



L'esprit grand ouvert sur le monde



**UNIVERSITÀ
DEGLI STUDI
DI MILANO**

Unité de recherche
«Religion, Culture et Société»
(EA 7403)

Doctoral School in Philosophy
and Human Sciences – XXXV ciclo
Dipartimento di Filosofia

La svolta amorosa della fenomenologia francese

La possibilità di un'etica fenomenologica

Thèse présentée en vue de l'obtention du doctorat canonique en philosophie

Tesi di dottorato di ricerca in filosofia morale M-FIL/03

Par Manuel BELLI

matr: R12793

Directeur de thèse :

Dr. Laure Solignac

Tutor :

Prof. Carmine di Martino

Année 2022

Indice

| | |
|---|----------|
| Phénoménologie, éthique et amour | I |
| 1. Husserl et l'excès de la question éthique | I |
| 2. Pour une éthique originelle | IV |
| 3. Le problème d'une phénoménologie française | VIII |
| 4. Devenir sujet | XIII |
| 5. L'éthique et la question de l'amour | XVIII |
| 6. Chemins possible | XXII |

| | |
|---|----------|
| Introduzione. Necessarie eresie: l'ipotesi di lavoro | 7 |
| 1. Che cosa è la fenomenologia | 7 |
| 2. Che cosa è l'etica? | 14 |
| 3. Che cosa è l'amore? | 18 |

PRIMA PARTE. Il canone husserliano e heideggeriano

PRIMO CAPITOLO

L'etica husserliana: ai confini della fenomenologia **25**

| | |
|--|-----------|
| 1. Husserl: filosofo dell'amore? | 25 |
| <i>1.1 Tra eresie ed ortodossie husserliane</i> | 25 |
| <i>1.2 Forza centripeta: l'amore</i> | 30 |
| <i>1.3 Forza centrifuga: l'etica come coordinata fenomenologica essenziale</i> | 38 |
| 2. Epistemologia generale e ruolo dell'etica | 44 |
| <i>2.1 Piccola apologia del primato della logica e dell'intellettualismo husserliano</i> | 44 |
| <i>2.2 La statuto cooriginario dell'etica</i> | 48 |
| <i>2.3 Paralleli e distinzioni della ragione pura e della ragione pratica</i> | 52 |
| <i>2.4 L'etica e i suoi nemici: lo psicologismo</i> | 57 |
| <i>2.5 La terra promessa della chiarezza</i> | 62 |

| | |
|---|------------|
| 3. Assiologia formale | 70 |
| 3.1 <i>Ragione, sentimento e la questione hobbesiana</i> | 70 |
| 3.2 <i>Eccessi e difetti formali: confronto con Kant</i> | 75 |
| 3.3 <i>Il peso dei sentimenti e il confronto con Hume</i> | 85 |
| 3.4 <i>Equilibri valoriali</i> | 94 |
| 3.5 <i>Un ottimismo antropologico o un sentiero interrotto?</i> | 98 |
| 4. Diretrici per un'etica materiale: il ruolo dell'amore | 102 |
| 4.1 <i>Il rischio di un'etica materiale</i> | 102 |
| 4.2 <i>Per una revisione dell'imperativo categorico</i> | 107 |
| 4.3 <i>Tre colpi di scena</i> | 111 |
| 4.4 <i>Ed infine l'amore</i> | 117 |
| 4.5 <i>Un confronto con Max Scheler sulle possibilità di un'etica materiale</i> | 125 |
| 5. Lineamenti di antropologia husserliana | 130 |
| 5.1 <i>Un personalismo husserliano?</i> | 131 |
| 5.2 <i>L'altro me stesso</i> | 134 |
| 5.3 <i>Il tempo e il senso</i> | 143 |
| | |
| SECONDO CAPITOLO | |
| Heidegger: un'etica originaria | 153 |
| | |
| 1. «La fenomenologia siamo io e Heidegger» | 153 |
| 1.1 <i>Husserl e Heidegger: il dibattito interpretativo</i> | 153 |
| 1.2 <i>Heidegger e la fenomenologia</i> | 158 |
| 1.3 <i>Sulla strada tra Husserl e Heidegger</i> | 185 |
| 2. Heidegger e l'etica | 190 |
| 2.1 <i>Il sapere provvisorio dell'etica</i> | 190 |
| 2.2 <i>Agere sequitur esse?</i> | 197 |
| 2.3 <i>Per un'etica originaria</i> | 205 |
| 3. Vocabolario etico heideggeriano | 222 |
| 3.1 <i>Alle fonti di Essere e Tempo</i> | 223 |
| 3.2 <i>La coscienza</i> | 231 |
| 3.3 <i>La tonalità emotiva</i> | 235 |
| 3.4 <i>Parlando d'amore</i> | 240 |

| | |
|--------------------------------------|------------|
| INTERMEZZO. Prime conclusioni | 245 |
| 1. Che cosa è la fenomenologia? | 245 |
| 2. Che cosa è l'etica? | 251 |
| 3. Che cosa è l'amore? | 254 |

SECONDA PARTE. Le sovversioni francesi

TERZO CAPITOLO

| | |
|---|------------|
| Lévinas: eros, metafora ed etica fanno uno | 259 |
| 1. La fenomenologia sotto <i>epochè</i> | 259 |
| 1.1 <i>Husserl: sbrogliando i fili del groviglio intenzionale</i> | 263 |
| 1.2 <i>Heidegger: un'esistenza senza appoggi</i> | 269 |
| 1.3 <i>Una filosofia della luce</i> | 273 |
| 2. La questione di una filosofia erotica | 277 |
| 2.1 <i>Maschio e femmina li creò</i> | 278 |
| 2.2 <i>Il femminile e l'eros: l'alterità nella carne</i> | 282 |
| 2.3 <i>La carezza, liturgia dell'etica</i> | 292 |
| 2.4 <i>La fecondità</i> | 300 |
| 2.5 <i>La metafora dell'eros</i> | 306 |
| 3. L'etica è la filosofia, la filosofia è una metafora | 308 |
| 3.1 <i>Metafore di nulla</i> | 308 |
| 3.2 <i>La genesi del soggetto</i> | 311 |
| 3.3 <i>Le forme della responsabilità</i> | 319 |
| 3.4 <i>Il terzo</i> | 323 |
| 4. Etica, eros e ontologia fanno uno | 327 |

QUARTO CAPITOLO

Marion: donazione, eros e teologia **333**

1. Apertura della parentesi amorosa: prolegomeni alla carità **334**

1.1 L'etica e la sua irriducibilità 334

1.2 Il pericolo dell'ideologia 338

1.3 Il nome dell'origine: l'amore 342

2. Il quarto principio della fenomenologia **347**

2.1 Husserl, Heidegger, Marion, semplicemente 347

2.2 Tradurre la Gegebenheit 351

2.3 Una fenomenologia della donazione 356

2.4 Il dono 361

2.5 Il fenomeno saturo 366

2.6 Ritrattazione del soggetto: l'adonato 371

3. Chiusura della parentesi amorosa: la riduzione erotica **376**

3.1 "Donazione" si dice solo epistemologicamente? 376

3.2 La riduzione erotica 378

3.3 Io sono amato? 383

3.4 Posso amare per primo? 388

3.5 Il terzo 395

4. L'Altrove impossibile **397**

4.1 Al di là dell'essere 398

4.2 L'Altrove 402

5. Tre portali, più uno **406**

CONCLUSIONI. Nuovi scenari **413**

1. Cosa è la fenomenologia? 413

2. Che cosa è l'etica? 417

3. Che cosa è l'amore? 423

Bibliografia **435**

Phénoménologie, éthique et amour

1. Husserl et l'excès de la question éthique

L'intérêt de Husserl pour l'éthique traverse toute son activité académique. Le projet husserlien voudrait reproduire l'extension des questions indiquées par Kant pour une refondation du savoir philosophique : si les deux premières parties des *Idées* s'occupent du problème du « Que puis-je savoir? », la troisième partie aurait dû s'occuper, entre autres problèmes, de « Que dois-je faire? ». En réalité, il ne parvient jamais à rédiger une œuvre accomplie sur les questions d'éthique. Cependant, les recherches sur les questions d'éthique occupent Husserl jusqu'aux années de l'émérite et certains manuscrits appartiennent aux dernières années de sa vie.

La critique est assez unanime pour identifier trois phases de la recherche éthique husserlienne. De 1908 à 1914, il donne trois cours de leçons d'axiologie et d'éthique, tout en ajoutant à la didactique une quantité de réflexions personnelles sur la conscience émotionnelle et volitive; de 1920 à 1925, il donne un nouveau cours sur l'éthique, publie trois articles dans la revue japonaise *Kaizo* (et en conçoit deux autres) et rédige un grand nombre de notes traitant de questions axiologiques et éthiques ; enfin, entre 1930 et 1935, il écrit une série de manuscrits de recherche où surgissent des problèmes éthiques, abordant aussi la question du rapport avec la théologie. Quelques relevés chronologiques peuvent éclairer certaines pensées : les années où il donne les cours d'éthique de Göttingen correspondent à la rédaction et à la publication des *Idées* ; en 1924, des articles sur le renouveau de l'Europe sont publiés pour la revue *Kaizo* et un second cycle de leçons sur l'éthique est organisé à Fribourg, tandis que cinq ans plus tard, Heidegger rédige *Logique, formelle et transcendantale*. Les croisements cités sont suffisants pour montrer la problématique d'une pensée qui voudrait un Husserl analytique, un Husserl méthodologique et un Husserl éthique : il convient de considérer l'intérêt éthique comme structurel pour l'intérêt phénoménologique.

Depuis trente ans que Husserl s'occupe d'éthique, sa réflexion évolue, les accents changent, les attentions se transforment. La Grande Guerre constitue un événement marquant de manière importante la pensée de Husserl. Avant le conflit mondial, sa réflexion est attentive à faire des distinctions formelles sur les possibilités d'une pensée éthique, et ses convictions sont plutôt alignées sur la plupart des intellectuels de son temps et marqué par le nationalisme : entre novembre 1917 et novembre 1918, il donne trois conférences sur Fichte aux participants à la guerre inscrits à l'Université de Fribourg et reçoit pour cela une reconnaissance pour l'aide offerte à l'effort de guerre, structurant de solides bases théoriques au nationalisme. Au terme de la guerre, Husserl ne cache pas sa profonde déception. De la déception naît un nouveau style d'investigation philosophique sur les problèmes d'éthique, son engagement se concentre autour de l'idée de rénovation et l'axiologie formelle se dirige vers la recherche de critères pour le discernement des valeurs.

En annonçant le projet d'une axiologie formelle, Husserl cherche à répondre aux défis de la phénoménologie dans le domaine éthique : la phénoménologie n'a pas de prétention d'évaluation, mais sa tâche essentielle est de clarifier les conditions formelles dans lesquelles un énoncé axiologique peut être correctement compris, indépendamment de sa valeur de vérité. L'action n'est pas séparable d'une réflexion : « À l'essence de la vie morale [...] appartient comme trait inamissible celui d'être privé d'une innocence paradisiaque ou naïve pour ainsi dire et d'avoir le timbre de la réflexion »¹. Selon Husserl, le bien est toujours voulu et n'est pas simplement subi ; en tant que voulu, l'action éthique est toujours justifiable sous des formes réfléchies et discursives. Et précisément parce que l'action éthique suppose une réflexion, il est nécessaire d'instituer un parallélisme entre le raisonnement éthique et la logique : la logique est la science universelle de la rigueur réflexive. L'étude de la logique ne garantit pas la vérité du raisonnement en question : une réflexion logiquement cohérente n'est pas nécessairement vraie, mais un discours dépourvu de logique est évidemment faux.

La critique husserlienne vise tout automatisme et naturalisme éthiques, selon lesquels l'action serait voulue en réponse à un utilitarisme de fond ou comme conséquence de la nature de l'homme. L'objet polémique est toujours le psychologisme

¹ E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, H. Peucker (ed.), *Husserliana XXXVII*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2004, 165.

sous toutes ses formes : la thèse essentielle du psychologisme consiste à établir un lien entre l'action et une nécessité "de nature", à rechercher (selon les versions) dans un gain que l'homme en aurait, dans une structure psychique ou dans un besoin intellectuel. Le psychologisme entend supprimer l'espace de la décision : le bien moral ne serait qu'un masque métaphysique au déterminisme, de sorte qu'en réalité l'homme agirait en vertu d'une nécessité occulte masquée en choix libre. L'exemple que Husserl propose le plus souvent et dans lequel il trouve la racine du psychologisme est celui de Hobbes : l'éthique ne serait que la recherche d'un équilibre entre le conflit naturel de l'homme et le désir de survivre. Ce n'est qu'en sauvegardant l'espace de la libre décision qu'il est possible d'établir une éthique authentique ; le lieu d'une libre décision est le raisonnement éthique, et la logique est capable de montrer la cohérence du raisonnement.

La tâche de la phénoménologie elle-même pourrait s'installer à ce niveau. Pourtant, Husserl, dans la seconde phase de sa réflexion et en particulier dans les leçons entre 1920 et 1925, se rend compte que l'éthique ne peut pas être simplement résolue dans la logique, car elle possède une singularité non réductible aux règles d'une axiologie formelle. En logique, il y a le principe du tiers exclu : une affirmation peut être vraie ou fausse, et elle ne peut être vraie ou fausse en même temps. Il n'en va pas de même pour l'éthique : un assert axiologique peut être vrai dans une certaine circonstance et faux dans une autre circonstance; bien il peut être vrai pour une personne et faux pour une autre personne. Prenons un exemple: « Il n'est pas permis de tuer ». L'affirmation n'est pas absolument vraie ou absolument fausse : si elle peut être considérée comme absolument vraie dans le cas où nous sommes en face d'un sujet qui a l'intention de se venger pour un motif futile contre une autre personne, le degré de vérité serait au moins discutable dans le cas d'un soldat qui, en tuant un tyran ou un dictateur, pourrait sauver d'autres vies. Le poids de la circonstance devient important : elle a un contrecoup sur l'identité du sujet et sur la compréhension de l'acte éthique. La circonstance crée une relation dynamique qui n'est pas secondaire par rapport à la définition du sujet impliqué dans la décision éthique.

Husserl s'aventure dans un terrain d'investigation qui dépasse les possibilités de la phénoménologie. Dans les textes tardifs de sa production, il se concentre sur les situations de conflit potentiel entre les valeurs, sur la question de l'épanouissement personnel et sur la valeur du progrès de la communauté. Évidemment, tout ce qu'écrit Husserl ne doit pas être considéré comme "phénoménologie", et les thèmes énumérés ne font certainement

pas partie du domaine de la réflexion phénoménologique; cependant, le lien entre les leçons d'éthique et ces thèmes n'est pas marginal : lorsque le sujet dans une situation circonstanciée rencontre l'altérité, il est impossible que cette rencontre se produise sans un contrecoup sur le sujet lui-même. L'éthique n'est donc pas marginale pour l'identité de son protagoniste qui n'est jamais imperméable à ce qui se passe.

Du reste, dans la cinquième des Méditations cartésiennes, Husserl avait déjà rencontré un problème analogue : lorsqu'il s'agit de mettre en question l'intersubjectivité, le problème montre un écart par rapport à toutes les autres questions phénoménologiques.

La question de la possibilité d'une connaissance réellement transcendantale, d'abord et avant tout de la possibilité que je, partant de mon ego absolu, parvienne aux autres, qui justement parce que d'autres ne sont pas réellement en moi, mais sont en moi seulement conscients, ce n'est pas un problème qui peut recevoir une approche phénoménologique pure².

L'altérité résiste : elle ne peut pas être réduite à un simple rôle d'alter-ego. L'autre a un contrecoup sur le sujet qui apprend à se connaître comme celui qui n'a pas de pouvoir sur l'autre. Je sais que l'autre est comme moi, mais précisément parce que je sais qu'il est comme moi je le reconnais comme libre, et en tant que libre il n'est jamais identique à moi. L'exposition à l'altérité, à l'historicité, à la circonstancialité et à la temporalité met en jeu une variable que la phénoménologie de Husserl peut indiquer, mais ne peut pas résoudre, c'est-à-dire la liberté. La question qui s'ouvre est de savoir si un acte philosophique de "phénoménologie impure" est possible, capable de mettre en question le contrecoup que la circonstance et l'altérité ont sur le sujet. Il s'agirait d'opérer une subversion : est-il possible de construire une relecture des problèmes théoriques de Husserl à partir de l'écart qui est apparu dans la thématization des problèmes de l'éthique?

2. Pour une éthique originelle

Dans la *Lettre sur "l'humanisme"*, Heidegger dit qu'après la parution d'*Etre et Temps*, une bonne partie des lecteurs recommandait la rédaction d'une éthique sous peu, comme suite naturelle de l'ouvrage. En particulier, Jean Beaufret demanda à Heidegger

² E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, *Husserliana I*, Nijhoff, Den Haag 1950, 122.

comment il entendait le rapport entre ontologie et éthique et s'il jugeait légitimes les attentes de ses critiques, et Heidegger offrit sa réponse dans la célèbre *Lettre sur « l'humanisme »*.

L'éthique est présentée comme un savoir nécessaire pour un temps difficile : là où la technique redécouvre une sorte de toute-puissance, il faut que le droit et les normes éthiques interviennent pour poser des limites à un savoir et à une technologie potentiellement destructrices. La valeur qui est donc reconnue à l'éthique est de nature préventive, face au potentiel destructeur de l'évolution technique : les possibilités d'action pour les hommes se multiplient, mais beaucoup d'actions ont un haut potentiel destructeur. L'éthique a une légitimité en tant que « savoir dans le besoin ». L'hypothèse est donc que, si la question ontologique est posée dans sa radicalité, un savoir d'urgence tel que celui de l'éthique, finalement résolu dans l'ontologie, n'est plus nécessaire. Selon Heidegger, la voie tracée par Être et Temps, si elle est correctement suivie, conduira à la fin de la nécessité de l'éthique et à sa complète résorption dans l'ontologie.

L'entrée en philosophie d'une telle conception devrait conduire à une révolution : l'homme prendrait conscience que sa propre vie coïncide avec l'ontologie. L'homme est le "là" de l'être : il ne peut que vivre sa propre vie comme possibilité permanente d'une manifestation de l'être. Si l'homme, par le choix anticipateur, devenait conscient d'être le "là" de l'être, la possibilité de sa manifestation, il ne manquerait pas de souhaiter un nouveau mode d'existence authentique.

Heidegger se considère débiteur de Husserl dans une intuition fondamentale : l'évidence n'est pas possible sans actes intentionnels par l'homme. Toute forme de vérité (authentique ou supposée) est inaugurée par une sorte de disponibilité de l'homme afin que, dans sa conscience, se produise l'événement même de l'évidence. L'intentionnalité n'est donc pas une question qui attache simplement à la conscience : l'homme est celui qui vit intentionnellement. Le niveau de clarté sur lequel repose l'intentionnalité est la croyance : pour Husserl, le sujet ne pouvait jamais se soustraire à la tâche, surtout pré-verbale, d'insérer tout phénomène dans un horizon raisonnable qui constitue son monde. Heidegger élargit la description husserlienne : l'homme est celui qui vit existentiellement avec la "question sur l'être"; sa propre vie est ce qui pose la question sur l'être. L'ontologie phénoménologique est la description de ce que l'homme est à l'origine, c'est-à-dire le lieu fondamental où l'être se manifeste. *Penser* et *faire* sont des distinctions

formelles : la pensée est un faire, et l'homme ne peut que le faire dans un horizon de signification. Nous pourrions dire que l'être de l'homme constitue le lieu de manifestation de l'être dans son impossibilité à se soustraire à l'agir. L'homme agit sa vie : il peut être considéré comme cet entité qui ne peut jamais se soustraire à la tâche de faire la vie par rapport au monde.

Le cadre décrit pose deux questions. Tout d'abord, l'ontologie phénoménologique dessinée par Heidegger est-elle vraiment un savoir qui devrait supplanter l'éthique, ou bien n'en représente-t-elle pas plutôt une tentative d'exécution? L'ontologie fondamentale et phénoménologique assume la charge descriptive de traduire en langage ce qui se passe au moment préalable du langage. Le niveau d'enquête est si radical qu'il rend inutile une éthique : la clarification de la portée originellement ontologique de l'existence supplante l'éthique dans son profil de savoir provisoire. Si la philosophie ose aller jusqu'à l'analyse existentielle du *Dasein* et accepte le défi de se reconnaître plus comme une attitude originaire de *Dasein* que comme une discipline (ou plutôt elle se reconnaît comme la discipline qui théorise ce qui se passe naturellement dans le *Dasein*), les partitions traditionnelles du langage philosophique deviennent redondantes. Une philosophie éthique ou une philosophie ontologique n'est plus nécessaire : l'agir de l'homme est originellement éthique et ontologique. Le langage ontologique nouveau qui se configure ne produit pas un système métaphysique, mais indique sans épuiser l'existence ontologique du sujet.

Évidemment, en exposant ces réflexions, Heidegger pense à l'éthique tout comme Husserl : elle consisterait dans le savoir député à l'axiologie. En ces termes, l'ontologie phénoménologique et l'éthique seraient aux antipodes. Mais pourrait-on comprendre l'éthique dans une modalité alternative : l'éthique pourrait-elle constituer l'étude des "contrecoups" de l'action sur l'identité des protagonistes? Dans ce cas, la pensée de Heidegger ne serait pas une alternative à une éthique, mais au contraire une contribution importante à sa refondation. Heidegger pose quelques équivalences importantes : temps et question ontologique sont la même chose, vivre et poser le problème de l'être coïncident, philosophie et existence s'appartiennent. La valeur véridique de l'action est redécouverte; en grec le mot "vérité" s'exprime par ἀλήθεια : un alpha privatif uni à un vocable qui indique le voile. La vérité est « absence de voile », mais à comprendre comme une action : l'homme est le lieu où la vérité et l'être se manifestent et se cachent,

s'accordent dans l'instant et se montrent dans l'impossibilité d'être saisis. L'accès de l'homme au vrai s'exprime dans un dévoilement. La vérité et l'être ont le profil d'un événement qui concerne le *Dasein*, lié concrètement à la vérité. Selon Heidegger, en effet, la révélation n'est pas une donnée, mais un événement qui se déploie dans le temps. C'est précisément sur ce terrain que nous comprenons que l'éthique et la question de l'ontologie ne sont pas en alternative. L'éthique est le savoir de l'action de l'homme, qui est ontologiquement liée au problème du vrai.

S'il est vrai que chez Heidegger nous trouvons une contestation de l'éthique simplement comme une axiologie, la pensée est si radicale qu'elle exclut tout impératif du bien. À ce stade, la proposition heideggerienne pose des questions. Nous comprenons comment pour Heidegger ce serait un contresens de penser à un accomplissement de l'Être : l'homme est continuellement exposé à la manifestation et à la soustraction de l'être, dans l'impossibilité de structurer une plénitude; l'homme est le "là" de l'être, car l'être s'atteste toujours à son égard comme transcendance. En ce sens, une éthique qui pose un niveau axiologique définitif et universel n'est pas pensable, car le "là" est constitutivement local, instantané et individuel ; au contraire, la succession de localité et d'instantanéité ouvre à la possibilité d'une existence comme chemin qui se caractérise toutefois par une indéfinition fondamentale. Pour Heidegger, la prise en charge d'une téléologie, l'hypothèse d'un accomplissement, l'impératif d'un bien sont des formes contraires à une existence ontologique qui n'a pas d'autre norme que de s'effectuer elle-même. Mais, écrit Esposito, « une telle interdiction - telle est la fascination, mais en même temps l'ambiguïté heideggerienne - prend non pas l'apparence d'une thèse dialectique, mais la direction d'une insistance à demander »³. Pourrait-on penser à une éthique qui ne soit pas simplement la forme provisoire d'une ontologie mais sa radicalité ? L'homme, quand on vit à l'intérieur du problème de la vérité, vit aussi un rapport à la question même de la vérité qui demande à être interrogé. Justement la figure de l'amour, dont nous devons parler ensuite, pose un problème : l'amant accepte-t-il que l'aimée ne soit qu'une expérience instantanée? Peut-on exclure la conceptualité de l'exposition réciproque de deux amants? Et une promesse est-elle simplement anonyme en renvoyant à l'avenir ou à la soumission à l'attestation d'un bien?

³ C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante editore, Bari 1992, 111.

Une deuxième question heideggerienne doit être posée en ces termes : est-il légitime de parler de phénoménologie en référence à Heidegger? Le débat est absolument vaste et tourne autour de deux axes : d'une part, nous situons les interprètes qui lisent dans une plus grande continuité les pensées de Husserl et Heidegger ; d'autre part, les penseurs qui perçoivent des différences et des discontinuités. L'argument principal qui est porté par les interprètes de la continuité est de considérer que l'élargissement ontologique des possibilités de la phénoménologie constitue un champ légitime d'investigation phénoménologique, et non sa trahison. Les interprètes de la discontinuité tendent à délimiter avec plus de force le point où Heidegger peut être considéré comme "phénoménologue". Les plus généreux tendent à arriver à *Être et Temps*, tandis que les plus rigoureux soulignent une telle différence avec Husserl que la philosophie heideggerienne serait d'inspiration phénoménologique, mais aurait ensuite une originalité totale. Ce qu'il faut souligner pour notre enquête, c'est que l'entreprise philosophique de Heidegger élargit les limites des intuitions husserliennes et les pousse même au-delà de ce que Husserl aurait imaginé.

3. Le problème d'une phénoménologie française

En réalité, notre travail est considérablement simplifié, car en France, il n'y a jamais eu de doute sur le fait que Husserl et Heidegger constituent dans l'ensemble la "phénoménologie historique". La première génération qui accueille la proposition husserlienne en France est souvent appelée « la génération des trois H », à savoir Hegel, Husserl et Heidegger. Alexandre Kojève, dans les années 1930, tient à l'École Pratique des Hautes Études son célèbre séminaire, consacré à l'Introduction à la lecture de Hegel. Les réflexions et les pensées ont eu une grande influence sur la philosophie française, surtout du point de vue méthodologique : la *Phénoménologie de l'Esprit* de Hegel est lue à partir des questions qui viennent de Heidegger, du marxisme, de la psychanalyse. Hegel devient d'une certaine manière la caisse d'amplification de questions philosophiques qui embrassent les principaux problèmes de l'Europe des premières décennies du siècle dernier. Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille et beaucoup d'autres intellectuels participent aux séminaires de Kojève, créant un climat culturel où lire Husserl à partir de Hegel, relire Heidegger à partir de Husserl et interpréter Hegel à partir

des problèmes heideggériens est la manière ordinaire de procéder. Si Lévinas est le premier à dédier une monographie à Husserl en France, la phénoménologie anime le débat également grâce à la revue *Recherches Philosophiques*, dirigée par Kojève lui-même, qui recense une grande quantité de production allemande, en plaçant Husserl et Heidegger sous le signe de la phénoménologie.

Carla Canullo soutient qu'en France « il est indéniable que la connaissance et la pratique de la “méthode phénoménologique” se soient produites sur un terrain qui l’attendait » et le terrain qui s’est constitué n’est pas indifférent à la naissance d’un style français de pratiquer la phénoménologie. Bien sûr, Husserl n’a jamais été lu en France de manière “pure” : depuis que sa pensée arrive en 1929 à Paris (avec ses célèbres conférences à la Sorbonne), l’enthousiasme suscité n’est pas seulement lié à sa proposition, mais aux attentes qu’il a, plus ou moins consciemment, intercepté. Sartre, Merleau-Ponty et Lévinas, premiers lecteurs enthousiastes de Husserl, n’ont jamais été de simples commentateurs, mais d’authentiques auteurs qui ont lu les textes fondateurs de la phénoménologie à partir d’intérêts propres, principalement de nature anthropologique. Si l’on veut entrer dans le panorama de la phénoménologie française, il faut se préparer à reconstruire une histoire d’une “phénoménologie impure”, qui ne signifie pas “confuse” ou “peu documentée” : ici l’adjectif « impur » est à entendre au sens d’une contamination d’intérêts et de présupposés porteurs de développements inattendus.

Lévinas et Merleau-Ponty peuvent se vanter d’une connaissance de première main des textes de Husserl et de Heidegger et sont des interprètes loin d’être secondaires. La primauté en France est simplement reconnue aux problèmes de la phénoménologie plus qu’au développement historiographiquement rigoureux et philologiquement correct des auteurs individuels. C’est ainsi qu’Emmanuel Lévinas, dans sa recherche d’une phénoménologie de l’altérité, se confronte parfois avec les réflexions husserliennes sur l’inter-objectivité et parfois avec les implications anthropologiques et ontologiques de Heidegger. De même, Jean-Luc Marion lit un développement de la méthode phénoménologique qui admet plusieurs principes d’application de la réduction.

La phénoménologie de Husserl et de Heidegger n’a pas seulement offert des solutions, mais elle a aussi ouvert des interrogations ; certaines de ces interrogations sont explicites (Husserl aurait voulu que Heidegger travaille sur les thèmes abordés dans les

Idées, Heidegger a inspiré et encouragé d'autres cadres interrogatifs), mais peut-être les plus intéressants sont les questions implicites qui sont explicitées par la tradition suivante. Lévinas et Marion ambitionnent non pas tant de poursuivre sur la voie d'une clarification des interrogations explicites laissées en héritage par Husserl et Heidegger ; ils procèdent plutôt à une rétractation de certaines hypothèses, pour identifier de nouvelles clés interrogatives.

À ce stade, la critique tend à se diviser : d'une part, certains auteurs estiment que les interrogations de Marion et Lévinas doivent être interprétées comme des pensées complètement étrangères au domaine de la phénoménologie. Les raisons de Janicaud à cet égard sont célèbres : on ne peut pas considérer comme phénoménologique une pensée qui ambitionne d'abord une philosophie, une science au fondement ultime ou une thématization de l'absoluité. Il s'agirait de thèmes exclus par la méthode de la phénoménologie et nous serions confrontés à une frontière qui, si elle était franchie, exigerait simplement de reconnaître que l'on fait autre chose par rapport aux prémisses méthodologiques de la phénoménologie.

D'autres styles d'interprétation pensent qu'on peut parler de "phénoménologie", mais dans ce cas, il faut ajouter une spécification. Le consensus est assez unanime pour identifier chez Lévinas une *phénoménologie du visage*, mais chez Marion une *phénoménologie du don*. Après Dominique Janicaud, il est assez courant de soutenir qu'en France, après Husserl, il y a un groupe d'auteurs identifiés comme phénoménologues du *tournant théologique*. La spécification est acceptée aussi bien par les détracteurs que par ceux qui soutiennent qu'il s'agit d'actes philosophiques authentiquement phénoménologiques. En Italie, on parle souvent de *phénoménologie inversée*, en accueillant la proposition de Carla Canullo : dans la corrélation entre pôle objectif et pôle subjectif, les auteurs considérés mettent l'accent sur le pôle de l'objectivité qui est attesté au sujet, préférant étudier la dimension passive de l'homme.

Le langage des hérésies phénoménologiques devrait également être utilisé avec une certaine attention : du point de vue étymologique, le terme signifie "choix". On y fait généralement allusion au fait que l'hérétique est celui qui, dans l'ensemble, surdétermine une question en perdant ses proportions et ses liens. En soi, ni Marion ni Lévinas ne soulignent des passages de la philosophie de Husserl ou de Heidegger perdant de vue l'ensemble. Le recours au langage de l'hérésie dans une acception plus large peut être

plus pertinent : Marion et Lévinas effectuent une opération de choix et de positionnement par rapport à la globalité de la proposition phénoménologique.

L'hypothèse que l'on entend soutenir ici est que Marion et Lévinas se placent hors, et même très en dehors, du tracé husserlien (un peu moins hors du tracé heideggerien), mais ils proposent des interrogations qui partent des intuitions husserlienne et heideggerienne, en explicitant des pistes de travail que la phénoménologie de la première heure indiquait, mais qu'elle ne pourrait pas parcourir à l'intérieur de ses propres frontières. Lévinas et Marion se considèrent comme des radicalisations de la proposition phénoménologique : il s'agirait de comprendre avec précision le sens d'une radicalisation. Husserl et Heidegger ont-ils besoin d'être "radicalisés"? Il serait plus simple d'observer simplement que les Maîtres de la phénoménologie prédisposent certains chantiers qu'ils pratiquent eux-mêmes, mais indiquent aussi des questions à ouvrir. Et dans ces questions s'insèrent les pensées de Lévinas, de Marion et de tous les autres philosophes du *tournant théologique*. Dans ce travail, nous acceptons la convention commune qui parle de *phénoménologie française*, où le vocable indique l'intention de procéder à l'examen de questions et interrogations qui se sont produites à partir et en marge de la philosophie de Husserl et Heidegger.

Le vrai problème est donc la qualité des questions en jeu. Marion et Lévinas représentent deux heureuses tentatives de fréquenter cette impureté phénoménologique que Husserl indiquait à propos de la question de l'intersubjectivité et que nous avons étendue à propos du problème de l'éthique. La pauvreté nécessaire de la phénoménologie husserlienne consiste à indiquer le plan égologique nécessaire impliqué dans la question de la temporalité et de l'intersubjectivité. Heidegger élargit la question : le temps n'est pas seulement quelque chose que le sujet constitue ou qui s'impose comme une passivité au sujet lui-même; l'homme est celui qui vit le temps en existant. Heidegger semble indiquer une formalité de second niveau; l'intuition husserlienne sur l'acte intentionnel connaît dans la pensée heideggerienne une nouvelle extension : l'homme est celui qui existe, qui ne pose pas seulement des actes intentionnels, mais vit intentionnellement, exposé à la question de l'être. Heidegger procède donc à une explicitation des conditions existentielles selon lesquelles l'homme existe, vit ontologiquement, en posant la question de l'être et il est ouvert au rythme de sa manifestation et de sa soustraction.

Si aucune forme d'évidence n'est possible en dehors de la corrélation entre la conscience et ce qui la dépasse, l'acte de corrélation n'est pas simplement une condition formelle. L'être est temps et les expériences ne sont pas extrinsèques à l'homme, qui est essentiellement le « là » de l'être, continuellement exposé à sa manifestation.

Qu'advient-il de l'homme en tant que sujet intentionnel et « temps » d'être ? Le contrecoup des événements sur l'homme n'est pas une question qui peut être considérée avec un traitement phénoménologiquement pur ; cependant, la question est légitime et prometteuse : qui est l'homme qui vit ontologiquement et dans une condition d'exposition à l'éventualité ? À ce point la pensée dépasse le formalisme absolu de la phénoménologie des origines, les frontières des parenthèses de l'époque s'élargissent. Pour Husserl et Heidegger il faut procéder à une formalisation extrême de l'homme : il est l'ego ou le "là". Une anthropologie n'est pas possible, car tout logos sur l'homme doit être suspendu dans l'exercice de l'épochè. Cependant, l'idée d'un homme exerçant sa liberté et ne pouvant jamais suspendre son exposition au monde ouvre des scénarios interprétatifs sur qui est cet homme.

Le phénomène est un événement non seulement parce qu'en lui on enregistre une présence de l'homme, mais surtout parce que dans le phénomène l'homme devient lui-même.

C. Romano propose de parler du sujet comme advenant : « L'advenant désigne l'enjeu d'une herméneutique événementielle de l'être humain, par laquelle l'humanité de l'homme est entendue comme exposition sans condition à des événements, avant tout celui de la naissance, et comme capacité de se rapporter en propre à ce qu'il lui conseille pour s'en approprier à travers une expérience ». La liberté est impliquée dans la phénoménalité, et c'est précisément la compromission de la liberté qui engendre l'identité. La liberté résiste à la suspension du jugement de l'exercice de l'épochè en tant que maillon indispensable à la réalisation de l'évidence : en régime de réduction, la liberté apparaît comme décisive dans sa singularité sur laquelle on ne peut cependant que suspendre le jugement. Ce qui résiste à la réduction montre la fermeté de ce qui est réduit.

Dans cette paradoxalité s'institue le moment source de la question théorique de la philosophie de Marion et Lévinas. L'objet et la subjectivité ne se font pas simplement face, mais s'établissent mutuellement et se contaminent. Les termes en jeu changent :

l'alter ego assume le rôle de visage qui interpelle, l'ego devient le "même", la phénoménalité a le profil du don et l'homme se définit comme adonné.

La phénoménologie historique indique la possibilité d'une enquête critique de la question de la liberté chaque fois qu'elle croise la question de l'éthique. D'une part, l'éthique montre la possibilité d'une enquête formelle, mais ensemble nous avons remarqué qu'elle revendique sa singularité, dépassant les logiques formelles et au-delà des possibilités de la phénoménologie. Dans cet "au-delà" s'aventurent Lévinas et Marion : leur chemin n'aurait pas de racines sans la phénoménologie. Mais on ne comprendrait pas leur originalité s'ils étaient simplement comptés dans le nombre des "phénoménologues". Si un nom devient nécessaire, nous proposons de parler de *phénoménologues de la liberté*. La liberté et sa mise en œuvre éthique n'étaient que des indications de la phénoménologie historique; la définition proposée a un caractère oxymorique, mais c'est précisément là que réside sa richesse. La liberté semble ce que Husserl et Heidegger montrent en perspective; dans la formalité de l'enquête phénoménologique, il semble -t-il impossible de thématiser le drame de la liberté. Pourtant, dans un sens plus large, il ne serait pas possible de comprendre la spécificité de la liberté sans son drame. La phénoménologie indique ce qu'il y a de plus spécifique que la liberté (sa singularité) mais par méthode on ne peut s'en occuper. Une phénoménologie de la liberté est donc un oxymore, mais avec des aspects théoriques originaux.

4. Devenir sujet

Lévinas et Marion ressentent le besoin de trouver une nouvelle définition de qui est du sujet : Lévinas propose de parler de "même", tandis que Marion suggère la définition de "adonné". Ce qui est intéressant pour notre enquête est un trait commun : l'homme devient lui-même, il accède à lui-même, il est assigné à lui par le contrecoup que l'altérité a sur lui. Le discours semble donc s'attacher au point où Husserl l'avait interrompu, car il sentait qu'il se mettait en route vers une impureté phénoménologique.

Comment le sujet devient-il "même" pour Lévinas ?

Il y a un malentendu à résoudre : selon Lévinas, les philosophies de Husserl et de Heidegger sont sous le signe d'un impérialisme du sujet. Le sujet est une hypothèse, une donnée. On peut en supposer une non-absoluité, on peut admettre qu'il y ait un "au-delà" par rapport à ce qui est thématiquement par le sujet, mais en réalité la philosophie est entièrement occupée par la présence du sujet lui-même. Le sujet est un présupposé, une sorte de postulat, la lumière à partir de laquelle tout observer. Lévinas entend résoudre le malentendu, et le résout en posant un acte radical : l'angoisse de Heidegger est domestiquée et s'apparente trop à l'ennui bourgeois, l'homme ordinaire ne ressent pas l'angoisse de la mort ou la possibilité du néant, mais l'horreur de ce qui existe. L'homme n'est pas une subjectivité accomplie qui craint un rien au-delà de soi; on perçoit appartenir au bourdonnement de l'être sans l'avoir décidé et sans pouvoir suspendre sa propre appartenance, il existe sans disposer de soi. L'évidence d'un homme face à la mort ou à l'angoisse pour le néant est déjà seconde : à l'origine, l'homme se perçoit comme une partie anonyme de ce qui existe. Dans *Il y a* tout est informe, et le sujet appartient à ce contexte chaotique et indéfini.

Le soi commence à se détacher de l'indéfini de *Il y a* grâce à la dynamique du désir et de la jouissance : il désire ce qui ne peut pas se donner par lui-même et découvre qu'il peut disposer des choses. C'est selon cette logique que le sujet va à la rencontre de la réalité, qu'il n'est jamais adapté comme une simple masse de choses à cataloguer et à archiver, mais qui rentre dans la dynamique existentielle du chercher soi-même (sa propre jouissance) en soi. Le sujet émerge et se sépare de l'anonymat de *Il y a* en tant que titulaire de désirs et capable de jouir des choses. Les désirs ont toujours un contenu : nous "vivons de" pain, air, affections, terre. La jouissance de quelque chose est toujours transitive, l'accomplissement a toujours un contenu. Le fait de "vivre de" manifeste précisément que la vie n'est pas une éternelle synchronie de l'être avec soi-même : la vie se remplit, et, en se remplissant de la vie de ce dont nous jouissons, le sujet se trouve.

Cependant, le sujet ne peut pas toujours jouir de quelque chose : l'altérité lui résiste, et c'est précisément dans cette résistance que le soi devient Lui-même : le mouvement de séparation se réalise à travers des actes de rupture. L'autre en effet se manifeste non seulement comme ce dont le sujet peut jouir, mais aussi comme soustraction à la jouissance. L'altérité n'est pas accessible dans un flux simple et ordonné de jouissance :

l'altérité revendique l'autonomie, met en question l'*ego* en ce qu'elle voudrait en jouir mais n'en a aucun droit garanti. L'autre revendique son altérité, indépendante du désir de l'*ego*. Ce dont il voudrait jouir rompt l'ordre de son désir et fait irruption dans son autonomie, en bouleversant son histoire.

