedere volto a comprendere il senso del fenomeno all'interno dell'ampio mondo vivente degli uomini il quale include, come si è altrove sottolineato, la dimensione dell'essere-nel-mondo e la dimensione dell'intersoggettività. «Tutto ciò che è dato come ente è dato nel mondo, e porta perciò con sé l'orizzonte del mondo»¹⁰⁸², afferma per esempio Gadamer; e già Husserl chiariva: «di fronte all' "orizzonte interno", c'è un "orizzonte esterno", appunto perché la cosa è in un *campo di cose*; e ciò rimanda infine al mondo nel suo complesso, al "mondo della percezione"»¹⁰⁸³ e Heidegger: «La comprensione fenomenologica non è altro che un andare insieme intuitivo, camminare lungo il senso»¹⁰⁸⁴.

Il domandare fenomenologico, nella prospettiva husserliana, è proteso a far emergere il carattere delle cose nella relazione di intenzionalità con la coscienza; il fatto che le cose siano state intese naturalisticamente ha condotto a una perdita di senso della razionalità occidentale. Davanti a tale crisi, la fenomenologia trascendentale di impronta husserliana, come mette in evidenza Wetz, auspica una vita rivolta a un senso compiuto, in una autoriflessione scevra da preconcetti, nella responsabilità e nella preoccupazione per sé¹⁰⁸⁵. Nel tendere verso l'oggetto c'è una forte spinta all'autorealizzazione, tutto si gioca nel cerchio dell'io trascendentale che stabilisce le condizioni di validità e le possibilità di senso dell'esperienza¹⁰⁸⁶ in un rapporto in-

¹⁰⁸⁰ Cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., p. 149.

¹⁰⁸¹ Cfr. R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1995; Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1995; trad. it. di G. Colombi, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 3^a ed. 2007 (1^a ed. 2000), p. 142. «Coscienza in senso vero e proprio – scrive Romano Guardini – si trova soltanto quando il processo della percezione e la serie degli atti che si costruiscono su di esso sono determinati dal valore della verità. Questa interiorità percepisce l'esigenza da parte dell'esistenza d'essere colta per amore di se stessa, cioè 'conosciuta'. Essa ha la volontà di edificare il mondo, che è all'esterno nello spazio del 'sapere', come verità compresa» (ivi, p. 141).

¹⁰⁸² H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 291.

¹⁰⁸³ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 181 (corsivo nel testo).

¹⁰⁸⁴ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), trad. it. cit., Appendice B, II. "La parte finale del corso negli appunti di Oskar Becker", p. 208.

¹⁰⁸⁵ Cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., pp. 160-161.

¹⁰⁸⁶ Cfr. ivi, p. 148.

scindibile con l'oggetto. Siamo esseri in cammino, impegnati a far emergere significati (questo è il compito della fenomenologia) e a interpretarli (questo è compito dell'ermeneutica). In prospettiva husserliana si tratta di ritornare a dar voce all'oggetto: la realtà è lì davanti a noi e noi dobbiamo conoscerla, comprenderla, interpretarla. Per Heidegger la comprensione del senso ruota tutta, specificamente, intorno all'essere. L'essere per Heidegger (come abbiamo rimarcato in altre parti di questo lavoro) ha bisogno dell'uomo in quanto *annuncio* che trova nel pensiero e nel linguaggio la sua rispondenza¹⁰⁸⁷. In Heidegger, non è l'uomo a decidere dell'essere, come reclamano, invece, la scienza e la tecnica moderna in conformità alla loro definizione biologica di uomo, ma è l'esserci dell'uomo a esser deciso dall'essere¹⁰⁸⁸.

Io e autocoscienza sono da sempre paradigmi che restano comunque un mistero. Scrive in proposito Heidegger:

«Nessuna epoca ha avuto, come l'attuale, nozioni così numerose e svariate sull'uomo. Nessuna epoca è riuscita, come la nostra, a presentare il suo sapere intorno all'uomo in modo così efficace e affascinante, né a comunicarlo in modo tanto rapido e facile. [...]. È anche vero, però, che nessuna epoca ha saputo meno della nostra che cosa sia l'uomo»¹⁰⁸⁹.

Gadamer ha fatto notare, a sua volta, che i Greci non disponevano di un'espressione per la coscienza e il concetto di Io, per cui avvolsero in un medesimo sguardo ciò che mostra se stesso e la meraviglia del pensiero e non assegnarono all'autocoscienza un ruolo centrale¹⁰⁹⁰. Sempre secondo Gadamer il soggetto accede al mondo e si orienta in esso attraverso il linguaggio, condizione ermeneutica di base a partire dalla quale è possibile dar forma a un mezzo di comprensione comune, far convivere passato e presente, permettere il dialogo e la fusione di orizzonti, considerare gli interlocutori nel movimento produttivo dell'interrogare e del rispondere, impegnarli a trovare una lingua di riferimento, a realizzare operazioni di com-

¹⁰⁸⁷ Cfr. U. Galimberti, *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986, p. 126.

¹⁰⁸⁸ Cfr. *ivi*, p. 68.

¹⁰⁸⁹ M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, trad. it. cit., pp. 275-276.

¹⁰⁹⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, *Heraklit-Studien e Hegel und Heraklit*, in *Id.*, *Gesammelte Werke*, vol. VII, Mohr, Tübingen 1991; *Zur Überlieferung Heraklits*, in *Gesammelte Werke*, vol. VI, Mohr, Tübingen 1985; *Eraclito. Ermeneutica e mondo antico*, a cura di A. Mecacci, Donzelli, Roma 2004, "Studi su Eraclito", p. 7.

preensione e approcci al mondo attraverso cui costruire rapporti ampi e infiniti di comprensione o significato.

7.3. Cura e parresia nella ricostruzione di Foucault

Nell'evoluzione storica del principio della conoscenza di sé sono presenti momenti fortunati e momenti sfortunati che si sono via via alternati¹⁰⁹¹. Tutte le diverse formule coniate in relazione alla cura di sé, come per esempio, occuparsi di se stessi, prendersi cura di sé, ritirarsi in se stessi, trovare riparo in se stessi, ecc., risuonano, per un verso, come una specie di dandismo morale, come l'affermazione e la sfida di uno stadio estetico e individuale insuperabile, per altro verso come l'espressione un po' mesta di un ritiro dell'individuo in se stesso¹⁰⁹². L'*epimeleia heautou*, seguendo la ricostruzione, appunto, foucaultiana, vista per secoli positivamente in rinvio all'inesausta sorgente della sua antica accezione, è stata equivocata o distorta in alcune tradizioni, quando era associata al semplice egoismo e al ripiegamento rigido su se stessi¹⁰⁹³. Queste distorsioni non ne hanno, però, assolutamente intaccato la straordinaria ricchezza semantica. Le diverse varianti terminologiche contigue assunte con il tempo ne hanno anzi via via garantito e potenziato la fruttuosità dal punto di vista teorico e pratico. Così le parole *cura sui* (in latino), nel senso di sollecitudine e premura rispetto alle possibilità del proprio e altrui divenire; *Sorge/Besorgen/Fürsorge* (in tedesco) nel senso di preoccupazione, prevenzione, cura; *Souci* (in francese), quale modo del trovarsi, del prendersi cura in riferimento alle cose, del con-essere, dell'aver cura in riferimento alle persone, comprensione di sé come poter essere, come possibilità; *Care* (in inglese), nel senso di preoccuparsi, prendersi cura dell'altro con intenzionalità, non da ultimo, educative. Ciascuno di questi termini conferma e avvalora un processo fondamentale autorealizzativo e autotrasformativo, di complementarità e di inter-relazione. In tutte le variazioni semantiche resta fermo e ulteriormente potenziato l'essenziale rapporto del proprio *heautou* con l'alterità, con la diversità, attraverso un cammino dialogico, strutturalmente aperto verso l'Altro.

¹⁰⁹¹ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Seuil 2001; trad. it. di M. Bertani, *L'ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Lezione del 6 gennaio 1982, Feltrinelli, Milano, 2ª ed. 2004, p. 14.

¹⁰⁹² Cfr. *ibidem*.

¹⁰⁹³ Cfr. *ivi*, p. 15.

La nozione di *cura di se stessi* (*epimeleia heautou*), così come la *parresia*¹⁰⁹⁴ in senso socratico autenticamente aderente alla vita reale, cioè come arte della vita, si intreccia indissolubilmente a quel processo ampio che si articolerà nel corso dei secoli sotto forma di *Paideia*, *Humanitas* e di *Bildung*, ma anche come *pensiero critico*.

Come scrive Massimo Cacciari:

«*Paideia* è *ab origine* connessa a *parresia*. Se viene meno la parola libera – e la parola può cessare di essere libera soltanto per “auto-censura” –, la parola che intende discutere ogni presupposto e ogni “stato”, non vi è più scuola, ma, per dirla con Nietzsche, “produzione di impiegati”, se va bene di “impiegati intelligenti”»¹⁰⁹⁵.

Maestro e allievo devono rapportarsi in modo franco e aperto, di qui il momento discorsivo del parlarsi chiaro, aprendo completamente cuore e mente, togliendo di mezzo ogni equivoco. Perciò, la *parresia*¹⁰⁹⁶, come la descrive Foucault a partire dalla lezione del 27 gennaio 1982¹⁰⁹⁷, è un meccanismo che gioca un ruolo importante nella formazione di sé. Si tratta di un momento chiave per il processo di autochiarificazione del proprio *heautou* in rapporto con gli altri: il *parresiasta*, nel suo atto del dire-il-vero, costruisce se stesso ed è costituito dagli altri, in modo trasparente e non distorto, per cui nella

¹⁰⁹⁴ «Etimologicamente, *parresiazestai* significa “dire tutto”, da “pan” (tutto) e “rhe-ma” (ciò che viene detto). Colui che usa la *parresia*, il *parresiastes*, è qualcuno che dice tutto ciò che egli ha in mente: il *parresiastes* non teme niente, ma apre completamente il cuore e la mente agli altri attraverso il suo discorso. [...]. Mentre la retorica fornisce al parlante strumenti tecnici per aiutarlo ad avere il sopravvento sulle opinioni dei suoi ascoltatori (*indipendentemente* dalla opinione personale del retore su ciò che egli sta dicendo), nella *parresia* il *parresiastes* agisce sulle opinioni degli altri manifestando loro il più direttamente possibile ciò che egli effettivamente crede» (M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, a cura di J. Pearson, Northwestern University Press, Evanston Illinois 1985; ed. it. a cura di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, introd. di R. Bodei, Donzelli, Roma seconda ed. 2005 (1ª ed. 1996), p. 4).

¹⁰⁹⁵ M. Cacciari, “Brevi inattuali sullo studio dei classici”, in I. Dionigi (a cura di), *Di fronte ai classici. A colloquio con i Greci e i Latini*, Rizzoli, Milano 2002, p.22.

¹⁰⁹⁶ Il termine viene coniato da Euripide nel V secolo a.C. per indicare «il diritto di parlare, il diritto di prendere la parola pubblicamente, di dire, in qualche modo, quel che si pensa, esprimendo l propria opinione in ambiti che interessano la città» (M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Gallimard, Seuil 2009; trad. it. di M. Galzigna (collab. di P.P. Ascari, L. Paltrinieri, E. Valtellina), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2012 (1ª ed. 2011), Lezione dell’8 febbraio 1984, p. 44-45).

¹⁰⁹⁷ Cfr. M. Foucault, *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, trad. it. cit., pp. 108-146.

relazione che ruota attorno alla costituzione del soggetto, la pratica della parresia è intrecciata alla cura di sé. Il significato va, però, oltre. Non a caso Foucault sottolinea come questo «principio del dire-il-vero» sia connesso strettamente alla maniera di vivere cinica, anche se non è riservato solo a loro, né li designa costantemente ed esclusivamente¹⁰⁹⁸. Il termine “cinico” deriva da una parola greca (*kynikoi*) che significa “simile al cane”, infatti a Diogene di Sinope (considerato uno dei fondatori della scuola cinica insieme al suo maestro Antistene) era rivolto l’appellativo «il cane»; Aristotele nella *Retorica* non ne menziona neanche il nome ma lo chiama semplicemente “il cane”¹⁰⁹⁹. Diogene di Sinope rivendicava, infatti, il suo modo franco e quasi scontroso nel rapportarsi agli altri, come un cane che abbaia e morde¹¹⁰⁰.

La prospettiva foucaultiana ha ben disegnato questo rapporto. La cura di sé è in stretta connessione con il parlar franco su di sé di fronte all’altro, ovverosia con quel “tipo di atto” mediante il quale il soggetto «si rappresenta a se stesso ed è riconosciuto dagli altri come un soggetto che dice la verità»¹¹⁰¹. Nella definizione di questo concetto si tratta per Foucault di vedere come il soggetto si costituisce in rapporto alla verità e al potere. Per comprenderne il significato Foucault si concentra sull’analisi delle definizioni più antiche, cercando di affermare le diverse sfumature di significato della parola. In riferimento a diversi esempi della letteratura greca antica, come lo Ione di Euripide e il Pericle descritto da Tucidide, le Lettere di Platone, ne traccia anzitutto una problematizzazione politica. Riguardo alla parresia, in riferimento alla cultura greca antica, la configura come dispositivo democratico pur con delle tensioni. Il valore positivo della parresia è dato in definitiva dall’essere esercizio del

¹⁰⁹⁸ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, trad. it. cit., Lezione del 29 febbraio 1984, pp. 163-164.

¹⁰⁹⁹ Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it. cit., p. 81.

¹¹⁰⁰ Nel celebre brano che riporta un dialogo tra Diogene Laerzio e Alessandro Magno, Diogene rivendica questo atteggiamento rudimentale e scorbutico: «Un giorno Alessandro gli si presentò dinanzi dicendo: “Io sono Alessandro, il gran re”. E a sua volta Diogene: “Ed io Diogene, il cane”. Alessandro gli chiese perché si dicesse cane. Diogene gli rispose: “Accarezzo chi dà; a chi non dà abbaio, e mordo i cattivi”» (Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, volgarizzate dal conte Luigi Lechi, volume secondo e ultimo, coi tipi di Paolo Andrea Molina, Milano 1845, Libro sesto, capo II, 60-61, p. 28).

¹¹⁰¹ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, trad. it. cit., Lezione del 1° febbraio 1984, p. 14.

«[...] dire la verità senza dissimulazioni né riserve, senza clausole stilistiche né ornamenti retorici, cioè senza possibili maschere o cifrature. Il “dire-tutto” significa, a questo punto, dire la verità senza nascondere nulla, senza nasconderla in alcun modo»¹¹⁰².

Pertanto, si tratta di sottrarre la parresia, in quanto accesso trasparente alla verità, alla retorica con i suoi giochi di persuasione che possono far prevalere le bugie, l’adulazione cortigianesca e l’interesse personale. In altri termini:

«[...] il retore è – o può proprio essere, in ogni caso – un mentitore efficace che esercita una costrizione sugli altri. Il parresiasta, al contrario, sarà il dicitore coraggioso di una verità che mette a repentaglio lui stesso e la sua relazione con l’altro»¹¹⁰³.

In questo senso la parresia si configura come parola che ha luogo in uno scenario competitivo; è noto che l’orizzonte politico della città greca si caratterizzava per rivalità e conflitti. Riguardo al contesto politico, la parresia si poneva in relazione con l’isogonia (la libertà di esprimere la propria opinione) e l’isonomia (l’uguaglianza di fronte alla legge)¹¹⁰⁴. Ognuno ha il diritto di parlare, ma la democrazia esige che la parresia si esprima in modo chiaro e veritiero, perché il parresiasta è, appunto, colui che dice la verità, ma non sempre ciò avviene in modo corretto perché la democrazia si svolge in concreto grazie ai poteri e all’influenza acquisiti da un’élite politica e, quindi, non sempre gli individui riescono a far valere la propria libertà di parola nelle contese di gruppo. Non c’è democrazia senza parresia, cioè il coraggio di parlare con franchezza e in libertà, ma ciò può depotenziare la democrazia, anziché rinforzarla, nel suo fondamento egalaritario. La parresia dà a tutti la libertà di esprimersi e di esprimere la propria opinione, in una città dove tutte le opinioni sono valide, ma mette in pericolo la persona che ha il coraggio di parlare. La parresia è:

«il coraggio della verità di colui che parla e si assume il rischio di esprimere, malgrado tutto, l’intera verità che ha in

¹¹⁰² Ivi, p. 22.

¹¹⁰³ Ivi, p. 25.

¹¹⁰⁴ Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it. cit., p. 11.

mente, ma è anche il coraggio dell'interlocutore che accetta di accogliere come vera la verità oltraggiosa da lui sentita»¹¹⁰⁵.

Questo scenario, sollevato da Foucault in occasione dell'analisi della parresia politica nei testi di Euripide e Tucidide, mette in rilievo il pericolo insito nell'esercizio della parresia nella democrazia ateniese. Si tratta del rischio cui è sottoposto il parresiasta quando si espone pubblicamente dicendo la verità: può provocare collera, mettersi in urto con il nemico, suscitare l'ostilità della città, spingere il re alla vendetta e alla punizione; può, in altri termini, arrivare al punto di mettere in gioco la sua esistenza, pagando con la sua stessa vita la verità che ha pronunciato¹¹⁰⁶.

Qualcosa di simile si osserva quando Foucault analizza la parresia nella monarchia siracusana delle *Lettere* di Platone. Come testimonianza dell'esperienza politica di Platone, Foucault situa le *Lettere* nella cornice storica caratterizzata dal declino della *polis* e dalla formazione delle monarchie ellenistiche. Qui il rapporto parresiastico si inverte: si passa dall'agorà alla corte del sovrano e i contraenti sono asimmetricamente diversi. Da una parte abbiamo il monarca, l'imperatore, il tiranno e il consigliere; quest'ultimo è il parresiasta, mentre il re è il conduttore del gioco parresiastico. Nel corso del tempo si realizza un cambiamento nell'ambito del gioco della verità che nella concezione greca classica era costituito dal fatto che qualcuno aveva il coraggio di dire la verità agli altri. Si passa da questo tipo di gioco parresiastico a un altro gioco della verità che ora consiste nell'essere abbastanza coraggiosi da rivelare la verità su se stessi. Frédéric Gros al riguardo pone l'accento su due forme di parresia: democratica e autocratica. La prima riguarda la parola rivolta, nell'Assemblea, all'insieme dei cittadini da un individuo ansioso di far prevalere la sua concezione di interesse generale (situazione decisamente ambigua perché, oltre alla coraggiosa presa di parola col pericolo di subire sdegno a causa di verità spiacevoli, c'era anche un diritto demagogico riconosciuto a chiunque di dire qualunque cosa); la seconda, invece, riguarda la parola privata che il filosofo rivolge all'anima di un principe per esortarlo a dirigere bene se stesso e per fargli capire ciò che gli adulatori nascondono¹¹⁰⁷. Questo passaggio della critica dal pubblico al privato si sviluppa parallelamente al de-

¹¹⁰⁵ M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, trad. it. cit., Lezione del 1° febbraio 1984, p. 24.

¹¹⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 37.

¹¹⁰⁷ Cfr. F. Gros, "Nota del curatore", in M. Foucault, *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II*, trad. it. cit., p. 332.

clino dell'agorà come spazio di discussione pubblica. Allo stesso tempo, la *parresia* si presenta sempre più in combinazione con la *paideia*. Uno degli esempi rilevanti di Foucault in tal senso è il dialogo di Platone "Lachete" in cui l'emergere di Socrate come educatore rappresenta il punto di partenza per sua la messa in veduta come *parresiasta*, non in senso politico con tutte le sue contraddizioni, ma piuttosto perché ha la capacità di spingere chi lo ascolta a render conto di se stesso, inducendo a una continua autodiscussione che sollecita a interrogarsi sul rapporto tra le proprie parole (*logoi*) e il modo di vivere (*bios*). Questa tecnica non è strumento di confessione autobiografica o esame di coscienza, ma serve a stabilire una relazione tra il discorso razionale e lo stile di vita dell'interlocutore o della persona che si interroga.

«Socrate è in grado di usare un discorso razionale, eticamente apprezzabile, bello e piacevolissimo; ma al contrario del sofista, può usare la *parresia* e parlare liberamente perché ciò che dice si accorda esattamente con ciò che pensa, e ciò che pensa si accorda esattamente con ciò che fa. E così Socrate, che è davvero libero e coraggioso, può per conseguenza funzionare come figura *parresiastica*»¹¹⁰⁸.

Come succedeva nella *parresia* politica, la verità per Socrate si discioglie nella parola, nel coraggio di esprimere la propria *doxa* e nell'affrontare l'opinione dell'ascoltatore in modo critico¹¹⁰⁹. Tuttavia, la *parresia* socratica si attua nel rapporto personale tra due esseri umani e non entro la relazione del *parresiasta* con il *demos* o il re e, in più, in essa entra in gioco un nuovo elemento: il *bios*¹¹¹⁰. Socrate, data la relazione *bios-logos*, è un *basanos* che incalza gli altri a imboccare la via della cura di sé. Si può parlare, dunque, di una problematizzazione socratica e filosofica della *parresia* strettamente intrecciata alla cura di sé, in cui la ricerca della verità è definibile come un luogo di chiarificazione tra *logos* (verità) e *bios* (vita) sul terreno di «un rapporto personale di apprendimento tra due esseri umani»¹¹¹¹.

Facendo riferimento alla *cura sui* Michel Foucault fa rilevare come questo tema sia stato consacrato da Socrate nell'*Apologia* nella quale

¹¹⁰⁸ M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it. cit., p. 66.

¹¹⁰⁹ Cfr. *ibidem*.

¹¹¹⁰ Cfr. M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it. cit., p. 66.

¹¹¹¹ Cfr. *ivi*, p. 67.

si presenta ai giudici nel ruolo di maestro della cura di sé, inviato dalla divinità per rammentare agli uomini che devono preoccuparsi non già delle loro ricchezze materiali, né del loro onore, bensì di se stessi e della loro anima¹¹¹². Anche nel *Lachete* Foucault riconosce un ritratto a tutto tondo di Socrate come *parresiastes*¹¹¹³ e sostenuta la necessità, in riferimento alla virtù o qualsiasi altra forma di sapienza, che ci sia perfetta sintonia e corrispondenza tra chi parla e ciò che viene detto¹¹¹⁴:

«[...] quando, a proposito della virtù o di qualche forma di sapienza, ascolto parlare un uomo che sia veramente tale e degno dei discorsi che fa, godo prontamente nel vedere la perfetta sintonia e corrispondenza che esiste tra chi parla e ciò che viene detto. Egli mi pare un vero e proprio musico, che produce una splendida armonia, non attraverso una lira né altro strumento di piacere, ma con la realtà della propria vita, realizzando in essa un perfetto accordo tra parole e opere, semplicemente secondo il modello dorico, non ionico, credo, né frigio né lidio, poiché il dorico costituisce l'unica vera armonia greca. Con la sua voce egli infonde in me un profondo piacere e fa sì che io sembri a chiunque amante dei discorsi tanto grande è l'entusiasmo con cui accolgo ciò che dice [...]»¹¹¹⁵.

Ecco, invece, le parole che Nicia dice a Lisimaco su Socrate:

«Ho l'impressione che tu non sappia che chi è abituale interlocutore e familiare di Socrate, anche se, precedentemente ha cominciato a discutere intorno ad altro, non può evitare di farsi condurre quasi per mano da lui nel discorrere, fintanto che abbia dato ragione di sé, del modo in cui vive e del suo passato; e una volta che giunga a ciò, Socrate non lo lascerà andare, prima di averlo sottoposto a un vaglio minuzioso e al limite della tortura»¹¹¹⁶.

¹¹¹² Cfr. M. Foucault, *Le Souci de soi*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé – Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano, 7a ed. nell' "Universale Economica" 2004 (1a ed. 1985), p. 48. (Platone, *Apologia di Socrate*, pres., trad. e note di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, op. cit., 30 A-B, pp. 35-36.

¹¹¹³ M. Foucault, *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, trad. it. cit., p. 62. Vedi Platone, *Lachete*, pres., tra. e note di M.T. Liminta, in *Tutti gli scritti*, op. cit., 187 E-188 E, p. 724.

¹¹¹⁴ Platone, *Lachete*, pres., trad. e note di M.T. Liminta, in *Tutti gli scritti*, op. cit., 188 C-D, p. 724.

¹¹¹⁵ *Ibidem*.

¹¹¹⁶ *Ibidem*.

Ma anche Alcibiade nel *Simposio* elogia Socrate e lo paragona a un Sileno, un incantatore, tanto che i suoi discorsi di filosofia lo hanno colpito e morso nell'anima, infatti il loro potere è tale che «si attaccano in modo più brutale della vipera, quando prendono un'anima giovane e non priva di doti, e le fanno fare e dire qualsiasi cosa»¹¹¹⁷.

Cura di sé e parresia, come dimostra Foucault, nei corsi tenuti al Collège de France, camminano insieme e convergono in un atteggiamento che apre alla critica il cui principio regolatore è il criterio dell' "aleturgia", cioè «l'insieme delle procedure possibili, verbali o meno, con cui si porta alla luce ciò che si pone come vero in opposizione al falso, al nascosto, all'indicibile, all'imprevedibile, all'oblio»¹¹¹⁸. Il termine *alethourges*, come chiarisce Foucault, utilizzato da un grammatico greco di cui sono ignoti per il filologo Eugen Mehler luogo e data di nascita, vissuto probabilmente nel I secolo d. C., un certo Eraclito, indica, infatti, colui che «agisce in modo franco»¹¹¹⁹. Tra maestro e allievo veniva utilizzata la tecnica della parresia, un discorso di verità che serviva a prescrivere indicazioni e terapie di guarigione, cioè un linguaggio con cui il medico prescriveva la verità della scienza sotto la forma di una cura; erano le indicazioni vere per una guarigione dell'anima, per la prevenzione dei suoi errori¹¹²⁰.

Con *epimeleia heautou, cura sui* (in latino), ci troviamo, dunque, davanti a un atteggiamento verso di sé, verso gli altri, verso il mondo; essa delinea, altresì, una certa forma di attenzione, di sguardo dall'esterno verso se stessi e determina costantemente un certo numero di azioni, cioè quelle esercitate da sé su di sé, quelle attraverso le quali ci si fa carico di sé, quelle per mezzo delle quali ci si modifica, ci si purifica, ci si trasforma e ci si trasfigura, come, ad esempio, le tecniche di meditazione, di memorizzazione del passato, le tecniche per l'esame di coscienza o, ancora, quelle volte a sottoporre a verifica le rappresentazioni che si presentano progressivamente alla mente,

¹¹¹⁷ Platone, *Simposio*, pres., trad. e note di G. Reale, in *Tutti gli scritti*, op. cit., 216D, 218A, p. 523.

¹¹¹⁸ M. Foucault, *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, ed. stabilita da M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris 2012, pp. 74-75; trad. it. di D. Borca e P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014, Lezione del 9 gennaio 1980, pp. 18-19.

¹¹¹⁹ Cfr. *ivi*, p. 30 (nota 9).

¹¹²⁰ Cfr. A. Mariani, *Foucault: per una genealogia dell'educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Liguori, Napoli 2000, p. 120.

ecc.¹¹²¹. Questo principio per cui ci si deve occupare di sé, curarsi di se stessi, è stato offuscato dalla luce del *conosci te stesso*, nonostante la regola del dover conoscere se stessi sia stata regolarmente associata al tema della cura di sé (anche in Socrate). A tal riguardo, Michel Foucault ha, tra l'altro, osservato che nel mondo greco-romano la conoscenza di sé appariva come una conseguenza del prendersi cura di se stessi, mentre nel mondo moderno è la conoscenza di sé a costituire il principio fondamentale¹¹²². Nell'analisi delle strategie di intervento formativo su se stessi, le "tecnologie del sé", messe in atto dagli individui nel corso della storia, Foucault identifica come fondamentale la cura di sé che si profila nell'età tardo antica, intesa come arte del vivere (*techne tou biou*) che poteva essere praticata da tutti indipendentemente dal ceto di provenienza, dalla professione e dall'età. La cura di sé, che qui acquista la forma del gioco parresiasta, diviene una sorta di strumento simile all'arte medica. Ci troviamo di fronte a un'etica del discorso, fondata sulla parresia, la franchezza, vero antidoto alla menzogna, apertura d'animo, di cuore, sincerità. Ciò significa che nella relazione tra maestro e allievo il parlare con franchezza, coinvolgendo le energie del cuore, fonda un legame trasparente; definisce la cura di sé nella forma di soccorso (*boetheia* in greco) e di terapia, dal greco *therapeia*, vale a dire cura, assistenza, servizio. Commentando l'importante trattato *Peri parresias*, del filosofo epicureo Filodemo di Gadara, Foucault precisa che «Filodemo considera la *parresia* non solo come una qualità, come una virtù o come un'attitudine personale, ma anche come una *techné* paragonabile all'arte della medicina o all'arte di pilotare una nave»¹¹²³. Nel periodo ellenistico e imperiale, assume una posizione preminente la cura di sé intesa come prassi di autofinalizzazione rivolta a tutti e non soltanto all'élite politica: si tratta di attivare una correzione permanente dell'esistenza attraverso un sapere etopoietico, cioè capace di trasformare il modo d'essere dell'individuo¹¹²⁴. Attraverso tecniche quali l'ascolto, la lettura e la scrittura, il discepolo acquisisce la parola vera da un maestro il cui discorso occorre che sia proferito in termini di parresia¹¹²⁵. Grazie alla tecnica della parresia si pongono in essere indicazioni e terapie di guarigioni; essa rappresenta, in altre parole,

¹¹²¹ Cfr. M. Foucault, *L'herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, trad. it. cit., Lezione del 6 gennaio 1982, pp. 12-13.

¹¹²² Cfr. M. Foucault, *Technologies of the Self*, trad. it. cit., pp. 17-18.

¹¹²³ M. Foucault, *Discorso e verità nella Grecia antica*, trad. it. cit., p. 73.

¹¹²⁴ Cfr. M. Foucault, *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005, Introduzione di V. Sorrentino, p. XLIV.

¹¹²⁵ Cfr. *ibidem*.

“il linguaggio con cui il medico prescrive la verità della scienza sotto la forma di una cura”, conseguendo indicazioni vere per una guarigione dell’anima, per la prevenzione dei suoi errori¹¹²⁶.

7.4. *L’humanum* e *l’humanitas* nella fenomenologia di Husserl

Il modello ellenistico del filosofo era quello di medico compassionevole la cui arte si riteneva in grado di curare molte delle sofferenze umane più diffuse¹¹²⁷. Tutti i rappresentanti delle scuole filosofiche ellenistiche che fiorirono in Grecia e a Roma, Epicurei, Scettici e Stoici, intesero la filosofia come una via per fronteggiare i problemi più dolorosi che attraversano la vita umana¹¹²⁸, cioè quei problemi che incombono nel quotidiano, quali la paura della morte, l’amore e la sessualità, la collera, l’aggressività, temi per lo più elusi dalla maggior parte dei filosofi tradizionali in quanto considerati sudici o troppo intimi¹¹²⁹. Nelle scuole ellenistiche la filosofia non era tecnica astratta (cioè distaccata dalla realtà) e intellettualistica, una torre d’avorio separata dal mondo reale, ma arte calata nel mondo e volta a confrontarsi con le miserie umane¹¹³⁰.

Nata nel V secolo a.C., non solo come conoscenza ma come *pratica di vita*, la filosofia era strumento essenziale per l’auto-comprensione dell’essere umano¹¹³¹. Per questa via Filosofia e Cura si incrociano.

A partire da Socrate prende corpo un approccio filosofico educativo fondato sul dialogo, dove al filosofo spetta il ruolo di sollecitare l’interlocutore a osservare se stesso e a prendersi cura di sé. Il campo della “consulenza filosofica”, negli ultimi decenni molto in espansione, si riconnette a questo compito antico. Attraverso lo strumento dell’auto-esame filosofico essa si propone di affrontare i dilemmi, le

¹¹²⁶ Cfr. A. Mariani, *Foucault: per una genealogia dell’educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Liguori Editore, Napoli 2000, p. 120. «La cura di sé rievoca, e propone, tutto un movimento del sé su se stesso: spirale, traiettoria, conversione, che si chiariscono con la metafora del navigatore, il quale, dopo un lungo tragitto, orienta la rotta della sua esistenza verso il porto sicuro (anima), il punto d’attracco (l’origine, la patria, le radici culturali) (*ibidem*)»

¹¹²⁷ Cfr. M. C. Nussbaum, *The Therapy of Desire*, Princeton University Press 1996; trad. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell’età ellenistica*, pres. di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, Vita e Pensiero, Milano rist. 2007 (1ª ed. 1998), p. 15.

¹¹²⁸ Cfr. *ibidem*.

¹¹²⁹ Cfr. *ivi*, p. 16.

¹¹³⁰ Cfr. *ivi*, pp. 15-16.

¹¹³¹ Cfr. U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 155.

questioni e i problemi della vita dell'uomo¹¹³². E d'altronde, la consulenza filosofica, coltivata in Germania come forma specifica di filosofia applicata grazie a Gerd B. Achenbach, si colloca tutta su questa linea. È stato lui l'iniziatore degli studi dedicati a questa disciplina, poi diffusasi fuori e dentro Europa, che lo portarono a fondare nel 1982 la prima Associazione mondiale per la consulenza filosofica (*Gesellschaft für die Philosophische Praxis*), con sede a Bergisch Gladbach, nei pressi di Colonia¹¹³³. Come riconferma Husserl, il compito dei filosofi come «funzionari dell'umanità», come Socrate per gli Ateniesi, è quello di lavorare per l'umanità in quanto responsabilità e impegno per «il vero essere dell'umanità»¹¹³⁴. Per questo occorre ritornare ai fondamenti su cui è nata e si è sviluppata l'Europa, in rinvio anche alla tesi di Jan Patočka che, sul solco tracciato dalla fenomenologia husserliana, ha affermato che l'Europa è nata e si fonda sul concetto socratico di “cura dell'anima”¹¹³⁵. L'Europa è sorta da questo motivo, vale a dire dall'urgenza della *cura dell'anima* posta da Socrate (che porta in sé e completa il germe della psiche dei primi filosofi), «ed è morta per il fatto che si è lasciata velare nuovamente nell'oblio»¹¹³⁶. Con Jan Patočka, a giusta ragione, definito il “Socrate di Praga”, la cura dell'anima si erge a simbolo dell'Europa e della sua coscienza. In altre parole: le radici di cui l'Europa è fatta riposano in tale principio reclamato e indagato per primo, per l'appunto, da Socrate¹¹³⁷ e poi approfondito al di là di Socrate almeno fino al XV secolo. Con Husserl si può parlare dell'incanto di una voce o, meglio, di

¹¹³² Cfr. R. Lahav, “What is Philosophical in Philosophical Counseling?”, in *Journal of Applied Philosophy*, 13:3, 1996, pp. 259-278; trad. it. di F. Cirri (rev. di F. Viganò), “Che cosa c'è di filosofico nella consulenza filosofica?”, in Id., *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2004, p. 125. «Il consulente filosofico è una persona con formazione filosofica, solitamente con una laurea specialistica o un dottorato in filosofia, che riceve nel suo studio i consultanti, individualmente, e discute con loro su aspetti rilevanti delle loro vite: aspetti che vanno dalla ricerca generale di significato e di auto comprensione fino a problemi specifici come difficoltà nel prendere decisioni, problemi familiari o insoddisfazione occupazionale» (*ibidem*).

¹¹³³ G.B. Achenbach, *Philosophische Praxis*, Jürgen Dinter, Köln 1987; trad. it. di F. Cirri (rev. di F. Viganò), *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo, Milano 2004, Introduzione, p. 1.

¹¹³⁴ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 53.

¹¹³⁵ Cfr. M. Signore, “Il Mediterraneo tra memoria e progetto”, in G. Cacciatori *et al.*, *Mediterraneo e cultura europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli, 2003, p. 24. Cfr. anche G. Reale, *Valori dimenticati dell'Occidente*, Bompiani, Milano 2004, p. 86.

¹¹³⁶ J. Patočka, *Platón a Evropa*, Samizdat Archive Collection, Praha 1979 (ora in *Péce o duši*, vol. 2, Praha 1999); trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998, p. 99.

¹¹³⁷ J. Patočka, *Sókratés*, Praha 1947; trad. it. di M. Cajthaml, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2003.

un'atmosfera incantata che in essa riluce proveniente dal grande patrimonio della filosofia greca, un'eredità di pensiero, di riflessione, quale fondamento sostanzialmente spiritualistico dell'Europa:

«L'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo senso sia legittimo; parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio per merito di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è l'antica Grecia del VII e del VI secolo a.C. Qui si delinea un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini verso il mondo circostante. Da questo atteggiamento derivò una formazione spirituale di un genere completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I Greci la chiamarono *filosofia*. [...]. Per quanto possa sembrare paradossale, io considero la nascita della filosofia, di una filosofia che include tutte le scienze, il fenomeno originario dell'Europa spirituale»¹¹³⁸.

E allora è il lascito della cura dell'anima e della cura di sé, cui ci richiamano Patočka e Foucault, e dell'anima filosofica di Husserl emblemizzata dal *thaumazein* dei Greci, che occorre riscoprire oggi e rigenerare. Cicerone ha coniato una mirabile espressione per sintetizzare lo spirito di fondo dell'Europa:

«Est enim mundus quasi communis deorum atque hominum domus aut urbs utrorumque; soli enim ratione utentes iure ac lege vivunt»¹¹³⁹.

Sappiamo che anche Cicerone condivide la visione comune ai pensatori greci della filosofia come «medicina dell'animo» (*animi medicina*)¹¹⁴⁰. Con il suo concetto di anima e cura dell'anima, Socrate ha impresso sulla filosofia una svolta a dir poco epocale¹¹⁴¹. E infatti, come dice bene Jan Patočka, è sulla scoperta dell'essenza dell'uomo e sulla sua identificazione con l'anima che riposa il fondamento spirituale

¹¹³⁸ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 315 (corsivi nel testo).

¹¹³⁹ «Il mondo è infatti, per così dire, la dimora comune degli dèi e degli uomini e la città di entrambi, perché essi sono i soli ad avere l'uso della ragione e a vivere secondo il diritto e la legge» (Cicerone, *La natura divina*, II, 154, trad. it. di C. M. Calcante, Rizzoli, Milano 1998, p. 291).

¹¹⁴⁰ Cicerone, *Tusculanæ disputationes*, III, 6, trad. it., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, 2 voll., Utet, Torino 1955, vol. II, p. 361.

¹¹⁴¹ Cfr. G. Reale, *Valori dimenticati dell'Occidente*, op. cit., p. 86.

della coscienza europea. Questo fondamento che egli riassume con la formula 'cura dell'anima' ha come punto di riferimento l'accezione più antica di cultura, la conoscenza socratica di sé, quindi la formazione interiore, inseparabile dalla relazione con un estraneo e con ciò che ci trascende. La Cura, entro il complesso universo della comunità umana, si articola in processo di maturazione politica come delineato da Socrate quando, per esempio, spiega ad Alcibiade che non basta, da parte sua, volersi occupare della città, guidarla, se non ha imparato prima di tutto ciò che è necessario sapere per governare, vale a dire: occuparsi innanzi tutto di se stesso¹¹⁴². La questione della chiarificazione della natura dell'uomo e della cura che questi deve avere nei confronti di se stesso viene focalizzata nell'*Alcibiade maggiore*¹¹⁴³ a partire dalla domanda «che cosa vuol dire prendersi cura di sé?», la quale viene recepita nella distinzione tra l'arte con cui ci prendiamo cura di un oggetto qualunque e quella con cui ci prendiamo cura delle cose che appartengono a quell'oggetto. Tale distinzione è un punto importante per distinguere ciò che l'uomo è propriamente e ciò di cui egli si serve o senza cui non potrebbe fare ciò che deve. Non possiamo aspirare a migliorare noi stessi senza sapere chi siamo. L'uomo è, perciò, essenzialmente la sua anima e il suo corpo è uno strumento di cui si avvale come il calzolaio si serve degli attrezzi della sua arte. L'esortazione stabilita dal monito antico "conosci te stesso" rende palese il tratto specifico dell'attività dell'anima verso l'eccellenza umana e la felicità. È fondamentale instaurare un colloquio interiore con l'anima per arrivare alla consapevolezza di ciò che noi siamo¹¹⁴⁴. Prendersi cura del corpo e dei suoi bisogni non basta all'uomo, perché *conoscere se stessi* significa sostanzialmente conoscere la propria anima e prendersi cura di essa. Il processo di autoconoscenza si completa quando l'anima volge lo sguardo verso un'altra anima. Un occhio ne guarda un altro e fissa dentro la sua parte migliore, in questo modo può osservare se stesso. La conoscenza di sé si realizza in relazione con l'oggetto (un'altra anima, un altro soggetto, l'altro da sé) e, segnatamente, con la parte razionale e intellettiva di quell'oggetto. Conoscere se stessi significa conoscere anche gli altri; è come guardarsi a uno specchio fissando un'anima simile alla nostra e, soprattutto, volgendo lo sguardo verso quella parte in cui sorge la virtù dell'anima, la sapienza¹¹⁴⁵.

¹¹⁴²Cfr. M. Foucault, *Le souci de soi*, trad. it., op. cit., p.48.

¹¹⁴³ Platone, *Alcibiade maggiore*, in G. Reale (a cura di), *Platone. Tutti gli scritti*, Rusconi, Milano 1991, 128c-129c, p. 621.

¹¹⁴⁴ Cfr. *ivi*, 130c-131c, p. 623

¹¹⁴⁵ Cfr. *ivi*, 131c-132d, pp. 624-625.

Attingendo alla visione classica greca e romana, occorre risvegliare il senso più elevato dell'essere umano, la sua *humanitas*. Restaurare l'*humanitas*, significa, seguendo Husserl, riconciliare la vita personale nell'orizzonte comune dell'io e del noi, cioè una vita che non ha un significato fisiologico, ma che è attiva, nel senso che è rivolta verso uno scopo ed è capace di produrre formazioni spirituali¹¹⁴⁶. Fa notare Husserl:

«A partire da Socrate, l'uomo viene tematizzato nella sua specifica umanità, in quanto persona, in quanto uomo nella vita spirituale della comunità. L'uomo resta articolato entro il mondo obiettivo, ma diventa il grande tema di Platone e Aristotele.. Proprio qui viene in luce una profonda antinomia: l'uomo rientra nell'universo dei fatti obiettivi, ma in quanto persona, in quanto io, l'uomo ha dei fini, degli scopi, ha norme tradizionali, norme della verità, norme eterne. Nell'antichità lo sviluppo si arrestò ma non andò perduto»¹¹⁴⁷.

Nella testimonianza di Socrate è presente la fiducia a far sì che la vita umana sia vissuta secondo ragione (*Vernunft*) e sulla base di un percorso maieutico di conoscenza/riflessione di se stessi (*Selbstbesinnung*) che chiama in causa il rapporto con gli altri. Il modello filosofico di ragione, di cui Husserl decreta la decadenza nell'opera apparsa postuma nel 1954 *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, affonda le sue radici nella tradizione filosofica sorta in Grecia. È una idea di ragione universale che coincide con la forma stessa dell'umanità. In quest'opera Husserl rende perspicua la necessità per gli uomini del presente di ridestare il senso delle scienze e il loro valore universale secondo la ragione filosofica così come percepita agli albori della nostra civiltà. Husserl rimprovera questa dimenticanza al modo in cui si è proposta la scientificità nel secolo del positivismo. Non a caso Husserl si pone nelle vesti di "funzionario dell'umanità". Il filosofo deve dare maggior impulso al suo mestiere e riportarne in luce l'autentico valore legato a un compito fondamentale nei confronti dell'umanità, il cui *telos*, come pensato dalla tradizione filosofica, ha le sue radici nella «significatività "quotidiana" della vita umana»¹¹⁴⁸. Il senso attraversa, dunque, la nostra vita quo-

¹¹⁴⁶ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 309.

¹¹⁴⁷ Ivi, pp. 330-331.

¹¹⁴⁸ N. Ghigi, *Introduzione a "La teleologia nella storia della filosofia"*, in E. Husserl, *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, in "Husserliana" XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Na-*

tidiana e anche Heidegger, come abbiamo sottolineato altrove, aveva fortemente posto in rilievo il concetto di significatività facendolo coincidere con l'essere nel mondo proprio dell'esserci¹¹⁴⁹.

«Noi siamo appunto ciò che siamo, in quanto siamo i funzionari dell'umanità filosofica moderna, gli eredi e i portatori di quell'orientamento della volontà che *l'attraversa*, e lo siamo in base a una fondazione originaria che è insieme una rifondazione e una trasformazione dell'originaria fondazione greca. Essa costituisce un *inizio teologico*, la vera nascita dello spirito europeo in generale»¹¹⁵⁰.

Su questa linea, la filosofia è richiamata a una «funzione arcontica per tutta l'umanità»¹¹⁵¹. La scienza filosofica, come domanda di senso e di verità, si connota come appello alla ragione in quanto *telos* dell'umanità, ovverosia:

«quel *telos* che è innato nell'umanità europea dalla nascita della filosofia greca, e che consiste nella volontà di essere un'umanità fondata sulla ragione filosofica e sulla coscienza di non poterlo essere che così [...]»¹¹⁵².

In rinvio a questo ideale filosofico si può parlare di un umanesimo autentico o, meglio, di una riedizione di un umanesimo fenomenologicamente formulato. Il nostro mondo comune, come fa notare Husserl, è per noi il tema di tutti i temi, di tutte le problematiche possibili e, quindi, anche delle questioni ultime e supreme dell'umanità¹¹⁵³. Nel cogliere i segni della crisi europea – osserva Ales Bello – il progetto husserliano «può essere esteso in una visione non più eurocen-

chlass 1934-1937, Hrsg. von R.N. Smid, Kluwer Academic, Dordrecht/Boston/London 1993; trad. a cura di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma 2004, p. 21.

¹¹⁴⁹ Cfr. A. Masullo, "L'irruzione del senso e la verità solitaria", in V. Melchiorre (a cura di), *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, p. 208. «La significatività, in cui l'Esserci è già sempre immedesimato, porta con sé la condizione ontologica della possibilità che l'Esserci che comprende possa, interpretando, aprire qualcosa come i "significati", i quali, a loro volta, fondano la possibilità della parola e del linguaggio» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 18, p. 117).

¹¹⁵⁰ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 100 (corsivi nel testo).

¹¹⁵¹ Ivi, p. 327.

¹¹⁵² Ivi, p. 51.

¹¹⁵³ Cfr. ivi, p. 308.

trica a tutta l'umanità, pur tenendo certamente conto delle diversità culturali, anzi proprio a salvaguardia di esse»¹¹⁵⁴.

Riflettendo sulla situazione europea degli anni Trenta, Husserl afferma: «Le nazioni europee sono ammalate, la stessa Europa [...] è in crisi»¹¹⁵⁵. A partire dal grido di Nietzsche sulla morte di Dio¹¹⁵⁶, il nichilismo è penetrato profondamente nella coscienza europea, sancendone il tramonto. Le stesse scienze (positive), come si sono configurate nella seconda metà del XIX secolo, hanno provocato «un allontanamento da quei problemi che sono decisivi per un'umanità autentica»¹¹⁵⁷. Sempre più tecniche, sempre più specialistiche, si sono poste sempre più lontane dai «problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»¹¹⁵⁸. In questo modo la scienza si è sottomessa all'ente, dimenticando o escludendo le questioni di senso e la questione di base del senso dell'essere. «Ma non è sempre stato così»¹¹⁵⁹, fa notare Husserl. Non sempre le importanti questioni propriamente umane sono state tagliate fuori dal regno della scienza¹¹⁶⁰. Nella riscoperta del modello di umanità antica durante il Rinascimento, Husserl scorge il suo proprio ideale, cioè quello di una forma filosofica dell'esistenza, capace di formarsi liberamente attraverso la pura ragione¹¹⁶¹.

«Nell'ideale del Rinascimento l'uomo antico è quello che plasma se stesso esclusivamente in base alla libera ragione. Per il rinnovato "platonismo" ciò significa: occorre riplasmare non soltanto se stessi eticamente, ma anche l'intero mondo circostante, l'esistenza politica e sociale dell'umanità in base alla libera ragione, in base alle intellezioni di una filosofia universale»¹¹⁶².

¹¹⁵⁴ A. Ales Bello, "Introduzione" a *Il destino della filosofia*, testo comprendente testi tratti dalla Crisi delle scienze europee ("La filosofia come auto-riflessione dell'umanità" e "Filosofia e storia della filosofia"), trad. it. di N. Zippel, Lit. Edizioni, Roma 2017, p. 22.

¹¹⁵⁵ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 310.

¹¹⁵⁶ Cfr. F. W. Nietzsche, *Die fröhliche Wissenschaft – Idyllen aus Messina*, trad. it. a cura di S. Giametta, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, Rizzoli, Milano 2010 (1a ed. 2000), *La gaia scienza*, aforisma 125, p. 206.

¹¹⁵⁷ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 43.

¹¹⁵⁸ *Ibidem*.

¹¹⁵⁹ *Ivi*, p. 44.

¹¹⁶⁰ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 45.

¹¹⁶² *Ibidem*.

Il tema che sta sempre più a cuore a Husserl è, ora, l'uomo. La filosofia come scienza universale nasce per aiutare a pervenire a una sua più profonda autocoscienza¹¹⁶³. Husserl è, pertanto, critico nei confronti del crollo del *valore vitale* che raggiunse il suo culmine sul finire del XIX secolo e che venne determinato dalla pretesa a ricondurre tutto ciò che si dà a una natura misurabile e calcolabile¹¹⁶⁴. Egli lamenta un rischio grave nei metodi delle scienze naturali, cioè un processo di crescente svuotamento di senso della realtà: le scienze naturali, riconoscendo come vero solo ciò che si lascia determinare con l'aiuto della matematica, tralasciano le più alte questioni relative al senso del mondo e alla ragione assoluta¹¹⁶⁵. L'insidia più urgente, per Husserl, è rappresentata dal fatto che esse reclamano un pensiero che, nell'inseguire risposte ultime, ci fa soccombere al diluvio scettico e ci lascia sfuggire la nostra verità¹¹⁶⁶.

Nel diminuire e dissolversi del senso nell'era moderna viene vista la perdita di valore del modo originario dell'intuizione: la percezione¹¹⁶⁷. L'esperienza, che anticamente derivava dagli occhi, dai sensi, ottenne un significato nuovo, filosofico: a mano a mano, il mondo di ciò che appare sarebbe stato svalutato dalla ricerca naturalistica¹¹⁶⁸. Questa cercherebbe solo quei processi e quelle strutture che stanno dietro le cose scopertamente percepibili¹¹⁶⁹. Husserl ha presentato la progressiva perdita di validità dei valori percettivi nei termini di un processo a due livelli: anzitutto la natura sarebbe stata geometrizzata per mezzo di figure intuitive come cerchi o triangoli, poi sarebbe stata aritmetizzata, traducendo le determinazioni intuitive della geome-

¹¹⁶³ Cfr. R. Cristin, *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001, p. 18.

¹¹⁶⁴ Cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., p. 125.

¹¹⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁶⁶ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 50.

¹¹⁶⁷ Cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., pp. 125-126.

¹¹⁶⁸ Cfr. *ivi*, p. 126.

¹¹⁶⁹ «Tale sviluppo sarebbe iniziato con Galilei e Cartesio, in quanto la loro distinzione tra qualità primarie, come forma, grandezza, movimento, e qualità secondarie, come colore, suono, odore, gusto, avrebbe posto la pietra fondamentale per un'importante immagine del mondo secondo la quale la percezione sensibile non era più la sorgente fidata della verità. La chiave d'accesso alla verità si troverebbe nella matematica, laddove le lettere di tale linguaggio sono i triangoli, i cerchi e altre figure geometriche. Galilei e Cartesio partirono perciò dal fatto che alla natura stessa sarebbero inerenti determinazioni matematiche e, in questo contesto, respinsero come problematiche le pretese di veridicità della percezione sensibile» (F. J. Wetz, *Edmund Husserl*, Campus Verlag, Frankfurt a. M. 1995; trad. it. a cura di V. Ghiron, *Husserl*, il Mulino, Bologna 2003, p. 126).

tria in formule non intuitive¹¹⁷⁰. Per Husserl questa trasformazione, che passa per il mondo intuitivo della geometria, dal mondo dell'esperienza prescientifico al mondo aritmetico delle formule, ha portato a una crescente perdita di senso, a una forma di mutilazione della natura, questione che lo preoccupò seriamente e che, quindi, non volle accettare¹¹⁷¹. Egli difese il mondo visibile dalle misurazioni esatte e dai calcoli delle scienze e si rifiutò di vedere ciò che è visibile solo come superficie e rilievo della realtà vera e propria; al contrario, sostenne la concezione secondo cui le teorie astratte della scienza rimangono sempre riferite al mondo prescientifico della percezione e poggiano su di esso¹¹⁷². Nel corso del tempo, però, tale fondamento sarebbe caduto sempre più nell'oblio, poiché le scienze naturali si sarebbero progressivamente slegate dalla loro base di senso, ossia dal mondo prescientifico della percezione, e oggi, con supponenti pretese di validità, si troverebbero sospese senza appigli e senza base¹¹⁷³. Richiamando Descartes, per Husserl la ragione è come il sole:

« “Come il sole riscalda e illumina il tutto, così anche la ragione” (Cartesio). Il metodo delle scienze naturali deve poter dischiudere anche i misteri dello spirito. Lo spirito è reale, obiettivamente nel mondo, e come tale si fonda sulla corporeità. Così, la concezione del mondo assume subito una forma dualistica, esclusiva, una forma psicofisica»¹¹⁷⁴.

Tutte le scienze nell'epoca moderna avvertono una condizione di malessere “metodico” e ciò è imputabile all' “ingenuità” della scienza obiettiva nel ritenere che ciò che essa definisce “mondo obiettivo” costituisca l'ambito “di tutto ciò che è”, senza tener conto “che la soggettività che produce la scienza non può venir conosciuta da nessuna scienza obiettiva”¹¹⁷⁵.

Educatore alle scienze della natura, il naturalista ritiene di dover lasciare fuori la sfera meramente soggettiva e considera il suo metodo, che si presenta nei modi della rappresentazione soggettiva, obiettivamente determinato¹¹⁷⁶. Con ciò, non si avvede del fatto che il costante fondamento del suo lavoro concettuale, sebbene soggettivo, è

¹¹⁷⁰ Cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., p. 126.

¹¹⁷¹ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁷² Cfr. *ibidem*.

¹¹⁷³ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁷⁴ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 331.

¹¹⁷⁵ Cfr. *ivi*, pp. 331-332.

¹¹⁷⁶ Cfr. *ivi*, p. 332.

il suo mondo circostante della vita, che egli presuppone costantemente il mondo della vita in quanto terreno, in quanto campo di lavoro, e che soltanto su di esso hanno un senso i metodi di pensiero, i suoi problemi¹¹⁷⁷. Con la sua fenomenologia Husserl si propone la riformulazione di una nuova teoria dell'esistenza dell'essere umano e del suo rapporto con il mondo e se stesso, capace di recuperare l'esperienza originaria dell'uomo, cioè l'esperienza del *mondo della vita*¹¹⁷⁸, con le sue forme essenziali e necessarie di conoscenza. Husserl delinea il mondo della vita come fondamento di senso dimenticato dell'indagine scientifica. Nel § 36 della *Crisi* si legge, per esempio:

«Il mondo-della-vita è il mondo spazio-temporale delle cose così come noi le sperimentiamo nella nostra vita pre- ed extra-scientifica e così come noi le sappiamo esperibili al di là dell'esperienza attuale. Noi abbiamo l'orizzonte del mondo quale orizzonte di un'esperienza possibile di cose. Cose: cioè pietre, animali, piante, uomini, anche, e formazioni umane; ma tutto, qui, è soggettivo-relativo anche se normalmente, nella nostra esperienza e nella cerchia sociale che è legata a noi in una comunità di vita, noi perveniamo a fatti "sicuri" e, in certi ambiti, del tutto spontaneamente, senza essere disturbati da discordanze di rilievo; e anche se praticamente si tratta di pervenirvi attraverso un processo conoscitivo retto da precisi propositi, retto cioè dal fine di una verità che per i nostri scopi sia sicura. Ma se noi siamo gettati in un ambiente estraneo, tra i negri del Congo, tra i contadini cinesi ecc. ci accorgiamo che le loro verità, i fatti che per loro sono assodati e verificati o verificabili, non sono in generale affatto quelli che noi riteniamo tali»¹¹⁷⁹.

La scienza va necessariamente rivista e pensata come recupero dell'uomo nella sua dimensione sensibile e concreta. Il ritorno al *mondo della vita* (*Lebenswelt*) presentato da Husserl, come sottolinea

¹¹⁷⁷ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁷⁸ L'espressione "mondo della vita" (*Lebenswelt*), il cui successo è da attribuire a Husserl, è uno dei concetti più usati della filosofia contemporanea. Questo concetto compare nei suoi scritti per la prima volta nel 1917, quindi piuttosto incidentalmente in un trattato su Kant, ma ottenne il rango di concetto fondamentale solo nella *Crisi* del 36, sebbene già prima fossero date caratterizzazioni simili, come "mondo del vissuto", "mondo circostante della mia vita", "mondo vissuto", nella lezione *Filosofia prima* del 1923-24; "mondo circostante comunicativo" nelle *Idee II*. L'inventore di tale espressione non fu però Husserl, ma presumibilmente Georg Simmel che ne parlò già nel 1912. Nel 1919 e nel 1921-22 tale espressione emerse anche in Heidegger, il quale però successivamente la bandì dal suo vocabolario (cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., p. 127).

¹¹⁷⁹ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., pp. 160-161.