Le chiffre synthétique avec lequel Lévinas parle de l'expérience de l'altérité est le *visage*. Lorsque le sujet voit le visage d'un autre, il perçoit simultanément qu'il est face à quelque chose de fragile et d'impénétrable. Le visage de l'autre n'est pas le visage de l'*ego*, c'est quelque chose dont il ne dispose pas. Face au visage d'un autre, le sujet comprend qu'il est lui-même, vraiment différent de l'autre et atteint par son appel qui demande à le faire être et à lui donner de l'espace. La responsabilité à l'égard de l'altérité institue le *même* et l'assigne à un statut précaire : il ne peut pas être lui-même sans être continuellement atteint par l'altérité, obsédé par le visage des autres, sans cesse appelé à renoncer à être le seul acteur de l'histoire. Mais précisément en jouant le drame de l'existence et en découvrant qu'il n'est pas le seul protagoniste, l'histoire subjective prend corps dans son imprévisibilité et son nomadisme. En elle, je deviens moi-même.

Comment le sujet devient-il "adonné" pour Marion ?

La proposition de radicalisation de Marion vis-à-vis de la phénoménologie peut être résumée dans le principe : « Autant de réduction que de donation »⁴. La donation devient un chiffre synthétique de toute la phénoménologie : un phénomène existe parce que quelque chose se donne. La critique a beaucoup discuté de savoir si le terme allemand *Gegebenheit* que Marion traduit par *donation* a effectivement la même extension sémantique. L'intuition de Marion est cependant absolument simple et linéaire : la phénoménalité n'est possible que parce que quelque chose en elle se donne, apparaît, se livre à l'apparence. La phénoménalité est donc un don. Le don a un caractère absolu : il ne doit à personne d'autre qu'à lui-même son propre caractère de don.

Le don n'admet pas d'exceptions, étant le principe fondamental de la phénoménalité, mais il admet des degrés différents : tous les phénomènes ne se

⁴ Cfr. M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, in «Revue de métaphysique et de morale» 1 (1991) 3-26.

manifestent pas par un même niveau de don. Il y a des phénomènes ordinaires, pour lesquels l'intuition du sujet semble parfaitement adaptée au don examiné. Faire les courses, nettoyer la maison, faire du sport, recevoir un appel téléphonique, s'habiller, se laver, manger : notre existence est très riche de phénomènes qui se produisent, qui se donnent, et qui nous semble dominer et posséder dans leur intégralité. Alors que nous faisons une tâche domestique, il est difficile de ressentir la tonalité émotionnelle de l'émerveillement ou de l'étonnement. Mais il y a des phénomènes où nous nous rendons compte que notre capacité intuitive est absolument surprise par ce qui se donne : l'icône, l'idole, le corps, l'événement sont des phénomènes qui surprennent notre intuition, qui semblent offrir plus que ce que nos facultés sont en mesure de transposer. Marion appelle cette classe de phénomènes "*saturés*". C'est l'intention qui est saturée et qui est surprise par le don en cours.

Les phénomènes saturés ont un impact sur le sujet : il découvre qu'il n'est pas à l'origine du monde et qu'il n'est même pas à l'origine de lui-même. La phénoménalité le surprend, l'attribue à lui-même, ne dépend pas du sujet lui-même, qui est au contraire surpris par le don. En ce sens, le sujet est pensé comme adonné, néologisme avec lequel Marion pense au le sujet en tant que don à lui-même. L'historicité du don place le sujet à l'intérieur des règles qui marquent tout phénomène : ce n'est rien d'autre que le "à qui" du don des phénomènes, le nécessaire "lieu" de la phénoménalité, car il permet à la donation même de se montrer dans son existence propre. L'adonate est celui qui, en vivant, montre le caractère de don de la phénoménalité.

Ce qui ressort avec une certaine évidence, c'est que l'altérité et la subjectivité acquièrent un caractère événementiel : l'homme ne devient lui-même qu'en tant que mis en question par l'altérité. Le sujet n'est pas "même" ou "adonné" sans les pratiques qui le font. L'identité n'est pas un statut, mais plutôt le fruit d'un continuel bouleversement opéré par l'altérité. Le sujet n'est pas préalable à l'enchevêtrement de ses relations, mais devient sujet par les actes de relation qui l'instituent.

Le discours semble reprendre la perspective d'une "phénoménologie impure" de Husserl et le poids de la circonstance qui émergeait dans ses investigations sur l'éthique. L'altérité, en régime de réduction, ne peut que s'attester comme constituée dans la conscience de l'ego, mais ce qui est réduit pour parler de l'autre comme "alter-ego" est décisif, et dans un raisonnement éthique, il montre toute sa pertinence : l'acte par lequel

l'altérité se manifeste à la subjectivité n'est pas sans conséquences pour l'identité de celle-ci. Le sujet n'est pas seulement le lieu de la manifestation de l'autre : l'acte de la manifestation crée également les conditions du devenir sujet de la part du soi. Lévinas et Marion s'aventurent sur ce chemin que Husserl avait seulement indiqué.

Pour Husserl, le problème était de savoir si une éthique phénoménologique était possible, tandis que Lévinas et Marion (bien que plus implicitement) entendent proposer une phénoménologie en tant qu'éthique. Evidemment l'opération n'est pas inoffensive et produit une révolution tant dans la façon de penser à la phénoménologie que dans la manière d'instruire le problème de l'éthique. Cette dernière n'est pas pensée comme une science axiologique, mais plutôt comme une étude du sujet par rapport à sa propre action. On gagne une formalité de second niveau : non pas tant une eidétique indiquant l'excès du pratique comme lieu d'enquête, qu'une étude des implications de la pratique par rapport à l'identité.

Nous assistons à ce que l'on pourrait appeler une sorte de *principe d'indétermination phénoménologique* ; le célèbre principe d'indétermination proposé par Heisenberg exprime l'impossibilité de déterminer avec une précision a priori illimitée les valeurs de deux variables incompatibles; l'observateur devra sélectionner la mesure à privilégier et disposer en conséquence des instruments de mesure. Nous pourrions dire qu'il en va de même pour la phénoménologie par rapport à l'éthique : si l'on veut mener une étude éthiquement pure des structures de la conscience employées dans la réalisation de l'évidence, la temporalité en tant qu'historicité, l'inter-objectivité en tant qu'appel et l'identité en tant que liberté demandent à être mises entre parenthèses, car elles sont porteuses d'une singularité non tolérée par une description phénoménologique cristalline ; toutefois, si l'on s'aventure dans une enquête sur les conditions de la réalisation de l'éthique, la singularité et le caractère actuel de l'identité revendiquent un espace impliquant une rigueur phénoménologique "impure", pour s'en tenir à l'adjectif indiqué par Husserl. La phénoménologie française pourrait-elle représenter un développement rigoureux d'une "impureté phénoménologique nécessaire" pour thématiser l'origine de l'éthique par rapport à l'évidence?

5. L'éthique et la question de l'amour

L'une des convergences les plus évidentes des pensées de Lévinas et de Marion est la suivante : il n'est pas possible de thématiser le devenir-soi du sujet sans une exploration philosophique sur le thème de l'amour. Il faut dire que sur cette voie ils ne sont pas les seuls : Husserl et Heidegger offrent aussi des éclaircissements importants et intéressants sur le statut de l'amour.

Le thème de l'amour est l'une des questions sur lesquelles s'entretient le Maître de la phénoménologie surtout après la guerre. Deux acceptions de l'amour émergent : tout d'abord, c'est le nom que Husserl attribue au sentiment qui déclenche l'action : le bien qui pousse à agir ne se présente pas essentiellement comme un contenu noétique, mais comme un sentiment émotionnel. Un parallélisme entre le sentiment de l'amour husserlien et le sentiment du respect kantien, avec une différence radicale, n'est pas déplacé : selon Husserl, l'amour est un sentiment fruit de la réflexion du sujet pour l'autre, alors que il reproche à Kant que le respect est un autre nom de la raison pratique; pour sauvegarder l'autonomie absolue du sujet, Kant appellerait "sentiment" ce qui n'a rien de l'affection, car rien ne pourrait vraiment atteindre la conscience autonome kantienne. Pour Husserl, l'amour n'est pas une implication émotionnelle : il s'agit simplement du fait que les convictions concernant le bien agissent de manière pré-réflexe face à l'autre. Le chiffre accompli de l'acte éthique est l'amour pour le prochain. À ce stade, Husserl s'arrête : il prend en compte que l'amour pourrait conduire à un conflit éthique qui demande de sacrifier des valeurs, mais la tâche d'une enquête eidétique sur l'action doit s'arrêter.

Le thème de l'amour n'est pas si développé en *Être et Temps*. Il existe de très belles pages dans les lettres de Heidegger sur le sujet. Mais le point de départ théorique le plus intéressant est offert par un parallélisme proposé par C. Sommer : l'existence authentique se concrétise dans une disposition à "permettre d'être", attitude que Heidegger avait étudiée dans les essais de la jeunesse sur le thème de la religion dans les pages de commentaire de la *Première Lettre de Jean* et de Augustin⁵. L'autre est accueilli comme une affection, comme une passivité pour la conscience de l'Être, qui peut se décider en

⁵ Cfr. C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Puf, Paris 2005.

ce qui concerne l'authenticité s'il se fait gardien et pasteur de l'être. Le mot amour ne semble pas extrinsèque au contexte. L'existence authentique semble ainsi se réaliser dans la vocation de l'homme à être "pasteur de l'être", à laisser être, à promouvoir l'être, à le faire advenir dans sa propre existence et à en témoigner de son altérité éternelle. N'est-ce pas une tentative d'analyse existentielle et formelle de l'amour ?

Lévinas et Marion empruntent la route ouverte par Husserl et Heidegger. Dans leurs travaux, la question de l'amour semble devenir une figure d'excès et achèvement de leur propos d'une phénoménologie du visage et du don. Ouaknin fait remarquer que dans l'index de *Totalité et infini* apparaît une seule fois le mot "phénoménologie" en référence à l'éros. En effet, pour Lévinas, l'expérience érotique constitue le désir d'aller au-delà du visage, et dit la vérité de l'éthique. Dans la relation érotique, les deux amants se trouvent comme des mendiants l'un pour l'autre, mais ensemble, ils s'aperçoivent qu'ils ne peuvent jamais disposer de l'autre. L'éros est toujours à la recherche d'un équilibre impossible. Lévinas consacre de vastes réflexions à la caresse, comme figure synthétique de ce que peut représenter une "éthique érotique". La caresse a deux caractéristiques : elle touche la peau et est répétée. L'amour érotique a la même apparence : il ne peut que s'arrêter au visage, bien qu'il veuille aller au-delà, et il est toujours en acte, dans l'exécution continue et jamais identique de lui-même.

Il ne s'agit pas seulement d'une allégorie de l'homme : l'homme est juste tel qu'il émerge dans la relation érotique. Lévinas pense à une ontologie qui se fait, où les identités réciproques se constituent dans l'acte de se rencontrer et de s'affronter. Le nomadisme est insurmontable parce que l'homme n'est jamais ni la demeure ni le pasteur de l'être. L'homme est toujours au-delà de l'être, exposé au bruit de ce qu'il est et sur les traces d'une infinité qui l'obsède. L'éthique n'est jamais le scénario à jouer dans le drame de la vie : c'est toujours de l'improvisation, dans un acte unique sans origine, dans un théâtre sans murs où personne n'est jamais apparu, mais où tous sont des "visages" qui demandent à entrer dans mon drame.

L'autre m'inquiète, mais c'est une inquiétude qui attire, promet, subvertit, en d'autres termes accorde la vie. Pour Lévinas, on n'est même jamais contemporain du bien : le bien se manifeste avant de devenir une décision. L'ontologie est une *liturgie* : événement perpétuel du sujet obsédé par les autres. L'éthique n'est pas un savoir, mais

une donnée. C'est pourquoi éthique et l'ontologie font un; l'ontologie et la phénoménologie font un; l'éthique, l'amour et l'ontologie font un.

Tout cela est-il synonyme de phénoménologie ? Certainement pas comme l'entend Husserl, ni comme l'entend Heidegger. Dans les intentions lévinassiennes, il s'agit d'une logique d'accomplissement. On entre dans l'être par fractures, et la fracture se fait en permanence : ontologie, éthique et phénoménologie font un. L'éros est l'une des principales fractures de l'être. Si dans cette découverte il y a un gain pour la réflexion de Lévinas, le besoin d'attribuer des permis phénoménologiques est marginal.

Avec la publication de *De surcroît*, Marion clôt le "triptyque" qu'il avait inauguré en 1989 avec *Réduction et donation* et qui culmina dans *Étant donné* en 2001. La composition du triptyque dans lequel Marion a explicité sa proposition phénoménologique est précédée et suivie de deux textes : *Prolégomènes à la charité* de 1987 et *Le phénomène érotique* de 2003. La place chronologique des deux publications n'est pas fortuite : elles enveloppent le triptyque phénoménologique. En parlant de phénomène érotique, Marion dit explicitement qu'il s'agit d'un thème auquel aspirait toute sa réflexion philosophique. Nous pourrions penser à la thématization du phénomène érotique comme une institution de la question de savoir comment l'adonné devient tel. Formellement, le sujet ne parvient pas à lui-même sans se recevoir de la donation inconditionnelle, mais l'adonné n'est pas seulement celui qui eidétiquement est constitué par la donation ; les phénomènes qui le constituent et l'instituent l'émeuvent, l'interrogent, le dérangent, ils l'assiègent, le consolent et l'accompagnent dans la tâche qu'il n'a jamais accomplie de venir à bout de lui-même. Le siège de la question du moi n'est pas marginal par rapport à la donation : l'altérité m'assigne à moi sans mon accord, mais je ne peux pas éviter le problème de la façon dont je me suis assigné à moi-même. Qu'est-ce qui m'arrive en tant qu'adonné ? Il s'agit du problème décisif pour le sujet, qui se pose à chaque instant de son existence. Le sujet ne parvient pas à lui-même comme adonné sans l'expérience radicale de ne pas se suffire à lui-même : dans cette affirmation se joue l'impossibilité extrême du sujet, mais aussi sa possibilité la plus élevée. Il n'est pas possible de parvenir à une solution de la question « Pour quelle raison ? » en régime solipsiste, elle n'est possible que dans une dynamique relationnelle.

La donation n'est pas seulement ce qui met en place l'existence du sujet, mais en détermine aussi la qualité, produisant une situation potentiellement conflictuelle :

l'adonné découvre qu'il a été mis en place grâce à un don qui le voit seulement comme destinataire, mais il voudrait être rassuré sur le fait qu'il n'existe pas par une sorte d'automatisme, mais qu'il a été voulu dans l'existence. Toutefois, cette assurance n'est pas exigible : la question « Suis-je aimé? » se pose, mais la réponse semble ne pas arriver avec autant de facilité.

La possibilité qui s'offre au sujet est une double donation inconditionnelle : il peut décider d'aimer en premier, sans répondre à aucun amour préalable, sans aucune motivation autre que son auto-don, sans prétendre à être reconnu. S'il se redécouvrait en retour dans l'amour, ce serait d'un tel amour qui n'a pas d'autre raison que lui-même. L'amour est l'intentionnalité du don absolu : l'adonné découvre non seulement qu'il a été mis en œuvre et qu'il devient lui-même en vertu d'une altérité qui le concerne, mais qu'il se reconnaît comme aimé sans raison sinon l'amour lui-même. Un tel amour est strictement impossible : il n'est pas dans les possibilités du sujet, il ne peut pas l'exiger, il n'a aucun droit. Sa possibilité vient "d'ailleurs", d'une décision inconditionnelle qui l'atteint.

Marion soutient une unicité de l'amour : qu'il s'agisse de l'amour érotique ou d'un amour amical, il change l'intensité mais pas la forme de l'amour, qui est toujours une altérité qui choisit un autre sujet par elle-même et pour lui-même. L'acte d'amour le plus élevé dans cette optique est l'échange d'une promesse : la parole clarifie chaque aspect de l'amour en ce qu'elle atteste la volonté d'un lien qui défie l'avenir. L'amour est une réalité si univoque qu'elle exprime tous les phénomènes, jusqu'à la révélation divine. Qu'il y ait une donation absolue, une saturation totale du phénomène, un amour totalement inconditionnel rentre dans l'impossible de l'amour, qui cependant peut se produire, par lui-même et pour lui-même, dans sa totale provenance d'ailleurs, et se livrer jusqu'à l'abandon à une promesse que l'homme peut accueillir comme constitutive de lui-même, sans pouvoir la déduire.

La structure formelle de l'amour, telle qu'elle est thématifiée par Marion et Lévinas, (malgré leurs différences) dessine un profil assez précis de la façon dont l'éthique a une portée ontologique. En particulier, trois données significatives émergent : en premier lieu la fermeté de l'acte. L'amour n'est pas une question purement théorique : il nécessite une histoire concrète, des caresses et des alliances, des passés et des futurs, des discontinuités

dans l'intensité. L'histoire n'est pas seulement le lieu d'application d'une identité du sujet supra-historique : dans les événements, on décide de la qualité du soi.

Deuxièmement, la question de la promesse apparaît comme déterminante. Le bien pour le sujet ne se donne pas comme évidence apodictique instantanée : l'amour n'est jamais garanti. L'autre pourrait être quelqu'un qui me trompe, l'alliance pourrait échouer, je pourrais ne pas être en mesure de soutenir la décision d'aimer. L'enfant n'est pas non plus simplement le fruit des attentes des parents : c'est un inédit qui demande un dévouement sans être apparemment en mesure de rassurer sur rien. Dans une éthique qui a une portée ontologique, l'évidence du bien qui s'atteste à la conscience du sujet a la forme de la foi : il s'agit d'une adhésion inconditionnelle à ce qui se configure initialement comme une promesse.

6. Chemins possibles

Les pensées de Lévinas et Marion, que nous avons considérées jusqu'à présent principalement dans leurs caractéristiques similaires, ne manquent pas de montrer de grandes différences entre elles. Dans les *Prolégomènes à la charité*, Marion prétend ne pas être d'accord avec Lévinas sur une seule question, à savoir le fait qu'il manquerait une véritable phénoménologie de l'expérience amoureuse. Lévinas proposerait des récits sur l'amour, mais l'amour serait simplement un épiphénomène du visage des autres. La difficulté pourrait être surmontée par le recours à l'unicité de l'amour, qui se dirait identique dans sa formalité dans toutes ses versions. À certains égards, Lévinas réinvente une philosophie tout à fait originale, qui dans les œuvres principales maintient le dialogue avec Husserl et Heidegger, mais ne s'intéresse plus à se dire ou non phénoménologique. Marion n'arrête pas d'utiliser le langage phénoménologique : sa proposition est de radicaliser l'intuition phénoménologique, en restant dans le sillage d'un nouveau début de la phénoménologie elle-même.

Dans les différences qui s'imposent donc, nous accueillons un point critique qui provient de la réflexion de Paul Ricoeur, qui concerne principalement Lévinas, mais qui pourrait sans problème s'étendre à Marion. La critique de Ricoeur est que chez Lévinas,

la réciprocité semble sous-déterminée⁶ : le sujet est en fait submergé par l'autre, sans avoir presque voix au chapitre. Dans l'acte de la relation entre le sujet et l'altérité, la décomposition est réciproque. La liberté n'est pas simplement submergée par l'altérité, mais elle est capable de engendrer de la nouveauté. Nous avons dit que la figure d'évidence typique de l'acte éthique est la foi, mais quand le sujet consent au bien qui s'est présenté comme possible, en réalité il a à dire sur le bien en objet, il contribue à le phénoménaliser, il se reconnaît dans l'histoire du bien.

⁶ Cfr. P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. du Seuil, Paris 1990.

INTRODUZIONE

Necessarie eresie: l'ipotesi di lavoro

1. Che cosa è la fenomenologia?

Emmanuel Falque scrive: «La maschera cela soltanto chi si crede mascherato. E nel carnevale della filosofia è meglio presentarsi senza pudore che celare quello che, ad ogni buon conto, è fatto per essere messo allo scoperto»¹. Credo dunque che il motivo che mi ha condotto a questo lavoro vada dichiarato fin da subito: mi occupo di teologia da diversi anni e l'innescò della riflessione è di natura teologica. Se “*essere*” era una sorta di salvacondotto per la teologia classica, oggi la parola d'ordine sembra effettivamente essere “*fenomenologia*”: un lavoro di teologia fondamentale raramente sembra possibile senza un riferimento alla fenomenologia. Intuitivamente se ne capiscono le ragioni: da dopo il Concilio Vaticano II è in atto un poderoso sforzo di ripensamento del modo di fare teologia.

Il difetto ampiamente riconosciuto allo stile teologico largamente diffuso nell'epoca precedente è *l'intellettualismo*: la rivelazione veniva intesa come un insieme di *contenuti rivelati* e la fede di conseguenza era pensata come un assenso della volontà ad un sistema di *asserti veritativi* in sé non evidenti. La loro plausibilità era tuttavia garantita dalla razionalità dell'esistenza di Dio: qualora per la ragione fosse possibile dimostrare l'esistenza di Dio, la logica conseguenza sarebbe che, nella misura in cui egli intenda rivelare qualcosa, gli sarebbe dovuta l'obbedienza della fede. La ragione teologica, nell'impianto descritto, conosce due accezioni qualitative: una *impostazione euristica*, con lo scopo di arrivare a dimostrare per via deduttiva la plausibilità della

¹ E. FALQUE, *L'incontro con il mistero di Dio in occidente. Filosofia e teologia, nuove frontiere*, in «La nuova Europa. Rivista internazionale di cultura» 6 (2010) 19-32, qui 30.

rivelazione, e una *impostazione didattica*, con l'obiettivo di ordinare i contenuti rivelati mettendone in luce la ragionevolezza. Tommaso d'Aquino ha costituito il canone principale della teologia moderna; ma, come si può facilmente intuire, dire «Tommaso» nel XIII secolo e ripeterlo nel XX secolo solo materialmente significa la stessa cosa. La teologia che sorge dopo il Concilio di Trento è una teologia con un'*esigenza apologetica* estranea a Tommaso; l'istanza apologetica ha portato a un'esasperazione dei contenuti e a un irrigidimento metodologico poco propenso a dialogare con l'evoluzione del pensiero filosofico².

Verso la metà del XX secolo le cose cambiano. Inizia un modo di praticare la teologia che verrà chiamato "*ressourcement*": i testi degli *autori medievali* vengono studiati non tanto in funzione apologetica quanto con un rinnovato interesse metodologico, la *Scrittura* viene approcciata non solo come "insieme di contenuti" ma nella specificità dei propri generi letterari e dei contesti di redazione dei testi, la *liturgia* viene riscoperta nei suoi rituali e nella loro evoluzione. Inizialmente il movimento di *ressourcement* conosce un certo sospetto da parte delle autorità ecclesiastiche: viene coniata una generica accusa, ossia di modernismo, applicata in modo piuttosto indistinto a chi si avventurava per questi terreni. Alcuni teologi domenicani iniziarono a parlare con sospetto di *Nouvelle Théologie*, dove il "nuovo" era automaticamente interpretato come contrario alla retta dottrina. Si faceva però larga una convinzione: la dottrina rivelata non può essere svincolata dalla forma della rivelazione, la quale consiste essenzialmente in un *evento*³.

Il contesto favorisce un nuovo modo di approcciare il rapporto tra *filosofia* e *teologia*: l'attualità di Tommaso non significa una riproposizione dei suoi contenuti, ma una fedeltà alle sue intuizioni metodologiche. La filosofia non è semplicemente il preambolo ai contenuti rivelati e ad essa non spetta semplicemente il compito di tematizzare domande a cui la teologia risponderebbe. Piuttosto la questione che pertiene

² Il giudizio di B. Welte sulla tradizione neo-Scolastica sembra particolarmente equilibrato: le formule manualistiche hanno il pregio di riassumere con precisione e relativa semplicità una tradizione vitale complessa e variegata, avanzando però il rischio di inaugurare un possibile distacco da tale vitalità. Egli commenta: «[Conosciamo] una teologia del "tuttavia", della ortodossia polemicamente esasperata e conservata non senza nervosità. [...] Tuttavia questa teologia è degna di rispetto per il fatto che [...] ha compiuto quel che era umanamente inverosimile ed ha portate in salvo il messaggio fino ad un tempo nuovo che, a sua volta, muta». Cfr. B. WELTE, *Sulla traccia dell'Eterno*, Jaca Book, Milano 1976, 138.

³ Cfr. F.G. BRAMBILLA, *Teologia del Magistero e fermenti di rinnovamento nella teologia cattolica*, in G. ANGELINI – S. MACCHI (edd.), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 189-236.

all'indagine filosofica è la tematizzazione della forma universale con cui l'uomo accede all'*evidenza*. La rivelazione, in quanto destinata all'uomo, non può che convocarlo come partner adeguato alla propria manifestazione: in questo senso la domanda sulla formalità dell'evidenza non riguarda da fuori l'ambito di questioni che interessa alla teologia.

Nel quadro descritto, diversi teologi iniziano a interessarsi delle nuove istanze che si affacciano nella filosofia continentale: parole come "*esistenza*", "*evento*", "*coscienza*" sono linguaggi che interessano la teologia alla ricerca di un modello teorico in grado di tematizzare una *verità che accade*. Heidegger, più che Husserl, attrae l'interesse della teologia: Rahner, Bultmann, Lotz, Müller e Welte sono tra i primi che, in ambito teologico, cercano di intessere un dialogo con la proposta heideggeriana, «pur nel distanziamento spregiudicato rispetto al suo modello»⁴.

Le affinità tra la proposta heideggeriana e i temi della teologia cristiana innescano un dialogo per cui oggi in larga parte il linguaggio fenomenologico circola negli scritti teologici. Siamo già avvertiti di una problematica non di poco conto: talvolta si parla di fenomenologia in riferimento ad Heidegger, ma il rapporto tra Husserl e Heidegger non è sempre tematizzato nelle loro specificità⁵. La teologia si interessa della fenomenologia con problemi che le sono propri, come è inevitabile che sia. Heidegger risulta essere un interlocutore adeguato per provare a riaprire due conti in sospeso che la teologia aveva nei confronti della modernità: la questione del *soggetto* e la questione della *storia*. Tutta la teologia del manuale può essere riassunta come un poderoso sforzo di proteggere gli asserti teologici dallo storicismo che attraversa ogni ambito del sapere dal '700 in poi, e tutta l'antropologia teologica intende salvaguardare l'identità creaturale dell'uomo contro ogni tentativo di naturalizzazione prodotto dalle scienze umane. In Heidegger i teologi trovano una argomentazione filosofica per cui l'uomo non è semplicemente il soggetto moderno e il tempo non è semplicemente ciò che si oppone all'essere. Ma è evidente come ben presto la teologia debba prendere le distanze da Heidegger: gli esiti della sua riflessione sono tutt'altro che compatibili con l'idea di una rivelazione.

⁴ D. ALBARELLO, *La libertà e l'evento. Percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008, 314.

⁵ Secondo P. Capelle, la prima recezione heideggeriana in teologia si risolve con un ricorso ad alcune espressioni di *Essere e Tempo* a sostegno della possibilità di parlare ancora di essere, ma pensato entro la concettualità scolastica. Cfr. P. CAPELLE, *Philosophie et théologie dans la pensée de Heidegger*, Cerf, Paris 1998.

In teologia dunque ci si interessa di fenomenologia, ma con una velocità diversa rispetto all'ambito più squisitamente filosofico, perché gli interessi sono radicalmente diversi. Un nome su tutti: Paul Ricoeur. Non esiste settore della teologia che non possa vantare importanti ricerche sul pensiero di Ricoeur, e in questa grossa mole di lavori prodotti soprattutto tra gli anni '80 e '90 non si risparmia certo il titolo di "fenomenologia". Per i *biblisti* il pensiero di Ricoeur diviene occasione per uscire dall'*impasse* in cui le scienze bibliche erano ferme a causa dell'innesto massiccio del metodo storico-critico, per l'*etica teologica* la riflessione di Ricoeur è servita ad una rifondazione epistemologica della disciplina riscattandola da una mera appendice della teologia, per le *teologia fondamentale* sono importanti i contributi ricoeuriani in ordine a un'ontologia antropologica dell'uomo in quanto libero. Mentre dunque in teologia si faceva "fenomenologia in francese", un eguale onore non è stato tributato a Ricoeur dalla "fenomenologia in tedesco" e nemmeno da quella in francese stessa. Marion e Henry, tanto per nominare due casi, non citano mai Ricoeur. Non è qui in questione la genialità della riflessione di Ricoeur, però è emblematico che coloro che propongono un «quarto principio della fenomenologia» faticino a riconoscere come fenomenologico uno dei partner privilegiati del dialogo teologico con la fenomenologia. Che Marion e Henry non citino Ricoeur non basta per farne un "non-fenomenologo", ma non vale nemmeno il contrario: piuttosto la domanda da porre è quale sia l'originalità di Ricoeur nel panorama fenomenologico? Non sempre la teologia si è proposta attenta a questa questione.

Un destino analogo, fatte le debite differenze, è toccato agli stessi Marion e Henry: nell'agorà filosofica c'è un consenso pressoché unanime nel considerare una fenomenologia francese fino a Merleau-Ponty; non vi è sostanziale dubbio che Lévinas possa essere un interlocutore importante per un pensiero fenomenologico (anche se non è unanime il consenso sulla "patente fenomenologica" che gli si potrebbe attribuire); dopo Lévinas il consenso si disgrega. Dominique Janicaud interpreta le riserve filosofiche parlando di una *svolta teologica* della fenomenologia francese: che Marion, Henry e coloro che gli sono succeduti siano entro la storia degli effetti di Husserl non vi sono dubbi, ma non ci sono nemmeno dubbi che siamo oltre i confini della fenomenologia e che siamo in un pensiero cristiano di ispirazione fenomenologica.

In Italia è piuttosto universalmente riconosciuta l'Università degli Studi di Milano come un centro di studi autorevole in ordine al pensiero fenomenologico. Negli anni di

lavoro su questa tesi sono stati frequenti i dibattiti che ho sostenuto circa la possibilità di parlare di Jean-Luc Marion come “fenomenologo”. Quando ho presentato la mia tesi di dottorato in teologia presso il Pontificio Ateneo sant’Anselmo di Roma, l’accettazione di Marion, Falque o Henry tra i fenomenologi è stata molto più pacifica.

I dati riportati sono sufficienti per sostenere la tesi di un riferimento fenomenologico “*a due tempi*”: in teologia possiamo parlare di una maggiore “*liberalità fenomenologica*” per cui non si esita a considerare come “fenomenologia” ogni pensiero che si inserisca nella storia degli effetti husserliana. In filosofia le distinzioni sono più prudenti. Il rischio in teologia è che il riferimento fenomenologico divenga così ampio da perderne la specificità; Aldo Natale Terrin denuncia che, quando la fenomenologia viene impiegata in ambito religioso o teologico, si produce il rischio che «ciascuno può affermare quel che desidera credendo di fare “fenomenologia” e ritenendo che quella sua particolare visione sia “l’intenzionalità fenomenologica” prima che tutti gli devono riconoscere»⁶. D’altro canto gli studiosi che cercano una purezza fenomenologica assoluta faticano a uscire dalle strettoie in cui Husserl ha condotto alcuni esiti del suo pensiero. Janicaud stesso giustifica la cosa: egli sostiene che la fenomenologia deve riconoscere la sua *povertà*, non è una filosofia prima ma semplicemente un metodo descrittivo delle connessioni eidetiche necessarie all’effettuarsi dell’evidenza, e la fenomenologia stessa si deve arrestare quando cerca di avventurarsi per sentieri che eccedono le sue capacità descrittive. Come districarsi tra ortodossia fenomenologica e liberalità teologica? Emmanuel Falque scrive:

Senza entrare in una sterile polemica di scuola, siamo sicuri che la maniera francese di praticare la filosofia, e in particolare la fenomenologia, guadagnerà un suo seguito in teologia. Essa sola genererà una nuova pratica dei testi evangelici che non si attenga semplicemente alla loro sola ermeneutica, ma inaugurerà un’esperienza descrittiva e fenomenologica, che attende oggi se non proprio le sue basi almeno un suo più completo svolgimento⁷.

⁶ A. N. TERRIN, *Per un rapporto autentico tra fenomenologia e teologia/liturgia. Saggio di fenomenologia della religione*, in CLV (ed.), *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, Edizioni liturgiche, Roma 2002, 121-154, qui 124.

⁷ E. FALQUE, *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004, 29. In tutto il lavoro: nella maggior parte dei casi, qualora disponibili, le citazioni sono riportate nelle traduzioni italiane pubblicate, indicando l’opera originale. Qualora il testo sia in italiano e in nota non ci sia il rimando alla traduzione italiana, la traduzione è nostra. Solo in alcuni casi si è ritenuto opportuno offrire una traduzione alternativa a quella italiana pubblicata.

La domanda dunque che muove la mia ricerca è la seguente: i due tempi della fenomenologia in teologia e in filosofia indicano una incomunicabilità di cui semplicemente prendere atto? Il destino sembrerebbe tale per cui la fenomenologia sarebbe destinata a realizzarsi in linguaggi settoriali: da un lato una fenomenologia husserliana esegeticamente puntuale, dall'altro i teologi che attingono alla fenomenologia ad uso delle loro tesi e nel mezzo un terreno *ibrido* di filosofi e teologi descritti da Janicaud come «quelli del *tournant* teologico». Si potrebbe ipotizzare una *maggiore comunicabilità*?

Torniamo per un istante in Francia. Non si usa parlare di “fenomenologia italiana”, o di “fenomenologia statunitense”, e nemmeno di “fenomenologia polacca”. Semmai si identificano autori italiani, americano o polacchi. Invece si usa parlare di “*fenomenologia francese*”, e tutti sanno che si sta facendo riferimento agli autori citati da Janicaud. Non sono pochi gli studi che hanno provato a definire in che senso si possa parlare non solo di autori francesi, ma di una scuola fenomenologica francese. In Italia una delle pietre miliari di questo genere di studi è il testo di Carla Canullo *La fenomenologia rovesciata*. L'autrice chiarisce in questi termini il senso del *rovesciamento*⁸: il primo rovesciamento operato dagli autori francesi è circa il ruolo della *Gegebenheit*. Se in Husserl non smette mai di essere “costituita” dal soggetto trascendentale, in Marion, Henry e (anche se con un equilibrio differente) Chrétien diventa costituente del soggetto, che si trova “affetto” e “donato a sé” mediante tale costituzione. Inoltre Husserl accorda un primato alla dimensione del *vedere*, mentre i francesi propongono un primato dell'*ascoltare* o, più complessivamente, del *sentire* (per quanto l'ordine del vedere sarà decisivo anche nella definizione marioniana di fenomeno saturo). Infine Husserl assegna un indiscutibile primato agli *Erlebnisse* in cui l'intuizione, pur riconoscendo una trascendenza, si formalizza in significazioni linguistiche e logiche, mentre nella fenomenologia francese acquistano dignità e rilevanza maggiore quei fenomeni in cui la trascendenza relativizza l'intuizione (*fenomeni saturi*).

Emmanuel Falque, nel testo *Passer le Rubicon* del 2013, ripropone la questione con lucidità e forza: «Il rapporto tra la teologia e la filosofia, oggi in Francia, si è mosso, e negarlo sarebbe un atto di malafede o di una tale cecità che niente ci guiderebbe se non

⁸ Cfr. C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosembertg & Sellier, Torino 2004.

l'ignoranza di chi non vede nulla oltre sé»⁹. Posto che di fatto un legame tra teologia e filosofia si è prodotto, significa un tradimento della filosofia o una perdita di purezza per la teologia? La teologia non può fare a meno della filosofia: ha bisogno del suo linguaggio e del suo rigore per elaborare le proprie ermeneutiche. La filosofia però può fare a meno della teologia: la sua autonomia è assolutamente da salvaguardare. Ma la filosofia può decidere di avventurarsi in temi di tradizionale pertinenza teologica? Lo può fare in virtù di una decisione. L'immagine che Falque propone è quella di Cesare che passa il Rubicone: non vi era nessun obbligo, ma dal momento che il fatto si è prodotto la storia è cambiata.

Attraversando l'un l'altro il Rubicone, il filosofo e il teologo non dovranno preoccuparsi di incrociarsi se non per lasciarsi, l'un l'altro, trasformare. Il primo insegnerà al secondo ciò che né è del cammino dell'umano, e il secondo farà vedere al primo che non deve rifiutare di aprirsi, sebbene in seguito a una decisione, alla trascendenza di Colui che non viene a "metamorfizzare" nulla che non abbia prima integralmente "assunto". La filosofia "libera la teologia" per il fatto che essa la prepara (*preambula fidei*), ma ne fa anche il proprio oggetto secondo il suo metodo euristico, descrittivo, e non effettivo. E la filosofia si riceve dalla teologia nello stesso tempo che si apre ad essa, poiché essa gli propone l'effettività di un atto di fede che solo il rivelato, e il suo "in comune", può provocare e accompagnare¹⁰.

E così si è iniziato a parlare della fenomenologia francese come la fenomenologia del passaggio, o della traversata.

In generale dunque chi accetta che si possa parlare di una "fenomenologia francese" lo fa con una premessa: è la "fenomenologia della *svolta teologica*", la "fenomenologia del *rovesciamento*" o la "fenomenologia del *passaggio*".

È possibile interrogare questa tradizione sotto un ulteriore punto di vista? La scommessa che sta alla base del presente lavoro è una interessante convergenza di temi tra gli autori francesi: nel confronto e nella differenza con Husserl e Heidegger, fanno capolino due questioni, ossia l'*amore* e l'*etica*. Non si tratta di una convergenza casuale: il rovesciamento della fenomenologia che si è prodotto in Francia ha portato ad un interesse per la *dimensione passiva del soggetto*. Il soggetto è colui che diviene sé di fronte al *volto* dell'altro, è colui che si istituisce come *adonato*, è colui che è definito dai *limiti* dell'esistenza. Nel posizionamento nei confronti di ciò che è altro da sé il soggetto

⁹ E. FALQUE, *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013, 10.

¹⁰ *Ibid.*, 192-193.

perviene a sé. L'identità del soggetto è dunque un'identità che "si fa" (*etica*) e che inevitabilmente viene "posta in essere" (*amore*).

I temi dell'etica e dell'amore sono tutt'altro che marginali per l'opera husserliana: Husserl cerca per tutta la vita di formulare un'etica fenomenologica, giungendo ai limiti dei confini epistemologici da lui stesso disegnati nelle sue opere maggiori. Negli ultimi testi (editi e non) della sua produzione la questione dell'etica viene connessa a quella dell'amore: la critica discute se si possa parlare di fenomenologia o se Husserl si sia semplicemente avventurato in terreni di pensiero extra-fenomenologici.

Arriviamo dunque a formulare una prima tesi: la questione dell'etica (e in particolare l'esito amoroso dell'etica) potrebbe essere un punto su cui reinterrogare la scuola francese di fenomenologia? E potremmo riscoprirvi una sorprendente affinità con alcune questioni rimaste aperte dal pensiero husserliano?

Il lavoro non potrà dunque che essere in due parti: una *prima parte* in cui interrogare il canone husserliano, alla ricerca del rapporto tra fenomenologia ed etica ed evidenziando le questioni che restano aperte. Nella *seconda parte* tenteremo di verificare la tesi mediante lo studio analitico delle posizioni di Lévinas e di Marion. Non è possibile evitare nella prima parte un dialogo con Heidegger. Il problema dell'etica e dell'amore in Heidegger ha una posizione non così centrale, ma sarebbe difficile comprendere Marion e Lévinas senza passare per la *svolta heideggeriana*. L'indice del lavoro è dunque definito: il *canone husserliano e heideggeriano* saranno oggetti di studio della prima parte e le *"svolte" di Lévinas e di Marion* occuperanno la seconda parte. L'ipotesi è che le "eresie" forse così eretiche non sono: spingono la fenomenologia oltre i canoni husserliani, se vogliamo parlare di "fenomenologia" certamente non dobbiamo farlo nello stesso modo con cui ne parliamo per Husserl, ma affrontano questioni con forza metodologica che sono rimaste inevase nel pensiero husserliano e heideggeriano.

2. Che cosa è l'etica?

Husserl ha dedicato gran parte della sua attività accademica alla definizione di questioni etiche, per quanto non abbia mai pensato di pubblicare un testo di etica. In realtà egli annuncia che si sarebbe occupato di etica nella terza parte delle *Idee*, percorrendo il progetto di una rifondazione su base fenomenologica di tutto il sapere filosofico; ma

sappiamo che il progetto rimane incompiuto. Il disegno originale della sua riflessione complessiva intenderebbe ripercorrere i passi del criticismo kantiano per ritradurli in chiave fenomenologica: dopo aver trattato la *questione gnoseologica*, occorrerebbe affrontare i temi dell'*etica* e dell'*estetica* secondo le istanze della fenomenologia. Eppure *l'etica sembra resistergli*.

Secondo l'autorevole interpretazione di U. Melle, di cui daremo ampia documentazione nel corso del primo capitolo, Husserl cambia chiave di lettura: se nella prima parte della sua riflessione si attiene a problemi di *assiologia formale*, nella seconda parte si potrebbe parlare di una sorta di *personalismo husserliano*. Il cambio di attenzione potrebbe essere definito in questi termini: se all'inizio il problema teoretico sembra la definizione delle condizioni trascendentali per poter formulare giudizi etici, il problema evolve in quanto la questione etica sembra essere più ampia della semplice formulazione di una assiologia. Il problema della formulazione di giudizi etici suppone di affrontare la questione su chi sia il titolare del giudizio stesso, e la definizione dello *statuto del soggetto* in quanto etico allarga l'ambito di ricerca.

Risulta così di una certa complessità la definizione di cosa si debba intendere per *etica*: se nella prima parte della riflessione husserliana sembra che l'etica sia lo studio dell'assiologia, nella seconda fase emerge più nitidamente che l'etica è lo studio del soggetto in quanto colui che decide di sé a fronte di ciò che è altro da sé. Il passaggio non è privo di complicazioni. Pensare all'etica semplicemente come assiologia suppone una sorta di continuità tra un pensiero etico e un'ontologia che sarebbe definita a monte: una volta che si sia raggiunto un condivisibile insieme di idee sull'identità dell'uomo, l'etica rappresenterebbe il piano applicativo di tali contenuti. Husserl però si troverebbe in una situazione complessa: il rigore fenomenologico impone di mettere sotto *epochè* ogni concreto atto di decisione del soggetto formulabile in un giudizio, per concentrarsi sulle connessioni eidetiche necessarie alla formulazione del giudizio stesso; eppure il Maestro della fenomenologia sembra accorgersi che la decisione, nella sua *singularità*, non è secondaria in ordine al soggetto che si decide. La libertà del soggetto lo determina e resiste ad ogni tentativo di universalizzazione. Lo specifico dell'etica sembra ritrovato proprio nell'*atto del soggetto*. Il paradosso consiste nel fatto che, ponendo sotto *epochè* la singularità, lo studio eidetico del soggetto mostra come l'unica cosa universalizzabile del soggetto è il fatto che si decide di sé nella singularità. L'esito di una assiologia formale

è dunque molto povero, ma assieme molto promettente: il soggetto è colui che diviene sé nell'atto di decidersi liberamente. Sarà interessante una correlazione: possiamo intravedere una corrispondenza cronologica tra il passaggio da un'*etica assiologica* a un'*etica personalista* in parallelo al passaggio da una *fenomenologia statica* a una *genetica*. Nel passaggio da una fenomenologia statica a una genetica la natura di atto dell'intenzionalità si arricchisce mediante uno studio più attento detta temporalità dell'atto stesso. In etica avviene qualcosa di analogo: il giudizio morale non è separabile dall'*atto della decisione*. Ma quando l'atto acquista rilevanza storica, la sua potenza risiede proprio nella singolarità: nelle lezioni di etica di Husserl dopo gli anni '20 la circostanza diventa sempre più importante, e più acquistano peso le circostanze più si apre la questione di cosa sia universalizzabile dell'etica. Paul Ricoeur scrive:

Il punto di partenza di un'etica – a prima vista l'opposto dell'idea di legge – non può non trovarsi nella nozione di libertà. Ma se la libertà si pone, essa non si possiede; per questo si deve ricorrere a tutto un insieme di concetti attraverso i quali la riflessione sulla libertà e la presa di possesso della libertà diventano possibili. Direi che la libertà non può che attestarsi nelle opere ove essa si oggettiva. [...] Posso quindi partire solo dalla credenza che io posso e che io sono ciò che io posso, che io posso ciò che io sono. Questa correlazione iniziale tra una credenza e un atto (tra un atto che si pone e una credenza che è la luce di un atto) è, a mio avviso, l'unico punto di partenza possibile di un'etica¹¹.

Husserl sembra giungere alla medesima conclusione, seppur mai formalizzata in questi termini: ciò che più c'è di universalizzabile nell'esperienza etica è che la singolarità dell'atto è il luogo dove il soggetto perviene a sé. La semantica del *sacrificio* è eloquente in questa direzione: per Husserl il sacrificio non è necessariamente un atto violento in cui il soggetto rinuncia a qualcosa di sé per un altro, ma la decisione del soggetto di derogare a un valore etico a vantaggio del peso di una circostanza.

L'etica non sembra dunque essere la *scienza delle norme*, ma la riflessione sulla *natura evenemenziale* e singolare del soggetto. Il soggetto non è separabile rispetto alla sua vicenda storia e diviene sé mediante il livello pratico delle sue azioni. Il *tempo* e l'*alterità* definiscono i due assi entro cui si iscrive l'identità soggettiva: ponendo atti evenemenziali in ordine a un posizionamento rispetto a ciò che è altro da sé, il soggetto diviene sé. Identità e libertà non possono essere poste in alternativa, e la libertà non

¹¹ P. RICOEUR, *Le problème du fondement de la morale*, in «Sapienza» 3 (1975) 313-327 (trad. it. di I. Bertoletti, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2014, 74-75).

avrebbe consistenza senza il proprio decidersi nel tempo e a fronte di ciò che è altro da sé.

Quando Husserl, nella sua riflessione più sistematica, giunge a tematizzare la questione dell'intersoggettività usa un'espressione piuttosto sintomatica: nella *Quinta meditazione cartesiana* leggiamo che «non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologicamente pura». Anche il tema della temporalità riceve numerose ritrattazioni. La singolarità sembra continuamente “forzare la mano” al metodo fenomenologico: per guadagnare in universalità nella descrizione eidetica occorre attenersi ad un'etica come assiologia formale e a una trattazione minimale dei problemi della costituzione del soggetto e della temporalità. Ma l'etica non accetta di essere ridotta ad assiologia, la temporalità non è riducibile a un problema di consapevolezza e l'intersoggettività resiste al dispositivo di una sorta di empatia: la fenomenologia addita una *necessaria impurità metodologica* per affrontare questioni che tuttavia le pertengono.

Giungiamo così ad una questione nodale. Husserl non può mai sbagliare: la descrizione fenomenologica può al limite ammettere approfondimenti, integrazioni, nuovi ambiti di applicazione, ma non può accettare correzioni. Se il progetto fenomenologico è eseguito con rigore, si giunge ad un risultato “povero”, ma “esatto”: semplicemente si tratta di un lavoro di chiarimento dei presupposti eidetici dell'evidenza. Husserl si attiene a questo delicato equilibrio tra esattezza e povertà. L'indagine etica non può dunque che arrivare a mostrare la *necessità del singolare*, gli studi sulla intuizione dell'alterità additano l'eccedenza della questione intersoggettiva e l'analisi della costituzione della temporalità non può che celare una irrisolvibile complessità.

Lévinas e Marion sconfinano. E lo fanno con una pretesa metodologica: ciò che per Husserl rappresentava una “*impurità fenomenologica*” potrebbe costituire in realtà una “*radicalità fenomenologica*”? Secondo Lévinas, solo l'etica si può incaricare di compiere l'intuizione husserliana originaria, ossia l'idea che non sia possibile un atto filosofico senza tematizzare l'implicazione del soggetto. Marion non usa con abbondanza il linguaggio dell'etica (almeno nell'ultima parte della sua riflessione), ma la ricerca sul fenomeno erotico (come avremo modo di dimostrare) è ricchissima del vocabolario dell'etica. Il luogo del divenire sé del soggetto è dunque l'atto singolare della decisione: mediante tale presupposto, Marion e Lévinas intendono recuperare anche lo sviluppo heideggeriano della fenomenologia. Heidegger a rigore è piuttosto scettico circa l'uso

della semantica etica. Ma ciò che risulta evidente è che si sta configurando un modo di pensare l'etica ormai distante da ogni ontologia rappresentazionista: l'etica rappresenta il modo originario di studiare l'ontologia, in quanto l'evidenza (di sé, di altro, della verità, addirittura del divino), prima di essere tematizzata accade, e accade convocando la libertà del soggetto.

Se l'intuizione è corretta, la svolta decisiva della fenomenologia francese può essere considerata una *svolta etica*. E in questo caso non sarebbe operante una semplice sovversione rispetto alle intuizioni husserliane, bensì una autentica radicalizzazione di alcuni temi della fenomenologia di Husserl. Gli autori francesi non pensano all'etica come ad un atto teoretico estrinseco: il "farsi" pratico del soggetto chiede di essere iscritto nel regime dell'originario della descrizione eidetica dell'effettuarsi della verità. Assistiamo a quello che potrebbe essere definito una sorta di *principio di indeterminatezza fenomenologica*; il celebra principio di indeterminatezza proposto da Heisenberg esprime l'impossibilità di determinare con precisione a priori illimitata i valori di due variabili incompatibili; l'osservatore dovrà selezionare quale misura privilegiare e disporre conseguentemente gli strumenti di misura. Potremmo dire che lo stesso vale per la fenomenologia in rapporto all'etica: se si vuole condurre uno studio eideticamente puro delle strutture coscienziali impiegate nell'effettuazione dell'evidenza, la temporalità in quanto storicità, l'intersoggettività in quanto appello e l'identità in quanto libertà chiedono di essere messe tra parentesi, poiché foriere di una singolarità non tollerata da una descrizione fenomenologicamente cristallina; tuttavia se ci si avventura in una indagine sulle condizioni dell'effettuazione dell'etica, la singolarità e il carattere attuale dell'identità rivendicano uno spazio che implica un rigore fenomenologico "impuro", per attenersi all'aggettivo indicato da Husserl. *Potrebbe rappresentare la fenomenologia francese uno sviluppo rigoroso di una "impurità fenomenologica necessaria" per tematizzare l'originarietà dell'etica in ordine all'evidenza?*

3. Che cosa è l'amore?

Occorre dunque intenderci su cosa sia l'etica: nel nostro studio emergerà una configurazione dell'etica per la quale non si tratta solo di comprendere «*Che cosa devo*

fare?», ma soprattutto «*Perché devo fare per essere?»*. Marion userà l'interessante terminologia dell'*anamorfosi*: solo posizionandomi nei confronti dell'alterità si configura l'identità del soggetto. Tuttavia potrebbe essere sensata l'obiezione di un intellettualismo di secondo livello: teorizzata l'originarietà del pratico, ogni atto pratico contribuisce a definire il sé del soggetto? Non sarebbe un guadagno teoreticamente poco consistente l'idea che l'evidenza, prima di dirsi, si effettua?

In realtà notiamo un'altra sorprendente convergenza tematica: Lévinas e Marion dedicano spazi importanti del loro lavoro alla questione dell'amore. Se si scorre l'indice di *Totalità e infinito* ci accorgiamo che il termine "fenomenologia" compare una sola volta in riferimento all'eros; Jean-Luc Marion, quando pubblica *Il fenomeno erotico*, parla di un testo che ha il carattere di compimento di molti pensieri sottesi alle sue opere precedenti. La questione dunque dell'amore e dell'eros non sembrano marginali e, anzi, hanno lo scopo di non rendere intellettualistica la proposta di un'identità che non è a margine rispetto all'esercizio storico della libertà.

Sfogliando le pagine di Husserl e di Heidegger, notiamo che il tema dell'amore è tutt'altro che assente. Per Husserl risulta essere un approdo: quando si avventura, negli ultimi anni della sua riflessione, in alcune proposte etiche indica proprio nell'amore un compimento (tesi che documenteremo nel primo capitolo della ricerca). Heidegger affronta con una certa ampiezza il tema dell'amore negli scritti giovanili di natura teologica e sono importanti le convergenze con alcune proposte teoretiche che prenderanno corpo in *Essere e Tempo* (ne parleremo nel secondo capitolo). I filosofi francesi che studieremo si avventurano in un tema dunque che ha illustri battistrada.

Quale evidenza è in grado di esibire la questione dell'amore? Perché l'agire amoroso sarebbe un compimento per un'etica che prospetta la libertà come luogo di compimento dell'essere umano? Claude Romano, come avremo modo di discutere nel quarto capitolo, pone un'obiezione radicale nei confronti di Marion: l'amore non dovrebbe avere nessuna cittadinanza fenomenologica, perché dovrebbe cadere sotto *epochè* come un atteggiamento naturale del soggetto che non ha pertinenza per un'indagine descrittiva essenziale.

Un dato che esibisce una certa evidenza è che Husserl, Heidegger, Lévinas e Marion si interessano della questione dell'amore mentre riflettono su problemi di natura *teologica* e *biblica*. Negli ultimi manoscritti di Husserl i temi ricorrenti sono proprio di natura

teologica o di natura etica, e in questo contesto emerge la questione dell'amore; Heidegger parla dell'amore commentando dei testi biblici; Lévinas fa continuamente spola con le pagine della Scrittura nel mettere a tema una fenomenologia dell'eros; Marion indica nella rivelazione cristologica il compimento della logica amorosa. L'idea che l'amore in questione nasca a contatto con la rivelazione biblica è molto più che un'ipotesi e sembra essere un dato fattuale. Quanto detto basterebbe per indicare che siamo ormai fuori da ciò che interessa alla fenomenologia: il metodo fenomenologico suppone la riduzione, mentre la descrizione di un'opzione etica avverrebbe fuori dal regime di riduzione e non avrebbe dunque alcuna rilevanza fenomenologica.

Ammessa anche una plausibilità dell'amore, nella tradizione della filosofia morale l'accostamento tra amore ed etica è tutt'altro che un dato scontato. Stefano Biancu mostra come «l'amore sfugge a ogni rivendicazione. In questo senso appartiene essenzialmente all'ambito della supererogazione e ne costituisce il paradigma»¹². La *supererogazione*, nell'etica classica, indica quell'insieme di atteggiamenti che a rigore non possono essere esigiti, perché vanno oltre la logica della giustizia. Al più possono essere atteggiamenti consigliabili. Uno degli esempi classici di comportamenti supererogatori sono i consigli evangelici: la castità, la povertà e l'obbedienza non sono esigibili eticamente da tutti, ma possono essere semplicemente consigliabili. L'etica potrebbe giungere a esigere l'amore? E se l'amore rispondesse a un comando etico, dove finirebbe la sua libertà e il suo carattere elettivo? Due amanti possono godere dell'amore proprio perché non è un atto dovuto: ciascuno è oggetto dell'elezione dell'altro, e la gioia dell'amore starebbe proprio nel suo carattere donato e non esigibile.

Un ultimo scoglio si presenta: fino a questo punto abbiamo utilizzato le parole "amore" ed "eros" come sinonimi; ma effettivamente lo sono? Non è facile definire cosa sia l'amore: per Husserl si tratta di un atto di assoluta oblatività, per Heidegger della decisione di far essere l'altro, per Marion la parola della promessa è ciò in cui culmina l'atto erotico mentre per Lévinas la carezza è la cifra dell'amore erotico (ognuna delle definizioni sarà oggetto di documentazione nella ricerca).

Jean-Yves Lacoste scrive: «Il fenomeno è ciò che ci appare, che ciò sia nell'elemento della percezione, in quello della memoria, in quello dell'anticipazione o in

¹² S. BIANCU, *Il massimo necessario. L'etica alla prova dell'amore*, Mimesis, Milano 2020, 59.

quello dell'immaginazione. E quanto a decidere a priori circa ciò che ci può apparire, e in una modalità che ne farebbe un fenomeno sotto giurisdizione filosofica o sotto giurisdizione teologica, noi ne siamo splendidamente incapaci»¹³. Si tratta di un dato di fatto che gli autori considerati abbiamo in mente un ideale di amore biblico, anche se sarebbe tutto da verificare che esista un'idea di amore biblica univoca. Quando l'uomo sperimenta l'amore, non accade nulla? Si tratta di un fenomeno come gli altri? In realtà l'esperienza dell'amore rivela un dato fondamentale, che Lewis descrive magistralmente nelle sue riflessioni sull'amore: «[...] chiunque può essere oggetto d'affetto; è vero, e il fatto è che quasi chiunque si aspetta di esserlo»¹⁴.

L'esperienza dell'amore richiede di gettare luce sul *mondo degli affetti*. Husserl lo aveva già fatto: nell'orizzonte di ogni fenomeno compare una tonalità affettiva. Heidegger aveva tematizzato alcune costanti affettive del soggetto, quale ad esempio l'angoscia. Marion e Lévinas pongono un'ulteriore questione: gli affetti hanno un orientamento? Prima di conoscere l'altro o prima di essere conosciuto, l'uomo *vuole e desidera* essere voluto: questa è l'esperienza che accomuna i vari tipi di amore. Quando il volto dell'altro compare per il soggetto, sorge con un appello che chiede di lasciarlo esistere. E quando l'amata si affaccia nel campo percettivo dell'amato, lo fa come colei che prima di tutto è desiderata e da cui si desidera essere voluti. L'esistenza dell'altro non è mai neutra: è voluta o respinta. E così la propria esistenza: il *Cogito* in realtà non è soltanto in quanto capace di pensare, ma anche in quanto *volente* e desideroso di *essere voluto*.

Se è innegabile il fondamento biblico delle osservazioni in esame da parte degli autori considerati, quale grado di universalità possono esibire? Marion, da questo punto di vista, è metodologicamente cristallino (almeno negli intenti): egli ritiene che la questione dell'amore sia tematizzabile a partire da una applicazione più rigorosa delle istanze fenomenologiche, che egli definisce "*riduzione erotica*".

Se nel nostro lavoro riusciremo a mostrare che l'etica appartiene all'originario regime dell'evidenza dell'uomo e che l'identità prima "si fa" e poi "si dice", si tratterà di un'identità indefinita o *la questione dell'amore rappresenta effettivamente un*

¹³ J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Cerf, Paris 2008, 9.

¹⁴ C.S. LEWIS, *The four Loves*, David Geoffrey, London 1960 (trad. it. di M.E. Ruggerini, *I quattro amori*, Jaca Book, Milano 1980, 43).

compimento per l'istanza etica? Sarà la terza e ultima ipotesi che dovremo verificare nelle riflessioni che ora incominciamo.

PRIMA PARTE

Il canone husserliano e heideggeriano

PRIMO CAPITOLO

L'etica husserliana: ai confini della fenomenologia

L'interesse per l'etica in Husserl ha animato l'intera sua riflessione, mentre sta conquistando un certo consenso nel dibattito interpretativo in tempi più recenti. Cercheremo di documentare le fasi e le dimensioni con cui Husserl si è interessato di etica. In un *primo passaggio* vorremmo porre la questione centrale per il nostro lavoro: il tema dell'amore risulta marginale o ha un ruolo significativo nell'opera del Maestro della fenomenologia? L'obiettivo del *secondo paragrafo* sarà quello di delineare in generale l'epistemologia dell'etica di Husserl, in particolare il delicato rapporto tra etica formale e logica formale. L'assiologia formale e lo riempimento materiale dell'etica risulteranno essere due nuclei essenziali e cronologicamente distinti: ad essi dedicheremo il *terzo* e il *quarto* paragrafo. Proprio tematizzando lo riempimento materiale dell'etica emergerà come centrale la questione dell'amore, assieme a quella della vocazione e della comunità. *Infine* concluderemo la nostra riflessione con un bilancio: quale antropologia è sottesa alla proposta etica di Husserl? Il tema dell'alterità e quello della temporalità risulteranno di un certo interesse.

1. Husserl: filosofo dell'amore?

1.1 Tra eresie ed ortodossie husserliane

La lettura del pensiero husserliano che intendiamo offrire è di *natura comparativa*: cosa è successo nella storia degli effetti della fenomenologia per cui in uno dei suoi rami più fecondi (la "fenomenologia francese") si è prodotta una certa convergenza attorno alla questione dell'amore? Non è possibile comprendere le modifiche intervenute se non

per rapporto agli inizi della tradizione fenomenologica, rappresentati dall'opera di colui che l'ha inaugurata.

Se l'ipotesi può esibire una certa nitidezza, le complicazioni non sono di poco conto. Qualsiasi tentativo di ricostruire la genesi dei più recenti e significativi contributi filosofici non può evitare il confronto con Husserl:

Quasi tutte le correnti filosofiche e i protagonisti del Novecento custodiscono all'origine un confronto e una dipendenza dalla fenomenologia husserliana [...]. Questa fecondità del metodo fenomenologico risiede nel fatto che all'inizio del Novecento la fenomenologia sembra in grado di riaffermare e di riattivare il gesto della domanda filosofica in quanto tale. Infatti il sapere filosofico – ed è proprio questa una delle istanze da cui era guidato Husserl – trova con la fenomenologia una nuova legittimazione nei confronti del sapere scientifico¹.

Una grande eterogeneità di pensatori che si è riferita al progetto husserliano e «una singolare versatilità ha contraddistinto la fenomenologia fin dal suo sorgere»², ma non sempre ogni progetto “fenomenologico” è in grado di esibire un legame esegeticamente stringente con l'opera del Maestro³. Dominique Janicaud parla della prima fenomenologia francese come di una «sacralizzazione del riferimento a Husserl» in quanto sia per Sartre che per Merleau-Ponty il richiamo al Maestro era automaticamente sinonimo di un radicale nuovo inizio della filosofia. Allo stesso tempo però l'appello al fondatore della fenomenologia non è privo di ambiguità che fanno pensare ad una sorta di *transfert* su Husserl di pensieri non appartenenti a quest'ultimo, e, «come in tutte le operazioni di *transfert*, l'autorità è adorata e respinta allo stesso tempo»⁴. Nella recezione teologica della fenomenologia il dato è particolarmente evidente: Husserl è spesso ritenuto semplicemente il precursore di Heidegger, così mitico e complesso da essere da un lato esaltato e dall'altro presupposto, con il paradossale risultato di lavori che si definiscono fenomenologici e che prescindono completamente dall'intenzione originaria di Husserl.

¹ V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 3.

² C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 11.

³ Ricoeur parla di una “sostanziale irrisolutezza” del pensiero husserliano «non nel senso per cui nelle ricerche di Husserl non fosse possibile individuare un percorso e una logica interna, quanto perché gli orizzonti che di volta in volta il metodo fenomenologico portava alla luce spingevano Husserl a rivedere e a rimodulare i presupposti che aveva messo in opera». V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, 3.

⁴ D. JANICAUD, *Le tournant théologique de la phenomenologie française*, L'èclat, Combas 1991, 11.

Il richiamo ad Husserl è sufficiente per legittimare come “fenomenologico” un lavoro filosofico? Ricoeur ha proposto una celebre immagine per impostare una risposta al quesito: «La fenomenologia, nel senso più ampio del termine, è la somma dell’opera husserliana e delle eresie nate da Husserl»⁵. La suggestione è grande, ma non meno grande è l’ostacolo che si propone: per parlare di una “eresia” è necessario riferirsi ad una “ortodossia”. Il tentativo di ricostruire una “ortodossia husserliana” è il movente che richiede una analisi del pensiero di Husserl attorno alle questioni etiche e alla problematica dell’amore in grado di offrirci un punto di osservazione sufficientemente solido in ordine a delle convergenze che si sono generate nella storia di pensiero da lui inaugurata.

L’approccio proposto è gravato da un ulteriore scoglio interpretativo: «In questa situazione si inserisce anche il declino, quanto mai ingeneroso, degli interessi della filosofia contemporanea per l’etica fenomenologica. [...] C’è da rilevare una specie di ostracismo decretato nei confronti dell’etica materiale dei valori»⁶. In effetti le recezioni più “manualistiche” non fanno certo di Husserl un filosofo dell’etica, che viene spesso intesa come un’applicazione inevitabilmente intellettualistica del suo impianto di pensiero complessivo. Un pensiero complesso come quello di Husserl ha offerto molti spunti a terreni filosofici internazionali non neutri, che hanno inevitabilmente sottolineato alcuni aspetti a cui si era più facilmente predisposti. Carla Canullo sostiene che in Francia «è innegabile che la conoscenza e la pratica del “metodo fenomenologico” sia accaduta in un terreno che lo attendeva»⁷. Lo *spiritualismo* (corrente con la quale si suole indicare autori molto eterogenei tra di loro, da Maine de Biran a Bergson a Blondel) inizia già a proporre autonomamente temi quali il concreto, l’agire, il corpo proprio. È comprensibile l’entusiasmo per un pensiero come quello di Husserl che parla un linguaggio simile e, attraverso esso, rilancia il progetto comtiano di una *filosofia rigorosa*, ma con un radicale cambio di segno. Nella recezione italiana, Husserl fa capolino all’inizio del XX secolo come alternativa al monopolio neo-idealista. Se si possono rintracciare delle costanti di una “fenomenologia italiana”, un punto importante è l’attenzione metodologica tipica del primo Husserl, con un sospetto strutturale per ogni sorta di “applicazione” della

⁵ P. RICOEUR, *À l’école de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 9.

⁶ I.A. BIANCHI, *Etica husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Franco Angeli, Milano 1999, 21.

⁷ C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 27.

fenomenologia⁸. Le chiavi di lettura delle diverse tradizioni interpretative nazionali non hanno certo esaltato l'impegno riflessivo etico husserliano.

Con la pubblicazione del 1988 nel volume XXVIII dell'Husserliana delle lezioni sull'etica del 1908-1914, l'interesse per la tematica può contare su un nuovo strumento, ma le difficoltà interpretative non sono svanite. Il curatore dell'edizione, Melle, nel dare notizia del metodo svolto, espone un criterio piuttosto insolito: mantenendo il percorso delle lezioni che Husserl ha tenuto nel 1914, ha integrato il materiale con manoscritti databili ai primi due decenni del secolo scorso, ossia del periodo dell'insegnamento a Gottinga. Il risultato è un testo dove il percorso tematico è evidente, ma dove è nascosto il pericolo di una certa *frammentarietà*: i curatori della traduzione italiana definiscono il volume come «un esempio paradigmatico di quella aderenza ai problemi che caratterizza la prosa del primo Husserl e che le dà quell'andamento analitico e quella ripetitività talvolta ossessiva»⁹. Melle nel 1991 pubblica un articolo in cui cerca di rendere ragione della frammentarietà del materiale, ponendo la domanda in modo piuttosto radicale: si può davvero parlare di un'etica husserliana, o bisogna piuttosto registrare che essa rappresenta un interesse marginale dell'Autore di cui si è occupato estemporaneamente e con chiavi di lettura sempre molto contingentate? A suo giudizio occorre parlare di una evoluzione che, per quanto non priva di cambiamenti e correzioni, si sviluppa in una logica unitaria¹⁰.

Analizzando i testi l'ipotesi che si intende avanzare è che la tematica etica non sia un interesse marginale per la riflessione del Maestro della fenomenologia: egli vi si rivolge con costanza lungo tutto il suo percorso riflessivo, sia dedicandole spazio nelle

⁸ Cr. F. BUONGIORNO - R. LANFREDINI - E. COSTA (edd.), *La fenomenologia husserliana in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Inschibboleth, Roma 2008. In particolare Miraglia mette in luce come secondo Giovanni Piana ci fu una sorta di declino negli scritti husserliani che, nel corso del tempo, hanno fatto spazio a «un Husserl ideologico che ripropone i temi etico-fondazionalisti, senza che questo incremento di drammaticità» potesse però «rendere più adeguata ad affrontarli una cassetta degli attrezzi pensata invece in vista della realizzazione di una analitica fenomenologica» (243).

⁹ P. BASSO - P. SPINICCI, *Indicazioni per una lettura dei "Lineamenti di etica formale" di Edmund Husserl*, introduzione a E. HUSSERL, *Lineamenti di etica formale*, Le lettere, Firenze 2002, 5. «Il problema dell'unificazione del sapere, d'altronde, è proposto oggi da molte correnti e viene dibattuto secondo molteplici punti di vista. La fenomenologia mette al servizio di questa esigenza, che ben potrebbe dirsi universalmente sentita, il proprio metodo e il proprio lavoro. Essa propone di studiare, come da altre parti pure si consiglia, il concetto di struttura, di analizzare e approfondire le tecniche formali, logiche, linguistiche; ma pone come punto di partenza le operazioni e i comportamenti [...] dei soggetti umani». C. SINI, *La fenomenologia in Italia, sviluppo storico*, in «Revue internationale de philosophie» 71 (1965) 125-139, qui 139.

¹⁰ Cfr. U. MELLE, *The Development of Husserl's Ethics*, in «Études Phénoménologiques» 13-14 (1991) 115-135.

opere maggiori, sia soprattutto riflettendovi e dandone traccia nei manoscritti e nelle sue lezioni. La critica è piuttosto concorde nel distinguere tre fasi dell'etica di Husserl: dal 1908 al 1914 tenne tre corsi di lezioni di assiologia ed etica, affiancando alla didattica una mole di riflessioni personali sulla *coscienza emotiva e volitiva*; dal 1920 al 1925 tenne un nuovo corso sull'etica, pubblicò tre articoli sulla rivista giapponese *Kaizo* (altri due ne progettò) e redasse un gran numero di appunti in cui affrontava *questioni assiologiche ed etiche*; infine tra il 1930 e il 1935 scrisse una serie di manoscritti di ricerca dove emergono *problemi etici*, affrontando anche la questione del rapporto con la teologia¹¹.

La Grande Guerra costituisce un evento che segna in modo importante il pensiero di Husserl¹². Prima del conflitto mondiale la sua riflessione è attenta a porre le distinzioni formali circa le possibilità di un pensiero etico, e le sue convinzioni sono piuttosto allineabili alla maggior parte degli intellettuali a lui coevi e di matrice nazionalista: tra il novembre 1917 e il novembre 1918 tiene tre lezioni su Fichte ai partecipanti alla guerra iscritti all'Università di Friburgo e per questo riceverà un riconoscimento per gli aiuti offerti allo sforzo bellico, strutturando solide basi teoriche al nazionalismo. Al termine della guerra Husserl non cela la sua profonda delusione: «La guerra non ha costituito un momento di rinascita, ma ha reso esplicita la decadenza e la miseria morale e filosofica in cui si è precipitati, perdendo ogni eventuale significato etico»¹³. Dalla delusione nasce un nuovo stile di indagine filosofica, il suo impegno si concentra attorno all'idea di “*rinnovamento*” e l'assiologia formale si dirige verso la ricerca di criteri per il *discernimento dei valori*.

Alcuni rilievi cronologici possono istruire qualche pensiero: gli anni in cui tiene i corsi di Gottinga sull'etica corrispondono alla redazione e alla pubblicazione delle *Idee*; nel 1924 vengono pubblicati gli articoli sul rinnovamento dell'Europa per la rivista *Kaizo* e cura a Friburgo un secondo ciclo di lezioni sull'etica, mentre solo cinque anni dopo terrà i celebri *Discorsi parigini* e Heidegger curerà la redazione di *Logica formale e trascendentale*. Gli incroci citati sono sufficienti per mostrare come sarebbe un'operazione chirurgica pericolosa quella che vorrebbe un “Husserl analitico”, un

¹¹ Cfr. U. MELLE, *Edmund Husserl: from reason to love*, in J. DRUMMOND – L. EMBREE (edd.), *A phenomenological approach to Moral Philosophy. A Handbook*, Kluwer, Dordrecht 2002, 229-248.

¹² Cfr. J. FARGES, *Husserl et la Grande Guerre: l'irruption critique de l'histoire dans la phénoménologie*, in «Transversalités» 132 (2015) 43-59.

¹³ M. LENOCI, *Crisi e rinascita dell'Europa: echi del dibattito fenomenologico*, in «Trans/Form/Ação» 37 (2014) 219-244, qui 237.

“Husserl metodologico” e un “Husserl etico”, e il riconoscimento di un primato a queste accentuazioni sarebbe frutto di fattori eterogenei. Normalmente l’ipotesi più semplice si rivela essere la più efficace: conviene considerare l’interesse etico come strutturale per lo sviluppo del pensiero fenomenologico. Se in esso si possono distinguere diversi interessi, la loro gerarchizzazione non sembra così necessaria: quale incremento potrebbe portare la risposta alla domanda se l’etica rappresenti o meno un interesse importare di Husserl? Il suo sforzo teoretico comporta un impegno sul versante dell’etica: il dato di fatto legittima un interesse per gli argomenti dispiegati.

1.2 Forza centripeta: l’amore

Chi, nel completo riempimento del suo tendere, ha il bene cui aspirava e con ciò si è impossessato della bontà stessa, del valore stesso, esperisce questa bontà, questa attrattività, in un sentire che dà godimento, in un amare, che è tutt’uno con ciò che attrae, avvolto per così dire dall’amare stesso¹⁴.

Nelle lezioni sull’etica degli anni ’20 Husserl distingue tra due modi con cui la coscienza si rivolge verso qualcosa che ha riconosciuto come un valore: da un lato vi è un *tendimento* inteso come aspirazione che muove a disporre dei mezzi per raggiungere un determinato fine; dall’altro lato vi è il *riempimento* inteso come un attestarsi alla coscienza di ciò che inizialmente era una trascendenza che generava tensione. Il tendimento si origina come intuizione e come movimento di *qualità dossica*: la coscienza si direziona verso una realtà che sembra esibire le credenziali come valore, in virtù di un atto razionale di riflessione. In questa tensione il valore è cercato come *correlato del bene*: la coscienza (in modo *pre-verbale*, ma non per questo *anti-riflessivo*) orienta l’agire verso un valore poiché ritiene che esso sia una concrezione del bene. Il riempimento accade quando il tendere raggiunge il valore aspirato ed esso effettivamente si dimostra nella sua qualità di bene. La bontà viene esperita «in un sentire che dà godimento», che Husserl definisce come “*amare stesso*”. Il frammento esaminato sembra dunque indicare nell’amore quel sentire pre-verbale e totale in grado di indicare il raggiungimento del tendimento della volizione verso il bene.

¹⁴ E. HUSSERL, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924*, H. Peucker (ed.), *Husserliana XXXVII*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2004 (trad. it. di N. Zippel, *Introduzione all’etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, Laterza, Bari 2009, 70).

Nel contesto, Husserl sta ingaggiando una polemica con l'*edonismo*: intende dimostrare che il bene non è voluto solo in quanto foriero di piacere. Il sentire piacevole è frutto del riempimento, ma non appartiene immediatamente al tendimento. Per questa ragione non si usa il termine di “piacere”, troppo ambiguo nel quadro di interrogazione. L'amore è una dimensione più ampia e complessiva: si tratta di un godimento non semplicemente edonistico, ma rivelatore di un *compimento del bene* che non esclude la dimensione dello sforzo, dell'altruismo e del sacrificio: «[...] un esteta [...] è un voluttuoso che [...] non s'impegna a formare in sé la bella immagine dello spirito [...] in maniera creativa e tangibile, ma che, dedito al bello secondo un amore inautentico, lo assapora con gusto, assaggiandolo come un *gourmand*»¹⁵.

Husserl non esplicita in questi passaggi quali siano i valori da perseguire affinché il soggetto sia «avvolto per così dire dall'amare stesso», come è nella natura della trattazione: intende proporre una eidetica della volizione, non una descrizione dei differenti piani valoriali. L'amore viene presentato come stato complessivo, emotivo e pre-verbale, della coscienza che avverte il compimento assiologico del proprio tendimento. Si tratta di un amore, per così dire, *intransitivo* in cui l'oggetto non è chiarito: mettendo tra parentesi il valore perseguito, il suo raggiungimento (e il riempimento coscienziale che ne consegue) viene descritto come “amare stesso”, da intendersi come atto coscienziale più complesso del semplice godimento.

In realtà, nelle lezioni degli anni '20, Husserl non è parco di esemplificazioni, e più volte accenna ad una qualifica imprescindibile dell'amore da intendersi come pienezza valoriale e apice dell'assiologia. Egli descrive il dispositivo della virtù, intesa come tendimento al bene di natura spontanea e non riflessa, ma come frutto di un susseguirsi di atti pensati. Proprio perché la spontaneità deriva dalla pluralità di tendimenti riflessi, non è da confondersi con lo spontaneismo: «Una spinta abitudinaria a compiere il “bene” per gli altri, che non sia sorta dall'applicazione di autentici atti di amore per il prossimo, sarebbe un istinto cieco, irrazionale»¹⁶. La riflessione in esame sottintende che *l'amore per il prossimo* sia la forma computa della volizione, ma che potrebbe essere ambiguo nella misura in cui si escludesse ogni implicazione positiva e razionale del volere.

¹⁵ *Ibid.*, 234.

¹⁶ *Ibid.*, 113.

L'oggetto dell'atto d'amore non è nell'ordine delle sensazioni o delle cose, bensì è un altro soggetto. L'amore per il prossimo costituisce il bene:

[...] le cose stanno e rimangono nell'eternità tali che l'amore per il prossimo è un che di bello e l'idea e l'azione di un amore pratico costituiscono il bene in un senso pratico, l'odio e la cattiveria, invece, il male estremo. Certo qui il compito sarebbe di indagare concettualmente e scientificamente il contenuto di senso di queste idee di amore e di odio per il prossimo e simili. Prima di tale compito, però, abbiamo già qualcosa di determinato in vista, ad esempio il fatto che secondo la nostra opinione ritenuta vera un attaccamento sviscerato di una madre per il proprio figlio non rappresenta una forma di amore per il prossimo conforme alla legge eidetica, ragion per cui, anzi, la madre viene giudicata una persona insana¹⁷.

Il livello "intuitivo" delle affermazioni è dichiarato assieme al compito di una necessaria esplicitazione scientifica. Nondimeno i contenuti manifestano un elevato tasso di interesse. Husserl intende qui sostenere che l'*amore* e l'*odio* esibiscono una loro universalità indipendente dalle circostanze. Se è possibile indagare meglio e con più rigore cosa si intenda per amare e odiare, tuttavia non sarà mai possibile sostenere che «amare è male» o che «odiare è bene». L'evidenza della questione è stabilita dalla logica formale: "amare" sta a "male" come "logico" sta a "inevidente"; come un'affermazione corretta logicamente non può essere inevidente, così l'amore non può essere un valore negativo tanto da essere considerato male.

La correlazione si giustifica in base a un parallelismo tra *logica formale* e *assiologia formale*: la logica ha diritto di indagare sulle affermazioni assiologiche in quanto scienza universale dell'evidenza, ma è necessario riconoscere un'autonomia delle affermazioni assiologiche che apre a una disciplina autonoma, la quale avrebbe la stessa funzione che la logica ha nei confronti di tutte le scienze, ossia lo studio delle regole formali dell'evidenza dei valori¹⁸. L'argomentazione richiederà di tornare ad indagare l'epistemologia qui solo abbozzata, ma in effetti *dal punto di vista logico* una affermazione come «x desidera raggiungere y, ma non desidera mettere in atto i mezzi z necessari al raggiungimento di y» non presenta alcuna problematicità. Dal punto di vista

¹⁷ *Ibid.*, 180.

¹⁸ «[Il discorso etico] si presenta innervato da una razionalità in qualche modo diversa da quella logica – da una *praktische Vernünftigkeit*, una "razionalità pratica" – e titolare di una specifica discorsività, che, nello strutturarsi scientificamente in modo pur sempre teoretico, non può mancare di esibire il proprio riferimento materiale, più forte ed essenziale, più "vitale" sembrerebbe ritenere Husserl, che negli altri ambiti disciplinari». F. BUONGIORNO, *Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 2 (2011) 32-40, qui 33.

logico non si pone alcuna contraddizione tra il desiderare una cosa e simultaneamente non desiderare i mezzi per raggiungerla: sarebbe contraddittorio desiderare e non desiderare simultaneamente y, ma che z desideri y e non desideri z non viola il principio del terzo escluso. Evidentemente *dal punto di vista assiologico* è un non senso desiderare una realtà e non desiderare i mezzi per raggiungerla, indipendentemente dalla realtà in gioco. «Amare sta al bene» come «odiare sta al male» sono affermazioni la cui evidenza è reperibile in un approfondimento della logica assiologica.

Husserl riconosce un primato alla *ragione teoretica* e alla *logica*: nessuna affermazione assiologica sarebbe possibile senza il rispetto delle leggi della logica, infatti «la volontà da sola non può dichiarare e non può enunciare ciò che le è a suo modo cosciente; questa è la sua forma di dipendenza»¹⁹. Tuttavia mostra uno specifico della ragione valutante, in quanto spazio di valutazione di ogni asserto normativo. La ragione valutante sarebbe muta senza la ragione teoretica, la quale tuttavia sarebbe una pura forma senza i giudizi della ragione valutante.

Husserl prende le distanze da Kant in quanto l'imperativo etico non può essere mai totalmente *a priori*: un'assiologia formale deve proporre «una teoria dei valori oggettivi ai quali la coscienza si riferisce intenzionalmente attraverso atti emotivi che guidano l'agire morale»²⁰. La ragione teoretica e la ragione assiologica possono classificare i valori, che tuttavia si decidono nell'atto intenzionale della coscienza. Nel costruire una gerarchia dei valori, egli distingue “l'amore per il prossimo” da un “attaccamento sviscerato”, ponendo le due dimensioni in antagonismo. L'amare il prossimo sembra essere la cifra compiuta dell'amore in quanto bene, mentre un amore che non suppone il riconoscimento effettivo dell'alterità (in quanto dettato da un disordinato sentimento di attaccamento) non coincide con l'amore-bene.

Se il sentimento dell'amore non deve essere confuso né con un *attaccamento morboso* né con il *godimento edonistico*, esso non è nemmeno assimilabile ad una semplice *empatia* di natura intellettuale. A giudizio di Husserl, il pensiero di Hume sarebbe gravato dalla confusione annunciata. A livello preliminare basti sostenere che per Hume l'empatia consisterebbe in una sorta di *transfert* per cui “l'io” proverebbe gli stessi

¹⁹ E. HUSSERL, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, U. Melle (ed.), *Husserliana XXVIII*, Kluwer, Dordrecht 1988 (trad. it. di P. Basso – P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale*, Le lettere, Firenze 2002, 81).