Gadamer, ha mostrato che l'ideale di oggettività delle scienze proposto dai filosofi moderni, come ad esempio Galilei, esprime solo "un caso particolare"¹¹⁸⁰. Pertanto è da ripensare l'opposizione tra natura e spirito e urge comprendere scienze umane e scienze naturali muovendo dalla "intenzionalità della vita universale": soltanto questa comprensione può adempiere alla realizzazione di "*Selbstbesinnung* (di un ritorno a se stessa) della filosofia"¹¹⁸¹. La filosofia, come scienza universale e in chiave fenomenologica, è descrizione obiettiva e imparziale delle strutture essenziali dell'esistenza stessa. In questo modo, la formazione si innesta sulla capacità di creare una umanità autentica, universalmente accomunata, fondata sulla ragione filosofica. Il soggetto deve riscoprire la propria natura razionale, riconoscersi come essere umano che si apre all'alterità. Indubbiamente la ragione di cui parla Husserl non è quella hegeliana che ha assolutizzato il soggetto, ma una ragione applicata al *sensu* delle cose, cioè una ragione come rivelazione e comprensione del senso dell'essere, come piena adesione all'essenza delle cose di esperienza sulla base di un originario ricevere e riceversi. In questo modo, l'uomo è un essere razionale "che vive attraverso attività e abitudini personali" e si muove in un costante divenire "nella correlazione di essere singolo personale e essere personale accomunato, per l'uomo e per l'umanità unitaria"¹¹⁸².

Il rapporto soggetto-oggetto si snoda e si intreccia nella correlazione tra un io e un altro-io, tra l'io e il mondo, entro un contesto intenzionale, nella vita di coscienza trascendentale che è sempre attivamente formatrice di senso. Ognuno, come soggetto di possibili esperienze, ha le sue esperienze, identifica determinati aspetti, realizza connessioni percettive proprie, conosce una sua evoluzione di validità, rettifiche, ecc., e ogni comunità ha i suoi aspetti comuni, e così via¹¹⁸³.

«"La" cosa è propriamente ciò che nessuno ha visto realmente, perché è continuamente in movimento, continuamente e per chiunque; per la coscienza, è l'unità della molteplicità aperta e infinita delle mutevoli esperienze proprie e altrui e delle cose dell'esperienza. Gli altri soggetti di quest'esperienza sono per me e per chiunque altro un orizzonte aperto di uomini con cui è

¹¹⁸⁰ Cfr. H.-G. Gadamer, *Le problème de la conscience historique*, trad. it. cit., p. 37.

¹¹⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 38.

¹¹⁸² Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 270.

¹¹⁸³ Cfr. *ivi*, p. 182.

possibile incontrarsi e che possono entrare con me, e con gli altri, in una connessione attuale»¹¹⁸⁴.

Delle imprescindibili dimensioni del soggetto e dell'intersoggettività diventa indispensabile mettere in luce risorse e possibilità, porre in evidenza i momenti universali che possono garantire la conoscenza e la verità del mondo, il senso dell'esistenza umana nel mondo già dato spazio-temporalmente e l'autocomprensione ultima dell'uomo in quanto essere responsabile del suo essere umano¹¹⁸⁵. È l'affermazione di un'umanità razionale che ingloba e unifica ragione teoretica, pratica ed estetica, un *telos*, un fine dotato di senso, e un dover-essere per il vero essere dell'umanità da riconoscere ed esaltare¹¹⁸⁶.

Si tratta di un processo altamente pedagogico attraversato da forti richiami alla Cura. Quest'ultima, come abbiamo visto, è l'emblema stesso di una raffigurazione paideutica dell'educazione umana che palpita da secoli e che nella prospettiva fenomenologica, mantiene immutati, anche con sfumature e accenti teorici diversi, i caratteri di presupposto e fondamento della formazione e dell'educazione¹¹⁸⁷, dispiegandosi nell'ottica dell'essere nel mondo, nella realtà, nel co-esistere, con-vivere, nel costruire il proprio essere attraverso una comunione di relazioni con le cose e con gli altri.

7.5. L'*humanum* e l'*humanitas* nella fenomenologia di Heidegger

Sulle orme del "conosci te stesso" socratico e del "diventa te stesso" nietzscheano e tutte le sue varianti giunte fino alla nostra contemporanea idea di cura di sé, la via da percorrere in senso fenomenologico, per la costruzione di una pedagogia della cura, si affida a una prospettiva ricercante intrisa di senso e significati. Seguendo l'impostazione fenomenologica heideggeriana si può indicare tale atteggiamento come «approfondimento del sé nella sua originarietà»¹¹⁸⁸. «La comprensione fenomenologica – avverte Heidegger – non è altro che un andare insieme intuitivo, camminare

¹¹⁸⁴ Ivi, pp. 182-183.

¹¹⁸⁵ Cfr. ivi, p. 272.

¹¹⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁸⁷ Si veda R. Fadda, *Sentieri della formazione. La formatività umana tra azione ed evento*, Armando, Roma 2002, capitolo quarto: "La cura come *a priori* pedagogico", p. 95.

¹¹⁸⁸ M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, trad. it. cit., Appendice B, II. La parte finale del corso negli appunti di Oskar Becker, p. 209.

lungo il senso»¹¹⁸⁹. C'è nella fenomenologia l'ansia di ritrovare le forme di espressione concrete dello spirito, la ricerca dell'autentica origine vivente non in un ultimo vuoto universale, ma in queste o quelle configurazioni concrete ottenute attraverso la pura critica deformativa (*rein deformativ Kritik*)¹¹⁹⁰. La ricerca coincide con quella della vita, intesa non un tutto caotico di scure inondazioni, non uno smorto principio di forza, non una malaessenza (*Unwesen*) sconfinata, che divora tutto, ma è ciò che è, solo in quanto configurazione concreta provvista di senso¹¹⁹¹. Il criterio fondamentale del metodo fenomenologico e in generale filosofico è il dire di no, la fecondità della negazione nell'accezione della dialettica hegeliana, in quanto la vita in tutte le sue configurazioni si pronuncia in qualche modo e con ciò è soggetta a una deformazione che, in quanto vivente, esperisce proprio la sua vitalità, la sua incertezza, tensione, ecc.¹¹⁹². Vediamo che l'origine non è un principio generale, una sorgente di forza, ma la configurazione della creazione della vita in tutte le sue situazioni, «la configurazione che io comprendo e raggiungo sempre e solo una particolare *qualità di configurazione (Gestaltqualität)*»¹¹⁹³. Le scienze oggettive e soggettive – osserva Heidegger – sono configurazioni della vita in senso genuino, che portano fuori da essa stessa; in quanto produzioni autentiche hanno il loro senso originario e devono esse stesse essere comprese a partire dall'origine¹¹⁹⁴. La stessa comprensione fa da guida, in proporzione al fatto che essa è sempre comprensione della vita e così formazione e conservazione e dissodamento delle motivazioni e autenticità della vita comprendente stessa¹¹⁹⁵. Ogni vera filosofia è nata dall'urgenza specifica proveniente dalla pienezza della vita, non da un apparente problema gnoseologico o da una domanda etica fondamentale¹¹⁹⁶. Per cui se il primato risiede nella vita concreta in quanto riempita di senso in ogni sua fase e non in un semplice accadere meccanico¹¹⁹⁷, la direzione fondamentale è rappresentata a sua volta dalla *vita di fatto, che noi stessi siamo e viviamo*¹¹⁹⁸.

¹¹⁸⁹ Ivi, p. 208.

¹¹⁹⁰ Cfr. ivi, Appendice A, I. La ricostruzione della parte finale del corso a partire dagli appunti di Heidegger, p. 118.

¹¹⁹¹ Cfr. ivi, p. 118.

¹¹⁹² Cfr. *ibidem*.

¹¹⁹³ Cfr. *ibidem* (corsivi nel testo).

¹¹⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹¹⁹⁵ Cfr. ivi, p. 119.

¹¹⁹⁶ Cfr. ivi, p. 120.

¹¹⁹⁷ Cfr. ivi, p. 120.

¹¹⁹⁸ Cfr. ivi, Allegato 3 al manoscritto del corso elaborato in esteso, p. 137 (corsivo nel

Mondo-del-sé

Mondo della vita | Manifestazione – «scienza»; significato particolare:

su	scienza della vita; determinate articolazioni: mondo-ambiente,
pp. 46 sgg.	mondo-del-con, <i>mondo-del-sé</i> . <i>Mondo-del-sé</i> : autobiografia, ricerca storica biografica; – quali possibilità si manifestano in queste articolazioni di fatto? esso è di fatto e vivente in maniera compiuta. – che cosa significa esso? – come dev'essere compreso?

(M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie* (1919/20), trad. it. cit., Appendice A, I. Ricostruzione della parte finale del corso a partire dagli appunti di Heidegger; Allegati al manoscritto del corso elaborato in esteso; Allegato 3: 31 ottobre '19, p. 137).

La riflessione su se stessi (*Selbstbesinnung*) in forme più o meno elementari, “la vita in esperienze interiori”, la vita dell’individuo, con la sua forma di essere, con le sue idee, con i suoi sentimenti, è antica quanto l’umanità stessa¹¹⁹⁹. Le forme di configurazione ed espressione di tali esperienze interiori si raccolgono sotto il titolo di ‘autobiografia’ e strutturalmente possono manifestarsi in distinti modi: dialoghi tra sé e sé, resoconti, arringhe fittizie, declamazioni retoriche, ritratti letterari, memorie, diari, lettere, confessioni, epistolari e così via.¹²⁰⁰ Secondo Heidegger, questo insieme immenso ed eterogeneo che riguarda la cosa interiore, ricavando i propri mezzi di espressione quasi sempre dalla propria vita e dalle sue stesse esperienze, costituisce un ampio e fertile terreno per le ‘autoillusioni’¹²⁰¹. Nascono dalla “labile situatività propria del sé”, il quale racconta, comunica la propria storia nel modo in cui esso la percepisce al momento e “la esprime in modo pienamente vitale”¹²⁰².

Le autobiografie possono divenire fruibili e reperibili e hanno sì un valore autonomo, inoltre possono acquisire la *funzione di fonti* per la ricerca biografica in particolare o per la storia in senso più genera-

testo).

¹¹⁹⁹ Cfr. *ivi*, § 13, p. 45.

¹²⁰⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²⁰¹ Cfr. *ibidem*.

¹²⁰² Cfr. *ibidem*.

le¹²⁰³. Esse, tuttavia, in quanto autobiografie, sono dispensatrici, come si diceva, di 'autoillusioni', di incantamenti o false verità, perché si fondano su una certa impressione o idea di sé o della propria condizione. Nella ricerca biografica storica, al contrario, un mondo del sé viene portato a *espressione scientifica oggettiva*, nella particolare forma della scienza storica: si pensi alle storie di santi, artisti, poeti, pensatori¹²⁰⁴. Una originale connessione di espressione del mondo del sé (*Selbstwelt*) si avvera anche nell'arte. Ora, nonostante il mondo del sé si dia come "labile situatività", la formulazione storico-comprendente di una vita del sé nella ricerca biografica si basa sull'idea che la vita di fatto e il suo mondo possano in qualche modo basarsi sulla vita del sé¹²⁰⁵. Nelle grandi articolazioni del mondo del sé si manifesta al tempo stesso il mondo della vita e il suo peculiare svolgimento si origina dal sé e viene disegnato previamente a partire da lì e viceversa¹²⁰⁶. Il mondo della vita, il mondo-ambiente, mondo del con e mondo del sé dimorano nel vissuto in una situazione del sé in apertura a ciò che gli viene incontro. «Gli incontri (*Begegnisse*) del mondo della vita vengono incontro (*begegnen*) sempre a una situazione del sé»¹²⁰⁷. Insieme al carattere di situatività, nel mondo del sé risiede il carattere dell'autosufficienza. L'autosufficienza (*Selbstgenügsamkeit*) come forma di adempimento della vita indica «essere-fondamentalmente-diretto (*Grundgerichtetheit*) di volta in volta e sempre verso un mondo (anche il mondo del sé (*Selbstwelt*), verso il trascendente (che racchiude anche ciò che è di fatto immanente); questa "forma" è il modo della direzione propria della vita, che essa imbrocca anche proprio là dove vuole adempiersi e appagarsi»¹²⁰⁸. Dalla storia propria del mondo del sé si accendono le motivazioni a tendenze nuove e i loro adempimenti in quanto tali rientrano sempre nel mondo del sé e delle relative situazioni così disposte per essere adempiute che sono situazioni di fatto della vita di fatto¹²⁰⁹. E, dunque, si ha la culminazione (*Zugespitztheit*) della vita di fatto nel mondo del sé¹²¹⁰. I timori, i turbamenti e le ansie della vita stessa cercano e trovano "quiete" a mano a mano che il mondo del sé "si pone in un

¹²⁰³ Cfr. *ibidem* (corsivo nel testo).

¹²⁰⁴ Cfr. *ivi*, p. 46 (corsivo nel testo).

¹²⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

¹²⁰⁶ Cfr. *ibidem*.

¹²⁰⁷ *Ivi*, § 14, p. 49.

¹²⁰⁸ *Ivi*, § 7, p. 25.

¹²⁰⁹ Cfr. *ivi*, § 14, p. 50.

¹²¹⁰ Cfr. *ivi*, p. 47.

rapporto vivente di rinvenimento della quiete”¹²¹¹. Il fatto che nella vita del sé si costruiscono un mondo della vita e un’immagine del mondo interamente propria, una determinata forse unica tipica (*Typik*) dell’esserci è ciò che ogni affidabile ricerca biografica dovrebbe essere in grado di raffigurare e presentare¹²¹². Mondo ambiente, mondo del con e persino il mondo del sé, questi aspetti della vita di fatto, sono, per Heidegger, fenomeni integranti dell’uomo e della sua vita nel mondo, determinati per la “considerazione originaria rigorosamente scientifica della vita in sé”, aspetto quest’ultimo significativo nell’ambito di una scienza assoluta dell’origine, della fenomenologia¹²¹³. Per il cattolico Romano Guardini, affascinato da Heidegger, il fenomeno della formazione¹²¹⁴ è un processo esistenziale che investe l’ «uomo concreto che esiste personalmente»¹²¹⁵. Persona significa ‘forma’; dire che “qualcosa è ‘formato’, ha forma” mette in luce che tutti gli elementi che la costituiscono (materia, energie, proprietà, atti, avvenimenti, relazioni...) sono situati in contesti strutturali e funzionali, talché la singola parte deve consistere ed essere compresa a partire dall’intero e viceversa¹²¹⁶. È questo «lo strato più basso d’essere e di significato di ciò che costituisce esistenza personale»¹²¹⁷. Il livello successivo del fenomeno persona è l’individualità, cioè il ‘vivente’ che si delinea di contro all’insieme delle cose, che ha bisogno del mondo, della sua materia, delle sue energie, però nel contempo si demarca da questo insieme e si difende dall’esserne assorbito¹²¹⁸. Un terzo strato del fenomeno persona è la personalità, cioè «la forma

¹²¹¹ Cfr. *ivi*, p. 50.

¹²¹² Cfr. *ivi*, § 13, pp. 46-47.

¹²¹³ Cfr. § 14, pp. 50-51.

¹²¹⁴ Si veda: R. Guardini, “Grundlegung der Bildungslehre”, in *Die Schildgenossen*, 8 (1928), pp. 314-339; riedizione: *Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogische-Eigentlichen*, Werkbund, Würzburg 1953; trad. it.: *Fondazione della teoria pedagogica*, in R. Guardini, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, a cura di C. Fedeli, La Scuola, Brescia 1987, pp. 49-92. (Sulla figura e l’opera di Romano Guardini dal punto di vista pedagogico, si veda: C. Fedeli, *Pienezza e compimento. Alle radici della riflessione pedagogica di Romano Guardini*, pref. di H.-B. Gerl-Falkovitz, Vita e Pensiero, Milano 2003; Id., *Romano Guardini filosofo dell’educazione*, I-SU-Università Cattolica S. Cuore, Milano 1995).

¹²¹⁵ Cfr. R. Guardini, *Welt und Person. Versuche zur christlichen Lehre von Menschen*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1995 / Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1995; trad. it. di G. Colombi, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 3^a ed. 2007 (1^a ed. 2009), p. 135

¹²¹⁶ Cfr. *ivi*, pp. 135-136.

¹²¹⁷ *Ivi*, p. 136. «L’uomo, essendo forma, si trova come realtà formata tra entità caratterizzate da una forma: come unità di processo tra altre unità, come cosa tra le cose» (*ibidem*).

¹²¹⁸ Cfr. *ibidem*.

dell'individualità vivente, in quanto è determinata a partire dallo spirito»¹²¹⁹. L'interiorità accoglie la sua definizione ultima come vita determinata dallo spirito, nella quale si sviluppa soprattutto come interiorità dell'autocoscienza¹²²⁰. «Interiorità – scrive ancora Guardini – significa che io, essendo persona, sono in me, presso di me, e, invero, esclusivamente. Significa che nessuno può “entrare”, se non gli apro questa interiorità»¹²²¹. Nonostante i diversi approcci, vi è in entrambe le impostazioni l'insistenza su categorie quali mondo, esistenza, esperienza e, soprattutto, l'evidenziazione di un rinnovato senso dell'umano, sebbene l'analisi converga in opposte direzioni. Per Heidegger la parola latina *animus*, traducibile in tedesco anche con *Seele*, in tale accezione «non indica il principio della vita, ma ciò che fa l'essenza dello spirito, lo spirito dello spirito, la scintilla dell'animo (*Seelenfünklein*) di Mester Eckehart»¹²²². Comprendiamo, pertanto, il termine anima, dice Heidegger, come «un incerto tentativo di rendere visibile il fondo (*Grund*) su cui poggia l'essenza della memoria»; quest'ultima risiede nella serbanza (*Verwahrnis*), vale a dire «in ciò che conserva tutto ciò che va pensato»¹²²³. L'uomo abita la serbanza, ma non la produce¹²²⁴. Ciò che serba mantiene, custodisce, protegge, offrendo un rifugio e al contempo un riparo dal rischio del pericolo¹²²⁵. «Da che cosa preserva la serbanza di ciò che va considera-

¹²¹⁹ Ivi, p. 140.

¹²²⁰ Cfr. ivi, pp. 140-141. «Coscienza in senso vero e proprio si trova soltanto quando il processo della percezione e la serie degli atti che si costruiscono su di esso sono determinati dal valore della verità. Questa interiorità percepisce l'esigenza da parte dell'esistenza d'essere colta per amore di se stessa, cioè 'conosciuta'. Essa ha la volontà di edificare il mondo, che è all'esterno nello spazio del 'sapere', come verità compresa» (ivi, p. 141). «Autentica coscienza si fa possibile solo in quanto nell'uomo non vive solo qualcosa di 'spirituale' – che si trova pure nell'atomo, nel cristallo, nella pianta, nell'animale – ma una concreta realtà dello spirito; uno spirito individuale che in questo organismo ha la sua base d'operazione e la sede della sua responsabilità storica» (ivi, p. 142).

¹²²¹ R. Guardini, *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*, in “Die Schildgenossen” 6 (1926), pp. 125-150 (poi in *Unterscheidung des Christlichen*, III ed., Grünewald, Mainz 1935; ora in *Unterscheidung des Christlichen*, III ed., Grünewald/Schöningh, Mainz/Paderborn 1994, vol I, pp. 44-75); trad. it. di O. Brino, *Persona e personalità*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006, p. 30. «La vita è effettivamente vita non se guizza soltanto in atti sfuggenti o scorre negli eventi, ma se “diviene” vivente: cioè se è reale ed efficace, trasformandosi in vitalità vibrante (*schwingende Lebendigkeit*). Allora la dimensione dinamica si avvicina a quella statica, Allora appare un “volto” personale» (ivi, p. 26).

¹²²² M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, trad. it. cit. di M. Ugazio e G. Vattimo, p. 169.

¹²²³ Ivi, p. 170.

¹²²⁴ Cfr. *ibidem*.

¹²²⁵ Cfr. *ibidem*.

to?»¹²²⁶. Dalla dimenticanza dell'essere a favore dell'essente¹²²⁷. L'uomo abita la serbanza che è il senso proprio dell'essere, caduto in dimenticanza dall'imporsi dell'ente sull'essere. 'Abita' ha, quindi, il significato di un ri-appropriarsi nuovamente di ciò che co-costituisce (e restituisce) la serbanza che è poi, in definitiva, per Heidegger, la verità dell'essere (dell'ente uomo) che non parte dall'ente ma dall'essere stesso dell'ente, essere da quest'ultimo smarrito, dimenticato.

7.6. L'uomo come parola o linguaggio

La parola Cura, declinata fenomenologicamente, ha il suo senso a partire dall'esperire (*er-fahren*) e dall'esperienza (*Erfahrung*). L'esperire riconduce al conquistare, al riscontrare nel viaggio della vita (*auf der Fahrt des Lebens*) e questo in diverse variazioni di ciò nel cui processo di fatto si costruisce un mondo, il mondo ambiente e ogni mondo della vita¹²²⁸. Ma il termine *Erfahrung*, l'espressione sostantivata indica, per Heidegger, anche qualcos'altro, non solo il venire incontro di fatto in quanto tale, ma al tempo stesso anche ciò a cui si va incontro¹²²⁹. Appartenere al genere umano significa far esperienza di entrare, di appropriarsi (*Aneignen*). Ciò che è esperito è tale nel carattere della disponibilità, dell'esplicito, spontaneo, posto liberamente in opera o del passivo potermi venire nuovamente incontro¹²³⁰.

La meraviglia dell'esistenza¹²³¹ si sviluppa nella misura in cui siamo protesi verso l'altro e, di volta in volta, in corrispondenza ai modi fondamentali del *Dasein* (esserci). La parola 'esserci' significa esser-semplimente-presente, esistenza¹²³². In *Sein und Zeit*, il *ci* (*Da*) non corrisponde a un'indicazione di luogo per un ente, piuttosto nomina l'essere come apertura (*Offenheit*), in cui l'ente possa essere essente-presente per l'uomo, anche egli stesso per se stesso¹²³³. Il *ci* da essere,

¹²²⁶ Ivi, p. 171.

¹²²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹²²⁸ Cfr. M. Heidegger, *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, trad. it. cit., § 15, p. 54

¹²²⁹ Cfr. *ivi*, p. 55.

¹²³⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²³¹ «La sostanza dell'uomo non è lo spirito come sintesi di anima e corpo, ma l'esistenza» (M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., §25, p. 152, corsivi nel testo).

¹²³² Cfr. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, trad. it. cit., Seminario del 23 e 26 novembre 1965 in casa Boss, p. 193.

¹²³³ Cfr. *ibidem*.

caratterizza peculiarmente l'esser uomo¹²³⁴. A fondamento di questo esserci sta la profondità della possibilità quale tratto esistenziale più tipico dell'esperienza umana. Un suo elemento distintivo è il suo progettarsi nel mondo, carattere che lo proietta fuori di se stesso nel mondo, nella particolarissima situazione della sua esistenza tra gli altri uomini e in mezzo alle cose. Il tessuto dell'uomo è l'esserci, vale a dire quell'ente che si rapporta sempre a se stesso e, in tal modo, si comprende nel suo essere¹²³⁵. Come ente consegnato al suo essere, l'esserci è sempre consegnato al sentimento della propria situazione¹²³⁶. Quel proprio essere, al quale l'esserci sempre si rapporta, essendo condizione di esistenza, è costantemente relazionato all'esserci. L'uomo è esserci, costituito da possibilità e fatticità e in rapporto all'essere è luogo in cui l'essere si annuncia. L'ente, che ha il carattere dell'esserci, è il suo *ci*, nel modo in cui esplicitamente o meno, si sente emotivamente situato nel suo esser-gettato. Nel modo di essere esistenziale della situazione emotiva l'esserci è sempre condotto innanzi a se stesso, si è già sempre avvertito, non sotto forma di auto-percezione, ma di auto-sentimento situazionale, nel senso che, in quanto ente consegnato al suo essere, è sempre consegnato al sentimento della propria situazione nel quale l'esserci incontra se stesso più nella forma della fuga che in quella della ricerca¹²³⁷. La situazione emotiva fonda il sentirsi bene e sentirsi male di volta in volta attuale, da parte sua, però, essa è a sua volta fondata nell'essere-esposto (*Ausgesetztheit*) dell'uomo essente nella sua totalità¹²³⁸. Con ciò è già detto che a questo essere-esposto (e esser-gettato) appartiene la comprensione dell'ente in quanto ente; allo stesso modo, però, non si dà nemmeno un comprendere che non sia già un comprendere gettato (*geworfenes*). Esser-gettato e comprendere si coappartengono reciprocamente in una co-appartenenza la cui unità è determinata attraverso il linguaggio¹²³⁹. Si tratta del linguaggio pensato in quanto dire (*Sagen*), in cui si mostra l'ente in quanto ente, vale a dire, a partire dal suo riguardare l'essere¹²⁴⁰. Solo sul fondamento della coappartenenza di esser-gettato e comprendere, attraverso il linguaggio in quanto dire originario (*Sage*), l'uomo può avere rivolta la parola (*Ansprechbar-*

¹²³⁴ Cfr. *ibidem*.

¹²³⁵ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 12, p. 76.

¹²³⁶ Cfr. *ivi*, § 29, p. 172.

¹²³⁷ Cfr. *ivi*, p. 173.

¹²³⁸ Cfr. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, trad. it. cit., Seminario dell'1 e 3 marzo 1966 in casa Boss, p. 216.

¹²³⁹ Cfr. *ivi*, pp. 216-217.

¹²⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 217.

keit)¹²⁴¹. Emerge qui la constatazione del compito altissimo assegnato al linguaggio senza il quale l'esistenza sarebbe vuota precarietà. Il linguaggio (*Sprache*) accade (*geschieht*) in modo vero solo nel colloquio (*Gespräch*)¹²⁴². In altre parole, il colloquio è la sola modalità autentica del linguaggio, come Heidegger mette in luce in rinvio ai versi hölderliniani «da quando siamo un colloquio / e possiamo ascoltarci l'un l'altro», contenuti all'interno dell'abbozzo della poesia "Conciliatore, tu che non mai creduto..." ("Versöhnender, der du nimmergeglaubt..."¹²⁴³. Noi siamo, dunque, colloquio e ciò implica che possiamo ascoltarci l'un l'altro¹²⁴⁴. Il colloquio con la sua unità sorregge il nostro esserci¹²⁴⁵. La parola *logos*, che letteralmente significa "parola", ma assume il significato fondamentale di discorso e successivamente anche di ragione, giudizio, concetto, definizione, fondamento, relazione, rinvia al discorrere come *apophainesthai*, dove il *logos* è un lasciar vedere qualcosa (*phainestai*) e precisamente ciò su cui il discorso verte¹²⁴⁶. In quanto discorso, in Heidegger il *logos* è un "lasciar vedere mostrando" che trova la sua realizzazione concreta nel parlare, nella comunicazione vocale in parole¹²⁴⁷. Il discorso lascia vedere, rende palese, manifesto qualcosa (apo), a partire da ciò stesso di cui si discorre. Fenomenologia, non è infatti altro che questo mostrare l'intima connessione di *phainòmenon* e *logos*¹²⁴⁸. Ciò sta a indicare che

¹²⁴¹ Cfr. *ibidem*.

¹²⁴² Cfr. M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., p. 47.

¹²⁴³ Cfr. M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., pp. 46-47. Martin Buber non distingue tra colloquio e linguaggio e fa del colloquio l'unica modalità dell'esistenza umana: l'uomo è tale perché è un colloquio. Sia Heidegger che Buber basavano la loro interpretazione alla luce della poesia "Conciliatore...", non essendo stato ancora ritrovato il manoscritto di "Festa di pace" (cfr. F. Hölderlin, *Tutte le liriche*, ed. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2015 (1ª ed. 2001), "L'errore' di Dio" di L. Reitani, p. LXIV, nota 24).

¹²⁴⁴ Per Martin Buber la relazione come porta aperta al colloquio si instaura all'interno di tre sfere: «Sono tre le sfere in cui si costruisce il mondo della relazione. La prima è la vita con la natura, in cui la relazione si arresta alla soglia della parola. La seconda è la vita con gli uomini, in cui la relazione diviene manifesta, in forma di parola. La terza è la vita con le essenze spirituali, in cui la relazione è muta, ma creatrice di parola» (M. Buber, *Alles wirkliche Leben ist Begegnung. Hundert Worte von Martin Buber*, hrsg. von S. Liesenfeld, Verlag Neue Stadt, München 1998; trad. it. di L. Velardi, *Le parole di un incontro. 100 pagine di Martin Buber*, a cura di S. Liesenfeld, Città Nuova Editrice, Roma 2000, p. 8).

¹²⁴⁵ Cfr. M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., p. 47.

¹²⁴⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, p. 52. Cfr. anche E. Severino, *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994, p. 130.

¹²⁴⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 7, p. 52. Cfr. su questo punto anche C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987, p.149.

¹²⁴⁸ Cfr. C. Sini, *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, op. cit., p.153.

il metodo fenomenologico attraverso il discorso articola il fenomeno lasciando vedere da se stesso ciò che si manifesta. Ciò sta a evidenziare che il fondamento linguistico converge in una dimensione esistenziale e storica e che il fondamento ontologico-esistenziale del linguaggio è il discorso (*Rede*)¹²⁴⁹. Il discorso è linguaggio esistenziale perché l'ente di cui esso articola l'apertura in base ai significati ha il modo di essere dell'essere-nel-mondo, gettato e confinato nel mondo¹²⁵⁰. Il discorso è l'articolazione in significati della comprensibilità emotivamente situata dell'essere-nel-mondo e i suoi momenti costitutivi sono: il sopra-che-cosa del discorso (ciò di cui si discorre), cioè che-il-discorso-dice come tale, la comunicazione e il far conoscere¹²⁵¹; è, dunque, articolazione della comprensibilità e sta, quindi, alla base dell'interpretazione (*Auslegung*) e dell'asserzione (*Aussage*)¹²⁵². Asserzione alla quale vengono conferiti tre significati diversi: manifestazione, originariamente *apophansis*, per cui ogni cosa si fa vedere davanti a noi; predicazione, cioè determinazione di un soggetto per mezzo di un predicato; comunicazione, espressione, «in quanto compartecipa all'altro l'ente manifestato nella sua determinatezza»¹²⁵³.

L'articolazione del compreso, quale ha luogo nel corso dell'approccio che comprende l'ente nella forma dell' "in quanto qualcosa", precede ogni asserzione tematica sopra l'ente stesso¹²⁵⁴. Come mette in evidenza Vincenzo Costa, non si tratta in Heidegger di costruire una teoria dell'esperienza e del significato che faccia a meno del linguaggio, ma di sviluppare una teoria dell'esperienza linguistica che precede la teoria del giudizio e, quindi, mostrare l'esistenza di risorse di senso irriducibili all'ambito logico¹²⁵⁵.

Heidegger, cioè, cerca di mettere in luce la radice esistenziale del linguaggio rinvenendone il luogo proprio nel discorso il quale «è *esistenzialmente cooriginario alla situazione emotiva e alla comprensione*»¹²⁵⁶. La comprensione emotivamente situata dell'essere nel mondo si esprime nel discorso e la totalità di significati della comprensibilità accede alla parola¹²⁵⁷. I significati sfociano in parole, non accade che pa-

¹²⁴⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., §34, p. 203.

¹²⁵⁰ Cfr. *ivi*, p. 204.

¹²⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 206.

¹²⁵² Cfr. *ivi*, p. 204.

¹²⁵³ *Ivi*, § 33, pp. 196-197.

¹²⁵⁴ Cfr. *ivi*, § 32, p. 190.

¹²⁵⁵ Cfr. V. Costa, *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003, p. 266

¹²⁵⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 34, p. 204 (corsivo nel testo).

¹²⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

role-cosa vengano fornite di significati¹²⁵⁸. Il discorso rimane, dunque, costitutivo dell'esistenza dell'esserci, anche il sentire e il tacere ne fanno parte come sue possibilità¹²⁵⁹. Ogni discorso attraverso ciò che dice ha il carattere dell'esprimersi¹²⁶⁰. Il sentire è costitutivo del discorrere. Tanto che lo stare a sentire costituisce l'aprimiento esistenziale dell'esserci al con-essere con gli altri; diventa apertura primaria e autentica dell'esserci al suo poter-essere più proprio, come ascolto della voce dell'amico che ogni esserci porta con sé¹²⁶¹. L'esserci sente perché comprende e poiché comprende a partire dal suo essere-nel-mondo con gli altri, l'esserci assume verso il con-esserci e verso se stesso l'atteggiamento dello stare a sentire¹²⁶². È sul fondamento di questo poter sentire esistenzialmente primario che è possibile qualcosa come l'ascoltare, che è qualcosa di più originario di ciò che la psicologia definisce come udito, cioè la ricezione dei suoni e la percezione dei rumori¹²⁶³. Anche l'ascoltare ha il modo di essere del *sentire comprendente*¹²⁶⁴. Non sentiamo mai rumori e complessi di suoni, ma il carro che cigola, la motocicletta che assorda, il fuoco che crepita, ecc.¹²⁶⁵

La definizione aristotelica dell'uomo come *zôon logon echon* (animale dotato di *logos*), ha il suo analogo nella definizioni heideggeriane: «L'Esserci ha il linguaggio»¹²⁶⁶; «L'uomo si presenta come l'ente che parla»¹²⁶⁷, ed è capace in virtù di tale struttura discorsiva dello scoprimento del mondo e di se stesso. Come spiega Heidegger:

«L'uomo parla. Noi parliamo nella veglia e nel sonno. Parliamo sempre, anche quando non proferiamo parola, ma ascoltiamo o leggiamo soltanto, perfino quando neppure ascoltiamo o leggiamo, ma ci dedichiamo a un lavoro o ci perdiamo nell'ozio. In un modo o nell'altro parliamo ininterrottamente. Parliamo, perché il parlare ci è connaturato. Il parlare non nasce da un particolare atto di volontà. Si dice che l'uomo è per natura parlante, e vale per acquisito che l'uomo, a differenza della pianta o dell'animale, è l'essere vivente capace di parola. Di-

¹²⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

¹²⁵⁹ Cfr. *ibidem*.

¹²⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 205.

¹²⁶¹ Cfr. *ivi*, p. 207.

¹²⁶² Cfr. *ibidem*.

¹²⁶³ Cfr. *ibidem*.

¹²⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

¹²⁶⁵ Cfr. *ibidem*.

¹²⁶⁶ Cfr. *ivi*, p. 209.

¹²⁶⁷ *Ibidem*.

cendo questo, non si intende affermare soltanto che l'uomo possiede, accanto ad altre capacità, anche quella del parlare. S'intende dire che proprio il linguaggio fa dell'uomo quell'essere vivente che egli è in quanto uomo. L'uomo è uomo in quanto parla. È la lezione di Wilhelm von Humboldt. Resta però da riflettere che cosa significhi: l'uomo»¹²⁶⁸.

I greci non avevano un termine corrispondente per dire 'linguaggio'¹²⁶⁹, ma intesero questo fenomeno con il termine *logos* con il quale si intendeva la parola, il discorso, il significato, la ragione, ecc. Il *logos* raccoglieva il senso delle cose del mondo e il nostro modo di coglierle, nel senso dell'affermazione di Cratilo «chi sa i nomi, conosce anche gli oggetti»¹²⁷⁰. Siccome il *logos* si presenta alla riflessione filosofica sotto forma di asserzione, la teorizzazione delle forme, delle strutture fondamentali e degli elementi del discorso avvenne all'insegna di tale *logos* e la grammatica cercò il suo fondamento nella logica di questo *logos*¹²⁷¹. Ma si tratta di una logica che si fonda sull'ontologia della semplice presenza¹²⁷², per cui è necessario riesaminare la linguistica a partire da fondamenti ontologicamente più originari¹²⁷³.

In corrispondenza di ciò, la nozione di *Verstehen* è da intendere come comprensione di sé in quanto poter-essere nella sua relazione con il mondo, dispiegantesi nell'interpretazione (*Auslegung*) in virtù della quale qualcosa si manifesta e viene comunicato attraverso l'asserzione (*Aussage*) e il discorso (*Rede*). Della comprensione fa parte, in linea essenziale, il modo fondamentale dell'Esserci in quanto poter-essere¹²⁷⁴. L'Esserci non nel senso di una semplice-presenza è primariamente un esser-possibile¹²⁷⁵. L'esser-possibile essenziale dell'Esserci include le modalità del prendersi cura del mondo e dell'aver cura degli altri e il poter-essere in rapporto a se stesso, l'invista-di-sé¹²⁷⁶. La comprensione assume il carattere del progetto che concerne immancabilmente l'apertura totale dell'esser-nel-mondo¹²⁷⁷. L'essere del *ci* che trova la sua costituzione nella com-

¹²⁶⁸ M. Heidegger, "Die Sprache", trad. it. cit., p. 27.

¹²⁶⁹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 34, p. 209.

¹²⁷⁰ Platone, "Cratilo", pres., trad. e note di M. L. Gatti, in *Tutti gli scritti*, op. cit., 435 D-E, p. 179.

¹²⁷¹ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 34, p. 209.

¹²⁷² Cfr. *ibidem*.

¹²⁷³ Cfr. *ibidem*.

¹²⁷⁴ Cfr. *ivi*, § 31, p. 183.

¹²⁷⁵ Cfr. *ibidem*.

¹²⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

¹²⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 185.

preensione e nel carattere progettuale di essa, può finalmente dire a se stesso : “Divieni ciò che sei!”¹²⁷⁸. Per il suo carattere di progetto, la comprensione esprime esistenzialmente la visione (*Sicht*) dell’Esserci¹²⁷⁹. E sappiamo che, per Heidegger, la visione che si realizza esistenzialmente con l’apertura del *ci* è l’esserci stesso in quanto si determina nei modi fondamentali del suo essere, cioè nella visione ambientale preveggenete del prendersi cura, nel riguardo dell’aver cura e nella visione in vista di cui l’esserci è sempre così com’è¹²⁸⁰. La visione che si riferisce primariamente e integralmente all’esistenza viene chiamata “trasparenza”¹²⁸¹. La trasparenza coincide con la conoscenza di sé genuina perché con essa si sottolinea il fatto che non si tratta dell’apprensione percettiva e contemplativa di un oggetto ma dell’afferramento comprensivo dell’apertura integrale dell’essere-nel-mondo attraverso i suoi movimenti costitutivi esistenziali¹²⁸². La determinazione del significato esistenziale della visione fa appello a quella caratteristica del vedere per cui esso lascia venire incontro come disvelato in se stesso l’ente e si sottrae al procedimento intuitivo, privilegiato da Husserl, al suo rango primario, noeticamente equivalente al rango ontologico privilegiato che la tradizione attribuisce alla semplice presenza¹²⁸³. La ricerca progettuale propria della comprensione si sviluppa nell’interpretazione (*Auslegung*), che non è mai “l’apprendimento neutrale di qualcosa di dato”, ma si fonda sulla precomprensione, precisamente come “predisponibilità”, “previsione” e “precognizione”, attraverso cui si accede al senso¹²⁸⁴. E sappiamo che il senso è un *esistenziale* dell’Esserci e non una proprietà che inerisce l’ente o gli sta dietro. Solo l’esserci ha senso perché l’apertura dell’essere-nel-mondo non è riempibile che attraverso l’ente in essa scoperto¹²⁸⁵. La messa in forma linguistica viene messa in funzione della comprensione e poi diviene, attraverso l’incontro con Hölderlin, poesia.

¹²⁷⁸ Cfr. *ibidem*.

¹²⁷⁹ Cfr. *ivi*, p. 186.

¹²⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸¹ Cfr. *ibidem*.

¹²⁸² Cfr. *ibidem*.

¹²⁸³ Cfr. *ivi*, p. 187.

¹²⁸⁴ Cfr. *ivi*, § 32, p. 191.

¹²⁸⁵ Cfr. *ivi*, p. 193.

7.7. Il senso del formarsi tra paura e angoscia

Parlare di paura, angoscia conduce a delineare filosoficamente i tratti di una condizione universale dell'esistenza umana, quale modo ineludibile di stare nel mondo, che rimanda tacitamente a fasi da attraversare e superare nei percorsi educativi di crescita personale. Che si chiami paura, ansia, angoscia, inquietudine, perturbazione, si tratta di un fenomeno originario, fondamentale e inevitabile, costitutivo del processo in cui si dispiega l'esperienza stessa. Viene a questo proposito alla mente quel processo di sviluppo della persona e di relazione con l'altro esplicito mirabilmente nelle pagine hegeliane della dialettica "servo-padrone", tra le più famose della storia della filosofia, in cui il soggetto sperimenta l'esperienza della paura quale mezzo per raggiungere l'autocoscienza. Tra le due coscienze in lotta (servo-padrone) prevale quella che sa sfidare la morte, sa vincere la paura della morte, la «signora assoluta»¹²⁸⁶, come ciò che la nega, e riesce, quindi, proprio attraverso la vittoria sul negativo e, quindi, al superamento (*Aufhebung*) di esso, al divenire e costituirsi come autocoscienza (*Selbstbewusstsein*). L'altra coscienza, invece, che ha avuto paura della morte, che non riesce a superare il momento della negazione, non raggiunge lo stadio dell'autocoscienza, ma resta ferma al livello della coscienza naturale e diviene serva dell'altra che si insignorisce.

Fondamentali per la Cura e, quindi, per l'autoformarsi come progettazione esistenziale e comprensione del proprio situarsi nel mondo, sono le esperienze decisive di paura e angoscia. Sappiamo che Heidegger si è ispirato a Søren Kierkegaard che per primo ha introdotto nella filosofia moderna il termine "paura" allo scopo di descrivere l'apprensione generale e l'ansia che l'uomo prova di fronte a un pericolo concreto, determinato, mentre ha usato il termine "angoscia" per esprimere lo smarrimento totale di fronte al nulla che l'uomo prova nel momento in cui prende coscienza della propria libertà.

Kierkegaard ha definito l'angoscia «la vertigine della libertà»¹²⁸⁷. Sopravviene l'angoscia quando si scopre che tutto è possibile. Il possibile in quanto infinitamente possibile è angosciato perché c'è sempre la possibilità di non scegliere e il non scegliere (stadio estetico o

¹²⁸⁶ G.W.F.Hegel, *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), trad. it. E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1a rist. 1998 (1ª ed. 1960), p.122.

¹²⁸⁷ S. Kierkegaard, *Begrebet angst* (1844), trad. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, pref. di G. Reale, aggiornamento bibliografico e indici di V. Cicero, Bompiani, Milano 2013, p. 439.

della disperazione proprio dell'esteta che «vive sempre solo nel momento»¹²⁸⁸) determina l' "inautenticità" dell'uomo, poiché non scegliendo mai non si costruisce come persona¹²⁸⁹. La condizione umana si confronta instancabilmente con questa libertà di scelta¹²⁹⁰. In altri termini, estetica ed etica divengono emblema della conflittualità dell'uomo¹²⁹¹.

A tale riguardo Kierkegaard scrive:

«Così quando una giovanetta segue la scelta del suo cuore, questa scelta, per quanto bella possa essere, in senso rigoroso non è una scelta, perché è completamente spontanea. Quando un uomo soppesa esteticamente una quantità di problemi vitali, [...], non è facile che si giunga a un aut-aut, perché quando non si sceglie in modo assoluto, e cioè eticamente, si sceglie solo per il momento, e perciò nel momento seguente si può scegliere qualche cosa d'altro. La scelta etica perciò, in un certo senso, è molto più facile, molto più semplice, ma in un altro senso è infinitamente più difficile. Chi vuol determinare eticamente il compito della propria vita, in generale non ha una scelta molto vasta; invece per lui l'atto della scelta acquista una sempre maggiore importanza. Se mi vuoi comprendere bene, posso dire che nello scegliere non importa tanto lo scegliere giusto quanto l'energia, la serietà ed il pathos col quale si sceglie. Con ciò la personalità si manifesta nella sua infinità interiore e si consolida nuovamente. Proprio per questo, benché l'uomo possa scegliere il falso, ciononostante, proprio a causa dell'energia colla quale ha scelto, scoprirà d'aver scelto il falso»¹²⁹².

Come mette in luce Ágnes Heller, attraversando alcuni tratti del pensiero di Kierkegaard, nello stadio estetico l'uomo non si raffronta con l'etica né con considerazioni religiose, ma vive solo nella contingenza, di modo che la sua personalità non si può realizzare

¹²⁸⁸ S. Kierkegaard, *Aut-Aut* (1843), trad. it. di K. Montanari Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 2008 (1ª ed. 1956), p. 59.

¹²⁸⁹ Cfr. A. Heller, *Per un'antropologia della modernità*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009, p. 60

¹²⁹⁰ Si veda il capitolo 6 su Jaspers in questo lavoro.

¹²⁹¹ «[...] l'estetica nell'uomo è quello per cui egli spontaneamente è quello che è; l'etica è quello per cui diventa quello che diventa» (S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, trad. it. cit., p. 58).

¹²⁹² S. Kierkegaard, *Aut-Aut*, trad. it. cit., p.47.

perché egli si trattiene nel vivere momento per momento¹²⁹³. Ma il momento è sempre transitorio, fugace, e chi opta per la non scelta in realtà non porta avanti un programma di vita, ma diventa “uno, nessuno e centomila”¹²⁹⁴. Se si rinuncia a lavorare sulla propria identità, ci si troverà a dovere fare i conti col vuoto e il senso di fallimento esistenziale e in questa sorta di abdicazione dalla costruzione di senso e identità si cederà il posto alla disperazione¹²⁹⁵. Lo stato estetico è, appunto, lo stadio della disperazione, propria della natura umana, che tuttavia consente di scegliere la vita etica, di aprirsi all’etica e anche alla vita religiosa¹²⁹⁶.

Dall’inizio, ma anche tuttora, l’umanità in Occidente è riempita, invasa dalla paura; essa pervade il nostro quotidiano, il tono tutto di un umore, di un’esistenza ed è così il luogo di una risorsa preziosa, una via, un cammino che, seguendo Heidegger, si nutre della Cura, presenza modellante, forte, silenziosa, che scalda, consola e accompagna. Non a caso, la paura è sempre stata una costante preoccupazione dell’umanità sin dall’inizio della sua storia, oggetto di diversi miti e storie antiche. *Phobos* e *Deimos* (figli di Ares, dio della guerra) ne sono state le deità emblematizzanti. Nella mitologia greca c’era, tuttavia, un’altra deità preposta alla paura: Pan (dal greco *paein*, cioè pascolare), dio dei pascoli, “prodigio a vedersi” (come viene descritto nel XIX inno omerico), da cui deriva il ‘timor’ o ‘terrore’ panico¹²⁹⁷ prodotto dalla cosa sconosciuta. Il mito racconta che le sue urla terrificanti nelle selve provocavano una incontrollata paura, il panico, appunto, in chiunque le udiva¹²⁹⁸.

All’*esser-gettati* (*geworfen-sein*) esistenzialmente nella finitudine e, quindi, nella fatticità, da cui il *Dasein* del singolo individuo non può certo evadere, Martin Heidegger assegna il compito fondamentale di confronto dell’individuo con la sua natura finita e con il senso della

¹²⁹³ Cfr. A. Heller, *Per un’antropologia della modernità*, op. cit., p. 60.

¹²⁹⁴ Cfr. *ibidem*.

¹²⁹⁵ Cfr. *ibidem*.

¹²⁹⁶ Cfr. *ibidem*.

¹²⁹⁷ Panico: «Aggiunto a specie di timore, ed importa quella subita costernazione, che non può avviarsi per verun impero della ragione. Dice il Salvini ne’ suoi Discorsi, che lo spavento mandato non si sa per qual causa negli eserciti, che gli scompiglia e gli mette in fuga, fu detto *terrore panico*, come mandato dal Dio Pane per una *storia* che racconta *Eliano nella Varia istoria*» (*Dizionario delle origini invenzioni e scoperte nelle arti, nelle scienze, nella geografia, nel commercio, nell’agricoltura ecc. ecc. Nel quale sono indicate le epoche dello stabilimento dei popoli, delle religioni ... Opera compilata da una Società di letterati italiani*, vol. 2; vol. 4, tomo terzo, Milano, dalla Tipografia di Angelo Bonfanti, 1830, p. 1767 (corsivi nel testo).

¹²⁹⁸ Cfr. M. Papachristos, *Muse – Ninfe – Altri Dèi. Miti e Leggende dell’antica Grecia*, vol. 3, Edizioni R.E.I., 2015, p. 127.

sua vita. La paura (*Furcht*), propria della situazione emotiva, è paura di qualcosa di determinato, di un «davanti-a-che»¹²⁹⁹ a contraddistinguere, di un pericolo reale che si incontra nel mondo e la morte ne rappresenta una delle principali sorgenti in quanto è la forma più originale di possibilità dell'esistenza. Così l'uomo sperimenta nella sua paura qualcosa di radicalmente essenziale per la sua esistenza: in primo luogo che è inerme di fronte alle leggi della vita. Egli riconosce se stesso nella inscindibilità di «essere gettato» (*Geworfensein*) e di progetto (*Entwurf*), quindi nell'assunzione della propria condizione di essere progetto gettato (*geworfenen Entwurf*). L'angoscia (*Angst*) è una 'situazione emotiva fondamentale' in cui l'Esser-ci si trova in balia del nulla. Nel davanti-a-che dell'angoscia si rivela il nulla e l' 'in nessun luogo', ovverosia il mondo come tale¹³⁰⁰, "ciò dinanzi a cui l'angoscia è tale, è l'essere-nel-mondo stesso"¹³⁰¹. «L'angoscia non è soltanto angoscia davanti a...ma, in quanto situazione emotiva, è nel contempo angoscia per...»¹³⁰². Heidegger associa all'angoscia il senso di "spaesamento" di fronte al nulla e all' "in-nessun-luogo"¹³⁰³. Di fronte a questo nulla l'Esserci si angoscia dell'angoscia per il più proprio poter-essere¹³⁰⁴.

7.8. La cura dell'essere tra fenomenologia e pedagogia

Farsi carico della cura significa "preoccuparsi" per gli altri, avere a cuore la loro condizione, entrare in un rapporto emotivo, affettivo e intellettuale con l'altro¹³⁰⁵. La cura, in quanto "sollecitudine", "pre-mura", "interesse", è espressione come abbiamo rilevato, sin dall'antichità, di una condizione di chi si preoccupa. Questa accezione è sottolineata dal verbo simmetricamente opposto, 'trascurare' (da curare, prefissa la preposizione *tras* per *trans*, "al di là"), che indica il trapassare, il trasandare, dunque il non occuparsi o trattare senza cura¹³⁰⁶.

¹²⁹⁹ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 30, p. 179.

¹³⁰⁰ Cfr. *ivi*, § 40, p. 234.

¹³⁰¹ *Ivi*, § 40, p. 235 (corsivo nel testo).

¹³⁰² *Ibidem* (corsivo nel testo).

¹³⁰³ Cfr. *ivi*, p. 236.

¹³⁰⁴ Cfr. *ivi*, § 57, p. 335.

¹³⁰⁵ Cfr. U. Curi, *Le parole della cura. Medicina e filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017, p. 55.

¹³⁰⁶ Cfr. *ivi*, p. 56.

L'istanza della Cura nel contesto pedagogico rievoca la funzione di guida materna. Questo tema della Cura che corre lungo la via materna lo troviamo mirabilmente espresso nei versi di Rainer Maria Rilke, che nella Terza Elegia duinese così descrive la premura della madre:

«Madre, tu lo hai generato piccolo, tu sei stata all'inizio; / per te era una cosa nuova, tu hai steso su quegli occhi mai visti/ il mondo amichevole e difesi da quello nemico. / Dove sono scomparsi gli anni, quando / la tua persona slanciata calmava in lui il suo caos marino? / Molte cose gli hai tenute nascoste; eri il riparo / nella stanza notturna e dal tuo cuore nasceva accoglienza/ e il luogo della notte rendevi umano. / Non nell'oscurità, no, ma nella tua confortante presenza / mettevi anche una lampada, che brillava come amicizia. / Ogni rumore era per te occasione per spiegare sorridendo / sapendo da sempre quando e perché di questo frusciare.../E lui restava in ascolto e tornava sereno»¹³⁰⁷.

Così pensata la cura è fondamentalmente un requisito antropologico che spinge l'uomo a prendersi cura di sé e dell'altro. È un lavoro faticoso che tanto più funziona quanto più diventa un processo di autoeducazione. Il termine educazione deriva dal verbo latino *ducere* (guidare, condurre qualcosa d'informe a qualcosa di ben formato¹³⁰⁸), prende consistenza nell'*ex-ducere*, dove l'*ex* indica la possibilità di far uscire, di portare fuori capacità e facoltà proprie dell'uomo in quanto essere razionale e presuppone la dimensione intrinsecamente relazionale del *respondere/responsum*, termini in uso nella pratica giuridica romana, nel modo della responsabilità che è capacità (*habilitas*) di rispondere. La parola "educazione" ha in pratica lo stesso significato della parola "pedagogia", dal greco *paidagogía* (formata dal sostantivo *pais* = fanciullo e dal verbo *agein* = guidare, condurre)¹³⁰⁹. Nel richiamo all'autoeducazione, la cura fenomenologicamente, seguendo Husserl, si innesta nell'esperienza vissuta della coscienza, luogo in costante divenire. Il concetto di persona si radica praticamente in questo che è poi un costante riferimento alla totalità dell'essere. Seguendo Heidegger, educare significa, invece, far emergere una rela-

¹³⁰⁷ R. Maria Rilke, *Duineser Elegien*, trad. it. cit., p. 73.

¹³⁰⁸ Cfr. P. Clavier, *La cote argus des valeurs morales*, Presses de la Renaissance, Paris 2007; trad. it. di E. Coccia, *Lessico dei valori morali per i cittadini del XXI secolo*, a cura di G. Aleandri, Armando, Roma 2008, p. 123

¹³⁰⁹ Cfr. P. Clavier, *La cote argus des valeurs morales*, trad. it. cit., p. 123.

zione d'essere che si impone alla soggettività¹³¹⁰. Noi siamo creatori di senso, comprendiamo, cioè, il senso che si dà, e il fare soggettivo consiste nel rispondere a dei significati che ci interpellano, a possibilità d'azione che ci invitano a prendere posizione¹³¹¹. Così definita l'esistenza è uno stare nelle vicinanze dell'essere, è «la guardia, in definitiva la cura dell'essere»¹³¹².

«Chiamo lo stare nella radura (*Lichtung*) dell'essere l'esistenza dell'uomo. Solo dell'uomo è proprio un tal modo d'essere. L'e-sistenza così intesa non è solo il fondamento della possibilità della ragione, *ratio*, ma è ciò in cui l'essenza dell'uomo conserva la provenienza della sua determinazione. Di e-sistenza si può parlare solo in relazione all'essenza dell'uomo, cioè solo in relazione al modo umano di "essere"; perché solo l'uomo, per quanto ne abbiamo esperienza, è coinvolto nel destino dell'e-sistenza»¹³¹³.

La storia della nascita della Cura, descritta dal poeta latino Gaius Julius Hyginus¹³¹⁴, non è semplicemente una favola per bambini, ma una delle parabole più difficili della filosofia, tanto che a essa Heidegger si ispira in quello che è forse uno dei libri più complessi della storia della filosofia: *Sein und Zeit*, per spiegare i caratteri costitutivi del *Dasein* e dell'essere stesso.

Nella sua matrice propriamente umana, che è possibile rinvenire poeticamente nella favola-mito della Cura attribuita a Hyginus, ripresa da Heidegger¹³¹⁵ quando parla della cura «in base all'autointerpretazione (*Selbstausslegung*) preontologica dell'Esserci»¹³¹⁶, viene alla luce il senso semantico del termine rispetto al quale si *misura* la *qualità* e il *senso* stesso dell'esistere umano. L'opera demiurgica della Cura, che dà forma al fango della terra e che prega Giove di infondergli lo spirito, conferendo così a questo

¹³¹⁰ Cfr. V. Costa, *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*, La Scuola, Brescia 2015, p. 94.

¹³¹¹ Cfr. *ivi*, pp. 94-95.

¹³¹² M. Heidegger, *Brief über den "Humanismus"*, trad. it. cit., p.74.

¹³¹³ *Ivi*, p. 46.

¹³¹⁴ Gaius Julius Hyginus, *Hygini Fabulae*, edidit Mauricius Schmidt, Jenae: apud Hermannum Dufft, 1872, Fabula CCXX, p. 130.

¹³¹⁵ Heidegger afferma di aver trovato questo documento preontologico per l'interpretazione ontologico-esistenziale dell'Esserci in quanto Cura, nello scritto di K. Burdach, «Faust und die Sorge», in *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, vol. I, 1923, pp. 1 sgg. (vd. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it, op. cit., nota 5, capitolo sesto, p. 527).

¹³¹⁶ M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it., op. cit., § 42, p. 246 sgg.

nuovo essere una particolare centralità, ci conduce filosoficamente nella struttura pre-ontologica che l'uomo ha in sé fin dall'origine e che domina tutta la «*sua vicenda temporale nel mondo*»¹³¹⁷.

7.9. L'autointerpretazione dell'Esserci come Cura¹³¹⁸

«Cura cum fluvium transiret, videt cretosum lutum sustulitque cogitabunda atque coepit fingere. dum deliberat quid iam fecisset, Jovis intervenit. rogat eum Cura ut det illi spiritum, et facile impetrat. cui cum vellet Cura nomen ex sese ipsa imponere, Jovis prohibuit suumque nomen ei dandum esse [dicitat]. dum Cura et Jovis disceptant, Tellus surrexit simul suumque nomen esse volt cui corpus praebuerit suum. sumpserunt Saturnum iudicem, is sic aecus iudicat: 'tu Jovis quia spiritum dedisti, in morte spiritum, tuque Tellus, quia dedisti corpus, corpus recipito, Cura enim quia prima finxit, teneat quamdiu vixerit. sed quae nunc de nomine eius vobis controversia est, homo vocetur, quia videtur esse factus ex humo»¹³¹⁹.

«La "Cura", mentre stava attraversando un fiume, scorse del fango cretoso; pensierosa, ne raccolse un po' e incominciò a dargli forma. Mentre è intenta a stabilire che cosa abbia fatto, interviene Giove. La "Cura" lo prega di infondere lo spirito a ciò che essa aveva fatto. Giove acconsente volentieri. Ma quando la "Cura" pretese imporre il suo nome a ciò che aveva fatto, Giove glielo proibì e volle che fosse imposto il proprio. Mentre la "Cura" e Giove disputavano sul nome, intervenne anche la Terra, reclamando che a ciò che era stato fatto fosse imposto il proprio nome, perché aveva dato ad esso una parte del proprio corpo. I disputanti elessero Saturno a giudice. Il quale comunicò ai contendenti la seguente giusta decisione: "Tu, Giove, che hai dato lo spirito, al momento della morte riceverai lo spirito; tu, Terra, che hai dato il corpo, riceverai il corpo. Ma poiché fu la Cura che per prima diede forma a questo essere,

¹³¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 248 (corsivo nel testo).