²⁰ L. RISIO, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, Morcelliana, Brescia 2017, 66.

sentimenti “del tu”. In realtà l’io potrebbe intuire il dolore che l’altro prova, senza a sua volta provare lo stesso dolore ma un sentimento di assoluta compassione. Il fatto che io possa comprendere lo stato d’animo dell’altro e provarne per lui compassione è la condizione di possibilità dell’amore, che non consiste semplicemente nel conoscere la condizione altrui, ma in un autentico *tendimento verso il bene dell’altro*:

Hume confonde il sentire e il valutare condivisi, che si compiono nell’empatia, con il sentimento partecipe rivolto verso l’altra persona. Se qualcuno si comporta benevolmente con il suo prossimo, realizza un autentico sentimento partecipe, su cui poggia l’amore per il prossimo. Come persone che compiono una valutazione, però, riconoscendo il suo comportamento, non dobbiamo provare per lui amore. Avendo a che fare con persone che valutano, qui non interviene il sentimento dell’amore, che oltrepassa l’atteggiamento conoscitivo²¹.

L’amore per il prossimo si istituisce solo a fronte di una *effettiva alterità*: io potrei comprendere il male dell’altro senza amarlo ma semplicemente esprimendo una valutazione. L’amore eccede l’atteggiamento conoscitivo, in quanto non risponde alle leggi della logica formale ma appartiene al piano del volere e dell’agire che, come abbiamo visto, rivendica una sua autonomia. L’amore per il prossimo emerge come caso culminante di una corretta valutazione morale, ma deve essere distinto dal conoscere in quanto regolato da leggi proprie.

L’autonomia del piano del volere suppone che l’amore non possa essere assimilato a nessun’altra capacità della coscienza e «ogni atto di un puro ed autentico amore per il prossimo sulla base di un’empatia intuitiva, che apre gli occhi e il cuore alla vita interiore, ne è un esempio»²². L’amore per il prossimo appare all’apice di uno sforzo riflessivo volto a restituirne autenticità in quanto *atto morale per eccellenza*: «In altri termini, nel fine del vero amor proprio, inteso come un cercare che ama e un creare che desta il suo vero Sé, è racchiuso il fine del vero amore per il prossimo, che serve concretamente il prossimo nel suo cercare-se-stesso e riformare-se-stesso»²³.

Dunque l’amore per il prossimo è qualcosa che chiede un approfondimento scientifico, non è da confondere con un atto edonistico, né con un semplice “sentire” e nemmeno come assimilabile all’attività del “giudicare”. È molto dissimile dal morboso attaccamento di una madre al figlio o di un esteta ai vari piaceri. *Ma a cosa è simile?*

²¹ E. HUSSERL, *Introduzione all’etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, 191.

²² *Ibid.*, 223.

²³ *Ibid.*, 236.

Sotto questo profilo il lettore di Husserl rimane piuttosto deluso, almeno fino alle lezioni degli anni '20. Egli annuncia la necessità di uno studio scientifico circa cosa si debba intendere per amore e per odio, ma non esegue il progetto nei primi cicli di lezioni. L'incompiutezza è strutturale, non semplicemente accidentale: lo studio delle premesse eidetiche dei fenomeni lo assorbe a tal punto da non giungere a studiare la fenomenalità in esame. Notiamo lo stesso modo di procedere in quella che possiamo considerare una delle sue opere più compiute, ossia le *Idee*:

Secondo il piano originario dell'opera era previsto un terzo libro che avrebbe dovuto rifondare tutte le scienze su basi fenomenologiche, ma lo studio della coscienza trascendentale nella sua funzione costituente avrebbe impegnato il filosofo per decenni, così alla fondazione delle scienze, tra cui l'etica, sono dedicate riflessioni rinvenibili nei numerosi lavori perlopiù inediti e non un'opera sistematica come l'intento iniziale²⁴.

Quando Husserl pensa all'atto morale per eccellenza lo configura come amore e in particolare come amore per il prossimo. I frammenti citati e commentati hanno tuttavia il profilo di esemplificazioni: l'amore sembra essere la forza centripeta di tutto lo sforzo teoretico di natura etica compiuto da Husserl. Ma l'etica, culminante nell'amore per il prossimo, appartiene al libro non scritto di Husserl. In parte abbozzato. Perché troppo urgenti erano i chiarimenti in ordine all'evidenza della possibilità dell'atto etico in sé. Vi ritorna in diversi manoscritti, che tuttavia non hanno il carattere di sistematicità dei due cicli di lezioni: «La vocazione e l'amore irrompono prepotentemente nell'etica formale husserliana, imponendo una radicale revisione, che tuttavia non porta a negare il formalismo ma ad elevarlo»²⁵. Mentre Husserl tiene il secondo ciclo di lezioni sull'etica, in un manoscritto del 1921 troviamo: «L'amore, nel suo senso autentico, è uno dei *problemi fondamentali della fenomenologia*, e questo non tanto nei dettagli astratti o nelle particolarità, bensì come problema universale»²⁶. Se l'evidenza dell'atto etico richiede di definire il soggetto in quanto intenzionale e implica il complesso impianto epistemologico husserliano per definire la scientificità dell'etica, esiste anche una teleologia che definisce il soggetto in quanto capace di decidersi. L'assiologia formale garantisce il soggetto etico da ogni deriva naturalistica e psicologista: solo la disamina fenomenologica è in grado di condurre ad uno studio della natura intenzionale del soggetto. Ma «la persona etica e

²⁴ L. RISIO, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, 52.

²⁵ *Ibid.*, 152.

²⁶ *Ms. E III 2/36b*.

virtuosa, inoltre, guida liberamente la sua volontà verso il bene e lo fa attraverso un'abitudine che diventa per lui una "seconda natura"»²⁷. L'uomo che si definisce in quanto amante chiarisce la sua identità in quanto persona.

Nei manoscritti stesi negli ultimi anni dell'insegnamento, il tema dell'amore è una ricorrente più frequente, anche se le argomentazioni sono meno organiche a causa dell'occasionalità dei diversi manoscritti. In particolare viene messo a tema l'amore come sentimento personale ma di natura *interpersonale*. Senza mai derogare al dispositivo appercettivo dell'intersoggettività descritto nella *Quinta meditazione cartesiana*, Husserl compie dei passi per indicare nell'amore la pienezza dell'atto etico:

Nell'ambito dell'etica fenomenologica possiamo guardare a tre punti ben definiti della tesi intersoggettiva dove l'altro viene da prima osservato come riflesso della propria persona, per poi ritrovarlo in un rapporto io-tu dalle empatie e dagli atti sociali e questo specialmente per quello che riguarda la struttura linguistica ed infine è proprio nella simpatia e nell'amore che vengono interpretati come decisivi verso una rinuncia etica della percezione puramente soggettiva²⁸.

L'amore e l'odio sono concepiti come matrice dei *sentimenti etici*. Come avremo modo di considerare, Husserl intende trovare una vita capace di combinare un'*etica dei sentimenti* con un'*etica della ragione*: non è possibile rimuovere l'istanza emotiva nell'atto decisionale, ma ciò non significa considerare il sentimento come semplice impulso psicologista e istintuale. Il sentimento si configura come etico nella misura in cui è frutto di intenzionalità riflettente, anche se non sempre il sentimento suppone una riflessione immediata. L'amore e l'odio sono i due sentimenti etici per eccellenza: l'*amore* è impulso empatico verso la valorialità, mentre l'*odio* è repulsione verso l'antivalorialità. Tuttavia l'amore non si limita all'impulsività, ma si configura come autentico atto creativo.

Nei testi della fine degli anni '20, confluiti nei *Beilage* XXIII e XXIV, Husserl accosta il tema dell'amore all'approfondimento sulla questione dell'*empatia*. In effetti l'amore non può essere compreso se non come atto relazionale: la questione rappresenta un nodo teorico decisivo dell'intero impianto husserliano. Le riflessioni sull'empatia di questi anni chiedono di essere integrate con i contemporanei discorsi parigini. Il

²⁷ R. SÁNCHEZ MUÑOZ, *Ética y amor. La filosofía de Edmund Husserl*, in «Universitas Philosophica» 64 (2015) 179-196, qui 185.

²⁸ I.A. BIANCHI, *Etica husserliana*, 207.

dispositivo secondo il quale, senza mai derogare dal piano egologico, la coscienza intenzionale si rende conto di un'alterità a sua volta intenzionale comporta l'assunzione di una "compassione simpatetica": la coscienza non solo oggettiva l'alterità ma ne ipotizza il sentire, desiderando una comune felicità. L'amore non è così semplice spinta verso l'altro, ma valutazione della possibilità di realizzare con l'altro una *comunità etica* capace di progresso. L'autentico amore per il prossimo non si esaurisce nella immediata simpatia o empatia, ma in un ingaggiarsi reciproco alla ricerca del bene. L'amore è da un lato un imperativo personale e dall'altro un impegno comune di più soggetti in ordine al bene. Negli ultimi lavori della sua vita l'amore è connotato con l'aggettivo "personale": «Il darsi di una ragione delle scelte personali, dell'amore personale e del dovere personale è proprio dell'essenza di ogni persona, di ogni io»²⁹.

Husserl non si dispensa dall'affrontare il problema dell'amore anche in ordine alla questione teologica. Se da un lato la fenomenologia richiede di porre sotto *epochè* il problema di Dio, d'altro canto Husserl si è più volte interessato di questioni teologiche. Lo stile della sua interrogazione è peculiare: «Il suo scopo non è quello di provare l'esistenza di Dio, operazione a suo avviso non necessaria, o almeno non di sua competenza. Il problema è un altro. È necessario pensare a Dio se vogliamo capire il significato delle cose. Come tale, dobbiamo attraversare una riflessione coerente per quanto riguarda il principio del tutto»³⁰. Le affinità con il pensiero kantiano sono molte: Dio non può essere una questione fondamentale per la fenomenologia nel suo momento fondativo, ma non è un problema bypassabile nell'interesse etico. Affine a Kant è il modo di pensare all'esemplarità della figura di Cristo, anche in ordine all'etica e all'amore:

L'amore cristiano è soprattutto solo amore. Ma è collegato all'aspirazione (necessariamente motivata dall'amore) di diventare la più ampia comunità di amore possibile. In questo modo, l'aspirazione a "entrare in una relazione" con gli uomini, ad aprirsi a loro e a scoprirli per se stessi, punta, nel suo insieme, verso una possibilità pratica i cui confini sono fissati attraverso l'amore etico³¹.

²⁹ E. HUSSERL, *Grenzprobleme der Phänomenologie: Analyse des Unbewusstseins und der Instinkte der Ethik. Metaphysik, späte Ethik. Texte aus dem Nachlass (1908-1937)*, a cura di R. Sowa – T. Vongehr, *Husserliana XLII*, Springer, Dordrecht 2014, 355.

³⁰ A. ALES BELLO, *On the divine in Husserl*, in «Argument» 6 (2016) 271-282, qui 274.

³¹ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-28)*, a cura di I. Kern, *Husserliana XIV*, Nijhoff, Den Haag 1973, 167.

La sommaria ricostruzione offerta dell'interesse husserliano per il tema dell'amore ne ha messo in luce il valore. Il ruolo che Husserl assegna alla questione amorosa funge da cartina di tornasole per chiarire almeno tre fondamentali della sua filosofia. Anzitutto ci permette di apprezzare una complessità che spesso sfugge alle semplificazioni manualistiche: *l'etica non è marginale* nell'impianto complessivo dell'autore. Secondariamente la comprensione husserliana dell'amore porta con sé diverse implicazioni e si presenta come tema strategico per indagare molti snodi teorici dell'autore, quali il problema dell'intersoggettività e della temporalità: la critica ha spesso limitato l'indagine sui temi ai saggi contenuti nelle *Meditazioni cartesiane* e in *Lezioni sulla coscienza interna del tempo*, mentre le riflessioni sull'amore offrono un quadro più ampio. Da ultimo anche i rapporti tra la fenomenologia e le *questioni teologiche* può ricevere una visione più ampia.

1.3 Forza centrifuga: l'etica come coordinata fenomenologica essenziale

La periodizzazione dell'evoluzione del pensiero husserliano non è questione di facile soluzione. La critica tende ad accettare una triplice partizione: il *primo* Husserl degli scritti matematici e delle *Ricerche Logiche*, un *"medio"* Husserl della "svolta trascendentale" che ha nelle *Idee* il frutto più maturo e un *"ultimo"* Husserl in cui si parla di un passaggio dalla "fenomenologia statica" alla "fenomenologia genetica" grazie allo studio di problemi incentrati sulla genesi del senso, del tempo e dell'intersoggettività. Le interpretazioni più rodate considerano *La crisi delle scienze europee* come l'ultima opera di rilievo che Husserl ha progettato per la pubblicazione e che verrà diffusa postuma, tanto che "l'ultimo Husserl" viene anche manualisticamente definito «Husserl della crisi»³². Il momento della "crisi" corrisponderebbe anche al periodo di maggiore attenzione per il tema dell'etica.

La "crisi", oggetto formale della riflessione husserliana, è stata interpretata con accezioni diverse: alcuni interpreti vi hanno scorto una *svolta* rispetto all'idealismo fenomenologico delle *Idee* grazie all'ampiezza della riflessione sul concetto di

³² Cfr. J. DRUMMOND, *Husserl's middle period and the development of his Ethics*, in D. ZAHAVI (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2018, 135-154.

*Lebenswelt*³³ mentre altri hanno accentuato una *lettura politica* del testo alla vigilia del disastro nazista³⁴. Le due accentuazioni non sono alternative e sono integrabili l'una con l'altra³⁵. Ciò che emerge è una figura del filosofo che, proprio nell'indagare gli impliciti metodologici e le connessioni eidetiche, esercita un ruolo politicamente ed eticamente rilevante:

La filosofia è bensì una prassi, non però una «mera» prassi, ma quella particolare prassi che, almeno idealmente, realizza pienamente ciò che contraddistingue l'agire umano rispetto a quello di ogni altro essere vivente: l'esigenza di razionalità, di evidenza, di conoscenza «assicurata». Perciò nella filosofia è incarnato il *telos* dell'umanità. Perché anche il calzolaio, nel suo lavoro, mira all'evidenza³⁶.

Come è noto, la parola “crisi” contempla nel suo etimo il senso di una *decisione*: si tratta di una rottura che comporta un nuovo inizio. La fenomenologia non viene pensata da Husserl come una semplice opzione filosofica³⁷: nei suoi intenti rappresenta «la segreta aspirazione di tutta la filosofia moderna»³⁸. Se la scienza europea è giunta ad un altissimo grado di formalizzazione e di efficacia, sembra rimanere inevaso il problema del fondamento. La scienza esatta funziona, la logica permette il chiarimento dei passaggi esplicativi, ma perché la scienza produca risultati e quali siano le cause formali della logica sono problemi che non hanno conosciuto adeguata esplicitazione. La scienza

³³ «L'ipotesi che qui vorremmo prendere in considerazione è l'idea che la nozione di *Lebenswelt* possa servire come filo conduttore per chiarire i rapporti tra fenomenologia e filosofia della vita in Husserl. Occorre però guardarsi dal presupporre un contenuto troppo determinato circa la nozione husserliana di “mondo della vita”, in quanto Husserl stesso la presenta come una “rubrica” in questione più che come un concetto perfettamente costituito». Cfr. J. FARGES, *Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey*, in «Études Germaniques» 242 (2006) 191-217, qui 192. Cfr. anche P.-A. QUINTIN, *Le monde du vécu chez Husserl*, in «Revue canadienne de philosophie» 13 (1974) 543-559.

³⁴ «Lo sforzo del padre della fenomenologia è quello di scavare più a fondo, di pervenire alla radice di questo tracollo epocale, mostrando come la catastrofe in atto non era solo di ordine puramente geopolitico, ma era crisi spirituale che stava investendo l'umanità dell'intero vecchio continente. La crisi della scienza europea è per Husserl in primo luogo crisi della *coscienza* europea». A. VOLPE, *Recensione a: Edmund Husserl, La crisi delle scienze europee*, in «Phenomenology and Mind» 8 (2015) 297-298, qui 297.

³⁵ Cfr. F.S. TRINCIA, *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl*, Laterza, Bari 2012.

³⁶ P. VOLONTÉ, *Husserl e la filosofia come professione: note sul volume integrativo della “Crisi delle scienze europee”*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 89 (1997) 137-150, qui 149.

³⁷ «La fenomenologia rappresenta un passo ulteriore nel cammino dell'emancipazione della ragione da ogni forma di pregiudizio e di atteggiamento ingenuo. Essa realizza ciò che i filosofi nel passato hanno cercato: una filosofia prima capace di fondare un sapere certo e rigoroso, che passa per la sospensione del giudizio sul mondo della natura e per un cambiamento radicale dell'atteggiamento del filosofo nei confronti della totalità delle esperienze». L. RISIO, *Il carattere teleologico del mondo nella fenomenologia di Husserl*, in «Forum» 3 (2017) 129-153, qui 132.

³⁸ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, a cura di K. Schuhmann, *Husserliana III*, Nijhoff, Den Haag 1976 (trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002, 153).

empirica intende estendere il suo dominio universale e, attraverso la psicologia, si propone di naturalizzare anche lo spirito. Ma alla rivendicazione estensiva di capacità esplicativa non corrisponde una altrettanto estesa competenza in ordine al *fondamento*. La scienza moderna, che pur progredisce da un successo all'altro, è divenuta fonte di insoddisfazione e di inquietudine: la sua estrema specializzazione ha portato a una minuziosità tecnica tale che è possibile specializzarsi in un ambito molto ristretto del sapere e con il risultato che «con una scienza del genere nessuno diventa teoricamente saggio»³⁹. Ciò che risulta inevasa è una *scienza rigorosa dei fondamenti*, che non consegna la soggettività dell'uomo all'identificazione di un semplice epifenomeno della natura senza alcuna connessione alla questione di una sensatezza originaria⁴⁰. Si produce una galassia di sapere che, sotto il segno di una completa naturalizzazione, non è in grado di operare le debite distinzioni. Il metodo della sperimentazione empirica e della misurazione accurata ha ingenerato un appiattimento della fenomenalità: effettivamente ogni fenomeno può essere descritto nel suo funzionamento e misurato nei suoi parametri. La fisica, l'ottica, la psicologia, l'etica e la medicina, nel quadro dell'epistemologia contemporanea, si distinguono in quanto interessate a specifiche classi di fenomeni, ma sono tutte epifenomeni di un modo *monistico* di intendere la scienza.

Nel quadro scientifico delineato non c'è alcuno spazio per un'adeguata tematizzazione dello specifico dell'uomo: il progresso scientifico non si misura tanto nella capacità di rendere ragione dell'unicità del soggetto, quanto dalla *quantità di dati* che si è in grado di raccogliere circa l'uomo. La domanda sulla qualità dell'uomo è nascosta dal desiderio di capire le modalità del suo funzionamento poiché per metodo si

³⁹ E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*, a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, *Husserliana XXVII*, Kluwer, Dordrecht 1989 (trad. it. di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa*, Cortina editore, Milano 1999, 131).

⁴⁰ «Nella miseria della nostra vita – si sente dire – questa scienza non ha niente da dirci. Essa esclude di principio proprio quei problemi che sono i più scottanti per l'uomo, il quale, nei nostri tempi tormentati, si sente in balia del destino; i problemi del senso o del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso. Questi problemi, nella loro generalità e nella loro necessità, non esigono forse, per tutti gli uomini, anche considerazioni generali e una soluzione razionalmente fondata? In definitiva essi concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo circostante umano ed extra-umano, l'uomo che deve liberamente scegliere, l'uomo che è libero di plasmare razionalmente se stesso e il mondo che lo circonda. Che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non-ragione, che cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà? Ovviamente, la mera scienza di fatti non ha nulla da dirci a questo proposito: essa astrae appunto da qualsiasi soggetto». E. HUSSERL, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, a cura di W. Biemel, *Husserliana VI*, Nijhoff, L'Aja 1993 (trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 2002, 36).

assume che l'uomo in realtà non abbia nessuno specifico, ma appartenga alla nebulosa indistinta della fenomenicità naturalizzata. La denuncia di Husserl è chiara:

Invece di far luce sullo spirito e la sua vita spirituale mediante una comprensione profonda, invece di elaborare un'autentica psicologia dello spirito, che in senso teoretico illumini la vita di questo spirito, ci si compiace in un genere di raffinato materialismo, che parla sempre dello spirito, ma che trasforma se stesso, e in ogni parola quello che ritiene sarebbe il senso autentico dello spirituale, nelle ingegnose teorie della psicologia naturalistica. Si spreca molto spirito, per mostrare che non c'è alcuno spirito⁴¹.

Husserl non contesta i tentativi della psicologia descrittiva o empirica: li ritiene insufficienti. Il debito nei confronti della psicologia di Brentano è noto, ma la tesi husserliana è che la psicologia empirica non sia in grado di rendere ragione della complessità del soggetto in quanto intenzionale e spirituale⁴². La *psicologia sperimentale* si fonda su un dispositivo epistemologico cortocircuitale: il comportamento dell'uomo dipende dalle strutture della psiche, le strutture della psiche sono governate da leggi empiriche, le leggi empiriche si esprimono mediante processi logici, la logica a sua volta sarebbe fondata sulle strutture psichiche. Nelle *Ricerche Logiche* Husserl mette in discussione il *fondamento psicologista della logica*, ritenendolo inadeguato e distanziandosi dalle maggiori teorie epistemologiche a lui contemporanee⁴³. Il ragionamento presenta un evidente limite speculativo, ma cela anche un difetto antropologico. Dal punto di vista fondativo il tentativo delle scienze della natura di "naturalizzare" l'uomo ne mette in luce il limite: esse non sono in grado di giungere a un fondamento davvero evidente del sapere, che non compete a loro. La scienza esatta non è in grado di auto-fondarsi in quanto non può esaurire la questione del fondamento ultimo, che appartiene invece alla filosofia. Soltanto se si ammette un eccesso dell'uomo rispetto alle leggi empiriche della psiche è possibile rendere ragione del soggetto e delle scienze dello spirito. Ma l'evidenza di un tale livello è tutt'altro che immediata: la sua innaturalità può essere guadagnata soltanto mediante la fenomenologia stessa. La fenomenologia si

⁴¹ E. HUSSERL, *Introduzione all'etica*, 183.

⁴² Cfr. A. MAZZÙ, *L'intériorité phénoménologique: la question du psychologisme transcendantal chez Husserl*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais 2003.

⁴³ Husserl prende le distanze da Frege, il quale propone una teoria del significare in cui «le rappresentazioni non sono altro che vissuti privati e soggettivi, che risultano associate ai segni, ai sensi e ai significati secondo regolarità di interesse più per lo psicologo che non per il filosofo del linguaggio». D.E. QUADRELLARO, *Frege e Husserl, un confronto fra due teorie del significato*, in «Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior» 7 (2016) 53-73, qui 57.

configura come stile filosofico in grado di offrire un fondamento certo del sapere proprio in quanto deputato allo svelamento dell'autentico *livello naturale del soggetto*.

Il filosofo incarna l'ideale del sapiente e dello scienziato in quanto si spinge verso l'esplicitazione dell'evidenza originaria, in grado simultaneamente di fondare rigorosamente le scienze e di prospettare teleologicamente un fine per l'umanità. Una scienza non evidente nel suo fondamento risulta cieca anche in termini di *prospettive*: l'immensa potenza teoretica e tecnologica della scienza senza alcun fondamento evidente la rende potenzialmente distruttiva. Si comprende la *rilevanza etica* del lavoro filosofico: la scienza del fondamento non ha solo un valore posizionale. Il chiarimento di cosa sia la scienza, di come si giunga all'evidenza e di come l'uomo vi acceda pone nelle condizioni di un orientamento teleologico della scienza e dell'uomo stesso. Un sapere di questo genere «svolge il suo ruolo eticizzante in quanto scienza della spirito; [...] ha anche il compito fondante di indagare nelle loro forme e nei loro tipi fondamentali tutte le operazioni che si compiono nell'attività personale, individuale e comune, e di determinarne le configurazioni e i principi normativi, trattando così i possibili ambiti della cultura e le loro forme normali»⁴⁴. La *tecnica* e il *sapere puro* sono due risvolti della medesima impresa riflessiva: se il sapere puro ha uno sguardo protologico e fondativo verso l'origine, la tecnica ha una propensione teleologica. Le due anime sono reperibili anche nella filosofia rigorosa rappresentata dalla fenomenologia che configura sia un'istanza fondativa che una "tecnica" del sapere di natura etica. In Occidente la scienza è giunta ad un altissimo grado di efficienza, ma la sua potenza tecnica non sembra in grado di plasmare un *sapere spirituale* dell'Europa. In questo interviene la filosofia, che incarna un'ideale etico in quanto «la filosofia stessa aspira ad essere lo scultore della forma spirituale dell'Europa»⁴⁵.

La sintesi esposta ha toccato diversi cardini della riflessione husserliana, che hanno ricevuto adeguata esplicitazione lungo tutto il suo percorso riflessivo. Se l'ipotesi è corretta, la fenomenologia stessa risponde a un dettame di natura etica. Nei saggi della maturità di Husserl emerge un concetto su cui dovremo tornare che egli esprime con il termine *Beruf*, che allude ad una professione in quanto autorealizzazione: in base alle

⁴⁴ E. HUSSERL, *L'idea di Europa*, 67.

⁴⁵ C. STERNAD, *The reasons of Europe: Edmund Husserl, Jan Patočka, and María Zambrano on the spiritual heritage of Europe*, in «History of European Ideas» 44 (2018) 864-875, qui 866.

proprie attitudini, l'uomo è chiamato a dare il proprio contributo in vista della costituzione di una comunità razionale e tesa al progresso. Husserl pensa a se stesso e alla professione filosofica come contributo etico fondamentale: il filosofo è colui che con rigore indaga le origini e il *telos* del sapere, offrendo un fondamento importante per il progresso razionale ed ordinato dell'umanità.

La ricerca di una precisione formale del pensiero non è da porre a margine rispetto all'interesse etico che anima l'intero sforzo di pensiero husserliano. La domanda se esista la possibilità di un'etica fenomenologica chiede di essere precisata: *la fenomenologia è di sua natura animata da un interesse etico*. L'intero esercizio della filosofia è un atto etico, e se l'intenzionalità etica culmina in una comunità etica costituita da uomini razionali che, rispondendo alla loro propria *Beruf*, coltivano il bene comune e l'amore per il prossimo, possiamo dire a ragione che la filosofia è un atto razionale d'amore. Non è certo usuale pensare la fenomenologia come "*scienza amorosa*", ma la lettera e le intenzioni di Husserl sembrano sostenere l'affermazione. La visione filosofica di Husserl non è di natura piramidale, ma a struttura basale: la fenomenologia si propone come scienze rigorosa, filosofia prima e area epistemologica incaricata di indagare le ragioni dell'evidenza di ogni scienza e di ogni atto umano. Non è una scienza "al di sopra" o "esclusiva", ma "accanto" alle altre scienze e "all'origine". Il filosofo appartiene ad una comunità di ricerca:

La comunità dell'amore è una comunità dove gli scopi e gli sforzi di ciascun membro fanno parte degli scopi e degli sforzi di ogni altro membro. L'autentica comunità etica dell'amore è una comunità dove tutti i membri si aiutano reciprocamente a realizzare autenticamente se stessi. La comunità che lavora insieme è una comunità storica in cui il lavoro di ciascun membro aumenta un patrimonio comune. Il primo esempio di Husserl è la comunità generazionale degli scienziati⁴⁶.

Facendo filosofia e filosofia fenomenologica un uomo appartiene alla comunità dell'amore razionale. Dal punto di vista teoretico dovremo soffermarci su un punto nevralgico della riflessione di Husserl: «Ciò che manca nei manoscritti di Husserl è un riflessione esplicita e sistematica sul rapporto tra amore e ragione, tra la comunità dell'amore e la comunità della ragione»⁴⁷. Ciò che preme sottolineare è che Husserl pensa all'esistenza filosofica stessa, e dunque alla sua concreta esistenza storica, come luogo di

⁴⁶ U. MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, 246.

⁴⁷ *Ibid.*, 247.

realizzazione dell'ideale etico. In questo senso la filosofia sembra il *supremo atto d'amore* possibile per un'esistenza concreta. Con tutta la suggestione e la problematicità della cosa: la filosofia come supremo atto d'amore sembra teorizzare un amore *senza corpo e senza eros*, sospeso a una decisione del soggetto e intersoggettivo in virtù di tale decisione. L'amore è centrifugo in quanto proietta verso un esterno che non è desiderabile ed incontrabile in sé. L'unica desiderabilità sembra essere dettata dall'imperativo etico e l'unica relazionalità sembra essere in una convergenza di *monadi* che si sfiorano⁴⁸. Cosa resta dell'amore quando l'altro è una questione egologica e quando l'eros è assorbito dall'obbedienza all'imperativo categorico?

2. Epistemologia generale e ruolo dell'etica

Tutta la riflessione husserliana sull'etica si muove tra due esigenze: da un lato Husserl intende salvaguardare un parallelismo tra la logica e l'etica, ma dall'altro si rende conto dell'eccedenza dell'etica rispetto ad ogni piano formale. L'etica non è possibile senza l'istituzione di un momento riflessivo, che si esprime mediante proposizioni: un'assiologia riflessa è ciò che salvaguarda la logica dalle derive psicologistiche. Eppure l'*agito* conserva uno scarto rispetto alle *proposizioni* assiologiche.

2.1 Piccola apologia del primato della logica e dell'intellettualismo husserliano

Quando la fenomenologia approda in Francia, i primi eredi della riflessione di Husserl sentono di doverne correggere un certo *intellettualismo*. Secondo Sartre «l'epochè non è un miracolo, non è un metodo intellettuale, un procedimento dotto: è un'angoscia che si impone a noi e che non possiamo evitare, è, al tempo stesso, un evento puro di origine trascendentale e un accidente sempre possibile della nostra vita

⁴⁸ «La riduzione primordiale è, in questo senso, il punto di appoggio indispensabile per intendere l'esperienza dell'alterità, e diviene la base fondamentale per capire l'empatia. Il guadagno paradossale di tale riduzione è quello secondo cui l'altro può relazionarsi a me proprio perché viene escluso dall'accesso diretto alla mia sfera primordiale e viceversa». V. VENIER, *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 13 (2011) <https://mondodomani.org/dialegesthai/vv02.htm>.

quotidiana»⁴⁹. Merleau-Ponty critica indirettamente Husserl quando sostiene che «l'immagine di un mondo costituito in cui, con il mio corpo, io non sarei che un oggetto fra altri, e l'idea di una coscienza costituente assoluta si contrappongono solo in apparenza: esse esprimono due volte il pregiudizio di un universo in sé perfettamente esplicito. Anziché alternarle come vere entrambe, alla maniera della filosofia intellettualistica, una riflessione autentica le respinge come false entrambe»⁵⁰. Lévinas ritiene che «Husserl è lontano dal separare la logica dalla soggettività»⁵¹ e pone sotto la cifra dell'intellettualismo tutta la riflessione husserliana: nonostante il Maestro della fenomenologia manifesti una visione complessa della soggettività, egli non cela un privilegio accordato alla *ragione teoretica*, e anche circa le analisi sull'agire dell'uomo non viene mai meno un nesso tra logica ed etica⁵². Husserl è un intellettualista, e lo è anche quando si occupa di etica. Ma cosa significa "intellettualismo"?

In effetti Husserl riconosce alla logica un primato di *natura epistemologica*. La logica rappresenta la «disciplina tecnica della conoscenza scientifica»⁵³: non è possibile prescindervi nella misura in cui si intenda costruire un qualsiasi ragionamento che avanzi la pretesa di essere evidente e corretto. L'obiettivo immediato della logica è la realizzazione di proposizioni che esibiscano coerenza ed evidenza. La logica non è una scienza universale dei contenuti: essa è molto versatile in quanto è idonea ad esprimere una molteplicità di discorsi scientifici. Il suo specifico è quello di presidiare la correttezza formale di un ragionamento, non la sua esattezza contenutistica: se non sempre un discorso logicamente coerente è anche vero, tuttavia *un discorso logicamente incoerente è sempre falso*. La logica è sempre implicata come *tecnica procedurale* della formalizzazione di proposizioni coerenti. E poiché non è possibile esprimere nulla senza un prodotto proposizionale del pensiero, la logica è implicata in ogni riflessione.

⁴⁹ J.-P. SARTRE, *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1936 (trad. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011, 94-95).

⁵⁰ M. MERLEAU-PONTY, *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2017, 51).

⁵¹ E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Vrin, Paris 1984 (trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, 114).

⁵² «Nelle *Idee*, sottolinea Lévinas, viene giustamente riconosciuto che anche gli atti non-oggettivanti, cioè i sentimenti, i giudizi di valore, estetici sono intenzionali, in altre parole sono inseriti tra le caratteristiche dell'essere. Tuttavia Lévinas ritiene che nonostante tutto la fenomenologia husserliana attribuisca uno statuto privilegiato alla coscienza teoretica». V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, 15.

⁵³ *Lineamenti di etica formale*, 26.

La scienza conosce differenti gradi di formalizzazione: ogni scienza è costituita da un *movente pratico*. Se consideriamo come esempio la fisica, essa è interessata a comprendere come funzioni la luce (ottica), il movimento (meccanica), l'elettricità (elettromagnetica). Il fine pratico richiede tuttavia un *momento teoretico* in grado di formalizzare e universalizzare le leggi scientifiche: la *matematica pura* e la *geometria pura* sono gli strumenti che permettono una scienza teoretica. La logica «non vuole essere altro che una disciplina tecnica della conoscenza»⁵⁴, che persegue il motivo pratico di offrire strumenti di formalizzazione della teoresi e conosce a sua volta una logica pura che affina gli strumenti a prescindere dal caso concreto.

L'etica, come ogni ambito del sapere, non può non esprimersi che attraverso *proposizioni* e «è del tutto ovvio che il pensiero logico sia sempre chiamato in causa là dove sono enunciate proposizioni o, rispettivamente, leggi. Così, se procediamo razionalmente, procediamo appunto in modo logicamente razionale»⁵⁵. Da un lato dunque per l'etica vale la medesima impostazione epistemologica di tutte le discipline: esiste un'etica "*materiale*" che si occupa principalmente dei valori, un *piano teoretico* che esplicita le leggi fondamentali a priori dell'etica e il tutto si esprime mediante *enunciati* per i quali valgono le leggi della logica.

La logica è ciò che presiede alla possibilità comunicativa di ogni forma di sapere, che senza il rigore logico sarebbe muto e cieco. L'interesse per una rigorosa fondazione della logica attraversa l'intero pensiero di Husserl⁵⁶. La sua convinzione è che la logica sia strategica in quanto garanzia di comprensione di un ragionamento. Solo nella misura in cui la logica sia rispettata ed esplicitata possiamo parlare autenticamente di sapere. Non è la logica a produrre il sapere, ma garantisce la sua *qualità "umana"* e la sua *correttezza formale*. La fenomenologia è un processo teorico che si presta ad essere osservato da molteplici angolature, e non è scorretto pensare all'intera impresa fenomenologica come a un tentativo di esplicitazione della logica come scienza dell'evidenza⁵⁷. Qualora la tesi

⁵⁴ *Introduzione all'etica*, 17.

⁵⁵ *Lineamenti di etica formale*, 85.

⁵⁶ «La scienza deve basarsi su una logica trascendentale puramente ideale che detta regole pure; secondo Roman Ingarden, questo scopo non è accidentale nel pensiero di Husserl, ma configura tutta la sua riflessione». A.F.L. LÓPEZ, *Lógica formal, lógica trascendental y objetividades matemáticas en la fenomenología de Edmund Husserl. Un análisis de la experiencia*, in «Escritos» 48 (2014) 87-122, qui 102.

⁵⁷ «La validazione di un concetto fenomenologico di logica e del *logos*, di questo *logos* in un senso ampio che comprende tutte le attività obiettivanti dell'Io, di qualunque genere esse siano, costituisce lo scopo remoto di tutta l'impresa genealogica di Husserl che prende anche il senso di una *Auseinandersetzung*, di

possa sembrare eccessiva, è indubitabile che i moventi della riflessione husserliana siano intimamente connessi alle questioni dell'epistemologia della matematica e delle scienze.

Il fatto che Husserl desideri esplicitare un'assiologia formale, ossia intenda definire le regole logiche in gioco nella ragione pratica può essere definito "intellettualismo"? Indubbiamente sì. Ma la questione deve anche essere posta in altri termini: *intellettualismo* significa una impostazione di pensiero *parziale* o *riduttiva*? L'intellettualismo husserliano presenta molteplici sfumature ed è animato da una ricerca di equilibrio che avremo modo di apprezzare. L'impegno per una chiarificazione formale degli elementi in gioco appartiene per sua natura all'atto filosofico in quanto tale, e a quell'atto filosofico particolare che è la fenomenologia. La fenomenologia non esaurisce per definizione l'etica, ma è interessata al suo fondamento: a quali condizioni l'atto etico può esibire credenziali affinché sia evidente? L'intento fondativo non può che essere formale e non può che porsi in dialogo con le strutture eidetiche e formali del costituirsi intellettuale dell'evidenza. Gli attributi di *formalità* o *intellettualismo* nei confronti della fenomenologia ne definiscono lo statuto e per certi aspetti la ricchezza: Husserl intende porre la questione fondamentale di cosa sia l'*evidenza* e sostiene che, grazie alla fenomenologia, «è la prima volta che l'evidenza (questo morto idolo logico) viene trasformata in problema, viene sottratta alla predilezione per l'evidenza scientifica [...]»⁵⁸. La fenomenologia, storicamente, nasce proprio come tentativo di porre la questione circa l'evidenza della matematica, della logica e delle scienze, e non poche sono state le controversie con cui Husserl si è dovuto confrontare sul tema. In questo tentativo tipicamente intellettualista non si può non apprezzare l'interesse husserliano per integrare le molteplici dimensioni della coscienza umana in un interesse di natura fondativa. Sono sospetti i giudizi di "intellettualismo" per il lavoro husserliano intesi non tanto come descrittivi, quanto come denuncia di una mancanza: mancano di rispettare lo statuto stesso del pensiero fenomenologico, almeno di matrice husserliana. Ma conviene comprendere ciò che Husserl intende dire, piuttosto che rimarcare ciò che ci si

una chiarificazione con la tradizione logica nel suo insieme». F. DASTUR, *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004, 54.

⁵⁸ *Crisi delle scienze europee*, 255.

aspetterebbe di sentirsi dire⁵⁹. Questo non significa che non si possa dire anche altro, e magari partendo da Husserl.

2.2 La statuto cooriginario dell'etica

L'etica senza la logica sarebbe incapace di formalizzarsi in proposizioni, condizione condivisa con tutti gli ambiti del sapere. Ma ci sono dei tratti specifici del livello etico che lo qualificano nei confronti del livello logico.

La logica garantisce il rigore degli enunciati etici, ma esiste anche un *primato dell'etica* a livello epistemologico. Il sapere si configura come *teleologicamente ordinato*. Per l'uomo è impossibile agire senza un determinato fine. L'azione potrebbe anche smentire il fine, senza che venga meno la regola universale di una necessaria orientazione dell'azione. Abbiamo già accennato alla distinzione tra discipline *teoretiche* e discipline *tecniche*. Si tratta di una distinzione che Husserl mutua da Aristotele (libro VI della *Metafisica*) attraverso la mediazione di Brentano, e che già aveva fatto sua nelle *Ricerche logiche*: le prime risponderebbero a una conoscenza pura e formale, mentre nelle seconde sarebbe più immediato il fine pratico. L'accentuazione teoretica e quella pratica apparterebbero ad ogni ambito del sapere, dove il discriminante sarebbe l'orientamento finale: il *sapere tecnico* avrebbe un carattere più fattuale, in quanto legato alla risoluzione di una questione concreta, mentre il *sapere teoretico* sarebbe caratterizzato dalla collocazione in un puro livello apriorico rispetto al reale. Nel quadro delineato, la tecnica sarebbe la qualifica che il sapere assume nella sua accezione di conoscenza in ordine a una trasformazione. Secondo Brentano, «nelle discipline pratiche ci deve essere un fine che non è subordinato agli altri, cioè un fine che ci informa sul fine più alto e alla scelta dei mezzi più idonei per raggiungerlo. Questa disciplina è solitamente chiamata etica, o filosofia morale»⁶⁰. L'etica ha così un primato all'interno delle discipline pratiche poiché

⁵⁹ «Si è voluto ricordare in modo generale come alcune culture si siano sentite autorizzate a dimenticare la complessità della fenomenologia, il legame epistemologico che essa intende istituire tra ontologia e psicologia trascendentale, per enfatizzare invece altri aspetti – ideologici, esistenziali, epistemologici, metafisici – del percorso husserliano. [...] Inutile osservare che tale coloritura [...] è probabilmente il peggior destino che per Husserl avrebbe potuto avere la fenomenologia in quanto progetto epistemologico». V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002, 278-279.

⁶⁰ F. BRENTANO, *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Franke, Bern 1952, 4.

disciplina deputata a una chiarificazione dell'*orientamento teleologico* e performativo a cui ogni tecnica è finalizzata.