¹³¹⁸ *Ivi*, p. 247.

¹³¹⁹ *Ibidem*.

fin che esso vive lo possieda la Cura. Per quanto concerne la controversia sul nome, si chiami *homo*, poiché è fatto di *humus* (Terra)»¹³²⁰.

In questa definizione preontologica non solo si vede nella Cura ciò a cui l'uomo (antropologicamente) appartiene per sempre, ma anche ciò di cui l'uomo è fondamentalmente composto: terra (corpo) e spirito¹³²¹. Heidegger chiama, però, in causa Konrad Burdach per mettere in risalto ulteriori condizioni esistenziali della Cura quali la «pena angosciosa», la «devozione» e la «premura»¹³²². Affiora nella descrizione heideggeriana condotta nel § 42 di *Sein und Zeit* quell'immagine goethiana della Cura¹³²³, come compare nella seconda parte del dramma *Faust*, composto da Goethe, ispirandosi alla poesia "Das Kind der Sorge"¹³²⁴ del suo maestro Johann Gottfried Herder, poesia che riprendeva l'antica favola della cura risalente, appunto, a Hyginus. Nella seconda parte del *Faust*, atto V (Fünfter Akt) – "Mezzanotte" (*Mitternacht*), Goethe delinea una suggestione particolare di una valenza destabilizzante attraverso il significato simbolico in cui si declinano quattro figure femminili (le "quattro donne grigie"): la prima, *Mangel*, la latina *inopia* e la nostra "penuria"; la seconda, *Schuld*, per indicare la quale Manacorda usa il termine "inadempienza" al fine di conservare al fantasma il genere femminile, mentre altri, per esempio, come indica lo stesso Manacorda, hanno tradotto con "debito" in senso materiale oppure "colpa" in senso morale, cioè consapevolezza e rimpianto di peccato, rimorso, pentimento che grava sulla coscienza dell'uomo e gli contrasta l'azione, se addirittura non lo porta al peggio; la terza,

¹³²⁰ *Ibidem*.

¹³²¹ Cfr. *ibidem*.

¹³²² Cfr. *ivi*, p. 248. Critico nei confronti dell'esistenzialismo in generale e del concetto di cura secondo l'accezione heideggeriana è Hans Jonas di cui si riporta il seguente passo: «l'esistenzialismo [...] per il quale l'oggetto intramondano non avanza di per sé alcuna pretesa nei nostri confronti, ma acquista la sua rilevanza in virtù della scelta del nostro interesse appassionato. Qui domina sovrana la libertà del sé. Resta da vedere se questo punto di vista sia sostenibile alla lettera e se non riconosca segretamente un valore all'oggetto (a favore del quale si *deve* perciò decidere) e se proprio *questo* non sia il vero fondamento di una scelta solo apparentemente priva di fondamento» (*Das Prinzip Verantwortung*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1979, trad. it. a cura di P. P. Portinaro, *Il principio responsabilità. Un'etica per la civiltà tecnologica*, Einaudi, Torino 1990/1993, p. 112, corsivi nel testo).

¹³²³ Si veda su questo punto: E. Matassi, *Appunti sul presente*, a cura di B. Meloni, In-schibboleth Edizioni, Roma 2014, pp. 173-175.

¹³²⁴ J.G. Herder, *Gedichte*, vol.1, herausgegeben durch J. G. Müller, Cotta, Stuttgart/Tübingen 1817, pp. 7-8.

Sorge, la *cura* latina, il nostro ‘affanno’ o più modernamente ‘travaglio’; la quarta, *Not*, nel senso più ristretto e materialistico dell’etico da riportarsi alla radice indoiranica esprimente *Hungersnot*, “carestia”¹³²⁵. Le quattro donne grigie limitano e adombrano l’esistenza dell’uomo il quale attraversa la vita condotto da loro, né può dappriincipio vivere se non sotto la loro guida, e la vita soltanto lo può infine liberare¹³²⁶. Faust è andato talmente avanti che tre di loro hanno perduto ogni potere su di lui; solo la Cura conserva ancora il suo¹³²⁷. Anche se tutte e quattro aleggiano nella notte intorno al Palazzo di Faust, solo la Cura ha l’audacia di entrare. Tra Faust e la Cura Nasce un intenso e inquietante dialogo, del quale riportiamo il seguente passaggio particolarmente saliente:

Sorge

Würde mich kein Ohr vernehmen
Müßt es doch im Herzen dröhnen;
In verwandelter Gestalt
Üb ich grimmige Gewalt.
Auf den Pfaden, auf der Welle,
Ewig ängstlicher Geselle;
Stets gefunden, nie gesucht,
So geschmeichelt wie verflucht?

Cura

Se l’orecchio non m’intende
Pur nel cor soglio infuriare,
in mutabile figura,
cruda forza esercitare.
Pei sentieri, su per l’onde,
sempre attorno, mai cercata,
son compagna sempre in ansia,
maledetta e carezzata!¹³²⁸

Ma le minacce della Cura non sortiscono alcun effetto, respinta e disconosciuta si allontana maledicendo e suggella la sua maledizione con la cecità¹³²⁹.

¹³²⁵ Cfr. J. W. Goethe, “Mitternacht” – Mezzanotte (la “Sorge”), in *Faust*, con un saggio introduttivo di T. Mann (trad. a cura di A. Arzeni), trad. e note di G. Manacorda, BUR (Rizzoli), Milano 5ª ed. 2018 (1ª ed. 2005), vv. 11384-11397, p. 857 e pp. 1039-1041 (nota 1).

¹³²⁶ Cfr. R. Steiner, “Goethes Faust als Bild seiner esoterischen Weltanschauung” (1902), in *Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen Faust und durch das Märchen von der Schlange und der Lilie* (Berlino 1918), Rudolf Steiner-nachlassverwaltung, Dornach (Svizzera) 1979; trad. it. di I. Levi Bachi, “Il Faust di Goethe quale immagine della sua concezione esoterica del mondo”, in *Tre saggi su Goethe. La spiritualità di Goethe nella sua manifestazione attraverso il “Faust” e la “Fiaba del serpente verde e della bella Lilia”*, trad. it. di I. Levi Bachi e L. Schwarz, Editrice Antroposofica, Milano 3ª ed. 2017 (1ª ed. Bocca, Milano 1932), p. 35.

¹³²⁷ Cfr. R. Steiner, “Goethes Faust als Bild seiner esoterischen Weltanschauung”, trad. it. cit., p. 35.

¹³²⁸ J. W. Goethe, “Mitternacht” – Mezzanotte (la “Sorge”), trad. it. cit., vv. 11424-11432, pp. 860-861.

¹³²⁹ Cfr. *ivi*, p. 1039 (nota).

Faust

Unselige Gespenster! So behandelt ihr
Das menschliche Geschlecht zu tausendmalen;
Gleichgültige Tage selbst verwandelt ihr
In garstigen Wirrwarr netzumstrickter Qualen.
Dämonen, weiß ich, wird man schwerlich los,
Das geistig-strenge Band ist nicht zu trennen;
Doch deine Macht, o Sorge, schleichend groß,
Ich werde sie nicht anerkennen.

Sorge

Erfahre sie, wie ich geschwind
Mich mit Verwünschung von dir wende!
Die Menschen sind im ganzen Leben blind,
Nun, Fauste, werde du's am Ende!
(*Sie haucht ihm an*)

Faust

Fantasma di sciagura! Così voi trattate l'uman
genere mille e mille volte. I giorni stessi indifferenti,
voi li mutate in orribile confusione e in rete di torture.
Dai dèmoni, lo so bene, difficilmente ci si libera. Il duro
legame degli spiriti non si scioglie. Pure, o Cura, la tua
potenza grande e subdola, io non la riconoscerò!

Cura

E provala, dunque, così com'io da te mi allon-
tano rapida, a te maledicendo! Gli uomini son ciechi
per tutta la loro vita: ebbene, Faust, diventa cieco an-
che te, alla fine della tua!
(*Gli soffia sul viso*)¹³³⁰

Goethe in corrispondenza a quanto sopra qui esposto, propone una esperienza di riscoperta del sé che consiste in un processo "diveniente", attraverso un cammino che dal non vedere lo porti al vedere dentro se stesso per scoprire il suo più proprio se stesso.

7.10. A colloquio con gli dèi

Lo stato di inquietudine e angoscia, oltre che di meraviglia e di stupore che si traducono in un'azione che è quella dell'interrogare¹³³¹, seguendo la teorizzazione heideggeriana, definiscono nel senso della *cura* una dimensione fatta di incontri e scontri attraverso cui si tenta di appropriarsi della propria esistenza. Si tratta di una interpellanza esistenziale ribollente e feconda, un inquieto errare come ricerca e scoperta di percorsi di senso: «Perché il domandare – come scrive Heidegger – è la pietà (*Frömmigkeit*) del pensiero»¹³³². E la Cura, come abbiamo visto, decanta questo cammino esistenziale che profuma di progettualità, nonostante i travagli che lo accompagnano. Ben lontano dall'essere l'iniziatore e l'unico padrone dell'incontro, come lo

¹³³⁰ Ivi, vv. 11487-11498, pp. 862-865.

¹³³¹ Cfr. G. Steiner, *Heidegger*, trad. it. cit., p. 66.

¹³³² M. Heidegger, "Die Frage nach der Technik" (1953-1954); trad. it. di G. Vattimo, "La questione della tecnica", in *Saggi e discorsi*, op. cit., p. 27.

sono, invece, Socrate, Descartes e il moderno scienziato-tecnologo, l'*interrogante* heideggeriano resta aperto rispetto a ciò che viene *interrogato* e diventa il luogo fragile che può essere vulnerato, spazio permeabile del suo dischiudersi¹³³³. Questo cammino, nel suo procedere interrogante, è anche ed essenzialmente esercizio di autoformazione, quel pieno compimento del soggetto umano che Hegel ha descritto in tutta la sua ampiezza in *Die Phänomenologie des Geistes* e che la *Bildung goethiana* ha saputo esprimere in tutta la sua profondità. Si pensi al giovane Wilhelm Meister su cui anche Hermann Hesse non ha potuto non esprimersi:

«Gratitudine, reverenza, giustizia sono le doti di quest'uomo, la cui essenza è l'amore. In ogni situazione la sua indole congenita si manifesta in gratitudine, in reverenza o in volontà di giustizia, non senza lotte né intralci egoistici, ma sempre guidata e soggiogata da quel suo più alto amore. Così è fatto l'uomo che i grandi e buoni spiriti di quel tempo desideravano e si auguravano, che cercavano di formare, dal quale si attendevano il compimento delle loro belle speranze umanitarie. È a lui che Schiller ha indirizzato le sue lettere e i suoi trattati, è di lui che ha cantato Mozart nel *Flauto magico*»¹³³⁴.

Il termine *Cura*, come si è detto, è pregno di tutte le direttrici racchiuse nell'idea di *Paideia-Humanitas-Bildung*. Con la *Cura*, infatti, si entra sempre in un *incontro*, in una *relazione* di senso con l'altro. A partire da Socrate, essa designa «un compito che altri viventi non hanno: quello di dare forma al proprio tempo, ossia di disegnare di senso i sentieri dell'esistere»¹³³⁵.

Seguendo le indicazioni di Heidegger in relazione ai versi contenuti in una poesia incompiuta di uno dei suoi poeti prediletti Hölderlin "Versöhnender, der du nimmergeglaubt..." ("Conciliatore, tu che non mai creduto...") si può cogliere quanto importante e fondamentale sia l'incontro dell'uomo con l'uomo e dell'uomo con la divinità:

¹³³³ Cfr. G. Steiner, *Heidegger*, trad. it. cit., pp. 67-68.

¹³³⁴ H. Hesse, "Sul *Wilhelm Meister* (1911)", trad. it. di I. A. Chiusano, in W. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, trad. it. di A. Rho ed E. Castellani, *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano 2017 (1^a ed. 1976), p. XXI.

¹³³⁵ L. Mortari, "Conoscere se stessi per aver cura di sé", in *Studi sulla formazione*, n. 2/2008, Firenze University Press, p. 45.

Viel hat erfahren der Mensch.
Der Himmlischen viele genannt,
Seit ein Gespräch wir sind
und hören können voneinander.

Molto ha esperito l'uomo.
Molti celesti ha nominato
da quando siamo un colloquio
e possiamo ascoltarci l'un l'altro¹³³⁶.

Nel colloquio trova sostegno il nostro esserci più proprio, perché il colloquio implica «il parlare insieme di qualcosa» per cui «il parlare rende possibile l'incontro»¹³³⁷. Ma il colloquio implica anche l'*ascolto*, il poter discorrere e il poter ascoltare permangono co-originari, per cui la formula «noi siamo un colloquio» significa al contempo «noi siamo un (solo) colloquio», nel senso che «di volta in volta nella parola essenziale è manifesto quell'uno e medesimo su cui ci troviamo uniti, sul fondamento del quale siamo uniti e siamo quindi autenticamente noi stessi»¹³³⁸. Ma non finisce qui l'interpretazione heideggeriana. Il verso "da quando siamo un colloquio" significa anche che noi siamo colloquio "dal tempo in cui 'vi è il tempo' ", vale a dire che è "da quando il tempo è sorto e fissato che noi *siamo* storicamente", per cui l'essere un colloquio e l'essere storicamente hanno lo stesso tempo, si appartengono reciprocamente e sono il medesimo¹³³⁹. C'è dell'altro: da quando siamo un colloquio, l'uomo ha esperito e nomi-

¹³³⁶ F. Hölderlin cit. in M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" trad. it. cit., p. 47. Nell'inno "Festa di pace" si ripetono quasi gli stessi versi, con una aggiunta: «bald sind wir aber Gesang» («ma presto saremo canto»): «Viel hat von Morgen an,/Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,/Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang»./«Molto ha dal mattino, /da quando siamo un colloquio e udiamo l'uno dell'altro, /esperito l'uomo; ma presto saremo canto» (F. Hölderlin, "Friedenfeier" ("Festa di pace"), in Id., *Tutte le liriche*, op. cit., vv. 91-93, pp. 880-881).

¹³³⁷ M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., p. 47. Come sottolinea lo psichiatra Eugenio Borgna, le parole di Heidegger nel loro incrociarsi mimeticamente con il discorso poetico di Hölderlin assumono un gran peso nella misura in cui danno prova anche dei legami segreti tra ascoltare e parlare, tra linguaggio e tempo; e nella misura in cui lasciano intuire cosa accada, come appassisca e si deformi il colloquio (il dialogo), quando si cada in una situazione di solitudine angosciante e di deserto della parola (e della comunicazione), in altre parole, in uno stato di dolore esistenziale (cfr. E. Borgna, *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*, Feltrinelli, Milano 2^a ed. 2016 (1^a ed. 1999), p. 121). Solo nell'incontro con il tu, nell'ascolto e nella capacità di mettersi in relazione con l'altro, la Cura si dispiega pienamente. La cura, in quanto struttura ontologica fondante, abita il mondo con gli altri e tra gli altri conferendo senso a questo abitare e, dunque, all'esistere. La persona, accettando lo sguardo dell'altro, intraprende la conoscenza di sé, attua se stessa nell'essere dono agli altri. *L'ethos*, nel senso di abitare, stare al mondo, include responsabilità, custodia, rapporti di convivenza in nome di una relazione di cura che interpella il principio di umanità.

¹³³⁸ M. Heidegger, "Hölderlin und das Wesen der Dichtung", trad. it. cit., p. 47.

¹³³⁹ Cfr. *ivi*, p. 48.

nato molti dèi, l'apparire degli dèi e l'apparire del mondo non sono una conseguenza dell'accadimento del linguaggio, ma sono a esso contemporanei, tant'è che è proprio nel nominare gli dèi e nel farsi parola del mondo che consiste il colloquio autentico che noi stessi siamo¹³⁴⁰. Ma gli dèi possono venire alla parola solo se essi stessi ci chiamano e ci reclamano, la parola che nomina gli dèi è sempre una risposta a questo richiamo¹³⁴¹.

Da quando gli dèi ci conducono nel colloquio, da quel tempo vi è il tempo, da allora il fondamento del nostro esserci è il colloquio, per cui la tesi secondo cui il linguaggio è l'evento supremo dell'esserci dell'uomo è così chiarita e fondata¹³⁴². Ma come inizia questo colloquio, chi attua il nominare gli dèi, chi coglie nel tempo che travolge qualcosa di stabile e lo fissa nella parola?¹³⁴³

¹³⁴⁰ Cfr. *ibidem*.

¹³⁴¹ Cfr. *ivi*, p. 49.

¹³⁴² Cfr. *ibidem*.

¹³⁴³ Cfr. *ibidem*.

Modelli fenomenologici di educazione e cura

8.1. Un esempio di psicologia umanistica: Amedeo Giorgi

Il lavoro di Amedeo Giorgi, tra i principali esponenti della psicologia umanistica, ha contribuito in rinvio alla filosofia di Husserl e Merleau-Ponty ad articolare una epistemologia alternativa, umanistica, nella direzione di una psicologia come scienza umana¹³⁴⁴. Per Giorgi l'empirismo non è la migliore via per fondare la scienza psicologica; è, invece, la più ampia teoria fenomenologica a conferire alla psicologia una fisionomia più adeguata¹³⁴⁵. Innestandosi nel solco della tradizione di pensatori europei continentali come Dilthey, Giorgi trae dai principi filosofici di Husserl le ragioni per condurre una ricerca in psicologia e poi offre esempi pratici per applicare il metodo fenomenologico¹³⁴⁶. La psicologia fenomenologica, da lui proposta, si propone come una radicale alternativa alla psicologia empirica tradizionale¹³⁴⁷. Il metodo di Giorgi, che si fonda sull'utilizzo del metodo husserliano in campo psicologico, non esclude il suo campo di applicazione ad altre scienze umane, come la pedagogia, la sociologia, l'antropologia e così via¹³⁴⁸.

L'obiettivo di Husserl era quello di cercare di fondare una conoscenza filosofica e scientifica sicura e così si rese conto che il suo punto di partenza doveva essere la coscienza, poiché, senza di essa, nulla si potrebbe fare per quanto riguarda la conoscenza¹³⁴⁹. La ricerca fenomenologica descrittiva, quale metodo per esaminare esperienze personali e vissuti sotto il profilo esistenziale, seguendo il metodo

¹³⁴⁴ Cfr. M. Applebaum, "Ricerca psicologica fenomenologica come scienza", in *Encyclopaideia*, XIV (27), 2010, p. 65.

¹³⁴⁵ Cfr. A. Giorgi, "Phenomenological Philosophy as the Basis for a Human Scientific Psychology", in *The Humanistic Psychologist*, 42 (2014), p. 234.

¹³⁴⁶ Si veda A. Giorgi, *The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach*, Pittsburgh, PA, US: Duquesne University Press, 2009.

¹³⁴⁷ Cfr. M. H. Applebaum, "Amedeo Giorgi and Psychology as a Human Science", in *Neuroquantology*, Vol. 9, Issue 3, 2011, pp. 518-528.

¹³⁴⁸ Cfr. A. Giorgi, "Introduzione al metodo fenomenologico descrittivo: l'uso in campo psicologico", *Encyclopaideia*, n.27, anno XIV, Bononia University Press, gennaio-giugno 2010, p. 27.

¹³⁴⁹ Cfr. A. Giorgi, "Concerning the Phenomenological Methods of Husserl and Heidegger and their Application in Psychology", *Collection du Cirp*, volume 1, 2007, p. 64.

husserliano, si articola per Giorgi fondamentalmente in tre fasi: l'assunzione di un atteggiamento fenomenologico-trascendentale; la libera variazione immaginativa con cui si intuisce l'essenza del fenomeno reale o immaginario oggetto di indagine; la descrizione attenta dell'essenza del fenomeno esaminato¹³⁵⁰. Il passo chiave, secondo Giorgi, è anzitutto il primo, vale a dire: l'assunzione dell'atteggiamento fenomenologico trascendentale. Assumere la prospettiva trascendentale significa adottare un atteggiamento di coscienza con cui si neutralizza tutto ciò che trascende la sfera immanente del flusso dei vissuti e che è libero da presupposti mondani ed empirici¹³⁵¹. Tale atteggiamento implica due cose: l'esecuzione dell'*epoché* o "bracketing" e la riduzione del mondo a fenomeno, cioè ai molteplici modi in cui esso si dà nella coscienza¹³⁵².

Al ricercatore è richiesto di mettere da parte ogni conoscenza del fenomeno che si sta esplorando o indagando e che non è dovuta all'istanza reale di questo fenomeno. Pertanto, sono escluse tutte le conoscenze pregresse, così come le precedenti esperienze personali con il fenomeno. La riduzione si riferisce al fatto che ci si deve astenere dal considerare come esistente il dato che si incontra come normalmente accade nell'atteggiamento naturale. Si considera il dato, anche se reale, semplicemente come qualcosa di presente alla propria coscienza: un fenomeno, non una realtà. Si tratta di una riduzione dall'esistenza alla presenza. "Variazione immaginativa" significa che si variano immaginalmente i diversi aspetti del fenomeno in cui esso si presenta, al fine di determinare quali aspetti sono essenziali per la comparsa del fenomeno e quali, invece, sono contingenti. Se l'eliminazione immaginativa di un aspetto fa crollare il fenomeno, allora quell'aspetto è essenziale. Se, d'altra parte, la variazione di un aspetto del dato cambia, allora quell'aspetto non è essenziale. Una volta determinate, le caratteristiche essenziali del fenomeno sono accuratamente descritte. Ciò significa che nulla deve essere aggiunto o sottratto a ciò che è effettivamente presente alla coscienza. Il compito descrittivo è in tal senso 'rigoroso'. Della coscienza sono ancora considerati fenomeni, cioè le presenze, gli atti di coscienza a cui sono legati sono visti come appartenenti a una coscienza umana, legata al mondo. In altre parole, è intesa come una coscienza che è influenzata dal mondo e dal corpo. Le modifiche da aggiungere al metodo husserliano ai fini psicologici sono: (a) le descrizioni da analizzare sono

¹³⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵¹ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵² Cfr. *ibidem*.

ottenute da altri, che rimangono all'interno dell'atteggiamento naturale, ma il ricercatore assume la riduzione psicologica fenomenologica; (b) si cerca di determinare l'essenza psicologica del fenomeno piuttosto che la sua essenza filosofica – oppure, la prospettiva psicologica è adottata prima e poi l'essenza o la struttura di significato più invariante per uno specifico contesto è determinata rispetto a quella prospettiva – (c) le variazioni immaginative impiegate sono fatte in dialogo con le variazioni empiriche contenute nei dati descrittivi; e (d) la struttura eidetica che viene scoperta e descritta è considerata come tipica piuttosto che universale¹³⁵³. Tutte le modifiche menzionate sono una risposta alle esigenze della pratica scientifica contemporanea.

Una volta definito l'atteggiamento analitico, sopra esposto, il tragitto da compiere consta in tre passaggi: a) il ricercatore legge il protocollo descrittivo del fenomeno per cercare di comprendere il senso generale dei dati raccolti; b) torna all'inizio della descrizione e la rilegge ancora¹³⁵⁴. L'analisi è volta a captare cambiamenti di significato, per evidenziare i passaggi significativi della descrizione che risentono di questi cambiamenti¹³⁵⁵. In questo modo il ricercatore costruisce parti di testo per facilitare l'analisi e la gestione della quantità di dati presenti nelle descrizioni¹³⁵⁶. Queste parti di testo sono chiamate "unità di significato" (*meaning units*) e sono chiaramente arbitrarie, cioè non hanno valenza teorica¹³⁵⁷. Esse dipendono dall'approccio del ricercatore e, quindi, ricercatori differenti giungeranno a unità di significato diverse¹³⁵⁸. Nel terzo passaggio il ricercatore trasforma i dati, ancora radicati nelle parole del soggetto, in espressioni che sono rivelatrici del significato psicologico di ciò che il soggetto ha detto; ne viene, cioè, reso esplicito il valore psicologico in relazione al fenomeno indagato¹³⁵⁹. L'uso del metodo delle 'libere variazioni' porta a compimento questo passaggio¹³⁶⁰. Nel quarto passaggio le espressioni dirette e psicologicamente più sensibili sono, quindi, riviste e, infine, con l'aiuto di libere variazioni viene scritta una struttura essen-

¹³⁵³ Cfr. *ivi*, p. 65.

¹³⁵⁴ Cfr. A. Giorgi, "Introduzione al metodo fenomenologico descrittivo: l'uso in campo psicologico", *cit.*, p. 27.

¹³⁵⁵ Cfr. *ivi*, p. 28.

¹³⁵⁶ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵⁸ Cfr. *ibidem*.

¹³⁵⁹ Cfr. *ibidem*.

¹³⁶⁰ Cfr. *ibidem*.

ziale dell'esperienza, la quale sarà poi utilizzata per interpretare i dati grezzi della ricerca¹³⁶¹.

Riguardo al metodo fenomenologico di Heidegger, Amedeo Giorgi ne sottolinea le differenze rispetto a quello husserliano. Anche se per Heidegger la fenomenologia è prima di tutto un metodo utilizzato quasi esclusivamente per articolare e chiarire il fenomeno dell'essere, la questione dell'essere lo porta nel regno dell'a priori. Anche se dimostra poi di comprendere il concetto di riduzione fenomenologica di Husserl, perché ne coglie correttamente il significato, egli afferma anche che, in un'indagine ontologica, si deve sempre accedere prima all'essere attraverso "un libero progetto" (momento della costruzione fenomenologica), ma poi bisogna rivolgersi alla comprensione dell'essere e delle sue strutture attraverso una decostruzione critica in cui i concetti tradizionali, che innanzitutto devono necessariamente essere utilizzati, vengono decostruiti allo scopo di risalire alle fonti da cui sono scaturiti. Così, il metodo fenomenologico per Heidegger consiste nella *riduzione, costruzione e distruzione*, con i significati specifici assegnati a questi termini nella sua filosofia. La distruzione ha un valore positivo, infatti è intesa nei termini di *distruzione* del contenuto tradizionale dell'ontologia antica, una demolizione da attuarsi sulla scorta «del *problema dell'essere*, fino a risalire alle esperienze originarie in cui furono raggiunte quelle prime determinazioni dell'essere che fecero successivamente da guida»¹³⁶².

Il processo di decostruzione ha avuto inizio con Nietzsche che vedeva in questo processo una via per superare il carattere logocentrico della tradizione filosofica occidentale¹³⁶³. Di qui una *humana condicio* sempre più problematica, complessa e magmatica, che caratterizza l'uomo come «animale multiforme, mendace, finto e impenetrabile»¹³⁶⁴.

La costruzione coincide con la distruzione, ovvero con «una decostruzione di ciò che è stato tramandato attuata con un ritorno storico alla tradizione»¹³⁶⁵, il che implica appropriarsi positivamente di es-

¹³⁶¹ Cfr. *ibidem*.

¹³⁶² M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., §6, p. 41 (corsivo nel testo).

¹³⁶³ Cfr. A. Mariani, *La decostruzione in pedagogia. Una frontiera teorico-educativa della postmodernità*, Armando, Roma 2008, p. 19.

¹³⁶⁴ F. Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), trad. e pres. di G. Quattrocchi, *Al di là del bene e del male. Preludio a una filosofia dell'avvenire*, Giunti, Milano 2006 (1ª ed. 1996), p. 273.

¹³⁶⁵ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., §6, p. 41.

sa¹³⁶⁶. La riduzione fenomenologica che per Husserl è l'elemento fondamentale con cui ricondurre lo sguardo inquisitore «dall'atteggiamento naturale, proprio dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza e ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza», per Heidegger, invece, «consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento)»¹³⁶⁷.

8.2 Terapia attraverso la ricerca del *logos* (significato) di Victor Frankl

In ordine alla particolare prospettiva fenomenologico-esistenziale un significativo contributo dal punto di vista pedagogico¹³⁶⁸ è dato dalla logoterapia¹³⁶⁹ (terapia attraverso la ricerca del *logos* = *sens/significato*) elaborata da Victor Emil Frankl. Si tratta di una prospettiva che riporta alla ribalta la ricerca del senso o, meglio, l'analisi esistenziale. Esigenza di senso su cui insiste tutto il modello pedagogico fenomenologico-esistenziale, facendone «il fondamento stesso e la direzione originaria dell'agire educativo»¹³⁷⁰. La domanda di senso non si circoscrive a quell'incertezza e insicurezza valoriale, oggi

¹³⁶⁶ M. Heidegger, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, semestre estivo 1927, a cura di F. W. Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1975, p. 21.

¹³⁶⁷ Ivi, p. 19.

¹³⁶⁸ «L'antropologia frankliana appare [...] gravida di un implicito pedagogico [...]. A ben vedere, il contributo di Frankl propone addirittura un nuovo oggetto della pedagogia come scienza: non più la relazione intersoggettiva (fulcro dell'educazione e dell'istruzione), ma il nesso, più sorgivo ed essenziale, tra soggetto e verità, Io e mondo, coscienza e significato (vero cuore della formazione) [...]» (D. Bruzzone, *Autotrascendenza e formazione. Esperienza esistenziale, prospettive pedagogiche e sollecitazioni educative nel pensiero di Viktor E. Frankl*, Vita e Pensiero, pref. E. Fizzotti, Milano 2001, p. 403).

¹³⁶⁹ «La logoterapia deve essere considerata sia come pratica che come teoria. Come pratica essa pone l'esistenza a confronto con il *logos*, con il senso. Come teoria prospetta un'esistenza motivata attraverso il senso» (V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, F. Deuticke, Wien 1982; trad. it. di E. Fizzotti, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 7^a ed. sulla 10^a tedesca: aprile 2018, p. 98). Si veda anche di Frankl, *Logotherapie und Existenzanalyse*, Quintessenz, München 1994; trad. it. di E. Fizzotti, *Logoterapia, medicina dell'anima*, Gribaudi, Milano 2001.

¹³⁷⁰ V. Iori, "Presentazione", in D. Bruzzone, *Ricerca di senso e cura dell'esistenza. Il contributo di Viktor E. Frankl a una pedagogia fenomenologico-esistenziale*, Erickson, Trento 2007, p. 11.

molto diffusa¹³⁷¹, piuttosto si riporta da sempre all'interno della storia della propria esistenza personale che si gioca nel campo di tensione tra essere e dover-essere, tra ciò che si è e ciò che si deve essere, tra l'essere e il divenire. L'uomo cerca sempre un significato della sua esistenza (*volontà di significato*¹³⁷²); egli è sempre nell'atto di muoversi alla ricerca di un senso del suo vivere. La domanda sul senso della vita non si presenta solo negli anni della nostra maturazione, ma si mostra in modo particolare durante quelle situazioni che sopravvengono per destino, soprattutto in relazione ad avvenimenti che percuotono e turbano la nostra esistenza¹³⁷³. Secondo Frankl occorre ricercare, tirar fuori, ritrovare, attuare, con l'aiuto della coscienza, il senso del nostro essere al mondo. La coscienza conduce l'uomo, momento per momento, lungo la strada della vita, svelandogli con silenzio eloquente ciò che deve essere fatto¹³⁷⁴. È necessario sviluppare e rinvigorire questa «capacità radicale dell'uomo»¹³⁷⁵ (la coscienza) di riconoscere i significati non sempre chiari delle varie situazioni di vita: significati concreti, unici, da realizzare e attuare, attingendo a quei significati condivisi (cioè la dimensione dei valori) che egli ha distinto in tre categorie¹³⁷⁶: *valori di produzione, di esperienza e di atteggiamento*:

- i valori di produzione o di creazione (*homo faber*: colui che fa e dà senso a se stesso e al suo ambiente) sono rappresentati dai nostri contributi al mondo, per esempio: attraverso il lavoro, lo studio, la creazione o la trasformazione di una data realtà; in tal caso «siamo chiamati a fare più ricco il mondo con le nostre opere»¹³⁷⁷;

¹³⁷¹ Si veda, per esempio, l'analisi condotta su questo tema da Umberto Galimberti, in uno dei suoi scritti: *L'ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano, 9ª ed. 2008 (2007).

¹³⁷² Si veda V. E. Frankl, *Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus*, Hyppokrates Verlag, Stuttgart: 1959; trad. it. di E. Fizzotti, *Alla ricerca di un significato della vita. I fondamenti spiritualistici della psicoterapia*, Mursia, Milano 4ª ed. Milano 2005 (1974-1980). «Volontà di significato vuol dire essere indirizzato verso qualcosa di oggettivo, che non è frutto della scelta, sia pur responsabile dell'uomo. In molti casi tale volontà è a livello inconscio, inespressivo e rimosso» (L. E. Berra, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, libreriauniversitaria.it, Padova 2011, pp. 65-66).

¹³⁷³ Cfr. V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, trad. it. cit., p. 65.

¹³⁷⁴ Cfr. E. Fizzotti, *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Edizioni Paoline, Milano 2ª ed. 1998 (1992), p. 32. «E la formazione della coscienza assume il posto centrale appunto perché solo una coscienza matura, educata, affinata riesce a intuire i singoli significati delle singole situazioni e quindi a prendere le decisioni conseguenti» (*ibidem*).

¹³⁷⁵ *Ibidem*.

¹³⁷⁶ Cfr. V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, trad. it. cit., pp. 83 sgg.

¹³⁷⁷ Ivi, p. 86.

- i valori di esperienza (*homo amans*: colui che realizza il senso della propria vita attraverso la varietà delle esperienze), si realizzano a partire da ciò che la persona riceve dal mondo sotto forma di esperienze esistenziali; essi si riflettono nell'amicizia, nella famiglia, nel rapporto con gli altri, nell'arte, nella musica e così via, vale a dire attraverso esperienze che ci arricchiscono e valorizzano;

- i valori d'atteggiamento (*homo patiens*¹³⁷⁸: colui che trasforma la propria sofferenza in una conquista) sono quelli che la persona assume di fronte a circostanze estreme e irreversibili, si realizzano nel corso di esperienze definite da una *tragica triade*: le esperienze di *morte, sofferenza e colpa*.

L'esistenza dell'uomo è inscritta in una richiesta di senso e in situazioni di cui riconoscere senso nascosto attraverso la comprensione di quei valori destinati a raggiungere le coscienze. Non c'è realizzazione del senso della vita che non si manifesti almeno in una di queste categorie di valori. Se queste dimensioni di senso e di valori vengono a mancare, si cade in uno stato di crisi che, per il fatto che si leghi alla sfera noetica dell'esistenza, si potrebbe tradurre in stati depressivi o nevrotici detti "noogeni"¹³⁷⁹.

Fare logoterapia significa, appunto, ripensare il senso e i valori, ovvero il dover-essere, ma anche ripensare la libertà e la responsabilità, cioè il poter-essere. In *Dio nell'inconscio* Frankl scrive:

«Viviamo nell'epoca del sentimento di mancanza assoluta di significato. In tale nostra epoca il compito dell'educazione non è quello di trasmettere delle conoscenze e delle nozioni, ma piuttosto di affinare la coscienza in maniera tale che l'uomo possa scorgere le esigenze racchiuse nelle singole situazioni»¹³⁸⁰.

Il concetto frankliano di educazione porta al centro dell'attenzione il criterio dell'*affinamento della coscienza* come fine prioritario e specifico; l'attività educativa viene intesa come «intervento preventivo» rispetto alla manifestazione del vuoto esistenziale e come «azione

¹³⁷⁸ Si veda sul senso della sofferenza: V. E. Frankl, *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*, F. Deuticke, Wien 1950; trad. it. a cura di E. Fizzotti, *Homo Patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 5ª ed. 1998, pp. 76 sgg.

¹³⁷⁹ Cfr. V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, trad. it. cit., pp. 41-43.

¹³⁸⁰ V. E. Frankl, *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion* (1947), Kösel-Verlag, München 1948-1994; trad. it. di E. Fizzotti, *Dio nell'inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia 1990 (1975), p. 108.

formativa orientata alla ricerca di senso e al principio della responsabilità esistenziale»¹³⁸¹.

Questo passaggio è estremamente importante: educare non significa *trasmettere* ma *affinare la coscienza* (il soggetto), l'educazione non può ridursi a una concezione elementarmente istruttiva, quindi a trasferire nozioni e significati, semmai a provocarne la ricerca. In altri termini, la prospettiva frankliana non si situa sul fronte del rapporto educazione-cultura-insegnamento, quanto piuttosto su quello formazione-coscienza-significato¹³⁸². Questa triade comporta la presa in carico della dimensione spirituale, *noetica*, indispensabile alla comprensione della dignità di ogni uomo. Questo termine non si riferisce alla spiritualità teologico-religiosa, cioè divina, al contrario, rivela l'essere umano terreno, un livello di esistenza, un modo di essere non in contraddizione col suo carattere metafisico, una spiritualità antropologica che indica il modo di fare proprio dell'essere umano, per distinguerlo da qualunque altro essere. In questa dimensione si manifestano le autentiche motivazioni umane, le sue aspirazioni più elevate, le sue tendenze esistenziali personali, la ricezione dei valori più sublimi che gli permettono di compiere il senso al quale è chiamato. La dimensione noetica è, altresì, espressione di due note fondamentali dell'esistenza: la libertà e la responsabilità. È la coscienza, nella sua doppia condizione di organo di percezione e organo di senso, che orienta l'uomo nelle sue decisioni e lo colloca di fronte alla sua libertà ma anche alla sua responsabilità. L'essere responsabile presuppone la libertà della volontà, ma si realizza soltanto nella *volontà di senso*. Questa è la motivazione primaria alla ricerca di significato che ispira e stimola profondamente la persona ad andare oltre se stessa, verso un senso che innanzitutto deve scoprire e la cui pienezza deve raggiungere. Se la persona non trova un senso alla vita, cade in una condizione di crisi esistenziale.

La responsabilità implica scelta, decisionalità, volontà, intenzionalità, creatività, sensibilità etica, comprensione dei valori, lati questi che afferiscono alla dimensione specificamente umana, *noetica*, e convergono nell'esercizio della libertà, favorendo un processo di maturazione della persona, tanto che questa possa dirsi realmente responsabile di tale processo, cioè libera.

¹³⁸¹ D. Bruzzone, *Educazione e relazione d'aiuto. Una proposta logoterapica*, in E. Fizzotti (a cura di), *Il senso come terapia. Fondamenti teorico-clinici della logoterapia di Victor E. Frankl*, Franco Angeli, Milano 2007, p. 207.

¹³⁸² Cfr. D. Bruzzone, *Autotrascendenza e formazione. Esperienza esistenziale, prospettive pedagogiche e sollecitazioni educative nel pensiero di Viktor E. Frankl*, op. cit., p. 397.

Essere libero per l'uomo significa prendere posizione nei confronti di qualunque tipo di condizionamenti o situazioni esteriori, il che implica assumere un atteggiamento esistenziale adeguato di fronte a se stesso, il mondo e la vita. L'uomo, dunque, è inteso come architetto della sua vita a partire dalle sue decisioni. Seguendo la prospettiva frankliana, importa che l'esperienza educativa divenga costruttrice di senso, la questione del significato dell'esistenza è difatti centrale in ogni percorso formativo: non si dà educazione senza opzione per un orizzonte di senso¹³⁸³.

Frankl non cade nella trappola dal dualismo, proponendo un'idea di uomo a varie dimensioni (somatica, psichica, noetica) che coesistono nell'unità *psico-fisico-spirituale* della natura umana: - la dimensione somatica comprende i fenomeni fisici dell'uomo; - la dimensione psichica: umore, sentimenti, speranze, desideri, doti intellettuali, comportamenti acquisiti e atteggiamenti sociali; - nella dimensione spirituale (noetica, dal termine greco *nous* che indica l'intelletto/la mente) si localizzano le decisioni di volontà autonoma (intenzionalità), il pensiero creativo, l'interesse verso gli oggetti, la creatività, la religiosità, l'etica (la coscienza morale), il senso dei valori, l'amore. La dimensione spirituale (noetica) fa parte specificamente dell'uomo e lo distingue dagli altri esseri viventi.

In rinvio alla filosofia esistenzialista di Martin Heidegger e all'etica dei valori di Max Scheler, Frankl ritiene che

«per essenza l'uomo è aperto, aperto al mondo. Essere uomo significa andare al di là di se stessi. L'essenza dell'esistenza si trova nel proprio autotrascendimento. Essere uomo vuol dire essere sempre rivolto verso qualcosa o qualcuno, offrirsi e dedicarsi pienamente a un lavoro, a una persona amata, a un amico cui si vuol bene, a dio che si vuol servire»¹³⁸⁴.

E nella medesima direzione essere nel mondo vuol dire:

«essere fondamentalmente orientato verso uno scopo, verso un significato da individuare, verso valori da realizzare. Essere nel mondo vuol dire essere aperti, essere recettori, essere capaci di integrare nella propria personalità ciò che viene offerto dal mondo circostante e dagli altri. Essere nel mondo vuol dire essere rivolti verso la comprensione del profondo e intimo significato della propria esistenza. E solo in tale intenzionalità è da ri-

¹³⁸³ Cfr. *ivi*, p. 395.

¹³⁸⁴ E. Fizzotti (a cura di), *Chi ha un perché nella vita*, LAS, Roma, 1993, p. 83.

cercarsi la più genuina e reale caratteristica dell'essere-uomo»¹³⁸⁵.

Nella sua esperienza di detenuto nei *lager* nazisti, Frankl prese atto del fatto che ciò che permette alle persone che si trovano in 'situazioni-limite' dell'esistenza di opporre resistenza e di sopravvivere è la loro capacità di mantenere la speranza, conservando l'attesa e la tensione verso il futuro e la possibilità e, soprattutto, mantenendo viva l'intenzionalità verso uno scopo o un compito da realizzare¹³⁸⁶. In questa capacità di autotrascendenza, centrale nella logoterapia, insieme all'autodistanziamento, si trova per Frankl l'essenza dell'esistenza umana e la forza spirituale che spinge alla crescita e al cambiamento¹³⁸⁷. L'autotrascendenza rinvia al senso che trascende l'individuo ed è intenzionalità. Essere uomo vuol dire dirigersi verso qualcosa che sta oltre se stesso, che è diverso da se stesso: trascendere la propria realtà e aprirsi al mondo. I procedimenti e le tecniche principali sono le seguenti:

- *L'intenzione paradossa* consiste nel sollecitare il consultante a desiderare in modo, appunto, paradossale ciò che teme o che cerca di evitare¹³⁸⁸.
- *L'autodistanziamento* è quella caratteristica specificamente umana di prendere distanza da se stesso, di guardarsi dal di fuori, di monitorare e controllare i propri processi emotivo-cognitivi, di superare l'io per andare oltre se stesso, di prendere posizione di fronte a una situazione e, da un punto di vista umoristico, perfino ridere di sé. L'esclusiva capacità umana di autodistanziamento, attraverso l'umorismo e l'ironia (*eironeia* in greco significa, appunto, "distacco"), rende possibile la presa di distanza in termini di giudizio rispetto alle situazioni, alle persone e, perfino, nei confronti di se stessi¹³⁸⁹.
- La *dereflessione* si basa sulla necessità che il consultante si stacchi dalla riflessione, dalla focalizzazione su una idea fissa o la trasformi in qualcosa di secondario, spostando l'attenzione su un'idea importante e significativa diversa dal segno del suo

¹³⁸⁵ V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, trad. it. cit., p.113.

¹³⁸⁶ Cfr. D. Bruzzone, "Viktor E. Frankl e la ricerca di significato come intenzionamento del mondo", in A. Bobbio (a cura di), *Pedagogia del dialogo e relazione d'aiuto. Teorie, azioni, esperienze*, Armando, Roma 2012, p. 54.

¹³⁸⁷ Cfr. *ibidem*.

¹³⁸⁸ Cfr. V. E. Frankl, *Ärztliche Seelsorge*, trad. it. cit., p. 213.

¹³⁸⁹ Cfr. *ivi*, pp. 213-215.

malessere, affinché superi la preoccupazione provocata dalla iperriflessione¹³⁹⁰.

- Il *dialogo socratico*, si avvale della maieutica, cioè l'arte del domandare, si fonda su un approccio dialogico-conversazionale, sull'ascolto attento del consulente alle risposte che dà il consultante, in modo che questi sia condotto verso l'autoconoscenza, affinché sia capace di trovare in se stesso che cosa dà senso alla sua vita¹³⁹¹.

8.3. Carl Rogers: "terapia centrata sul cliente"

Nelle pratiche di *counseling* elaborate da Carl Rogers nell'ambito della psicologia umanistica, compito del consulente è quello di aiutare, agevolare nel senso di "facilitatore dell'apprendimento" il cliente nella rilettura delle sue situazioni di difficoltà presenti e future, individuando le risorse e le capacità di cui ognuno può disporre. L'accento sulla persona umana, come realtà a più dimensioni (biologica, psicologica, sociale, culturale, noetica) è un tratto saliente di questo indirizzo. L'essere persona è tale in quanto gettato nella possibilità di dar corso al proprio modo d'essere, in quanto caratterizzata dalle dimensioni della possibilità e della trascendenza, capace di progettare il suo essere nel mondo, mettendosi in gioco nel confronto con la 'situazione', col mondo che lo circonda, con gli altri, con il trascendente. La consulenza alla persona o *counseling*¹³⁹², come professione d'aiuto (il termine *counselling* è usato soprattutto in Gran Bretagna), componente significativa della psicologia e della psicoterapia a indirizzo umanistico-esistenziale, diffusasi inizialmente nella realtà angloamericana a partire dagli anni '40 grazie alle formulazioni teoriche di Carl Rogers¹³⁹³ e all'opera dei suoi allievi, si è affermata in tempi più recenti nel contesto europeo. Quello creato da Carl Rogers,

¹³⁹⁰ Cfr. D. Bruzzone, *Autotrascendenza e formazione...*, op. cit., pp. 268 e sgg.

¹³⁹¹ Cfr. D. Bruzzone, "Viktor E. Frankl e la ricerca di significato come intenzionamento del mondo", cit., pp. 59 e sgg.

¹³⁹² "Il *Counseling* è un processo che, attraverso il dialogo e l'interazione, aiuta le persone a risolvere e gestire problemi e a prendere decisioni; esso coinvolge un "cliente" ed un "counselor". Il primo è un soggetto che sente il bisogno di essere aiutato, il secondo è una persona esperta, imparziale, non legata al cliente, formata all'ascolto, al supporto ed alla guida" (OMS 1989).

¹³⁹³ C. R. Rogers, *Counseling and psychotherapy; newer concepts in practice* (1942), Oxford, England: Houghton Mifflin, 1951; trad. it. di J. Sanders, *Psicoterapia di consultazione. Nuove idee nella pratica clinica e sociale*, Astrolabio, Roma 1971.

denominato *Terapia Centrata sul Cliente*¹³⁹⁴, è un modello terapeutico di tipo psico-pedagogico non direttivo, che ha influenzato in modo fondamentale le pratiche di intervento del *counseling*, attraverso cui il terapeuta rispetta la tendenza ad autodeterminarsi del cliente. In esso non abbiamo, come nelle scienze naturali, un soggetto che studia e un oggetto che viene studiato, ma l'oggetto, cioè il *cliente* e il soggetto, cioè il *counselor*, si autocomprendono in un contesto di mutuo aiuto, attraverso un processo dialogico e interattivo in cui a crescere non è solo il cliente ma anche il terapeuta stesso.

A questi caratteri si riportano autorevoli scuole quali la *terapia esistenziale*, la *psicoterapia umanistica*, la *terapia della Gestalt*, l'*analisi transazionale*, le quali risultano particolarmente utili per un approccio pedagogico al disagio, alla fragilità, ai bisogni cosiddetti 'speciali'.

Insieme all'indirizzo filosofico di stampo fenomenologico-esistenziale e anche a una certa tendenza letteraria e artistica della cultura europea di fine '800 e '900 che vide molti pensatori nelle loro opere richiamare tematiche esistenzialistiche, un ruolo importante nella genesi della *terapia esistenziale* ebbe il filosofo danese Kierkegaard. Il tratto che caratterizza questo approccio consiste nel comprendere la totalità della personalità umana e l'originalità dell'esperienza psichica del cliente come entità inclusiva di soggetto e oggetto, singolare, irripetibile; nel comprendere il più pienamente possibile come egli vive la sua vicenda esistenziale e sperimenta il suo sé, i suoi gesti, i suoi atti e comportamenti, i suoi pensieri, il suo rapporto con il mondo naturale e gli altri. All'orientamento fenomenologico-esistenziale è riconducibile l'*antropoanalisi*¹³⁹⁵ che integra la psicoanalisi esistenziale di Ludwig Binswanger e Medard Boss¹³⁹⁶, con il progetto dell'analitica esistenziale di *Essere e tempo* di Heidegger.

Al filone umanistico ed esistenziale è in genere ricondotta la teoria della personalità¹³⁹⁷ dello psicologo statunitense Abraham Harold Maslow basata su una gerarchia dei bisogni, graficamente esposta nella 'piramide di Maslow', secondo cui lo sviluppo dell'uomo avverrebbe attraverso il superamento di una scala di bisogni che va dai

¹³⁹⁴ C. Rogers, *Client Centered Therapy* (1951), Houghton Mifflin Company, 1989; trad. it. di G. Cacchi Pessani, *Terapia centrata sul cliente*, a cura di L. Lumbelli, introd. di A. Zucconi, ed. la meridiana, Molfetta (BA) 2007.

¹³⁹⁵ Sul termine "antropoanalisi" si veda nota 1489, § 9.2.1, in questo stesso lavoro.

¹³⁹⁶ Si veda M. Boss, *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1957; trad. it. di A. Verdino, *Psicoanalisi e analitica esistenziale*, Astrolabio-Ubaldini Roma 1973.

¹³⁹⁷ A. H. Maslow, *Motivation an Personality*, Harper and Row, New York 1954 (second edition 1970); trad. it. di E. Rivero, *Motivazione e personalità*, Armando, Roma, nuova ed. 2010 (1ª ed. 1973), cap. 4, pp. 83 e sgg.

bisogni primari/fisiologici, di sicurezza, di appartenenza e amore, di stima a quelli relativi all'autorealizzazione, bisogno che Maslow definisce "motivazione alla crescita", in quanto attiva lo sviluppo delle potenzialità di una persona. In prospettiva pedagogica le implicazioni sono enormi: si può guardare al disagio, alla fragilità, in prospettiva più ampia e attuare modalità di intervento che siano adeguate ai bisogni specifici di ognuno. La concezione di Carl Rogers ridefinita come *Approccio centrato sulla persona* si basa sull'assunto che è possibile per l'uomo affrancarsi dai condizionamenti della natura e della società e poter esprimere al meglio le proprie potenzialità, la propria unicità. Si instaura una forma di rapporto interpersonale tra il cliente, il soggetto che ha un problema e che ha bisogno di essere aiutato, non più chiamato paziente ma cliente, "esplicitazione formale di un cambiamento di prospettiva: 'mettere la persona al centro'¹³⁹⁸, nonché per sottolineare la relazione diadica paritaria in cui si realizza il confronto *vis-à-vis* dove il *counselor* è un agevolatore della relazione d'aiuto che aiuta la persona a esplicitare il proprio sé in termini di *risorse* personali, attitudini, competenze, attivando le capacità di l'auto-esplorazione e auto-comprensione. Rogers indica degli aspetti imprescindibili su cui deve basarsi questo rapporto diadico *vis-à-vis*, prezioso in tutte le relazioni di aiuto: terapeutiche ed educative. Anche quando ci si occupa di una pluralità di soggetti, per esempio una classe, si ha cura di ogni persona nella sua unicità. Il *counselor*, l'educatore, deve saper essere una persona empatica, capace di «sentire le ferite e il piacere di un altro come lui lo sente e di percepire la causa come lui le percepisce ma senza mai dimenticare che è come se io fossi ferito e provassi piacere e così via»¹³⁹⁹, dimensione che implica autenticità e congruenza e un ascolto attivo, che eviti giudizi e interpretazioni, un ascolto attento, partecipe, fatto di "empatia vera"¹⁴⁰⁰. Nel confronto empatico spontaneità e genuinità sono determinanti per creare una relazione fondata sulla fiducia reciproca. Tale fiducia può instaurarsi solo nella disponibilità all'accettazione positiva e incondizionata che permette di instaurare una comunicazione vera fatta di riconoscimento, rispetto... Queste le competenze di base del *counselor* che è, in definitiva, un professionista che lavora sulla salute e sul benessere psicofisico; orienta, sostiene

¹³⁹⁸ Cfr. A. Zucconi, "Prefazione", in C. R. Rogers, *Terapia centrata sul cliente*, trad. it. ct., p. IV.

¹³⁹⁹ C.R. Rogers, *A Way of Being*, Houghton Mifflin Company, Boston 1980; trad. it. di M. Bonacci, *Un modo di essere. I più recenti pensieri dell'autore su una concezione di vita centrata sulla persona*, Psycho, Giunti Firenze 1983, p. 121.

¹⁴⁰⁰ Cfr. *ivi*, p. 101.

e sviluppa le risorse della persona. Come fa notare Alberto Zucconi, la scelta della parola *consultore* invece di *psicoterapeuta* fatta dalla Lumbelli nella prima edizione dell'opera *Terapia centrata sul cliente* mostra la condizione di subalternità degli psicologi rispetto ai medici in quel periodo; solo i medici potevano erogare servizi di psicoterapia, di qui l'espedito degli psicologi di definirla col termine *counseling* (motivo per cui nella riproposizione della traduzione si è scelto di modificare la parola *consultore* con *counsellor*)¹⁴⁰¹. Nell'ambito di tale indirizzo terapeutico diversi sono gli istituti di studio e ricerca nati in Italia, negli anni ottanta. Uno dei più importanti è l'Istituto dell'Approccio Centrato sulla Persona (IACP), fondato nel 1979 da Carl Rogers, insieme a due suoi collaboratori, Charles Devonshire e Alberto Zucconi. Informazioni sull'istituto e sulle sue attività si possono trovare sul suo sito web: <http://www.social.iacp.it>¹⁴⁰².

In Italia le analisi del pedagogista e sacerdote Roberto Zavalloni (allievo di Carl Rogers), professore di Pedagogia speciale fino al 1990 nell'Università "La Sapienza" di Roma, hanno contribuito a inquadrare le implicazioni pedagogiche della teoria e del metodo rogersiani¹⁴⁰³. Per Roberto Zavalloni la relazione d'aiuto, in special modo nella terapia centrata-sulla-persona, svolge una funzione di speranza¹⁴⁰⁴,

¹⁴⁰¹ Cfr. A. Zucconi, "Prefazione", in C. R. Rogers, *Terapia centrata sul cliente*, la meridiana, Bari 2007, p. XI. La professione di *counsellor* in Italia è regolamentata dalla legge n. 4 del 14 gennaio 2013 in base al disegno di legge n. 3270 approvato dalla Camera il 9/12/2012.

¹⁴⁰² L'Istituto è riconosciuto dal Ministero dell'Università e della Ricerca Scientifica e Tecnologica (legge 56 del 1989) quale Scuola di Specializzazione post-universitaria per Psicoterapeuti. L'Istituto italiano fa parte della rete degli Istituti dell'Approccio Centrato sulla Persona operanti in varie nazioni europee. All'Istituto si affianca l'Associazione Europea dell'Approccio Centrato sulla Persona e della Terapia Centrata sul Cliente "Carl Rogers" la quale raccoglie i professionisti che operano nell'area del paradigma rogersiano. L'Istituto inoltre opera nel campo della Promozione della Salute in collaborazione con l'Organizzazione Mondiale della Sanità (OMS); dal 1994 è Centro Collaboratore dell'Organizzazione Mondiale della Sanità e coordina a livello di ricerca, formazione e consulenza la promozione della salute nei luoghi di lavoro in Italia sia nel settore pubblico che nel settore privato. Il percorso formativo in Counselling Centrato sulla Persona, riconosciuto del Ministero della Pubblica Istruzione e con la supervisione clinica dell'Università di Verona, si rivolge a persone che svolgono o intendono svolgere attività di counselling nei vari ambiti lavorativi (quali medici, psicologi, insegnanti, educatori professionali, formatori, operatori di comunità, consulenti in sviluppo organizzativo e gestione delle risorse umane, avvocati, assistenti sociali, infermieri, operatori sociosanitari) e a quanti, per motivi professionali, sono interessati ad approfondire e sviluppare competenze nella relazione d'aiuto e nel counselling secondo l'Approccio Centrato sulla Persona.

¹⁴⁰³ Si veda R. Zavalloni, *La terapia non-direttiva nell'educazione*, Armando, Roma 1971.

¹⁴⁰⁴ Cfr. R. Zavalloni, *Psicologia della speranza. Per sentirsi realizzati*, Figlie di San Pao-

speranza in quanto attesa del meglio e, dunque, espressione di vita¹⁴⁰⁵. Per Zavalloni «il colloquio terapeutico ci mette in condizione di acquisire gradualmente auto-comprensione e auto-fiducia; e così ci mette in grado di risolvere i nostri personali problemi»¹⁴⁰⁶.

8.4. L'approccio antropoanalitico (*Daseinsanalyse*): Ludwig Binswanger

L'indirizzo fenomenologico nel campo della psichiatria si avvale di alcuni concetti della fenomenologia di Husserl come strumenti di ricerca, come l'intuizione eidetica, ossia la percezione immediata (*evidenza*) dell'essenza (*eidōs*) di dati di fatto; la riduzione fenomenologica (*epoché*), ossia la sospensione del giudizio; il concetto di mondo vissuto (*Lebenswelt*); il rapporto intenzionale tra soggetto e oggetto, mentre l'analisi esistenzialistica si ispira, in particolare, alla filosofia heideggeriana, utilizzando come strumento di ricerca la categoria dell'Esser-ci (*Dasein*). La psicopatologia di orientamento fenomenologico è un metodo di ricerca sviluppato da Eugène Minkowski¹⁴⁰⁷, psichiatra francese di origine polacca, sulla base della filosofia di Husserl. Husserl nelle sue *Meditazioni cartesiane* indica che la fenomenologia ha per la psicologia il significato di un cambiamento di costituzione, in quanto permette, per il cambiamento dell'atteggiamento naturale in quello trascendentale, una "rivoluzione copernicana", per cui la psicologia assume il nuovo senso di una considerazione radicalmente trascendentale del mondo e informa di sé tutte le analisi fenomenologico-psicologiche¹⁴⁰⁸. La fenomenologia heideggeriana dell'Esser-ci (*Dasein*), a sua volta, ha esercitato una profonda influenza nel campo delle scienze psicologiche dando vita a due linee di ricerca: la *psicologia esistenziale* e la teoria dell'*analisi esistenziale*¹⁴⁰⁹ dello svizzero Ludwig Binswanger, discepolo di Eugen

lo, Milano 2^a edizione 1994 (1991), p. 176

¹⁴⁰⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁰⁶ Ivi.

¹⁴⁰⁷ Si veda E. Minkowski, *Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques* (1933), trad. it. di G. Terzian, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, rev. e cura del testo di A. M. Farcito, introd. di F. Leoni, pref. di E. Paci, Einaudi, nuova ed. Torino 2004.

¹⁴⁰⁸ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, p. 160.

¹⁴⁰⁹ «Particolarmente da ripudiare la traduzione in "analisi esistenziale", che rischia di accomunare la *Daseinsanalyse* con altri indirizzi che con essa ben poco hanno a che fare. Letteralmente: Da-sein=esser-ci; in italiano, più spesso: presenza. Con evidente ri-

Bleuler e amico di Sigmund Freud. La *Daseinsanalyse*¹⁴¹⁰, letteralmente l'Analisi dell'esserci o della presenza, dal termine tedesco *Da-Sein*, cerca di comprendere l'esistenza in rinvio a concetti filosofici, suggerendo l'intimo rapporto tra filosofia e psicologia, con l'obiettivo di non sottostare al dominio delle scienze naturali che oscurano o schiacciano la dimensione fondamentale dell'esistenza umana. L'analisi del *Da-sein* è volta a mostrare che il mondo non è semplicemente un aggregato di oggetti che si trovano di fronte a un soggetto. Heidegger ha dimostrato che il mondo non è accessibile senza la previa relazione dell'essere umano con esso. L'esistenza umana è apertura al mondo come sempre già legata al mondo, situata in esso in modo tale che si riferisce sempre al mondo nel compiere qualsiasi azione. Ne consegue che l'essere umano è presente e situato nel suo mondo. Il fondatore di questo modello, Ludwig Binswanger (1881-1966), filosofo e psichiatra, spiega:

«Heidegger, postulando l'essere-nel-mondo come trascendenza, non soltanto ha superato la scissione tra soggetto e oggetto della conoscenza, non soltanto ha colmato lo "hiatus" tra io e mondo, ha anche illuminato la struttura della soggettività come trascendenza, ha aperto un nuovo orizzonte di comprensione e ha dato impulso nuovo all'indagine scientifica sull'essere dell'uomo in genere e sui particolari suoi modi di essere. È chiaro dunque [...] che in luogo della scissione dell'essere in soggetto (uomo, persona) e oggetto (cosa, ambiente) subentra qui garantita nella trascendenza, la *unità tra presenza e mondo*»¹⁴¹¹.

ferimento alla lezione heideggeriana, l'avverbio da non vuole indicare soltanto una designazione di luogo (qui) ma piuttosto, anzi, essenzialmente un esser-qui-per, un essere aperto al "mondo", in un "modo" a questo correlativo, in definitiva un "esser qui per un là", in cui è incluso anche il significato temporale di "essere adesso per un dopo". L'indirizzo in discorso può definirsi una antropologia fenomenologica fondata sull'apriori essere-nel-mondo dell'umana presenza come esistenza» (D. Cargnello e F. Giacanelli, "Prefazione", in L. Binswanger, *Il caso Ellen West e altri saggi*, trad. dal tedesco di C. Mainoldi, a cura di F. Giacanelli, Bompiani, Milano 1973, p. 7).

¹⁴¹⁰ Danilo Cargnello, tra i più importanti psichiatri italiani di indirizzo fenomenologico, ha contribuito fin dal 1947 alla diffusione in Italia di questo approccio. Nella prima edizione del suo testo: *Alterità e alienità*, Feltrinelli, Milano 1966, traduce il termine *Daseinsanalyse* con "analisi antropofenomenologica o antropoanalisi", nella seconda edizione del 1977 con "analisi antropofenomenologica ontologicamente fondata", successivamente preferisce la locuzione analisi della presenza verso cui protendeva anche nell'edizione del '77 (cfr. D. Cargnello, "Ludwig Binswanger e il problema della schizofrenia", prima parte: "Psicopatologia clinica e analisi della presenza", *Rivista Sperimentale di Freniatria*, 105, 1981, pp. 7-75).

¹⁴¹¹ L. Binswanger, "Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der

La *Daseinsanalytik* di Heidegger vive nella teoria e nella pratica di medici e psicologi come *Daseinsanalyse* grazie al suo maggiore esponente Ludwig Binswanger che, usando la fenomenologia husserliana e heideggeriana, ha mostrato bene come l'ideologia delle scienze naturali e il modo di pensare basato su di essa manca della possibilità di comprendere la natura specifica dell'umana esistenza¹⁴¹².

Sul solco di Heidegger, la *Daseinsanalyse* di Ludwig Binswanger – una delle tante metodologie affermatesi nelle scienze della formazione – attraverso la storia di un individuo, attraverso la storia della vita interiore cerca il modo specifico con cui i singoli progettano il mondo, dando senso a cose, eventi e relazioni. Sul versante dell'azione di cura, nell'ottica di tale metodologia, si deve agire sul modo in cui l'individuo si proietta nel mondo (nel campo dei valori e del loro significato). È necessario, cioè, intervenire su come l'individuo dà senso al mondo, su come si mette in relazione al suo essere "gettato". L'*analisi esistenziale* di Binswanger rappresenta una sintesi di psicoanalisi, fenomenologia husserliana e quadro concettuale, ispirato da Heidegger, inerente la struttura dell'esistenza umana. Binswanger è tra i principali esponenti di una prospettiva antropologico-fenomenologica in psichiatria, orientamento che si pone in una prospettiva antagonista rispetto alle posizioni naturalistiche-scientifiche; in particolare, è considerato l'iniziatore dell'approccio scientifico denominato *Daseinsanalyse* (analisi dell'esserci), sviluppato sulla scia dell'influenza del lavoro di Martin Heidegger, soprattutto sotto l'influenza del libro di quest'ultimo, *Sein und Zeit*, pubblicato nel 1927, approccio divenuto una delle correnti più interessanti della psicologia contemporanea.

Nel sottolineare l'importanza dell'analitica esistenziale di Heidegger per l'autocomprensione della psichiatria Binswanger scrive:

«Lo scopo dello scritto *Sein und Zeit* è stato quello di determinare 'concretamente' la questione del senso dell'essere, e il suo obiettivo preliminare quello di interpretare il tempo come possibile orizzonte di qualsiasi comprensione dell'essere; come si sa la via per arrivarci è passata attraverso la determinazione

Psychiatrie", in *Schweizer Archiv für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 57, 1946, pp. 209-225, poi ristampato in L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. I, A. Francke AG Verlag, I ed. 1947; trad. dal tedesco di C. Mainoldi, "L'indirizzo antropoanalitico in psichiatria", in *Il caso Ellen West e altri saggi*, op. cit., p. 23 (corsivo nel testo)

¹⁴¹² Si veda U. Galimberti, *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Feltrinelli, Milano 2017 (1^a ed. 2005).

‘concreta’ della *costituzione dell’essere* della presenza come essere-nel-mondo o trascendenza. Con l’individuazione della struttura fondamentale della presenza come essere-nel-mondo Heidegger ha fornito alla psichiatria un orientamento metodologico che le ha permesso di prendere in esame e di descrivere i fenomeni che essa deve studiare e le loro connessioni essenziali fenomeniche nella totalità del loro contenuto e senza nessun pregiudizio, cioè in un modo libero da ogni *teoria scientifica*»¹⁴¹³.

La *Daseinsanalyse* oltrepassa le categorie nosografiche cliniche nell’ottica di una comprensione delle esperienze e dei possibili modi di essere nel mondo e con gli altri. Superando il dualismo cartesiano corpo-anima, prende in considerazione l’intera struttura dell’esistenza dell’individuo, sottolineando l’idea che un individuo può vivere in due o più mondi, a volte opposti; nel tentativo di trascendere il ‘qui e ora’ tale modello si sforza di ricostruire lo sviluppo e la trasformazione del mondo o mondi del paziente, il che implica uno studio biografico in rinvio alla psicoanalisi. L’analisi esistenziale cerca di comprendere l’uomo nel suo contatto diretto con il mondo dei fenomeni e in relazione alle sue possibilità esistenziali. In questo modo è possibile interpretare il significato originale e nascosto dei disturbi psichici ascrivendoli al “Dasein” e al fallimento delle proprie possibilità esistenziali, per cui, in tal senso, i disturbi psichici appaiono «come una modificazione del modo in cui il mondo è accessibile alla presenza»¹⁴¹⁴. La psichiatria dialoga così con la filosofia, diventando scienza autenticamente umana, aperta al senso e alla donazione di senso. Non si deve far rientrare tutto nei ranghi della normalità, perché colui che soffre, con tutto il suo carico di angoscia e di bisogni inespressi, ha un proprio modo d’essere e un progetto di mondo, sia pur ristretto, che lo caratterizzano. Nell’ottica antropoanalitica le cosiddette forme di ‘esistenza mancata’ assumono la configurazione di possibili modi di ‘essere-nel-mondo’, da comprendere attraverso immedesimazione empatica, cogliendo il significato biografico che una patologia riveste nel vissuto del paziente e il suo progetto di mondo. In particolare, come sottolinea Binswanger:

«i fenomeni di cui l’antropoanalisi cerca di interpretare il contenuto sono in linea fondamentale dei fenomeni *linguistici*.

¹⁴¹³ L. Binswanger, *Being in the Word*, Basic Books, New York 1963; trad. it. di A. Angioni e G. Banti, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973, introduzione critica di J. Needleman, pp. 210-211.

¹⁴¹⁴Ivi, p. 111.

Mai infatti come nel linguaggio è possibile più distintamente cogliere e interpretare il contenuto della presenza; perché è nel linguaggio che autenticamente si “fissano” e si articolano i nostri progetti di mondo che appunto per questo possono essere colti e comunicati»¹⁴¹⁵.

In quest’ottica, il colloquio terapeutico, non può più configurarsi in termini direttivi, statici, in una logica di autorità, cioè come dipendenza del curato dal curante, ma diviene apprendimento circolare e vicendevole tra due modi di essere nel mondo, in una logica di scambio e di restituzione. Come a un nodo cruciale, si arriva a quel territorio di comprensione dell’uomo dove il fattore essenziale sta nella volontà di penetrare nel significato di ogni percorso di vita anche alienato o patologico. Di qui la centralità dell’orizzonte progettuale che Binswanger attribuisce alla presenza umana (concetto mediato da Heidegger), nel senso di un discoprimimento del proprio programma esistenziale in cui si rivela il proprio modo originario di esistere.

E le diverse maniere di essere dell’umana presenza, senza distinguere tra ‘sano’ e ‘malato’, si scandiscono attraverso quegli elementi strutturali, costitutivi di ogni umano esperire che Binswanger chiama a-priori esistenziali, caratteristici di ogni persona, intrinsecamente normativi, che rappresentano una disposizione strutturale interna legata alla realizzazione dell’esistenza stessa e che si intreccia con fattori esterni: sociali, culturali, educativi.

Nel suo famoso libro *Tre forme di esistenza mancata*, dedicato “A Martin Heidegger con gratitudine” esamina tre “forme di fallimento, di mancata riuscita dell’esistenza”¹⁴¹⁶. L’accento sulla mancata riuscita è vicina al pensiero di Heidegger che parlava di “possibilità dell’esistenza di darsi alle sue possibilità”, di afferrarle ma, anche di mancarle, di deragliare e di misconoscersi¹⁴¹⁷. L’Esserci, per Heidegger, comprende sempre se stesso in base alla sua esistenza, cioè alla possibilità che gli è specifica come essere o non essere se stesso e queste possibilità l’Esserci o le ha scelte esso stesso o si è imbattuto in esse o è cresciuto già da sempre in esse, per cui l’esistenza è decisa, nel senso del possesso o dello smarrimento esclusivamente da ogni

¹⁴¹⁵ L. Binswanger, *Il caso di Ellen West e altri saggi*, trad. it. cit., pp. 32-33.

¹⁴¹⁶ L. Binswanger, *Drei Formen Missglückten Daseins*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1956; trad. it. di E. Filippini, *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia, manierismo: tre saggi di analisi esistenziale*, Il saggiatore, Milano 1964 (1^a ed. 1978), Prefazione (Kreuzlingen, ottobre 1955), p. 12.

¹⁴¹⁷ Cfr. *ivi*, p. 13.

singolo Esserci¹⁴¹⁸. Le tre forme di fallimento del *Dasein* non vengono considerate «in senso medico-psichiatrico, come “minorazioni” patologiche, “deviazioni” morbose o “sintomi”»¹⁴¹⁹. Per tutte queste forme di esistenza mancata descritte svolge un ruolo decisivo la ‘deiezione’ nel senso di Heidegger¹⁴²⁰. Heidegger nei *Seminari di Zollikon*, tenuti su invito dello psichiatra Medard Boss tra il 1959 e il 1969, nella città svizzera di Zollikon, davanti a un pubblico di medici, psichiatri, analisti, si espresse criticamente nei confronti dell’ “analisi psichiatrica dell’esserci” che Binswanger, in riferimento all’analitica ontologico-fondamentale dell’esserci, ha ricondotto unicamente a quella costituzione fondamentale che in *Essere e tempo* viene chiamata l’esser-nel-mondo, ponendola da sola a fondamento della sua scienza¹⁴²¹.

L’ “analisi psichiatrica dell’esserci” di Binswanger non considera, secondo Heidegger, il rapporto con l’essere, «la determinazione fondamentale dell’esserci in quanto tale»¹⁴²². Precisa Heidegger:

«La conseguenza di questa esclusione dell’autentica determinazione ontologico-fondamentale dell’esserci dalla ‘analisi dell’esserci’ psichiatrica è, dunque, l’insufficiente interpretazione dello *essere-nel-mondo* e della *trascendenza*. Questi fenomeni vengono sì presi come fenomeni fondamentali, tali, però, di un esserci che viene isolato per sé in quanto rappresentazione antropologica dell’uomo in quanto *soggetto*. La “analisi psichiatrica dell’esserci” lavora con un esserci racciato, dal quale viene estirpato il tratto fondamentale e da cui egli viene reciso»¹⁴²³.

Un altro errore in cui sarebbe caduto Binswanger è l’aver ritenuto di dover integrare la “cura”, pensata in senso ontologico, attraverso la chiarificazione duale dell’ “amore” (reciprocità io-tu). Puntualizza Heidegger:

¹⁴¹⁸ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 4, p. 29.

¹⁴¹⁹ L. Binswanger, *Drei Formen Missglückten Daseins*, trad. it. cit., Prefazione (Kreuzlingen, ottobre 1955), p. 12.

¹⁴²⁰ Cfr. *ivi*, p. 14.

¹⁴²¹ Cfr. M. Heidegger, *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gespräche-Briefe*, trad. it. cit., Testo manoscritto di Heidegger (8 marzo 1965, Zollikon), p. 269. Medard Boss, psichiatra svizzero (1903-1990) che può essere considerato il primo rappresentante della *Daseinsanalyse* come metodo terapeutico, ha curato i *Seminari di Zollikon*. Il testo rappresenta una pietra miliare nella storia e nello sviluppo della *Daseinsanalyse*.

¹⁴²² *Ivi*, p. 270 (corsivo nel testo).

¹⁴²³ *Ibidem* (corsivi nel testo).

«Ma la *cura*, rettamente intesa, vale a dire nel senso dell'ontologia fondamentale, non è mai distinguibile dall' "amore", bensì è il nome per la costituzione estatico-temporale del tratto fondamentale dell'esserci, e cioè in quanto comprensione dell'essere»¹⁴²⁴.

Così scrive Binswanger nel chiarire le differenze rispetto ad Heidegger:

«L'antropoanalisi non va scambiata con l'analitica esistenziale nel senso di Heidegger; la prima, infatti, è un'ermeneutica fenomenologica ontico-antropologica condotta sulla fattuale presenza umana, la seconda è invece un'ermeneutica fenomenologica ontologica indirizzata sull'essere (*Sein*) inteso come esser-ci (*Dasein*). La somiglianza di denominazione è giustificata dal fatto che l'analisi antropologica o antropoanalisi si fonda in generale sulla struttura della presenza come essere-nel-mondo elaborata per la prima volta dall'analitica esistenziale e che, dunque, quanto alla sua struttura scientifica e al suo metodo, utilizza con consapevolezza i "nuovi impulsi" provenienti dalla problematica *ontologica*»¹⁴²⁵.

Con il modello di Binswanger, così come del resto nei diversi i modelli terapeutici ispirati alla fenomenologia husserliana e heideggeriana, si impone un salto concettuale: dal curare al prendersi cura ("From cure to care"¹⁴²⁶), superando il modello biologico prevalente in ambito medico. In questo sforzo, c'è il riconoscimento «che lo spirito europeo, sin dall'epoca dei presocratici ha perduto la sua innocenza e si è votato allo spirito della *separazione*, il che d'altra parte significa lo spirito della *scienza*»¹⁴²⁷.

Sotto l'influenza di Heidegger e sul terreno di base fenomenologico husserliano dell'intersoggettività, Binswanger risente, tuttavia,

¹⁴²⁴ Ivi, pp. 270-271 (corsivo nel testo).

¹⁴²⁵ L. Binswanger, "Der Fall Ellen West", in *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, vol. 53, 1944, pp. 255-277; vol. 54, 1944, pp. 69-117, 330-360; vol. 55, 1945, pp. 16-40; poi ristampato in L. Binswanger, *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen 1957; trad. dal tedesco di C. Mainoldi, "Il caso Ellen West", in *Il caso Ellen West e altri saggi*, op. cit., pp. 97-98 (corsivo nel testo).

¹⁴²⁶ Principio formulato dall'Organizzazione Mondiale della Sanità.

¹⁴²⁷ L. Binswanger, "Wahnsinn als lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit. Der Fall Ilse," in *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 110, 1945, pp. 129-160, poi ristampato in L. Binswanger, *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen 1957; trad. it. di C. Mainoldi, "La follia come storia vissuta e come malattia mentale. Il caso Ilse", *Il caso Ellen West e altri saggi*, op. cit., p. 255 (corsivo nel testo).

dell'influenza di Karl Löwith, che ha modificato il concetto heideggeriano di con-essere (*Mitsein*), in rinvio alla filosofia dialogica di Feuerbach e Buber, riconducendolo nell'alveo della socialità umana. Karl Löwith accusa Heidegger di non aver dato consistenza autentica al *Dasein*, avendo preso in considerazione soltanto la dimensione del *Mitsein* quotidiano¹⁴²⁸, sancita dalla dittatura del *Man*, lasciando in sospeso o non sviluppando sufficientemente il *Mitsein* intersoggettivo. Il primato dell'ontologizzazione, anziché dirigerlo verso l'intersoggettività, lo induce a cadere in quella dimensione della metafisica caduca e banale che egli intendeva desacralizzare. Löwith individua, invece, nello spazio relazionale del *Miteinandersein* (essere-l'uno-con-l'altro) la categoria che colma il vuoto del *Mitsein* sul problema dell'intersoggettività. Se per Heidegger l'uomo nel suo prendersi cura mondano si relaziona essenzialmente in una triplice direzione, a se stesso, agli altri, e alle cose, ciò non significa che per diventare se stesso l'esserci debba abbandonare gli altri e il mondo. Scrive Löwith:

«l'individuo umano è un individuo nel modo d'essere della "persona" (persona), ossia esiste essenzialmente all'interno di determinati "ruoli" relativi al mondo-del-con (*Mitwelt*) (per esempio come figlio, cioè dei suoi genitori; come marito, cioè di una moglie; come padre, cioè dei figli; ma anche come allievo, cioè del suo maestro; come docente dei suoi possibili uditori; come scrittore, cioè dei possibili lettori, ecc.), ovvero è determinato in lui stesso del tutto attraverso altri corrispondenti e fissato formalmente come io di un tu, come individuo in prima "persona", cioè di una possibile seconda persona e dunque come co-uomo (*Mitmensch*) – attraverso questo "ruolo" principale»¹⁴²⁹.

Nell'opera del 1942 *Grundformen und Erkenntnis menschlichen Daseins* (*Forme fondamentali e conoscenza dell'esser-ci umano*) Binswanger riconosce l'importanza dell'essere insieme nell'amore e nell'amicizia¹⁴³⁰. In tale prospettiva Binswanger interpella come Pa-

¹⁴²⁸ Si vedano i paragrafi 25-27 di *Sein und Zeit*.

¹⁴²⁹ Karl Löwith, *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in Id., *Sämtliche Schriften I, Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 9-197; trad. it. a cura di A. Cera, *L'individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007, p. 267. Si veda anche A. Cera, *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010, pp. 67 sgg.

¹⁴³⁰ Si veda, in proposito, l'ampio studio di D. Cargnello, *Alterità e Alienità*, Feltrinelli, Milano 1977.

scal le ragioni del cuore, un aspetto essenziale per ogni autentica realizzazione umana, aprendo e arricchendo così il suo modello fenomenologico-esistenziale a nuove potenzialità concettuali e metodologiche rispetto all'analisi heideggeriana dell'esistenza. Lo spazio dell'amore è per il psichiatra svizzero non solo il luogo più alto e autentico in cui si realizza la presenza, ma anche la realtà più ricca e profonda di conoscenza di sé e degli altri. Non è ruotando intorno alla morte che si rivela la struttura umana come voleva Heidegger, ma solo l'amore è via di massima realizzazione dell'umana presenza. La patria (*Heimat*) dell'amore è lo spazio di una «dualità unitaria: in essa, cioè, non c'è alcuna contraddizione tra l'essere-soli e l'essere-in-due»¹⁴³¹. È una situazione che coincide con l'impossibilità per l'individualità umana di potersi distanziare da un rapporto, in questo caso "amoroso", con gli altri e col mondo, illudendosi di poterne ritrovare la dimensione più vera nella sfera solitaria ristretta a personali punti di vista. "In luogo della figura storica costruita per impressioni ed esercitando il giudizio", l'accento cade sulla "figura antropologica" (*Daseinsgehalt*) da intendere fenomenologicamente¹⁴³². Emerge il ruolo e l'importanza dell'*epoché* husserliana imposta dal procedimento fenomenologico husserliano con le sue sfide e le sue sottolineature. Scrive Binswanger a proposito delle forme della presenza:

«Queste forme, nell'unità figurale, articolabile soltanto fenomenologicamente, del *mondo "in"* cui un'esistenza di fatto come questa "vive", concernono le forme dell'essere-in – cioè nel mondo quale si configura di volta in volta – le forme del *Sé* corrispondente a questo essere-in e del *noi* degli amantes (*liebende Wirheit*), che ha il suo luogo naturale nella *patria* e nell'*eternità* dell'amore, ponendosi di là dal mondo finito»¹⁴³³.

Ciò che ha a cuore Binswanger è sostanzialmente il fatto che nello studio scientifico dei sintomi dal punto di vista psicopatologico non ci si deve lasciare imbrigliare in categorizzazioni o standardizzazioni per le quali esisterebbero cure *ad hoc*, ma per la cosiddetta 'guaribilità' di tali stati bisogna comprendere e ascoltare l'essere umano e i suoi modi di essere, dimettendo – come sottolinea Lodovico E. Berra

¹⁴³¹ E. Borgna, *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 5ª ed. 2004 (1ª ed. 2001), p. 23.

¹⁴³² Cfr. L. Binswanger, "Der Fall Ellen West", trad. it. cit., p. 96.

¹⁴³³ Ivi, p. 97 (corsivi nel testo).

– la validità dei propri giudizi e ponendosi alla ricerca rigorosa della verità essenziale rivelata da quell'individuo¹⁴³⁴.

Quando ci si trova davanti a una presenza sofferente, com'è la condizione in cui è sprofondata Ellen West, ci si muove essenzialmente in un vissuto assoggettato non solo al suo ambiente sociale ma anche a se stesso¹⁴³⁵. Ogni cosa è vuota, nulla ha senso e in questa tensione insostenibile da cui non riesce a evadere, Ellen invece di assumere il ruolo in cui è gettata, cerca di ingannare se stessa e l'ambiente sociale, per cui al posto dell'essere compare l'apparenza¹⁴³⁶. Nel caso di Ellen la presenza è dominata dal passato il quale, premendo sul suo presente, la priva di ogni prospettiva nel futuro. Di qui la condizione, lamentata da Ellen, di sentirsi stretta in un laccio, di avere sbarrate tutte le vie d'uscita, di marcire, di essere rinchiusa in un carcere, sepolta e murata in una tomba¹⁴³⁷. Ellen era diventata vecchia da ragazza, l'invecchiamento esistenziale aveva percorso quello biologico, così come la morte esistenziale, l'essere come un cadavere tra uomini vivi, aveva percorso la fine biologica della vita¹⁴³⁸. Il suicidio è conseguenza necessario-volontaria di questo dato di fatto esistenziale¹⁴³⁹. La sua vita mortale è correlata alla morte, la cerca, l'agogna, la consapevolezza della sua prossimità ne illumina la vita¹⁴⁴⁰. Che vita e morte non siano contrari in assoluto è una idea che già era presente nell'antichità con Eraclito¹⁴⁴¹. Resta alla luce dell'antropoanalisi il documento di una storia dolorosa, dove il suicidio si configura, al contempo, come un atto di arbitrio e come evento necessario, nel senso che «la morte, questa morte, costituiva il necessario adempimento del senso della vita proprio di questa presenza»¹⁴⁴².

¹⁴³⁴Cfr. L. E. Berra, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, op. cit., p. 77.

¹⁴³⁵ Cfr. L. Binswanger, "Der Fall Ellen West", trad. it. cit., p. 99.

¹⁴³⁶ Cfr. *ivi*, p. 100.

¹⁴³⁷ Cfr. *ivi*, p. 131.

¹⁴³⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁴³⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁴⁰ Cfr. *ivi*, p. 130.

¹⁴⁴¹ Cfr. *ibidem*. Qui Binswanger si riferisce al *framm.* 15 di Eraclito dove si afferma l'equivalenza tra Dioniso (la divinità dell'ebbrezza vitale) e Ade (il Dio del mondo sotterraneo).

¹⁴⁴² *Ivi*, p. 131 (corsivo nel testo).

Capitolo 9

Fenomenologia, psicopatologia, 'pedagogia speciale'

9.1. Premessa

L'impostazione fenomenologica husserliana con il ritorno al suo oggetto più antico, cioè il *mondo della vita* (*Lebenswelt*) a tutti già dato, nella sua eccezione di apertura alle cose e a noi stessi, si esplicita in ambito educativo e pedagogico come percorso imprescindibile di ricerca del senso e del vero. Il ritorno al mondo originario, pre-categoriale, è determinante per la conformazione di una pedagogia intesa (analogamente alla filosofia) come 'scienza rigorosa' che si muove nelle sfere dell'intuizione diretta, dell' «apprensione fenomenologica d'essenza»¹⁴⁴³. Con il termine pre-categoriale si intende quello strato pre-teoretico, fondativo, originario, realtà profonda che le scienze naturali hanno occultato, che sta prima delle categorie. Le scienze naturali, sottolinea Binswanger, si occupano delle cose che esistono realmente, la fenomenologia, invece, considera i fenomeni, i generi o le forme della coscienza, che non fanno parte della natura ma che d'altra parte possiedono un'essenza che può essere afferrata tramite una visione immediata¹⁴⁴⁴. Le essenze (*Wesen*) di oggetti e fenomeni si percepiscono, come sostiene Husserl, attraverso la visione categoriale. Ci troviamo di fronte, così Binswanger, a due grandi op-

¹⁴⁴³ Cfr. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, trad. it. cit., p. 106.

¹⁴⁴⁴ Cfr. L. Binswanger, *Über Phänomenologie* (conferenza pubblicata nel 1923), trad. di E. Filippini: "Sulla fenomenologia", in L. Binswanger, *Per un'antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 5-41); ripubblicata in C. Marazia e D. Stimilli (a cura di), *Ludwig Binswanger, Aby Warburg. Die Unendliche Heilung: Aby Warburgs Krankengeschichte*, Diaphanes, Zürich 2007; ed. it. a cura di Davide Stimilli, trad. di C. Marazia, *La guarigione infinita: storia clinica di Aby Warburg*, Neri Pozza, Vicenza 2005, p. 268. «[...] quando un pittore geniale come Franz Marc dipinge cavalli azzurri, egli rappresenta del cavallo una qualità che non può essere rinvenuta nella natura, che non può essere percepita. Così, come si usa dire, egli "fa violenza alla natura"; oppure ha visto e ha espresso qualche cosa che la più fedele imitazione di quella natura che si presenta ai nostri sensi non sarebbe in grado di esprimere, cioè l' "essenza" propria del cavallo, il cavallo nella sua generalità, nella sua astrattezza, diverso dal cavallo singolo, che è fatto così e così. Marc non ha dipinto singoli cavalli, quei cavalli che noi vediamo circolare nella natura, bensì l'essenza del cavallo, l' "equinità" [...]; allo stesso modo egli non ha dipinto singoli caprioli nella loro articolazione individuale, bensì ciò che inerisce al genere capriolo, l'essenza capriolo *tout court*, un'essenza che noi non riconosciamo soltanto nella specie zoologica capriolo, ma anche in una ragazza di cui diciamo che ha uno sguardo o un'andatura da capriolo» (ivi, p. 260, corsivi nel testo).

posti regni, le scienze naturali e la fenomenologia, che in maniera rapida possiamo racchiudere dentro questa formula: «nelle scienze naturali tutto procede, tutto si costruisce a partire dalla percezione sensibile, esterna o interna; nella fenomenologia invece tutto deriva dall'intuizione categoriale o visione delle essenze»¹⁴⁴⁵. Come osserva Angela Ales Bello, in riferimento a Binswanger, la domanda sull'essenza risulta valida anche per la psicopatologia¹⁴⁴⁶, alla quale non basta essere descrittiva dei fatti constatati dal terapeuta, ma deve essere, per l'appunto, fenomenologica¹⁴⁴⁷. Mentre lo psicopatologo, che procede descrittivamente – continua Ales Bello – registra e valuta una situazione psichica anomala mediante un insieme gerarchico di segni, viceversa, lo psicopatologo fenomenologo utilizza questi segni per cogliere la cosa (*Sache*), vale a dire l'essenza (*Wesen*) del fenomeno, però non in modo isolato, piuttosto considerandolo in riferimento alla “persona”, all'io, nel tentativo di capire quali siano i suoi vissuti, cercando anche di coglierli nella loro struttura essenziale¹⁴⁴⁸. A rivolgerci la parola, come sostiene Jaspers, è solo e sempre l'individuo che è, di volta in volta, un individuo unico: è questo e solo questo¹⁴⁴⁹. Non ci si può limitare a una figura oggettiva d'uomo che si possa considerare vera, non si può racchiudere l'esistenza in un'immagine che valga per sé e per gli altri, perché l'uomo non può evitare di naufragare nel mondo: di fronte all'instabilità di ogni figura mondana, l'esistenza rifiuta per sé qualsiasi immagine oggettiva.

In altre parole, come sostiene Binswanger, il fenomeno è sempre rivelativo di una persona strutturata in un certo modo; nel particolare fenomeno si manifesta l'insieme della persona: attraverso il fenomeno noi la vediamo¹⁴⁵⁰.

L'idea di normalità e anormalità, nella fenomenologia husserliana, si riferisce alla sensibilità umana, agli stimoli che le pervengono dall'ambiente, e che può svolgersi normalmente o disporsi in modo anomalo. Con il termine di *normalità* Husserl intende “una certa possibilità ideale”, in base a cui

¹⁴⁴⁵ L. Binswanger, *Über Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 268.

¹⁴⁴⁶ Sul contesto vedi capitolo 6 su Jaspers in questo lavoro.

¹⁴⁴⁷ Cfr. A. Ales Bello, “Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger”, *Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques*, 21/2010, p. 19.

¹⁴⁴⁸ Cfr. A. Ales Bello, “Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger”, cit., p. 19.

¹⁴⁴⁹ K. Jaspers, *Philosophie*, trad. it. cit., p. 893.

¹⁴⁵⁰ Cfr. L. Binswanger, *Über Phänomenologie*, trad. it. cit., p. 291.

«se due individui normali scambiano i loro luoghi, o immaginano di scambiarli, e se i loro corpi vivi si trovano in uno stato normale-ideale, allora ogni individuo troverà nella sua coscienza le stesse manifestazioni che prima erano state realizzate nella coscienza dell'altro»¹⁴⁵¹.

Come mette in evidenza Enzo Paci, gli altri Io, in quanto uomini "normali" che formano con me una "società normale", vivono e costituiscono un mondo familiare, comune, analogo (*Heimwelt*); sono estranei, ma attraverso l'analogia c'è un vincolo che li accomuna in base a cui si sentono legati a un mondo che è comune terreno (*Roden*) di operazioni costitutive¹⁴⁵². L'idea di normalità in Husserl si può caratterizzare in quanto idea trascendentale di ragione¹⁴⁵³. Qualcosa può essere considerata un'anomalia soltanto all'interno di una struttura che viene considerata normale, cioè riferita al vero essere: ciò che diverge da essa diviene anomalo¹⁴⁵⁴. La dialettica tra realtà e apparenza che si definisce negli stati di mutabilità delle situazioni ambientali e percettive, tutt'al più si riunifica nella "normalità" ambientale e percettiva¹⁴⁵⁵.

La normalità si verifica nella concordanza (*Einstimmigkeit*) delle esperienze. Nell'appercezione dell'estraneo è incluso il fatto che il mondo degli altri, come mondo dei loro sistemi di manifestazioni, deve di già essere esperito sen'altro come lo stesso, allo stesso modo di quello dei miei sistemi di manifestazioni, il che implica l'identità del sistema di apparizione¹⁴⁵⁶. Però, ci sono casi anormali (come ciechi, sordi, ecc.) e, quindi, i sistemi di apparizioni non sono affatto sempre assolutamente identici, potendo esserci interi strati (sebbene non tutti) differenti¹⁴⁵⁷. Ma l'anormalità deve pure costituirsi già già come tale e ciò non può essere che alla base di una normalità precedente. Questo indica ancora nuovi problemi all'analisi fenomenologica, a livello molto superiore, dell'origine costitutiva del mondo oggettivo, come quello che c'è per noi e c'è solo in virtù delle

¹⁴⁵¹ E. Husserl, *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, trad. it. cit., p. 10.

¹⁴⁵² E. Paci, *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973, p. 210.

¹⁴⁵³ Cfr. V. Costa, *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, op. cit., p. 122.

¹⁴⁵⁴ Cfr. G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, op. cit., p. 146

¹⁴⁵⁵ Cfr. S. Zecchi, "Note di estetica fenomenologica", *Aut-Aut*, n. 102, 1967, 63-87, qui p. 75.

¹⁴⁵⁶ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, pp. 144.

¹⁴⁵⁷ Cfr. *ibidem*.

sue fonti proprie di senso, che altrimenti non potrebbero avere per noi né senso né la sua esistenza. Esso ha l'esistenza in virtù della verifica concordante della costituzione appercettiva già costituita che ha luogo nel processo dell'esperienza vivente in conseguente unanimità ed eventualmente si può sempre stabilire attraverso correzioni. La concordanza si mantiene anche in virtù di una trasformazione delle appercezioni, ottenuta distinguendo le normalità dalle anomalie, come modificazioni intenzionali delle prime, o anzi in virtù della costituzione di nuove unità nel mutare di queste anomalie. Nel mondo in cui viviamo si incontrano, dunque, individui che non si avvicinano all'idea di normalità. Husserl chiama, per esempio, in causa la possibilità della pazzia, sostenendo, a differenza di anomalie di tipo fisico, la sua irrilevanza rispetto alla possibilità della non esistenza del mondo, anzi la possibilità della pazzia ci mostra che occorre attenersi al senso autentico e decisamente necessario dell'esistenza del mondo: infatti la possibilità della pazzia non presuppone già l'esistenza del mondo?¹⁴⁵⁸

La possibilità che il flusso armonico delle percezioni di un essere umano si trasformi in un caos privo di senso è sempre in agguato¹⁴⁵⁹. Un'anomalia degli organi percettivi del nostro corpo proprio, genera anomalie nella percezione del mondo esterno¹⁴⁶⁰.

Il metodo fenomenologico esige che l'ego si interroghi a partire dal concreto fenomeno del mondo e venga a conoscere se stesso, l'io trascendentale, nella sua concrezione, nella sistematica dei suoi strati costitutivi e delle sue fondazioni di validità inesprese e occulte¹⁴⁶¹. All'inizio dell'*epoché* l'io è dato apoditticamente, ma in quanto concrezione muta. Questa concrezione dev'essere esplicita ed espressa attraverso un'analisi intenzionale sistematica che parta dal fenomeno del mondo¹⁴⁶². Attraverso questo procedimento si attinge dapprima la correlazione del mondo e della soggettività trascendentale obiettivata nell'umanità. Ma poi sorgono problemi che investono quest'umanità: per esempio i pazzi sono anche loro soggetti che compiono l'operazione di costituzione del mondo? E i bambini, almeno quelli che hanno già in qualche misura coscienza del mondo? E gli animali?¹⁴⁶³ Il soggetto della vita ha di fronte a sé cose, vale a dire la sua vita implica necessariamente un orizzonte intuitivo di vita e il

¹⁴⁵⁸ Cfr. E. Husserl, *Erste Philosophie* (1923-24), trad. it. cit., p. 70.

¹⁴⁵⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁶⁰ Cfr. G. Piana, *I problemi della fenomenologia*, op. cit., p. 145.

¹⁴⁶¹ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 202.

¹⁴⁶² Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁶³ Cfr. *ibidem*.

soggetto, in quanto vita degli uomini, implica un orizzonte di cose che non sono meri corpi, bensì oggetti di valore, beni, ecc., tutti esperiti da lui nell'appercezione e, comunque, presenti alla coscienza nella cornice della soggettività in cui provocano affezioni che lo inducono a pensare, desiderare, agire¹⁴⁶⁴. Il tratto fondamentale di questo mondo della vita è quello della motivazione: il soggetto può venir motivato soltanto da ciò che egli vive, da ciò che è presente alla sua coscienza. Il soggetto della motivazione pone se stesso come tale attraverso un'esperienza originaria di sé e pone gli altri nell'esperienza entropatica, cioè in una esperienza immediata dell'altro¹⁴⁶⁵. Alla problematica delle anomalie appartiene anche il problema dell'animalità e quello della gradazione degli anomali in inferiori e superiori. In rapporto all'animale l'uomo, per dirla in modo costitutivo, rappresenta il caso normale, così come io stesso sono, in senso costitutivo, la norma originaria per tutti gli uomini; gli animali sono costituiti essenzialmente per me come variazioni anomale della mia umanità, non importa se poi anche negli animali bisognerà distinguere di nuovo normalità e anomalia. Si tratta sempre di modificazioni intenzionali nella struttura di senso stessa, modificazioni che si testimoniano come tali¹⁴⁶⁶.

Quando non si sviluppano o svaniscono le basi percettive sulle quali strutturare il flusso delle proprie esperienze (il vissuto) e queste si succedono in maniera caotica e priva di senso, al punto da far cadere la possibilità di costruire un mondo unitario, che possa essere condiviso con gli altri, crolla la possibilità stessa dell'empatia, della partecipazione affettiva, vale a dire la possibilità che le esperienze si incontrino, e il soggetto si ritrae in una condizione di oblio di sé e confusione.

Ma ciò, come sottolinea Eugenio Borna, non significa sprofondare nel non senso e nella negazione della ragione. La riconsiderazione fenomenologica di anomalie quali la schizofrenia e la mania della malinconia che a questa si può accompagnare, come emblematiche esperienze psicotiche, fa cogliere in esse una forma di esistenza destituita dalle comuni strutture di significato e ricostituita nel solco di articolazioni profondamente diverse ma non contrassegnate dall'anarchia e dalla perdita di senso¹⁴⁶⁷. Questo implica che anche nell'esperienza psicotica si abbia a che fare con una possibilità uma-

¹⁴⁶⁴Cfr. E. Husserl, *Ideen...*, trad. it. cit., Appendice XIII, Libro secondo, p. 792.

¹⁴⁶⁵ Cfr. *ivi*, pp. 792-793.

¹⁴⁶⁶ Cfr. E. Husserl, *Cartesianische Meditationen*, trad. it. cit., Quinta Meditazione, pp. 144-145.

¹⁴⁶⁷ Cfr. E. Borgna, *Malinconia*, Feltrinelli, Milano 2^a ed. 2002 (1^a ed. 1992), p. 19.

na, cioè con una possibilità che scaturisca dalla *Lebenswelt*, dal mondo della vita comune a ciascuno di noi, deformata, dilaniata dalla sofferenza e dalla crisi della comunicazione, ma non divorata e non esaurita dal dilagare della *déraison*: non abbandonata da quella ragione altra che vive ancora in essa¹⁴⁶⁸.

In realtà, non ci è data mai la possibilità di stabilire con certezza la normalità né di fissarne dei limiti rigidi, dal momento che essa resta esclusivamente una pura idea, non riferibile al concetto di ottimità riferito alle semplici prestazioni sensoriali¹⁴⁶⁹. Non si può ricavare il concetto di normalità avendo di mira i singoli soggetti, dal momento che ogni volta ci sarebbero sempre rispetto alla media un ipernormale e un iponormale; è vero, infatti, che gli occhi di un daltonico sono meno dotati di quelli di un altro individuo normale, ma è anche vero che gli occhi di quest'ultimo sarebbero a loro volta meno dotati rispetto agli occhi di un'aquila per esempio¹⁴⁷⁰.

9.2. Pedagogia *speciale* come comprensione delle proprie possibilità da Husserl ad Heidegger

La prospettiva di una pedagogia fenomenologicamente fondata, con riguardo all'ambito *speciale* dispone, com'è evidente, di un ampio spettro di riferimenti; anch'essa si esplica nella comprensione del senso essenziale e originario di fenomeni ed eventi e, al contempo, si occupa della coscienza che li conosce. La coscienza svolge un ruolo di grande rilevanza, in quanto essa è *intenzionalità*, vale a dire, come afferma Roberta De Monticelli, «quella proprietà dei vissuti che ne fa modi di presenza di oggetti, e non semplici stati della creatura cosciente»¹⁴⁷¹. Questa intenzionalità per Husserl è una conoscenza che attinge il suo senso e il suo valore d'essere dall'io assoluto, trascendentale. La rappresentazione della soggettività assoluta di Husserl presenta affinità con tre correnti della filosofia occidentale: si riallaccia alla filosofia dell'interiorità che va da Agostino a Kierkegaard, poi si colloca nella linea di fuga dall'idealismo tedesco e, infine, si innesta nel solco della tradizione kantiana e neokantiana della logica del-

¹⁴⁶⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁶⁹ Cfr. M. Bracco, "Alterità, Alienità e mondo comune", in B. Callieri, M. Maldonado (a cura di), *Ciò che non so dire a parole. Fenomenologia dell'incontro*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1998, p. 156.

¹⁴⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁷¹ R. De Monticelli, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, op. cit., p. 30.

la conoscenza¹⁴⁷². La si può, pertanto, connotare secondo un triplice significato: da un lato, appartiene alla filosofia dell'interiorità; dall'altro possiede qualità metafisico-razionali; infine, esercita una funzione gnoseologica¹⁴⁷³. Nella prospettiva di riferimento husserliana l'io trascendentale non smette di inerire a un io naturale; la peculiarità della sua prospettiva scientifico-trascendentale di ricerca è quella di «sollevare tutta la problematicità dell'atteggiamento naturale e, insieme, della dimensione soggettiva che "vive" in questo atteggiamento»¹⁴⁷⁴. L'aspirazione husserliana di ritornare alle cose stesse, come sottolinea il suo allievo Heidegger, si qualifica per il fatto di andare incontro a esse sulla base della tendenza a comprenderle in se stesse¹⁴⁷⁵. "Salvare i fenomeni", per usare una formula usata sin dall'antichità che in greco suona: *Sozein ta phainomena*, è quanto di fatto ispirava Husserl. La formula, nata con Simplicio, era riferita, però, a partire da Eudosso di Cnido, a quei fenomeni celesti che apparivano all'occhio umano irregolari e che per mezzo di modelli matematici vennero ricondotte a legalità determinate, a movimenti regolari¹⁴⁷⁶. Husserl, invece, intese il contrario, perché "fenomeno" per lui si riferisce alle cose visibili dell'ambiente circostante, più che alle manifestazioni del cielo stellato sopra di lui; egli cercò, pertanto, di salvare e conservare i fenomeni, lasciandoli vedere nella loro peculiarità, non attraverso il ricorso a costruzioni matematiche, anzi preservandoli da esse, visto che le scienze naturali, da lungo tempo, avevano ridotto il mondo visibile a formule non intuitive, risolvendolo in esse¹⁴⁷⁷. La conoscenza, secondo Husserl, inizia sempre dai fatti, dall'osservazione, dalle nostre percezioni, ma una volta acquisite le informazioni è la nostra coscienza che assume il compito di analizzarle, quindi il mezzo attraverso cui il fenomeno, a partire da sé si mostra, rimane, comunque, la coscienza. La coscienza coglie l'essenza del fenomeno attraverso un processo di intuizione eidetica, cioè un processo conoscitivo realizzato dall'io che tende ad afferrare la peculiarità distintiva dei fenomeni, passando da una conoscenza limitata e definita a una generale e universale. Non è di questo avvi-

¹⁴⁷² Cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., p. 68.

¹⁴⁷³ Cfr. *ivi*, p. 71.

¹⁴⁷⁴ S. Zecchi, *Fenomenologia dell'esperienza. Saggio su Husserl*, pres. di E. Paci, La Nuova Italia, Firenze 1972, p. 13.

¹⁴⁷⁵ Cfr. M. Heidegger, *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. di U. Maria Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia Editore, Milano 1986; Considerazione Preliminare – *La situazione attuale della logica filosofica. Psicologismo e problema della verità*, p. 24.

¹⁴⁷⁶ Cfr. F. J. Wetz, *Husserl*, trad. it. cit., pp. 59-60.

¹⁴⁷⁷ Cfr. *ivi*, p. 60.

so Heidegger, il cui approccio si situa, come abbiamo visto, su una diversa traiettoria: ciò che conta nel fenomeno è la sua rivelazione e non la sua essenza.

In quanto essere di natura psico-fisica, l'uomo è condizionato nella sua esperienza dal fatto di possedere un corpo proprio da cui dipendono percezioni che nella loro unità gli forniscono una rappresentazione della realtà¹⁴⁷⁸. Questo fatto, inoltre, determina che le singole esperienze possono anche divergere tra loro e non riuscire a costituirsi come unica visione, magari perché il cattivo funzionamento degli organi corporei impedisce una percezione costante e attendibile¹⁴⁷⁹. Tutto questo tira in ballo il concetto di 'ortologia', che riguarda il funzionamento degli organi del nostro corpo e le concordanze eventuali delle rispettive manifestazioni esperienziali¹⁴⁸⁰.

Per quanto riguarda le modificazioni dell'esperienza normale risultanti dal diverso modo di apparizione della cosa oppure a causa di anomalie riguardanti il funzionamento degli organi del nostro corpo, non si spezza il filo dell'analogia che lega tutti gli individui in una maniera originaria e indissolubile¹⁴⁸¹. Ogni anomalia della corporeità, per esempio il colpo sull'occhio che modifica tutte le immagini ottiche, lo scottarsi della mano che fa sì che le manifestazioni tattili scartino dalla regola della normalità, ecc., anche tali anomalie, indicano solo nuove regole delle connessioni del vissuto, appartengono a una grande connessione costitutiva pre-formata nella quale si costituisce l'oggettività trascendente, l'oggettività di un mondo in quanto mondo esistente in sé, e quindi si stabilisce una regola universale che abbraccia il decorso dei vissuti, una regola che predelinea alla coscienza futura una determinazione certa a partire dalla coscienza passata¹⁴⁸². L'esistenza obiettiva del mondo ha il suo correlato nell'unità delle esperienze concordanti che verificano ininterrottamente continuamente proprio questa esistenza¹⁴⁸³.

Da quanto qui supposto risulta evidente, al di là delle divergenze tra le differenti posizioni messe in rilievo in questo lavoro, il valore della fenomenologia come modello di approccio educativo nei confronti di chi manca di una o più capacità, sia che si tratti di difficoltà (disabilità) fisiche o 'mentali'.

¹⁴⁷⁸ Cfr. M. Bracco, "Alterità, Alienità e mondo comune", cit., p. 153.

¹⁴⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁸⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁴⁸¹ Cfr. *ivi*, p. 161.

¹⁴⁸² Cfr. E. Husserl, *Analysen zur Passiven Synthesis...*, trad. it. cit., p. 319

¹⁴⁸³ Cfr. *ibidem*.

Le idee dei grandi pensatori della fenomenologia con particolare riguardo all'esistenza, da Husserl a Heidegger e Jaspers, su cui ci si è soffermati in questo lavoro, risultano estremamente feconde sul piano dell'approccio alla *pedagogia speciale* o ai *soggetti con difficoltà*, primariamente perché sostengono con forza una visione di essa non racchiusa in standardizzazioni o categorizzazioni generalizzabili, riduttive rispetto al fenomeno (che non è un *oggetto*) con cui si esprime la condizione umana.

La *comunità di cura* è una forma di vita, di prossimità umana, di essere insieme e di aiuto, alla quale siamo tutti chiamati, non solo medici e psicologi, ma genitori e insegnanti¹⁴⁸⁴.

Nella prospettiva fenomenologica, inaugurata da Husserl, chi educa o chiunque sia impegnato, a livelli diversi, nelle pratiche di cura dovrebbe assumere la veste di *funzionario dell'umanità*, impegnarsi, cioè, nel compito di condurre «la ragione latente all'auto-comprensione, alla comprensione delle proprie possibilità»¹⁴⁸⁵, porsi in un atteggiamento fenomenologicamente descrittivo/prescrittivo che consente di pensare in senso nuovo e di continuo la prassi e rigenerare così le sue azioni in rapporto al pensiero teoretico, collocando il lavoro pedagogico tra due piani reciprocamente irriducibili quali sono l'esistenza dell'esserci e l'autoformazione del singolo.

9.2.1. *Fenomenologia descrittiva, antropoanalisi, 'disabilità'*

Oggi, l'intreccio metodologico fondamentale dell'approccio diagnostico fenomenologico si muove tra metodo jaspersiano basato sull'autodescrizione del paziente (*fenomenologico soggettivo o descrittivo*), il metodo binswangeriano fondato sulla ricerca obiettiva della sua posizione trascendentale (*fenomenologico obiettivo trascendentale*) e il costante ritorno all'*epoché* radicale e creativa dell'incontro senza adombramenti di tipo concettuale con il soggetto in difficoltà (*metodo fenomenologico obiettivo eidetico*)¹⁴⁸⁶.

Karl Jaspers¹⁴⁸⁷, medico, psichiatra e filosofo tedesco, avvalendosi della fenomenologia di Husserl, è considerato il fautore della cosiddetta *fenomenologia soggettiva*, una metodica propriamente psicologica che si prefigge di prendere in esame «lo studio dei vissuti dell'uomo

¹⁴⁸⁴ Cfr. E. Borgna, *Le parole che ci salvano. La fragilità che è in noi. Parlarsi, responsabilità e speranza*, con una nuova pref. dell'autore, Einaudi, Torino 2017, p. 71.

¹⁴⁸⁵ E. Husserl, *Die Krisis...*, trad. it. cit., p. 51.

¹⁴⁸⁶ Cfr. L. E. Berra, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, op. cit., p. 85.

¹⁴⁸⁷ Si rinvia al capitolo 6, dedicato a Jaspers, in questo stesso lavoro, pp. 186-216.

inteso come una *totalità dotata di significato* piuttosto che indagare la sua essenza obiettiva»¹⁴⁸⁸, mentre Ludwig Binswanger, psichiatra e psicologo svizzero, allievo devoto di Eugen Bleuler, servendosi della fenomenologia di Husserl e Heidegger, è stato il principale sostenitore del rinnovamento della psichiatria in senso esistenziale, dando avvio a un nuovo metodo di analisi, l' "antropoanalisi"¹⁴⁸⁹ (*Daseisanalyse*), di cui rimane il maggiore esponente. Il percorso psichiatrico tracciato da questi studiosi è particolarmente esplicativo della rilevanza fondamentale dell'apporto della filosofia nel solco della fenomenologia disegnata da Husserl e Heidegger, e del rapporto tra filosofia, scienza e prassi.

Il metodo fenomenologico, elaborato da Husserl, di cui stiamo richiamando le indicazioni essenziali anche in senso pedagogico, è prima di tutto "descrittivo", in quanto si appella strettamente all'intuizione¹⁴⁹⁰ (in carne e ossa) e, sulla base di questo "principio di tutti i principi"¹⁴⁹¹, reclama la sospensione di ogni idea di valore rispetto a realtà e fenomeni, nello sforzo di aderire il più possibile a es-

¹⁴⁸⁸ L. E. Berra, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, op. cit., corsivo nel testo.

¹⁴⁸⁹ Il termine "antropoanalisi", divenuto ormai corrente in Italia, è da preferire all'espressione "analisi esistenziale". «L'antropoanalisi è soprattutto una antropologia fenomenologica, cioè una antropologia empirica che utilizza il metodo dell'esperienza fenomenologica (come questa viene intesa da Husserl). Essa formula degli enunciati su delle constatazioni di forme effettivamente constatabili della presenza, in modo da studiare il suo progetto di mondo; più semplicemente essa studia e descrive le maniere, le modalità, e i modi in cui i diversi tipi di malati mentali ed ogni singolo malato di mente progetta il suo mondo, è-Sé (si 'ipseizza') e in senso lato agisce ed ama. L'antropoanalisi va quindi oltre il semplice studio individuale del suo malato, ed attinge il proprio materiale oltre che dalle espressioni linguistiche dei pazienti anche dalle similitudini, dai detti, e dai modi di dire del linguaggio quotidiano e perfino del linguaggio dei poeti. L'antropoanalisi trae dall'analitica esistenziale di Heidegger (soprattutto dalla sua formulazione contenuta in *Essere e tempo* e nell'*Essenza del fondamento*) il proprio impulso fondamentale, la propria fondazione e giustificazione filosofica, e le proprie direttive metodologiche» (G. Banti, *Glossario*", in L. Binswanger, *Being in the world*, trad. it. cit., p. 148).

¹⁴⁹⁰ Si riporta la definizione e il significato del termine "evidenza" secondo Roberta De Monticelli: «Non è un sentimento, un'illuminazione, un grido interiore, un buco nella coscienza da cui traluca l'essere; non è (assolutamente) lo stesso che la verità. Il termine indica in fenomenologia ogni base di giustificazione o verifica di giudizi possibili, e rinvia all'analisi dei modi della cognizione immediata. Il suo uso si apparenta a quello dell'inglese *evidence*. L'evidenza di cui disponiamo è per definizione, data la trascendenza alla verifica della verità, inadeguata e correggibile» (R. De Monticelli, *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, op. cit., pp. 84-85).

¹⁴⁹¹ «Ma basta con le teorie assurde. 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» (E. Husserl, *Idee*, trad. it. cit., Libro I, § 24, p. 52, corsivi nel testo).

si per quello che sono in se stessi. La fenomenologia è, in altre parole, il tentativo di permettere a questi fenomeni di parlarci, di rivelarsi a noi, e a noi tocca descriverli nel modo più imparziale possibile. Le cose hanno una presenza, una profondità e una fondatezza propri; l'intuizione, principio supremo, le sente, le esplora, le prende su di sé, lasciandole parlare. Da ciò l'immediatezza come tratto caratterizzante della conoscenza e criterio della sua validità. Svincolandosi da ogni apriorismo, nel lavoro con la 'disabilità', anche nei casi di 'disabilità complessa', l'analisi fenomenologica mira a far emergere dimensioni comuni tanto al soggetto cosiddetto "sano" quanto al soggetto considerato "disabile".

A livello diagnostico-categoriale, l'impostazione fenomenologica rappresenta un importante strumento, a differenza dell'impostazione strettamente esistenziale, considerata nelle sue svariate accezioni, che a volte si sgancia dal rigore metodologico della fenomenologia, anche se ha il merito di sottolineare importanti dimensioni dell'ermeneutica dell'esserci, come, ad esempio, i conflitti o temi quali la morale e i valori¹⁴⁹². Nella riflessione inerente la diagnosi categoriale, l'approccio esistenzialista, è legato ai concetti di alienazione, mancanza di senso, fallimento esistenziale, ecc.¹⁴⁹³.

Esistenza, come indica l'etimologia latina, è *ex-sistere*, cioè giungere a costituirsi e a mantenersi (*sistere*) provenendo da *ex* (altro)¹⁴⁹⁴. L'esistenza è, così, divenire dell'uomo e fulcro di ogni essenza: è esistenza perché non è il divenire di qualcosa che abbia già tratti definiti, ossia che abbia già, appunto, un'essenza, ma è costante produzione e trasformazione dei propri contorni e della propria essenza e per questo è rispetto a se stessa la possibilità che gli è più propria¹⁴⁹⁵. Dietro questa che è, quindi, una posizionalità dinamica in quanto protesa verso il poter-essere, seguendo Heidegger, c'è anche il problema del senso del nostro essere-nel-mondo (*In-der-Welt-Sein*) e delle valenze designate in sede ontologica dalla situazione motiva (*Befindlichkeit*) e onticamente della tonalità emotiva (*Stimmung*)¹⁴⁹⁶, categorie queste ultime di grande importanza per l'analisi pedagogica dei contesti educativi.

Il concetto di essere-nel-mondo, con cui Heidegger intende superare la separazione di *res cogitans* e *res extensa*, soggetto e oggetto,

¹⁴⁹² Cfr. L. E. Berra, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, op. cit., pp. 87-88.

¹⁴⁹³ Cfr. *ivi*, p. 88.

¹⁴⁹⁴ Cfr. E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, BUR (Rizzoli), Milano 7^a ed. 2011 (1^a ed. Rizzoli 1996, 1^a ed. BUR Saggi 2004), p. 351.

¹⁴⁹⁵ Cfr. *ivi*, pp. 351-352.