Husserl però introduce una importante chiarificazione: l'orientamento teleologico è tipico soltanto delle scienze tecniche? Le scienze teoretiche sono mosse dalla verità per amore della verità, ma «non è questo un interesse in senso proprio pratico, non è un attivo esser-diretto-tendente ad uno scopo, a un tipo di scopo da realizzare, al pari di ogni interesse extrateoretico, solo diretto appunto a scopi di altro genere?»⁶¹. Il sapere è una forma di azione che non può prescindere dal carattere intenzionale della coscienza. Anche la più alta forma di teoresi e di speculazione intellettuale si attiva in virtù di una *decisione* del soggetto con uno scopo ben preciso: configurare una teoria razionale è quanto di più pratico esista. E si sostanzia in gesti fattuali di lettura, produzione di pensiero, scrittura, discussione.

Nel primo libro delle *Idee*, Husserl tematizza il carattere indelebilmente *dossico* della coscienza. La terza sezione, intitolata *Per la metodica e la problematica della fenomenologia pura*, propone l'idea di una realtà trascendente rispetto alla coscienza immanente: la coscienza ha sempre una visione parziale della trascendenza. I singoli *Erlebnis* sono inseriti in un *Erlebnisstrom* (flusso di eventi), e non esauriscono singolarmente la portata della totalità della trascendenza. In queste considerazioni, prende consistenza la distinzione tra *noesi* e *noema*. Noesi è il rivolgersi dell'Io puro verso ciò che è intenzionato attraverso operazioni coscienziali quali il collegare, il credere, il supporre e il valutare; «ai molteplici dati del contenuto reale, noetico, corrisponde sempre una molteplicità di dati, rilevabili dall'intuizione effettivamente pura, in un correlativo contenuto noematico, e, brevemente, nel noema»⁶². Se ogni vissuto di coscienza è fenomenologicamente esprimibile mediante la polarità tra noesi e noema, il pensiero stesso è inevitabilmente dossico: il “credere”, il “ritenere”, il “valutare” e “l'orientare” sono atti coscienziali fondamentali e implicati nel cogito in quanto tale. Il giudizio, fondamento di ogni sapere, si basa su un'opinione (*doxa*) che ambisce a divenire scienza dentro il flusso dei vissuti: è il *carattere intenzionale* della coscienza.

⁶¹ *Introduzione all'etica*, 16.

⁶² *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, 224.

Se la logica è dunque pervasiva in quanto implicata nella formalizzazione di ogni enunciato, non è possibile alcun atto coscienziale senza l'implicazione della *ragione valutante* e della *ragione pratica*, che dirigono l'intenzionalità della coscienza stessa. Il discorso è valido anche per quegli atti particolari della coscienza che sono le scienze: «In qualsiasi scienza stiamo in un regno della prassi in cui ci guida l'unità di uno scopo pratico e di un sistema di scopi»⁶³. Husserl concorda con Brentano sul fatto che l'etica sia la disciplina tecnica suprema, ma il suo dominio non è limitato al sapere pratico, bensì è una scienza il cui oggetto formale è implicato in ogni atto intenzionale, in quanto l'intenzionalità stessa richiede simultaneamente la *ragione valutativa* e la *ragione logico-formale*, come due lati della stessa medaglia. La ragione non è pensata secondo le logiche di un'antropologia delle facoltà e nemmeno secondo un modello cognitivista: il piano emotivo, quello volitivo e la ragione critica sono in stretta connessione come correlati di atti quali emozioni, decisioni e giudizi che non funzionano se non in corrispondenza⁶⁴.

Stabilire precedenze è un'operazione piuttosto delicata: ci sarebbe un ingaggio della ragione pratica prima della ragione teoretica o indipendentemente da un atto emotivo? Si apre la questione molto ampia del *pre-categoriale* in Husserl⁶⁵, ossia degli atti coscienziali previ alla categorizzazione linguistica e logica. Il dibattito sui contenuti non-concettuali della coscienza è molto aperto⁶⁶, ma non si comprenderebbe la critica di Merleau-Ponty se si ammettesse nella fenomenologia di Husserl un ampio spazio per il non formalizzabile e il non concettualizzabile. L'inesco di ogni atto intenzionale è *ante-predicativo*: la coscienza si direziona prima di formulare giudizi. Ma il livello ante-

⁶³ *Introduzione all'etica*, 17.

⁶⁴ «Agli atti della conoscenza, gli atti dossici sul piano teoretico, corrispondono atti emotivi del valutare, del desiderare, del volere e del decidere sul piano pratico. [...] Il piacere, la gioia sono difatti il correlato soggettivo della bellezza oggettiva, ed è ciò che fonda la valutazione, quindi il giudizio. Si dà così un intreccio molto stretto, un'interdipendenza tra la coscienza emotiva e quella giudicante». L. RISIO, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, 62.

⁶⁵ Cfr. F. BUONGIORNO, *Logica delle forme sensibili. Sul pre-categoriale nel primo Husserl*, ed. Storia e letteratura, Roma 2015.

⁶⁶ C. VAN MAZIJK, *Phenomenological Approach to non-conceptual Content*, in «Horizon» 6 (2017) 58-78, in cui l'autore ripercorre le posizioni attuali che sostengono un concettualismo o un anticoncettualismo fenomenologici.

predicativo non è mai in Husserl *anti-predicativo*⁶⁷: la fenomenologia intende essere il sapere filosofico in grado di formalizzare il pre-categoriale⁶⁸.

Indubbiamente per Husserl non esiste un atto etico che non abbia conosciuto un momento di *formalizzazione* e di *riflessione*: «All'essenza della vita morale [...] appartiene come tratto ineliminabile quello di essere priva di una per così dire paradisiaca innocenza o ingenuità e di avere il timbro della riflessione»⁶⁹. Le abitudini e i sentimenti, come avremo modo di vedere, appartengono all'atto morale, ma non escludono la riflessione. Un'abitudine non riflessa non sarebbe morale, così come un agire istintuale non avrebbe alcuna connotazione etica. La *logica* e l'*etica* si implicano vicendevolmente: non esiste atto valutativo di natura etica che non abbia conosciuto un'espressione proposizionale, d'altra parte la logica e il pensiero non si attivano che attraverso una volizione e una valutazione. La ragion pratica non può essere istituita a monte o a valle della ragion teorica: le due qualità razionali si convocano vicendevolmente. In linea di principio Husserl riconosce un valore originariamente etico di ogni atto coscienziale. L'istanza etica non può così essere un semplice raccordo tra i fini delle varie ramificazioni del sapere tecnico, come invece pensava Brentano. L'intenzionalità si manifesta in *atti dossici* e culmina in *atti proposizionali*: proprio perché la coscienza è sempre in atto e orientata, la valutazione e la decisione sono dimensioni dell'umano che non sono mai disattivabili. La coscienza e l'evidenza non sono per Husserl due contenitori, ma due *atti* e proprio nel loro profilo di agiti teleologicamente rilevanti richiedono un'esplicitazione dell'assiologia in gioco.

⁶⁷ «Questo *che* —del mondo e della correlazione — è ciò che necessariamente eccede la correlazione intenzionale. Ma esso non si dà mai in se stesso, non fa attrito; ciò che si dà e fa attrito è sempre un accadere determinato, un *che cosa*, un qualcosa, con il suo senso d'essere, il quale è sempre necessariamente interno all'esperienza con le sue strutture e le sue legalità. In quest'ottica, la fenomenologia si rivela come una fedeltà alla originarietà e al primato, sia pur relativi, dell'esperienza». C. DI MARTINO, *Husserl: intenzionalità versus realismo?*, in «Quaestio» 12 (2012) 263-290, qui 290.

⁶⁸ La tensione tra categoriale e pre-categoriale non può essere semplicemente composta in sintesi, deve essere mantenuta nell'originarietà delle due qualità, per quanto in Husserl occorra riconoscere un primato del categoriale. Ciò che è "naturalmente" anti-categoriale viene portato a categoria mediante il processo non-naturale della fenomenologia: «Per risolvere l'ambiguità dell'antepredicativo, da un canto definito nella sua esperienzialità diretta e d'altro canto disposto a fondare in modo immanente le formazioni predicative, si può ben ammettere che esso sia in funzione del predicativo, ma in modo che nel dominio di quest'ultimo esso mantenga il carattere della sua originaria datità». F. COSTA, *Postfazione* a E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil*, Felix Meiner, Hamburg 1999 (trad. it. di F. Costa - L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 2007, 977).

⁶⁹ *Introduzione all'etica*, 161.

L'etica è irriducibile al semplice primato della logica: essa è ridondante e onnipresente nell'agire umano. Ma è importante sottolineare che l'istanza etica qui dispiegata è scevra da ogni drammatica della coscienza: per Husserl l'intenzionalità è un dato di fatto e l'orientamento dossologico è una struttura eidetica imprescindibile della coscienza. La fenomenologia di Husserl pensa al soggetto intenzionale mediante una descrizione eidetica dell'atto della coscienza: la libertà è un *dato* e un *correlato*, non un *dramma*. L'originalità dell'etica per Husserl non ha nulla a che vedere con l'angoscia di fronte al nulla della morte (Heidegger) o l'orrore dinanzi alla presenza assoluta dell'essere impersonale privo di ogni determinazione (Lévinas). Non si dà coscienza se non in quanto intenzionale: la coscienza di Husserl è una coscienza fungente e riconosce all'etica il ruolo di analizzarne i dispositivi di funzionamento, ma è lontana dal pensare ad un'etica come via d'uscita all'angoscia o all'orrore. Non sono connotazioni escluse: semplicemente non rientrano nel quadro definitorio di un'impostazione etica di natura fenomenologica, come pensata da Husserl.

2.3 Paralleli e distinzioni della ragione pura e della ragione pratica

In ogni atto coscienziale non è dunque possibile scindere un *livello valutativo*, un *livello assiologico* e un *livello logico*: l'agire e il sapere si implicano vicendevolmente. Non ha rilevanza etica un'azione che non sia dettata dalla riflessione, e d'altra parte non esiste possibilità di formalizzazione del pensiero che non sia un agire, di natura dossica implicante valutazione e decisione. In virtù della reciprocità tra azione e conoscenza è lecito supporre un parallelismo tra logica ed etica: come la *logica* è la tecnica della conoscenza, analogamente l'*etica* è la tecnica dell'agire.

Con ciò, si delinea allo stesso tempo il fine principale delle nostre attuali indagini critiche: [...] vogliamo elevarci alla comprensione evidente, secondo cui quell'etica filosofica, che dobbiamo anteporre a quella tecnologica ed empirica, può avere il suo senso peculiare e la sua singolare funzione solo come etica pura, come scienza a priori della ragion pratica e dei suoi correlati; una comprensione evidente secondo cui, però, e in conformità alla nostra introduzione, di contro ad una logica empirico-tecnologica, a una disciplina tecnica del conoscere umano, bisogna porre una logica altrettanto pura come scienza a priori del pensare e del pensato come tale, del conoscere e del conosciuto come tale, delle proposizioni vere e degli oggetti realmente essenti come tali⁷⁰.

⁷⁰ *Ibid.*, 62.

La scientificità della logica e dell'etica è garantita da un ulteriore livello esplicativo: una *logica pura* e un'*etica pura*. L'assenza di un momento riflessivo a priori sarebbe la negazione di un valore apodittico del discorso logico ed etico⁷¹: «L'analogia tra la sfera logico-cognitiva e la sfera assiologica-pratica a cui Husserl si riferisce qui è motivata dalla certezza che ci sono forme di prova proprie della ragione valutativa analoghe a quelle della ragione teorica e si basa su una concezione unitaria e completa della ragione per cui queste discipline costituiscono "lati" diversi»⁷².

Ogni atto intenzionale suppone almeno quattro livelli di possibile formalizzazione: la distinzione tra agire e sapere, un'etica e una logica "tecniche", un'etica e una logica "formali" e la fenomenologia pura.

L'agire e il sapere sono due dinamiche connesse dell'unico atto intenzionale. Tra i grandi debiti che il pensiero filosofico ha con Husserl, forse l'idea dell'*intenzionalità fungente* rappresenta uno dei più importanti. Secondo Brand «la problematica trascendentale ci conduce all'intenzionalità fungente, alla vita-che-esperisce-il-mondo, alla dimensione sorgiva dell'essere e quindi di sè»⁷³: la coscienza è *in atto* prima di essere una struttura trascendentale. L'approccio descrittivo esibisce una differenza di natura rispetto alla struttura fondamentale della coscienza: la riflessione non può che ipostatizzare delle strutture eidetiche che di fatto non sono fisse, ma "fungono". La fenomenologia intende essere un approccio non-naturale al problema della coscienza completamente teso a restituirne l'autentica forma naturale:

La coscienza non è una realtà psicologica, non è il metafisico cogito cartesiano, né l'io legislatore kantiano, non è un dato "reale", una tabula rasa o un'anima che si "fa" con le esperienze: la coscienza vive soltanto negli atti, è sempre e soltanto coscienza di qualche cosa. E questo "qualcosa" correlato non è a sua volta un dato "reale" bensì vissuto (*Erlebnis*) corrispondente all'atto di coscienza⁷⁴.

La fenomenologia non è naturale perché prima di ogni descrizione fenomenologica esistono i vissuti di coscienza, che si sostanziano in atti intenzionali. Nella capacità di

⁷¹ «Il livello della scienza corrisponde al livello del puro-teorico, che è la base di ogni considerazione empirica, e la validità scientifica della norma si basa esclusivamente sulla sua dipendenza dal sistema di verità teoriche». C.O. CABRERA, *El carácter científico de la ética en Husserl: de disciplina especial a doctrina normativa universal*, in «Revista Filosofía UIS» 13 (2014) 75-96, qui 82.

⁷² *Ibid.*, 83.

⁷³ G. BRAND, *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, Bompiani 1960, 97.

⁷⁴ E. FRANZINI, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991, 24.

additare la natura operante della coscienza risiede una delle più importanti fecondità del pensiero husserliano. Proprio in quanto “atto”, il conoscere e il decidere si appartengono originariamente.

Di conseguenza la logica e l’etica sono due distinzioni formali che mettono a tema l’agire e il sapere, quasi due tentativi di rispondere a due questioni di fronte all’unico atto: *cosa sta succedendo?* Per quale fine sta succedendo? Se alla logica compete la tematizzazione della “*res*” in proposizioni intelligibili, all’etica appartiene il compito di proporre delle criteriologie di *valutazioni assiologiche* e valoriali. Abbiamo già considerato che l’etica apparterrebbe a quella terza parte non scritta nel progetto originario delle *Idee*. Tuttavia Husserl tenta più volte di fornire alcune indicazioni per un riempimento materiale della questione etica: «Che cosa devo fare?». L’ultima sezione dei *Lineamenti di etica formale* introduce al tema di una pratica formale, alla ricerca di una formulazione di un *imperativo etico* che da un lato non abdichi al livello formale richiesto dal parallelismo con la logica, ma che assieme prenda in carico la necessità del riempimento materiale. La conclusione risiede nella proposta di un *imperativo categorico husserliano*: «Fai la cosa migliore tra le cose buone raggiungibili all’interno della tua attuale sfera pratica»⁷⁵.

Pur attendendosi alla modalità della ricerca di una formulazione di un imperativo categorico dal valore pratico ma con validità apodittica, negli scritti successivi sono molteplici le riformulazioni: nelle lezioni tenute tra il 1919 e il 1920 tratta di etica sociale e di teoria a priori dei valori e formula una rivisitazione dell’imperativo, modificandolo in «Deciditi, fa’ ciò che secondo scienza e coscienza ritieni la cosa migliore tra le cose raggiungibili che tu puoi scegliere»⁷⁶. Infine negli articoli su *Kaizo* di due anni successivi appare un’ultima versione: «Sii un vero uomo, conduci una vita che di norma puoi giustificare in maniera evidente, una vita fondata sulla ragione pratica»⁷⁷.

Una parte della nostra ricerca dovrà occuparsi più direttamente di una valutazione dei termini in gioco delle diverse formulazioni degli imperativi. Esaminando il parallelo con la logica non possiamo esimerci da una questione: di per sé la logica può rivendicare

⁷⁵ *Lineamenti di etica formale*, 156.

⁷⁶ E. HUSSERL, *Eintleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1916-1920*, a cura di von H. Jacobs, *Materialia IX*, Springer, Dordrecht 2012, 133 (citato e tradotto da L. RISIO, *L’etica nella fenomenologia di Husserl*, 146).

⁷⁷ *L’idea di Europa*, 43.

una sua esattezza che non richiede diverse formulazioni. Un sillogismo può essere corretto o non corretto, non si dà un crescente grado di precisione, in quanto la correttezza e la scorrettezza logica sono semplicemente in alternativa. Se il riempimento materiale dell'etica la induce a cercare diverse formulazioni di un imperativo bisogna concludere che il parallelismo con la logica sia imperfetto? Husserl è qui costretto ad ammettere che *l'etica non procede con la stessa evidenza della logica*: «La ragione pratica e valutante riceve dal conoscere logico solo la forma dell'asserzione teoretica e del pensiero»⁷⁸. Quando l'etica produce asserti, non può che rispettare le regole logiche, ma il contenuto materiale degli asserti etici ha una sua autonomia qualitativa⁷⁹. Dal punto di vista formale, potrei esprimere la seguente affermazione: «Dato un fine x e un mezzo y, un soggetto desidera x, ma non desidera compiere y». Logicamente non sembrano esserci problemi, in quanto x e y non sono la stessa cosa: se fossero la stessa cosa ci sarebbe una difficoltà con il principio del terzo escluso (si starebbe dicendo di una realtà una cosa e il suo contrario). Ma essendo in gioco due termini differenti, non ci sono vizi formali. Chiaramente dal punto di vista pratico, «è chiaro che le cose non stanno così»⁸⁰. L'errore è in ordine all'agire, non al pensiero.

Ad una attenta osservazione dunque

il parallelismo inizia a sollevare delle difficoltà. Com'è noto a partire almeno da Kant, in logica formale a rigore (cioè se si applicano correttamente le regole dell'intelletto) non ci si può “sbagliare”: sostenendo che “si deve” preferire ciò che è meglio, Husserl sembrerebbe qui suggerire, in ossequio al parallelismo con la sfera teoretica, che neppure in sede di etica formale ci si possa “sbagliare”, nel senso che l'unico movente autenticamente etico resta quello motivato in senso razionale. Ma, viene da chiedere, non può l'io pratico, in quanto soggetto *libero*, volere “diversamente”?⁸¹

Il parallelismo assicura apoditticità agli asserti etici, ma non è possibile non riconoscere uno specifico della ragione pratica rispetto alla logica: la valutazione della *circostanza* (che acquisterà sempre un peso maggiore nel pensiero husserliano) può

⁷⁸ *Introduzione all'etica*, 180.

⁷⁹ Moritz Schlick svolge il ragionamento circa la differenza tra logica ed etica sul versante logico. Egli non concorda con le conclusioni husserliane che vorrebbero una analogia. A suo avviso la logica è una disciplina della correttezza formale, mentre l'etica è una disciplina dell'esattezza contenutistica. Una affermazione del tipo “il valore A implica il valore B, quindi A è maggiore di B”, che per Husserl giustificerebbe il parallelismo, «non è una proposizione di una teoria dei valori, ma appartiene alla logica», e in ogni proposizione simile «non c'è alcuna etica» M. SCHLICK, *Fragen der Ethik*, Springer, Wien 1930, (trad. fr. di C. BONNET, *Questions d'éthique*, PUF, Paris 2000, passim).

⁸⁰ *Lineamenti di etica formale*, 72.

⁸¹ F. BUONGIORNO, *Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl*, 37.

comportare esiti differenti. Husserl rimane sempre convinto che, a parità di assetto motivazionale, stato emotivo e circostanze fattuali, due uomini non possono che prendere la stessa decisione se sono effettivamente etici, ma rimane pur vero che le variabili in gioco sono molteplici e giustificano uno specifico sulla logica.

Husserl tuttavia sente il bisogno di mantenere un nesso tra logica ed etica materiale. Quando si domanda se sia possibile un rinnovamento per l'Europa dopo la Grande Guerra, afferma che in linea di principio è possibile, ma il sapere dell'uomo non sembra in grado di indicare un traguardo tanto importante. Le scienze naturali sono troppo vincolate al presente per essere capaci di astrarre e indicare una prospettiva. Ma spontaneamente comprendiamo che abbiamo bisogno di un ragionamento formale per trovare una traiettoria non vincolata alle mutevoli contingenze: «Non appena ci addentriamo in considerazioni di principio il nostro sguardo si posa immediatamente sulla pura forma»⁸². Urgono principi che garantiscano razionalità e coerenza all'etica, che non può essere dammeno rispetto alla logica in termini di rigore ed evidenza. A tale esigenza risponde l'etica formale: «[...] per quanto concerne il metodo, può essere realmente fecondo un solo genere di considerazioni, quello che può essere rappresentato come considerazione d'essenza e che soltanto questo può dischiudere la via a una scienza razionale tanto dell'uomo in generale quanto del suo rinnovamento»⁸³.

Il rapporto tra logica ed etica è dunque *strategico*, ma allo stesso tempo *complesso*: «In verità, lo sviluppo del tema etico dal punto di vista fenomenologico si articola proprio in un complesso quanto, in ultima istanza, paradossale gioco di implicazioni reciproche tra ragione pratica e ragione logica»⁸⁴. L'esigenza di rigore e il riconoscimento della realtà specifica dell'agito rende l'intera riflessione husserliana sull'etica una ricerca di un equilibrio tra la rivendicazione di un *parallelismo necessario* con la logica, ma assieme di una *autonomia del pratico* che non entri in contraddizione con l'esigenza fondativa assoluta.

⁸² *L'idea di Europa*, 12.

⁸³ *Ivi*, 13-14.

⁸⁴ F. BUONGIORNO, *Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl*, 33.

2.4 L'etica e i suoi nemici: lo psicologismo

Tra il 1949 e il 1952 Merleau-Ponty tenne un corso alla Sorbona sul tema del rapporto tra fenomenologia e scienze umane⁸⁵, esordendo con una attenta ricostruzione di uno dei problemi che accompagna l'intera riflessione husserliana, ossia la sua critica allo *psicologismo*. Il bersaglio polemico di Husserl sarebbe, a giudizio di Merleau-Ponty, il circolo vizioso in cui rischiano di cadere la scienza dell'uomo: «La ricerca in questi settori tendeva a presentare ogni pensiero, ogni opinione e, in particolare, ogni filosofia, come risultato dell'azione combinata di condizioni esterne psicologiche, sociali, storiche e, di conseguenza, ciò che accadde fu che la psicologia tendeva allo psicologismo, la sociologia verso il sociologismo, ecc., sradicando il fondamento delle loro proprie aree»⁸⁶. La *psicologia sperimentale*, nel quadro epistemologico delle scienze esatte, sembra essere l'unico sapere autorizzato sull'uomo, con il compito di legittimare il sapere stesso attraverso l'indagine empirica sui meccanismi cerebrali e comportamentali che la sovrintendono. La ragione ultima di ogni sapere sarebbe individuata in ultima analisi nella conformità con le strutture psichiche.

Ai tempi delle *Ricerche Logiche*, la fondazione psicologista della logica godeva di larghi consensi: secondo tale impostazione (con diverse sfaccettature) la causa formale delle regole logiche risiederebbe nel fatto che esse sarebbero l'esatto riflesso delle procedure psichiche. La fondazione psicologista della logica sarebbe di *natura empirica*: le procedure logiche sono la semplice esplicitazione formale delle procedure psicologiche di organizzazione dei dati mentali. L'epistemologia delle scienze avrebbe dunque una sorta di legittimazione "a cascata": ogni scienza si fonda sulla logica e la logica avrebbe un fondamento di natura psicologica. È evidente il paradosso cortocircuitale del ragionamento: la psicologia fonda la logica legittimandola empiricamente e la logica fonda la psicologia garantendole rigore formale. Per Husserl c'è una ingenuità di fondo nel meccanismo appena citato, identificato nell'atteggiamento

⁸⁵ Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988, 397-464 (trad. it. parziale di M.C. Liggieri, *Fenomenologia e scienze umane*, Euroma la Goliardica, Roma 1985).

⁸⁶ A.V. MARTINELLI, *As origens do pensamento de Edmund Husserl: do psicologismo à fenomenologia*, in «Revista de Filosofia Peri» 10 (2018) 26-57, qui 26.

“naturale” con cui ci si rivolge al mondo⁸⁷. Le scienze esatte considerano “i dati” e li ritengono una particella fondamentale del sapere non ulteriormente scomponibile. Il “dato” sarebbe un singolo elemento con cui la scienza scompone la natura per poterla studiare. Il dato è “l’atomo” dell’epistemologia: un numero, un processo psichico, una legge logica, una sostanza sono dati. Husserl si domanda da dove vengano i dati e «ci invita a non considerare “naturale” e ovvio il mondo che ci circonda. Noi siamo sempre fra gli altri uomini e nel mondo e consideriamo il fatto di trovarci nel mondo come qualcosa di sottinteso»⁸⁸, ma è legittimo sottintendere che viviamo in un mondo di dati? *Come si costituisce un dato?* Proprio questo interrogativo apre la riflessione fenomenologica.

Il medesimo problema si ripropone circa la questione etica: l’intera riflessione di Husserl è costellata da una serrata critica con l’impostazione psicologista. Come la logica formale in ultima analisi richiede la fenomenologia per essere fondata, il parallelismo comporta che anche l’etica non possa che essere fondata fenomenologicamente. In analogia al fatto che la logica viene pensata come mero riflesso di strutture cerebrali e psichiche, lo psicologismo ritiene «una questione di utilità biologica il fatto che negli uomini si sia sviluppato qualcosa come una funzione della coscienza, una determinata capacità di valutare, di approvare o disapprovare eticamente azioni, disposizioni e caratteri secondo le categorie di “bene” e “male”»⁸⁹. Evidentemente l’impostazione psicologista ha come riflesso uno *scetticismo morale*: “bene” e “male” non hanno alcun valore in sé, ma si dicono in riferimento a una risposta emotiva o biologica del soggetto.

Le impostazioni etiche psicologistiche possono essere diverse, e sopravanzano addirittura quello che Husserl avrebbe potuto conoscere nel suo tempo. Egli ovviamente non poteva immaginare lo sviluppo delle attuali neuroscienze e assisteva in diretta ai successi della psicanalisi. Con più cognizione erano disponibili i frutti più classici

⁸⁷ «Il punto è che l’esperienza riduttivamente intesa nell’ambito delle scienze naturali non è affatto tutto quanto possa dirsi sull’esperienza. Per il naturalismo empirista essa si riduce alla collezione dei dati sensibili, per la fenomenologia è il vissuto, nel senso più ampio del termine. Vi è una visione immediata che consiste nel cogliere l’essenza e della quale la fenomenologia delinea la metodologia rigorosa che fonda il rigore della scienza (che è quindi qualcosa di ben più ampio della scienza naturale)». G.P. TERRAVECCHIA, *Husserl critico del naturalismo: dalla logica all’etica*, in «Rivista di filosofia neoscolastica» 100 (2008) 595-620, qui 605.

⁸⁸ E. PACI, *Introduzione*, in M. MERLEAU-PONTY, *Senso e non-senso*, Milano, Il Saggiatore 1962, 10.

⁸⁹ *Lineamenti di etica formale*, 35.

dell'*empirismo*, del *materialismo* e dello *scetticismo*, ma metodologicamente ogni versione psicologista è accomunata da una radicale critica all'etica: bene, male, virtù, vizio, libertà o decisione sono parole che mutano radicalmente, tanto da perdere ogni rilievo etico. Husserl accomuna, come metodologicamente affini, i pensieri dei sofisti, degli edonisti, di Hobbes o dei pensatori che propongono un'*etica del sentimento*. Gli accostamenti sono piuttosto arditi, ma non fuori luogo in quanto si tratta di pensieri volti all'idea che il bene o il male siano semplicemente costruzioni che sottintendono l'unico vero movente dell'agire umano, ossia l'utile proprio. Secondo i sofisti greci il bene maschererebbe semplicemente il meno nobile tornaconto: «Chi vive secondo il diritto e la morale, chi non danneggia nessuno, chi concede a ciascuno il suo, è altresì amato e ben voluto da tutti, e ne ricava onori e glorie e fa carriera»⁹⁰. Alcuni secoli più tardi, le convinzioni di Hobbes non sono radicalmente differenti: «Ha ricondotto teoreticamente all'egoismo gli inconfondibili dati di fatto del comportamento altruistico umano»⁹¹. Anche secondo Hobbes gli uomini non fanno del male o cercano di fare del bene solo in vista di un personale tornaconto e hanno bisogno dello Stato, a cui delegano parte della personale libertà, per regolare la sfrenata ricerca di tornaconto personale e salvaguardare la possibilità dell'esistenza. Il bene e il male, come è evidente, sono solo *risposte a strutture emotive*, psichiche, ataviche e istintuali. Lo psicologismo in tutte le sue versioni comporta necessariamente diversi risvolti: si tratta di una visione scettica dell'agire morale poiché i principi sono legati al soddisfacimento di bisogni, e per questa ragione la radice ultima è di *natura edonistica*. Non sempre lo psicologismo è espressamente scettico, ma lo è di fatto: la *verità* è esclusa in quanto assorbita in una *procedura*.

Nei *Lineamenti di etica formale*, muovendo dal parallelismo logica-etica, viene mostrato il fondamento formalmente contraddittorio su cui si fonda lo scetticismo tanto etico quanto logico. Dal *punto di vista logico*, Husserl parte dall'enunciazione del principio scettico di Gorgia: «Nulla è vero; se ci fosse una verità, sarebbe comunque non conoscibile»⁹². Viene proposta dunque una tesi, che chiamiamo X₁, che consiste nell'affermazione che non esiste alcuna tesi vera. Analizzando la tesi, potremmo formalizzarla in questi termini: per ogni X (dove X è una tesi) che appartiene all'insieme

⁹⁰ *Introduzione all'etica*, 35.

⁹¹ *Ibid.*, 45.

⁹² *Lineamenti di etica formale*, 40.

N di tutte le X possibili, X è sempre falsa. X₁ appartiene all'insieme di tutte le tesi possibili, ma colui che la pronuncia ritiene che sia vera. Arriviamo a comprendere la contraddizione dell'argomento scettico per eccellenza: se X₁ deve avere la proprietà di tutte le X che appartengono a N (in virtù del proprio contenuto), allora X₁ deve essere falsa; ma colui che pronuncia X₁ non può che farlo ritenendo che sia vera. Dunque se si attribuisce valore di verità alla proposizione "non c'è nulla di vero", si predica di X₁ la verità e la falsità simultaneamente. Ma questo è evidentemente in contrasto con il principio del terzo escluso e per questa ragione non può essere accettato.

Si potrebbe fare un ragionamento analogo in ambito etico? In realtà in ambito assiologico il discorso è più complesso. L'affermazione «non si dà dovere alcuno» (X₂) può apparirci inaccettabile o urtante dal punto di vista pratico per le sue conseguenze, ma in sé non è contraddittoria. In questo caso "alcuno" non allude all'insieme delle proposizioni possibili, ma all'insieme dei doveri possibili. La proposizione X₂ afferma che non esiste alcun dovere Y che sia buono. Ma X₂ e Y non sono confrontabili, perché appartengono a due generi differenti, pertanto non sussiste alcun vizio formale che invaliderebbe l'affermazione. Husserl non accetta nemmeno l'argomento di Münsterberg, il quale sostiene che l'atto di affermare X₂ è un'azione, dunque colui che lo afferma dice che di nessuna azione si può predicare la bontà; ma anche l'atto di pronunciare l'affermazione è un'azione e per questa ragione essa non deve essere ritenuta buona. In realtà non siamo di fronte ad una effettiva contraddizione: al limite potrei dedurre che colui che parla non è degno di fiducia, ma non ho colto una vera contraddizione. Secondo Husserl, la contraddizione è più sottile: «Lo scettico in ambito etico può evitare il controsenso formale se dice teoreticamente: non si dà dovere alcuno. Più pericolosa per lui la situazione se enuncia richieste»⁹³. Se infatti non c'è nulla di buono, l'immediata conseguenza è che non esiste un dovere morale: per quanto scostante, è una tesi che non è contraddittoria. Si cadrebbe nella contraddizione se da tale affermazione si deducesse l'imperativo di non seguire alcun dettame etico. Il motivo è evidente: l'affermazione A «non si dà dovere alcuno» sostiene che l'insieme di tutti i doveri è un insieme vuoto; ma se la conseguenza di A fosse l'affermazione B «non riconoscere come valida nessuna regola del tuo agire», evidentemente essa sarebbe un dovere e A sarebbe vera in rapporto

⁹³ *Ibid.*, 46.

a se stessa e falsa in rapporto alla conseguenza B (in quanto nell'insieme dei doveri ce ne sarebbe almeno uno, ossia l'obbligo non avere doveri). Il caso sarebbe così analogo alla contraddizione di fondo dello scetticismo logico.

Nelle lezioni del 1908-1914 Husserl accenna ad alcune teorie psicologistiche, scettiche ed empiriste di natura morale, ma è nelle lezioni dei primi anni '20 che il confronto con le diverse versioni dello psicologismo diviene più serrato. In particolare vengono recensite quattro versioni degli esiti scettici ed edonisti di ogni impostazione psicologistica: l'edonismo empirista generale, l'edonismo egoista di Hobbes, l'edonismo dell'amor proprio di Stirner e l'edonismo utilitarista di Hartley e Mill. L'*edonismo empirista generale* è rappresentato soprattutto in epoca classica dai Sofisti, secondo i quali l'unico criterio dell'agire è il proprio tornaconto. A loro Socrate oppone la consistenza della virtù che, per quanto capace di portare piacere, non ha il piacere stesso come fine, ma il bene. La riflessione di Hobbes risulta interessante perché rappresenta un tentativo paradossale: fondare un'etica a partire da un assoluto tornaconto personale. Il fondamento psicologistico di Hobbes è ancorato in un'antropologia pessimistica: l'uomo è disposto a tutto per conservarsi e per perseguire il proprio piacere, ma è disposto a un equilibrio circa il piacere per non rischiare la propria sopravvivenza. L'*interesse* diviene così il vero motore di un'etica: l'etica si fonderebbe su due forze, ossia «una strategia di fatto generata dall'egoismo e un bisogno meccanico ideale di coesistenza»⁹⁴. Stirner svilupperebbe un'etica egoistica, mentre Mill e Hartley sottolineerebbero il meccanicismo indotto da un necessario contrattualismo sociale.

Ma tutti i tentativi di matrice empirista di fondare l'etica si sono dimostrati «ciechi di fronte al fatto che i più essenziali fondamenti di una tecnologia della ragione devono essere sovraempirici»⁹⁵. Essi dispiegano le loro energie per naturalizzare la coscienza, giungendo a *livelli prescrittivi* che, come abbiamo mostrato, risultano contraddittori: «L'imitazione della scienza della natura condusse all'assurda naturalizzazione dello spirito, anzi alla naturalizzazione di ogni realtà assoluta in senso filosofico ultimo»⁹⁶. Ma la soppressione di ogni livello spirituale non solo non è in grado di esibire alcuna evidenza, bensì conduce ad un livello prescrittivo che non gode di alcuna autorevolezza.

⁹⁴ U.F.S.S. SÁNCHEZ-MIGALLON, *La ética de Edmund Husserl*, Plaza y Valdes, Sevilla 2011, 197.

⁹⁵ *Introduzione all'etica*, 28.

⁹⁶ *Ibid.*, 120.

Lo scientismo esautorata la coscienza da ogni capacità ideale in ordine al bene, rivendicando solo per le proprie conclusioni un accettabile livello assiologico⁹⁷. Saremmo all'assurdo: «Il puro controsenso scettico nella sfera pratica si manifesta in richieste che sono enunciate con il senso di una richiesta razionale e che al contempo sacrificano, nel loro contenuto in generale, proprio la razionalità»⁹⁸, in quanto mai messa a tema in se stessa, bensì interpretata semplicemente in un'ottica funzionale.

In tutte le sue versioni, lo psicologismo tende a sottovalutare la portata della *motivazione razionale* nell'agire a vantaggio di una sorta di “*meccanica dell'azione*”. Non vengono ignorate le passività a cui la coscienza è vincolata, ma vengono salvaguardate le condizioni per una decisione libera: Husserl intende difendere uno spazio ampio di correlazione tra l'azione, la motivazione e la decisione che viene posto sotto la cifra dello “*spirituale*”, dove un pensiero coerente può indurre azioni, generare una “*ascetica del sentimento*” e produrre un discorso capace di renderne ragione. Se si perdesse questo spazio spirituale non esisterebbe alcuna possibilità per l'etica, in quanto si sarebbe completamente smarrito il soggetto ridotto ad una risposta agli stimoli naturali; «la vita spirituale, però, la vita che è anzitutto infinitamente ricca e multiforme, la vita che si vive in prima persona, in cui si è viventi e ci si sviluppa, è in questo senso sconosciuta»⁹⁹.

Le dispute che Husserl ingaggia con le singole proposte empiristiche concludono sempre con un'urgenza epistemologica: la *necessità di un'etica pura* che consista in una descrizione eidetica delle strutture coscienziali della valutazione e del giudizio. L'unica possibilità per l'etica e l'unica direttrice del pensiero che si tenga alla larga dalle contraddizioni scettiche è la definizione dello statuto del soggetto morale:

La psiche non è un piano, davanti al quale l'Io sta come un musicista che volesse provare a se stesso la propria bravura, facendo scorrere in certo modo meccanicamente gli atti vitali come meravigliosi suoni melodici, e dipendesse da questa cosa che come tale ha

⁹⁷ «La fenomenologia mostra una positiva capacità di interagire con la ricerca scientifica. Senza in alcun modo contestarne o sminuirne la portata, la fenomenologia intende piuttosto sottrarla alle superstizioni che ne minacciano la razionalità. Il suo contributo più decisivo in questo senso non consiste tanto nel sottolineare la necessaria coimplicazione e integrazione delle prospettive in terza e prima persona (questo è quello che provvedono a fare gli scienziati che si rivolgono alla fenomenologia), quanto nel mettere continuamente in questione le indebite ontologizzazioni dei propri risultati che le scienze, nella misura in cui sono obbiettivamente atteggiare, compiono». C. DI MARTINO, *Attualità della fenomenologia?*, in «Nóema» 2 (2012) 30-37, qui 36.

⁹⁸ *Lineamenti di etica formale*, 47.

⁹⁹ *Introduzione all'etica*, 121.

oggettivamente un valore, dall'arricchimento del mondo con atti così belli; l'Io morale, al contrario, l'Io della costante e ininterrotta autoeducazione, è l'Io che vuole migliorarsi, trasformarsi (se stesso come Io) a tal punto che, in quanto Io etico, può essere *eo ipso* solo un Io che-vuole-il-bene. A tal fine opera una valutazione riflessiva, che è però un'autovalutazione; qui sono certo valutati anche gli atti e le semplici inclinazioni, ma il vertice dell'approvazione e della disapprovazione si riferisce all'Io¹⁰⁰.

Risulta così chiaro il compito della fenomenologia: operando una sospensione del giudizio sull'agire etico stesso, essa si incarica di mostrare come il *piano dossico* e il *piano assiologico* siano iscritti entro la struttura fondamentale del soggetto trascendentale come residui fenomenologici. Il fenomenologo rinuncia a valutare i valori o i sentimenti morali come dati, al fine di rintracciare il *processo coscienziale* della loro costituzione. Approdiamo così al momento fondamentale del pensiero etico husserliano che approda alla fenomenologia come momento qualificante della riflessione etica.

Husserl usa toni piuttosto forti quando si tratta di contrastare lo psicologismo e non esita a proporre il proprio pensiero come “battaglia” o “lotta” all'impostazione scienziata. L'intuizione è preziosa: ogni tentativo di naturalizzare la coscienza è uno scacco alla possibilità di un'etica. Dove l'agire è semplicemente conseguenza di una struttura psichica, la libertà è seriamente minacciata. Ma Husserl si dimostra ancora più interessante denunciando la profonda contraddizione del tentativo scienziata di esautorare l'etica, proponendo una *dimensione precettistica ed assiologica* sovra-etica e giustificata come fondata scientificamente che non lascia margine all'agire del soggetto. Ogni tentativo soggettivo di scegliere per il bene viene neutralizzato grazie alla descrizione della struttura psichica, emotiva, inconscia o neuronale annessa; ma lo scienziato non si limita alla demolizione del soggetto in quanto capace di azioni giuste: offre sovente un pacchetto di *dettami* da seguire proposti non tanto come *norme morali*, ma come semplici dati di fatto *scientificamente e razionalmente* fondati. Hobbes è un esempio: l'uomo non è capace di bene, ma deve obbedire allo Stato in quanto questo sarebbe l'unico comportamento razionale per salvaguardare la propria sopravvivenza. Un pensiero di questo tipo non è in grado di tematizzare le ampiezze spirituali di cui è capace l'uomo: non sono rari i casi di uomini che hanno preferito la morte per denunciare le ingiustizie di uno stato e che hanno proposto idealità che si sono dimostrate portatrici di giustizia per il futuro e di dolore per il loro presente. Solo la salvaguardia di una capacità *apriorica*

¹⁰⁰ *Ibid.*, 158-159.

di valutazione del bene è in grado di restituire respiro all'umano. E Husserl rivendica questa capacità propria della fenomenologia.