¹⁴⁹⁶ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 29, p. 172.

psiche e realtà esterna, mostra che l'esistenza umana non è qualche cosa che esista primamente isolata in sé e a cui, a seguire, si aggiunga un mondo, ma è già mondo nella sua struttura originaria, cioè apertura all'ente quale suo orizzonte costitutivo¹⁴⁹⁷.

9.2.2 *La disposizione emotiva e l'esser-nel-mondo come rapporto educativo di inter-relazione*

Nell'analisi dell'esserci, lo stato d'animo e la disposizione emotiva (*Stimmung*) hanno pedagogicamente un peso cruciale. Nella situazione emotiva l'esserci è sempre portato davanti a se stesso, ha sentore di sé non, però, come autopercezione ma nella forma di autosen-timento situazionale¹⁴⁹⁸. In quanto ente rimesso al suo essere, l'esserci è sempre consegnato al sentimento della propria situazione; in questo sentimento l'esserci incontra se stesso principalmente nella forma della fuga che in quella della ricerca¹⁴⁹⁹. La situazione emotiva, come modo originario del trovarsi e del sentirsi dell'esserci nel mondo, «*a-pre l'Esserci nel suo esser-gettato e, innanzi tutto e per lo più, nella forma della diversione evasiva*»¹⁵⁰⁰. Questo "carattere essenziale della situazione emotiva" ci consegna al sentimento della nostra condizione, ma non è, però, da intendere come stato psicologico¹⁵⁰¹. La situazione emotiva è la struttura trascendentale del sentimento che rivela in maniera pre-teoretica, quindi originaria, la condizione di esser gettato¹⁵⁰². Il concetto che viene espresso da Heidegger con la parola *Stimmung* indica, per l'appunto, una situazione in cui si trova irrimediabilmente gettati. Essa, conducendo l'esserci (in senso pedagogico si potrebbe dire: *l'educandus*) innanzi all'apertura del suo ci, rivela al contempo all'esserci il suo essere sempre già gettato e consegnato a esso¹⁵⁰³. Già l'etimo della parola ci dice parecchio: in essa c'è una voce (*Stimme*) che suona, che risuona¹⁵⁰⁴ e una modalità di agire (*ung*) di questa voce attraverso cui ci si esplica e ci si esprime, esercitando un

¹⁴⁹⁷ I paragrafi 12-18 di *Sein und Zeit* sono, in tal senso, punto di riferimento.

¹⁴⁹⁸ Cfr. *ivi*, § 29, p. 173.

¹⁴⁹⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁰⁰ *Ivi*, p. 174 (corsivo nel testo).

¹⁵⁰¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁰² Cfr. V. Perego, *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001, p. 111.

¹⁵⁰³ Cfr. G. Agamben, *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982, p. 70

¹⁵⁰⁴ Cfr. E. Borgna, *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*, op. cit., p. 81.

influsso considerevole su ciò che siamo e possiamo essere. La tonalità emotiva non implica alcun riferimento primario alla psiche; non è da ritenere come stato interiore che esteriorizzerebbe per colorire di sé cose e persone, non viene né dal di “fuori” né dal di “dentro”, ma sorge nell’essere-nel-mondo stesso come una sua modalità¹⁵⁰⁵. L’essere emotivamente intonato non è un sentimento perché non coincide con qualcosa di determinato, ma è un modo di essere che può, tuttavia, aprire o precludere le varie forme di essere-nel-mondo¹⁵⁰⁶. Nella tonalità depressiva, per esempio, l’esserci diviene cieco nei confronti di se stesso, il mondo ambiente di cui si prende cura si appanna, la previsione ambientale si offusca¹⁵⁰⁷. Heidegger ne sottolinea anche il carattere intenzionale, il suo dirigersi verso, in quanto è apertura all’essere-nel-mondo nella sua totalità¹⁵⁰⁸. La tonalità non è posta nel soggetto o nell’oggetto, ma siamo noi a essere trasportati in essa e nella sua potenza trascinate che radicalmente avvolge uomini e cose¹⁵⁰⁹. La situazione emotiva è, inoltre, da correlare a «un’aprente remissione al mondo in cui possiamo incontrare ciò che ci procura affezioni»¹⁵¹⁰. La situazione emotiva o affettiva non dipende dall’esserci, in essa egli si trova già da sempre costituito. Esistere significa essere sempre immersi in una disposizione affettiva fondamentale alla quale siamo già sempre consegnati. L’affettività e le tonalità che, di volta in volta, ci troviamo a patire, conducono Heidegger a chiedersi come l’uomo acceda all’essere¹⁵¹¹. L’emotività si rivela in tal senso ‘paradigma esistenziale’ che spinge a riflettere sulle modalità con cui l’esserci recepisce il mondo, vale a dire l’orizzonte delle sue possibilità.

Nei *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* Heidegger passa poi a una considerazione della *Stimmung* sul piano storico-epocale. Nel primo inizio lo stato d’animo fondamentale è lo stupore (*das Erstaunen*), nell’altro inizio, lo sgomento (*das Erschrecken*), il ritegno (*die*

¹⁵⁰⁵ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 29, p. 175.

¹⁵⁰⁶ Sull’importanza delle tonalità emotive nella vita dell’uomo si veda: O. F. Bolinow, *Das Wesen der Stimmungen* (1941), Klosterman, Frankfurt am Main 1956; trad. it. a cura di D. Bruzzone, *Le tonalità emotive*, pref. all’ed. it. di E. Borgna, Vita e Pensiero, Milano 2009.

¹⁵⁰⁷ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 29, p. 174.

¹⁵⁰⁸ Cfr. *ivi*, p. 175.

¹⁵⁰⁹ Cfr. M. Perniola, *Transiti: filosofia e perversione*, Castelvecchi, Roma 1998, p. 194.

¹⁵¹⁰ Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 29, p. 176 (corsivo nel testo).

¹⁵¹¹ Cfr. A. Caputo, “L’origine dell’affettività. Martin Heidegger a Marburgo”, *Intersezioni*, a. XX, n. 1, Il Mulino, aprile 2000, p. 59.

Verhaltenheit), il pudore (*die Scheu*), il presagio (*die Ahnung*), il giungere a presagire (*das Er-ahnen*)¹⁵¹².

Dicendo “stupore” Heidegger fa riferimento allo stato d’animo del primo inizio (greco), mediante cui ci si avvede che «l’ente è, che l’uomo stesso è ente, ente in ciò che *egli* non è»¹⁵¹³. Il presagire (*das Ahnen*) schiude l’ampiezza del velamento di ciò che è assegnato e forse rifiutato; il presagio pone l’iniziale insistenza nell’esserci, esso è in sé spavento (*Schrecken*) e al tempo stesso entusiasmo¹⁵¹⁴. Il pudore è il modo di avvicinarsi e restare vicino a ciò che è più lontano come tale e che, tuttavia, nel suo cenno diventa il più vicino e raccoglie in sé tutti i riferimenti dell’essere; da esso scaturisce la necessarietà della reticenza che lascia essenzialmente essere l’Essere come evento, dando il tono a ogni portamento (*Haltung*) in mezzo all’ente e a ogni comportamento (*Verhaltung*) nei confronti dell’ente¹⁵¹⁵. Nel ritegno domina, senza che quel retrocedere sia eliminato, il rivolgersi verso l’indugiante negarsi quale essenziale presentarsi dell’Essere¹⁵¹⁶. Lo stato d’animo dell’altro inizio, nella pluralità dei nomi, conduce a una modalità di rapportarsi all’essere dell’ente nel suo insieme trovando misura nell’*Ereignis*. Lo stato d’animo è il diffondersi nell’esserci del vibrare dell’essere come evento; il propagarsi di tale vibrazione non è un puro dileguarsi ed estinguersi ma, all’opposto, il conservarsi della scintilla nel senso della radura del Ci aderente al pieno fendersi (*Zerklüftung*) dell’essere¹⁵¹⁷. Nell’altro inizio ciò che importa è il salto nel centro della “fendentesi svolta dell’evento” per render pronto il Ci, conoscendo, domandando, approntando lo stile, in vista della sua fondazione¹⁵¹⁸. Il salto (*der Sprung*) si presenta sotto la parvenza dell’assenza di riguardo ed è tuttavia disposto proprio da quel pudore in cui la volontà del ritegno trascende se stessa fino all’insistenza dell’esposizione della più lontana vicinanza dell’indugiante diniego¹⁵¹⁹. Nel salto si intraprende una esperienza di verità come apertura e di gettatezza nell’evento di appropriazione reciproca tra uomo ed essere¹⁵²⁰. Heidegger rivolge il suo sguardo al modo in cui l’evento nel dare l’essere al contempo si trattiene e si ce-

¹⁵¹² Cfr. M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, trad. it. cit., pp. 49-50.

¹⁵¹³ Ivi, p. 71 (corsivo nel testo).

¹⁵¹⁴ Cfr. ivi, p. 50.

¹⁵¹⁵ Cfr. ivi, p. 45.

¹⁵¹⁶ Cfr. ivi, p. 44.

¹⁵¹⁷ Cfr. ivi, p. 50.

¹⁵¹⁸ Cfr. ivi, p. 237.

¹⁵¹⁹ Cfr. ivi, p. 233.

¹⁵²⁰ Cfr. A. Cimino, “La storia dell’essere”, in Id. (con A. Fabris), *Heidegger*, op. cit., p.

la, il che vuol dire che in nessuna epoca storica può darsi una manifestatività totale, pura, compiuta dell'essere; per Heidegger ciò che conta è accogliere ed esperire quel darsi ultimo a partire dall'evento¹⁵²¹. Le tonalità affettive (*Stimmungen*) si pongono in tal modo come modi del darsi e del trattenersi dell'evento, sono, cioè, modi per comprendere l'essere o per tentare di avvicinarsi a esso.

Si tratta fenomenologicamente del difficile compito di comprendere l'uomo, anche la persona con 'deficit e disabilità', tenendo conto di una *situazione emotiva* comune quale modo ineludibile di *stare nel mondo* che impregna il nostro vissuto e dalla quale si origina ogni destino. Il concetto heideggeriano denota le emozioni come modi di ricercare, con esse designa il *come* ci si sente nelle situazioni in cui ogni volta ci si trova gettati¹⁵²². Il fatto che Heidegger rivolga il suo interesse a tonalità affettive quali l'angoscia, lo sgomento, lo stupore, rende evidente il nostro sentirci spaesati in quanto posti dinanzi al puro nulla dell'essere-nel-mondo, il rischio di precipitare nell'abisso (*Abgrund*), ma è vero anche che la *Stimmung* determina (*be-stimmt*), dandogli il tono, il nostro *essere nel mondo*, quindi anche la comprensione di esso e il sorgere del mondo stesso come totalità di riferimenti, cioè lo stesso venire all'essere delle cose¹⁵²³. Non vi è, in definitiva, alcuno stato dell'esistenza (sia che si tratti dello stato di persone 'normali' che dello stato di persone con 'bisogni speciali') che non dipenda da una *tonalità emotiva*¹⁵²⁴ che si articola nei rapporti con se stesso e nei rapporti con l'altro da sé.

9.2.3. *Apprendere ad abitare il mondo e ad abitare noi stessi in comunità con l'Altro*

Nella psicosi la *presenza* (dell'umano esser-nel-mondo) si consegna totalmente a una determinata immagine del mondo, cioè a un mondo di enti con cui non è in relazione attiva e per i quali non si assume nessuna responsabilità¹⁵²⁵. Nevrosi e psicosi devono essere considera-

¹⁵²¹ Cfr. *ivi*, p. 86.

¹⁵²² Si veda E.T. Gendlin, "Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology", *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, vol. XVI, 1978-1979, pp. 43-71.

¹⁵²³ Cfr. G. Vattimo, *Opere complete - I. Ermeneutica - Tomo 2*, a cura di M. Cedrini, A. Martinengo, S. Zabala, Meltemi, Roma 2008, p. 15.

¹⁵²⁴ Scrive O.F. Bollnow sulla scia di Heidegger: «Il modo in cui mi rivolgo a qualche cosa e come essa mi appare, è determinato fin dall'inizio dalla tonalità emotiva in cui mi trovo [*befindende*]» (O. F. Bollnow, *Das Wesen der Stimmungen*, trad. it. cit. p. 49).

¹⁵²⁵ Cfr. J. Needleman, "A Critical Introduction to Ludwig Binswanger's Existential Psychoanalysis", trad. it. di A. Angioni, "Introduzione critica all'antropoanalisi di

te, pertanto, come un modo in cui la presenza esiste inautenticamente, un modo definito dallo spazio sproporzionato che occupa l'esistenziale dell'essere gettato¹⁵²⁶. La funzione dell'espressione "essere gettato" (*Geworfenheit*) può essere così espressa in termini di ripetizione¹⁵²⁷. Nella 'malattia mentale' questa ripetizione è nella prospettiva heideggeriana inautentica¹⁵²⁸. In tal caso la presenza non può più far esistere liberamente il mondo, ma è sempre più consegnata a un particolare progetto dal quale viene afferrata e sopraffatta¹⁵²⁹.

L'impegno ontologico, in entrambe le impostazioni, fenomenologica ed esistenziale, mette in luce la struttura dell'umana presenza sulla base di condizioni sia empiriche che trascendentali. Anche Jaspers, come Heidegger, immette l'apparire dei fenomeni, ai quali si rivolge la fenomenologia, in un processo dove i fenomeni (gli oggetti, gli enti) si mostrano affiorando da ciò che rimane impenetrabile a ogni conoscenza oggettiva: l'Essere, il Tutto-avvolgente, che nel suo tratto più profondo è la trascendenza, l'altro, rispetto a tutto ciò che può essere concepito, pensato, conosciuto, sentito, voluto, sperato, temuto¹⁵³⁰.

L'*epoché* husserliana permette di risalire all'*Erleben* e, quindi, di attraversare il confine tra strutture trascendentali costitutive, come temporalità, corporeità, spazialità, intersoggettività e situazioni socio-storiche-culturali¹⁵³¹.

Seguendo l'imprescindibile suggerimento heideggeriano: siamo sempre davanti a un essere vivente in cui nel suo *essere ne va del suo essere stesso*¹⁵³², il quale possiede la disposizione a rapportarsi a sé, all'ente circostante in quanto tale e al tutto abbracciante, cioè al mondo, nonché alla stessa comprensione dell'essere.

Obiettivo di un percorso di indagine di tipo fenomenologico è l'*Erlebnis*, «il vissuto, il momento dell'esperire, che è tutt'altro dal soggetto universale e da qualunque metafisica dell'individuo»¹⁵³³.

Ludwig Binswanger", in L. Binswanger, *Being in the world*, op. cit., p. 116.

¹⁵²⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁵²⁷ Cfr. *ibidem*.

¹⁵²⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁵²⁹ Cfr. L. Binswanger, "Fall Lola Voss" (1949), in Id., *Being in the world*, trad. it. cit., p. 287.

¹⁵³⁰ Cfr. E. Severino, *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, op. cit., p. 356. Vedi, sul contesto, il capitolo dedicato a Jaspers in questo stesso lavoro, pp. 186-216.

¹⁵³¹ Vedi capitolo 1 su Husserl, in questo stesso lavoro, pp. 13-64.

¹⁵³² Cfr. M. Heidegger, *Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 4, p. 28.

¹⁵³³ Cfr. B. Callieri, M. Maldonado, G. Di Petta, *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, op. cit., p. 207.

L'*Erlebnis* è il superamento dell'opposizione dialettica tra l'Io dato a priori e l'oggetto naturale: principio cruciale che permette di superare la scissione tra soggetto e oggetto, perché il soggetto trova e definisce se stesso insieme all'oggetto¹⁵³⁴.

Il vissuto in Husserl corrisponde a ciò che è dato con "evidenza". Si tratta di esperienza viva della realtà, attuale, costantemente presente, definita *pura*, in quanto non coincide con la percezione empirica degli oggetti ma ne considera l'essenza. Ogni vissuto si impone con evidenza alla coscienza; è parte indispensabile della coscienza fenomenologicamente intesa, nel senso di "reel", vale a dire come parte essenziale del soggetto stesso nelle sue fondamenta temporali, pertanto come sorgente delle cose reali, di tutti i giudizi sulla realtà oggettiva, e non semplicemente "real" nel senso di esistente nel mondo empirico¹⁵³⁵. In tal senso vissuto e coscienza coincidono.

Scriva Husserl:

«La manifestazione della cosa (il vissuto) non è la cosa che si manifesta ("ciò che ci sta di fronte" presuntivamente nel suo essere in se stesso, in carne ed ossa). Noi "viviamo" le manifestazioni come appartenenti al nesso della coscienza, mentre le cose ci si manifestano come appartenenti al mondo fenomenale. Le manifestazioni stesse non si manifestano, esse vengono vissute»¹⁵³⁶.

Si tratta di *abitare il mondo*, un mondo che si disvela secondo architetture di senso (a esso implicite), di attingere con la coscienza all'essenza dell'essere (Husserl), di far coincidere, in qualche modo, l'abitare con l'essere (Heidegger).

Nelle condizioni di difettività umana, nei diversi fronti in cui emerge, non può sfuggire a qualsiasi prospettiva osservativa attenta la modificabilità dei sintomi, per cui è ormai appurato che essi non so-

¹⁵³⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵³⁵ «L' "esperienza" , di cui nella fenomenologia si parla, non è una per quanto piccola pur sempre complessa elaborazione di dati sensoriali, strutture percettive, procedure logiche, ma è la monadica densità di ogni atto di vita nella sua vissuta immediatezza. Si tratta insomma non dell' "esperienza" che sintetizzando oggettiva, ma del "vissuto" patire le proprie modificazioni, dell'affettiva auto-afezione irriducibilmente soggettivo, di quel che nel lessico fenomenologico tedesco viene designato con il termine *Erlebnis*» (A. Masullo, "Saggio introduttivo- Fenomenologia del frammento e psichiatria dell'incontro", in B. Callieri, M. Maldonato, G. Di Petta, *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica*, op. cit., p. 27).

¹⁵³⁶ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. II, p. 142

no riducibili solo farmacologicamente, ma come modi relazionali che si formano e si riuniscono così come si scompongono e si disgregano a seconda delle strutture relazionali con cui si confrontano¹⁵³⁷. Situazioni di carenza o compromissione di abilità devono, quindi, essere considerate secondo le “modalità dell’individuo” e non del “calcolo statistico”¹⁵³⁸. Intendere filosoficamente la disabilità offre la possibilità di considerare quest’ultima sotto una luce nuova. Nel campo della consulenza filosofica, come afferma Gerd B. Achenbach, che ne è considerato il fondatore, il filosofo è «lo specialista del non-speciale, sia del generale e chiaro (anche per la ricca tradizione di ciò che è già stato pensato razionalmente), sia di ciò che è contraddizione e devianza e, con accento particolare, dell’individuale e dell’unico»¹⁵³⁹. La riflessione filosofica fenomenologica su questo punto è naturalmente molto importante per determinare le condizioni in cui ci troviamo come elemento costitutivo del nostro modo di stare nel mondo; è strategicamente centrale perché indica un vedere tra i limiti del nostro essere un non-visto implicito che si rimette al nostro modo di stare e vivere nel mondo. Parafrasando Martin Heidegger si tratta di assumere su di sé la possibilità di darsi a forme di vita inautentica o autentica, dacché ci si trova sempre in bilico tra la possibilità di guadagnare la propria esistenza e quella di perderla. L’esistenza umana è *Da-sein* (Esser-ci), collocata da sempre in un “ci” (*Da*), cioè in una data situazione, in un mondo, in cui essa risulta gettata e verso il quale è originariamente aperta nel senso di un poter essere. L’Esser-ci è dentro il mondo come gettatezza e come progetto, quindi come modo di essere in situazione e nella possibilità, ma anche come un essere-con-altri, essere insieme con altre presenze (*Mitdaseiende*). Quando l’esistenza non riesce a trascendersi in un progetto, ma solo come esistenza gettata, ci si trova di fronte a situazioni difettive che approdano a una contrazione, una limitazione o un appiattimento del mondo, che richiedono una condizione riparatrice. Lo sforzo fenomenologico-pedagogico consiste nel creare i presupposti per un’atoprogettazione che consenta a ogni singolo l’auto-appropriazione di sé e del mondo.

¹⁵³⁷ Cfr. U. Galimberti, *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009, p. 171.

¹⁵³⁸ Cfr. *ibidem*.

¹⁵³⁹ Gerd B. Achenbach, *Philosophische Praxis*, Jurgen Dinter 1987; trad. it. di F. Cirri (rev. di F. Viganò), *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo (Feltrinelli), Milano 2004, p. 14.

9.3. Forme di esistenza mancata – Il contributo di Ludwig Binswanger alla comprensione di sé e del mondo

La struttura dell'essere nel mondo come trascendenza, posta in luce da Heidegger, non è affatto marginale nello studio e nell'approccio a ogni tipo di 'disabilità'. Binswanger, contemporaneo e discepolo di Heidegger, ha contribuito a rinforzare questa tesi, sottolineando il rapporto indissolubile tra essere-nel-mondo e trascendenza:

«La lingua tedesca per esprimere il concetto di trascendere, trascendenza (*Transzendieren, Transzendenz*) possiede il termine *Überstieg*. All'*Überstieg* inerisce da un lato il "verso dove" si compie il superamento, dall'altro ciò che nel superamento stesso viene superato (*überstiegen*), trasceso. Il primo, il "verso dove" del superamento lo chiamiamo "mondo", il secondo, ciò che viene trasceso, è l'essente stesso, cioè a dire proprio quell'essente che è la forma in cui la presenza (*Dasein*) "esiste". In altri termini, nella trascendenza, nell'*Überstieg*, non si costituisce soltanto il "mondo" – sia come nudo presagio, sia come conoscenza obiettivante – ma anche il Sé (*das Selbst*)»¹⁵⁴⁰.

Egli ha, infatti, affermato che se si trascura l'uomo, la psicopatologia resta sospesa nel vuoto¹⁵⁴¹. La questione centrale è se l'uomo vive conformemente a ciò che è, secondo il detto di Nietzsche "Diventa ciò che sei", che possiamo leggere in *Ecce homo*¹⁵⁴², formula che viene utilizzata come sottotitolo. Il merito dell'ontologia dell'Esserci, secondo le modalità descritte da Heidegger consiste, come sottolinea Binswanger, nell'aver posto in luce una struttura essenziale a priori, che implica elementi strutturali essenziali (gli esistenziali), struttura che permette di analizzare e descrivere le forme di malattia come effettive modificazioni di questa struttura a priori¹⁵⁴³. Binswanger si è, tra l'altro, soffermato su queste modificazioni nell'analisi di quelle che ha definito "minacce, immanenti"¹⁵⁴⁴ che gravano sull'uomo e che rappresentano forme di fallimento, di mancata riuscita dell'esistenza umana nel darsi alle sue possibilità: *esaltazione fissata*,

¹⁵⁴⁰L. Binswanger, *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie* (1946); trad. it. cit., p. 22.

¹⁵⁴¹ Cfr. L. Binswanger, *Drei Formen Missglückten Daseins*, trad. it. cit., p.148.

¹⁵⁴² F. Nietzsche, *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), trad. it. a cura di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991.

¹⁵⁴³ Cfr. L. Binswanger, *Drei Formen Missglückten Daseins*, trad. it. cit., p. 218.

¹⁵⁴⁴ Cfr. *ibidem*.

*stramberia, manierismo*¹⁵⁴⁵. Esse sono collocate al di fuori della cornice psicopatologica e della clinica psichiatrica, oltre che delle forme schizoidi e della schizofrenia, e analizzate sulla base della considerazione dell'esistenza umana in quanto *essere-nel-mondo*¹⁵⁴⁶.

a) L'esaltazione fissata è una forma di esistenza dislocata dalla prassi reale, cioè un'esistenza che si muove a un'altezza artificiosa, data dal fatto che non ha più alcun rapporto con l'ampiezza dell'esperienza né è sostenuta dalle ali della fantasia, dell'amore, dell'entusiasmo, dell'arte, ma è, invece, costantemente minacciata dalla vertigine e dal restare prigioniera in due sensi: da un lato del mero desiderare, del fissarsi in certe idee, ideologie, teorie, di salire oltre e dall'altro dalla incapacità derivante dall'inesperienza di procedere da sola¹⁵⁴⁷. Essa implica «non soltanto una “mancanza di esperienza del mondo”, di “conoscenza della cosa”, ma anche una carenza di autentica comunicazione, sia nel senso dell'esistenza, sia nel senso dell'amore»¹⁵⁴⁸.

b) L'esistenza in quanto *stramberia* è «una forma di sproporzione costituita dalla *trasversalità*, dal *mettersi di traverso*, dallo *stortarsi*»¹⁵⁴⁹. L'esistenza si mette di traverso, devia da se stessa, deraglia nella sua struttura o configurazione, dando segno di sé nella dimensione della stortura¹⁵⁵⁰.

c) Il manierismo è una forma di esistenza che si perde nei cavilli del cerimoniale e dell'etichetta, del velo o della maschera, cioè della moda cortigiana, soldatesca o, in generale, mondana, sfociando nell'accentuazione, nella deformazione di questa moda, fissandosi in caratteri come la distorsione, la smorfia, il “patetico-ridondante”, il greve, lo sgraziato, il “non-articolato” in un senso molto vicino a quello magnificamente descritto da Heinrich von Kleist in un breve scritto del 1810: *Il teatro delle marionette*¹⁵⁵¹. Sicché il modo d'esserci del manierismo si contraddistingue, secondo le modalità messe in luce da Heidegger, per l'inautenticità dell'esserci, nel senso di un non-essere-se-stesso; in altre parole: significa discendere nello stordimento del Sì, nel languore dell'essere-perduto in esso, da un lato, e nella disperata volontà, anche se destinata al fallimento, di guadagnare un

¹⁵⁴⁵ Cfr. *ivi*, p.128.

¹⁵⁴⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁴⁷ Cfr. *ivi*, pp. 198-199.

¹⁵⁴⁸ *Ivi*, p. 199.

¹⁵⁴⁹ *Ivi*, p. 200.

¹⁵⁵⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁵¹ Cfr. *ivi*, p. 222.

terreno e uno stato in esso¹⁵⁵². Nel manierismo la mobilità storica dell'esistenza si salda nel rispecchiamento di un'ipseità e, perciò, nel senso dell'autoinganno¹⁵⁵³. Ridursi a una maschera si traduce in uno svuotamento dell'esistenza, il vuoto accerchia silenzioso consegnando al nulla della paura e dell'angoscia e al drammatico tentativo di lottare contro di esse e di nasconderle¹⁵⁵⁴. In un simile contesto le considerazioni di Goethe sono richiamate con forza:

«I greci rappresentavano l'esistenza, noi invece gli effetti dell'esistenza, descrivevano il mostruoso, noi invece descriviamo mostruosamente, essi il piacevole, noi piacevolmente e così di seguito. E da ciò derivano la nostra ampollosità, il nostro manierismo e le nostre esagerazioni»¹⁵⁵⁵.

Binswanger osserva, infatti, come le considerazioni di Goethe contengano verità valide per tutti i tempi e confermano l'analisi antropologica del manierismo come particolare forma esistenziale¹⁵⁵⁶. In Goethe, come fa rilevare Binswanger, la maniera delle rappresentazioni contemporanee è intesa, diversamente dallo stile antico, come «solo vero stile nel senso dell'esistenza come essenza delle cose»¹⁵⁵⁷. Se la maniera intesa come *modo*, come *linguaggio*, attraverso cui l'artista cerca di esprimere a suo modo ciò che ha colto con l'anima, diventa sempre più vana e priva di rilievo, l'arte decade, come Goethe scrive a Carlo Augusto (Roma, 3 febbraio 1887), a una "conformazione senz'anima"¹⁵⁵⁸.

Il concetto di struttura dell'essere-nel-mondo come trascendenza ha permesso di eliminare il "cancro" costituito dalla teoria della scissione del mondo in soggetto e oggetto che comprometteva alla base tutte le precedenti psicologie e le porte si sono finalmente spalancate all'antropologia¹⁵⁵⁹. Assumendo l'essere-nel-mondo come trascendenza, Heidegger non soltanto ha superato la frattura tra soggetto e oggetto della conoscenza, non soltanto ha colmato lo iato tra io e

¹⁵⁵² Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁵³ Cfr. *ivi*, p. 227.

¹⁵⁵⁴ Cfr. *ivi*, p. 230.

¹⁵⁵⁵ Goethe a Herder, 17 maggio 1787 (*Viaggio in Italia – Il Carnevale di Roma, le danze e i teatri romani*, prima trad. integrale e note di A. Tomei, con un discorso di S.E. Rava, Officina Poligrafica Italiana, Roma 1905, p. 246).

¹⁵⁵⁶ Cfr. L. Binswanger, *Drei Formen Missglückten Daseins*, trad. it. cit., p. 230.

¹⁵⁵⁷ *Ibidem*.

¹⁵⁵⁸ Cfr. L. Binswanger, *Drei Formen Missglückten Daseins*, trad. it. cit., p. 230.

¹⁵⁵⁹ Cfr. L. Binswanger, *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*, trad. it. cit., p. 22.

mondo, ma ha anche rischiarato la struttura della soggettività come trascendenza, dischiudendo un nuovo orizzonte di comprensione e imprimendo un nuovo stimolo all'indagine scientifica sull'essere dell'uomo in genere e sui particolari suoi modi di essere¹⁵⁶⁰. È chiaro che la scissione dell'essere in soggetto (uomo, persona) e oggetto (cosa, ambiente) viene soppiantata dall'unità tra presenza e mondo garantita nella trascendenza¹⁵⁶¹. Mondo, in senso antropoanalitico, ha sempre il significato di ciò rispetto a cui l'esserci si supera e si progetta, in altre parole è il modo in cui l'essente gli si rende accessibile¹⁵⁶². Ma l'espressione mondo è concepita non solo in senso trascendentale ma anche in senso obiettivo, per esempio quando si parla di opaca resistenza del mondo, delle tentazioni e dei pericoli del mondo, di tenersi a distanza dal mondo, dove si intende innanzitutto il mondo sociale (*Mitwelt*)¹⁵⁶³. Analogamente si parla di "mondo circostante", di "ambiente" (*Umwelt*) e di "mondo proprio" (*Eigenwelt*), quali "regioni particolari" di un essente presente nel mondo obiettivo e non quali progetti trascendentali di mondo¹⁵⁶⁴. "Trascendere" ha, quindi, un significato più ampio e originale di quello di "conoscere" e anche di quello di "intenzionalità", poiché il mondo ci si dischiude primariamente già attraverso un nostro particolare stato d'animo, la *Stimmung*,¹⁵⁶⁵ colto e indagato nella sua rilevanza esistenziale ontologica da Heidegger¹⁵⁶⁶.

Dal punto vista antropoanalitico anche le psicosi possono essere colte e studiate, in primo luogo, in base alla struttura dell'essere nel mondo, in secondo luogo, considerando in esse determinate declinazioni (*Abwädlungen*) del trascendere¹⁵⁶⁷. In questo senso, precisa lo psichiatra svizzero, le *malattie mentali* non sono intese come malattie del cervello, anche se tali rimangono dal punto vista medico-clinico, ma piuttosto in esse si rendono evidenti particolari declinazioni della struttura fondamentale o modale dell'essere-nel-mondo come trascendenza e delle sue articolazioni e uno dei compiti della psichiatria è quello di indagare e fissare in modo scientificamente accurato tali particolari declinazioni¹⁵⁶⁸.

¹⁵⁶⁰ Cfr. *ivi*, p. 23.

¹⁵⁶¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁶² Cfr. *ibidem* (nota).

¹⁵⁶³ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁶⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁶⁵ Cfr. *ivi*, p. 23.

¹⁵⁶⁶ Si veda § 29 di *Sein und Zeit*.

¹⁵⁶⁷ Cfr. L. Binswanger, *Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie*, trad. it. cit., p. 23.

¹⁵⁶⁸ Cfr. *ivi*, pp. 23-24.

Cade la pretesa di distinguere tra *sano* e *malato* perché ciò che appare sono solo i modi d'essere così come si situano nella presenza¹⁵⁶⁹. Anche le disfunzioni vengono intese come funzioni di una certa strutturazione presenziale, ossia di un certo modo di essere-nel-mondo, di progettare un mondo¹⁵⁷⁰. In questa prospettiva occorre mettere allo scoperto le incrinature presenti nelle strutture trascendentali che presiedono la formazione di un mondo¹⁵⁷¹. Tali strutture sono le modalità costitutive del suo essere, quegli a priori esistenziali che Heidegger ha indicato in *Sein und Zeit*¹⁵⁷² attraverso cui l'umana presenza si temporalizza (*zeitigt*), si spazializza (*raumgibt*), si mondannizza (*weltlicht*), coesiste (*Mit-da*), ecc.¹⁵⁷³.

Seguendo il pensiero di Heidegger, Galimberti, fa notare che quando il sé smette di temporalizzarsi e di spazializzarsi perché diviso, dal proprio corpo, rende intangibile la propria presenza e problematico il confine tra il "qui" e il "là", tra il "dentro" e il "fuori"; quando il corpo non viene più avvertito con sicurezza come Io contrapposto a un non-Io, parallelamente si registra la perdita del mondo come altro da sé e di sé come esser-ci (*Dasein*)¹⁵⁷⁴. Il *disagio autistico*, per esempio, in questa prospettiva «non è quella forma di presenza in cui il sé esiste come *solus ipse*, ma quella presenza vuota che ha addirittura cessato di essere sé»¹⁵⁷⁵. Recedendo dall'esser-sé (*Sich-selbstigen*), la presenza autistica cessa di esser-ci (*Dasein*), il suo *luogo*, il suo "ci" non è più il mondo che noi tutti condividiamo (*Mit-welt*), il suo *progetto* non è più nel trascendimento della "cura" per uomini (*Fürsorge*) e cose (*Besorgen*), ma in quel rapporto che, nel tentare di collegare sé a sé, escludendo tutto, porta a fare del non-esser-se-stesso l'unico progetto di una vita¹⁵⁷⁶. Binswanger si è misurato con il fenomeno dell'autismo affermando che, da una prospettiva antropologica, significa perdita del mondo e del sé (o per lo meno riduzione della possibilità di mondo e del sé), e questa riduzione si manifesta primariamente come riduzione della possibilità di accordarsi emotivamente¹⁵⁷⁷. I casi clinici di Ellen West, di Jürg Zünd, di Nadia, e in particolare di Lola Voss, analizzati da Binswanger, hanno in comune

¹⁵⁶⁹ Cfr. L. E. Berra, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, op. cit., p. 60.

¹⁵⁷⁰ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁷¹ Cfr. *ibidem*..

¹⁵⁷² Si veda, in particolare, il § 31 di *Sein und Zeit*.

¹⁵⁷³ Cfr. L. E. Berra, *Manuale di psicoterapia esistenziale*, op. cit., p. 60.

¹⁵⁷⁴ Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, op. cit., p. 356.

¹⁵⁷⁵ Ivi, p. 357.

¹⁵⁷⁶ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁷⁷ Cfr. L. Binswanger, "Fall Lola Voss" (1949), in *Being in the world*, trad. it. cit., p. 342.

la progressiva mondanizzazione (*Verweltlichung*) dell'esistenza, ossia il «risucchiamento della presenza da parte del mondo»¹⁵⁷⁸, cioè il fatto che la presenza rinnega se stessa come autentica e libera possibilità di Sé (*Selbstseinkönnen*) e cade in balia di un determinato progetto di mondo, nel quale finisce deietta (*verfallen*)¹⁵⁷⁹.

Per quanto riguarda l'autismo, secondo lo psichiatra svizzero non è un accordo emotivo né una tonalità emotiva, il caso di Lola Voss sancisce questa ipotesi¹⁵⁸⁰. Quando il mondo non mostra più una 'veste materiale', quando il fuoco della vita è bloccato e ridotto in cenere, l'accordo emotivo (nel senso che possa realizzarsi una tonalità emotiva) della presenza è leso o è già completamente dissolto¹⁵⁸¹. Nel caso di Ellen West, che è il meno autistico di tutti, la presenza è ancora sottoposta a stati emotivi molto forti¹⁵⁸². La condizione autistica, in tal caso, risultava dal fatto che la tonalità emotiva diventava sempre più plumbea, sepolcrale e insieme sempre meno spirituale e più materiale, fino a ridursi completamente al livello di "voracità bestiale"¹⁵⁸³. Contro lo sprofondamento in questo autismo la persona sofferente cercava di proteggersi con tutte le forze che le rimanevano, ma alla fine non le è restata altra via d'uscita che il suicidio¹⁵⁸⁴. Il caso del giovane Jürg Zünd presenta solo i segni di una 'veste materiale', il suo era un caso di depressione, in cui si poteva rilevare ancora una tonalità emotiva continua, che aveva, però, un carattere autistico il quale si manifestava nel fatto che essa assumeva solo in via eccezionale una 'veste materiale'¹⁵⁸⁵. Nel caso di Lola Voss non si rileva nessuna 'veste materiale' determinata, Lola è un "cratere spento", cioè una persona nella quale tutti i sentimenti liberi e immediati sono ormai estinti. La presenza è governata e continuamente logorata dall'angoscia. Questa angoscia non è un sentimento o un affetto ma è rivelativa dell'angoscia esistenziale, cioè della nullificazione della presenza nel senso di una progressiva perdita di mondo a cui si accompagna, però, anche la perdita di sé¹⁵⁸⁶. Quando la presenza non riesce più a progettare liberamente un mondo, il che è sempre compiuto in primo luogo della tonalità emotiva, essa perde anche il sé. È in

¹⁵⁷⁸ Ivi, p. 287.

¹⁵⁷⁹ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁸⁰ Cfr. *ivi*, p. 341.

¹⁵⁸¹ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁸² Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁸³ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁸⁴ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁸⁵ Cfr. *ibidem*.

¹⁵⁸⁶ Cfr. *ibidem*.

base a questa riduzione della possibilità di accordo emotivo, derivante dall'angoscia esistenziale, che può essere compreso anche e soprattutto il pensiero autistico¹⁵⁸⁷.

9.4. La pedagogia fenomenologico-esistenziale come terreno della costruzione del sé in soggetti autistici

9.4.1. *Le categorie dell'analisi pedagogica fenomenologica*

La varietà e la complessità dei 'sintomi' entro cui si manifesta il disagio autistico hanno generato nel corso del tempo modelli interpretativi spesso contrastanti e irriducibili tra loro. I diversi modelli di ricerca suggeriscono, in genere, l'ipotesi che dietro la condizione delle persone con autismo si nasconda una profonda alterazione dell'intersoggettività, come l'orizzonte dei significati condivisi/condivisibili con un partner comunicativo, l'empatia, la comprensione degli stati mentali degli altri, la dialettica io-mondo. Nell'autismo, così ricostruito e pensato, appare negato l'orizzonte che si intravede e si anticipa già nella *Crisi delle scienze europee* di Husserl, ma anche nell'idea trascendente dell'esistenzialismo di Jaspers e nel recupero ontologico-riflessivo che si prevede nella ricerca ontologica di Heidegger. Così interpretato l'autismo, verrebbero effettivamente meno le categorie fondanti della fenomenologia esistenzialistica: co-mondo (*Mit-Welt*), mondo-della-vita (*Lebenswelt*), l'esser-nel-mondo (*in-derWelt-sein*), i vissuti (*Erlebnisse*), la Cura come piano degli intrecci delle relazioni che legano l'esserci del singolo a ogni altro esserci in comunità e società. Al soggetto autistico pare negato il senso della storia e, peggio ancora, il senso della sua storia, il significato individuale-soggettivo che unisce l'autoanalisi (l'autocostruzione) con l'intersoggettività che pre-forma comunità e società¹⁵⁸⁸. La capacità intersoggettiva, cioè la capacità di rappresentazione (di sé e dell'altro da sé), e il carattere intenzionale e cooperati-

¹⁵⁸⁷ Cfr. *ivi*, p. 343.

¹⁵⁸⁸ Cfr. S. Mistura, "Introduzione" al volume A. Ballerini, F. Barale, V. Gallese, S. Ucelli, *Autismo. L'umanità nascosta*, Einaudi, Torino 2006, p. XXI. «In senso più profondo e più grave: oltre alla catarsi terapeutica si inserisce non solo la connessione tra ontogenesi e filogenesi, ma la presenza, in ogni rapporto duale, di tutti i possibili rapporti intersoggettivi di una situazione e di un'epoca. Come nel solipsismo della *Prima meditazione cartesiana* è presente la costituzione intersoggettiva della *Quinta*, così nell'autoanalisi si ricostituisce, con l'autoanalisi dell'altro, ogni soggetto, e si riflette, nel colloquio a due, l'intera situazione comune. Nell'autismo si resta invece ancorati più o meno rigidamente al solipsismo» (*ibidem*).

vo che sostengono l'inter-comunicazione tra sé e gli altri appaiono assenti, deboli o, quantomeno, confusi. Va da sé che, in una logica riduttiva e limitativa del genere, lo spazio *intersoggettivo simbolico* in cui si manifestano i significati che costituiscono il proprio sé e i significati condivisi e condivisibili dagli altri risultino fortemente compromessi. E non c'è dubbio che a uno sguardo superficiale gli autistici possono mostrarsi (e si mostrano forse effettivamente) apparentemente indifferenti alle altre persone e anche verso il co-mondo (*mit-Welt*) che noi tutti (come Cura) abbiamo in comune con gli altri. E non c'è dubbio ancora che sotto questa ottica indifferenziata si riscontrino difficoltà crescenti in ordine allo sviluppo dei meccanismi necessari per interpretare le esperienze vissute (*Erlebnisse*) sia in forma di autocomprensione che in forma narrativa, piano quest'ultimo imprescindibile per la maturazione della coscienza riflessiva (autoformazione) e per l'interazione sociale. In questo quadro non fenomenologicamente fondato si intralciano a vicenda tutte quelle funzioni mentali le cui disposizioni definitive dipendono dalla capacità di (imparare a) interagire con gli altri, apprendendo a scoprire le proprie possibilità a partire innanzi tutto dal proprio mondo: un mondo (nel nostro caso) anche autistico, anch'esso fatto di esperienze soggettive, di vissuti, di tentativi di rapportarsi fenomenologicamente all'altro nel senso sopra indicato di auto-trascendenza e di condivisione ma anche di negazione e repulsione. L'educazione fenomenologico-esistenziale, come tentativo di Cura, non è la chiusura del soggetto autistico nella gabbia del suo mondo, proprio il contrario, invece, è l'obiettivo: si tratta, innanzi tutto, di conoscere il che cos'è del mondo autistico, quale mondo abita propriamente il soggetto autistico e che tipo di co-mondo (*mit-Welt*) egli sperimenta, quali *Erlebnisse* condizionano e pre-formano il suo agire e, infine, se possiamo parlare di mondo autistico al singolare o se non è più giusto e doveroso parlare di mondi autistici (tanti quante sono le persone con disagio autistico). L'approccio fenomenologico-esistenziale ci interroga pedagogicamente sul mondo che vive il soggetto autistico, sul vissuto che questi sperimenta nella quotidianità della vita. E, come primo passo, l'approccio fenomenologico-intenzionale ci suggerisce un porsi in ascolto di questo particolare mondo (mondi). Cogliere possibilmente la voce che si appella a noi e che chiama dal profondo di un esserci che, nel caso specifico, è un esserci autistico. Non viene affatto meno l'obiettivo di mirare a un proprio processo ampio di auto-umanizzazione, tenendo presente la difficile apertura (di ogni esserci e, in modo particolare, l'apertura dell'esserci autistico) al proprio esserci e all'esserci dell'altro. Se seguiamo questi suggerimenti, da una

lettura fenomenologica dell'esistenza non è difficile notare che, nella maggior parte dei casi, siamo in presenza di esserci imprigionati nella loro struttura esistente, in balia della debolezza dei meccanismi di decodifica che risultano decisivi per la trasformazione di aspetti del mondo esterno in (propri) "spazi vitali"¹⁵⁸⁹ e per le difficoltà nell'accorgersi che le persone che ci circondano e con le quali abbiamo a che fare quotidianamente sono soggetti che dispongono di esperienze che si può riuscire a comprendere e condividere nella misura in cui sia stata possibile l'appropriazione consapevole del proprio sé, nella misura in cui il mondo diventi un co-mondo (*mit-Welt*) di rapporti reciproci. Ciò chiama in causa un punto centrale della messa in atto dei rapporti sociali: lo sviluppo linguistico¹⁵⁹⁰.

Difficoltà nella comunicazione e nell'interazione sociale, modelli di comportamento e interessi o attività ristretti e ripetitivi, così come abbondantemente messi in rilievo dalla letteratura scientifica del settore e confermato nella più recente edizione del *Manuale Diagnostico e Statistico dei Disturbi Mentali (DSM-V)*, sono le criticità principali dell'autismo. La terminologia con cui viene definito questo 'fenomeno', oggi si parla di "disturbo dello spettro autistico"¹⁵⁹¹: *Autism spec-*

¹⁵⁸⁹ Secondo Kurt Lewin (1890-1947), studioso tra i più rappresentativi della psicologia sociale, lo spazio vitale comprende il soggetto stesso in relazione con il suo ambiente.

¹⁵⁹⁰ Nella categoria dei problemi inerenti al linguaggio, la nuova edizione del *Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali (DSM-5)*, redatto dall'Associazione Psichiatrica Americana (APA), pubblicato nel maggio 2013, uscito in traduzione italiana nel 2014 presso Raffaello Cortina Editore, ha introdotto una nuova definizione diagnostica, il "disturbo della comunicazione sociale (pragmatica)", le cui caratteristiche diagnostiche si sovrappongono, in parte, con i disturbi dello spettro dell'autismo, in quanto la diagnosi di disturbo della comunicazione sociale richiede la presenza di un "deficit dell'uso della comunicazione per scopi sociali" e difficoltà dell'uso sociale della comunicazione verbale e non-verbale. Non sono, però, presenti interessi rigidi e ripetitivi. La competenza comunicativa (pragmatica), strategicamente centrale, indica la capacità di articolare la propria identità sociale con modalità appropriate al contesto sociale o alle esigenze di chi ascolta. Può succedere che un soggetto sia competente linguisticamente ma non comunicativamente. I soggetti che presentano deficit nella comunicazione sociale, ma i cui sintomi non soddisfano i criteri per il disturbo dello spettro dell'autismo, dovrebbero essere valutati per la diagnosi di disturbo della comunicazione sociale (pragmatica).

¹⁵⁹¹ Il concetto di "spettro autistico" coniato da Allen nel 1988 (D. A. Allen, "Autistic spectrum disorders: clinical presentation in preschool children", *Journal of Child Neurology*, 3, 1988, pp. 548-556) per indicare la variabilità e la gravità di sintomi, nonché l'esistenza di disturbi correlati alla sovrapposizione di sintomi, è stato diffuso dalla psichiatra inglese Lorna Wing nel 1996 per indicare la gradazione e i diversi livelli di gravità con cui il fenomeno si manifesta. Quest'ultima, insieme a una sua collega Judith Gould, sulla base di un'esperienza di ricerca condotta a Londra che ha coinvolto bambini che vivevano in una zona del sud di Londra chiamata Camberwell, ha elaborato un

trum disorder (abbrev. DSA e ASD in inglese), che comprende diverse classificazioni diagnostiche relative a gruppi o sottogruppi, è tuttavia riduttiva. Più che di autismo, termine che evoca una incompetenza sociale (o dis-socialità), sebbene gli studi¹⁵⁹² dimostrino una intensità di consapevolezza percettiva sul piano cognitivo ed emotivo, sarebbe forse meglio parlare di *differenza* che ha bisogno di *riconoscimento* entro il più vasto approccio di rispetto e inclusione. IL punto di partenza fenomenologico è uno sguardo diretto a cogliere il *modo di essere* dell'esserci. Nel caso qui in questione si tratta di comprendere il modo di essere dell'esserci di soggetti autistici e la sostanza non cambia in nessun modo: non si tratta di creare gabbie e isolamenti (come purtroppo la semantica del termine autismo suggerisce), piuttosto di pensare in termini di ascolto e di rinvio alle possibilità di ogni singolo individuo in quanto essere umano, dotato di capacità (che dobbiamo aiutare a sviluppare), di fragilità (che dobbiamo quanto più possibilmente aiutare a superare o gestire al meglio), di un'interazione con l'ambiente e con gli altri¹⁵⁹³ che dovrà essere un obiettivo pedagogico da perseguire con costanza attraverso processi educativi di una didattica ontologica.

modello che riconosce l'autismo in una triade di sintomi simili a quelli indicati nel DSM-IV: disfunzione nella interazione sociale; disfunzione nella comunicazione verbale e non; disfunzione nell'immaginazione, nella fantasia, con interessi limitati e stereotipati (*Triade di Wing e Gould*, 1979). Successivamente nel 1988 le studiose si sono soffermate sulle tipologie di interazione sociale in soggetti autistici e con tendenze autistiche, indipendentemente dal livello intellettuale, suggerendo che ci possono essere le seguenti tipologie di soggetti: il riservato, quello più distaccato, che presenta sintomi corrispondenti al disturbo autistico come nel DSM-IV; il passivo, quello che lascia fare, con una sintomatologia più o meno simile a quella dei riservati; l'attivo ma strano, quello, cioè, un po' "naïf" con ottime abilità cognitive che presenta sintomi corrispondenti a quello che è chiamato "Autismo ad alto funzionamento" (HFA); il solitario, corrispondente ai soggetti Asperger (SA). Allo scopo di creare una definizione dell'autismo, basata sempre sulla triade, che potesse, però, includere un maggior numero di casi, nel 1988 la Wing introdusse il termine *continuum* per la definizione del disagio autistico, da lei stessa modificato, nel 1996, in "spettro autistico" per precisare la vasta gamma di manifestazioni che esso inglobava (L. Wing, *The Autistic Spectrum: a guide for parents and professionals*, Constable Publishers, London 1996).

¹⁵⁹²Si veda, in particolare, D. Biklen with R. Attfield, L. Bissonnette, L. Blackman, J. Burke, A. Frugone, T. Rajarshi Mukhopadhyay, S. Rubin, *Autism and the Myth of the Person Alone*, New York University Press, 2005. Il libro, che raccoglie racconti autobiografici di persone con autismo, contesta la tesi implicita all'autismo, proveniente dalla radice del termine, vale a dire che la persona con autismo è e forse è contenta di stare da sola.

¹⁵⁹³Da Jaspers ad Heidegger, si tratta fondamentalmente di recuperare non solo il sé più proprio in ognuno di noi, ma anche la *trascendenza* che ci costituisce come esseri umani: in quanto esseri dotati non solo di fisicità/corporeità, ma anche di razionalità, sentimenti, emozioni, spiritualità.

Un errore con conseguenze gravi di certa letteratura anche specialistica è pensare che nell'autismo non esista una "persona" al suo interno, ovvero sia che il soggetto autistico, ritraendosi dal tessuto della vita sociale come avviene nella prima descrizione di Leo Kanner¹⁵⁹⁴, non abbia consapevolezza di sé. Idea spesso ingannevole – come dimostrano alcuni soggetti autistici attraverso la descrizione della loro esperienza¹⁵⁹⁵ – che deriverebbe più che da fatti empiricamente os-

¹⁵⁹⁴ L. Kanner, «Autistic disturbances of affective contact», *Nervous Child*, 2, 1943, pp. 217-250.

¹⁵⁹⁵ Si veda, per esempio, in proposito: B. Sellin, *Ich will kein in mich mehr sein, Autismus. Botschaften aus einem autistischen Kerker*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1993; trad. it. di E. Gianni, *Prigioniero di me stesso – Viaggio dentro l'autismo*, Bollati-Boringhieri, Torino 1995. I casi come quello di Birger Sellin, un ragazzo autistico non verbale che ha scritto un libro *Prigioniero di me stesso* quando aveva vent'anni, utilizzando la tecnica della "comunicazione facilitata" (*facilitated communication*), dimostrano la capacità di questi soggetti di comunicare e di esprimere pensieri complessi. Questo ragazzo si presenta attraverso la sua scrittura come un essere intrappolato dentro di sé, in grado di comunicare i suoi pensieri solo attraverso la comunicazione facilitata con l'aiuto di sua madre. La comunicazione facilitata è stata sviluppata da Rosemary Crossley (R. Crossley, "Lending a hand: Personal account of the development of Facilitation Communication Training", *American Journal of Speech-Language Pathology*, 1, 1992, pp.15-18) in Australia negli anni '70 per migliorare la comunicazione in persone con gravi disabilità motorie e in breve è stata estesa ai bambini e agli adulti con ritardo mentale, autismo o problemi di apprendimento. Douglas Biklen, della Syracuse University, ha diffuso la comunicazione facilitata negli Stati Uniti alla fine degli anni '80 e reso popolare il suo utilizzo per le persone con disabilità, in particolare nel campo dell'autismo (D. Biklen, "Typing to talk: Facilitated communication", *American Journal of Speech-Language Pathology*, 1, 1992, pp. 15-17; D. Biklen, "Learning from the experiences of people with disabilities", *American Psychologist*, 51, 1996, pp. 985-986; D. Biklen, D.N. Cardinal, "Framing the issue: Author or not, competent or not?", in D. Biklen e D.N. Cardinal (a cura di), *Contested words, contested science: Unraveling the facilitated communication controversy*, Teachers College Press, New York 1997, pp. 5-33; D. Biklen, M.W. Morton, S.N. Saha, J. Duchan, M. Hardardottir, E. Karna, S. O'Connor, S. Rao, "I Amn Not a Utistivc on Thje Typ" ("I'm not autistic on the typewriter"), *Disability, Handicap & Society*, 6, 1991, pp. 161-180). È un metodo attraverso cui un membro della famiglia, un insegnante, un amico, ecc., offre un sostegno alla mano o al braccio di un soggetto autistico con deficit di comunicazione, incoraggiandolo a indicare delle immagini o lettere utilizzando una tavola alfabetica, una macchina da scrivere, un programma di elaborazione testi o un piccolo computer portatile (M.D. Smith, R.G. Belcher, "Brief report: Facilitated communication with adults with autism", *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 23, 1993, pp. 175-183). Facilitatori che lavorano in stretto contatto con persone autistiche, così come con altre disabilità dello sviluppo (ad esempio: ritardo mentale, paralisi cerebrale, ecc.) ritengono che le persone con linguaggio scarso o assente siano pienamente capaci di esprimere esperienze di vita, pensieri, sentimenti, scelte, preferenze e decisioni, quando comunicano attraverso questo metodo. Un problema divenuto centrale nelle controversie sulla comunicazione facilitata si riferisce, tuttavia, alla misura in cui tale comunicazione sia veramente indipendente (A. Hudson, B. Melita, N. Arnold, "Brief report: A case study assessing the validity of facilitated communication", *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 23, 1993, pp. 165-173).

servabili e universalizzabili, dal modo in cui l'autismo è stato concettualizzato. Sappiamo che la tesi secondo cui il soggetto autistico sarebbe sganciato dal mondo è iscritta nel nome stesso della parola autismo (dal greco *autòs*, "sé") che prefigura etimologicamente proprio una condizione umana nella quale l'individuo si isola, si ritira in un proprio mondo. Il termine, coniato nel 1911 dallo psichiatra svizzero Eugen Bleuler in riferimento all'isolamento sociale osservato in alcuni adulti schizofrenici, allude, infatti, a una chiusura da parte del soggetto in se stesso e a un conseguente isolamento dal mondo sociale, caratteristiche tra le più evidenti del fenomeno¹⁵⁹⁶.

¹⁵⁹⁶ Le prime descrizioni sull'autismo si devono a Leo Kanner (psichiatra infantile alla Facoltà di Medicina dell'Università John Hopkins di Baltimora, Stati Uniti) e ad Hans Asperger (psichiatra e pediatra austriaco), che si servirono del termine utilizzato da Bleuler, senza, però, associarlo alla schizofrenia. Non mancano precedenti riferimenti storici riguardanti persone che oggi si potrebbero definire autistiche, come il ragazzo selvaggio dell'Aveyron cresciuto nei boschi come un animale selvatico, descritto da Jean Itard nel 1801, portato al cinema dal regista francese Truffaut (J. Itard, *Mémoire sur les Premiers Développements de Victor de l'Aveyron* (1801); *Rapport sur les Nouveaux Développements de Victor de l'Aveyron* (1807); trad., note e introd. di P. Massimi, *Il fanciullo selvaggio dell'Aveyron...cresciuto nei boschi come un animale selvatico*, Armando, Roma 1^a rist. 2009, 1^a ed. 1970) o il ragazzino apparso dal nulla nella Germania di fine Ottocento, Kaspar Hauser, privo di qualsiasi forma di linguaggio fino all'età di sedici anni (trasposto al cinema dal regista tedesco Herzog nel '74), e ancora la ragazza cieco-sorda dalla nascita, Helen Keller, che crebbe senza comunicare fino a quando grazie alla pazienza e alla tenacia della sua maestra si appropriò della parola (caso portato al cinema dal regista americano Penn nel 1963) o i folli beati della vecchia Russia (N. Challis, H. W. Dewey, "The blessed fools of old Russia", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, NS 22/1974, pp. 1-11), figure solitarie, eccentriche, spesso mute, circondate da un alone di mistero. Prima ancora di Kanner, altri studiosi hanno descritto il disagio autistico senza classificarlo come tale. È il caso, per esempio, di Henry Maudsley, psichiatra inglese, che nel 1867, a proposito di bambini che presentavano gravi difficoltà mentali con disturbi dello sviluppo, usò il termine "psicosi". Il termine autismo, coniato da Bleuler, venne utilizzato nel 1943 da Leo Kanner in una delle sue pubblicazioni scientifiche (L. Kanner, «Autistic disturbances of affective contact», *Nervous Child*, 2, 1943, pp. 217-250), tra le più citate del secolo passato, per descrivere una misteriosa alterazione dello sviluppo in riferimento all'osservazione di undici bambini di età compresa tra i due e i dieci anni (8 maschi e due femmine), presso l'*Harriet Home for Invalid Children* della clinica *John Hopkins* di Baltimora, che presentavano un quadro clinico caratterizzato da: a) tendenza a isolarsi, disturbi delle capacità relazionali e di socializzazione (*aloneness*); b) rigida opposizione ai cambiamenti (*sameness*); c) assenza o anomalie del linguaggio. Questi tre fattori sono tuttora presenti nella descrizione clinica del disturbo dello spettro autistico. Con riferimento alle anomalie del linguaggio, dalla ricerca di Kanner risultò che in tre bambini vi era l'assenza totale della parola e nei rimanenti otto linguaggio ecolalico o fortemente ritardato nel suo sviluppo.

Considerato per decenni come una malattia, fu interpretato per la prima volta al plurale, come composto da malattie diverse da Mary Coleman, neuropediatra americana, in un importante lavoro di riferimento (M. Coleman (ed.), *The autistic syndromes*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976). Insieme a Christopher Gil-

La concezione fenomenologica dell'autismo si distacca da questo concetto ridotto di autismo, chiarendo, in rinvio alla struttura ontologica dell'esserci come essere-nel-mondo (delineata in ricorso a Heidegger), che l'autismo non è espressione di distacco dal mondo ma debolezza dell'esistenza. Forti della lezione soprattutto husserliana converrebbe, invece, mettere a fuoco l'importanza del *guardare a fondo* le cose, in modo da cogliere il singolo fatto sia esso di natura corporea, spirituale e psichica, *come si manifesta da se stesso* (come suggerisce, non da ultimo, anche Heidegger), abbattendo così preconcetti e andando alle radici dell'esser-uomo senza distinzioni preconcettuali tra sano e malato¹⁵⁹⁷.

In altri termini: si tratta sempre dell'essenza umana che si rispecchia nelle categorie di mondità, di in-essere e di un in-vista-di-cui e di un chi, di disposizione affettiva, comprensione, esistenza, temporalizzazione, storicizzazione, spazializzazione. Non si potrebbe parlare di forme e corsi di esistenza determinati, averli dinanzi, se la fondamentale struttura ontologica dell'esserci non mostrasse in ogni effettivo modo di esistenza differenze ben determinate, che si possono indicare in modo preciso rendendo possibile percorsi didattici differenziati. Se fosse altrimenti tutti gli uomini e tutti i moti umani dovrebbero essere uguali. Il discorso sulla modificazione della "struttura aprioricamente determinata dell'Esserci" va, dunque, intesa (per ognuno di noi e per ogni soggetto con disagio autistico) sul versante ontico e, in senso ontico¹⁵⁹⁸, investe innanzi tutto il *da* piuttosto che il *sein*. È a partire dal *da* che il singolo cercherà di far chiarezza sull'essenza del suo *sein*, riscoprendolo, però, nella sua *chiamata originaria* (Heidegger) o nella sua *trascendenza* (Jaspers) attraverso i percorsi educativi-fenomenologici o ontologici. In questi percorsi educativi-ontologici si decide quali sono le possibilità-potenzialità del sog-

lberg, professore di Psichiatria infantile presso l'Università di Göteborg, la Coleman ha pubblicato nel 1985 il lavoro *The biology of the autistic syndrome* (Hardcover, Yale University Press, 1985) ripubblicato nella quarta edizione del 2012 col titolo *The Autisms* (Oxford University Press, Oxford/New York 2012). Gli autori hanno messo in evidenza l'estrema complessità del fenomeno in rinvio a una molteplicità di entità nosologiche. In Italia la parola "Autismi" è stata coniata da Andrea Canevaro per rendere conto della complessità e della variabilità del fenomeno (A. Canevaro, "Autismo, autismi e processi educativi", in *Difficoltà di apprendimento*, 6, 2000, pp. 97-108).

¹⁵⁹⁷ Cfr. L. Binswanger, *Der Mensch in der Psychiatrie*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1957; trad. it. di B. M. D'Ippolito, *La psichiatria come scienza dell'uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2013, pp. 80-81. Sul contesto vedi anche "Il problema della norma e il superamento della distinzione tra 'sano' e malato", in U. Galimberti, *La casa di psiche – Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Opere XVI, Feltrinelli, Milano 5ª ed. 2017 (1ª ed. in "Campi del sapere" 2005), cap. 13, § 2, pp. 244-245.

¹⁵⁹⁸ Cfr. L. Binswanger, *ivi*, Prefazione (marzo 1957), pp. 34-35.

getto autistico, se l'autismo è di per sé il fallimento del suo storicizzarsi¹⁵⁹⁹, se esso è un «ritrarsi dal mondo per ripiegarsi su se stesso»¹⁶⁰⁰ e, infine, se l'individuo autistico è essenzialmente incapace di libertà¹⁶⁰¹ o, come commenta Galimberti, se nell'autismo si tratta di non riuscire sul piano della percezione della disponibilità generale delle cose e della possibilità di ascoltare e prestare attenzione a esse¹⁶⁰².

9.4.2. *L'essere dell'esserci come apertura al senso di sé e come compito pedagogico-fenomenologico*

L'esserci fenomenologico-esistenziale è, per *definitionem*, parte e partecipe dell'esser-nel-mondo in senso sempre *comprendente*, come abbiamo evidenziato in altri paragrafi di questo lavoro. Ed è tanto più se stesso (questo vale per ogni singolo individuo e a maggior ragione per ogni singolo individuo con disagio autistico), quanto più riesce a realizzarsi attraverso le sue scelte autodirette e non eterodeterminate dal Sì. In senso fenomenologico-pedagogico, il mondo del singolo *esserci* si incontra col mondo degli altri *esserci*, per cui il suo specifico essere-nel-mondo significa, allo stesso tempo, avere la possibilità di seguire un percorso di vita articolato diversamente rispetto ai percorsi di vita degli *esserci* che, socialmente, incontra lungo il suo cammino. In questi percorsi differenti, i diversi *esserci* devono essere aiutati pedagogicamente anche a sottrarsi all'omologazione e alla spersonalizzazione che il Sì è pronto a suggerire, se non addirittura a imporre socialmente, tenendosi ontologicamente pronti ad ascoltare l'appello o la chiamata del loro specifico essere. Non è l'appello o la chiamata di un *esserci* in generale, ma è il proprio sé che dalla profondità dell'essere chiama e spinge all'autotrascendimento per una autorealizzazione in libertà. L'esserci autistico, come ogni altro *esserci*, deve essere aiutato pedagogicamente a interpretare se stesso dal profondo del suo sé compiendo un atto di auto-interpretazione o auto-ermeneutica spinto dalla sua volontà, ovvero sia dal *voler essere* se stesso nel senso suo più proprio. È un atto non di ermeneutica filologica, infatti non si tratta di cogliere nella modalità filosofica di Gadamer il senso di un testo o della tradizione in generale, ma di auto-

¹⁵⁹⁹ Cfr. S. Mistura, "Introduzione" a *Autismo. L'umanità nascosta*, op. cit., p. XIV

¹⁶⁰⁰ *Ibidem*.

¹⁶⁰¹ Cfr. *ivi*, p. XV.

¹⁶⁰² Cfr. U. Galimberti, *Psichiatria e fenomenologia*, op. cit., pp. 355-357.

riflessione e di aiuto alla riflessione, di presa di coscienza della propria *storicità*, in ultima analisi: di *comprensione* del proprio *esserci* effettivo nell'esser-nel-mondo già sempre dato in rapporto con gli altri *esserci*. Così fenomenologicamente definita, l'ermeneutica educativa, anche sul piano dell'autismo, è la stessa *pratica umana* che dà senso all'agire di ogni singolo *esserci* all'interno del suo quotidiano e specifico *esser-nel-mondo*. Infatti, e come abbiamo avuto modo di evidenziare in altre parti di questo lavoro, il mondo-della-vita (*Lebenswelt*) se, da un lato, ha un sottofondo empirico ineliminabile in quanto l'*esserci* è sempre collocato nella storicità di un mondo già determinato, dall'altro è da intendere come *mondo di senso* che spinge a pratiche di vita e a visioni di mondo differenti e plurali¹⁶⁰³. L'ermeneutica fenomenologico-esistenziale è (soprattutto nel campo del lavoro pedagogico con i soggetti autistici) un processo di ricostruzione che riguarda la vita quotidiana degli *esserci* nel doppio senso di appartenenza ai contesti sociali e umani ancorati nella diversità delle espressioni simboliche e normative dei singoli *esserci*, e di appartenenza ai contesti umani materiali generali nei quali si concretizzano non solo le condizioni del lavoro dei singoli ma anche i rapporti economici che ne derivano per la comunità come insieme di tutti gli *esserci*. Ciò include un orizzonte che si orientata al *riconoscimento* e al *rispetto* reciproci di questi molteplici mondi anche e soprattutto nelle differenti realtà simboliche e normative (com'è soprattutto il caso dei soggetti autistici), mondi nei quali l'*esserci* (ogni *esserci*) cerca di realizzarsi nel *modo* e nel *senso* più proprio del suo essere esistenziale.

In questa ricostruzione ermeneutico-fenomenologica ci danno sostegno alcune voci importanti che costituiscono, come abbiamo visto

¹⁶⁰³ Si tratta di "pratiche" in un senso affine sia alla prospettiva del "secondo" Wittgenstein, quello delle *Ricerche filosofiche*, il cui cardine è il concetto di "giochi linguistici" (correlati alle diverse forme di vita, in cui si danno usi e significati) sia a quella dimensione dell'esistenza che Husserl chiama "Lebenswelt" (mondo-della-vita), che gli scienziati naturalisti non hanno ben compreso, il cui fondamento di senso, nella prospettiva habermasiana, è dato dalla pratica comunicativa quotidiana, ambito tematizzato in senso trascendentale da Apel. (Per questa breve panoramica si vedano, in particolare, i testi: L. Wittgenstein, *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967; E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. it. cit.; J. Habermas, *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1996; trad. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano, 2ª ed. 2002 (1ª ed. 1998); K.-O. Apel, *Aachener Vorlesungen: Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart*, in Id. - M. Niquet, *Diskursethik und Diskursanthropologie - Aachener Vorlesungen*, K. Alber, Freiburg/München 2002, pp. 15-94; trad. it. di M. Borrelli, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, Pellegrini, Cosenza 2004, pp. 121-219).

sopra, il quadro categoriale analitico ma anche di applicazione pratica: la categoria dell'*Erlebnis* di Husserl per quel che riguarda i *vissuti* e le *esperienze di vita* (*Lebenserfahrungen*), ma anche la ricerca di quel *proprio* o *eigentlich* che, trascendendo il mondo-della-vita e i vissuti di ogni singolo, si eleva a *cifra dell'esserci* (Jaspers) per costituirsi come *Dasein* in cui ne va, in senso fondamentale, del *senso* dell'essere dell'*esserci* (Heidegger). Ogni *esserci* (anche l'*esserci* autistico) appartiene a una contestualità di vita e di mondo (*Lebenswelt*) che non potrà mai eludere, anzi in essa e solo in essa il suo concreto *esserci* può raggiungere il suo vero e proprio *esser-se-stesso* e il *senso* del suo *esser-se-stesso* (Heidegger)¹⁶⁰⁴. Il mondo della vita e l'*esser-nel-mondo* si rivelano categorie fondanti dell'*esserci* non solo perché l'*esserci* è situato in queste categorie, senza via di fuga, ma anche perché non può costituirsi fuori dal mondo della vita e dall'*esser-nel-mondo* con gli altri. Non c'è una fuga nell'isolamento, *solus ipse*, autistico, del singolo *esserci*, né è pensabile un suo emanciparsi dal mondo della vita e dall'*esser-nel-mondo*. L'*esserci* appartiene, *per definitionem*, tanto al mondo della vita quanto all'*esser-nel-mondo* inteso come rapporto ineludibile con gli altri *esserci*.

La pedagogia fenomenologico-esistenziale parte da queste categorie e, in modo specifico, dai *vissuti*, in generale, e dalle *esperienze di vita* dei singoli *esserci*, in particolare, per strutturare didatticamente ambiti di riflessione attraverso cui l'*esserci* autistico, come ogni altro *esserci*, possa sviluppare la capacità di auto-trascendimento di sé stesso in vista della sua collocazione nel mondo della vita e dell'*esser-nel-mondo* con gli altri a partire dalle sue scelte di vita. All'*esserci*, fenomenologicamente pensato, si chiede, pedagogicamente, intanto, di riflettere sul proprio sé, di rendersi consapevole

¹⁶⁰⁴ Ovviamente sulle possibilità e sull'importanza pedagogica della ricerca di un proprio sé in senso fenomenologico-esistenziale si può discutere e si discute internazionalmente. Si può partire anche dal presupposto che sia pedagogicamente più importante pensare non a un Io nella sua totale "autenticità", ma a un Io che ripercorre il proprio sé in rottura, innanzi tutto, con se stesso e con il modo interiorizzato di pensare. Al riguardo, per esempio, Borrelli afferma che dal soggetto ci aspettiamo che sappia farsi carico di un processo di autorisamento retrospettivo autocritico, de-costruttivo, come ripensamento e interrogazione della propria pre-concettualità, del proprio ghetto culturale e del proprio ghetto individuale, come passaggio riflessivo *oltre la socializzazione*, cioè come risposta contro-fattuale all'ottusità di ogni cultura o, meglio, contro una cultura della non-cultura, nel senso di recupero, sì, delle differenze e delle diversità, ma recupero che interroga le culture, tutte le culture (cfr. M. Borrelli, "Pedagogia interculturale tra economia e politica", in *L'interculturale: filosofia e pedagogia* (a cura di M. Borrelli e R.-Fornet-Betancourt), Pellegrini Cosenza 2011, p. 125 e pp. 122-123, corsivo nel testo). «In altri termini: l'educazione interculturale è *ricerca culturale*» (ivi, p. 122, corsivo nel testo).

del condizionamento normativo, spesso anche pregiudiziale, che il mondo del Sì può avere sulla sua psiche sia in senso materiale che simbolico, direttamente o attraverso vie taciute o nascoste. L'orizzonte normativo del singolo *esserci*, nel senso suo più proprio e originario, invoca la libertà delle sue singole scelte in un contesto sociale-socializzante che spinge all'omologazione delle visioni del mondo, per cui l'educazione, intesa in senso fenomenologico-esistenziale, ha anche il compito di aiutare l'*esserci* a costruirsi, in un processo riflessivo di auto-ermeneutica, la sua specifica personalità, il suo *possibile* (Jaspers) modo di vita, imparando a *leggere* il proprio se stesso prima ancora di leggere quello degli altri *esserci*. Questa *lettura* riguarda sia il piano simbolico e normativo in generale, che il piano più strettamente economico-materiale delle condizioni di vita¹⁶⁰⁵. Fenomenologicamente pensata, l'educazione si pone da sostegno all'*esserci* con l'obiettivo di aiutarlo nell'elaborazione critica e appropriazione del proprio se stesso, esortandolo a riflettere sul suo *mondo* che è interno al *mondo* (*Mitwelt*) in cui convivono tutti gli altri *esserci*. Il mondo autistico, analogamente al mondo degli altri *esserci*, è un mondo estraniato ed estraniante, non è ancora il mondo in cui l'*esserci* si sente a *casa sua*: il mondo dell'essere del suo *esserci*. L'estraniamento tiene ancora l'*esserci* lontano dalla sua *casa*, tant'è che solo riuscendo e imparando (attraverso percorsi specifici di apprendimento) ad ascoltare dal profondo del suo *esserci* il suo vero essere, può considerarsi in cammino verso quel suo *proprio* che a nessuno può essere negato e che pedagogicamente si può circoscrivere come vera costruzione del sé. La pedagogia fenomenologico-esistenziale preme didatticamente sull'*apertura* al mondo. Ciò vale per i mondi autistici tanto quanto per tutti gli altri mondi percorsi dagli esseri umani in generale. Mondo inteso in una duplice valenza: mondo del sé, come apertura al mondo interiore, al *suo* proprio dell'*esserci*, e mondo in quanto apertura all'esser-nel-mondo che è il mondo, in generale, e degli altri *esserci*, in particolare. Mondo in cui gli *esserci* si organizzano per le singole progettazioni di vita. In educazione vale, dunque, l'imperativo categorico dell'*apertura* ai mondi

¹⁶⁰⁵ È questa, tra l'altro, una via vicina anche alla configurazione storica della *narrazione incrociata* delineata da P. Ricoeur. La facoltà del narrare, vista sia nella sua dimensione individuale che collettiva, realizza entro questa prospettiva autorappresentazione di sé, costruzione simbolico-memoriale, rielaborazione dell'esperienza, soprattutto quando si incrocia con altre storie e culture anche lontane tra loro, sviluppando flessibilità di pensiero, riposizionamenti psicologici e interpretativi, capacità di ascolto, empatia, ospitalità (cfr. P. Ricoeur, "Quel *éthos* nouveau pour l'Europe?", trad. it. cit., pp. 80-84).

come apertura alla *diversità*, alla *pluralità*, alla *molteplicità*. Il progetto di vita segue il *ri-chiamo* che la profondità dell'*esserci* è capace, di volta in volta, di sollevare partendo dalla quotidianità. È un richiamo sempre diverso, legato alla psiche del singolo *esserci* e che parte da specifiche aspirazioni e all'interno di determinate condizioni di vita (*Lebensverhaeltnisse*), aspirazioni che i percorsi educativi, pensati in senso ontologico, hanno il compito di *curare* e di aiutare a rendere sempre più manifeste.

Il "ritorno alle cose" (*Zurück zu den Sachen*), postulato da Husserl¹⁶⁰⁶, se trasferito all'ambito generale dell'esser-nel-mondo degli *esserci*, svela la diversità delle singole progettazioni di vita a partire da *situazioni e contestualità storiche* sempre diverse. Non solo le situazioni storiche sono date di volta in volta, ma anche le singole progettazioni degli *esserci* non sono mai definitive e assolutizzabili. L'approccio fenomenologico-esistenziale suggerisce una didattica che si orienta al senso che il singolo *esserci* dà di volta in volta al *suo* stare nel mondo e non al senso di una prefigurazione universalistica o totalizzante di un modello di vita valido per tutti gli *esserci*. E, d'altra parte, se al centro del pedagogico c'è il singolo *esserci* in carne e ossa (che sia l'*esserci* autistico o l'*esserci* di ogni altro *esserci*) e non un *esserci* universalizzato e unificante, l'educazione farà di tutto per porre il singolo *esserci* in cammino verso se stesso. Spianerà la via all'*esserci*, nel senso di un cammino personalizzato e personalizzante, quanto più si allontanerà da una antropologia chiusa in se stessa per una antropologia aperta alle forme e visioni differenti di vita; quanto più seguirà le singole voci esistenziali in ragione di una educazione appunto esistenziale e, quindi, specificamente orientata ai singoli bisogni, desideri, progetti dell'*esserci*. Si tratta di abitare il "mondo della vita" (*Lebenswelt*) nel senso del con-vivere e del co-mondo (*Mitwelt*) da una prospettiva fenomenologico-esistenziale, partendo, cioè, dall'esistenza dei singoli. Abitare sta a significare sentirsi a casa nel proprio essere, non vivendo il proprio mondo e il mondo che si condivide con gli altri nello spaesamento. È una sfida pedagogica irta da ostacoli in quanto non solo non siamo padroni dell'esser-gettati (Heidegger) nel mondo, ma anche perché il co-mondo, al quale sia-

¹⁶⁰⁶ «[...] non vogliamo affatto accontentarci di "pure e semplici parole", cioè di una comprensione puramente simbolica delle parole, così come ci è data anzitutto se riflettiamo sul senso delle leggi, presentate dalla logica pura, concernenti i "concetti", "giudizi", "verità", ecc., in tutte le loro specificazioni. Non ci possono bastare i significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse, da intuizioni indirette – quando sono almeno intuizioni. Noi vogliamo tornare alle "cose stesse"» (E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, trad. it. cit., vol. I, p. 271).

mo legati in tutta una serie infinita di rapporti, è guidato perlopiù dal *Si*, da un tutto omologante, da cui dobbiamo difenderci per essere noi stessi. *Mit-erleben*, in senso pedagogico, è anche e soprattutto la capacità di con-vivere e con-dividere un co-mondo, ognuno nel mantenimento del proprio progetto di vita, del proprio voler-essere in virtù di proprie decisioni e godendo delle libertà delle proprie scelte.

Se volgiamo lo sguardo alle *esperienze di vita*, ai *vissuti* dei singoli *esserci* in un mondo da co-gestire, siamo di fronte a progetti di vita, a necessità, desideri, sogni ma anche a fallimenti, paure, angosce che i singoli esserci vivono nei contesti della loro quotidianità. La quotidianità è uno *status* reale di condizioni umane, il più delle volte contestualmente definite o pre-definite, entro le quali è facile perdersi e che portano, se non si ha la forza di recuperare in senso originario il proprio se stesso, al decadimento (*Verfallenheit*) dell'*esserci*. In questo quadro generale dobbiamo collocare la diversità dei mondi e dei mondi autistici in modo particolare, in quanto in pericolo è il senso stesso dell'esistenza, quel senso che in definitiva fa sì che l'*esserci* possa dire sì a se stesso e riconoscersi e accettarsi nella sua singolarità. L'educazione, come cammino dell'*esserci*, oltrepassando lo *status* di decadimento (*Verfallenheit*) in cui l'*esserci* può nella quotidianità del *Si* perdersi, cerca l'*essenza* dell'esistenza. Non è un'essenza deducibile per vie a priori (deduzioni) né sperimentabile per vie induttive o empiriche. È l'essenza dell'esistenza stessa, legata, cioè, all'unicità del singolo. Un'essenza che non si vede e che non può essere osservata e che fuoriesce, quindi, dalle procedure metodiche delle scienze. Spetta all'*esserci*, al singolo *esserci*, portare alla luce questa sua essenza e tradurla in progetti di vita e di spiegazione del mondo. In questa operazione di auto-ermeneutica, l'educazione non ha a disposizione un suo quadro valoriale assolutizzante a cui attenersi, una sua legge universale che l'*esserci* dovrebbe seguire, un orizzonte sicuro (scientificamente) a cui si dovrebbe mirare attraverso il lavoro didattico. L'educazione sarà, però, tanto più se stessa quanto più sarà capace di spianare il cammino per l'auto-apertura dell'*esserci* (di ogni *esserci*), non trincerandosi sull'infinità di saperi da trasmettere e che si ritengono costitutivi e prioritari per il buon andamento dell'insegnamento e dell'apprendimento. In un approccio pedagogico fenomenologico-esistenziale, prioritaria è l'esistenza, di volta in volta, incorporata nel singolo *esserci*, soprattutto se siamo in presenza di esserci con disagio autistico. Il fine ultimo dell'insegnamento e dell'apprendimento è il costituirsi di ogni *esserci* sul piano del suo proprio essere. L'essenza dell'esistenza non è una categoria metafisica assolutizzata o generalizzabile, tutt'altro: è l'*essere* dell'*esserci* o il *sein* di quel determinato

Da l'essenza vera del singolo *esserci*. Ecco perché diciamo *Dasein*, intendendo pedagogicamente con questo termine il cammino che l'esserci deve compiere per giungere a se stesso.

Si parla di *cammino* come apertura al proprio sé, ma questa apertura non può essere eterodiretta da interventi educativi o pedagogici nel senso di un *Diktat* che proviene dall'alto. La strutturazione didattica non ha l'obiettivo di tracciare le linee definitive di un cammino che, invece, non può e non deve mai determinare né ostacolare: il cammino faticoso dell'auto-esplicazione e dell'auto-compimento della specificità di ogni *esserci*. Il venir alla luce dell'essenza dell'esistenza è compito riservato al singolo *esserci*, affinché non sia *straniero* nella sua stessa *casa*, la casa del suo *esserci*, del suo esser-se-stesso nel senso più originario possibile (Jaspers/Heidegger), *casa* nel senso della sua più propria alterità, specificità, singolarità.

Nel cammino verso se stessi, *con-vivenza* (*mit-erleben*) e *co-mondo* (*mit-Welt*) sono pratiche di vita reali, tanto più solidali quanto più esprimono la diversità data con l'essenza specifica di ogni singola esistenza. Essere solidali con gli altri *esserci* significa riconoscere l'essenza specifica di ogni *esserci*. È a partire da questa specificità di ogni singolo *Dasein* che parliamo di progetti di vita e di visioni del mondo al plurale e, quindi, in un senso molteplice. Il *tornare alle cose* esprime pedagogicamente il tornare all'essenza delle cose, nel caso specifico si tratta del ritorno all'essenza dell'*esserci*, ai suoi bisogni, ai suoi desideri, alle sue volontà. Riconoscere quest'essenza è un presupposto didattico che ci permette di pensare in senso di apertura a quel cammino che solo il singolo *esserci* può e deve percorrere. Come in Socrate la voce sua interiore o del suo *demone* era da guida, in ultima analisi, alle decisioni spesso difficili che incombevano su di lui, così l'*esserci* nella sua singolarità risponderà all'appello del suo essere solo aprendo il cammino alle proprie scelte di vita. È un *appello* che solo l'*esserci* può cogliere, una *voce* che solo l'*esserci* può ascoltare, una *chiamata* a cui solo il *risveglio* dell'*esserci* può appellarsi. E il risveglio sarà tanto più importante e tanto più vero quanto più l'*esserci* sarà capace di porsi in *ascolto dell'essere*, del suo essere o dell'essenza del suo *esserci*. In tutto ciò l'educazione avrà un suo ruolo importante, se essa stessa sarà capace di cogliere del singolo *esserci* la sua *apertura* sul doppio piano di mondo interiore dell'*esserci* e mondo esteriore del co-mondo, ovvero sia dello stare-nel-mondo di ogni *esserci* nella comprensione e nella *cura*. Prendersi cura che anche in Socrate aveva il doppio significato di *cura*¹⁶⁰⁷ di sé e *cura* per l'altro,

¹⁶⁰⁷ Scrive Heidegger: «L'Esserci è ontologicamente del tutto diverso dalla semplice-

per la *cosa pubblica*, per il tutto comprendente che, in ultima analisi, costituiva la vita nella *polis* e la *polis* come istituzione. Ma, socraticamente, chi era incapace della *cura di sé* era anche incapace del *bene* della cosa pubblica. Quel che si chiede è allora una riflessione su entrambi i mondi che formano l'orizzonte di ogni *esserci* e, quindi, anche l'orizzonte dei mondi autistici. Lo stare nel mondo, sia pure come *progetto gettato*, assegna al singolo *esserci* il compito di dare senso all'esistenza, al mondo, al co-mondo. Un senso che prende forma nella *temporalità* che costituisce ogni *esserci*, in vista della caducità e della finitudine che segna traumaticamente ogni singola esistenza. Ecco allora l'importanza di quell'*esser-per-la-morte*¹⁶⁰⁸, da cui Heidegger fa dipendere la specificità del percorso di vita e il cammino, anche impetuoso e spesso tormentato ma essenziale, che l'*esserci* può/deve percorrere per essere quanto più può se stesso, affrancandosi dalle forme di decadimento e di spaesamento socialmente indotte. A questo stare nel mondo, nella ricerca del senso da dare alla propria esistenza, viene incontro un percorso educativo che incentra i suoi sforzi pedagogici e didattici nella riflessione della dimensione esistenziale dell'*esserci*; una riflessione che non può non partire che dalle radici delle *voci* che i singoli *esserci* articolano lungo il percorso educativo e a cui l'insegnamento e l'apprendimento, strutturati fenomenologicamente e in prospettiva esistenziale, sono necessariamente obbligati. Ne deriva una didattica intorno al senso dell'*esserci*, del co-mondo, dell'esser-nel-mondo. Una didattica che non si struttura principalmente sulla quantità sempre maggiore di saperi da trasmettere, piuttosto sul senso specifico che l'*esserci* vuole assegnare a se stesso, ma anche sul senso che dovrà costituire il co-mondo e, infine, sul senso che lo stare nel mondo in comprensione e cura può significare. Se seguiamo queste indicazioni di senso, la didattica fenomenologico-esistenziale spiana la via verso un percorso, anche nei casi dell'autismo, che potremmo/dovremmo definire il percorso del pensiero e del pensare. Pensare se stessi, pensare il mondo, pensare lo stare nel mondo nel compimento dell'essenza (sempre individua-

presenza e dalla realtà. La sua "consistenza" non si fonda sulla sostanzialità della sostanza, ma nella "sussistenza per sé del se-Stesso concretamente esistente, il cui essere è stato definito come Cura» (*Sein und Zeit*, trad. it. cit., § 61, p. 367, corsivo nel testo).

¹⁶⁰⁸ «L'essere-per-la-morte è l'anticipazione di un poter-essere di quell'ente il cui modo di essere ha l'anticiparsi stesso. Nella scoperta anticipante di questo poter-esser, l'Esserci si apre a stesso nei confronti della sua possibilità estrema. Ma progettarsi sul poter-essere più proprio significa: poter comprendere se stesso entro l'essere dell'ente svelato: esistere. L'anticiparsi si rivela come la possibilità della comprensione del poter-essere più proprio ed estremo, cioè come la possibilità dell'esistenza autentica» (ivi, § 53, p. 319, corsivi nel testo).

le/singolare) del nostro *esserci* in rapporto agli altri *esserci*. Pensarsi nella prospettiva della temporalità¹⁶⁰⁹ e della caducità, nella limitatezza dei nostri pur agognati progetti e sogni di vita e dello schiantarsi, in ultima analisi, della nostra esistenza contro il muro ineludibile della nostra finitudine. Da questo *status* di cose non scorre fenomenologicamente né pessimismo né scoramento, piuttosto la spinta a tra-scorrere la temporalità della nostra esistenza nella pienezza possibile del proprio *esser-se-stessi*. Di qui, anzi, la necessità di affrancarsi dalle forme, e sono tante, di spaesamento che rendono superfluo il senso della nostra esistenza, e ricercare, seguendo la voce del proprio essere, il senso delle possibilità più proprie da assegnare ai progetti, certo temporali e limitati, della nostra vita. L'educazione sarà tanto più vera, in senso fenomenologico-esistenziale, quanto più riuscirà a mettere il singolo *esserci* nelle condizioni di *ascoltare* il proprio sé e di pensarsi nel senso più originariamente possibile e conformemente all'*essenza* della sua esistenza. Più che all'emancipazione del singolo *esserci*, l'educazione pensata in senso esistenziale è appartenenza a se stessi, al mondo e alle cose. Appartenenza, che rispetto all'omologazione del *Si*, non rinuncia al distacco, quindi, se così si vuole, all'emancipazione dell'*esserci*¹⁶¹⁰, ma è un distacco e una emancipazione in vista del *co-abitare*, del *con-vivere* un mondo (quello della vita) in cui, in ultima analisi, il singolo *esserci* ha posto tanto le sue radici esistenziali quanto le sue più profonde speranze di poter essere-se-stesso accanto agli altri *esserci*, sì nella diversità ma anche nella comunanza coabitativa di una convivenza partecipata e condivisa.

¹⁶⁰⁹ «Il prendersi cura, che comprende sulla scorta della visione ambientale preveggen-
te, si fonda nella temporalità, e precisamente nel modo della presentazione aspet-
tante-ritenente. Nella misura in cui calcola, fa piani, provvede, previene, l'Esserci dice
già sempre, esplicitamente o no: "poi" accadrà questo, "prima che" quello sia stato sbriga-
to, "ora" deve essere rifatto ciò che "allora" non andò a buon fine» (ivi, § 79, p. 486,
corsivi nel testo).

¹⁶¹⁰ Heidegger precisa: «Il fenomeno del *se-Stesso*, racchiuso nella Cura, richiede una
definizione originaria e autenticamente esistenziale nei confronti del *Si-stesso* inauten-
tico» (ivi, § 61, p. 367, corsivo nel testo).

Conclusioni

Pensare la pedagogia in prospettiva fenomenologico-esistenziale

A conclusione di questa ricerca si ripropone la domanda iniziale sulle possibilità e l'importanza di fondare in senso fenomenologico-esistenziale la pedagogia e la sua didattica. La risposta a questa domanda implica, come abbiamo altrove premesso, chiarezza a partire da una duplice prospettiva: c'è il bisogno, da un lato, di comprendere il *sensu* di una pedagogia definita fenomenologico-esistenzialmente; dall'altro, il bisogno di definire il *percorso metodico* che rende attuabile tale ricerca. Quel che ci aspettiamo, filosoficamente e pedagogicamente, è l'*apertura alla comprensione (Verstehen)* fenomenologica ed esistenziale, quindi un'*apertura al pensare pedagogico*, partendo non da quadri ontologico-metafisici pre-definiti, ma dal *mondo della vita (Lebenswelt)*, nella sua concretezza storica, e dall'*esistenza* dell'uomo, progettata, di volta in volta, nella sua singolarità (Heidegger/Jaspers). Abbiamo visto, nei capitoli sviluppati in questa ricerca, che dare risposta a questi interrogativi, ha significato, innanzi tutto, percorrere e ripercorrere il cammino teorico e anche storico della fenomenologia nella diversità dei suoi paradigmi: da Husserl a Heidegger, da Jaspers a Ricœur. Un cammino, peraltro, pervaso dal sottofondo conflittuale che si articola nella distinzione tra scienze della natura (*Naturwissenschaften*) e scienze dello spirito (*Geisteswissenschaften*) e si dimostra così costellato dalla polarità di paradigmi metodici contrapposti. Come individuare, allora, la specificità del *logos* fenomenologico-esistenziale, se consideriamo che metodologicamente siamo in presenza di *logoi* di ricerca contrapposti e ci troviamo, al contempo, in un campo di riflessione anche molto differenziato al suo interno qual è l'ambito stesso della fenomenologia esistenziale?

Per quel che riguarda la disputa *metodologica*, che si è consumata, in generale, nel confronto tra *analitici* e *continentali*¹⁶¹¹ e, in Germania, fondamentalmente, tra *dialettici* e *positivisti*¹⁶¹², abbiamo preso atto, dalla discussione teoretica, che c'è chiarezza non solo riguardo ai differenti *presupposti* metodici, ma anche (cosa più importante) riguardo

¹⁶¹¹ Si veda, al riguardo, F. D'Agostini, *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, op. cit.

¹⁶¹² Si rinvia al testo: Th. W. Adorno et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin 1969; trad. it. di A. M. Solmi, *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. Maus e F. Fürstenberg, Giulio Einaudi, Torino 1972.

alle condizioni della possibilità delle specifiche conoscenze. Gli *analitici* o *positivisti* coprono le aree empiriche di ricerca, i *continentali* o *dialettici* le aree ermeneutiche e, nel caso specifico, le aree della filosofia fenomenologica ed esistenziale, cioè l'apertura al *vissuto* (*Erlebnis*) dell'uomo, al *sensu* (*Sinn*) di questo vissuto nel progetto esistenziale umano, che è sempre collocato nell'esser-nel-mondo (*In-der-Welt-sein*). La presente ricerca dimostra, nonostante alcune differenze, perlopiù terminologiche, tra i singoli approcci esistenziali e fenomenologici, che l'*esistenza* (*Dasein*) dell'uomo non è un ambito di pura ricerca empirica, vale a dire, un ambito di *spiegazione* (*Erklären*), piuttosto un ambito che richiede una interpretazione (*Verstehen*) capace di cogliere la singolarità della semplice esistenza, nella sua unicità. Punto centrale, quest'ultimo, che vale anche per la fenomenologia esistenziale di provenienza trascendentale (Husserl), in quanto anch'essa, pur guardando all'*essenza*, non tralascia la questione del *sensu* che il singolo individuo assegna al suo progetto (Heidegger) nelle sue *scelte* (Jaspers) di vita. Ma se parliamo di *essenza*, non generalizzata e generalizzabile, come avviene nelle ontologie metafisiche della tradizione, ma come *quel proprio* (*eigentlich*), legato alle scelte progettuali del singolo *Dasein*, ci progettiamo al di là della tradizione metafisica e dei suoi universalismi. L'*essenza*, come dimostra la ricerca qui prospettata, è *essenza del singolo esserci* (*Dasein*) e, come tale, si concretizza, di volta in volta, nell'*esistenza* o, meglio, nelle *scelte* progettuali-esistenziali del percorso di vita del singolo *esserci*. È un'essenza che non invoca filosoficamente, come evidenziano Heidegger e Jaspers, nessuna generalizzazione di un *esserci* (*Dasein*) unitario né rinvia a una universalizzazione che reclaims l'importanza e la validità del Tutto, ma che si ferma, piuttosto, filosoficamente e pedagogicamente, al sentimento del singolo, alle scelte individuali di progetti esistenziali sempre singoli. Progetti singoli che il vivere nella *gettatezza* (*Geworfenheit*), del mondo-della-vita, lega alla quotidianità e alla storicità dei vissuti e ai rapporti con l'*esserci* degli altri *esserci* (Heidegger/Jaspers).

Il cambio di paradigma (dalle metafisiche ontologiche della tradizione filosofica al singolo *Dasein* esistenzialistico del quotidiano *esser-nel-mondo*), che dobbiamo alla fenomenologia esistenzialistica, ha spinto la ricerca qui presentata a una contestualizzazione/interpretazione storica sul doppio piano teorico sopra menzionato: *primo*, ricostruzione/decostruzione di alcuni approcci fenomenologico-esistenzialistici; *secondo*, ricomposizione dei punti comparativi di questi approcci e apertura a un nuovo modo di pensare la pedagogia e l'educazione. Intanto, per quel che riguarda l'aspetto meto-

dologico sopra menzionato e in modo particolare i presupposti (normativi) delle scienze, può evincersi come non sia poi un caso se l'indirizzo fenomenologico ed esistenzialistico abbia preso inizio a partire dalle ricerche portate avanti, in campo storico-filosofico, da Wilhelm Dilthey. Nelle sue ricerche, Dilthey aveva messo in evidenza che l'analisi del mondo dell'uomo o della vita necessiti di strumenti analitici diversi da quelli che vengono utilizzati per il mondo della natura¹⁶¹³ e aveva così avanzato una distinzione importante, adottata in seguito da teorici di provenienza diversa come, ad esempio, Wilhelm Wundt, fondatore della psicologia sperimentale. Il concetto di esperienza – non nel senso del procedere empirico-sperimentale, ma del *vissuto* (*Erlebnis*) dell'uomo nel suo mondo concreto della vita quotidiana – diventa in Dilthey una categoria specifica per *comprendere* sia l'uomo, come tale, sia la realtà storico-sociale nella quale la vita dell'uomo, di volta in volta, viene progettata. Dell'*Erlebnis*, come categoria della comprensione, Gadamer dirà che è «il presupposto ultimo della conoscenza del mondo storico nel quale l'*identità* di coscienza e oggetto – postulato speculativo dell'idealismo – conserva una sua effettiva validità»¹⁶¹⁴. E, in modo analogo Jaspers, dalla sua prospettiva di una *fenomenologia soggettiva* (o del comprendere) conferma: «[...] impiegheremo sempre l'espressione "comprendere" (*verstehen*) per la visione intuitiva dello spirito, dal di dentro», mentre non «chiameremo mai comprendere, ma "spiegare" (*erklären*)» la conoscenza dei «nessi causali obiettivi che sono sempre visti dal di fuori»¹⁶¹⁵. Comprendere e spiegare confermano la loro diversità di significato. Infatti, è possibile spiegare qualcosa senza comprenderlo, come ci fa osservare Jaspers¹⁶¹⁶. In prospettiva fenomenologico-esistenziale è indubbia la necessità di avvalersi della categoria della *comprensione*, trattandosi fondamentalmente di ricerche intorno all'uomo e alla società e del *senso* che, di volta in volta, i singoli e le società assegnano a se stessi. E, infatti, è l'aspetto *normativo*, ovvero sia il problema del *senso*, che tocca gli ambiti *interiori* della vita individuale e sociale della ricerca, e non una semplice reazione, all'avanzata irresistibile dello scientismo, a dare impulso e fondamento alla corrente storicistica o ermeneutica, che nasce nel contesto culturale tedesco, rifacendosi, tra l'altro, alle teorie di Schleiermacher, ma stimolata anche dagli apporti di Heinrich Rickert e Max

¹⁶¹³ Si veda W. Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen welt in den Geisteswissenschaften* in *Gesammelten Schriften*, trad. it. cit.

¹⁶¹⁴ Cfr., *ivi*, p. 265 (corsivo mio).

¹⁶¹⁵ K. Jaspers, *Allgemeine Psychopathologie*, trad. it. cit., Introduzione, p. 30.

¹⁶¹⁶ Cfr. *ibidem*.

Weber, e poi da Gadamer e, parallelamente, dagli approcci fenomenologici analizzati in questo lavoro. Si tratta, in ultima analisi, della necessità di sviluppare, in analogia alle scienze della natura, un quadro categoriale che permetta anche l'analisi e la comprensione sociale e sociologica della vita dell'uomo. La necessità di oltrepassare gli ambiti empirici, allargando la ricerca all'ampio raggio dell'ambito delle 'scienze' umane e sociali, per recuperare la domanda del *senso*, ha investito pienamente anche gli ambiti della ricerca pedagogica che, a partire da Theodor Litt, Eduard Spranger, Hermann Nohl e Wilhelm Flitner (scolari di Dilthey), si costituirà mondialmente sotto il nome di *scienza dello spirito*.

Il paradigma pedagogico-esistenzialistico parte dal vissuto del singolo *esserci*, quindi dalla singolarità e storicità del percorso che l'*esserci* auto-progetta nel suo essere nel mondo. In senso pedagogico il singolo *esserci* compie un processo di auto-ricognizione ermeneutica che lo riporta alla consapevolezza delle sue manifestazioni più originarie e creative (arte, letteratura, filosofia, religione, ecc.) e anche alla riflessione del perché di queste auto-manifestazioni. L'esperienza umana è esperienza dell'esser-nel-mondo, *storicizzata*, perciò unica e originale, nonché luogo, allo stesso tempo, di quel momento cognitivo fondamentale che Husserl definisce "orizzonte di senso". In Dilthey, come in Husserl, l'esperienza della vita (come esperienza del mondo nella sua storicità) è l'esperienza che si avvera, di volta in volta, nel mondo-della-vita (*Lebenswelt*) in cui si intersecano sempre *natura* e *spirito*, mondo fisico e mondo spirituale. Ciò ha, ovviamente, conseguenze per quella che dobbiamo definire la *struttura ermeneutica* della vita umana. Struttura che rende consapevole l'*esserci* del processo auto-riflessivo attraverso cui si palesa, per un verso, il *senso* delle sue azioni all'interno di eventi storici, e, per altro verso, ciò che gli altri *esserci* sono o possono essere a livello personale ed esistenzialistico.

La centralità dell'esperienza vissuta (*Erlebnis*) prefigura l'educazione in connessione con un contesto di vita già dotato di senso, per cui ne risulta (questa è una delle chiavi di studio su cui si incardina la ricerca qui presentata) una pedagogia non più aprioristica o dogmaticamente determinata, piuttosto una pedagogia sempre immessa nella comprensione della vita fattuale, nell'interpretazione di determinati contesti di vita e di rapporti che l'*esserci* intesse con gli altri *esserci*. In termini pedagogici, ciò comporta la capacità teorica e pratica di *leggere* il rapporto educativo come comunicazione interrelata tra i diversi *esserci* e di comprendere gli atti educativi nella loro processualità, seguendo, come sottolinea anche Gadamer, «ciò in cui

è preformato il modo di conoscere delle scienze storiche»¹⁶¹⁷ – e, quindi, anche il modo di conoscere della ricerca pedagogica – , seguendo, cioè, «la sofferenza e il doloroso scontro con la realtà, attraverso cui l'uomo impara, matura, appunto 'fa esperienza'»¹⁶¹⁸ nel doppio senso di *esperienza di mondo* (esteriore) ed *esperienza di sé* (mondo interiore).

Fondare la pedagogia e l'educazione in senso fenomenologico-esistenziale è una prospettiva teorica e metodologica, che cerca di affrancarsi da non pochi 'schematismi', che sempre ancora tendono a limitare l'educazione a un processo di *formazione* a cui l'uomo dovrà essere sottoposto per poter diventare se stesso. Contrariamente a tutto ciò, la prospettiva fenomenologica ed esistenziale in pedagogia si avvale del metro di una conoscenza a partire dall'*esserci*, dal *suo modo* di interpretare e comprendere, dal *suo stupore* e, non da ultimo, dalle esperienze di vita che l'*esserci* sperimenta nei suoi rapporti con gli altri *esserci*.

Quale educazione allora e per quale realtà educativa? Cosa possiamo e dobbiamo fare per preservare il *modo d'essere* proprio di ciascun *esserci* all'interno di un agire al contempo comunitario e globale? Che cosa può significare pedagogicamente dare centralità al *proprio* della singola esistenza (*Dasein*)?

Quel che emerge, dall'indagine qui presentata, è che il percorso di una teoria pedagogica che voglia costituirsi in prospettiva fenomenologica ed esistenziale deve ricercare l'*humanum* nel farsi o costituirsi dell'*esserci* stesso. Ciò significa che il singolo *esserci* è tale solo se può aprirsi alle sue stesse possibilità, alle sue scelte che, in definitiva, sono la *cifra* della sua libertà (Jaspers). Scelte e condizioni di scelta che configurano e confermano l'*esistenza storica* di ogni singolo *esserci* con tutto il suo carico di indeterminazione e incertezza, soprattutto rispetto al *senso* che l'*esserci*, appunto storico e non universale, vuole e deve assegnare al proprio esistere. Se questo è l'*interesse* ma anche il fondamento *pedagogico* di una teoria a sfondo fenomenologico-esistenziale, per il singolo *esserci* si tratta di entrare, fino in fondo, nei vissuti del suo mondo-della-vita (*Lebenswelt*): entrare, cioè, nelle situazioni e nei rapporti inter-umani della quotidianità contingente, nello scorrere del tempo, tra presente, passato e futuro, disattendendo l'illusione di poter misurare e comprendere tutto del mondo (della natura) e, soprattutto, dei mondi (umani) normativi, simbolici e interiori.

¹⁶¹⁷ H.-G. Gadamer, *Wahrheit und Methode*, vol. I, trad. it. cit., p. 264.

¹⁶¹⁸ *Ibidem*.

In prospettiva fenomenologico-esistenziale, l'educazione mira allora a una doppia finalità: si tratta, da un lato, di percorrere una via di autochiarificazione esistenziale, restituendo al singolo *esserci* la sua libertà (individuale) a partire dalle possibilità delle sue proprie scelte; dall'altro, si tratta di aprire alla responsabilità per il contesto generale delle relazioni interpersonali essenziali per lo sviluppo delle qualità umane in un mondo e co-mondo sempre più globalizzato: l'*esserci* non solo deve cercare di costituirsi in quanto *esserci*, ma deve anche costituirsi in rapporto a tutti gli altri *esserci* che incontra nel mondo della sua vita quotidiana. Questa doppia costituzione del proprio sé rispetto a se stesso e rispetto all'altro da sé richiama la tradizione neoumanistica o, meglio, il concetto di autoformazione (*Selbstbildung*) che Goethe, Schiller e Wilhelm von Humboldt avevano indicato come fondamento dell'educazione e che prospettava e prospetta tuttora una forma di processualità che rende possibile, in termini educativi, l'appropriarsi della dimensione della *coscienza storica* in quanto coscienza della storicità degli eventi umani. Ma anche l'*esserci* è storico e mai sovrastorico, se non nel senso che trascende (Heidegger/Jaspers) se stesso in vista di scelte che condizionano il proprio progetto di vita e che interessano, quindi, tanto il suo presente quanto il suo futuro. Presente e futuro che, in Heidegger, non si stabiliscono nell'*oblio dell'essere*, piuttosto solo in prospettiva della ricerca dell'essere dell'*esserci*, fondamento originario dell'unicità di ogni singolo *esserci* (Jaspers).

L'immagine rigida, modellata e, quindi, artefatta, dell' 'uomo formato' e dell'uomo che attraverso l'educazione 'bisogna formare', quel *legno storto*¹⁶¹⁹ (Kant) che si dovrebbe e si vorrebbe "raddrizzare", ha dominato a lungo il pensiero pedagogico europeo e ancora oggi, nonostante tutti i cambiamenti e le svolte nei percorsi di istruzione ed educazione, fa sentire tacitamente il suo peso, mentre, al contrario, in prospettiva fenomenologico-esistenziale, è indubbiamente all'*esperienza vissuta* dei singoli *esserci* che dovremmo rivolgere il nostro sguardo come via privilegiata di *apertura* alle condizioni e alla comprensione dell'umano. Sono condizioni storiche anche i singoli *esserci* in rapporto ad altri *esserci* che vogliono a loro volta condizionare, per riappropriarsi, in modo originario, del proprio sé e di scelte non dettate da altri, ma evocate da loro stessi e che intendono

¹⁶¹⁹ Cfr. I. Kant, *Zum ewigen Frieden* (1795); trad. it. a cura di M. Pancaldi, *Per la pace perpetua. La pace come destinazione etica e politica della storia dell'umanità* Armando, Roma rist. 2007 (2004), Tesi Sesta, p. 140.

seguire un proprio orizzonte di senso e un proprio specifico progetto di vita.

Si tratta, allora, fondamentalmente della ricerca di *se stesso* nel proprio e singolare essere-nel-mondo e del sé in rapporto all'*esserci* degli altri. Una ricerca, dunque, che ha tratti singolari e orizzonti definiti dal singolo *esserci*. L'esistenza dell'uomo non è qui una categoria totalizzante, ma il luogo in cui e attraverso cui l'*esserci* lavora pedagogicamente su se stesso per progettarsi nella sua unicità. In ragione di questo orizzonte di senso, diventa importante pedagogicamente non tanto la trasmissione di sempre più saperi, ma il recupero di un pensiero che, con Heidegger, possiamo definire meditante e riflessivo (*besinnliches Denken*) e, allo stesso tempo, interrogante (*fragendes Denken*). Un percorso analogo è tracciato da Husserl che, come abbiamo visto, nel *ritorno alle cose* (*zurück zu den Sachen*), va oltre gli steccati consolidati e i recinti già saputi, definiti e certi, in cui è già tutto valutato e ove regna la presunzione di poter tracciare nettamente la via alle nostre azioni umane, come se ci fossero strumenti universalistici per modellare la diversità dei singoli *esserci* in unità totalizzante. La *svolta verso le cose* apre, invece, anche sul piano metodologico e non solo pedagogico, a un concetto di *mondo della vita* (*Lebenswelt*) su cui è possibile edificare sia il senso dell'educazione sia la scienza e ogni altra disciplina e, in definitiva, ogni altro senso e possibilità di senso.

La fenomenologia esistenziale, più che istruire, *chiama* all'ascolto, all'ascolto della *voce* del proprio sé (Heidegger/Jaspers) e all'ascolto della *voce del mondo della vita* (Husserl). Questa *chiamata* ci invita a fuoriuscire dall'omologazione di una ricerca che, per ottenere più certezze (o solo certezze) e magari tranquillità, si limita agli ambiti empirici della ricerca, smarrendo, peraltro, il terreno di consistenza della pre-struttura linguistica e il circolo ermeneutico (che solo ci permettono di costruire un'idea la più adeguata possibile di ciò che è scienza e di ciò che scienza non è, di ciò che è senso o senso non è), e trascurando gli ambiti umani di quella parte ampia di verità (extra-metodiche) che è il mondo interiore dell'uomo, il mondo dei simboli, il mondo delle norme e dei valori. *Mondo della vita* non è l'assolutizzazione di una "dottrina del mondo" (*Weltanschauung*), di una ideologia da sostenere e da trasmettere, piuttosto una forma di pensiero problematizzante e interrogante che mira al senso delle cose e di noi stessi. Nella riflessione fenomenologica ed esistenziale la *chiarificazione dell'esistenza umana* diventa, infatti, una *richiesta di senso* attraverso un *vedere* che non si limiti al solo *spiegare*, ma che apra al *comprendere*, lasciando che le cose si rivelino, che le cose parlino a

partire da se stesse e in quanto se stesse. E così l'uomo è per l'esistenzialismo (di Heidegger e Jaspers) *originaria trascendenza* che, analogamente alla trascendenza della coscienza nella fenomenologia di Husserl, porta l'uomo fuori di se stesso a proiettarsi nel mondo, nella particolarissima situazione di co-esistenza (*Mit-dasein*) e di con-essere (*Mit-sein*): essere tra gli altri e con gli altri e in rapporto alle cose. In termini educativi, è un ritorno dell'*esserci* o dell'uomo, in quanto soggetto costruttore di significati, al proprio se stesso e alla libertà delle proprie scelte. Un ritorno all'idea di un soggetto (*in formazione*) o *esserci* che si progetta auto-trascendendosi, libero da azioni eterodeterminate e capace, quindi, di *intenzionare* (nel senso di Husserl) direttamente la realtà, conferendole senso e significato.

L'approccio fenomenologico-esistenziale offre alla pedagogia una lettura particolare: l'*esserci* non è un soggetto *solus ipse*, isolato nel suo mondo interiore, ma un "con-essere" situato sempre già nell'"essere-nel-mondo", nel mondo dei vissuti o della vita (*Lebenswelt*), da un lato, nell'irriducibile singolarità dell'esser-ci (*Dasein*), in situazione, dall'altro, nello stare sempre e comunque "nel mondo" in interazione con gli altri *esserci* e le cose. L'*esistere*, concepito come *progetto gettato* (Heidegger), non si configura come scelta autarchica/anarchica di vita, piuttosto come ricerca di un senso in cui vogliamo riconoscerci (in quanto singole esistenze) e che possa corrispondere al co-mondo (*Mit-Welt*) nella sua totalità di inter-rapporti. Si tratta di pensare il singolo *esserci* a partire dalla "gettatezza" (*Geworfenheit*) in cui ogni singolo è storicamente collocato da una angolazione interpretativa di apertura alle proprie possibilità, suggerimento (heideggeriano) di grande rilievo pedagogico che, nel processo educativo, implica per l'*esserci* non solo il divenir cosciente del carattere storico della sua situazione, ma anche la possibilità di avviare nel tempo che scorre, nonostante i limiti posti dalle determinazioni storiche, una propria *originaria progettualità*. Sono scelte di vita che realizzano singole progettazioni esistenziali all'interno degli spazi del con-vivere e del co-mondo, per cui l'educazione sarà anch'essa sempre situata storicamente e si svolgerà in un luogo e in un tempo, rispondendo a un appello che (nell'interpretazione di Gadamer) proviene dal passato, dalla cultura e dalla tradizione (di una comunità), contesto imprescindibile al quale dobbiamo la produzione di significati, di norme e di valori, ma nell'interpretazione di Heidegger e Jaspers questo appello viene dalla profondità originaria dell'essere dell'*esserci*. Ovviamente è indubbio che nella *tradizione come linguaggio* è data la possibilità di interpretare i significati che aprono linguisticamente al riconoscimento e alla ricostruzione dei tracciati di vita e

di cultura (anche dell'educando-interprete), tracciati che rimettono ogni singolo alla contingenza del mondo in cui ognuno abita effettivamente, compresi i suoi simboli; mondo al quale appartiene empiricamente e dal quale non può prescindere, nel quale vive in un'eredità tramandata di cui prendersi cura e nella quale progetta il suo poter-essere più proprio in lotta con la chiusura dogmatica ed estraniante della cultura uniformante del *Si*. Ma l'appello non segue solo le vie tracciate dalla tradizione come verità alla quale apparteniamo e dalla quale non possiamo fuoriuscire, in quanto anche la nostra stessa interpretazione fa parte del suo contesto. L'appello, se seguiamo le fenomenologie esistenziali di Heidegger e Jaspers, viene dalla nostra *voce interiore*, dall'interrogarsi dell'*esserci* stesso sul senso più proprio del proprio essere. L'essere dell'*esserci* chiama il *ci* alle sue responsabilità, alle sue scelte di vita (Jaspers), all'attuazione del proprio sé, attuazione resa possibile solo se si è capaci di liberarsi dal dominio del *Si*, appropriandosi della voce originaria del proprio essere.

Di qui l'importanza che assumono le categorie della *storicità*, della *temporalità* e del *senso*, nonché del *linguaggio* stesso in cui, in ultima analisi, prende forma ogni *significatività*. Il singolo *esserci* si realizza interpretando e vivendo i differenti mondi in cui è heideggerianamente gettato. L'interpretazione del vissuto, passando attraverso il confronto tra l'attualità e la tradizione, mediato dal circolo ermeneutico (Heidegger) e/o dalla fusione di orizzonti (Gadamer), ci riporta al *simbolo*, all'*azione*, al '*testo*', ovvero alla dinamica di appropriazione e dis-appropriazione contestuali, alla dialettica di *ospitalità* linguistica e narrazione (Ricœur), in definitiva a un modello che, raccogliendo le sfide (anche pedagogiche) del presente, ci porta didatticamente a un concetto di educazione che possiamo definire dell'*identità nelle differenze*¹⁶²⁰, un'educazione al dialogo e al confronto con l'alterità, all'apertura alla diversità dei mondi, alla plurilinguisticità come a priori per la comprensione dei micro-cosmi delle differenti contestualità e contestualizzazioni. L'ermeneutica dei linguaggi si rivela un presupposto fondamentale per l'apertura fenomenologica nei confronti di se stessi e degli altri.

Il piano fenomenologico-esistenziale coglie fruttuosamente la sfera della ricerca in educazione, prospettandola in una *pedagogia per il*

¹⁶²⁰ Cfr. M. Borrelli, "Filosofia dell'uguaglianza nella differenza", in S. Bauer, A. Carli, D. Larcher (a cura di), *Interkulturelles Handeln – Neue Perspektiven des Zweitsprachlernens. Agire tra le culture. Nuove prospettive nell'apprendimento della lingua seconda*, Alpha e Beta, Merano 1995, pp. 237-241.

mondo della vita, ovvero sia in una pedagogia radicata nello svolgersi continuo della vita effettiva e della sua storia. L'esserci dell'educazione si eleva, infatti, a *soggetto ermeneutico*, a promotore dei propri vissuti e della *progettualità esistenziale* che vuole portare a compimento nell'arco del suo cammino presente e futuro. L'esserci, in funzione auto-ermeneutica, coniuga le categorie della *storicità* e della *temporalità* a partire dalla propria esperienza vissuta che è appello alla sua più propria essenza, alla libertà di proprie scelte esistenziali. Essere consapevoli della *storicità* e della *temporalità* del proprio esserci, della propria *gettatezza*, nonché del *rischio* di avventurarsi in determinate decisioni di vita che ne precludono altre, porta pedagogicamente all'evidenza che non esistono verità definitive e assolute e che il nostro modo di interpretare (la realtà) è sempre determinato dalla prospettiva (storica), ovvero sia dallo sguardo o, meglio, dal *modo* come osserviamo questo mondo. Ecco perché l'educazione fenomenologico-esistenziale come apertura alla diversità dei mondi (ai tanti micro e macrocosmi culturali) è di essi non solo il fermento critico, il confronto plurale e pluralistico, il contesto interrogato e interrogante le contestualità, ma anche la chiave di lettura per organizzare pluralisticamente il futuro dell'umanità possibile (*des Menschenmöglichen*)¹⁶²¹. A questo punto, si delinea un'educazione fenomenologico-esistenziale aperta al singolo e a ognuno ma, al tempo stesso, un'educazione alla diversità (delle culture e dei popoli), non da ultimo: un'educazione che non tramanda e trasmette monopoli culturali, piuttosto interroga (si auto-interroga) e problematizza. Un'educazione rivolta a tutte le sue *differenziazioni*, a partire dall'*unicità* di ciò che viene alla luce a partire da se stessi, senza barriere distintive tra i diversi esserci. L'esserci, pensato pedagogicamente, è ogni volta un *unicum*, un se stesso, gettato nella possibilità di dar corso al destino del proprio modo d'essere, in quanto capace di progettare il suo essere-nel-mondo, mettendosi in gioco nel confronto con il proprio contesto di vita e con i vissuti degli altri esserci. Di qui la valenza pedagogica di un approccio educativo che fenomenologicamente è strutturato intorno alle scelte anche enigmatiche dell'esistere che agitano e percuotono l'esperienza quotidiana dei singoli esserci (e la loro autonomia) ma che aprono (nel senso di Husserl e di Jaspers), allo stesso tempo, in modo originario, al senso delle cose e di noi stessi.