2.5 *La terra promessa della chiarezza*

La nostra disamina sembra avere una forma pendolare: da un lato Husserl sembra fare di tutto per salvaguardare l'accoppiamento di etica e logica, ma dall'altra l'originarietà dell'etica sembra porre un'ipoteca sulla possibilità dell'impresa riflessiva in esame.

Il parallelismo tra *ragione teoretica* e *ragione pratica* è uno dei tratti peculiari del pensiero dell'Autore. Alla luce della ricostruzione offerta, non è fuori luogo definire tutta la sua impresa riflessiva assiologica come un tentativo di mantenere effettivo un parallelismo che sembra sempre sfuggente. Ingenua, ma non fuori luogo, risulta una domanda: perché non rinunciarvi, riconoscendo uno specifico dell'agito rispetto al pensato, che autorizzi due livelli autonomi di esplicitazione teoretica?

L'individuazione di una assiologia apriorica sembra l'unica soluzione per poter prospettare alla comunità umana una teleologia non esposta a repentini e pericolosi mutamenti. Inoltre il dato è sostenuto dalla necessaria battaglia con lo psicologismo.

In generale il tema in esame marca da vicino una delle "accuse" più ricorrenti mosse alle origini della fenomenologia: si tratterebbe di una riedizione dell'*idealismo*, che ridurrebbe tutto ad un *monismo della coscienza*, a sua volta pensata in maniera intellettualistica, senza il necessario riconoscimento di una pluralità delle dimensioni in gioco e dell'alterità che appella alla coscienza. L'*epochè* mette infatti tra parentesi il reale, con le sue connotazioni psicologiche, i suoi affetti, la sua storia: ciò che rimane è il *puro io* con i suoi puri vissuti. La coscienza è il "residuo fenomenologico": «Sebbene abbiamo "messo fuori circuito" il mondo intero con tutte le cose, gli esseri viventi e gli uomini, compresi noi stessi: non abbiamo perduto nulla, ma abbiamo guadagnato la totalità dell'essere assoluto che racchiude in sé tutte le trascendenze mondane e le "costituisce" in sé»¹⁰¹. Nulla avrebbe dunque una consistenza autonoma al di fuori dell'attribuzione di

¹⁰¹ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, 124.

senso della coscienza intenzionale¹⁰². L'agire (e con esso l'intersoggettività, un'ontologia della materialità, la psicologia, gli affetti) non avrebbe alcuna consistenza, se non come appendice della coscienza. Si potrebbe addirittura obiettare che non esiste in Husserl una vera tematizzazione dell'*agito etico*, ma solo del *risvolto coscienziale*, come se l'etica fosse tale solo in sede decisionale. In Husserl sembrerebbe scomparso lo scarto tra agito e pensato, in quanto il primo sarebbe riassorbito nel secondo.

Elio Franzini ritiene che l'*idealismo husserliano* sia una costruzione mitica che non tiene conto della complessità del pensiero dell'autore e sia un'eresia husserliana all'origine di molteplici fraintendimenti¹⁰³. Uno di questi sarebbe esattamente l'idea della fenomenologia come eccessiva sottovalutazione dell'operato soggettivo¹⁰⁴. Il problema avrebbe all'origine cause molto contingenti: diverse persone vicine ad Husserl del cosiddetto circolo di Gottinga avrebbero inizialmente espresso molte perplessità nel linguaggio impiegato dal Maestro nel primo volume delle *Idee*, ma «la 'vita pubblica' dell'interpretazione della fenomenologia come idealismo trascendentale è stata assai breve: dal 1929 al 1931»¹⁰⁵, la sua storia degli effetti molto più lunga¹⁰⁶, soprattutto negli interpreti meno accorti di Husserl.

¹⁰² «Il mondo reale non è nulla se non un "senso" costituito dalla coscienza poiché è il prodotto di un'interpretazione trascendente della sensazioni reali immanenti». H. PHILIPSE, *Transcendental Idealism*, in B. SMITH - D. WOODRUF SMITH (edd.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 276.

¹⁰³ «Va ricordato che la "riduzione all'io" non è il risultato "finale" ed essenziale di un percorso che, dopo la riduzione eidetica, quella all'immanenza del fenomeno puro, finalmente accede alla fonte assoluta, a quell'io trascendentale che aprirebbe a un'*epochè* universale in cui la psicologia trascendentale è il nuovo nome di un antico idealismo assoluto. La riduzione all'io è invece una tappa, pur di grande importanza operativa e tematica, di un percorso che, se assolutizzato, condurrebbe a ciò che Husserl chiama "solipsismo trascendentale"». V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, 134.

¹⁰⁴ «L'eresia originaria è infatti quella generata da coloro – e sono in molti – che non apprezzando il supposto idealismo presente nel primo volume di *Idee per una filosofia fenomenologica e una fenomenologia pura*, pubblicato nel 1913, accentuano il divario tra questo testo e le *Ricerche logiche*, che risalgono al 1900-1. Sul piano strettamente filosofico questa eresia deriva, come spesso accade, da un errore interpretativo (non c'è nessun io "idealistico" in Husserl, al di là della non sempre efficacia terminologica) e dal caso (al primo volume ne sarebbe dovuto seguire almeno un altro, che invece varie vicende fecero pubblicare solo postumo), ma fu devastante, dal momento che è con essa che si manifesta una duplice visione della fenomenologia, di chi cioè la vede come "metodo" e di chi invece ne accetta il valore costruttivo, comprendendo che il metodo intenzionale delineato nelle *Ricerche logiche* deve trovare orizzonti epistemologici di applicazione, in cui l'operatività del soggetto non può essere dimenticata». E. FRANZINI, *L'estetica fenomenologica di Dino Formaggio*, in «Eikasia» 62 (2015) 121-132, qui 126.

¹⁰⁵ M. TEDESCHINI, *La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Gottinga*, in «Lexicon philosophicum» 2 (2014) 235-260, qui 239.

¹⁰⁶ Cfr. C. COLOMBO, *La "cosa materiale". Tra esperienza e conoscenza nel secondo volume delle Idee di Edmund Husserl*, Parma 2009, pro manoscritto: <http://dspace.unipr.cineca.it/bitstream/1889/1053/1/Husserl%20Ideen%20II.pdf> in particolare pagg. 7-27 per una documentazione dei fraintendimenti intercorsi.

In realtà la riduzione fenomenologica non restituisce l'atto intenzionale solo come un mondo di produzioni logiche, dominio della predatità degli oggetti come possibili sostrati di giudizio o come temi possibili per l'attività conoscitiva: l'ordinarietà dell'esperire conosce una esplicitazione rigorosa. Vale la pena cedere la parola a Husserl in un passaggio di *Esperienza e Giudizio*:

Questo senso concreto quotidiano e familiare di esperienza indica quindi il comportamento dell'azione pratica e della valutazione, più che, in maniera speciale, il comportamento giudicativo-conoscitivo. In un primo tempo noi abbiamo fatto astrazione da tutto ciò che costituisce l'esperire in questo senso concreto, e nel nostro regresso problematico dai giudizi predicativi e dalle loro evidenze ci siamo direttamente riportati al dominio della credenza passiva d'essere come coscienza della pre-datità dei sostrati per il giudizio; questo piano di credenza fu riguardato come quello del mondo, per cui ogni esperienza singola è esperienza nell'orizzonte del mondo. Ma quest'orizzonte è già tale che non è solo determinato dai modi di familiarità con l'ente che provengono dalla prassi conoscitiva, ma anche, prima di tutto, da quelli che provengono dalla prassi quotidiana delle varie iniziative dell'azione¹⁰⁷.

Difficilmente potrebbe essere accusato di "idealismo" colui che offre una visione tanto articolata dell'esperienza intesa come incontro con il mondo di natura intenzionale e modificante il proprio orizzonte di credenze. Il contributo che abbiamo esaminato alimenta ulteriormente la tensione husserliana tra eccedenza dell'agito e momento formale. Ma se fosse proprio nell'individuazione di un'*eccedenza insolubile* il merito di Husserl? Tutto l'arco della sua riflessione può essere interpretato come il tentativo di dire rigorosamente quale sia il residuo fenomenologico di ogni atto di coscienza, passando attraverso importanti revisioni del pensiero.

L'irrisolutezza a cui approda non è un difetto, ma un dato di realtà. Husserl interpreta teleologicamente la filosofia come orientata alla fenomenologia, a cui attribuisce il ruolo di filosofia prima. Ma il compito dell'inedita filosofia prima non è quello di costruire un sistema filosofico onnicomprensivo, replicando la struttura del sistema hegeliano o rieditando una sorta di nuova "scolastica fenomenologica". La fenomenologia indica la razionalità di una tensione: l'agito è eccedente e l'evidenza comporta una appropriazione che ha origini pre-verbali; tuttavia la sospensione fenomenologica consiste nel paziente lavoro di descrizione eidetica di quanto si presenta

¹⁰⁷ E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, a cura di L. Landgrebe, F. Meiner, Hamburg 1985 (originale 1939) (trad. it. di F. Costa – L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica. Redatte e edite da Ludwig Landgrebe*, Bompiani, Milano 2007, 115).

in forma pre-verbale. Il pensiero formale *ha da dire* in ordine all'etica e alla pratica, anche se *non esaurisce* ciò che si potrebbe dire e non può prevedere ciò che si potrebbe fare. La pretesa fondativa della fenomenologia non deve essere confusa con una rivendicazione di competenze onnicomprensive. La domanda fenomenologica è sulle condizioni istitutive dell'evidenza, tanto del pensiero formale quanto di quello assiologico¹⁰⁸. La domanda non può essere evasa senza salvaguardare una logica dell'assiologia. Appartiene all'istanza fondativa la capacità di mostrare uno specifico della pratica, a cui Husserl non si sottrae, se si ha la pazienza di comprenderlo nella sua globalità. Egli però non rinuncia mai all'idea che un atto autenticamente etico comporti il *momento riflessivo*, e la "tecnica" della riflessione rigorosa è propriamente la logica. Per Husserl la logica è necessaria sia eticamente, come esplicitazione delle ragioni delle scelte, sia epistemologicamente, come legittimazione fenomenologica dei fondamenti. Senza rigore logico non c'è etica, né come disciplina né come pratica. Roberta de Monticelli mette in luce come sia un tratto peculiare di tutto il pensiero husserliano la salvaguardia di una consistenza del soggetto e della norma:

La questione centrale delle *Ricerche logiche* è indubbiamente la questione della validità delle norme, di ogni tipo di norme. L'idea chiave è di prendere le norme logiche a modello di una teoria generale della validità delle norme in generale: di interrogarsi quindi sullo status delle "leggi della logica". Ecco perché le sei *Ricerche*, che vanno ben al di là di una filosofia della logica, sono introdotte da un testo che ne costituiva il primo volume, i *Prolegomeni a una logica pura*, che esprimono in effetti la filosofia della logica di Husserl: sorprendente nella sua radicale novità, [...], mostra il significato intellettuale che queste acquisizioni hanno e dovrebbero avere per qualunque persona pensante, introducendo – ben al di là di quanto abbia potuto fare lo stesso Frege – una nuova responsabilità nell'uso anche quotidiano e pubblico del linguaggio¹⁰⁹.

¹⁰⁸ «Nel quadro della fenomenologia husserliana la motivazione assume un significato centrale proprio perché essa non riguarda più soltanto uno specifico ambito di fenomeni (quelli volontari o più in generale pratici), bensì diventa la struttura dell'esperienza stessa, colta in qualsiasi suo aspetto. L'esperienza è un complesso motivazionale in quanto viene da Husserl concepita come un sistema di connessioni e di rimandi di senso: la sua insistenza nel ribadire il nesso tra esperienza e legalità apriorica della motivazione ha come scopo principale quello di far risaltare la strutturale *Verständlichkeit* dell'esperienza e di ogni dimensione della vita dello spirito. Se tutto è motivato, tutto ha un perché, un senso». M. UBIALI, *Abitualità trascendentali e orizzonte etico della fenomenologia husserliana*, in C. DI MARTINO (ed.), *Attualità della fenomenologia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2012, 383-406, qui 391.

¹⁰⁹ R. DE MONTICELLI, *Il dono dei vincoli. Introduzione alla lettura delle "Ricerche Logiche" di Edmund Husserl*, in «*La Matematica nella Società e nella Cultura. Rivista dell'Unione Matematica Italiana*» 6 (2013) 195-225, qui 207. A sostegno, de Monticelli cita anche un interessante passaggio autobiografico di Husserl: «I tormenti dell'assenza di chiarezza, del dubbio e della sua continua oscillazione io li ho conosciuti bene... So che si tratta di una grande cosa e addirittura di quello che c'è di più grande; so che dei grandi geni hanno fallito in questo. Io non voglio paragonarmi a loro, eppure non posso vivere senza chiarezza... Lotto per la mia vita. Non aspiro all'onore e alla gloria, non voglio essere ammirato, non penso

La riconduzione del tema etico alla questione dell'evidenza è un debito che la filosofia deve ad Husserl, e proprio questo aspetto presenta una sorprendente fecondità. I paradigmi empiristi e scettici mantengono sullo sfondo una critica serrata sulla possibilità di una riflessione etica e sulla consistenza del soggetto. Una delle obiezioni di fondo del paradigma post-umano risiede nel dubbio circa la sensatezza dell'etica. Il dialogo con le neuroscienze è particolarmente delicato, in quanto appare il tentativo contemporaneo più vigoroso di riassorbire l'agire dentro il condizionamento di strutture che lo governano. La particella minima della fenomenologia è la coscienza intenzionale: tutti i suoi strumenti salvaguardano che in principio ad ogni agire esiste una coscienza. Per quanto limitato e non esaustivo, il tentativo husserliano e la fenomenologia sono un momento imprescindibile se si intende fondare rigorosamente la possibilità dell'etica ed evitare le derive naturalistiche e psicologistiche¹¹⁰.

Se Ugo Grozio indicava nel celebre breve «*etsi Deus non daretur*» il compito per un'etica moderna, in un paradigma che non si esita a definire “post-umano” la sfida è un'etica «*etsi homus non daretur*». La scommessa del postumanesimo è che l'uomo possa andare oltre la propria umanità per un incremento di possibilità, per una cultura della pace, per una tolleranza maggiore, per un aumento della libertà. Ma le prospettive non sono prive di tratti problematici. Le neuroscienze pongono sfide importanti in ordine all'umanità dell'uomo: ci accorgiamo dell'estrema fragilità della nostra coscienza. Addirittura il dibattito sull'idea del fatto che siamo autenticamente liberi si è fatto molto intenso. Qualche anno fa il neuropsichiatra Benjamin Libet ha proposto un esperimento, che ha suscitato un enorme dibattito, in cui ha dimostrato che i nostri neuroni si attivano prima che noi formuliamo linguisticamente una nostra scelta. Patricia Churchland scrive che «anima e cervello sono probabilmente un'unica e stessa cosa, ciò che pensiamo come

agli altri né ai miei bisogni esteriori... Non c'è che una cosa che mi possa rendere felice: la chiarezza... non posso sopportare la vita se non mi è permesso di credere che... giungerò davvero e in persona alla terra promessa e potrò vederla coi miei occhi». E. HUSSERL, *Persoenliche Aufzeichnungen*, a cura di Von W. Biemel, in «Philosophy and Phenomenological Research» 16 (1956) 297, citato e tradotto da de Monticelli a pag. 205-206.

¹¹⁰ «Se le conclusioni qui conseguite sono corrette, risulta inappropriato sostenere, come qualcuno ha cercato di fare, che è una particolare fenomenologia o il particolare fenomenologo a porsi come critica del naturalismo e ne segue che i programmi di naturalizzazione della fenomenologia sono intrinsecamente destinati al fallimento, a meno che non snaturino la nozione di fenomenologia o indeboliscano in qualche misura quella di naturalismo. Si mostrerà, in quest'impresa, come la fenomenologia smascheri i limiti teoretici del linguaggio della naturalizzazione e come offra una teoria dell'a priori capace di porre freno alla deriva relativista del naturalismo». G.P. TERRAVECCHIA, *Husserl critico del naturalismo: dalla logica all'etica*, 598.

anima è il cervello e ciò che pensiamo come cervello è il cervello»¹¹¹. Oggi siamo consapevoli che ogni atto mentale corrisponde ad una operazione chimica o elettrica del nostro cervello. Siamo più consapevoli che molte scelte sono profondamente influenzate da come stiamo fisicamente, da come il nostro cervello viene stimolato. Cosa resta della libertà a fronte di un tentativo di una sua completa naturalizzazione?

Le macchine stanno interagendo sempre di più con i nostri corpi: piuttosto ampia è la letteratura che parla del *cyberuomo*. Ma quanto potente potrà essere questa interazione? Nel 2016 è stata fondata dall'imprenditore Elon Musk un'azienda negli Stati Uniti chiamata Neuralink. In un articolo sul *Corriere della Sera* del 24 ottobre 2017, leggiamo un'intervista al fondatore:

Prosegue Musk: «Le persone, secondo me, non si rendono conto che di fatto sono già dei cyborg. Siamo creature diverse rispetto a quelli che eravamo venti o dieci anni fa. [...] La gente è un tutt'uno con i propri cellulari e il proprio computer e le proprie applicazioni». Quello che Neuralink potrebbe fare è inserire nel nostro cervello tutti quei dispositivi esterni che formano parte della nostra quotidianità e creare un "terzo strato digitale" integrato nel nostro cranio.

Se vogliamo essere umani o macchine o una forma intermedia sembra frutto di un'opzione e pare che sarà sempre più una questione. La domanda si pone nuovamente: *cosa resta dell'uomo quando la sua interazione con la macchina renderà difficili le distinzioni?*

Anche negli studi sugli esseri viventi non umani le posizioni si moltiplicano. Indubbiamente risultano molto interessanti perché mettono a tema una radicale urgenza di non violenza. Ma dal punto di vista epistemologico pongono la domanda di quale sia lo specifico dell'uomo. Scrive Benedetta Piazzesi:

Riconoscere la stabilità e la ricerca della stabilità come tensione comune e come diritto fondamentale di ogni vivente sarebbe forse la strada verso una nuova pagina nelle relazioni, interspecifiche e intraspecifiche, tra individui. L'inizio di una nuova fase in cui non sarà più necessario mettere in campo qualcosa di più della propria elementare presenza viva, del proprio essere corpi che sentono e cercano¹¹².

Se stiamo riscoprendo ciò che accomuna viventi umani e viventi non umani, *cosa resta dell'uomo quando sembra più consistente ciò che lo accomuna a tutti gli animali?*

¹¹¹ P. CHURCHLAND, *L'io come cervello*, Raffaello Cortina, Varese 2014, 60.

¹¹² AA. VV., *Dalla predazione al dominio. La guerra contro gli animali*, ed. Cortina, Milano 2017, 157.

Le questioni qui accennate sono molto ampie e la bibliografia sterminata. Ma non è inutile evocarle al termine di questo paragrafo. L'intellettualismo fenomenologico e la posizione della questione del costituirsi dell'evidenza di ogni singolo atto è il luogo dove la perplessità a fronte degli interrogativi proposti non è preda di facili profezie ma possibilità di riflessione teoretica e rigorosa. Soltanto mettendo a tema in maniera rigorosa il ruolo della coscienza è possibile non ontologizzare posizioni che intendono rimanere nell'ambito descrittivo. Nessuna scienza si autogenera, nessun sapere si autocostruisce: la coscienza rimane il luogo imprescindibile di manifestazione e principio ordinatore del mondo. La duplice funzione e la sua originarietà sono esattamente il terreno di indagine della fenomenologia, che dimostra così la sua perenne fecondità¹¹³.

3. Assiologia formale

Chiarito lo statuto e il compito dell'etica, Husserl tematizza due possibili traiettorie: un'etica fondata sulla *ragione* e un'etica fondata sul *sentimento*. Si impegna così in molteplici confronti tematici con quelli che egli ritiene i principali esponenti delle due versioni di etica. Occorre sottolineare un rilievo critico importante: il confronto con gli autori (in particolare Kant e Hume) non è sempre fedele ai tracciati riflessivi degli autori stessi; ha più un valore documentale perché, mediante tali confronti, risulta ulteriormente evidente il modo di procedere husserliano.

3.1 *Ragione, sentimento e la questione hobbesiana*

Husserl non è l'unico ad essersi smarcato dall'impostazione naturalistica e psicologista, e per questa ragione non può esimersi da un confronto con coloro che prima di lui hanno tentato l'impresa. A suo giudizio, la necessità di un pensiero formale rigoroso in etica compare con Kant, che eredita tuttavia una tradizione in cui si sono fronteggiate due modalità di impostare la riflessione etica: i *moralisti del sentimento* e i *moralisti della ragione*.

¹¹³ Cfr. A. ZHOK, *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano 2017, 155-234.

L'*etica razionalista* nasce come reazione all'utilitarismo etico di Hobbes. Se nella visione hobbesiana i concetti di "bene" e "male" sono ambigui, in quanto mascherano semplicemente l'unico vero principio dell'agire dell'uomo teso all'autoconservazione e al maggior vantaggio possibile, alcuni pensatori propongono la ricerca di un fondamento dell'etica che riaffermi l'idea di una consistenza ontologica del bene e del male. Husserl in particolare offre una recensione delle riflessioni di Cudworth e Clarke.

Ralph Cudworth (1617-1688) appartiene alla scuola di Cambridge, nota per aver proposto in epoca rinascimentale un platonismo originale¹¹⁴. Alla ricerca di una salvaguardia del libero arbitrio, viene formulato il seguente postulato: «*Dantur boni et mali rationes aeterna et indispensabiles*»¹¹⁵. La tesi viene sviluppata istituendo un parallelismo tra le *verità matematiche* e le *verità etiche*: come le prime non sono frutto dell'ingegno umano (che semplicemente le apprende, ma non le produce), così anche i principi etici sussistono indipendentemente dall'uomo, che semplicemente li conosce. La verità viene così indicata nel suo carattere sovraempirico, in contrasto alle tesi di Hobbes e degli edonisti secondo i quali non esiste alcuna verità oltre la natura dell'uomo. Se Husserl si riconosce nell'idea che occorra ricercare l'evidenza dell'agire etico in un livello trascendentale, sovraempirico e razionale, trova meno convincente il *fondamento teologico* che Cudworth convoca a supporto dell'intero impianto. Infatti ogni verità non può che essere conosciuta attraverso singoli atti fattuali, che in sé non giustificano il carattere di verità eterna di una verità matematica o etica: il dato di fatto è che ogni uomo razionale potrebbe convergere sull'evidenza di un asserto matematico o etico, ma la convergenza di opinione non è sufficiente a sostenere una verità di fatto, e avrebbe senso una possibile obiezione psicologista secondo la quale il tutto si giustificerebbe per una corrispondenza fattuale della struttura psichica degli uomini. La giustificazione di Cudworth viene definita da Husserl una "*fuga nella teologia*": «Il mio conoscere, per quanto possa trovarlo evidente, non può avere alcuna autorità in se stesso: allora si ricorre

¹¹⁴ «Cudworth è intervenuto nella controversia sulla libertà delle azioni, come si è venuta a generare nelle discussioni tra Thomas Hobbes e John Bramhall, in una questione: mostrare, contro Hobbes ma anche contro i calvinisti radicali, che esiste un "libero arbitrio morale" (*moral freewill*). La tesi è abbastanza strana poiché per la filosofia contemporanea ad Hobbes e Cartesio come per tutti gli autori dell'Età Classica, la questione della libertà e della causalità erano considerate appannaggio della metafisica e non della morale. Infatti non è possibile capire cosa sia l'azione buona prima di capire cosa sia l'agire». L. JAFFRO, *Liberté morale et causalité selon Ralph Cudworth*, in «Revue Philosophique de Louvain» 107 (2009) 647-673, qui 647.

¹¹⁵ Cit. in *Introduzione all'etica*, 126.

a Dio in quanto autorità di tutte le autorità»¹¹⁶. L'aporia teoretica è chiara: a garanzia dell'evidenza dei principi sussistenti di etica e matematica viene invocata l'*esistenza di Dio*. Si ricorre ad una "evidenza creduta" per dimostrare "l'evidenza supposta", ma con un tale procedimento non si dimostra realmente nulla. Cudworth intuisce che è possibile parlare di etica solo se ha senso un discorso sul bene e sul male e il suo merito consiste nella posizione dell'importanza di una legalità etica che abbia una valenza assoluta e che sia in parallelo con i principi logico-matematici, ma senza una chiarificazione eidetica e trascendentale di tali principi ci si muove «tra la Scilla del teologismo, in cui finisce sempre il razionalismo, e la Carridi dell'antropologismo del biologismo»¹¹⁷.

L'istanza teologica assorbe eccessivamente gli interessi teoretici di Cudworth, tanto che l'intuizione del parallelismo tra matematica ed etica viene solo annunciato, ma non svolto¹¹⁸. In realtà, come abbiamo già avuto modo di comprendere, Husserl ritiene che sia possibile articolare una riflessione in parallelo tra piano assiologico e piano logico solo con la *prudenza* di chi riconosce che non si tratta della stessa cosa. Poniamo una proposizione di matematica pura (A) e una proposizione assiologica generale (B):

(A): il prodotto di due fattori di cui uno è 0 è sempre 0

(B): un bene evidente è da preferire ad un male evidente

Posta A, è assurdo porre una proposizione A_1 che afferma che «5 moltiplicato per 0 ha come risultato 5». Se A è vera, A_1 è falsa in quanto assurda. Ma posto B, non è assurda B_1 tale che «rubare è un male evidente ma io lo preferisco». Potremmo dire che è moralmente inaccettabile e che B_1 descrive un peccato, ma non un vizio formale. L'esempio ripropone così la prudenza husserliana nel parallelismo logica-etica, che il primo razionalismo di Cudworth non tematizza: la logica è in ordine al "*formalmente corretto*", mentre l'etica è in ordine al "*giusto*". Il peccato di per sé si può esprimere con affermazioni formalmente corrette. Se non si riconosce la differenza, anche i vantaggi che potrebbero essere indotti dal parallelismo diventano di poco conto.

¹¹⁶ *Introduzione all'etica*, 128.

¹¹⁷ *Ibid.*, 129.

¹¹⁸ Nelle premesse alla nostra riflessione abbiamo anticipato che per Husserl l'amore sembra uno stato emotivo interiore che consegue all'obbedienza della legge morale. Si nota la differenza radicale con il pensiero di Cudworth: la critica «sul piano antropologico interpreta la concezione cudworthiana dell'amore come tensione conoscitiva dell'anima umana verso Dio, verità assoluta; in ambito teologico, [...] definisce l'amore, la cui perfetta realizzazione si compie nella relazione tra le persone trinitarie, come il più alto livello di realtà esistente dal quale derivano i valori morali». L. DELLA MONICA, *Il concetto di amore nel pensiero religioso di Ralph Cudworth*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 100 (2008) 505-535, qui 507.

Samuel Clarke (1675-1729) eredita il razionalismo di Cudworth, e tenta di impostarlo su basi non teologiche. In realtà egli respira il clima cartesiano della sua epoca, e sostiene posizioni deiste, per cui la ragione logico-deduttiva è capace di giungere all'esistenza di Dio. Il concetto decisivo della filosofia di Clarke è l'idea di *natura*: la logica è assolutamente valida in quanto descrive i rapporti tra gli oggetti, mentre l'etica deve il proprio fondamento certo in quanto descrive le relazioni personali e le azioni¹¹⁹. Attraverso la considerazione sullo stato degli oggetti naturali, sarebbe possibile per l'intelligenza giungere fino all'esistenza di Dio. Dio non è dunque postulato come fondamento, ma è guadagnato euristicamente, almeno dal punto di vista epistemologico. Una proposizione è logicamente coerente nella misura in cui è in grado di descrivere adeguatamente uno stato di cose, mentre una proposizione è eticamente coerente nella misura in cui adeguata a descrivere una situazione relazionale. Le affermazioni «5 è inferiore al proprio quadrato» e «non è lecito uccidere» hanno ambedue lo stesso fondamento nello stato di cose naturali: come è possibile fare una comparazione di grandezze, così è possibile esprimere in una affermazione coerente che la morte produce un decremento.

Clarke offre uno spunto interessante nell'indicare il compito fondativo caratterizzato da una natura descrittiva: un'etica trascendentale non elimina il reale, ma lo pone tra parentesi per comprenderne i dispositivi di funzionamento. Tuttavia non è difficile individuare il grande limite del descrittivismo di Clarke, ossia l'incapacità di tematizzare adeguatamente la differenza tra una proposizione *prescrittiva* e una proposizione *descrittiva*. La logica, stando alla sua proposta, ha un valore descrittivo in quanto fondata su uno stato di cose. Ma l'etica mira a produrre *trasformazione*: parliamo di un precetto etico non tanto in virtù di un suo valore descrittivo, quanto in termini di prescrizione. Se la logica è chiamata a valutare la correttezza formale della descrizione, l'etica si propone come valutazione della correttezza formale di un asserto prescrittivo. Anche il problema di Clarke sembra risiedere in un appiattimento del parallelismo tra etica e logica in una semplice *omologazione*, senza tenere conto della debita differenza.

¹¹⁹ «Questo pensatore basa i giudizi necessari della ragione teorica e pratica sulla natura delle cose, facendo consistere il comportamento morale nella coerenza (*fitness*) con le proprietà e le relazioni che le cose hanno in sé». U.F.S.S. SÁNCHEZ-MIGALLON, *La ética de Edmund Husserl*, 200.

Nel suo pensiero sembra impossibile un'etica del dissenso, volta a sovvertire e correggere uno stato di cose: la valutazione potrebbe anche ravvisare un'ingiustizia nella situazione fattuale e decidere per un cambiamento. La teoria di Clarke non supporta una tale possibilità. Inoltre essa condivide il vizio del razionalismo matematicizzante che abbiamo già incontrato in Cudworth: io posso rubare ma non posso calcolare gli angoli di una circonferenza; pertanto le leggi etiche si possono violare senza un controsenso che invece accadrebbe nelle leggi logiche.

Una risposta all'utilitarismo di Hobbes non venne soltanto da parte dei moralisti della ragione, ma anche da quei moralisti che Husserl chiama "*del sentimento*". Essi non oppongono uno stato di cose razionale al principio di auto-conservazione hobbesiano, ma cercano di ampliare le possibilità del sentire umano: se è vero che l'uomo agisce in base al proprio sentire, davvero l'unico sentire universale sarebbe l'autoconservazione?

Anthony Ashley-Cooper di Shaftesbury (1671-1713) ritiene che l'uomo non sia dotato semplicemente dell'istinto di sopravvivenza, ma anche di *affetti disinteressati* che fondano l'agire morale. Egli parla di tre tipi fondamentali di inclinazioni: quelle *egoistiche* (già ravvisate da Hobbes), quelle *sociali naturali* (come la compassione, la bontà e l'amore) e infine le *tendenze innaturali* (come la cattiveria e la malignità). La sopravvivenza dell'uomo non è soltanto data da spinte egoistiche di auto-conservazione, ma da un equilibrio tra le inclinazioni egoistiche e le inclinazioni sociali naturali, mentre le inclinazioni innaturali sono da respingere in quanto generatrici di disarmonia. La morale è dunque per Shaftesbury una sorta di «economia delle inclinazioni»¹²⁰, dove l'ideale etico di bene corrisponde anche all'armonia sociale e alla felicità soggettiva. L'etica diviene una particolare tipologia di estetica: l'animo deve essere condotto a seguire quelle inclinazioni in grado di generare un maggiore senso di armonia. La coscienza etica è chiamata ad approvare e a disapprovare le tendenze.

L'allievo di Shaftesbury, Francis Hutcheson (1694-1746), giunge, a giudizio di Husserl, ad un elevato grado di formalizzazione e di teorizzazione delle intuizioni del maestro. In particolare egli mette a tema ciò che in Shaftesbury era lasciato ad una intuizione: l'approvazione non è a sua volta un "sentimento", ma un *atto giudicante* della

¹²⁰ *Introduzione all'etica*, 155.

ragione. La ragione valuta come conforme alla natura sociale del soggetto ogni inclinazione dettata dalla benevolenza, mentre dovrebbe rigettare ogni altra inclinazione.

Husserl ritiene importante la “morale del sentimento”: non è possibile comprendere la complessità dell’atto morale se si esclude ogni possibile atto emotivo. Il bene viene primariamente sentito, e solo successivamente interviene un atto giudicante. La valutazione razionale non è concorrenziale al sentire: le due dinamiche devono essere integrate in quanto atti coscienziali che solo didatticamente si distinguono. Ciò che non può essere accettato dei moralisti del sentimento è quella che potremmo definire una sorta di *ipertrofia del soggetto*, che si trova in balia di se stesso. L’atto valutante non è creativo: è semplicemente un assenso o un dissenso ad una emotività come autentica sede dell’agire. Il soggetto si trova come sopraffatto dal proprio sentire e si tratta di un’impostazione che «in generale non ha visto nulla della specifica autoregolamentazione dell’Io»¹²¹. L’azione morale viene pensata come un *assenso* alla benevolenza naturale e un *dissenso* all’egoismo anti-naturale, ma l’idea di natura è confusa con una “statistica” antropologica: poiché si può presumere che più uomini sono attratti dalla benevolenza e ritengono rivoltante l’odio, la benevolenza deve essere ritenuta conforme alla natura. La decisione del soggetto è svuotata di implicazioni morali: si tratterebbe solo di assenso ad uno stato naturale di cose. La moralità sembrerebbe descrivere uno stato di salute, mentre l’immoralità non sarebbe tanto da intendere in chiave peccaminosa, quanto come malattia della natura. Ma dove non c’è *decisione* non esiste *imputabilità*, non esiste *bene e male*, e in ultima analisi non esiste l’*etica*.

All’ipertrofia dell’oggetto è necessario opporre un pensiero che sappia restituire consistenza al soggetto riflessivo e spirituale come titolare delle proprie azioni. L’incursione nei modelli del XVII secolo della polemica naturalista ci ha arricchiti di un prezioso elemento, ovvero l’impossibilità di sottovalutare l’aspetto emotivo. Nel primato riconosciuto alla riflessione, Husserl integra lo spazio per l’emotività.

3.2 *Eccessi e difetti formali: confronto con Kant*

Il rapporto tra Husserl e Kant è estremamente complesso. Dal punto di vista etico, vengono prese in considerazione le opere *Fondazione della metafisica dei costumi e*

¹²¹ *Ibid.*, 162.

Critica della ragion pratica, tanto che diversi critici avanzano l'ipotesi che Husserl non abbia mai letto la *Metafisica dei costumi*, le *Lezioni di etica* e la *Religione entro i limiti della sola ragione*¹²². Se bisogna riconoscere a Kant un primato metodologico nell'intuizione della necessità di una riflessione trascendentale, Husserl fa sua l'obiezione formalistica mossa al pensiero etico di Kant: la tesi centrale di Husserl è che Kant sottovaluti il ruolo della *sensibilità* nel fondamento dell'etica. In realtà Gianna Gigliotti mostra come qualche volta «Husserl scade nella ripetizione di stereotipi tanto banali da essere imbarazzanti a leggersi»¹²³: ad una attenta analisi, le posizioni husserliane e quelle kantiane rivelano intrecci e connessioni più interessanti rispetto alla dichiarata opposizione. Analogamente Henning Peucker sostiene che talvolta Husserl interpreta Kant con alcune forzature dovute alla visione teleologica della storia dell'etica che culminerebbe nell'etica di impostazione fenomenologica¹²⁴. Una disamina attenta delle obiezioni husserliane, se non è dunque il luogo migliore per comprendere le intenzioni di fondo di Kant, è importante per chiarire “in negativo” le intenzioni del formalismo etico auspicato da Husserl¹²⁵.

A giudizio di Peucker, la critica di un eccesso di formalismo kantiano è affrontata da Husserl in tre sfaccettature: in primo luogo Kant rifiuterebbe in modo categorico ogni *valenza emotiva* in ambito etico senza le dovute distinzioni. L'unico sentimento che avrebbe diritto di cittadinanza sarebbe il *rispetto*, mentre ogni altra energia volitiva viene esclusa in blocco senza le dovute distinzioni. In secondo luogo, se Kant riserva il giusto spazio ad un'etica formale, non sarebbe accettabile la completa esclusione di ogni *riempimento materiale* dell'agire: la formalità non può essere pensata come concorrenziale alla materialità, ma come momento decisivo per mostrarne l'evidenza. Da

¹²² Cfr. R. BERNET – I. KERN – E. MARBACH, *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston, 236-244.

¹²³ G. GIGLIOTTI, *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant*, in B. CENTI – G. GIGLIOTTI (Ed.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Roma 2004, 13-114, qui 96.

¹²⁴ H. PEUCKER, *Husserl's Critique of Kant's Ethics*, in «Journal of the History of Philosophy» 45 (2007) 309-319, qui 310.

¹²⁵ Il formalismo di Kant non è esente da un aspetto esortativo e da un visione antropologica complessiva: «La ragion pratica non è più solo quella della prudenza e della virtù, ma è l'unica via all'intelligenza della condizione umana e alla sua verità: il destino di ogni uomo è affidato al suo stesso volere. Per tale ragione la morale di Kant ha un suo profilo esortativo: esorta al coraggio». G. MAZZOCATO, *La forma incondizionata della volontà e la totalità dell'amore. Attualità teologica della teoria di Kant sulla morale*, in «Studia Patavina» 67 (2020) 487-498, qui 490.

ultimo il formalismo guadagnato da Kant ed espresso nell'imperativo categorico non ha alcuna *valenza fondativa*, in quanto non è assolutamente evidente alcun riempimento¹²⁶.

Il progetto kantiano, condiviso da Husserl, consiste nel ricercare un fondamento obiettivo della morale e l'emotività sarebbe un grande scacco matto all'autonomia morale del soggetto: se infatti egli fosse determinato dal proprio sentire emotivo, il principio morale sarebbe eteronomo rispetto alla ragione, dunque psicologista e per nulla obiettivo. Come abbiamo avuto modo di analizzare, anche Husserl ritiene errata un'etica del sentimento, ma ciò non toglie che il sentimento esiste e non può essere semplicemente rimosso nell'analisi dell'agire etico e del piano motivazionale. I sentimenti non sono infatti tutti uguali: la tradizionale distinzione tra *sentimenti passivi* e *atti di sentimento* deve essere considerata come sensata. Se è vero che il "piacere" che si potrebbe sperimentare nell'agire impulsivamente sotto la spinta dell'ira non è certamente frutto di una coscienza etica libera, di tutt'altra matrice è il sentimento di "piacere" o di "gusto" di fronte ad un'opera d'arte o a un'azione di altruismo. In questo secondo caso l'aspetto emotivo non è dissociato rispetto al pensiero e tra i due si istituisce un fecondo legame. Del resto il primo movente della valutazione è un'attrazione o una repulsione di natura emotiva, e il senso di bellezza e di bontà di fronte ad una azione eticamente pertinente è importante nell'atto etico. Il "bene" e il "bello" non sono a discapito dell'eticamente corretto e del giusto: esiste la possibilità di coniugare la riflessione, l'intenzionalità e il gusto estetico attraverso quella che potremmo definire una sorta di "ascetica" del sentimento. La base motivazionale di ogni azione non può essere un sentimento passivo, come invece vorrebbero le impostazioni psicologistiche, nondimeno il "bene" a cui la coscienza connette un valore suscita una dinamica motivazionale dove "bene" e "percezione del bello" si coniugano. Il *sentimento di giustizia* che ne nasce influenza in modo positivo il sentimento di sé, così da motivare un atto di volontà. La volontà non può essere pensata come completamente immune dal sentimento, tuttavia la motivazione emotiva in esame non risulta antagonista rispetto alla riflessione, perché il sentimento del soggetto è correlato al valore. Kant sarebbe invece troppo categorico nel dichiarare ogni sentimento come esterno all'originario di una coscienza autonoma: «Non avendo colto la

¹²⁶ *Ibid.*, 313.

differenza tra sentimenti passivi e atti di sentimento, Kant si è precluso agli occhi di Husserl la possibilità di distinguere tra sentimenti chiari e confusi»¹²⁷. La completa esclusione di ogni sentimento nell'analisi del piano motivazionale impoverisce l'*atto intenzionale* della coscienza che si dirige verso un *valore*: «È semplicemente impensabile una motivazione in cui l'Io, in quanto volente, non sia motivato da alcun valorizzare, ossia da alcun sentimento»¹²⁸. Questa prima critica che Husserl muove a Kant pone diverse questioni storiografiche¹²⁹, ma ha un grosso valore documentale nell'illuminare la metodologia seguita da Husserl stesso: il “tribunale della ragione” rappresenta un momento non connaturale all'atto etico stesso, per quanto necessario. Dal punto di vista formale, la valutazione dell'atto etico richiede il rigore razionale e logico, che tuttavia deve essere in grado di rendere ragione di una naturalità dell'etico che comporta una *pluralità di dimensioni*: «Il principio morale deve poter esibire la sua certezza evidente dinanzi al tribunale della ragione, ma non che esso debba avere la natura della ragione»¹³⁰.