¹⁶²¹ Si veda K. G. Fischer, *Adalbert Stifter - Pädagogik des Menschenmöglichen*, Landesverlag Linz/Donau, 1962.

Le prospettive alle quali conduce la fenomenologia esistenziale si dimostrano fruttuose per una didattica come teoria generale dell'educazione, in quanto permettono ai singoli esserci di ricostruire il senso delle proprie azioni, nonché di progettare, a partire proprio dalle scelte personali, il proprio poter-essere nel mondo. L'esserci fenomenologico-esistenziale è possibilità (Jaspers) e quale educazione può essere misura di se stessa, nel senso più alto del termine, se non quella che apre a tali possibilità? Se non quella che mira all'appropriazione del proprio sé, all'essere originario dell'esserci? Se non quella che penetra l'essenza profonda del sé nell'orizzonte fenomenologico di *riscoprire* le cose piuttosto che *dominarle*, giungendo al loro cuore come al cuore dell'esistenza? È un lasciar parlare le cose, rispettare il *dato* del fenomeno in quanto *si mostra* e *come si mostra* con la forza della sua stessa evidenza originaria. Si tratta, ancora più precisamente, di educare allo sguardo *essenziale*, di imparare a guardare il mondo con gli occhi spalancati¹⁶²² e di cogliere la realtà nella sua dimensione originaria, ovverosia nei suoi elementi essenziali che strutturano costituzionalmente le singole esistenze umane. Fanno parte di questi elementi, sul piano esistenziale, voci come la *libertà*, lo *smarrimento/straneamento*, la *paura*, l'*angoscia*. Con questi elementi essenziali dobbiamo pedagogicamente fare i conti e strutturarli didatticamente in dimensioni di apprendimento, intanto perché fanno parte della nostra esperienza quotidiana (nei rapporti con noi stessi e con gli altri), in parte perché siamo coscienze *intenzionali* rivolte al mondo (Husserl) e allo scambio con gli altri *esserci*. Siamo, cioè, esseri-nel/con-il-mondo, trascinati dalla corrente della vita (Heidegger), aperti alla trascendenza e alla percezione dell'*origine* (Jaspers). Fenomeni come l'ansia, il timore, la paura, la disperazione, aprono, in misura maggiore o minore, alle difficoltà di comprendere pienamente il mondo e di abitarlo in un rapporto armonico e non conflittuale con gli altri. In questa cornice opera l'educazione fenomenologico-esistenziale come esperienza umana a partire dall'orizzonte di un suo costituirsi in relazione all'esistenza propria di ogni singolo, delle sue scelte e delle sue libertà. L'esserci esistenziale ha davanti a sé sì le forze oggettivanti del *Si* quanto le forze potenziali del *proprio se stesso*. Sarà tanto più *esserci*, nel senso originario, quanto più sarà capace, attraverso il percorso educativo, di liberarsi dalle catene alienanti dell'omologazione, dell'uniformità e della spersonalizzazione¹⁶²³ che

¹⁶²² Cfr. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, trad. it. cit., p. 37.

¹⁶²³ Vedi H. Marcuse, *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964; trad. it. di L. Gallino e T. Giani Gallino, *L'uomo a una dimen-*

il *Si* cerca di imporre a tutti come orizzonte unico e, quindi, universale di senso. Per superare il dominio del *Si*, l'esserci deve farsi carico delle potenzialità sue più proprie e seguire quel che Heidegger definisce la *chiamata dell'essere* o la *voce* dell'essere che proviene dal profondo del proprio esserci; oltrepassare, pertanto, l'ambito ristretto del solo *apparire* delle cose e scendere in profondità, alle radici stesse dell'essere. Deve aprirsi al linguaggio della trascendenza, orientarsi alla *cifra* (Jaspers), a quel "tutto abbracciante" (*Umgreifendes*) o "ulteriorità" che sempre ci richiama e ci avvolge e in cui si palesa la nostra fragilità ma anche la nostra possibilità più propria di pervenire, in senso esistenziale, a noi stessi. La dimensione della *cifra* ci pone davanti a una cornice di senso che oltrepassa i mondi empirici di osservazione e si eleva agli ambiti dell' 'indicibile'. La *trascendenza*, come prospettiva di oltrepassamento della realtà empirica, non si limita, pertanto, alla conoscenza scientifica e alle sue leggi, penetra nel *non detto*, nei mondi che non sono campi di osservazione diretta di valutazione e di misurazione ma che per l'esserci, inteso in senso esistenziale, costituiscono il fondamento dell'autenticità più propria e il senso più vero e originario che il singolo possa assegnare a se stesso. La libertà, come orizzonte di senso, verso cui l'esserci orienta il suo *poter-essere* nei rapporti con l'inter-mondo, è una di queste cifre esistenziali che muove e deve muovere il percorso educativo. Percorso – in cui è, obiettivamente, possibile penetrare riflessivamente quella realtà (sociale) che si presenta spesso in forme caotiche e irrazionali, imponendosi con forza sulla coscienza dell'esserci – che ci permette di recuperare la *cifra* della trascendenza (Jaspers) che dà al singolo la sua vera identità e, in termini heideggeriani, il senso smarrito o obliato dell'essere in generale e dell'essere dell'esserci in particolare. Per questo recupero ci vengono incontro, più che la scienza e il suo mondo empirico-analitico, i mondi del non 'dicibile' e delle *cifre* e, in particolare, (almeno per Heidegger) il *mondo poetico*, in quanto: "poeticamente abita l'uomo"¹⁶²⁴. Espressione a cui si affida Heidegger nel senso specifico dell'esistere (dell'uomo) a partire, cioè, dall'essenza dell'abitare e, più specificatamente, dal senso di pensare l'essenza del poetare come *far abitare*, come un *costruire*, anzi come il *costruire* in sé e per sé. Ma *abitare l'essere* è ancora possibile nell'omologazione imposta dal *Si*? E il mondo dell'indicibile e, nel caso specifico, del *poetare*, può veramente corrispondere a questa *chiamata* dell'essere? Per

sione. *L'ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967.

¹⁶²⁴ Vedi di M. Heidegger, "...dichterisch wohnet der Mensch...", trad. it. cit., pp. 125-138.

Heidegger questo corrispondere è effettivamente possibile, in quanto «la poesia, nominando le cose, le chiama in tale loro essenza»¹⁶²⁵. Anzi le *cose*, nella loro veste di essenze, portano il mondo a compimento, generano, per così dire, il mondo. L'arte, in generale, e la poesia, in particolare, portano alla luce il mondo dis-velandolo, per cui la cosa stessa (*die Sache selbst*), alla quale Husserl ha voluto fare ritorno, si dimostra direttamente collocata all'interno del processo del *cercare* e del *pensare* quali condizioni esistenziali dell'*esserci*. La cosa (*di Sache*) ha la sua matrice nel cercare (*suchen*); sta, dunque, per ciò che è da ricercare, per il ricercato. In Husserl, la cosa (*Sache*) si dà alla coscienza e ha il suo valore tramite l'autocoscienza. In altri termini, sempre per Husserl: è la coscienza *intenzionale* che dà valore alle cose. E questa coscienza intenzionale è anche soggettività creatrice, tant'è che siamo cuore, mente, corpo, vissuto, in altri termini: creatori del nostro mondo attraverso scelte che prendiamo in libertà. La *condizione umana*, in senso esistenziale, è un confronto instancabile con la propria libertà di scelta nel modo di interazione in cui alla libertà di scelta dell'*esserci* fa fronte la libertà di scelta di altri *esserci*; una rappresentazione a dir poco drammatica, quindi, e di perenne instabilità e indecisione in cui il singolo cerca di appropriarsi del proprio sé nell'orizzonte del suo progetto di vita e in relazione agli altri esserci.

La progettazione esistenziale ha come orizzonte educativo la comprensione del nostro situarci nel mondo in quanto co-mondo, in modo tale che ogni singolo *esserci* possa assumersi il compito di auto-progettarsi rispetto alle proprie scelte. È un compito *paideutico* che, in analogia all'ambito del filosofare, si costituisce come orizzonte in cui tutto si raccoglie e dove l'*esserci* può porre le basi al suo poter-essere in quanto partecipe della realtà del con-essere e dell' 'esser-nel-mondo'. *Essere, tempo*, ma anche e soprattutto il *nulla*, sono categorie fondanti il pensiero (anche e soprattutto pedagogico) e a cui l'*esserci* deve cercare di dar forma e trasformare in progetto d'azione creativo e responsabile. Sono concetti che ci riportano, inoltre, al principio (*Grund*) e al fondamento più proprio della stessa filosofia: al *thauma* (meraviglia), a cui è legato il verbo *thaumazein* (provare meraviglia). «Il provar stupore – come scrive Heidegger in rinvio ad Aristotele e Platone – sorregge la filosofia e la domina dall'inizio alla fine»¹⁶²⁶, ma potrebbe sorreggere e promuovere anche un obiettivo essenziale dell'educazione intesa in senso fenomenologico ed esi-

¹⁶²⁵ M. Heidegger, "Die Sprache", trad. it. cit., p. 35.

¹⁶²⁶ M. Heidegger, *Was ist das – die Philosophie?*, trad. it. cit., p. 40.

stenziale, vale a dire: perseguire e rendere partecipe ogni *esserci* in educazione della meraviglia che è fonte di ogni scoperta e liberazione di creatività, desiderio di confrontarsi con se stesso e con il mondo nell'orizzonte di senso di cui vogliamo essere portatori responsabili e in cui ogni *esserci* possa trovare e realizzare il suo *esserci* più proprio e l'identità desiderata. L'educazione è il diritto a realizzarsi nel senso più proprio delle potenzialità specifiche di ogni singolo *esserci*.

Bibliografia

- Abbagnano N., *Possibilità e libertà*, Taylor, Torino 1956;
- Achenbach Gerd B., *Philosophische Praxis*, Jürgen Dinter 1987; trad. it. di F. Cirri (rev. di F. Viganò), *La consulenza filosofica. La filosofia come opportunità per la vita*, Apogeo (Feltrinelli), Milano 2004;
- Adorno Th. W. et al., *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, Neuwied und Berlin 1969; trad. it. di A. M. Solmi, *Dialettica e positivismo in sociologia*, a cura di H. Maus e F. Fürstenberg, Einaudi, Torino 1972;
- Adorno Th. W., *Negative Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1966; trad. it. di C. A. Donolo, *Dialettica negativa*, Einaudi, Torino 3^a ed. 1982 (1970);
- Agamben G., *Il linguaggio e la morte. Un seminario sul luogo della negatività*, Einaudi, Torino 1982;
- Agostino, *Confessioni*, a cura di C. Carena, postf. di M. Dal Pra, Mondadori, Milano 2017 rist. (1^a ed. 1984);
- Agostino, *De vera religione*, introd. trad. e note di A. Pietretti, *La vera religione*. Città Nuova Editrice. Roma 1992;
- Albert K., *Über Platons Begriff der Philosophie*, Akademie Verlag Richardz. Sankt Augustin 1989; ed. it. a cura di P. Traverso. *Sul concetto di filosofia in Platone*, introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1991;
- Alcaro M., *L'essere inquieto. Misteri e prodigi della natura*, Dedalo, Bari 1993;
- Ales Bello A., “Essere grezzo e hyletica fenomenologica: l'eredità filosofica di ‘Il visibile e l'invisibile’”, *Memorandum* 14, abril/2008, pp. 62-78;
- Ales Bello A., “Alle origini della psicopatologia fenomenologica: Ludwig Binswanger”, *Comprendre - Archive International pour l'Anthropologie et la Psychopathologie Phénoménologiques*, 21, Tipografia veneta – Padova 2010, pp. 15-31;
- Ales Bello A., “Fenomenologia Psicologia Psicopatologia. Un dialogo”, *B@belonline/print, Rivista semestrale di filosofia*, n.14-15, Anno 2013, Mimesis Edizioni (Milano-Udine), pp. 21-43;
- Ales Bello A., *Fenomenologia dell'essere umano. Lineamenti di una filosofia al femminile*, Città Nuova Editrice, Roma 1992;
- Ales Bello A., *Il senso delle cose. Per un realismo fenomenologico*, Lit Edizioni (Castelvecchi), Roma 2013;
- Ales Bello A., *Introduzione alla fenomenologia*, Aracne, Roma 2009;
- Allen D. A., “Autistic spectrum disorders: clinical presentation in preschool children”, *Journal of Child Neurology*, 3, 1988, pp. 548-556;
- Apel K.-O., “Aachener Vorlesungen: Diskursethik als Antwort auf die Situation des Menschen in der Gegenwart”, in Id. - M. Niquet, *Diskursethik und Diskursanthropologie - Aa-*

- chener Vorlesungen*, K. Alber, Freiburg/München 2002, pp. 15-94; trad. it. di M. Borrelli, *Lezioni di Aachen e altri scritti*, Pellegrini, Cosenza 2004;
- Apel K.-O., “Regulative Ideen oder Wahrheits-Geschehen? Zu Gadammers Versuch, die Frage nach den Bedingungen der Möglichkeit gültigen Verstehens zu beantworten”, in Id., *Auseinandersetzungen - In Erprobung des transzendentalpragmatischen Ansatzes*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1998, pp. 569-607; trad. it. di M. Borrelli, “Idee regolative o accadimento di verità? Sul tentativo di Gadamer di rispondere alla domanda intorno alle condizioni di possibilità della comprensione valida”, in Id., *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, a cura e pres. di M. Borrelli, Pellegrini, Cosenza 2006, pp. 173-216;
 - Apel K.-O., “Seinshermeneutik (Heidegger und Gadamer) versus ‘Transzendentalhermeneutik’ bzw. ‘Transzendentalpragmatik’” (inedito), trad. it. di M. Borrelli, *Ermeneutica e filosofia trascendentale in Wittgenstein, Heidegger, Gadamer, Apel*, op. cit., pp. 217-290;
 - Applebaum M. H., “Amedeo Giorgi and Psychology as a Human Science”, in *Neuroquantology*, Vol. 9, Issue 3, 2011, pp. 518-525;
 - Applebaum M., “Phenomenological Psychological Research as Science”, trad. it. a cura di M. Bortoli, ed. a cura di G. Maestri, “Ricerca psicologica fenomenologica come scienza”, in *Encyclopaideia XIV (27)*, 2010, pp. 57-92;
 - Aristotele, *Etica Nicomachea*, trad., introd. e note di C. Natali, Laterza, Roma-Bari 1999;
 - Aristotele, *Metafisica*, a cura di G. Reale, ed. maggiore rinnovata in tre volumi, saggio introduttivo, testo greco con trad. a fronte e commentario, Vita e Pensiero, Milano 1993;
 - Bakewell S., *At the Existentialist Café. Freedom, Being and Apricot Cocktails*, trad. it. di M. Zurlo, *Al caffè degli esistenzialisti. Libertà, essere e cocktail*, Fazi Editore, Roma 2016;
 - Ballerini A., Barale F., Gallese V., Ucelli S., *Autismo. L’umanità nascosta*, Einaudi, Torino 2006;
 - Bazzanella E., *Come. Linee guida per una immunofenomenologia*, Asterios, Trieste 2015;
 - Beiser F.C., *Late German Idealism. Trendelenburg and Lotze*, Oxford: Oxford University Press 2014;
 - Bellingreri A. (a cura di), *Lezioni di pedagogia fondamentale*, Editrice Morcelliana, Brescia 2017;
 - Bellingreri A., *Scienza dell’amor pensoso. Saggi di pedagogia fondamentale*, Vita e Pensiero, Milano 2007;
 - Benjamin W., “Die Aufgabe des Übersetzers” (1921), trad. it. di A. Sciacchitano, “Il compito del traduttore”, *aut aut*, 334, Il Saggiatore, Milano, aprile/giugno 2007, pp. 7-20;
 - Benjamin W., “Über den Begriff der Geschichte”, in Th. W. Adorno, M. Horkheimer (ed.), *Walter Benjamin zum Gedächtnis*, Institute of Social Research, Los Angeles 1942; trad. it. e cura di G. Bonola e M. Ranchetti, *Sul concetto di storia*, Einaudi, Torino 1997;

- Berra L. E., *Manuale di psicoterapia esistenziale*, libreriauniversitaria.it, Padova 2011;
- Berra L.E., *Oltre il senso della vita. Depressione ed esistenza*, Apogeo, Milano 2006;
- Bertagna G., “Esigenze culturali e didattiche per una scuola di tutti e di ciascuno”, in G. Vico (a cura di), *Aldo Agazzi. L'amore per l'uomo e la teoresi pedagogica. Convegno di studio nel centenario della nascita (1906-2006)*, Vita e Pensiero, Milano 2008, pp. 151-177;
- Bertolini P. (a cura di), *Per un lessico di pedagogia fenomenologica*, Erickson, Trento 2006;
- Bertolini P., Caronia L., *Ragazzi difficili. Pedagogia interpretativa e linee di intervento*, nuova ed. aggiornata a cura di P. Barone e C. Palmieri, Franco Angeli, Milano 2015 (1ª ed. 1993, La Nuova Italia, Scandicci-Firenze);
- Bertolini P., *Fenomenologia e pedagogia*, Malipiero, Bologna 1958;
- Bertolini P., *L'esistere pedagogico. Ragioni e limiti di una pedagogia come scienza fenomenologicamente fondata*, La Nuova Italia, Firenze 1ª rist. 1992 (1ª ed. 1988);
- Bertolini P., *La mia pedagogia*, in M. Borrelli (a cura di), *La Pedagogia Italiana Contemporanea*, vol. I, Cosenza 2ª ed. 1995 (1ª ed. 1994), pp. 43-58;
- Bertolini P., *Pedagogia fenomenologica. Genesi, sviluppo, orizzonti*. La Nuova Italia. Milano 2001;
- Bertolini S., Fabbianelli F. (a cura di). *Ontologie fenomenologiche: individualità, essenza, idea*, “Discipline Filosofiche”, Anno XXVI, numero 1, Quodlibet, Macerata 2016;
- Besoli S., Guidetti L. (a cura di), *Il realismo fenomenologico. Sulla filosofia dei circoli di Monaco e Gottinga*, Discipline Filosofiche - Quaderni, Quodlibet, Macerata 2000;
- Besoli S., Martinelli R. (a cura di), *Carl Stumpf e la fenomenologia dell'esperienza immediata*, Rivista “Discipline Filosofiche”, Anno XI, numero 2, Quodlibet, Macerata 2001;
- Biklen D. with Attfield R., Bissonnette L., Blackman L., Burke J., Frugone A., Rajarshi Mukhopadhyay T., Rubin S., *Autism and the Myth of the Person Alone*, New York University Press, 2005;
- Biklen D., “Learning from the experiences of people with disabilities”, *American Psychologist*, 51 (9), 1996, pp. 985-986;
- Biklen D., “Typing to talk: Facilitated communication”, *American Journal of Speech-Language Pathology*, 1/2, 1992, pp. 15-17;
- Biklen D., Cardinal D.N., “Framing the issue: Author or not, competent or not?”, in Id. (a cura di), *Contested words, contested science: Unraveling the facilitated communication controversy*, Teachers College Press, New York 1997, pp. 5-33;
- Biklen D., Morton M.W., Saha S.N., Ducan J., Hardardottir M., Karna E., O'Connor S., Rao S., “I am not a utistic on thje typ” (“I'm not autistic on the typewriter”), *Disability, Handicap & Society*, 6, 1991, pp. 161-180;

- Binswanger L., “Der Fall Ellen West”, in *Schweizer Archiv für Neurologie und Psychiatrie*, vol. 53, 1944, pp. 255-277; vol. 54, 1944, pp. 69-117, 330-360; vol. 55, 1945, pp. 16-40; poi rist. in L. Binswanger, *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen 1957; trad. it. dal tedesco di C. Mainoldi, “Il caso Ellen West”, in *Il caso Ellen West e altri saggi*, a cura di F. Giacanelli, pref. di D. Cargnello e F. Giacanelli, Bompiani, Milano 1973;
- Binswanger L., “Wahnsinn als lebensgeschichtliches Phänomen und als Geisteskrankheit. Der Fall Ilse,” in *Monatsschrift für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 110, 1945, pp. 129-160, poi ristampato in L. Binswanger, *Schizophrenie*, Neske Verlag, Pfullingen 1957; trad. it. di C. Mainoldi, “La follia come storia vissuta e come malattia mentale. Il caso Ilse”, in *Il caso Ellen West e altri saggi*, op. cit.;
- Binswanger L., *Being in the Word*, Basic Books, New York 1963; trad. it. di A. Angioni e G. Banti, *Essere nel mondo*, Astrolabio, Roma 1973;
- Binswanger L., *Der Mensch in der Psychiatrie*, Günther Neske Verlag, Pfullingen 1957; trad. it. di B. M. D’Ippolito, *La psichiatria come scienza dell’uomo*, Mimesis, Milano-Udine 2013;
- Binswanger L., *Über Phänomenologie* (conferenza pubblicata nel 1923), trad. di E. Filippini: “Sulla fenomenologia”, in L. Binswanger, *Per un’antropologia fenomenologica. Saggi e conferenze psichiatriche*, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 5-41; ripubblicata in C. Marazia e D. Stimilli (a cura di), *Ludwig Binswanger, Aby Warburg. Die Unendliche Heilung: Aby Warburgs Krankengeschichte*, Diaphanes, Zürich 2007; ed. it. a cura di Davide Stimilli, trad. di C. Marazia, *La guarigione infinita: storia clinica di Aby Warburg*, Neri Pozza, Vicenza 2005;
- Binswanger L., *Drei Formen Missglückten Daseins*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1956; trad. it. di E. Filippini, *Tre forme di esistenza mancata. Esaltazione fissata, stramberia, manierismo: tre saggi di analisi esistenziale*, Il saggiatore, Milano 1964 (1ª ed. 1978);
- Binswanger, “Über die daseinsanalytische Forschungsrichtung in der Psychiatrie”, in *Schweizer Archiv für Psychiatrie und Neurologie*, vol. 57, 1946, pp. 209-225, poi ristampato in L. Binswanger, *Ausgewählte Vorträge und Aufsätze*, vol. I, A. Francke AG Verlag, I ed. 1947; trad. it. di C. Mainoldi, “L’indirizzo antropoanalitico in psichiatria”, in *Il caso Ellen West e altri saggi*, op. cit.;
- Biondi M. (a cura di), *DSM-5. Manuale diagnostico e statistico dei disturbi mentali*, pref. di M. Maj, Raffaello Cortina, Milano 2014 (ed.or.: *DSM-5. Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 5th ed., APA Publishing, Washington D.C., 2013);
- Boehm G., *Paul Cézanne. Montagne Sainte-Victoire*, Insel Verlag, Frankfurt 1988;
- Bollnow O. F., *Das Wesen der Stimmungen* (1941), Klosterman, Frankfurt am Main 1956; trad. it. a cura di D. Bruz-

- zone, *Le tonalità emotive*, pref. all'ed. it. di E. Borgna, Vita e Pensiero, Milano 2009;
- Borgna E., *Il tempo e la vita*, Feltrinelli / "Saggi", Milano 2016 (1ª ed. in "Campi del sapere" 2015);
 - Borgna E., *L'arcipelago delle emozioni*, Feltrinelli, Milano 5ª ed. 2004 (1ª ed. 2001);
 - Borgna E., *Le parole che ci salvano. La fragilità che è in noi. Parlarsi, responsabilità e speranza*, con una nuova pref. dell'autore, Einaudi, Torino 2017;
 - Borgna E., *Noi siamo un colloquio. Gli orizzonti della conoscenza e della cura in psichiatria*, Feltrinelli, Milano 2ª ed. 2016 (1ª ed. 1999);
 - Borrelli M., "Filosofia dell'uguaglianza nella differenza", in S. Bauer, A. Carli, D. Larcher (a cura di), *Interkulturelles Handeln – Neue Perspektiven des Zweitsprachlernens. Agire tra le culture. Nuove prospettive nell'apprendimento della lingua seconda*, Alpha e Beta, Merano 1995, pp. 237-241.
 - Borrelli M., "La dissoluzione filosofica della filosofia: Descartes - Spinoza - Kant - Hegel - Marx", in Id. (a cura di), *Quaderni interdisciplinari. Metodologia delle scienze sociali*, vol. 5, Pellegrini Editore, Cosenza 2001, pp. 11-49;
 - Borrelli M., "La fine della *Bildung* e della *Paideia* occidentale. Hommage an Jörg Ruhloff", in *Topologik - Polylogikon Paedagogikon Wuppertal - Festschrift für Jörg Ruhloff - Scritti in onore di Jörg Ruhloff per il suo settantesimo compleanno*, n.8/2010, pp. 9-16;
 - Borrelli M., "La paradossalità dell'ontologia post-ontologica delle ermeneutiche fenomenologiche e deboli", in Id. (a cura di), *Quaderni Interdisciplinari. Metodologia delle Scienze Sociali - Teoria sistemica, Ermeneutica fenomenologica, Ermeneutica trascendentale*, vol. 1, Pellegrini, Cosenza 1998, pp. 67-148;
 - Borrelli M., "La trasformazione trascendentale-semiotica apeliiana della filosofia moderna", *Topologik - Collana di Studi Internazionali di Scienze Filosofiche e Pedagogiche*, Anno I, n.1, Pellegrini, Cosenza 2007, pp. 9-15;
 - Borrelli M., "Pedagogia interculturale tra economia e politica", in *L'intercultura: filosofia e pedagogia* (a cura di M. Borrelli e R.-Fornet-Betancourt), Pellegrini, Cosenza 2011, pp. 107-130;
 - Borrelli M., *Il tramonto della Paideia in Occidente*, Pellegrini, Cosenza 2013;
 - Borrelli M., *Pedagogia come ontologia dialettica della società*, Pellegrini, Cosenza 4ª ed. riv. 2005 (1ª ed. 1998);
 - Boss M., *Psychoanalyse und Daseinsanalytik*, Verlag Hans Huber, Bern und Stuttgart 1957; trad. it. di A. Verdino, *Psicoanalisi e analitica esistenziale*, Astrolabio-Ubaldini Roma 1973;
 - Botturi F., *Ingegno verità storia. Filosofia dell'immaginario vichiano*, in V. Melchiorre (a cura di), *Simbolo e conoscenza*, Vita e Pensiero, Milano 1988, pp. 127-168;
 - Bracco M., "Alterità, Alienità e mondo comune", in B. Callieri, M. Maldonado (a cura di), *Ciò che non so dire a parole*.

- Fenomenologia dell'incontro*, Alfredo Guida Editore, Napoli 1998, pp. 135-168;
- Brentano F., *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, vol. I, Duncker & Humblot, Leipzig 1874; trad. it. di G. Gurisatti, a cura di L. Albertazzi, *Psicologia dal punto di vista empirico*, vol. I, Reverdito Editore, Trento 1989;
 - Bruzzone D., "Educazione e relazione d'aiuto. Una proposta logoterapeutica", in E. Fizzotti (a cura di), *Il senso come terapia. Fondamenti teorico-clinici della logoterapia di Viktor E. Frankl*, Franco Angeli, Milano 2007, pp. 188-208;
 - Bruzzone D., "Viktor E. Frankl e la ricerca di significato come intenzionamento del mondo", in A. Bobbio (a cura di), *Pedagogia del dialogo e relazione di aiuto. Teorie, azioni, esperienze*, Armando, Roma 2012, pp. 43-61;
 - Bruzzone D., *Autotrascendenza e formazione. Esperienza esistenziale, prospettive pedagogiche e sollecitazioni educative nel pensiero di Viktor E. Frankl*, Vita e Pensiero, pref. E. Fizzotti, Milano 2001;
 - Bruzzone D., *Ricerca di senso e cura dell'esistenza. Il contributo di Viktor E. Frankl a una pedagogia fenomenologico-esistenziale*, Erickson, Trento 2007;
 - Buber M., *Alles wirkliche Leben ist Begegnung. Hundert Worte von Martin Buber*, hrsg. von S. Liesenfeld, Verlag Neue Stadt, München 1998; trad. it. di L. Velardi, *Le parole di un incontro. 100 pagine di Martin Buber*, a cura di S. Liesenfeld, Città Nuova Editrice, Roma 2000;
 - Cacciari M., "Brevi inattuali sullo studio dei classici", in I. Dionigi (a cura di), *Di fronte ai classici. A colloquio con i Greci e i Latini*, Rizzoli, Milano 2002, pp. 19-29;
 - Cacciari M., "Lichtung: intorno a Heidegger e María Zambrano", in A. Petterlini, G. Brianese, G. Goggi (a cura di), *Le parole dell'Essere. Per Emanuele Severino*, Mondadori, Milano 2005, pp. 123-130;
 - Callieri B, Maldonado M., Di Petta G., *Lineamenti di psicopatologia fenomenologica*, pref. di D. Cargnello, con un saggio introduttivo di A. Masullo, Guida, Napoli 1999;
 - Canevaro A., "Autismo, autismi e processi educativi", *Difficoltà di apprendimento*, 6, 2000, pp. 97-108;
 - Caputo A., "L'origine dell'affettività. Martin Heidegger a Marburgo", *Intersezioni*, a. XX, n. 1, aprile 2000, pp. 59-86;
 - Caputo F., *Etica e Pedagogia*, vol. III, Pellegrini, Cosenza, rist. 2012 (1ª ed. 2005);
 - Cargnello D., "Ludwig Binswanger e il problema della schizofrenia", prima parte, *Rivista Sperimentale di Freniatria e Medicina Legale delle Alienazioni Mentali*, vol. 105 (1), 1981, pp. 7-75;
 - Cargnello D., *Alterità e alienità*. Feltrinelli. Milano 1966;
 - Caronia L., *Fenomenologia dell'educazione. Intenzionalità, cultura e conoscenza in pedagogia*, Franco Angeli, Milano 2011;
 - Carrara C., *Solitudine ed esistenza*, Petite Plaisance Editore, Pistoia 2015;

- Cassirer E., *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, Yale Univ. Press, New Haven 1944; trad. it. di C. d'Altavilla, *Saggio sull'uomo. Una introduzione alla filosofia della cultura umana*, Armando, Roma rist. 2009 (1^a ed. 1971);
- Cera A., *Io con tu. Karl Löwith e la possibilità di una Mitanthropologie*, Guida, Napoli 2010;
- Cézanne P., *Correspondance*, Grasset, Paris 1978; trad. it. di E. Pontiggia, *Lettere*, SE, Milano 1985;
- Challis N., Dewey H. W., "The blessed fools of old Russia", *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas*, NS 22/1974, pp. 1-11;
- Cicerone, *La natura divina*, II, 154, trad. it. di C. M. Calcante, Rizzoli, Milano 1998;
- Cicerone, *Tusculanæ disputationes*, III, 6, trad. it., *Opere politiche e filosofiche*, a cura di N. Marinone, 2 voll., Utet, Torino 1955;
- Clavier P., *La cote argus des valeurs morales*, Presses de la Renaissance, Paris 2007; trad. it. di E. Coccia, *Lessico dei valori morali per i cittadini del XXI secolo*, a cura di G. Aleandri, Armando, Roma 2008;
- Coleman M. (ed.), *The autistic syndromes*, North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1976;
- Costa V., "Education: filling the mind or opening the existence? A phenomenological perspective", *Ricerche di Pedagogia e Didattica - Journal of Theories and Research in Education*, vol. 13, n. 2 (2018) - Special Issue: *Phenomenology and Education Today*, edited by L. Caronia, pp. 23-34;
- Costa V., *Fenomenologia dell'educazione e della formazione*, La Scuola, Brescia 2015;
- Costa V., *La generazione della forma. La fenomenologia e il problema della genesi in Husserl e in Derrida*, Jaca Book, Milano 1996;
- Costa V., *La verità del mondo. Giudizio e teoria del significato in Heidegger*, Vita e Pensiero, Milano 2003;
- Cristin R., *Fenomenología de la historicidad. El problema de la Historia in Dilthey y Husserl*, Ediciones Akal, Madrid 2000;
- Cristin R., *La rinascita dell'Europa. Husserl, la civiltà europea e il destino dell'Occidente*, Donzelli, Roma 2001;
- Crossley R., "Lending a hand: Personal account of the development of Facilitation Communication Training", *American Journal of Speech-Language Pathology*, 1, 1992, pp. 15-18;
- Curi U., *Le parole della cura. Medicina e filosofia*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2017;
- D'Agostini F., *Analitici e continentali: guida alla filosofia degli ultimi trent'anni*, R. Cortina, Milano 1997;
- Dallari M., *La dimensione estetica della paideia. Fenomenologia, arte, narritività*, Erickson, Trento 2005;
- De Monticelli R., *La fenomenologia come metodo di ricerca filosofica e la sua attualità*, SWIF, Readings/Contemporanea, 2005,
http://www.swif.it/biblioteca/readings/fenomenologia_SWIF.pdf/;

- de Muralt A., *L'idée de la phénoménologie. L'exemplarisme husserlien*, Presses Universitaires de France, Paris 1958, réédition avec une nouvelle introduction par l'auteur, Georg Olms Verlag, Hildesheim-Zürich-New York 1987;
- De Natale F., Semerari G., *Skepsis. Studi husserliani*, Dedalo, Bari 1989;
- Demetrio D., *L'educazione è finita. Idee per difenderla*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2009;
- Demetrio D., *Pedagogia della memoria. Per se stessi, con gli altri*, Meltemi, Roma 1998;
- Derrida J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Presses Universitaires de France, Paris 1990; trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1992;
- Derrida J., *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, PUF, Paris 1967; trad. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, pref. di C. Sini, postf. di V. Costa, Jaca Book, Milano Milano 3^a ed. riv. e agg. 1997 (1^a ed. 1968);
- Descartes R., *Meditazioni di filosofia prima*, in *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, con la collaborazione di I. Agostini, F. Marrone, M. Savini, Bompiani, Milano 2^a ed. 2012 (1^a ed. 2009);
- Descartes R., *Meditazioni metafisiche*, trad. it. di A. Lignani condotta sull'ed. latina del 1642, a cura di A. Lignani e E. Lunani, pref. di L. Rossetti, Armando, Roma 3^a rist. 2008 (1^a ed. 1996):
- Descartes R., "Epistola a Voetius" (1643), in Id., *Opere (1637-1649)*, a cura di G. Belgioioso, con la coll. di I. Agostini, F. Marrone, M. Salvini, Bompiani, Milano 2^a ed. 2012 (2009);
- Descartes R., *Discours de la méthode* (1637), con introd. e note di E. Gilson, J. Vrin, Paris 1925; trad. it. e a cura di A. Carlini, *Discorso sul metodo*, Laterza, Bari 1993;
- Di Cesare D., "Giambattista Vico. Il poeta del mondo civile", *Corriere della Sera – La Lettura*, 19/06/2016;
- Di Martino C., "Il senso comune nella fenomenologia", in E. Agazzi (a cura di), *Valore e limiti del senso comune*, Franco Angeli, Milano 2004, pp. 165-190;
- Dilthey W., "Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie" (1894), in *Gesammelte Schriften*. Teubner, Leipzig und Berlin (quinto volume) 1924; trad. it.: *Idee per una psicologia descrittiva e analitica*, in P. Rossi (a cura di), *Lo storicismo contemporaneo*, Loescher, Torino 7^a rist. 1986 (1^a ed. 1968);
- Dilthey W., *Das Erlebnis und die Dichtung (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin)*, Leipzig 1906; trad. it. di N. Accolti Gil Vitale, *Esperienza vissuta e poesia (Lessing – Goethe – Novalis – Hölderlin)*, il melangolo, Genova 1999;
- Dilthey W., *Der Aufbau der geschichtlichen welt in den Geisteswissenschaften in Gesammelten Schriften*, VII, Teubner, Leipzig und Berlin; trad. it.: *La costruzione del mondo storico nelle*

- scienze dello spirito*, in P. Rossi (a cura di), *Critica della ragione storica*, Einaudi, Torino 1982;
- Dilthey W., *Gesammelte Schriften Band I – Einleitung in die Geisteswissenschaften*, B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, Stuttgart 1990, 1959; trad. it. di G. Antonio De Toni, riv. da G. B. Demarta, *Introduzione alle scienze dello spirito. Tentativo di fondazione per lo studio della società e della storia*, vol. 1, Bompiani, Milano 2007 (la traduzione italiana del testo è frutto di una revisione di quella pubblicata nel 1974 presso la Nuova Italia, sempre sulla base del vol. I delle *Gesammelte Schriften*, a cura di G. A. de Toni);
 - Dilthey W., *System der Ethik*, in *Gesammelte Schriften*, vol. X, Teubner, Stuttgart, Vandenhoeck und Ruprecht, Göttinge, 4. Auflage, 1981; trad. it., introd. e cura di G. Ciriello, *Sistema di etica*, «Micromegas» 39, Guida, Napoli 1993;
 - Diogene Laerzio, *Le vite dei filosofi*, volgarizzate dal conte Luigi Lechi, volume secondo e ultimo, coi tipi di Paolo Andrea Molina, Milano 1845;
 - Eco U., *Dire quasi la stessa cosa. Esperienze di traduzione*, Bompiani, Milano 2010 (1^a ed. 2003);
 - Eco U., *Lector in fabula. La cooperazione interpretativa nei testi narrativi*, Bompiani, Milano 2010¹² (1^a ed. 1979);
 - Eraclito, *Frammenti*, trad. di A. Carbonetti, Germani Editore, Roma 2016;
 - Esposito C., *Il fenomeno dell'essere. Fenomenologia e ontologia in Heidegger*, Dedalo, Bari 1984;
 - Fadda R., *Promessi ad una forma. Vita, esistenza, tempo e cura. Lo sfondo ontologico della formazione*, Franco Angeli, Milano 2016;
 - Fadda R., *Sentieri della formazione. La formatività umana tra azione ed evento*, Armando, Roma 2002;
 - Fedeli C., *Pienezza e compimento. Alle radici della riflessione pedagogica di Romano Guardini*, pref. di H.-B. Gerl-Falkovitz, Vita e Pensiero, Milano 2003;
 - Fedeli C., *Romano Guardini filosofo dell'educazione*, ISU-Università Cattolica S. Cuore, Milano 1995;
 - Ferrarello S., *Edmund Husserl. Il pensiero etico e l'idea di scienza*, libreriauniversitaria.it ed., Padova 2010;
 - Ferraris M., *Storia dell'ermeneutica*, Bompiani, Milano 3^a ed. 1992;
 - Fink E., *Oase des Glücks. Gedanken zu einer Ontologie des Spiels*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1957; trad. it. di A. Calligaris, *Oasi del gioco*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2008;
 - Fischer K. G., *Adalbert Stifter - Pädagogik des Menschenmöglichen*, Landesverlag Linz/Donau, 1962;
 - Fizzotti E. (a cura di), *Chi ha un perché nella vita*, LAS, Roma 1993;
 - Fizzotti E., *Per essere liberi. Logoterapia quotidiana*, Edizioni Paoline, Milano 2^a ed. 1998 (1992);
 - Foucault M., *Antologia. L'impazienza della libertà*, Feltrinelli, Milano 2005;

- Føllesdal D., “Husserl’s Reductions and the Role They Play in His Phenomenology” (Chapter 8), in Hubert L. Dreyfus, Mark A. Wrathall (edited by), *A Companion to Phenomenology and Existentialism*, Blackwell Publishing Ltd 2006, pp. 105-113;
- Føllesdal D., *Husserl und Frege: ein Beitrag zur Beleuchtung der Entstehung der phänomenologischen Philosophie*, Norwegian Academy of Sciences, Oslo 1958;
- Foucault M., *Discourse and Truth. The Problematization of Parrhesia*, a cura di J. Pearson, Northwestern University Press, Evanston Illinois 1985; ed. it. a cura di A. Galeotti, *Discorso e verità nella Grecia antica*, introd. di R. Bodei, Donzelli, Roma seconda ed. 2005 (1ª ed. 1996);
- Foucault M., *Du gouvernement des vivants. Cours au Collège de France 1979-1980*, edizione stabilita da M. Senellart sotto la direzione di F. Ewald e A. Fontana, Seuil/Gallimard, Paris 2012; trad. it. di D. Borca e P. A. Rovatti, *Del governo dei viventi. Corso al Collège de France (1979-1980)*, a cura di D. Borca e P.A. Rovatti, Feltrinelli, Milano 2014;
- Foucault M., *L’herméneutique du sujet. Cours au Collège de France. 1981-1982*, Gallimard, Seuil 2001; trad. it. di M. Bertani, *L’ermeneutica del soggetto. Corso al Collège de France (1981-1982)*, Feltrinelli, Milano, 2ª ed. 2004 (1ª ed. 2003);
- Foucault M., *Le courage de la vérité. Le gouvernement de soi et des autres II. Cours au Collège de France 1983-1984*, éd. établie sous la direction de F. Ewald et A. Fontana par F. Gros, Gallimard, Seuil 2009; trad. it. di M. Galzigna (collab. di P.P. Ascarri, L. Paltrinieri, E. Valtellina), *Il coraggio della verità. Il governo di sé e degli altri II. Corso al Collège de France (1984)*, Feltrinelli, Milano 2012 (1ª ed. 2011);
- Foucault M., *Le Souci de soi*, Gallimard, Paris 1984; trad. it. di L. Guarino, *La cura di sé – Storia della sessualità 3*, Feltrinelli, Milano, 7ª ed. nell’ “Universale Economica” 2004 (1ª ed. 1985);
- Foucault M., *Les mots et les choses* (1966), trad. it. a cura di E. Panaitescu, *Le parole e le cose. Un’archeologia delle scienze umane*, Rizzoli, Milano (Supersaggi) 1996;
- Frankl V. E., *Ärztliche Seelsorge*, F. Deuticke, Wien 1982; trad. it. di E. Fizzotti, *Logoterapia e analisi esistenziale*, Morcelliana, Brescia 7ª ed. sulla 10ª tedesca: aprile 2018;
- Frankl V. E., *Das Menschenbild der Seelenheilkunde. Drei Vorlesungen zur Kritik des dynamischen Psychologismus*, Hippokrates Verlag, Stuttgart: 1959; trad. it. di E. Fizzotti, *Alla ricerca di un significato della vita. I fondamenti spiritualistici della psicoterapia*, Mursia, Milano 4ª ed. Milano 2005 (1974-1980);
- Frankl V. E., *Der unbewußte Gott. Psychotherapie und Religion* (1947), Kösel-Verlag, München 1948-1994; trad. it. di E. Fizzotti, *Dio nell’inconscio. Psicoterapia e religione*, Morcelliana, Brescia 1990 (1975);

- Frankl V. E., *Homo Patiens. Versuch einer Pathodizee*, F. Deuticke, Wien 1950; trad. it. a cura di E. Fizzotti, *Homo Patiens. Soffrire con dignità*, Queriniana, Brescia 5ª ed. 1998;
- Frankl V. E., *Logotherapie und Existenzanalyse, Quintessenz*, München 1994; trad. it. a cura di E. Fizzotti, *Logoterapia, medicina dell'anima*, Gribaudi, Milano 2001;
- Franzini E., "Husserl e il mondo della vita", in V. Melchiorre (a cura di), *Forme di mondo*, Vita e Pensiero, Milano 2004;
- Franzini E., "Temi e problemi della fenomenologia", in E. Husserl, *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Mondadori, 1995 (la traduzione del testo è quella dell'edizione Vasa-Rosso (Saggiatore, Milano 1981), pp. 153-171);
- Franzini E., *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 3ª ed. 1993 (1991);
- Franzini E., *Filosofia dei sentimenti*, Mondadori, Milano 1997;
- Frege G., "Rezension von E. Husserl: Philosophie der Arithmetik", *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik* 103, 1894, pp. 313-332;
- Frege G., *Die Grundlagen der Arithmetik. Eine logisch mathematische Untersuchung über den Begriff der Zahl* (1844), Georg Olms Verlag, Hildesheim 1961;
- Gabrielli F., Garlaschelli E., *Il paradigma fenomenologico-ermeneutico. Husserl, Heidegger, Gadamer, Ricœur, Levinas, Derrida*, La Cittadella Editrice, Mantova 2017;
- Gadamer H.-G., *Hermeneutische Entwürfe: Vorträge und Aufsätze*, Mohr Siebeck, Tübingen 2000; trad. it. a cura di R. Dottori, *La responsabilità del pensare. Saggi ermeneutici*, presentazione di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 2002;
- Gadamer H.-G., "Heraklit-Studien" e "Hegel und Heraklit", in Id., *Gesammelte Werke*, vol. VII, Mohr, Tübingen 1991; "Zur Überlieferung Heraklits", in *Gesammelte Werke*, vol. VI, Mohr, Tübingen, 1985; trad. it. a cura di A. Mecacci, *Ermeneutica e mondo antico*, Donzelli, Roma 2004;
- Gadamer H.-G., *Die phänomenologische Bewegung*, in Id., *Kleine Schriften III. Platon, Husserl, Heidegger*, J.C.B. Mohr Paul Siebeck), Tübingen 1972, pp. 150-189; ora anche in: *Gesammelte Werke*, vol. 3, *Neuere Philosophie I. Hegel-Husserl-Heidegger*, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen 1987, pp. 105-146; trad. it. di C. Sinigaglia, *Il movimento fenomenologico*, Laterza, Roma-Bari 1994;
- Gadamer H.G., *Heideggers Wege*, Mohr, Tübingen 1983; trad. it. di R. Cristin e G. Moretto, *I sentieri di Heidegger*, Marietti, Genova 1987;
- Gadamer H.-G., *Le problème de la conscience historique*, Publications Universitaires de Louvain Édition Béatrice-Nauwelaerts, Louvain-Paris 1963; trad. it. di G. Bartolomeo, *Il problema della coscienza storica*, Guida, Napoli 3ª ed. 2004 (1ª ed. 1969);

- Gadamer H.-G., *Wahrheit und Methode*, I, J.C.B. Mohr Paul Siebeck, Tübingen 1960, 1965, 1972; trad. it. e cura di G. Vattimo, *Verità e metodo*, vol. I, Bompiani, Milano 1999 (1^a ed. 1983);
- Galimberti C., “Senso del nulla e senso delle cose”, in S. Neumeister (a cura di), *Die ästhetische Wahrnehmung der Welt: Giacomo Leopardi – Giacomo Leopardi e la percezione estetica del mondo*, Peter Lang, Frankfurt am Main 2009, pp. 17-22;
- Galimberti C., *Cose che non sono cose. Saggi su Leopardi*, Marsilio, Venezia 2001;
- Galimberti U., *I miti del nostro tempo*, Feltrinelli, Milano 2009;
- Galimberti U., *Il tramonto dell’Occidente nella lettura di Heidegger e Jaspers. Opere I-III*, Feltrinelli, Milano 5^a ed. 2010 (1^a ed. 2005);
- Galimberti U., *Invito al pensiero di Heidegger*, Mursia, Milano 1986;
- Galimberti U., *L’ospite inquietante. Il nichilismo e i giovani*, Feltrinelli, Milano 9^a ed. 2008 (2007);
- Galimberti U., *La casa di psiche. Dalla psicoanalisi alla pratica filosofica*, Opere XVI, Feltrinelli, Milano 5^a ed. 2017 (1^a ed. in “Campi del sapere” 2005);
- Galimberti U., *Psichiatria e fenomenologia. Con un saggio introduttivo di E. Borgna*, Feltrinelli, Milano 7^a ed. 2003 (1^a ed. 1979);
- Garaventa R., “Il ruolo della filosofia nel mondo contemporaneo: la lezione di Karl Jaspers”, *Itinerari*, fasc. 3, 2011, pp. 3-27;
- Garaventa R., «*La verità è ciò che ci unisce*». *Attualità del pensiero di Karl Jaspers*, Orthotes, Napoli-Salerno 2017;
- Garlaschelli E., “Epistemologia ed ermeneutica a confronto. Per un nuovo realismo”, in Id. con G. Mura, *L’ermeneutica veritativa per un tomismo ermeneutico – Dal commento di S. Tommaso al Peri Hermeneias di Aristotele*, EDU-Catt, Milano 2012;
- Gendlin E.T., “Befindlichkeit: Heidegger and the Philosophy of Psychology”, *Review of Existential Psychology and Psychiatry*, vol. XVI, 1978-1979, pp. 43-71;
- Ghisalberti A., *La filosofia medievale*, Giunti, Firenze 2002;
- Gillberg C., Coleman M., *The biology of the autistic syndromes*, Hardcover, Yale University Press, 1985, ripubblicato nella 4^a edizione del 2012 col titolo *The Autisms* (Mary Coleman, Christopher Gillberg, *The autisms*, Oxford University Press, Oxford/New York 2012);
- Giorgi A., “Concerning the Phenomenological Methods of Husserl and Heidegger and their Application in Psychology”, *Collection du Cirp*, volume 1, 2007, pp. 63-78;
- Giorgi A., “Phenomenological Philosophy as the Basis for a Human Scientific Psychology”, *The Humanistic Psychologist*, 42 (3), 2014, pp. 233-248;

- Giorgi A., “The Descriptive Phenomenological Psychological Method”, trad. it. a cura di R. Faggioli, editing a cura di S. Costanzi, “Introduzione al metodo fenomenologico descrittivo: l’uso in campo psicologico”, *Encyclopaideia*, n. 27, anno XIV, Bononia University Press, gennaio-giugno 2010, pp. 25-34;
- Giorgi A., *The descriptive phenomenological method in psychology: A modified Husserlian approach*, Pittsburgh, PA, US: Duquesne University Press, 2009;
- Goethe J. W., *Die Schriften zur Naturwissenschaft (1817-1822)*, trad. it. di B. Groff, B. Maffi, S. Zecchi, *La metamorfosi delle piante*, a cura di S. Zecchi, Guanda, Parma 2^a ed. 1989 (1^a ed. 1983);
- Goethe J. W., *Faust*, con un saggio introduttivo di T. Mann (trad. a cura di A. Arzeni), trad. e note di G. Manacorda, BUR (Rizzoli), Milano 5^a ed. 2018 (1^a ed. 2005);
- Goethe J. W., *Goethe Farbenlehre*, a cura di J. Pawlik, Du Mont Buchverlag, Köln 2^a ed. ampliata 1978 (1^a ed. 1974); trad. it. a cura di R. Troncon, *La teoria dei colori*, il Saggiatore, Milano 2014 (1^a ed. 1993);
- Goethe J. W., *Maximen und Reflexionen. Sprüche in Prosa*, BoD-Books on Demand, Norderstedt 2016;
- Goethe J. W., Müller F., *Goethes Unterhaltungen mit dem Kanzler Friedrich v. Müller*, J. G. Cotta, Stuttgart 1870; trad. it. di R. Gabetti, *Colloqui con il cancelliere von Müller*, Astrolabio, Roma 1946;
- Goethe J. W., *Viaggio in Italia – Il Carnevale di Roma, le danze e i teatri romani*, prima trad. integrale e note di A. Tomei, con un discorso di S.E. Rava, Officina Poligrafica Italiana, Roma 1905;
- Goleman D., *Emotional Intelligence*, Bantam Books, New York 1995; trad. it. di I. Blum e B. Lotti, *Intelligenza emotiva*, Rizzoli, Milano 1996;
- Goussout A., *Autismo. Una sfida per la pedagogia speciale*, Aras Edizioni, Fano 2012;
- Grondin J., *L’herméneutique*, Presses Universitaires de France, Paris 2006; trad. it. a cura di P. Crespi, *L’ermeneutica*, Queriniana, Brescia 2012;
- Guardini R., “Grundlegung der Bildungslehre”, *Die Schildgenossen*, 8 (1928), pp. 314-339; ried.: *Grundlegung der Bildungslehre. Versuch einer Bestimmung des Pädagogische-Eigentlichen*, Werkbund, Würzburg 1953; trad. it.: *Fondazione della teoria pedagogica*, in R. Guardini, *Persona e libertà. Saggi di fondazione della teoria pedagogica*, a cura di C. Fedeli, La Scuola, Brescia 1987, pp. 49-92;
- Guardini R., *Über Sozialwissenschaft und Ordnung unter Personen*, in “Die Schildgenossen” 6 (1926), pp. 125-150 (poi in *Unterscheidung des Christlichen*, III ed., Grünewalld, Mainz 1935; ora in *Unterscheidung des Christlichen*, III ed., Grünewald/Schöningh, Mainz/Paderborn 1994, vol I, pp. 44-75); trad. it. di O. Brino, *Persona e personalità*, a cura di M. Nicoletti, Morcelliana, Brescia 2006;

- Guardini R., *Welt und Person. Versuche zur christliche Lehre von Menschen*, Matthias Grünewald Verlag, Mainz 1995; Ferdinand Schöningh Verlag, Paderborn 1995; trad. it. di G. Colombi, *Mondo e persona. Saggio di antropologia cristiana*, a cura di S. Zucal, Morcelliana, Brescia 3^a ed. 2007 (1^a ed. 2000);
- Habermas J., *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt am Main 1996; trad. it. di L. Ceppa, *L'inclusione dell'altro. Studi di teoria politica*, Feltrinelli, Milano 2^a ed. 2002 (1^a ed. 1998);
- Hegel G. W. F., *Die Phänomenologie des Geistes* (1807), in Id., *Gesammelte Werke*, a cura di J. Hoffmeister, vol. 9, Meiner 1937; trad. it. di E. De Negri, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze rist. 1998, 1^a ed. 1960;
- Heidegger M., "Hölderlin und das Wesen der Dichtung" (1936), in Id., *Erläuterungen zu Hölderlins Dichtung* (1936-1968), hersg. von F.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1981; trad. it. "Hölderlin e l'essenza della poesia", in *La poesia di Hölderlin*, ed. it. a cura di L. Amoroso, Adelphi, Milano 2^a ed. 1994 (1^a ed. 1988):
- Heidegger M. *Identität und Differenz. "Der Satz der Identität"; "Die onto-theo-logische Verfassung der Metaphysik"*. Klett-Cotta. Stuttgart 1957; trad. it. a cura di G. Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009;
- Heidegger M., "...dichterisch wohnt der Mensch..."(1951-1954), in Id., *Vorträge und Aufsätze* (1936-1953), Günther Neske, Pfullingen 1957; trad. it. di G. Vattimo. "...poeticamente abita l'uomo...", in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano rist. 2015 (1^a ed. 1976);
- Heidegger M., "Aus der Erfahrung des Denkens (1947)", in Id., *Denkerfahrten, 1910-1976*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1983; trad. it. di N. Curcio, "Dall'esperienza del pensiero", in *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976*, il melangolo, Genova 2011;
- Heidegger M., "Das Wohnen des Menschen" (1970), in *Denkerfahrten*, cit.; trad. it. di N. Curcio, "L'abitare dell'uomo", in *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976*, op. cit.;
- Heidegger M., "Der Ursprung des Kunstwerkes" (1935-36), in Id. *Holzwege* (1935-1946), in *Gesamtausgabe*, Bd. 5, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1977; trad. it. P. Chiodi, "L'origine dell'opera d'arte", in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Firenze 1984 (1^a ed. 1968);
- Heidegger M., "Die Frage nach der Technik" (1953-1954), trad. it. di G. Vattimo, "La questione della tecnica", in *Saggi e discorsi*, op. cit.;
- Heidegger M., "Die Sprache" (1950), in Id., *Unterwegs zur Sprache* (1950-59), Verlag Günther Neske, Pfullingen 1959; trad. it. di A. Caracciolo, "Il linguaggio", in Id., *In cammino verso il linguaggio*, Mursia rist. 2007 (1^a ed. 1973);
- Heidegger M., "Hegels Begriff der Erfahrung" (1937), trad. it. P. Chiodi, "Il concetto hegeliano di esperienza", in *Sentieri interrotti*, op. cit.;

- Heidegger M., "Holzwege ('Dem künftigen Menschen')" (1949), trad. it. di N. Curcio, "Sentieri interrotti ('Per l'uomo dell'avvenire')", in *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976*, op. cit.;
- Heidegger M., "Holzwege" (1949), trad. it. N. Curcio, "Sentieri interrotti", in *Dall'esperienza del pensiero, 1910-1976*, op. cit.;
- Heidegger M., "Was heißt Denken?" (1952), trad. it. di G. Vattimo, "Che cosa significa pensare?", in *Saggi e discorsi*, cit., pp. 85-95;
- Heidegger M., "Was ist Metaphysik?" (1929), in *Gesamtausgabe*, vol. IX, (Klostermann, Frankfurt a. M. 1976); trad. it. a cura di F. Volpi, "Che cos'è metafisica?", Adelphi, Milano 2001;
- Heidegger M., "Wilhelm Diltheys Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung" 10 Vorträge (gehalten in Kassel vom 16-21 April 1925). Nachschrift von Walter Bröcker, Hrsg. von Frithjof Rodi, in *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992-1993); trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Guida, Napoli 2001;
- Heidegger M., "Wozu Dichter? (1926)", trad. it. di P. Chiodi, "Perché i poeti?", in *Sentieri interrotti*, op. cit.;
- Heidegger M., *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)* (1936-38), hrsg. von F.-W. Von Herrmann, V. Klostermann GMBH, 1989/1994; trad. it. di A. Iadicicco, *Contributi alla filosofia (Dall'evento)*, a cura di F. Volpi, Adelphi, Milano 2007;
- Heidegger M., *Brief über den «Humanismus»* (1947), V. Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. a cura di F. Volpi, *Lettera sull' «umanismo»*, Adelphi, Milano 1995;
- Heidegger M., *Der Begriff der Zeit*, Vortrag vor der Marburger Theologenschaft (Juli 1924), Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1989; trad. it. a cura di F. Volpi, *Il concetto di tempo*, con una postilla di H. Tietjen, Adelphi, Milano 2017 (1998);
- Heidegger M., *Der europäische Nihilismus*, Verlag Günther Neske, Pfullingen 1961; trad. it. a cura di F. Volpi, *Il nichilismo europeo*, Adelphi, Milano 2^a ed. 2006 (1^a ed. 2003);
- Heidegger M., *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962; trad. it. di V. Vitiello, *La questione della cosa*, Guida, Napoli 1989;
- Heidegger M., *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, semestre estivo 1927, a cura di F. W. Hermann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1975; trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1975;
- Heidegger M., *Einführung in die phänomenologische Forschung. Marburger Vorlesung Wintersemester 1923/24*, herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann, V. Klostermann GmbH, Frankfurt am Main 1994, 2., unveränderte Auflage 2006; trad. it. a cura di M. Pietropaoli, *Introduzione all'indagine fenomenologica. Corso marburghese del semestre invernale 1923/24*, postf. del curatore tedesco, Bompiani, Milano 2018;