Il tema husserliano che emerge quasi in negativo dal confronto con Kant è quello della *sintesi passiva*: «Per Kant la sensibilità appartiene, insieme con la legalità della formazione spazio-temporale, soltanto alla dotazione fattuale della soggettività umana, ma non ad ogni soggettività in generale»¹³¹. Husserl non pensa mai ad una coscienza che abdichi alle prerogative della propria intenzionalità, ma «mentre queste attività compiono le loro operazioni sintetiche, continua intanto a svolgersi la sintesi passiva che fornisce loro ogni materia. La cosa, data nell'intuizione passiva, appare in seguito nella intuizione

¹²⁷ G. GIGLIOTTI, *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant*, 34.

¹²⁸ *Introduzione all'etica*, 210.

¹²⁹ Gianna Gigliotti ricostruisce nel dettaglio la collocazione di Husserl all'interno delle interpretazioni di Kant, mostrando il suo credito per tradizioni interpretative non prive di problemi e presentando la lettura di Cohn come più attenta all'insieme degli sviluppi kantiani e come non così alternativa ad alcuni contributi husserliani, nati invece in una troppo rapida contrapposizione a Kant stesso: «Husserl non sembra sfuggire a una certa ambiguità nel non segnare la distinzione tra formale e trascendentale. Né è chiaro che cosa significhi riconoscere un valore teoretico a un'etica che non è compiutamente tale. Il problema è dunque quello di 'riscattare' anche in etica la sensibilità dalla tradizionale collocazione nella aposteriorità dell'empirico. Riesce – e interessa – a Husserl di realizzare questa operazione anche in etica con il rigore e la determinazione persino fanatica con cui l'ha perseguita nel campo della conoscenza? Credo giusto nei confronti di Husserl non dimenticare che, dopo tutto, i testi con cui ci misuriamo non sono testi destinati alla stampa come un libro di etica». G. GIGLIOTTI, *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant*, 46-47.

¹³⁰ *Ibid.*, 29.

¹³¹ E. HUSSERL, *Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte*, a cura di R. Boehm, *Husserliana VII*, Nijhoff, Den Haag 1959 (trad. it. di C. La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990, 44-45).

unitaria e per quanto essa possa qui essere modificata dall'attività della esplicitazione, o dal coglierne le parti e le note, la cosa stessa, durante e dentro quest'attività, resta pure come una datità stabile»¹³². Husserl dedica via via più spazio ad una *fenomenologia genetica*, volta a tematizzare l'atto intenzionale, rispetto ad una *fenomenologia statica*, più attenta alle strutture della coscienza intenzionale. Secondo Jacques Derrida la fenomenologia statica e la fenomenologia genetica non sono due fasi distinte del percorso husserliano, ma due accentuazioni che si alternano e si integrano¹³³. Se per Kant c'è una sorta di simultaneità e isomorfismo tra l'atto della conoscenza, l'atto della decisione morale e l'atto della riflessione su di esse, per Husserl il momento dell'attività non può che innestarsi su una *passività* che prevede atti emotivi, valutativi ed iletici. La riflessione arriva sempre dopo, per quanto qualificante e imprescindibile: «Il ritardo è qui l'assoluto filosofico, perché il cominciamento della riflessione metodica non può essere che la coscienza dell'implicazione di un'altra origine assoluta, anteriore e possibile in generale»¹³⁴. Nulla sfugge alla coscienza accidentale e l'emotività a cui è riconosciuto un rilievo motivazionale è l'affezione che la riflessione è in grado di ingenerare per una bellezza della valorialità.

A rigore, anche Kant riserva un minimo spazio per il sentimento nel piano volitivo: l'unico movente emotivo ritenuto accettabile è il sentimento razionale del *rispetto* per la pura forma della legge morale. Quali sono invece i sentimenti superiori accettabili per Husserl? L'autorevole giudizio di Melle è che in realtà fino all'esperienza bellica Husserl ammette l'importanza del sentimento etico come struttura parallela alla sintesi passiva per quanto concerne la fenomenologia degli atti intenzionali, ma il pensiero è *molto formale*. Paradossalmente egli rimprovera a Kant di avere sdoganato solo il sentimento del rispetto nella sua valenza etica, di contro promette una “liberalizzazione dei sentimenti superiori” senza alcuna specifica: sembra che Kant sia addirittura più concreto. L'esperienza bellica cambierà le posizioni husserliane:

Nei suoi manoscritti successivi della prima metà degli anni Venti, l'amore assieme alla ragione viene visto come il motivo etico fondamentale. L'amore, che emerge dalla

¹³² E. HUSSERL, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, *Husserliana I*, Nijhoff, Den Haag 1950. (trad. it. di F. Costa, *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 2009, 103).

¹³³ Cfr. J. DERRIDA, *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990, 107-130 (trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2016).

¹³⁴ J. DERRIDA, *Introduction et traduction de "L'Origine de la géométrie" de Husserl*, Puf, Paris 1962 (trad. it. di C. di Martino, *Introduzione a Husserl. L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987, 214).

profondità della persona e dall'obbligo assoluto che genera, individua la persona e la sua legge etica. Come tale è in tensione (se non in contraddizione) con la tendenza universalizzante della ragione e della sua legge¹³⁵.

Si potrebbe così ipotizzare che la “passività emotiva originaria” che si iscrive per Husserl come sostrato motivazionale in ogni atto etico sia propriamente l'amore.

In effetti Husserl obietta a Kant la completa esclusione di ogni *riempimento materiale dell'agire*, (è la seconda sfaccettatura della più generale obiezione di intellettualismo), ma è un tema delicato nel pensiero husserliano medesimo. L'obiezione di fondo al kantismo consiste nella non accettazione di uno schema di natura rappresentazionista: Kant istituirebbe semplicemente un rapporto biunivoco tra il fenomeno e le categorie intellettuali atte alla sua percezione che si rifletterebbe anche in etica. Tra i due autori c'è concordanza circa l'urgenza di un pensiero trascendentale, ma non nell'esecuzione: «Kant per l'appunto non si spinge fino al vero senso della correlazione tra la conoscenza e l'oggettualità conoscitiva, e quindi nemmeno fino al senso del problema specificatamente trascendentale della “costituzione”»¹³⁶. A giudizio di Husserl, in Kant la materia del sentire è semplicemente occasione per la costituzione della forma, è luogo di verifica degli schematismi trascendentali, ma la *materia* del riempimento non ha reale voce in capitolo nella fenomenalità¹³⁷. La materia del fenomeno rappresenta semplice materiale grezzo per la ragion pura in un monismo della ragione. Per Husserl il momento *pre-categoriale* ha già una *valenza intenzionale*: mediante la riduzione fenomenologica la materia del riempimento viene posta tra parentesi per restituirne una versione eidetica e concettuale; l'operazione viene condotta con cognizione, poiché si tratta di rendere con un linguaggio formale ciò che accade in modalità pre-verbale e pre-formale. La formalità della fenomenologia non è il riflesso di

¹³⁵ U. MELLE, *Husserl's personalist Ethics*, in «Husserl Studies» 23 (2007) 1-15, qui 3.

¹³⁶ E. HUSSERL, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, 27-28.

¹³⁷ «Il ruolo conoscitivo dell'estetica, almeno sino a quando le sue forme non ricompaiono nello schematismo trascendentale, è quindi ben limitato e delimitato: il livello intuitivo antecede la realtà concreta e singolare dell'oggetto e contiene soltanto la forma della sensibilità che, a sua volta, nel mio soggetto antecede tutte le reali impressioni che io ricevo da parte degli oggetti. La sensibilità è quindi una funzione che offre una forma intuitiva valida in generale per tutti gli oggetti possibili dei sensi: non intuizione “afferrante”, non coglimento dello specifico significato degli oggetti nella loro materialità bensì condizione di possibilità formale connessa a una facoltà soggettiva che astrae dal contenuto degli oggetti. L'intuizione sensibile non afferra immediatamente l'oggetto nella sua realtà (empirica o essenziale) poiché la sua funzione si esaurisce nel determinare la forma secondo la quale un oggetto può apparire [...]». E. FRANZINI, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, 46.

una formalità del fenomeno: si tratterebbe di una chiarezza possibile solo snaturando il carattere offerente dell'oggetto. La formalità fenomenologica è innaturale e completamente tesa a mettere in luce la complessità del fenomeno: «La cosa, nell'esperienza, non è un mero dato inerte o un mero aggregato di sensazioni. Essa costituisce un polo attorno a cui si strutturano, secondo una legalità stabile, possibili serie di manifestazioni e di decorsi di esperienza»¹³⁸. Il “Kant di Husserl” non riconoscerebbe questa precedenza, tanto per la ragion pura che per la ragion pratica. Il riflesso in ambito etico dell'impostazione di pensiero kantiana è il totale disinteresse per i *valori* a vantaggio dell'assoluta *formalità* dell'imperativo categorico. Ogni determinazione materiale della nostra volontà seguirebbe solo le condizioni della natura e dell'esperienza: per questa ragione, nella ricerca di un principio incondizionato di moralità, Kant conclude che una determinazione materiale della volontà non è mai incondizionata ed è sempre un tipico caso di eteronomia. In realtà i commentatori di Husserl mostrano un certo imbarazzo a questo punto: Peucker sostiene che «Husserl non è molto esplicito nel presentare questa critica a Kant»¹³⁹, mentre Risio, parafrasando la posizione di Melle, sostiene che «sebbene Husserl voglia superare l'astrattezza del formalismo kantiano, la sua posizione non è meno formale, il suo imperativo non è meno vuoto»¹⁴⁰. In effetti «come afferma Husserl, l'etica fenomenologica è una “etica dal basso”, cioè un'etica che riflette sui livelli più elementari della coscienza morale. Poiché la coscienza morale include determinati valori, il fenomenologo deve mostrare come questi valori ci vengono originariamente dati»¹⁴¹. Ma nella fase prebellica, Husserl è molto parco nell'avventurarsi entro la materialità dei valori, limitandosi a indicare alcune *leggi formali della valorialità*.

Il terzo e ultimo rilievo critico che Husserl muove a Kant è prettamente legato alla modalità di declinazione dell'imperativo categorico del dovere assoluto. Come è ampiamente noto, Kant propone l'idea di una obbligazione morale che non ha altro fondamento se non il dovere stesso e come movente il senso di rispetto che essa è in grado di suscitare. In senso stretto, l'imperativo categorico non può essere formulato che come

¹³⁸ C. DI MARTINO, *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini, Milano 2013, 128-129.

¹³⁹ H. PEUCKER, *Husserl's Critique of Kant's Ethics*, 316.

¹⁴⁰ L. RISIO, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, 120.

¹⁴¹ H. PEUCKER, *Husserl's Critique of Kant's Ethics*, 316.

semplice dovere: «Tu devi!». Tuttavia nella *Critica della Ragion Pratica* e nella *Fondazione della metafisica dei costumi* vengono proposte alcune formulazioni che hanno un carattere regolativo per comprendere se un'azione potrebbe essere o meno conforme all'imperativo categorico:

- Agisci soltanto secondo quella massima che, al tempo stesso, puoi volere che divenga una legge universale¹⁴².
- Agisci in modo da trattare l'umanità, sia nella tua persona sia in quella di ogni altro, sempre anche come fine e mai semplicemente come mezzo¹⁴³.
- La volontà non è semplicemente sottoposta alla legge, ma lo è in modo da dover essere considerata auto-legislatrice e solo a questo patto sottostà alla legge¹⁴⁴.

L'analisi husserliana a riguardo è piuttosto sorprendente: il formalismo kantiano difetterebbe non tanto *in eccesso*, quanto *in difetto*. Alla luce dei chiarimenti che abbiamo già considerato se ne comprende intuitivamente il motivo: Kant riporta ogni legge di formalità all'interno della ragione, ma per Husserl la materia pre-categoriale non si offre priva di ordine. Il parallelismo con la logica può aiutare a comprendere meglio l'obiezione: «La materia che si presenta alla conoscenza è quindi già profondamente formata da leggi oggettive, come del resto rispettano una rigorosa forma logica le asserzioni che vogliono essere vere»¹⁴⁵. La *coscienza* non è né il luogo in cui vengono generati i valori e nemmeno l'origine del Mondo-della-vita: la riflessione elabora, la libertà decide, la motivazione induce ad una spinta emotiva, ma esiste una dimensione passiva della coscienza che non può essere dimenticata. Secondo Husserl, Kant propone un modello unidirezionale: dalla *sensibilità* alla *ragione* per quanto riguarda la ragion pura e dalla *coscienza* all'*azione* per quanto riguarda l'azione. In realtà le interazioni sono molto più complesse.

L'ambiente è compresente come dominio di pre-datità, di una pre-datità passiva, tale cioè che esiste già da sempre senza alcuna aggiunta, senza che intervenga uno sguardo diretto a coglierlo, senza cioè che si risvegli alcun interesse. Ogni attività conoscitiva presuppone un tale dominio, e così ogni atto rivolto a cogliere un oggetto singolo; dal suo campo quest'oggetto esercita la sua affezione, esso è oggetto, un ente tra gli altri, già dato dapprima in una *doxa* passiva, in un campo che pure rappresenta l'unità della *doxa*

¹⁴² I. KANT, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, originale del 1785 consultato in trad. it. di P. Chiodi, *Fondazione della metafisica dei costumi*, in *Scritti morali*, UTET, Torino 1995, 79.

¹⁴³ *Ibid.*, 88.

¹⁴⁴ *Ibid.*, 91.

¹⁴⁵ L. RISIO, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, 72.

passiva. Potremmo anche dire che ogni attività conoscitiva è preceduta ogni volta da un mondo, come suolo universale. Ciò significa innanzitutto che precede un suolo di universale credenza d'essere passiva, presupposto già da ogni singola azione conoscitiva¹⁴⁶.

Tra *mondo* e *coscienza* l'interazione è *reciproca*: se i giudizi sono propri del soggetto e frutto della sua sintesi attiva, ciò non è in competizione con la sintesi passiva, ossia con l'esperienza di essere collocato dentro un mondo che ha una sensatezza che non si dice senza il soggetto, e che tuttavia lo precede. Quando la coscienza ordina i propri vissuti intenzionali lo fa secondo l'originaria credenza che il mondo sia un orizzonte sensato di oggettività¹⁴⁷.

A giudizio di Husserl, Kant sposta tutto l'ordine del mondo sul *polo della coscienza*, tanto che non ha nemmeno senso porre la questione del mondo in sé che non ci è accessibile; il giudizio husserliano si esprime in termini molto severi: «Devo prendermi purtroppo la libertà di dichiarare la dottrina kantiana dell'*intellectus archetypus* assurda in tutte le sue forme»¹⁴⁸. La monodirezionalità del processo mondo-ragione come unico vettore della razionalità risulta frutto di una pregiudiziale che non ha giustificazioni¹⁴⁹. E di conseguenza non può che difettare nella stessa modalità il processo che va dalla ragione all'agire etico, dove la ragione diviene monisticamente in grado di generare, valutare e imprimere forza obbligatoria alla valorialità:

Nel suo complesso, questo contrasto tra sensibilità e ragione, in cui dal lato della sensibilità sta la sensibilità della sensazione, del sentimento e dell'istinto, dal lato della ragione si hanno invece le categorie non sensibili che modellano per prime la sensibilità, è fondamentalmente errato al pari della coincidenza, che secondo Kant questa contrapposizione ha con quella del tutto diversa tra la fatticità irrazionale e l'apriorità razionale, documentata nella legalità di una validità incondizionata¹⁵⁰.

Se Kant inaugura l'impostazione *trascendentale*, il prezzo è la rimozione del *categoriale*. Il livello trascendentale non è guadagnato mettendo sotto *epochè* il

¹⁴⁶ *Esperienza e giudizio*, 59-61.

¹⁴⁷ Cfr. R. CELIS, *L'Urdoxa dans la vie intentionnelle*, in R. BRISART – R. CELIS (edd.), *L'évidence du monde. Methode et empirie de la phénoménologie*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1994, 186-207.

¹⁴⁸ *Introduzione all'etica*, 214.

¹⁴⁹ Il condizionale è sempre d'obbligo: anche in questo caso Gigliotti avanza e documenta la tesi che la lettura husserliana sia eccessivamente monodirezionale. Viene citata l'interpretazione di Cohen che avrebbe messo in luce come «la legge morale formale kantiana semplicemente sospendesse i contenuti», a differenza di Husserl che parlerebbe di rimozione. G. GIGLIOTTI, *Materia e forma della legge morale nell'interpretazione husserliana del formalismo di Kant*, 41.

¹⁵⁰ *Introduzione all'etica*, 215.

riempimento materiale, ma semplicemente non riconoscendogli pertinenza. L'importanza dell'etica formale è a discapito di un'etica materiale. Il peso della logica formale non è certamente sottovalutato nemmeno sul piano etico da parte di Husserl, ma negli intenti egli si propone un maggiore equilibrio e pone il seguente interrogativo:

A partire da questo contrasto sorge però la questione o la seguente catena di questioni: la separazione invalsa sinora tra etica materiale ed etica formale, come anche la fondazione di un'etica formale per mano di Kant è sufficiente o è forse l'unica possibile? Il parallelo storico di logica ed etica, alla cui base si trovano però non soltanto motivi storici ma anche oggettivi, non va forse portato oltre o più in profondità o eseguito con una modalità diversa da quanto è storicamente avvenuto, di modo che non emerga un'analogia soltanto superficiale, ma radicale e priva di lacune?¹⁵¹

Il confronto con Kant apre a tre compiti. In *primo luogo*, posto che il sentimento non può essere rimosso dal piano motivazionale, occorre precisarne meglio la fisionomia; il confronto con Hume diviene in questo senso chiarificatore. *Secondariamente* se i valori, intesi come riempimento materiale dell'atto etico, hanno una pertinenza ed esibiscono una loro oggettività obiettiva è necessario svolgere il compito di un'etica formale che ne articoli le dinamiche eidetiche e logiche. *Da ultimo*, Husserl apprezza il lavoro kantiano di elaborazione dell'imperativo categorico, ma lo ritiene mancante in termini di formalità: si pone la domanda su quali correzioni egli intenda apportarvi.

L'ipotesi di Gigliotti (che più volte abbiamo incrociato) secondo la quale le analogie tra Kant e Husserl siano maggiori rispetto a quelle dichiarate è molto interessante. Giordanetti mette in luce come sarebbe tutt'ora urgente uno studio sull'evoluzione del concetto di *motivazione etica* in Kant, il quale costituirebbe un tema sempre più importante negli ultimi scritti, e che invece sarebbe privo di ogni connotazione affettiva fino alla *Critica della Ragion Pratica* non perché Kant non vi riconosca pertinenza, ma semplicemente per il tema in esame, ossia l'universalità della ragione. In realtà il sentimento del rispetto acquisisce un peso importante sul piano motivazionale¹⁵²: tra la *Critica della Ragion Pratica* e la *Fondazione della metafisica dei costumi*, l'uso dei termini che possono essere tradotti con motivo (*Bewegungsgrund*) e movente

¹⁵¹ *Lineamenti di etica formale*, 62.

¹⁵² «[...] non è fuorviante interpretare la coscienza morale di Kant come fondata non solo sulla ragione ma anche sul sentimento di rispetto e che quest'ultimo non deve essere semplicemente considerato come la parte soggettiva della moralità, ma gioca anche un ruolo molto importante nella giustificazione della realtà della legge morale per gli esseri umani». P. GIORDANETTI, *The unconscious as Root of Kant's A Priori sentimentalism*, in P. GIORDANETTI – R. POZZO – M. SGARBI (edd.), *Kant's philosophy of the unconscious*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012, 77-88, qui 82-83.

(*Triebfeder*) varia nei suoi equilibri a vantaggio di una presa di coscienza dell'importanza dei moventi¹⁵³. Se Husserl dunque non è un interprete kantiano rigoroso sul piano strettamente esegetico, nondimeno un confronto tra il sentimento per eccellenza kantiano che è il rispetto e il sentimento per eccellenza husserliano che è l'amore può diventare un'ipotesi sulla quale tornare: Husserl rivendica una maggiore consapevolezza dell'affezione rispetto al credito kantiano per un'autoaffezione. Il chiarimento può essere esplicitato solo dopo l'analisi del sentimento in confronto a Hume e l'ordine husserliano dei valori.

3.3 *Il peso dei sentimenti e il confronto con Hume*

Hume è uno dei pensatori che maggiormente ha influito sul pensiero di Husserl: nel 1895 tiene un primo seminario sulla filosofia di Hume e nel semestre 1926-27 un intero corso, mentre tra i due estremi possiamo contare una decina di insegnamenti dedicati al filosofo scozzese. Viene spesso citato il frammento husserliano nella lettera a Metzger del novembre 1919 in cui egli affermerebbe di avere imparato molto di più da Hume che da Kant¹⁵⁴.

Nelle *Ricerche Logiche*, viene espresso il seguente giudizio nei confronti dell'empirismo in generale e di Hume in particolare: «La giustezza della teoria presuppone l'irrazionalità delle sue premesse, la giustezza delle premesse, l'irrazionalità della teoria»¹⁵⁵. In effetti, nella visione husserliana della storia della filosofia che culminerebbe teleologicamente nella fenomenologia, Berkeley e ancora più radicalmente Hume sono coloro che pongono la questione decisiva: per essi la filosofia «è interamente determinata dal disegno di chiarire il significato dei nostri concetti e delle nostre certezze, muovendo da una descrizione delle forme e dei modi dell'esperienza soggettiva»¹⁵⁶. L'affermazione appena citata è perfettamente adeguata a esprimere il movente di tutta l'impresa fenomenologica e allo stesso tempo dello sforzo riflessivo dell'empirismo di

¹⁵³ Cfr. S. LANDUCCI, *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994, n.27 di pag. 133.

¹⁵⁴ Cfr. E. HUSSERL, *Die Freiburger Schüler*, a cura di K. Schuhmann, *Briefwechsel IV*, Kluwer, Boston/London 1994, 412.

¹⁵⁵ E. HUSSERL, *Logische Untersuchungen. Ester Band: Prolegomena zur reinen Logik*, a cura di E. Holenstein, *Husserliana XVIII*, Nijhoff, Den Haag 1984 (trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche* volume I, Il Saggiatore, Milano 2005, 103).

¹⁵⁶ V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, 8-9.

Hume: il luogo istitutore dell'evidenza deve essere indagato negli *atti di coscienza*. Il primato che viene accordato a Hume rispetto a Kant risiede nel superamento di un modello puramente *rappresentazionista*: la coscienza non è semplicemente una struttura recettiva di un'evidenza che si istituisce a monte rispetto ad essa, ma partecipa alla costruzione del senso del reale; in essa l'oggettività non viene semplicemente presupposta, ma intenzionata e costituita in evidenza. Tuttavia il pensiero di Hume è gravato da un pesante *pregiudizio psicologista* che ne compromette gli esiti: «Tutte le categorie che determinano la natura e lo spirito personale non sono altro che costruzioni dell'immaginazione, sorte secondo una necessità naturale»¹⁵⁷. Ogni conoscenza, nella visione di Hume, è frutto delle impressioni dovute alla sensibilità, delle idee che si generano nella memoria e delle connessioni che vengono stabilite dalla coscienza. I passaggi dall'esperienza iletica alla forma ideale e dalle idee alla generazione di conoscenza non godono di alcuna evidenza se non di natura *empirica e procedurale* dovuta alla tendenza naturale dell'uomo¹⁵⁸.

Dal punto di vista formale è evidente il *cortocircuito logico* nel quale cadrebbe la fondazione epistemologica di un tale pensiero:

Nella misura in cui Hume sostiene che i giudizi di fatto mediati non consentono mai giustificazioni razionali, ma solo spiegazioni psicologistiche, i risultati delle scienze naturali sono evidenti soltanto dal punto di vista soggettivo. Ma dato che la stessa teoria della cognizione umana di Hume avanza essa stessa la pretesa di essere una scienza empirica basata sull'esperienza e sull'osservazione, il risultato finale, secondo Husserl, è uno scetticismo autolesionista¹⁵⁹.

Si tratta del dispositivo formalmente erroneo su cui si fonderebbe ogni posizione che esclude un'assolutezza dell'evidenza: se non esistono affermazioni assolutamente evidenti in quanto fondate su principi psicologistici soggettivi, anche la teoria che lo afferma deve essere posta nell'insieme delle affermazioni e sarebbe essa stessa inevidente. La genialità dell'intuizione e l'assurdità giustificativa si riflettono, secondo Husserl, anche sul piano delle riflessioni etiche. In particolare, in ambito morale, il merito

¹⁵⁷ *Introduzione all'etica*, 169.

¹⁵⁸ «L'abitudine a vedere sempre congiunte determinate proprietà genera la credenza nella realtà degli oggetti che le posseggono: e questa credenza, pur non essendo fondata razionalmente e non avendo un valore strettamente conoscitivo, è pienamente giustificata, in quanto esprime una tendenza naturale dell'uomo». M. MORI, *Storia della filosofia moderna*, Laterza, Bari 2018, 176.

¹⁵⁹ H. JANOUSEK – D. ZAHAVI, *Husserl on Hume*, in «British Journal for the History of Philosophy» 28 (2020) 615-635, qui 623.

di Hume è la riabilitazione dei sentimenti nel loro valore motivazionale. Il “bersaglio critico” di Hume è Clarke, e non è certo necessario ricordare che Hume è più vecchio di alcuni anni rispetto a Kant. Tuttavia la “correzione” che egli apporta all’intellettualismo giustifica che ne trattiamo dopo il passaggio kantiano.

Se la ragione presiede all’individuazione di connessioni causali, il gusto è ciò che genera connessioni motivazionali sul piano dell’agire. In realtà Husserl sostiene che Hume, nel saggio *Principi della morale*, attenui alcune sue posizioni, ma «non è che un occholino a “opinioni prevalenti salvaguardate dalla Chiesa”»¹⁶⁰; nel *Trattato sulla natura umana*, dal tono meno divulgativo, le posizioni sono radicalmente più scettiche. Nei *Principi* alla ragione è garantita una possibilità di accesso ad un “vero” ritenuto esistente al di là della ragione stessa, mentre nel *Trattato* lo scetticismo è radicale e la razionalità è completamente dissolta nelle associazioni motivate psicologicamente.

Lo scetticismo circa la ragione non conosce un’analogia nell’etica: Hume infatti è persuaso di una certa *universalità dei sentimenti etici*, per quanto fondata psicologicamente. Egli «vede che il sentimento non è qualcosa che porta semplicemente all’errore, bensì che noi, sentendo, valutiamo le cose esperite; nel pensare, valutiamo gli oggetti che ci circondano e che sono oggetto del nostro pensiero»¹⁶¹. Il gusto o il disgusto sono atti che suppongono qualcosa, hanno un sostrato intenzionale in quanto diretti verso una oggettività. Il sentire è un *atto valutante*, perché è sempre riferito a qualcosa: provo gioia per una cosa, provo disgusto per una realtà. Il sentimento non è dunque una realtà cieca: conosce un correlato alle proprie valutazioni.

Ma quando vengono cercate le ragioni di una certa oggettività del sentimento etico nascono i problemi. Se Husserl concorda “a valle” con l’idea di una intenzionalità del sentire, non concorda con la giustificazione “a monte” del dispositivo di Hume, tipica del pensiero empirista. L’intenzionalità del sentimento non è supportata da un adeguato pensiero della ragione intenzionale. Alla giustezza del peso del sentimento come valutazione imprescindibile non corrisponde una *ragione valutante*: la ragione non è in grado di generare altra verità che non sia l’organizzazione di un fascio percettivo e non è in grado di obiettività, che del resto non è contemplata come possibilità. La ragione ha una pura funzione conoscitiva, e non è nella sua natura la posizione di valutazioni

¹⁶⁰ *Ibidem*.

¹⁶¹ *Introduzione all’etica*, 175-176.

pratiche. I sentimenti e le passioni sono *intenzionali*, ma non *riflessi*. L'emotività e la ragione non godono di necessità "di diritto" e il principio che le governa è estrinseco: si tratta di semplici reazioni psicologiche a fronte di stimolazioni dovute alla fatticità peculiare della psiche umana. Di conseguenza in Hume i concetti di "bene" e di "male" non hanno un valore realmente etico, perché a rigore non ha senso porre la questione di una valutazione dell'agire in quanto essenzialmente è una risposta di *meccanismi deterministici* e non governabili.

Una seconda falla che Husserl ravvisa in Hume è il fatto che né la ragione né il sentimento siano "capaci di sé": il soggetto non sarebbe altro che un *flusso di sensazioni*. L'empirismo non tematizza la coscienza come luogo dell'evidenza, ma semmai ne parla, essa altro non è che l'insieme di stimoli e di risposte. L'intenzionalità non è in questo caso coniugata alla libertà o alla razionalità, ma sarebbe una semplice *struttura psichica*.

Per quanto riguarda la concezione husserliana di Hume vale una medesima regola interpretativa che abbiamo compreso con Kant: «Come ogni filosofo considerato e analizzato da Husserl anch'egli diviene un mezzo di analisi e di critica per meglio spiegare e impostare l'analisi fenomenologica di un problema che, in questo caso, è di tipo etico»¹⁶². Non è dunque utile porre, almeno in questa sede, la questione se Husserl sia o meno un interprete di Hume acuto¹⁶³.

Il guadagno dal confronto con Hume è importante per comprendere due acquisizioni metodologiche significative e in primo luogo l'importanza dell'*intenzionalità del sentimento*. A fronte del rifiuto di ogni valenza etica del sentimento nelle impostazioni razionaliste urge un chiarimento di cosa si intenda per "*sentimento*". I sentimenti non sono tutti uguali: il piacere di fronte ad un buon cibo o il piacere provato in un atto di amore verso il prossimo non possono essere catalogati indiscriminatamente come "edonismo morale". Il piacere per una sensazione fisica come l'alimentazione non ha alcun rilievo etico: Hume parla di "*sentimento disinteressato*", che non ha valore etico o noetico e che esprime semplicemente gusto o repulsione. Ma la compassione per chi soffre, l'amore per il prossimo, il disgusto per l'oppressione verso il debole, la sensazione

¹⁶² I.A. BIANCHI, *Etica husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, 68.

¹⁶³ Lorenzo Greco, ad esempio, non concorda sull'idea che in Hume il soggetto non abbia alcun peso in quanto semplice "somma di percezioni". Proprio dal fatto che il sentimento morale possa essere considerato come capace di una maggiore oggettività rispetto alla ragione, egli ritiene che in questa sede possa avere senso parlare di un soggetto che diviene tale nel suo agire. Cfr. L. GRECO, *L'Io Morale: David Hume e l'Etica Contemporanea*, Liguori, Napoli 2008.

interiore di compiacimento quando si è fatto un proprio dovere non possono essere semplicemente considerati “sentimenti disinteressati”: «Mi comporto “con interesse”, sono determinato da qualcosa nel sentimento dell’interesse, il che vuol dire che, sentendo qualcosa, lo valuto come ciò che per me ha valore, che è rilevante, che per me è vantaggioso e interessante»¹⁶⁴.

Si tratta di sentimenti che inducono un giudizio morale, ma che hanno rilevanza in quanto «intersoggettivamente approvati sulla base di un punto di vista comune»¹⁶⁵. Il punto di vista comune e i sentimenti interagiscono, garantendo una possibilità valutativa attraverso l’emotività che non è semplicemente edonistica, impulsiva, imprevedibile e dannosa. I sentimenti hanno un oggetto e un senso non trascurabili in ambito etico. Ciò che Husserl non condivide è la dissociazione tra i *sentimenti interessati* e la *ragione*: per Hume il loro principio regolatore è il *common point of view*, non può esserlo la ragione in quanto incapace di pronunciarsi su un ordine dell’agire. I presupposti empiristi non possono che condurre a un *a priori naturalistico*: se Hume conduce delle indagini sul livello trascendentale dell’agito e del pensato, «fin dall’inizio egli ha cercato l’a priori in una direzione dove non poteva essere trovato»¹⁶⁶. La coscienza come luogo della valutazione etica viene esclusa a priori in modo che Husserl ritiene quasi assurdo: è a proposito di Hume che sostiene l’affermazione già citata secondo la quale «si spreca molto spirito, per mostrare che non c’è alcuno spirito».

La dissoluzione naturalistica non rende ragione della portata del sentimento nell’atto etico, in quanto non intercetta il soggetto. Il sentimento è un atto *coscienziale e intenzionale*: ha un titolare e ha un referente. Husserl riporta all’elementarità naturale della valutazione. Non ha nemmeno senso, nella logica husserliana, parlare di passività o di attività della coscienza a fronte del sentire emotivo: per il soggetto, nella sua coscienza, il sentimento è una *modalità oggettivante*. Il sentimento appartiene all’*esperienza dossica*, ossia al continuo compito coscienziale di configurare la datità in un orizzonte sensato, ma in qualche modo la precede. Nelle *Idee* leggiamo che «tutti gli atti in generale – anche quelli di sentimento e di volontà – sono “oggettivanti”, “costituiscono”

¹⁶⁴ *Introduzione all’etica*, 175-176.

¹⁶⁵ J. WELCHMAN, *Hume, Callicott, and the Land Ethic: Prospects and Problems*, in «The Journal of Value Inquiry» 43 (2009) 201–220, qui 203.

¹⁶⁶ *Introduzione all’etica*, 175-176.

originariamente degli oggetti e sono sorgenti necessarie di diverse regioni dell'essere e quindi anche delle relative ontologie»¹⁶⁷.

Il pensiero husserliano conosce una evoluzione circa il tema in esame. Nel paragrafo 18 della *Quinta Ricerca Logica*, in cui per la prima volta compare il tema dell'*intenzionalità*, troviamo una distinzione tra *intenzione fondante* e *intenzione fondata*, dove la prima è condizione della seconda. In riferimento a un oggetto intenzionale, la ragione genera un'intenzione e costituisce una concettualità a partire da un'esperienza dossica: in questo caso parliamo di *intenzione fondante*. La rappresentazione così costituita può diventare oggetto di un secondo atto intenzionale di natura emotiva, ma «può senz'altro essere in se stessa come “mera” rappresentazione, cioè può sussistere in se stessa come un vissuto intenzionale concreto»¹⁶⁸. Il caso dunque dei sentimenti è da intendere come “*intenzione fondata*”, in quanto atto intenzionale di secondo livello e fondato su un atto obiettivante della ragione concettuale. Husserl fornisce un esempio: la gioia è un atto intenzionale e obiettivante in quanto connota un determinato giudizio circa un riempimento intenzionale della gioia stessa, come può essere una bella gita. Ma mentre l'idea di una bella gita può sussistere anche in assenza della gioia, «la gioia non è un atto concreto in se stesso»¹⁶⁹.

Quando Husserl approccia la questione dell'etica, la vita emotiva sembra acquisire ulteriore ampiezza sia nei confronti della nozione di atti intenzionali fondati delle *Ricerche Logiche*, sia nell'accoglienza più generale negli atti obiettivanti delle *Idee*. In *Lineamenti di etica formale* troviamo il tentativo di una restituzione molto complessa degli intrecci tra desideri, emozioni, volontà e razionalità:

[...] chiamiamo “beni” quei valori che formano il correlato delle valutazioni esistenziali razionali del genere “gioia”, mali i valori negativi corrispondenti. Presupposto ciò, è chiaro che ciascun oggetto bello è al contempo un bene; ossia, ciò che si dimostra bello nella valutazione estetica razionale deve necessariamente mostrarsi anche un bene in occasione della valutazione esistenziale razionale; ossia se esiste, o meglio, se si dà in modo da convincerci della sua esistenza, allora esso è necessariamente (ossia è in generale secondo ragione) oggetto di una gioia legittima e giustificata; allo stesso modo, nel caso contrario della non-esistenza, è oggetto di una tristezza giustificata.¹⁷⁰

¹⁶⁷ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, 294.

¹⁶⁸ *Ricerche logiche*, vol.2, 216.

¹⁶⁹ *Ibid.*, 191.

¹⁷⁰ *Lineamenti di etica formale*, 66.

L'espressione è molto densa. La premessa da considerare è che ci troviamo in un passaggio in cui Husserl ha svolto una riflessione sulla formalità dei valori, che andremo a considerare a breve, in cui giustifica la possibilità di una assiologia formale, ma ammettendo che «quest'ambito è intrinsecamente unito con quello pratico-formale»¹⁷¹. La contestualizzazione non deve sfuggire: Husserl non ritrae mai quello che abbiamo già compreso come un “*necessario intellettualismo*”. L'uomo etico è l'uomo razionale, e nell'uomo razionale non si dà alcuna frattura tra idee del bene, gioia che viene suscitata dal bene, condivisione dell'idea di bene con gli altri uomini razionali e volontà che si determina in ordine al bene¹⁷². Nei saggi sul rinnovamento, l'uomo etico viene descritto come colui che «sottopone la propria intera vita a una volontà riflessiva e generale»¹⁷³. Nelle pagine più tardive Husserl accenna al tema di una *drammatica* del soggetto etico, che intuisce l'esigenza riflessiva e, attraverso una sorta di cammino ascetico, giunge a «una vita che sia pienamente giustificabile in tutte le sue attività e che garantisca una soddisfazione pura e persistente»¹⁷⁴. Sarà un punto su cui dovremo tornare, ma è sterile uno studio delle pagine di Husserl alla ricerca delle vicissitudini dell'umano nella sua tensione verso il bene. Se è vero che quando irrompono la *vocazione* e l'*amore* tra le urgenze etiche l'elemento personale conosce una certa attenzione, l'istanza intellettuale rimane alla base: che l'emozione si attivi per un bene effettivamente tale è quasi un postulato, Husserl sospende il giudizio sulle vicende esistenziali in cui si è generata la correlazione. Viene tematizzato il “*sacrificio*”, ossia la possibilità di un conflitto tra due valori dove uno esclude l'altro e quindi si tratta di scegliere quale sacrificare in vista del bene maggiore, ma siamo comunque in presenza di due “valori”, ossia il precipitato formale della situazione in esame. Che si possa agire scambiando un valore per un disvalore, o che l'uomo possa scegliere di fare il male non sono ambiti a cui Husserl dedica molto spazio. Il postulato può essere espresso in tre proposizioni: il correlato di

¹⁷¹ *Ibid.*, 65.

¹⁷² «Si può parlare significativamente di motivazione solo in relazione a un evento di volontà, anche se esiste solo nella forma di uno sforzo e di un desiderio ancora precoscienti. La coscienza intenzionale segue un affetto, ma non meccanicamente; non risponde automaticamente come un robot programmato su un impulso elettronico. Anche lì dove sembra assecondare uno stimolo in modo principalmente cieco e inconscio, la sua storia, le sue abitudini sono in gioco. Qui ci sono ragioni intelligibili non solo nelle esperienze passate della persona, ma anche nelle sue convinzioni personali, nella posizione degli obiettivi e nelle direzioni di impegno, benché tutto questo questi si trovi al di sotto della soglia dell'autocoscienza». U. MELLE, *Husserl's personalist Ethics*, 6.

¹⁷³ *L'idea di Europa*, 36.

¹⁷⁴ *Ibid.*, 37.

ogni valore è il bene, il bene è correlato al bello, il bello genera una gioia razionale. L'espressione "postulato" deve essere usata con buona approssimazione: Husserl ammette che i tre termini possano non essere in perfetta armonia e considera la possibilità di una evoluzione, ma la riflessione etica parte dall'acquisizione della linearità delle tre proposizioni.

Fatte le debite premesse, si distinguono tre fasi della razionalità pratica:

Se chiamiamo valori del desiderio i correlati di valore di un desiderio razionale e valori del volere o valori pratici i correlati del volere razionale, allora è chiaro che tutti questi valori sono reciprocamente connessi a priori. Vale a priori: ciò che è bello è al contempo un bene; ciascun bene, se non esiste, è un valore del desiderio; ciascun valore del desiderio, se è realizzabile, è un valore della volontà¹⁷⁵.

La prima fase consiste nella percezione del valore, la quale ha una connotazione prettamente emozionale: quando il soggetto percepisce una gioia per un qualcosa motivato razionalmente, allora si attiva il desiderio per una realtà riconosciuta come un valore. Se l'*intelletto* riconosce un'oggettività come tale ed esprime un giudizio del tipo «È così», è grazie alla *gioia emotiva* che si genera un giudizio di un altro genere, formalizzabile con «Deve essere così», ossia propriamente un *valore*. Il sentimento non è una semplice specificazione del contenuto noetico: l'atto emotivo non è «qualcosa che si estende come un velo sulla base cognitiva o rappresentativa. Husserl chiarisce che «il piacere, la tristezza, il desiderio si dirigono verso qualcosa, ma non si dirigono verso l'elemento oggettuale dato nella rappresentazione, [...] essi si riferiscono a e costituiscono nuovi oggetti intenzionali»¹⁷⁶. I sentimenti sono ciò che costituiscono i valori: il mondo non è così un mero insieme di percezioni, ma un ambiente in cui la volontà è legata alle cose da desideri e repulsioni. Senza il *sentimento intenzionale*, la pace è uno stato di cose, non un valore: essa diventa valore perché genera una *gioia razionale* che muove il *desiderio*. Il valore è desiderabile, un non-valore genera repulsione: la vita non prende solo atto di esistenze, ma si posiziona in ordine ad esse secondo dinamiche valoriali.