- Heidegger M., *Einleitung zu «Was ist Metaphysik?»*, in Id., *Wegmarken (1919-1961)*, a cura di F.-W. von Herrmann, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1976; trad. it. di F. Volpi, *Introduzione a «Che cos'è metafisica?»*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987;
- Heidegger M., Fink E., *Heraklit. Seminar Wintersemester 1966/1967*, Herausgegeben von F.-W. von Herrmann, Vittorio Klostermann GmbH, Frankfurt a. M. 1970; ed. it. a cura di A. Ardovino, *Eraclito. Seminario del semestre invernale 1966/1967*, Laterza, Roma-Bari 2010;
- Heidegger M., *Gelassenheit*, Neske, Pfullingen 1959; trad. it. di A. Fabris, *L'abbandono, Il melangolo*, Genova 1983;
- Heidegger M., *Grundbegriffe*, a cura di P. Jaeger, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1981; trad. it. di F. Camera, *Concetti fondamentali, il nuovo melangolo*, Genova 2007 (1989, 1996);
- Heidegger M., *Grundfragen der Philosophie. Ausgewählte "probleme" der "Logik"*, in Id., *Gesamtausgabe*, Bd. 45, hrsg. v. F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1984; trad. it. di U.M. Ugazio, *Domande fondamentali della filosofia. Sezione di «problemi» della logica*, Mursia, Milano 1988;
- Heidegger M., *Grundprobleme der Phänomenologie (1919/20)*, hrsg. v. H.-H. Gander, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1993; trad. it. di A. Spinelli in collab. con J. Pfefferkorn, *Problemi fondamentali della fenomenologia (1919/20)*, ed. italiana a cura di F. G. Menga, Quodlibet, Macerata 2017;
- Heidegger M., *Kant und das Problem der Metaphysik (1929)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1973; trad. it. di M. E. Reina, *Kant e il problema della metafisica*, introd. di E. M. Forni, Silva Editore, Milano 1962;
- Heidegger M., *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. di U. Maria Ugazio, *Logica. Il problema della verità*, Mursia Editore, Milano 1986;
- Heidegger M., *Nur noch ein Gott kann uns retten (1976)*; trad. it. e a cura di di A. Marini, *Ormai solo un dio ci può salvare*. Intervista con lo «Spiegel», Guanda, Parma 1987;
- Heidegger M., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, Gesamtausgabe, B. 63, Klostermann, Frankfurt a.M. 1988; trad. it. di G. Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di E. Mazzarella, Guida, Napoli 2^a ed. 1998 (1992);
- Heidegger M., *Phänomenologie und Theologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1970; trad. it. a cura di N. M. de Feo, *Fenomenologia e teologia*, La Nuova Italia, Scandicci (Firenze) 1994;
- Heidegger M., *Sein und Zeit*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1927; trad. it. di P. Chiodi condotta sull'undicesima edizione, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976 (questa edizione riproduce integralmente il testo dell'edizione italiana del 1970 con l'aggiunta di un aggiornamento bio-bibliografico di Alfredo Marini);

- Heidegger M., *Was ist das – die Philosophie?*, G. Neske, Pfullingen 1956; trad. it. di C. Angelino, *Che cos'è la filosofia?*, il melangolo, Genova 1981;
- Heidegger M., *Was heißt Denken?* (1951-52), Niemeyer, Tübingen 1954; trad. it. di M. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?*, pref. di G. Vattimo, Sugarco, Milano 1996;
- Heidegger M., *Wegmarken* (1919-61), in *Gesamtausgabe*, Bd. 9, hrsg. von F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt am Main 1976; trad. it. di F. Volpi, *Segnavia*, Adelphi, Milano 1987;
- Heidegger M., *Wilhelm Dilthey Forschungsarbeit und der gegenwärtige Kampf um eine historische Weltanschauung*. 10 Vorträge (gehalten in Kassel vom 16-21 April 1925). Nachschrift von Walter Bröcke, a cura di Frithjof Rodi (Bochum), in *Dilthey-Jahrbuch*, 8 (1992-1993), pp. 143-177; trad. it. di F. Donadio, *Il lavoro di ricerca di Wilhelm Dilthey e l'attuale lotta per una visione storica del mondo*, Guida, Napoli 2001;
- Heidegger M., *Zollikoner Seminare. Protokolle-Gesprächsbriefe*, hrsg. von M. Boss, V. Klostermann, Frankfurt a. M. 1987; trad. it. di A. Giugliano, *Seminari di Zollikon. Protocolli seminariali-Colloqui-Lettere*, ed. tedesca di M. Boss, a cura di A. Giugliano ed E. Mazzarella, Guida, Napoli 1991;
- Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1^a ed. 1969, 2^a ed. 1976; trad., introd. e note di E. Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998;
- Heidegger M., *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer, Tübingen 1976; trad. it. di C. Badocco, *Tempo ed essere*, Longanesi, Milano nuova ed. 2007;
- Heidegger M., *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt - Endlichkeit - Einsamkeit*, corso friburghese del semestre invernale 1929/30, a cura di F.-W. von Herrmann, Klostermann, Frankfurt a. M. 1983; trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, ed. italiana a cura di C. Angelino, il melangolo, Genova 1992;
- Heidegger M., *Zur Seinsfrage* (1955); trad. it. di F. Volpi, “La questione dell’essere”, in *Oltre la linea*, introd. di F. Volpi, Adelphi, Milano nuova ed. ampliata 2016 (1^a ed. 1989);
- Heller A., *Per un’antropologia della modernità*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 2009;
- Herder J. G., *Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit* (1784-1791), in Id., *Sämtliche Werke*, Olms, Hildesheim 1967-68; trad. it. parziale a cura di V. Verra, *Idee per la filosofia della storia dell’umanità*, Laterza, Roma-Bari ed. riv. e agg. 1992;
- Herder J. G., *Plastik: Einige Wahrnehmungen über Form und Gestalt aus Pygmalions bildendem Traume* (1778); trad. it. a cura di D. Di Maio e S. Tedesco, *Plastica, Aesthetica*, Palermo 2010;
- Herder J.G., *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, in *Herders Sämtliche Werke*, vol. V, Berlin 1891 (1^a ed. 1772); trad. it. e cura di G. Necco, *Saggio sull’origine del linguaggio*, Mazara SES, Roma 1954;

- Herder J.G., *Gedichte*, vol.1, herausgegeben durch J. G. Müller, Cotta, Stuttgart/Tübingen 1817;
- Hermann F.-W., *Augustinus und die phänomenologische Frage nach der Zeit*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1992; trad. it. di D. Colantuono, *Agostino e la domanda fenomenologica sul tempo*, a cura di C. Esposito, Edizioni di Pagina, Bari 2015;
- Herrmann F.-W., *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, V. Klostermann Verlag, Frankfurt am Main 1981; trad. it. di R. Cristin, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il melangolo, Genova 1997;
- Hesse H., *Kindheit des Zauberers*, 1923/1937, trad. it. di G. Ruschena Accattino, *Infanzia dell'incantatore*, Mondadori, Milano 2004;
- Hesse H., "Sul Wilhelm Meister (1911)", trad. it. di I. A. Chiusano, in W. Goethe, *Wilhelm Meisters Lehrjahre*, trad. it. di A. Rho ed E. Castellani, *Wilhelm Meister. Gli anni dell'apprendistato*, Adelphi, Milano 2017 (1^a ed. 1976), pp. XI-XXX;
- Hesse H., *Der Steppenwolf*, Suhrkamp Verlag, Berlin 1927; trad. it. di E. Pocar, *Il lupo della steppa*, introd. di D. Idra, Mondadori, Milano rist. 2017 (1^a ed. 1946);
- Hölderlin F., *Tutte le liriche*, ed. it. a cura di L. Reitani, Mondadori, Milano 2015 (1^a ed. 2001);
- Horkheimer M., *Eclipse of reason*, Oxford University Press, New York 1947 (ed. tedesca: *Zur Kritik der instrumentellen Vernunft*, S. Fischer Verlag GmbH, Frankfurt am Main 1967); trad. it. di E. Vaccari Spagnol, *Eclisse della ragione. Critica della ragione strumentale*, Einaudi, Torino 1969;
- Huber C., *Critica del sapere*, Editrice Pontificia Università Gregoriana, Roma 2001;
- Hudson A., Melita B., Arnold N., "Brief report: A case study assessing the validity of facilitated communication", *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 23, 1993, pp. 165-173;
- Humboldt W., *Über die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts (1830-1835)*, in *Werke in fünf Bänden*, Band III, hrsgg. von A. Flitner e K. Giel, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1960-1981; trad. it. di D. Di Cesare, *La diversità delle lingue*, Laterza, Bari 1991;
- Husserl E., *Analysen zur Passiven Synthesis. Aus Vorlesungs und Forschungsmanuskripten (1918-1926)*, in *Husserliana*, Band XI, herausgegeben von M. Fleischer, Martinus Nijhoof, Den Haag 1966; trad. it. a cura di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, La Scuola, Brescia 2016 (il testo riproduce con qualche modifica la prima traduzione apparizione della traduzione italiana di V. Costa, con la cura di P. Spinicci, nel 1992 (Guerini, Milano 1992) ;
- Husserl E., *Aktive Synthesen: aus der Vorlesung 'Transzendente Logik' 1920/21*, edited by R. Breeur, Kuwer Academic Publishers, The Netherlands; trad. it. a cura di L. Pastore, *Lezioni sulla sintesi attiva. Estratto dalle lezioni sulla 'logica trascen-*

dentale' (1920/21), pres. di D. Lohmar, postf. di M. Barale, Mimesis, Milano 2007;

– Husserl E., *Aus den Vorlesungen Grundprobleme der Phänomenologie. Wintersemester 1910-11*, in Id., *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlaß: Erster Teil (1905-1920)*, "Husserliana", vol. XIII, a cura di I. Kern, Nijhoff, Den Haag 1973; trad. it. di V. Costa, *I problemi fondamentali della fenomenologia. Lezioni sul concetto naturale di mondo*, Quodlibet, Macerata 2008;

– Husserl E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, 1963; trad. it. e cura di F. Costa, *Meditazioni cartesiane*, con l'aggiunta dei *Discorsi parigini*, pres. di R. Cristin, Bompiani, Milano 5ª ed. riv. 2009 (1ª ed. Idee Nuove, 1960);

– Husserl E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, secondo volume della *Husserliana*, a cura di W. Biemel, Martinus Nijhoff, Aia 1950; trad. it., *L'idea della fenomenologia. Cinque lezioni*, a cura di E. Franzini, Mondadori, 1995 (la traduzione del testo è quella dell'edizione Vasa-Rosso (Saggiatore, Milano 1981);

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

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

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

– Husserl E., *Erste Philosophie (1923-24). I. Kritische Ideengeschichte*, in "Husserliana", hrsg. von R. Boehm, Bd. VII, 1956, pp. 3-199; trad. it. di G. Piana, *Storia critica delle idee*, Guerini e Associati, Milano 1989;

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

– Husserl E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Libro primo: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, *Husserliana*, voll.III/1 e III/2, a cura di K. Schuhmann, Nijhoff, Den Haag 1976, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950 – Libro secondo: *Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution* – Libro terzo: *Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*, Kluwer Aca-

demic Publishers B.V. 1952 ; trad. it. di V. Costa (libro primo) e di E. Filippini (libri secondo e terzo), *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica 1912-1928*, nuova ed. a cura di V. Costa, introd. di E. Franzini, Mondadori, Milano 2008 (1965 e 2002);

– Husserl E., *Il destino della filosofia*, testo comprendente testi tratti dalla *Crisi delle scienze europee* (“La filosofia come auto-riflessione dell’umanità” e “Filosofia e storia della filosofia”), trad. it. di N. Zippel, Lit. Edizioni, Roma 2017;

– Husserl E., *Logische Untersuchungen* (1900-1901), M. Niemeyer, Halle 3^a ed. 1922; trad. it. e cura di G. Piana, *Ricerche logiche*, 2 voll., il Saggiatore, Milano 1968;

– Husserl E., *Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung. Zur Phänomenologie der anschaulichen Vergegenwärtigungen. Texte aus dem Nachlass (1898-1925)*, “Husserliana”, Bd. XXIII, hrsg. von E. Marbach, Nijhoff, Den Haag 1980; trad. it. di C. Rozzoni, *Fantasia e immagine*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2017;

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

– Husserl E., *Randbemerkungen Husserls zu Heideggers ‘Sein und Zeit’ und ‘Kant und das Problem der Metaphysik’*, in “Husserl Studies”, 11/1994, pp. 3-63; trad. it. a cura di C. Sinigaglia, *Glosse a Heidegger*, Jaka Book, Milano 1997;

– Husserl E., *Teleologie in der Philosophiegeschichte*, in “Husserliana” XXIX: *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Ergänzungsband. Texte aus dem Nachlass 1934-1937*, Hrsg. von R.N. Smid, Kluwer Academic, Dordrecht/Boston/London 1993; trad. a cura di N. Ghigi, *La storia della filosofia e la sua finalità*, Città Nuova, Roma 2004;

– Husserl E., *Wahrnehmung und Aufmerksamkeit: Texte aus dem Nachlass (1893-1912)*, in “Husserliana”, XXXVIII, ed. T. Vongehr, R. Giuliani, Springer, Dordrecht 2004; ed. it. a cura di A. Scanziani e P. Spinicci, *Percezione e attenzione*, Mimesis, Milano 2016;

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

– Hyginus G. J., *Hygini Fabulae*, edidit Mauricius Schmidt, Jenae: apud Hermannum Dufft, 1872;

– Iori V., “La pedagogia fenomenologico-esistenziale”, *Encyclopaideia* XI (22), 2007, pp. 97-120;

– Iori V., “La prospettiva fenomenologico-esistenziale”, in G. Vico (a cura di), *Pedagogia generale e filosofia dell’educazione. Seminari itineranti interuniversitari di pedagogia generale*, Vita e Pensiero, Milano 2006, pp. 117-140;

- Iori V., “Lo studioso che ha dato vita e respiro alla pedagogia fenomenologica in Italia: Piero Bertolini”, *Encyclopaedia XX* (45), 2016, pp. 18-29;
- Iori V., *Essere per l'educazione*, La Nuova Italia, Firenze 1988;
- Iori V., *Filosofia dell'educazione. Per una ricerca di senso nell'agire educativo*, Guerini, Milano 2000;
- Itard J., *Mémoire sur les Premiers Développements de Victor de l'Aveyron* (1801); *Rapport sur les Nouveaux Développements de Victor de l'Aveyron* (1807); trad., note e introd. di P. Massimi, *Il fanciullo selvaggio dell'Aveyron... cresciuto nei boschi come un animale selvatico*, Armando, Roma 1ª rist. 2009 (1ª ed. 1970);
- Jaspers K., *Der philosophische Glaube angesichts der Offenbarung*, Piper, München 1962 (1984³); trad. it. di F. Costa, *La fede filosofica di fronte alla Rivelazione*, Longanesi, Milano 1970;
- Jaspers K., *Existenzphilosophie* (1937), Hans Saner, Basilea 1956; trad. it. di G. Penzo e U. Penzo Kirsch, *La filosofia dell'esistenza*, a cura di G. Penzo, Laterza, Roma-Bari 1995;
- Jaspers K., *Kleine Schule des philosophischen Denkens*, R. Piper & Co. Verlag, München 1965; trad. it. di C. Mainoldi, *Piccola scuola del pensiero filosofico*, SE, Milano 2006 (1998);
- Jaspers K., *Philosophie*, Springer Verlag OHG, Berlin, Gottingen, Heidelberg, 3ª ed. 1956 (1932/1948); trad. it. di U. Galimberti, *Filosofia*, Mondadori, Milano 2009 (1ª ed. 1978);
- Jaspers K., *Vernunft und Widervernunft in unserer Zeit*, R. Piper & Co Verlag, München 1950; trad. it. di G. Saccomano, *Ragione e antiragione nel nostro tempo*, introd. di P. Chiodi, Sansoni, Firenze 1970;
- Jaspers K., *Von den Grenzen pädagogischen Planens*, in “Basler Schulblatt”, 13, n. 4 (1952), pp. 72-77; ristampato anche in Id., *Wahrheit und Bewährung. Philosophieren für die Praxis*, R. Piper & Co. Verlag, München 1983; trad. it. di G. Russo e G. Rametta, *I limiti della pianificazione pedagogica*, in Id., *Verità e Verifica. Filosofare per la prassi*, pref. di A. Ponsetto, Morcelliana, Brescia 1986;
- Jaspers K., *Von der Wahrheit*, Piper Verlag, München 1947; trad. it. a cura di D. D'Angelo, *Della verità. Logica filosofica*, Bompiani, Milano 2015;
- Jung M., *Hermeneutik zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2001; trad. it. a cura di P. Kobau, *L'ermeneutica*, il Mulino, Bologna 2002;
- Jünger E., *Der Waldgang*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1951; trad. it. di F. Bovoli, *Il trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1990;
- Jünger E., *Über die Linie* (1949), trad. it. di A. La Rocca, in *Oltre la linea*, introd. di F. Volpi, Adelphi, Milano nuova ed. ampliata 2016 (1ª ed. 1989), pp. 47-104;
- Kanner L., “Autistic disturbances of affective contact”, *Nervous Child*, 2, 1943, pp. 217-250;
- Kant I., *Kritik der reinen Vernunft*, Hartknoch, Riga 1781, seconda edizione 1787; introd., trad. e note di G. Colli, *Critica della ragione pura*, Adelphi, Milano, 2ª ed. 1999 (1ª ed. 1976);

- Kant I., *Lettera a Lambert del 2 settembre 1770*; trad. it. di O. Meo, in I. Kant, *Epistolario filosofico 1761- 1800*, Melangolo, Genova, 1990;
- Kant I., *Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen* (1800), in *Kants gesammelte Schriften*, vol. IX, Walter De Gruyter, Berlin and Leipzig 1923; trad. it. a cura di L. Amoroso, *Logica*, Laterza, Roma-Bari 1984;
- Kant I., *Zum ewigen Frieden* (1795); trad. it. a cura di M. Pancaldi, *Per la pace perpetua. La pace come destinazione etica e politica della storia dell'umanità*, Armando, Roma rist. 2007 (2004);
- Kierkegaard S., *Aut-Aut* (1843), trad. it. di K. Montanari Guldbrandsen e R. Cantoni, Mondadori, Milano 2008 (1^a ed. 1956);
- Kierkegaard S., *Begrebet angst* (1844), trad. di C. Fabro, *Il concetto dell'angoscia*, in *Le grandi opere filosofiche e teologiche*, pref. di G. Reale, aggiornamento bibliografico e indici di V. Cicero, Bompiani, Milano 2013;
- Kierkegaard S., *Gjentagelsen* (1843), trad. it. a cura di D. Borso, *La ripetizione*, BUR, Milano ed. digitale 2014 (R.C.S. Libri e Grandi opere, Milano 1995/1997).;
- Klee P., *Das Bildnerische Denken*, a cura di J. Spiller, Benno Schwabe & Co., Basel 1956; trad. it. di M. Spagnol e F. Saba Sardi, *Teoria della forma e della figurazione*, vol. I, Lezioni, note, saggi raccolti ed editi da Jürg Spiller, a cura di M. Spagnol e R. Sapper, pref. di G. C. Argan, Feltrinelli, Milano 1959;
- Komensky J. A., *Panorthosia. La riforma universale del mondo*, trad., introd. e note di G. Formizzi, Il Segno dei Gabrielli editori, San Pietro in Cariano, Verona, 2003;
- Korsnes C., "A Matter of Perspective: Interview with Dagfinn Føllesdal", *Filosofisk supplement*, 2/2015, available online: <https://filosofisksupplement.no/wp-content/uploads/Identitet-F%C3%B8llesdal.pdf>, pp. 32-43;
- Lahav R., "What is Philosophical in Philosophical Counseling?", in *Journal of Applied Philosophy*, 13:3, 1996, pp. 259-278; trad. it. di F. Cirri (rev. di F. Viganò), "Che cosa c'è di filosofico nella consulenza filosofica?", in Id., *Comprendere la vita. La consulenza filosofica come ricerca della saggezza*, Apogeo, Milano 2004, pp. 125-158;
- Lambert J. H., *Neues Organon*, 2 volumi, Leipzig 1764; trad. it. di R. Ciafardone, *Nuovo Organo*, Laterza, Roma-Bari 1977;
- Lascioli A., *Pedagogia speciale in Europa. Problematiche e stato della ricerca*, con un saggio di Pedagogia comparativa di B. Orizio, pref. di F. Larocca, Franco Angeli, Milano 2007;
- Leopardi G., "Palinodia al marchese Gino Capponi", in Id., *Poesie e prose*, con un autografo, a cura di S. A. Nulli, Hoepli, Milano 1997 (1954);
- Leopardi G., "La Ginestra", in Id., *Opere*, a cura di M. Fubini, Utet, Torino 2000;
- Leopardi G., *Cantico del gallo silvestre* – Lettura di Paolo Rota, in G. M. Anselmi, A. Cottignoli, E. Pasquini (a cura di), *Breviario dei classici italiani. Guida all'interpretazione di testi e-*

- semplari da Dante a Montale*, Mondadori, Milano 2000 (1^a ed.1996), pp. 169-183;
- Leopardi G., *Cantico del gallo silvestre*, in Id., *Poesie e prose*, a cura di S. A. Nulli, Hoepli, Milano 1997 (1^a ed. 1954);
 - Lévinas E., “Transcendence et hauteur”, *Bulletin de la Société Française de Philosophie* 56 (1962), 89-111; trad. it. di J. Ponzio, “Trascendenza e altezza”, in *Dall’altro all’io*, a cura di A. Ponzio, Meltemi, Roma 2002, pp. 99-122;
 - Lévinas E., *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, Librairie Philosophique J. Vrin, 1949 (1^a ed.), 1967 (2^a ed.); trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998;
 - Lévinas E., *Théorie de l’intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 2001; trad. it. di V. Perego, *La teoria dell’intuizione nella fenomenologia di Husserl*, a cura di S. Petrosino, Jaca Book, Milano 2002;
 - Lotze R. H., *System der Philosophie. Erster Teil: Logik. Drei Bücher vom Denken, vom Untersuchen und vom Erkennen*, S. Hirzel, Leipzig 1874, ristampato poi a cura di G. Misch, Verlag von F. Meiner, Leipzig 1912; trad. it. a cura di F. De Vincenzis, *Logica*, pref. di S. Poggi, Bompiani, Milano 2010;
 - Löwith K., *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*, in Id., *Sämtliche Schriften I, Mensch und Menschenwelt: Beiträge zur Anthropologie*, hrsg. von K. Stichweh, Metzler, Stuttgart 1981, pp. 9-197; trad. it. a cura di A. Cera, *L’individuo nel ruolo del co-uomo*, Guida, Napoli 2007;
 - Madrussan E., *Le pagine e la vita. Studi di fenomenologia pedagogica*, Tirrenia Stampatori, Torino 2008;
 - Magris A., *Fenomenologia della trascendenza*, Guerini, Milano 1992;
 - Malavasi P., *Discorso pedagogico e dimensione religiosa*, EDUCatt, Milano 1999;
 - Maldonado M., *Psicologia della comunicazione. Cibernetica, fenomenologia e complessità*, Ellissi, Esselibri Simone, Napoli 2002;
 - Manen M., “Phenomenology of Practice”, *Phenomenology & Practice*, Vol. 1, No.1, 2007, pp. 11-30;
 - Manen M., “Phenomenology of Practice”, in *Phenomenology & Practice*, Vol. 1, No.1, 2007, pp. 11-30;
 - Marcuse H., *One-Dimensional Man: Studies in the Ideology of Advanced Industrial Society*, Boston 1964; trad. it. di L. Gallino e T. Gianì Gallino, *L’uomo a una dimensione. L’ideologia della società industriale avanzata*, Einaudi, Torino 1967;
 - Maria Bertin G., *Educazione alla ragione. Lezioni di pedagogia generale*, Armando, Roma 6^a rist. 1995 (1968);
 - Mariani A., “Teorie del gioco oggi”, in F. Cambi, G. Staccioli (a cura di), *Il gioco in Occidente. Storie, teorie, pratiche*, Armando, Roma, 1^a rist. 2008 (1^a ed. 2007), pp. 130-140;
 - Mariani A., *Foucault: per una genealogia dell’educazione. Modello teorico e dispositivi di governo*, Liguori Editore, Napoli 2000;

- Mariani A., *La decostruzione in pedagogia. Una frontiera teorico-educativa della postmodernità*, Armando, Roma 2008;
- Marion J.-L., *Dialogo con l'amore*, a cura di U. Perone, Rosenberg & Sellier, Torino 1ª rist. 2008 (1ª ed. 2007);
- Marion J.-L., *Étant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation*, PUF, Paris 2ª ed. 1998; trad. it. R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, introd. di N. Reali, SEI, Torino 2001;
- Marion J.-L., *Le Visible et le révélé*, Les Éditions du Cerf, Paris 2005; ed. it. a cura di C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007;
- Marion J.-L., *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 2004; trad. e cura di S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010;
- Martinelli R., "Musica e teoria della Gestalt. Paradigmi musicali nella psicologia del primo Novecento", *Il Saggiatore musicale*, V, 1998, pp. 93-110;
- Maslow A. H., *Motivation and Personality*, Harper & Row, New York 1954, 2ª ed. 1970; trad. it. di E. Rivero, *Motivazione e personalità*, Armando Editore, Roma, nuova ed. 2010 (1973);
- Masullo A., "L'irruzione del senso e la verità solitaria", in V. Melchiorre (a cura di), *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, pp. 203-222;
- Masullo A., "Saggio introduttivo - Fenomenologia del frammento e psichiatria dell'incontro", in B. Callieri, M. Maldonato, G. Di Petta, *Lineamenti di Psicopatologia fenomenologica*, op. cit., pp. 17-30;
- Matassi E., *Appunti sul presente*, a cura di B. Meloni, In-schibboleth Edizioni, Roma 2014;
- Mattéi J.-F., *Le regarde vide. Essai sur l'épuisement de la culture européenne*, Flammarion, Paris 2007; trad. it. di R. Tomadin, *Lo sguardo vuoto. L'esaurimento della cultura europea*, Dedalo, Bari 2009;
- Mazzarella E., "Lirica e poesia", *Bollettino Filosofico*, 32 (2017), pp. 88-105;
- Melchiorre V., *Dialettica del senso. Percorsi di fenomenologia ontologica*, Vita e Pensiero, Milano 2002;
- Melchiorre V., *La via analogica*, Vita e Pensiero, Milano 2008;
- Melchiorre V., *Metacritica dell'eros*, Vita e Pensiero, Milano rist. 1987 (1ª ed. 1977);
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia e scienze umane* (testo costituito da un corso di lezioni tenute da Merleau-Ponty alla Sorbona nell'anno accademico 1950-51), pref. e trad. di M.C. Liggieri, La Goliardica, Roma 1985;
- Merleau-Ponty M., *L'œil et l'esprit*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Sordini, *L'occhio e lo spirito*, postf. di C. Lefort, tradotta da E. Dall'Aglio, SE, Milano 1989;

- Merleau-Ponty M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964; trad. it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, nuova ed. it. a cura di M. Carbone, Bompiani Milano 1993 (1^a ed. 1969);
- Merleau-Ponty M., *Les relations avec autrui chez l'enfant*, Centre de documentation Universitaire, Parigi 1975; trad. it. di G. Goeta, *Il bambino e gli altri*, introd. di P. Filiassi Carcano, Armando, Roma, 2^a rist. 1993 (1^a ed. 1998);
- Merleau-Ponty M., *Phénoménologie de la perception*, Librairie Gallimard, Paris 1945; trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 4^a ed. 2009 (1^a ed. 2003);
- Merleau-Ponty M., *Sens et non-sens*, Editions Gallimard 1996; trad. it. di P. Caruso, *Senso e non senso*, introd. di E. Paci, il Saggiatore, Milano 2009;
- Merleau-Ponty M., *Signes*, Gallimard, Paris 1960; trad. it. di G. Alfieri, *Segni*, a cura di A. Bonomi, Il Saggiatore, Milano 1967;
- Meyer-Drawe K., "Vom anderen lernen. Phänomenologische Betrachtungen in der Pädagogik", in M. Borrelli, J. Ruhloff (Hrsg.), *Deutsche Gegenwartspädagogik*, Band II, Baltmannsweiler: Schneider-Verlag Hohengehren, 1996; pp. 85-98; trad. it. di M. Borrelli, "Apprendere dall'altro. Osservazioni fenomenologiche in pedagogia", in M. Borrelli, J. Ruhloff (a cura di), *La pedagogia tedesca contemporanea*, vol. II, Pellegrini, Cosenza 1996, pp. 135-154;
- Milani L., *L'obbedienza non è più una virtù*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1983;
- Minkowski E., *Le temps vécu. Études phénoménologique et psychopathologiques* (1933), trad. it. di G. Terzian, *Il tempo vissuto. Fenomenologia e psicopatologia*, rev. e cura del testo di A. M. Farcito, introd. di F. Leoni, pref. di E. Paci, Einaudi, nuova ed. Torino 2004;
- Mohanty J. N., *Husserl and Frege*, Indiana University Press, Bloomington 1982;
- Mondin B., *Storia della Metafisica*, vol. 3, Edizioni Studio Domenicano, Bologna 1998;
- Montale E., "Forse un mattino andando in un'aria di vetro", in *Tutte le poesie (Ossi di seppia)*, Mondadori, Milano 2003;
- Mortari L., "Conoscere se stessi per aver cura di sé", *Studi sulla formazione*, n. 2/2008, Firenze University Press, pp. 45-58;
- Mortari L., *Filosofia della cura*, Raffaello Cortina Editore, Milano 2015;
- Mortari L., *La pratica dell'aver cura*, Bruno Mondadori, Milano 2006;
- Natoli S., *Soggetto e fondamento. Il sapere dell'origine e la scientificità della filosofia*, Feltrinelli, Milano 2010;
- Natorp P., "Zur Frage nach der logische Methode. Mit Beziehung auf Edmund Husserl 'Prolegomena zur reinen Logik'", in *Kant Studien*, VI (1901), pp. 270-283; trad. it. di M. Ferrari, "Sul problema del metodo logico con riferimento ai Prolegomeni a una Logica pura di Edmund Husserl", in P.

- Natorp, *Tra Kant e Husserl. Scritti 1887-1914*, a cura e trad. di M. Ferrari e G. Gigliotti, Le Lettere, Firenze 2011, pp. 97-111;
- Needleman J., “A Critical Introduction to Ludwig Binswanger's Existential Psychoanalysis”, in L. Binswanger, *Being in the world*, Basic Books, New York 1963; trad. it. di A. Angioni, “Introduzione critica all’antropoanalisi di Ludwig Binswanger”, in *Essere nel mondo*, trad. dei testi di Binswanger di G. Banti, op. cit., pp. 15-144;
 - Nietzsche F., *Ecce homo. Wie man wird, was man ist* (1888), trad. it. a cura di R. Calasso, *Ecce homo. Come si diventa ciò che si è*, Adelphi, Milano 1991;
 - Nietzsche F. W., *Die fröhliche Wissenschaft – Idyllen aus Messina* (1882), trad. it. a cura di S. Giametta, *La gaia scienza – Idilli di Messina*, Rizzoli, Milano 2010 (1^a ed. 2000);
 - Nietzsche F., *Die Philosophie im tragischem Zeitalter der Griechen. Nachgelassene Schriften 1870-1873*; trad. it.: *La filosofia nell’epoca tragica dei Greci e scritti 1870-1873*, dalle “Opere di Friedrich Nietzsche”, vol. III, tomo II, a cura di G. Colli e M. Montinari, Adelphi, Milano ed. digitale 2015 (1^a ed. 1973);
 - Nietzsche F., *Jenseits von Gut und Böse. Vorspiel einer Philosophie der Zukunft* (1886), trad. e pres. di G. Quattrocchi, *Al di là del bene e del male. Preludio a una filosofia dell’avvenire*, Giunti, Milano 2006 (1^a ed. 1996);
 - Novalis, “Fragmente” (1795-1800), in *Novalis’ Werke*, a cura di H. Friedemann, Bong u. Co., Berlin. s. d.: trad. it. di E. Pocar, *Frammenti*, introd. di E. Paci, Rizzoli, Milano 1976;
 - Nussbaum M. C., *The Terapy of Desire*, Princeton University Press 1996; trad. it. di N. Scotti Muth, *Terapia del desiderio. Teoria e pratica nell’età ellenistica*, pres. di G. Reale, saggio integrativo di R. Davies, Vita e Pensiero, Milano rist. 2007 (1^a ed. 1998);
 - Ortega y Gasset J., *Sistema de la psicología y otros ensayos*, Madrid 2004; trad. it., introduzione e note di M. L. Mollo, *Sistema di psicologia e altri saggi*, Armando, Roma 2012;
 - Paci E., “Husserl sempre di nuovo”, in Id. (a cura di), *Omaggio a Husserl*, Il Saggiatore, Milano 1960, pp. 7-27;
 - Paci E., *Idee per una enciclopedia fenomenologica*, Bompiani, Milano 1973;
 - Paci E., *Il significato del Parmenide nella filosofia di Platone*, Casa Editrice Giuseppe Principato, Messina-Milano 1938;
 - Paci E., *Il significato dell’uomo in Marx e Husserl* (1962), ripubblicato in P. A. Rovatti (a cura di), *Il coraggio della filosofia. “aut aut”*, 1951-2011, il Saggiatore, Milano 2011, pp. 95-106;
 - Paci E., *Tempo e relazione*, Il Saggiatore, Milano 1965 (Taylor, Torino 1954);
 - Papachristos M., *Muse – Ninfe – Altri Dèi. Miti e Leggende dell’antica Grecia*, vol. 3, Edizioni R.E.I., 2015;
 - Pareyson L., *Esistenza e persona*, il Melangolo, Genova 4^a ed. 1985 (1^a ed. Taylor, Torino 1950);
 - Pareyson L., *Estetica. Teoria della formatività*, Bompiani, Milano 1988 (1^a ed. 1954);

- Pareyson L., *Filosofia dell'interpretazione*, a cura di M. Ravera, Rosenberg & Sellier, Torino 1988;
- Pascoli G., "Il Fanciullino" (1897), in *Pensieri e discorsi*, Zanichelli, Bologna 2^a ed. 1914, pp. 1-55;
- Pasolini P. P., "Gennariello", in Id., *Lettere Luterane* (1976), Garzanti, Milano 2015 (nuova edizione);
- Patočka J., "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Möglichkeit einer 'asubjektiven' Phänomenologie", in *Philosophische Perspektiven, ein Jahrbuch*, v.2, ed. R. Berlinguer & E. Fink, Klostermann, Frankfurt am Main 1970, pp. 317-334; trad. it. a cura di G. Di Salvatore (con la coll. di E. Novakova e M. Fučíkova), "Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e la possibilità di una fenomenologia 'asoggettiva' ", in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, postf. di R. Barbaras, Edizioni Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, pp. 261-283;
- Patočka J., "Der Subjektivismus der Husserlschen und die Forderung einer asubjektiven Phänomenologie", *Sborník prací filosofické fakulty brněnské universitě – Studia minora facultatis philosophicae Universitatis Brunensis*, F 14-15, 1971, pp. 11-26; trad. it. "Il soggettivismo della fenomenologia husserliana e l'esigenza di una fenomenologia asoggettiva", in *Che cos'è la fenomenologia? Movimento, mondo, corpo*, cit., pp. 285-311;
- Patočka J., *Sókratés*, Praha 1947; trad. it. di M. Cajthaml, *Socrate. Lezioni di filosofia antica*, a cura di G. Girgenti, Bompiani, Milano 2003;
- Patočka J., *Platón a Evropa*, Samizdat Archive Collection, Praha 1979 (ora in *Péce o duši*, vol. 2, Praha 1999); trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, *Platone e l'Europa*, introd. di G. Reale, Vita e Pensiero, Milano 1998;
- Perego V., *Finitezza e libertà. Heidegger interprete di Kant*, Vita e Pensiero, Milano 2001;
- Perniola M., *Transiti: filosofia e perversione*, Castelveccchi, Roma 1998;
- Petrosino S., *L'esperienza della parola. Testo, moralità e scrittura*, Vita e Pensiero, Milano 1999;
- Piana G., "Fenomenologia e psicologia della forma" (1988), in Id., *Strutturalismo fenomenologico e psicologia della forma*, lulu.com (2013), pp. 17-71;
- Piana G., "La tematica husserliana dell'intero e della parte", in E. Husserl, *L'intero e la parte. Terza e quarta ricerca logica*, a cura di G. Piana, Il Saggiatore, Milano 1977, pp. 7-71;
- Piana G., *Elementi di una dottrina dell'esperienza. Saggio di filosofia fenomenologica*, Lulu.com 2013 (1^a ed. Il Saggiatore, Milano 1967);
- Piana G., *I problemi della fenomenologia*, Opere complete, volume diciannovesimo, Lulu Edizioni, Milano 2013 (1^a ed. a stampa: Mondadori, Milano 1966);
- Piedade J. I., "Husserl e le scienze", *Gregorianum*, vol. 84, n. 3, 2003, pp. 673-695;

- Pinotti A., “Guardare o toccare? Un’incertezza herderiana”, *Aisthesis - Pratiche, linguaggi e saperi dell’estetico*, 2/1 2009, pp. 177-191;
- Platone, *Tutti gli scritti*, a cura di G. Reale, Rusconi, Milano 1991;
- Popper K. R. - Eccles J.C., *The Self and Its Brain. An Argument for Interactionism*, Springer-Verlag, Berlin - Heidelberg - London - New York 1977; trad. it. di G. Minnini, *L’Io e il suo cervello*, Armando, Roma 1981, 3 voll. (vol. I, K. R. Popper, *L’Io e il suo cervello. Materia, coscienza e cultura*; vol. II, J. C. Eccles, *L’Io e il suo cervello. Struttura e funzioni cerebrali*; vol. III, *L’Io e il suo cervello. Dialoghi aperti tra Popper ed Eccles*);
- Possenti V., *Il nichilismo teoretico e la “morte della metafisica”*, Armando, Roma 1995;
- Reale G. (a cura di), *I presocratici*, prima trad. integrale con testi originali a fronte delle testimonianze e dei frammenti nella raccolta di Hermann Diels e Walther Kranz, Bompiani, Milano 4^a ed. 2012 (1996);
- Reale G., *Valori dimenticati dell’Occidente*, Bompiani, Milano 2004;
- Regni R., *Paesaggio educatore. Per una geopedagogia mediterranea*, Armando, Roma 2009;
- Rella F., *Il silenzio e le parole. Il pensiero nel tempo della crisi*, Feltrinelli, Milano 2001 (1^a ed. 1981);
- Rella F., *Micrologie. Territori di confine*, Fazi Editore, Roma 2007;
- Resta C., *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996;
- Ricard M.-A., “La question de la donation chez Jean-Luc Marion”, *Laval théologique et philosophique*, vol. 57, n° 1, 2001, pp. 83-94;
- Ricœur P., “Culture, du deuil à la traduction”, pubblicato nel quotidiano *Le monde* il 24 maggio 2004; versione rivista di un intervento fatto agli “Entretiens du XXI siècle” (“Colloqui del XXI secolo”), il 28 aprile 2004 all’Unesco; trad. it. “Culture, dal lutto alla traduzione”, in Id., *Ermeneutica delle migrazioni. Saggi, discorsi, contributi*, a cura di R. Boccali, Mimesis, Milano 2013, pp. 101-104;
- Ricœur P., “Du Concile de Trente au Colloque de Trente”, relazione per il Convegno *Lutero e i linguaggi dell’Occidente*, Trento, 29-31 maggio 2000; trad. it. di I. Bertolotti, “Il dialogo ecumenico. Traduzione e perdono”, in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, cit., pp. 93-103;
- Ricœur P., “Identité fragile: respect de l’Autre et identité culturelle”, in *Europe 2000: Le droits de la personne en question*, publication F.I.ACAT; intervento letto dall’autore al Congrès de la Fédération Internationale de l’Action des Chrétiens pour l’Abolition de la Torture, tenutosi dal 5 all’8 ottobre 2000 a Praga; trad. it. “Fragile identità: rispetto dell’altro e identità culturale”, in Id., *Ermeneutica delle migrazioni*, cit., pp. 81-91;

- Ricœur P., “La vie: un récit en quête de narrateur”, conferenza tenuta a Napoli nel gennaio 1984; trad. it. “La vita: un racconto in cerca di un narratore”, in Id., *Filosofia e linguaggio*, a cura di D. Jervolino, Guerini e Associati, Milano 1994, pp. 169-185;
- Ricœur P., “Quel éthos nouveau pour l’Europe?”, in P. Koslowski (ed.), *Imaginer l’Europe. Le marché intérieur européen, tâche culturelle et économique*, Cerf, Paris 1992, pp. 107-116; trad. di I. Bertolotti, “Quale nuovo *ethos* per l’Europa?”, in Id., *La traduzione. Una sfida etica*, a cura di D. Jervolino, Morcelliana, Brescia 3^a ed. 2007 (1^a ed. 2001), pp. 75-92;
- Ricœur P., *De l’interprétation. Essai sur Freud*, Éditions du Seuil, Paris 1965; trad. it. di E. Renzi, *Della interpretazione. Saggio su Freud*, introd. di D. Jervolino, il Saggiatore, Milano 2002 (1966);
- Ricœur P., *Du texte à l’action. Essais d’herméneutique II*, Éditions du Seuil, Paris 1986; trad. it. di G. Grampa, *Dal testo all’azione. Saggi di ermeneutica*, Jaca Book, Milano, 2^a rist. 2004 (1^a ed. 1989);
- Ricœur P., *Finitude et culpabilité: I, L’homme faillible; II, La symbolique du mal*, Aubier, Paris 1960; trad. it. di M. Girardet, *Finitudine e colpa*, introd. di V. Melchiorre, il Mulino, Bologna 1970;
- Ricœur P., *La métaphore vive*, Éditions du Seuil, Paris 1975; trad. it. di G. Grampa, *La metafora viva. Dalla retorica alla poetica: per un linguaggio di rivelazione*, Jaca Book, Milano, rist. 2010 (1^a ed. 1981);
- Ricœur P., *La sémantique de l’action. Ière partie: Le discours de l’action*, Éditions du Centre National de la Recherche Scientifique, Paris 1977; trad. it. a cura di A. Pieretti, *La semantica dell’azione. Discorso e azione*, Jaca Book, Milano rist. 1998 (1^a ed. 1986);
- Ricœur P., *La sfida semiologica* (traduzione delle lezioni tenute da P. Ricœur a Catania dal 20 al 23 marzo 1973 e di alcuni saggi dell’Autore su questioni legate alla filosofia del linguaggio), a cura di M. Cristaldi, Armando, Roma 2006;
- Ricœur P., *Le conflit des interprétations*, Éditions du Seuil, Paris 1969; trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, pref. di A. Rigobello, Jaca Book, Milano 4^a rist. 2007 (1^a ed. 1977);
- Ricœur P., *Le Juste II*, Éditions Esprit, Paris 2001; trad. it. a cura di D. Iannotta, *Il Giusto*, vol. 2, Effatà, Torino 2007;
- Ricœur P., *Réflexion faite. Autobiographie intellectuelle*, Open Court, Chicago and Lasalle, Illinois 1995; trad. it. di D. Iannotta, *Riflession fatta. Autobiografia intellettuale*, Jaca Book, Milano 1998;
- Ricœur P., *Soi-même comme un autre*, Éditions du Seuil, Paris 1990; trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 4^a rist. 2005 (1^a ed. 1993);
- Ricœur P., *Temp et récit III. Le temps raconté*, Editions du Seuil, Paris 1985; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vo-

- lume 3: *Il tempo raccontato*, Jaca Book, Milano 1ª rist. 1994 (1988);
- Ricœur P., *Temps et récit*, tome I, Éditions du Seuil, Paris 1983; trad. it. di G. Grampa, *Tempo e racconto*, vol. I, Jaca Book, Milano 4ª rist. 2008 (1ª ed. 1986);
 - Rilke R. M., *Briefe an einen jungen Dichter*, Hofenber, Berlin 2016, 1. Brief: An Franz Xaver Kappus (Paris, am 17. Februar 1903);
 - Rilke R. M., *Poesie*, a cura di G. Baioni, commento di A. Lavagetto, Einaudi, Torino, 2 voll.;
 - Rilke R. M., *Die Sonette an Orpheus* (1922), trad. in versi e rima italiani di C. Testa, *I sonetti a Orfeo*, introd. di C. Magris, Moretti e Vitali Editori, Bergamo 2014;
 - Rilke R.M., *Duineser Elegien*, in *Sämtliche Werke*, Insel Verlag, Frankfurt am Main 1955; trad. e introd. di P. Marelli, *Elegie duinesi*, Baldini Castoldi Dalai, Milano 2007;
 - Rogers C. R., *Counseling and psychotherapy; newer concepts in practice* (1942), Oxford, England: Houghton Mifflin, 1951; trad. it. di J. Sanders, *Psicoterapia di consultazione. Nuove idee nella pratica clinica e sociale*, Astrolabio, Roma 1971;
 - Rogers C.R., *A Way of Being*, Houghton Mifflin Company, Boston 1980; trad. it. di M. Bonacci, *Un modo di essere. I più recenti pensieri dell'autore su una concezione di vita centrata sulla persona*, Psycho, Giunti, Firenze 1983;
 - Rogers C.R., *Client Centered Therapy* (1951), Houghton Mifflin Company, 1989; trad. it. di G. Cacchi Pessani, *Terapia centrata sul cliente*, a cura di L. Lumbelli, introd. di A. Zucconi, ed. la meridiana, Molfetta (BA) 2007.
 - Sartre J.-P., *L'êtré et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris 1943; trad. it. di G. Del Bo, revisione e cura di F. Fergnani, M. Lazzari, *L'essere e il nulla. La condizione umana secondo l'esistenzialismo*, il Saggiatore/Net, Milano 2002 (1ª ed. 1965);
 - Scheler M., "Die Formen des Wissens und die Bildung", Cohen, Bonn 1925; 2ª ed. in Id., *Philosophische Weltanschauung*, Cohen, Bonn 1929; ora in *Gesammelte Werke*, Bd. IX (2008³): *Späte Schriften*, pp. 73-183; trad. it. a cura di G. Mancuso, "Le forme del sapere e la formazione", in *Formare l'Uomo. Scritti sulla natura del sapere, la formazione, l'antropologia filosofica*, a cura di G. Mancuso, con un saggio introd. di G. Cusinato, Franco Angeli, Milano 2009, pp. 49-89;
 - Schelling F.W.J., *Philosophie der Mythologie: Historisch-kritische Einleitung in Philosophie der Mythologie* (1842); trad. it. a cura di T. Griffero, *Filosofia della mitologia. Introduzione storico-critica. Lezioni*, Guerini & Associati, Milano 1998;
 - Schleiermacher F., *Hermeneutik*, a cura di H. Kimmerle, Accademia delle Scienze di Heidelberg, 1959, 1974²; trad. it., introd. e apparati a cura di M. Marassi, *Ermeneutica*, Rusconi, Milano 1996;
 - Schlick M., *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, in "Vierteljahrsschrift f. wissenschaftl. Philosophie. U. Soziologie", XXXIV, 4 (N.F. IX), Leipzig, 1911, pp. 386-477;

- trad. it. di M. Cambula, *L'essenza della verità secondo la logica moderna*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2001;
- Schnell A., *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*, Éditions Jérôme Millon, Grenoble 2007; trad. dal francese di M. Cavallaro, *Husserl e i fondamenti della fenomenologia costruttiva*, Inschibboleth Edizioni, Roma 2015;
 - Seifert J., *Essere e persona. Verso una fondazione fenomenologica di una metafisica classica e personalistica* (il titolo originale dell'opera, composta dall'autore su invito del "Centro di Ricerche di Metafisica" è quello italiano), saggio introd. e trad. di R. Buttiglione, Vita e Pensiero, Milano 1989;
 - Seifert J., *Ritornare a Platone. La fenomenologia realista come riforma critica della dottrina platonica delle idee*. In appendice un testo inedito su Platone di A. Reinach, trad. it. di G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 2000;
 - Sellin B., *Ich will kein in mich mehr sein, Autismus. Botschaften aus einem autistischen Kerker*, Kiepenheuer & Witsch, Köln 1993; trad. it. di E. Gianni, *Prigioniero di me stesso – Viaggio dentro l'autismo*, Bollati-Boringhieri, Torino 1995;
 - Semerari G., *La lotta per la scienza*, Silva, Milano 1965;
 - Seneca, *De brevitate vitae*, a cura di A. Cesareo, introd. di A. Nizzi, Morlacchi, Perugia 2008;
 - Severino E., *Dike*, Adelphi, Milano 2015;
 - Severino E., *Heidegger e la metafisica*, Adelphi, Milano 1994;
 - Severino E., *Il nulla e la poesia. Alla fine dell'età della tecnica: Leopardi*, Mondadori (BUR), Milano 5ª ed. 2018 (1ª ed. Rizzoli, Milano 1990);
 - Severino E., *In viaggio con Leopardi. La partita sul destino dell'uomo*, Rizzoli, Milano 2015 (ed. digitale). Pubblicato per la prima volta in Gran Bretagna da William Heinemann Ltd nel 1949, titolo originale: *Traveling with Leopardi*; pubblicato da Virago Press nel 1996;
 - Severino E., *La filosofia dai Greci al nostro tempo. La filosofia contemporanea*, BUR (Rizzoli), Milano 7ª ed. 2011 (1ª ed. Rizzoli 1996, 1ª ed. BUR Saggi 2004);
 - Signore M., "Il Mediterraneo tra memoria e progetto", in G. Cacciatore et al., *Mediterraneo e cultura europea*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2003, pp. 21-33;
 - Sini C., *Introduzione alla fenomenologia come scienza*, Lampugnani Nigri, Milano 1965;
 - Sini C., *La fenomenologia e la filosofia dell'esperienza*, Unicopli, Milano 1987;
 - Sini C., *Scrivere il fenomeno. Fenomenologia e pratica del sapere*, Morano, Napoli 1997;
 - Smith M.D., Belcher R.G., "Brief report: Facilitated communication with adults with autism", *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 23, 1993, pp. 175-183;
 - Spinicci P., *I pensieri dell'esperienza. Interpretazione di "Esperienza e giudizio" di Edmund Husserl*, La Nuova Italia, Firenze 1985;

- Stein E., *Der Aufbau der menschlichen Person*, in *Edith Stein Werke*, vol. XVI, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg i. Br. 1994; trad. it. di M. D’Ambra, *La struttura della persona umana*, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2000;
- Stein E., *Einführung in die Philosophie*, in *Edith Stein Werke*, vol. XIII, a cura di L. Gelber e M. Linssen, Verlag Herder, Freiburg 1991; trad. it. di A.M. Pezzella, *Introduzione alla filosofia*, pref. di A. Ales Bello, Città Nuova, Roma 2^a ed. 2001 (1998);
- Steiner G., *Heidegger* (1978), trad. it. di D. Zazzi, Heidegger, Garzanti, Milano 1^a rist. 2011 (1^a ed. 2002);
- Steiner R., “Goethes *Faust* als Bild seiner esoterischen Weltanschauung” (1902), in *Goethes Geistesart in ihrer Offenbarung durch seinen Faust und durch das Märchen von der Schlange und der Lilie* (Berlino 1918), Rudolf Steiner-nachlassverwaltung, Dornach (Svizzera) 1979; trad. it. di I. Levi Bachi, “Il *Faust* di Goethe quale immagine della sua concezione esoterica del mondo”, in *Tre saggi su Goethe. La spiritualità di Goethe nella sua manifestazione attraverso il “Faust” e la “Fiaba del serpente verde e della bella Lilia”*, trad. it. di I. Levi Bachi e L. Schwarz, Editrice Antroposofica, Milano 3^a ed. 2017 (1^a ed. Bocca, Milano 1932);
- Steiner R., *Le opere scientifiche di Goethe* (titolo originale: *Goethes naturwissenschaftliche Schriften*), Fratelli Bocca Editori, Milano 1944;
- Sternberg R. J., Spear-Swerling L., *Teaching for thinking*, DC: American Psychological Association, Washington 1997; trad. it. di P. Lopane, *Le tre intelligenze. Come potenziare le capacità analitiche, creative e pratiche*, Erickson, Trento 1997;
- Stumpf C., *La rinascita della filosofia. Saggi e conferenze*, a cura di R. Martinelli, Quodlibet, Macerata 2009;
- Stumpf C., *Tonpsychologie*, 2 voll., Barth, Leipzig 1883-90 (rist. anast. Bonset. Amsterdam 1965):
- Tarozzi M., *Pedagogia generale. Storie, idee, protagonisti*, Guerini, Milano 2001;
- Tuffanelli L., Ianes D., *Formare una testa ben fatta*, Erickson, Trento 2014;
- Tuffanelli L., Ianes D., *Formare una testa ben fatta. Edgar Morin entra in classe: giochi di ruolo e didattica per problemi*, Erickson, Trento 2003;
- Ungaretti G., “Difesa dell’endecasillabo”, edito in *Il Mattino*, 31 marzo-1 aprile 1927, in Id., *Vita d’un uomo. Saggi e interventi*, a cura di M. Diacono e L. Rebay, pref. di C. Bo, Mondadori, Milano 1974;
- Ungaretti G., “Discorsetto su Blake” (1965), in Id., *Vita d’un uomo. Saggi e interventi*, a cura di M. Diacono e L. Rebay, pref. di C. Bo, Mondadori, Milano 1974;
- Vanni Rovighi S., *La filosofia di Edmund Husserl*, Vita e Pensiero, Milano 1939;

- Vattimo G., *Opere complete - I. Ermeneutica - Tomo 2*, a cura di M. Cedrini, A. Martinengo, S. Zabala, Meltemi, Roma 2008;
- Vico G., *Principi di scienza nuova* (1744), Mondadori, Milano 2008;
- Vitiello V., *Filosofia teoretica. Le domande fondamentali: percorsi e interpretazioni*, Mondadori, Milano 1997;
- Volpi F., "Heidegger, Aristotele, i Greci", in *Enrahonar* 34, 2002, pp. 73-92;
- Volpi F., "L'appropriazione di Aristotele nel quadro del confronto con i Greci", in H.-C. Günther e A. Rengakos (a cura di), *Heidegger und die Antike*, Verlag C. H. Beck oHG, München 2006;
- Volpi F., *Heidegger e Aristotele*, Laterza, Bari 2010;
- Walther G., *Zum anderen Ufer. Vom Marxismus und Atheismus zum Christentum*, Otto Reichl Verlag, Remagen 1960;
- Welsch W., "Erde" in *Heideggers Bestimmung des Kunstwerks. Mit einem Hinweis zur "Kehre" und einer Interpretation von Michelangelos "Crepuscolo"*; trad. it. di U. Ugazio, *La terra e l'opera d'arte. Heidegger e il Crepuscolo di Michelangelo*, pres. di U. Ugazio e G. Vattimo, Gallio Editori, Ferrara 1991;
- Wetz F. J., *Edmund Husserl*, Campus Verlag, Frankfurt am Main 1995; trad. it. a cura di V. Ghiron, Husserl, il Mulino, Bologna 2003;
- Whorf B. L., *Language, Thought, and Reality: Selected Writings*, MIT Press, Cambridge 1956; trad. it. di F. Ciafaloni, *Linguaggio, pensiero e realtà*. Boringhieri, Torino 1970;
- Wing L., *The Autistic Spectrum: a guide for parents and professionals*, Constable Publishers, London 1996;
- Wittgenstein L., *Philosophische Untersuchungen*, Blackwell, Oxford 1953; trad. it. di R. Piovesan e M. Trinchero, *Ricerche filosofiche*, Einaudi, Torino 1967;
- Yorck von Wartenburg P., *Bewusstseinsstellung und Geschichte*, Niemeyer Verlag, Tübingen 1956; trad. it. e cura di F. Donadio, *Coscienza e storia*, con una pres. di A. Masullo, Guida Editori, Napoli 1980;
- Zambrano M., *Claros del bosque*, Fundación María Zambrano, 1977; trad. it. di C. Ferrucci, *Chiari del bosco*, Mondadori, Milano 2004 (1^a ed. 1991);
- Zambrano M., *Filosofía y poesía*, Fondo de Cultura Económica, México 1996; trad. it. di L. Sessa, *Filosofía e poesía*, a cura di P. De Luca, Edizioni Pendragon, Bologna 2005 (2002);
- Zavalloni R., *La terapia non-direttiva nell'educazione*, Armando, Roma 1971;
- Zavalloni R., *Psicologia della speranza. Per sentirsi realizzati*, Figlie di San Paolo, Milano 2^a edizione 1994 (1991);
- Zecchi S., "Note di estetica fenomenologica", *Aut-Aut*, n. 102, 1967, pp. 63-87;
- Zecchi S., *Fenomenologia dell'esperienza. Saggio su Husserl*, pres. di E. Paci, La Nuova Italia, Firenze 1972.