La mozione del desiderio non concerne immediatamente la volontà: se qualcosa «viene sentito come motivo di gioia, come qualcosa che potrebbe renderci felici, ma si ha coscienza del non esistere di questo qualcosa, sorge un desiderio razionale, un "vorrei che

¹⁷⁵ *Lineamenti di etica formale*, 66.

¹⁷⁶ V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, 217-218.

fosse così”»¹⁷⁷. Il *desiderio* si configura come il movente della volontà a fronte della non esistenza del proprio referente se non nel pensiero.

La terza fase è propriamente il luogo del passaggio dal desiderio alla volontà: «Se questo qualcosa che viene sentito come un valore e che si desidera può essere realizzato, dal desiderio si passa alla volontà (“voglio che sia”), quel qualcosa si trasforma da oggetto di desiderio in scopo della volontà e quindi si passa all’azione atta a realizzare il bene o l’evento»¹⁷⁸. Il *volere* è ciò che pone in essere il *bene*. Valore e bene sono due oggetti differenti: il desiderio razionale ha come correlato il *valore*, ma il valore desiderato non è ancora un bene realizzato; il *bene* si realizza come evento in una estensione temporale innescata dal volere; «la volontà rivolta verso il futuro è, in un certo senso, un’intenzione creativa e quest’intenzione si “riempie” nello svolgimento dell’azione»¹⁷⁹. Il volere è l’atto intenzionale della coscienza per cui l’evento che si genera è il suo *riempimento materiale* di natura molto particolare: la coscienza che vuole realizzare un evento si scopre come creatrice di qualcosa che non esisteva. Essa non trova o meno una semplice conferma di una intenzionalità fungente in base alle credenze, bensì ciò che è ritenuto desiderabile viene posto in essere come evento nuovo proprio dalla volizione: «La tesi del volere non si rivolge soltanto all’ora e al suo inizio creatore, ma anche alla successiva estensione temporale e al suo contenuto»¹⁸⁰.

Gli intrecci tra emozione, conoscenza, desiderio e volontà sono complessi: la gioia rivela un valore, ma è anche vero che essa non si attiverebbe per qualcosa a cui già previamente non sia stata connessa un’idea di bene¹⁸¹. Tuttavia è chiaro che senza l’emozione della gioia, il bene rimarrebbe in un puro formalismo. Nelle sue riflessioni di natura etica, Husserl sembra accordare uno spazio sempre maggiore al *contesto motivazionale*: nei saggi sul rinnovamento il peso delle circostanze è adeguatamente sottolineato. La conoscenza del bene e la sua attrattività non possono essere dissociati: un

¹⁷⁷ V. COSTA, *Husserl*, Carocci ed., Roma 2009, 143.

¹⁷⁸ *Ibidem*.

¹⁷⁹ *Lineamenti di etica formale*, 124.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 125.

¹⁸¹ «Il sentimento o l’emozione non è una risposta a un attributo monadico di valore riferito all’oggetto o alla situazione, come potrebbe dire l’ingenuo realista riguardo ai valori. Né la valutazione è semplicemente l’espressione di una risposta affettiva. L’attributo valore è il correlato di un sentimento/emozione che è la risposta affettiva alle proprietà non assiologiche dell’oggetto o della situazione di un soggetto con una particolare storia esperienziale, particolari credenze, stati emotivi, disposizioni, interessi pratici e così via». J.J. DRUMMOND, *Moral phenomenology and moral intentionality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 7 (2008) 35-49, qui 39.

furto potrebbe essere in linea di principio un contro-valore, ma un furto compiuto per salvare una vita potrebbe acquisire un valore e diventare addirittura fonte di una gioia razionale. I rapporti formali tra i valori sono decisivi per la definizione di una gioia razionale, ma senza la gioia il valore resterebbe una mera esperienza di conoscenza, senza nessuna mozione e senza nessun risvolto pratico. Husserl presenta una fenomenologia del sentimento morale volta a una importante riabilitazione di quest'ultimo.

L'ampio spazio dedicato al confronto con Hume e alla ricostruzione del ruolo dell'emotività non è inutile nel quadro del nostro lavoro. Comprendiamo come in Husserl non sia possibile pensare all'amore nel suo profilo passionale: l'*emozione* non è mai *passione*, ma deve esibire le caratteristiche del "*sentimento razionale*". Semmai di amore si possa parlare (come vedremo), non lo si può fare che tematizzandone l'equilibrio. Husserl è lontanissimo dall'accostare al sostantivo "amore" aggettivi come "cieco", "irruente", "drammatico". Postulato che l'amore sia il più nobile dei sentimenti, esso è intenzionale e capace di costituire in valore l'oggettività, e non è concepibile in nessuna *curvatura irrazionalistica*.

3.4 Equilibri valoriali

Il dispositivo etico che prevede una valutazione essenzialmente emotiva si attiva a fronte di un previo riconoscimento di cosa sia un valore. L'etica deve dunque esibire da un lato un'*assiologia formale* che analizzi le caratteristiche formali della valutazione e una *pratica formale* che tematizzi la formalità degli atti di decisione. Il "bene" non è il tema dell'etica formale: «Esattamente come per la logica non è possibile definire sul mero piano formale che cosa sia vero ma solo le condizioni di un pensiero veritiero; così in etica non si può stabilire formalmente quale sia il valore migliore, quale l'atto pratico doveroso, ma solo i presupposti perché esso si dia»¹⁸².

In *Lineamenti di etica formale* Husserl esplicita una molteplicità di criteri con cui la coscienza può orientarsi in ordine alla correttezza formale di una scelta etica. Il canovaccio dei criteri esposti può essere rintracciato nei principi logici aristotelici.

Anzitutto uno dei criteri logici per eccellenza è il "*terzo escluso*": una proposizione può essere o vera o falsa, non esiste una terza possibilità. Se un discorso proponesse come

¹⁸² L. RISIO, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, 91.

vera e falsa una medesima proposizione nello stesso momento, il discorso sarebbe formalmente scorretto e dunque falso per un importante vizio formale. Trasponendo in ambito assiologico la questione, vale in etica un “principio del terzo escluso”? Una oggettività può essere nello stesso momento un valore correlato al bene e un disvalore correlato al male? In realtà, per quanto concerne l’ambito assiologico, le differenze non sono di poco conto: ne emergono in particolare tre.

In logica una affermazione non può prendere alcuna via intermedia tra la falsità e la verità: *la neutralità non è consentita*, perché un enunciato può essere formalmente corretto o scorretto. Non si può dire la stessa cosa dal punto di vista etico: possono darsi oggettività neutre nei confronti della valorialità. Si possono proporre moltissimi casi in cui la coscienza si rivolge a un oggetto senza che esso sia costituito in valore: la constatazione che sulla mia scrivania ci siano un PC e dei libri è una sintesi che non ha rilevanza valoriale. Dunque se non è possibile esprimere affermazioni logicamente neutre (o è vera o è falsa), è possibile proporre proposizioni assiologicamente neutre (non è né buona né cattiva).

Il *secondo caso* di complicatezza risiede nel fatto che una medesima affermazione che traduca una valutazione assiologica potrebbe essere sia vera che falsa a seconda della *situazione motivazionale*. Mentre non esistono circostanze che rendano vera la proposizione «il quadrato di 3 è 10», l’affermazione «voglio astenermi dal lavoro» potrebbe essere un bene in alcune circostanze (sciopero, situazione di salute) e un male in altre (noia). Si tratta del complesso caso del quadro motivazionale, a cui Husserl tende ad attribuire sempre più spazio nei suoi scritti. Un valore non può essere tale a prescindere dal contesto in cui viene considerato e la valutazione assiologica non può dunque essere circoscritta alla sua formulazione proposizionale: la ragione pratica conosce una circostanzialità che non ha un analogo con la ragione teorica.

Tuttavia Husserl ribadisce che «il “valore” non è qualcosa che si dissolva nella soggettività e, in questo caso, nella relatività del valutare» e che «si deve naturalmente difendere il punto di vista dell’obiettivismo»¹⁸³. Si possono dunque stabilire alcune regole che indichino la correttezza formale di un processo valutativo. Nel medesimo quadro motivazionale è da ritenere che in assiologia valgano gli stessi principi della logica

¹⁸³ *Lineamenti di etica formale*, 104-105.

aristotelica: in una medesima circostanza un valore può essere buono o cattivo (terzo escluso), e inoltre non può essere buono e cattivo simultaneamente (non contraddizione).

La *terza complicazione* che dobbiamo esaminare, e che non ha un analogo nella logica, risiede nella comparazione tra i valori: in logica non è possibile ipotizzare un grado qualitativo maggiore o minore di correttezza formale; due proposizioni corrette formalmente possono essere confrontate qualitativamente soltanto nei contenuti. Se affermo «oggi piove» e «oggi splende il sole», dal punto di vista logico posso solo constatare che entrambe le proposizioni sono formalmente corrette e potenzialmente vere; la qualità della loro verità si decide solo a posteriori. Se invece esaminiamo dei valori presi in una medesima classe valoriale (ad esempio dei valori esistenziali, piuttosto che dei valori legati al piacere), essi possono essere buoni in maniera “uguale”, “di più” o “di meno” l’uno rispetto all’altro.

Husserl propone in questo caso una revisione di alcune leggi di comparazione tra i valori proposte da Brentano:

- «*È razionale preferire ciò che si ritiene buono a ciò che si ritiene cattivo*». Dal punto di vista formale possiamo affermare che il percepire come bene l’opzione fondamentale per ciò che è buono rispetto a ciò che è cattivo è essa stessa un valore. Il problema risiede nell’affermazione “si ritiene”: se è razionale preferire ciò che si ritiene buono, la valutazione potrebbe essere fatta in modo errato e “ciò che si ritiene buono”, in realtà non lo è. Si può dunque affermare che in linea di principio è sempre un valore la preferenza per ciò che si ritiene essere buono, ma è da preferire una credenza fondata su premesse razionali solide rispetto a una credenza fondata superficialmente.

- «*L’esistenza di un bene è migliore dell’esistenza di un male e viceversa nel caso della non esistenza*». Husserl sviluppa la legge di Brentano: si potrebbe anche ipotizzare un bene che abbia un maggiore grado di validità rispetto ad un altro bene. In effetti il bene e il male non si danno in forme pure, ma attraverso diverse gradazioni. Per questa ragione si possono ipotizzare una serie di leggi sulla somma dei beni, riassumibili in questi termini:

[...] l’esistenza di un bene da solo è migliore dell’esistenza contemporanea di questo bene e di un male; l’esistenza di due qualsivoglia beni contemporaneamente è migliore

dell'esistenza di uno solo dei due; ed infine l'esistenza di un bene e un male contemporaneamente è migliore di quella di un male da solo¹⁸⁴.

- Un terzo gruppo di leggi accennato da Brentano e studiato da Husserl riguarda i *componenti di valore e l'intero di valore*. Si possono pensare a valori complessi, in cui volere un bene comporta a sua volta di volere diversi passaggi che conducano al bene in esame. Evidentemente tutti i passaggi acquistano un significato valoriale, dovuto all'insieme a cui tendono. L'insieme valoriale può così essere scomposto in singoli elementi valoriali per una valutazione più puntuale. Il composto può assumere connotazioni alternative: una concatenazione di valori oppure un'interdipendenza di oggetti che in sé non hanno alcun valore ma che solo nell'insieme acquisiscono valore. Nel primo caso il soggetto vuole degli oggetti che in se stessi sono valori, ma li orienta verso una pienezza che non appartiene a nessun singolo oggetto. Nel secondo caso ogni singolo elemento di volizione non è in sé un valore, ma è una semplice condizione per raggiungere un oggetto che invece ha un contenuto valoriale. Addirittura potremmo ipotizzare una situazione in cui «da una determinata combinazione degli elementi sorge la bellezza dell'armonia che si tramuta in disarmonia o in un disordine caotico modificando l'ordine combinatorio»¹⁸⁵. Le situazioni valoriali vengono assunte nella loro complessità: esistono circostanze in cui la valorialità in gioco è sospesa ad un esito futuro e il compito di discernimento assiologico si gioca sull'assunzione responsabile di comportamenti e azioni che singolarmente possono addirittura generare disarmonia e caos. Esistono invece situazioni, a volte non meno complesse, in cui un valore oggettivamente grande comporta l'assunzione di un percorso composto da una progressione verso un bene elevato.

- Brentano accenna alle *leggi della durata*, che Husserl sviluppa ponendo l'esempio di una "nobile persona". Se ipotizzassimo che al mondo esista una nobile figura che, per un certo lasso di tempo, è garante di azioni virtuose, ogni singola azione può essere valutata non solo in base alla sua intensità, ma anche alla sua durata: più un valore è in grado di custodire un bene a lungo, più è un valore da preferire. La nobile persona è in questo caso un valore preminente, in quanto capace di custodire più a lungo dei valori di cui è garante il bene. Ma se due persone vivessero lo stesso lasso di tempo di quest'unica

¹⁸⁴ I.A. BIANCHI, *Etica husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, 130.

¹⁸⁵ *Lineamenti di etica formale*, 112.

nobile persona e operassero nello stesso modo, potremmo parlare di una equivalenza valoriale. In generale vale dunque la regola che, a prescindere da ogni determinazione valoriale, il fattore tempo aumenta il valore nella misura in cui esso persiste più a lungo.

- Da ultimo si danno le leggi dell'*intensità dei valori*. Il fattore del tempo normalmente non lascia invariati i valori: li modifica e istituisce intervalli di maggiore intensità e intervalli di minore intensità. Un valore che tende a permanere nel tempo ma continuamente in modalità di bassa intensità costituisce un bene minore rispetto a un valore cronologicamente più breve ma ad alta intensità. Se ad esempio un soggetto permanesse a lungo nello stato di proposito di fare il bene senza mai giungere a una concretizzazione, avremmo un valore che dura a lungo ma a bassa intensità, a cui è meglio preferire un proposito che giunge più improvviso ma che immediatamente si concretizza.

Le leggi circa l'ordine dei valori si riassumono nella *legge dell'assorbimento*: in ogni scelta il "meglio" è ciò che assorbe ogni altro valore elevandolo ad un livello superiore. Il compito della ragione pratica consiste propriamente nell'identificazione del meglio attraverso le leggi enunciate e la capacità di comprendere quale valore assorba gli altri parametri in gioco in quanto "meglio".

3.5 Un ottimismo antropologico o un sentiero interrotto?

Le interpretazioni sull'impianto assiologico formale di Husserl sono diverse.

Ullrich Melle mette in luce un obiettivo problema: Husserl più volte dichiara l'importanza di una assiologia materiale, ma non la realizza mai¹⁸⁶. Lo scarto tra l'*assiologia formale* e l'*assiologia materiale* è sempre dichiarato, ma mai completamente svolto, per quanto il ruolo delle circostanze aumenti il peso all'interno della tematizzazione della riflessione husserliana. Il parallelismo con la logica è sempre dichiarato imperfetto, ma non è mai effettivamente oltrepassato. Sostenendo la linea interpretativa di Melle, Irene Angela Bianchi mette in luce come le leggi assiologiche formali sembrano indicare talvolta la possibilità di una rivalutazione del valore nella sua

¹⁸⁶ «La parte materiale della dottrina dei principi assiologici e pratici non è trattata da Husserl nelle sue lezioni di etica [...] e nei manoscritti che si riferiscono alla fenomenologia dell'affettività e della volontà, c'è poco più che il contorno di una dottrina materiale dei valori». U. MELLE, *Einleitung des Herausgebers*, prefazione a E. HUSSERL, *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07*, U. MELLE (ed.), *Husserliana XXIV*, Nijhoff, Dordrecht 1984, XXXIV.

non irriducibilità a una grandezza, come ad esempio la legge dell'intensità, ma «purtroppo dobbiamo sottolineare che Husserl rinuncerà alla discussione ulteriore sull'intensità del valore che travalica l'assiologia formale, restando in quella sfera logica che egli supera più avanti verso un'analisi del soggetto e della persona»¹⁸⁷. In effetti Melle ritiene che nei manoscritti degli anni '20, Husserl «cominciò ad avere dubbi sull'universalismo etico-assiologico presente nelle lezioni di Gottinga»¹⁸⁸. Non si tratterebbe di una ritrattazione delle istanze assiologico/formali, ma di una maggiore complessità guadagnata a seguito dell'esperienza bellica e all'irrompere, nelle riflessioni etiche husserliane, dei temi dell'amore e della vocazione: in un manoscritto della fine degli anni '20 sostiene che «l'etica del massimo bene pratico come dispiegata da Brentano e rilevata da me in termini essenziali, non può essere l'ultima parola. Ha bisogno di qualifiche essenziali. In tale etica, la vocazione e la vocazione interiore non ricevono la loro autentica giustificazione»¹⁸⁹. Il tema dell'*amore* e della *vocazione* hanno dunque un ruolo importante nel denunciare una insufficienza delle geometrie valoriali disegnato da Husserl, e dovremo dedicarvi spazio in quanto si tratta del focus del nostro lavoro. Ma conviene qui sottolineare che non siamo di fronte ad un'effettiva sovversione, come Melle stesso riconosce: l'uomo razionale è chiamato a fronteggiare una complessità maggiore di elementi, di cui Husserl diviene più consapevole. Ma la visione epistemologica sullo sfondo non è radicalmente mutata:

Per Husserl appartiene all'essenza del soggetto personale lottare per l'autonomia della ragione. In ogni soggetto vivente ci sono, per quanto offuscate, represses e non sviluppate, un impulso della ragione, una lotta per una vita vissuta alla luce dell'intuizione in quanto propria convinzione, cioè una lotta per una vita è auto-determinata e auto-responsabile, per la quale le determinazioni, i valori e gli obiettivi categorici sono il risultato di un'intuizione che si dà da sé. La spinta della ragione si estende oltre il singolo soggetto personale. Questo soggetto personale ha una qualità razionale per essere un soggetto razionale all'interno di una comunità di ragione, un'umanità razionale¹⁹⁰.

Vincent Gérard ipotizza che «la vera difficoltà dell'etica husserliana non sarebbe tanto nella granitica univocità dell'analogia con l'ontologia formale, quanto l'equivocità

¹⁸⁷ I.A. BIANCHI, *Etica husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, 132.

¹⁸⁸ U. MELLE, *Husserl's personalist Ethics*, 3.

¹⁸⁹ Manoscritto B I 21, 65a, cit. in U. MELLE, *Husserl's personalist Ethics*, 13.

¹⁹⁰ U. MELLE, *Husserl's personalist Ethics*, 7.

dell'analogia con l'ontologia formale e le ontologie regionali»¹⁹¹. La prospettiva è interessante: quando Husserl deve utilizzare un termine per indicare il rapporto tra assiologia formale e logica formale, predilige il linguaggio dell'analogia radicale rispetto a quello di una analogia superficiale o della similitudine. Nei paragrafi 44, 45 e 84 di *Esperienza e giudizio*, l'analogia viene identificata come rapporto di somiglianza caratterizzato da uno scarto. La coppia di un quadro "assomiglia" all'originale, ma il rapporto di somiglianza è tanto più qualificato quanto minore è lo scarto. L'analogia tra bene e vero invece non è buona nella misura in cui lo scarto è risolto nell'identità, bensì in quanto tematizzato e riconosciuto.

Husserl riconosce che, nella costruzione di un'assiologia formale, le leggi che regolano i *valori* non sono identificabili in toto con le leggi che regolano le *proposizioni logiche*: il "terzo escluso" ammette eccezioni, e così le leggi della somma, dell'assorbimento, della durata e dell'intensità sono leggi specifiche del piano assiologico. Tuttavia la reciprocità tra logica ed etica si risolve sempre in maniera monodirezionale: «Se è vero che le "leggi di preferenza", enunciate da Brentano e corrette da Husserl, non hanno un loro analogo nella sfera logico-apofatica, resta tuttavia vero che le collezioni di valori possono essere considerate alla stregua delle grandezze»¹⁹². Le leggi variano e ammettono scarti, ma i valori sono trattati né più né meno che come "quantità numeriche", che si possono sommare, moltiplicare, scomporre. La "sovranità" della logica è evidente. Gérard propone un interessante spunto di ripensamento: perché l'etica dovrebbe necessariamente afferire alla logica? Non potrebbe essere considerata una "ontologia regionale", nella quale riconoscere principi propri che non sono semplici eccezioni rispetto alle leggi dell'ontologia universale? In particolare viene considerato un passaggio di *Logica formale e logica trascendentale*, nel quale «Husserl perverrà attraverso l'analisi noetica a mostrare che è possibile uscire dal quadro delle leggi della conseguenza formale, di introdurre il problema dell'adeguazione alle cose stesse, senza cessare di rimanere nel piano delle considerazioni formali e apofatiche»¹⁹³. Husserl ammette che i giudizi talvolta possono essere formulati mediante processi complessi di

¹⁹¹ V. GÉRARD, *L'analogie entre l'éthique et la logique*, in B. CENTI – G. GIGLIOTTI, (edd.), *Fenomenologia della ragion pratica*, 115-149, qui 139.

¹⁹² *Ibid.*, 137.

¹⁹³ *Ibid.*, 147.

interazione tra logica formale e riempimento materiale¹⁹⁴. L'etica, come ontologia regionale, chiede che si prenda in carico la complessità della formulazione dei propri giudizi, invitando ad ampliamenti delle pure leggi logiche. Da qui l'affondo di Gérard: «È la fenomenologia stessa che, non sfuggendo mai completamente alla tentazione di una "geometria dei vissuti", detto in altri termini a una "*mathesis* dei vissuti", si trova chiarita attraverso la via etica»¹⁹⁵.

Entrambi gli schemi interpretativi di Melle e Gérard indicano come il quadro delle leggi formali di Husserl e i successivi sviluppi del suo pensiero siano gravidi di possibilità di ripensamento. Tuttavia ciò che interessa alla nostra riflessione preliminare è la questione di una definizione di un *canone husserliano*. Non possiamo che rimarcare l'impressione di un *ottimismo di fondo* che regge l'antropologia husserliana: la ragione è la grande protagonista delle sue riflessioni (dove per ragione intendiamo la capacità umana di scegliere in ordine al meglio). Indubbiamente rintracciamo un movimento di personalizzazione del "meglio", su cui offriremo alcune riflessioni nel paragrafo successivo. Nello stesso periodo Heidegger parla di «*angoscia per il nulla*» e una decina di anni dopo Lévinas parlerà di «*orrore dell'essere*»: le emozioni si fanno violente e opache, l'uomo entra in conflitto con se stesso. In Husserl la grande protagonista è la *ragione valutativa*, capace di pesare il bene, di comprendere le circostanze, di confronto con il meglio del sentire comune e di cammino verso il progresso in una comunità razionale. L'irrazionalismo, i toni dell'angoscia o la drammaticità non appartengono alle pagine di Husserl. Quando la fenomenologia inizia ad occuparsi di etica, lo stile è improntato su una disamina attenta e profonda della ragione etica, in grado di additare le complessità e di indicare possibili piste di riflessione. Per statuto la fenomenologia non si occupa di altro: il compito che Husserl sembra assegnarle in etica è una descrizione delle *leggi eidetiche* del valutare, del desiderare e del volere. L'argomentazione si impegna talvolta in passaggi molto complessi, che Husserl non tace o non occulta. Ma non si avventura mai al di là di una descrizione delle leggi eidetiche della coscienza nell'atto di decidere. Lo sguardo è sempre rivolto alla *coscienza* stessa: quando i valori,

¹⁹⁴ Cfr. U. MELLE, *La théorie husserlienne du jugement*, in «Revue Philosophique de Louvain» 99 (2001) 683-714.

¹⁹⁵ V. GÉRARD, *L'analogie entre l'éthique et la logique*, 148.

gli altri o le circostanze vi entrano non possono che essere sospesi e descritti nel loro apparire entro l'orizzonte coscienziale stesso. Si può fare altro? Indubbiamente sì: Husserl stesso annuncia più volte una riflessione sul riempimento materiale dei valori, senza mai addivenire a un testo. Ma ciò che deve essere ribadito è che una sospensione di una riflessione sul soggetto che si decide significa propriamente fare altro rispetto alle intenzioni husserliane, almeno di ambito fenomenologico.

4. Diretrici per un'etica materiale: il ruolo dell'amore

Se Husserl dedica un certo spazio ad una elaborazione formale della questione etica nel periodo pre-bellico, successivamente propone alcune incursioni nei riempimenti materiali dell'etica. Emergono in particolare alcuni temi: la vocazione, l'amore, l'idea di una comunità etica volta al progresso. Il rapporto tra etica materiale ed etica formale può essere adeguatamente istruito mediante un opportuno confronto che Scheler.

4.1 Il rischio di un'etica materiale

L'indagine può ripartire da due questioni che la proposta di un'assiologia formale lascia aperte.

Se è unanime il riconoscimento del lavoro husserliano come *etica formale* e se egli stesso più volte annuncia l'importanza di un'*etica materiale*, i giudizi non sono così concordi sull'esecuzione del progetto. Oggettivamente Husserl non dedica pubblicazioni o lezioni all'idea di una esplicitazione di un'etica materiale dei valori: vi accenna nelle sue trattazioni più ufficiali e indica alcune prospettive nei manoscritti di ricerca e negli articoli sul rinnovamento.

Il problema è piuttosto complesso e può essere formulato in questi termini: si possono porre sotto *epochè* i valori nella tematizzazione fenomenologica dell'etica? Non c'è fenomenologia senza riduzione fenomenologica: «La fenomenologia husserliana è dunque innanzitutto attività descrittiva, sotto *epochè*, che individua nessi essenziali,

trascendentali, cioè necessari affinché la nostra esperienza sia ciò che è»¹⁹⁶. L'approccio fenomenologico non può che sospendere ogni gerarchia di fenomeni e ogni giudizio sul riempimento materiale dell'intenzionalità. La fenomenologia ha così un'estensione praticamente illimitata poiché tutto ciò che appare è un oggetto legittimo di descrizione. Ma la *descrizione*, perché sia fenomenologica, non può prescindere dalla *riduzione*. Il descrivere fenomenologico è una assunzione seria del rapporto costitutivo tra la coscienza e ciò che la trascende, volto a mettere in luce le strutture fondamentali implicate in questo rapporto al fine di chiarirlo. Stefano Bancalari usa un'espressione molto interessante per illustrare il compito dell'*epochè*: «L'*epochè* è una "supposizione" o sovrapposizione tra alternative che rende impossibile decidere (stante il vincolo paradossale) e quindi possibile non decidere»¹⁹⁷. Il discorso fenomenologico è per statuto libero dallo stabilire classificazioni di validità o criteri di verità eterogenei dogmaticamente imposti:

Del fenomeno fa parte ciò che vediamo, tocchiamo o udiamo, ma anche cosa ci aspettiamo appaia, cosa esso ci ricorda, cosa sentiamo, cosa siamo inclini a credere, ecc... Può darsi che tra queste apparenze ci siano elementi che ad un certo punto concluderemo essere erronei, ma la natura stessa dei criteri di erroneità o adeguatezza deve mostrarsi come vincolo essenziale tra fenomeni e non deve essere introdotta dogmaticamente dall'alto¹⁹⁸.

Nell'introduzione alla *Fenomenologia della percezione*, Merleau-Ponty sintetizza l'intuizione husserliana fondamentale: «La fenomenologia è una filosofia che ricolloca le essenze nell'esistenza e pensa che non si possa comprendere l'uomo e il mondo se non sulla base della loro "fatticità"»¹⁹⁹. La ricollocazione entro l'esistenza, l'andare alle cose stesse, suppone una rottura con l'*atteggiamento naturale* con cui ci rivolgiamo al mondo: si tratta di volgere le spalle a ciò che appare (in questo senso siamo legittimati a non decidere della sua qualità), al fine di descrivere come appare entro il regime egologico della coscienza. Non si tratta di fare del mondo una semplice proiezione coscienziale: Husserl è chiaro nell'esplicitare che il *Mondo della vita*, ossia l'ambiente vitale del soggetto, non è generato dal soggetto che lo vive entro una dinamica di passività, ma la coscienza è attiva nella costituzione sensata del mondo stesso.

¹⁹⁶ A. ZHOK, *Rappresentazione e realtà. Psicologia fenomenologica dell'immaginario e degli atti rappresentativi*, Mimesis, Milano 2014, 17.

¹⁹⁷ S. BANCALARI, *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 1996, 155.

¹⁹⁸ A. ZHOK, *Rappresentazione e realtà*, 18.

¹⁹⁹ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 15.

Secondo Merleau-Ponty, proprio nel misconoscimento della dinamica appena descritta starebbe un possibile fraintendimento a cui la fenomenologia è sempre rimasta esposta: «Tutto il malinteso di Husserl con i suoi interpreti, con i “dissidenti” esistenziali e infine con se stesso discende dal fatto che appunto per vedere il mondo e coglierlo come paradossale, occorre rompere la nostra familiarità con esso e questa rottura non può insegnarci altro che lo scaturire immotivato del mondo»²⁰⁰. Se si tornasse a un rapporto di familiarità con il mondo e a un atteggiamento naturale di descrizione dei fenomeni non saremmo certo in un ambito di sapere illegittimo, ma diverrebbe difficile parlare di fenomenologia come la si comprende dai testi fondamentali editi di Husserl.

L'avventurarsi dunque nell'etica materiale deve essere fatto con estrema prudenza. In linea di principio non è esclusa la possibilità che la fenomenologia si occupi di “ontologie regionali”, ossia di classi specifiche di fenomeni, a patto che non venga meno il suo specifico di una ricostruzione delle *connessioni essenziali* del darsi della fenomenalità. Il rischio tuttavia è il riprodursi in etica di un'ambiguità che grava fin dalle origini su un altro ambito di indagine fenomenologica “regionale”, ossia la *filosofia delle religioni*. Jean Greisch distingue tra un senso “largo” e un senso “stretto” della fenomenologia della religione²⁰¹: il senso largo è interpretato da opere come quella di Mircea Eliade, in cui il descrivere è orientato alla posizione di tipologie di fenomeni e manifestazioni del religioso. Il senso stretto invece è quello propriamente husserliano, in cui la fenomenologia accetta di confrontarsi con la fatticità del religioso alla ricerca delle sue connessioni essenziali. Tuttavia il confine non è sempre stato adeguatamente presidiato.

Il medesimo rischio potrebbe insorgere tematizzando la questione dei valori morali: se il metodo non è adeguatamente presidiato e si oltrepassa il chiarimento dei nessi essenziali delle determinazioni valoriali, si rischierebbe di sconfinare in un sapere più “sapienziale” che “fenomenologico”, non erroneo o illegittimo, ma semplicemente altro. Merleau-Ponty sembra, non senza una punta di ironia, alludere a tale rischio quando, nell'espressione citata poco sopra, parla di un fraintendimento di Husserl con se stesso²⁰².

²⁰⁰ *Ibid.*, 16.

²⁰¹ J. GREISCH, *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*; vol. I: *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Cerf, Paris 2002, 65.

²⁰² Merleau-Ponty parla di una sorta di “strabismo” di Husserl: nei manoscritti sembra riconoscere ampio spazio al pre-categoriale, all'irriflesso e alla materia della percezione, mentre altre volte oscilla verso una chiarezza epistemica tipica del naturalismo che si vorrebbe superare. Non parla direttamente della questione

La questione diviene importante: fino a che punto è necessaria un'etica materiale? E, se è necessaria, essa deve essere definita "fenomenologica"? Se non è definibile come "fenomenologica", possiamo parlare di una istanza "interna" alla fenomenologia che ne chiede un superamento?

Dopo i *Lineamenti di etica formale*, Husserl diviene sempre più consapevole che l'assiologia formale solo in parte può coincidere con il problema dell'etica, che chiede un ampliamento del quadro di interrogazione²⁰³: l'etica non può risolversi con la questione della sua fondazione, perché la decisione richiede una tale personalizzazione che non è riducibile.

Una eco potente della correlazione noetico-noematica fondante la fenomenologia è dunque avvertibile in un'etica certo "fondata fenomenologicamente" nella forma di una «scienza [...] della ragion pratica e assiologica», ma che non si risolve completamente in tale fondazione. Se infatti propriamente "etica" è la correlazione tra bontà dell'io e miglior vita possibile, ciò che chiamiamo "etica" ospita in sé un qualche residuo, una qualche eccedenza rispetto alla stessa fondazione, di cui pure non può fare a meno. Che tale eccedenza e tale residuo costituiscano il lascito non pienamente visibile e tematizzabile in forma più esplicita, lasciatoci in eredità dall'etica husserliana come compito del pensare?²⁰⁴

L'etica sembra esplorare le aree più liminari della fenomenologia: la materialità della propria fenomenicità è tale che appella ad una presa in carico non solo della fenomenicità, ma del suo essere fenomeno singolare. La decisione in ordine al bene non sovverte le connessioni essenziali della propria razionalità, ma le eccede e la questione sembra essere esattamente la tematizzazione di una tale *eccedenza*. La descrizione

etica, ma riconosciamo in filigrana il problema che stiamo affrontando: «Husserl oscilla dunque tra due direzioni: da una parte, la rottura con l'atteggiamento naturale e, d'altra parte, la comprensione di questo fondamento prefilosofico dell'uomo. L'irriflesso, in lui, non viene né mantenuto come tale né soppresso, resta un peso e un trampolino per la coscienza. Svolge il ruolo di un fondante e di un fondato; riflettere significa allora svelare l'irriflesso. Di qui un certo strabismo della fenomenologia: in certi momenti ciò che spiega si trova al livello superiore; ma in altri, al contrario, ciò che è superiore si presenta come una tesi sullo sfondo. La fenomenologia denuncia l'atteggiamento naturale e, nello stesso tempo, fa molto di più per riabilitarlo». Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *La natura*, éd. du Soleil, Paris 1995 (trad. it. di F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano 1996, 106).

²⁰³ «La domanda centrale verte ancora sul "che cosa" fare, più che sul "come": ora, però, l'agire morale non s'identifica più con la scelta di un bene riconosciuto come migliore o ottimo, ma acquista un significato più radicale, che non riguarda più la valutazione (e l'eventuale scelta) di un singolo bene tra altri in un sistema chiuso di beni a disposizione, bensì implica una valutazione complessiva della propria vita in quanto orientata secondo un ideale dell'eticità. Il problema etico assume così una coloritura vitale o, in un certo senso, esistenziale: la mia vita, ci si deve chiedere, corrisponde all'ideale etico?». F. BUONGIORNO, *Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl*, 38.

²⁰⁴ F.S. TRINCIA, *Un'etica della miglior vita possibile. Considerazioni sulla sezione finale della Introduzione all'etica di Edmund Husserl*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 1 (2010) 14-21, qui 20.

eidetica della coscienza che vuole il bene culmina nella *singularità della decisione* come il luogo decisivo da interrogare. Gli strumenti fenomenologici che Husserl dispiega altrove per costruire un'ontologia fondamentale della coscienza intenzionale hanno prodotto un oggettivo incremento euristico: le sue analisi sull'intenzionalità fungente, sul presupposto dossico di ogni atto, sul Mondo della vita, sulla correlazione tra piano noetico e piano noematico e su tutti i dispositivi più celebri descritti dal fondatore della fenomenologia hanno fatto pensare a quest'ultima come ad una autorevole ripresa dell'atto filosofico primo in quanto tale. Il fascino e la fecondità di Husserl consistono forse proprio nella "complessa chiarezza" degli strumenti messi in gioco, in grado di restituire l'ampiezza della fenomenicità e sempre aperti a successivi affinamenti. Ma quando l'impianto teorico fronteggia la fenomenicità di natura etica accade che essa

travalica i confini della trattazione obiettivamente teoretica, pur senza smentirla o revocarla in dubbio, rimodellandone il senso in una direzione che accentua il significato che si vorrebbe definire "esistenziale" o "concreto", o comunque vissuto, del nesso tra volontà, dovere e possibilità di attingere l'ottimo vitale, un superlativo, questo, che è assoluto solo perché è al tempo stesso relativo²⁰⁵.

L'autorevole giudizio di Melle parla di una "*svolta personalistica*": «Il fondamento della successiva etica di Husserl è un'ontologia della persona, sia dell'individuo che della persona collettiva»²⁰⁶. La persona è qualificata da alcune caratteristiche: «Il carattere, le abitudini e le disposizioni di una persona sono formati da atti spontanei di pensiero, valutazione e volontà che non evaporano semplicemente dopo la loro effettiva esibizione, facendo spazio a nuovi atti, ma resistono come convinzioni, valutazioni e decisioni»; «La vita personale è storica; una persona ha una storia. Una persona è preoccupata per la sua storia, cioè per la sua vita nel suo insieme» infine «una persona sarebbe assolutamente fedele a se stessa e si preserverebbe in tutti i suoi atti» secondo un ideale etico che essa si è data²⁰⁷. La coscienza trascendentale e formale non viene smentita, ma sembra indicare nella persona storica la sua necessaria collocazione affinché la riflessione sull'etica possa ambire a restituire la complessità dell'atto etico²⁰⁸.

²⁰⁵ *Ibid.*, 16.

²⁰⁶ U. MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, 243.

²⁰⁷ *Ibid.*, 244-245.

²⁰⁸ «Una teoria dei valori e dei beni non è ancora un'etica. Fare il meglio in termini assiologici non è ancora fare ciò che dovrebbe essere fatto, anche se il valore di ciò che è stato fatto non è irrilevante. Si può fare il meglio ma senza disposizione morale. La domanda se sono una persona morale è quindi completamente diversa dalla domanda se sono una persona preziosa. Con l'autovalutazione etica, la misura sta in me: è

Husserl si avventura nel terreno complesso della materialità dell'etica in due fasi distinte, che potremmo definire l'una come più "moderata" e l'altra come più "ardita". La prima fase è caratterizzata da una correzione dell'*imperativo categorico* applicando lo strumento dell'assorbimento valoriale ed è tipica delle lezioni degli anni '20, mentre la seconda fase caratterizza gli articoli per la rivista *Kaizo* e i manoscritti più tardivi. Proprio in questa seconda fase il tema dell'amore risulta decisivo. Le due fasi rappresentano i due passi che dovremo fare nel nostro lavoro.

4.2 Per una revisione dell'*imperativo categorico*

L'evocazione di un "imperativo categorico" fa pensare immediatamente all'illustre tentativo kantiano. L'approccio husserliano tuttavia è diverso. In *Lineamenti di etica formale* Husserl ricorda che «la logica formale con tutte le sue leggi non può metterci nelle condizioni di dedurre la più piccola verità fattuale» e che con essa «non abbiamo certo risposto alla domanda su che cosa sia buono, migliore e ottimo»²⁰⁹.

Se il livello apriorico richiesto dalle indagini non consente altro che una «pedagogia del pensiero corretto»²¹⁰ che possa mettere nelle condizioni di un corretto riempimento materiale del valore in gioco mediante un discernimento sul bene, nondimeno è possibile una applicazione radicale della *legge dell'assorbimento* che abbiamo già considerato: è possibile proporre una formulazione sintetica e astratta che sia in grado di indicare la forma di ogni valore? Se il valore maggiore "assorbe" il valore minore, è possibile ipotizzare una massima che, pur perdendo la particolarità del singolo valore, sia in grado di esprimere la formalità di ciascuno?

In *Lineamenti di etica formale* viene fornita una prima formulazione di un possibile imperativo categorico: «Fai la cosa migliore tra le cose buone raggiungibili all'interno della tua attuale sfera pratica»²¹¹. Essa prescrive come massimo valore la scelta dell'ottimo all'interno di un dato contesto situazionale e di riferimenti valoriali. Viene proposto il caso dell'osservatore esterno razionale e di un soggetto irrazionale: potrebbe

l'idea assoluta della mia personalità morale e la domanda è quanto mi sono avvicinato a questa idea». *Ibid.*, 241.

²⁰⁹ *Lineamenti di etica formale*, 154.

²¹⁰ *Ibid.*, 155.

²¹¹ *Ibid.*, 156.

succedere che un soggetto conduca un'azione irrazionalmente che un osservatore esterno razionale trova ottima. In questo caso l'ottimo non sarebbe accaduto mediante una valutazione ponderata e una corretta formazione del sentimento del bello: per una casualità l'agire impulsivo e l'ottimo coincidono. Solo esteriormente l'azione potrebbe essere valutata come eticamente rilevante, in quanto formalmente manca la domanda etica in quanto tale. Indubbiamente un bene è stato prima desiderato e poi voluto, ma non in quanto bene e nemmeno in quanto ottimo: «Ricco di volere è solo quel giudicare che è attuato sul fondamento di motivazioni razionali»²¹². L'imperativo categorico formulato non ha alcun valore se è puramente descrittivo: il suo valore è nella misura in cui è una norma prescrittiva. Solo nella misura in cui *il bene è voluto* in quanto ottimo possiamo parlare di un autentico desiderio razionale che muove un volere razionale²¹³. Qualora il dispositivo etico sentimento-desiderio-volontà si dispieghi in virtù di un atto di discernimento in direzione di ciò che è ritenuto ottimo, l'imperativo categorico descriverebbe una disposizione pratica del soggetto che è assiologicamente insuperabile e che assorbe in sé ogni altra possibile formulazione valoriale. Il prezzo da pagare per una formulazione così ampia e generale della valorialità è la sua assoluta *relatività*: detto che non esiste nulla di più importante che compiere razionalmente in ogni momento la scelta per l'ottimo non è detto nulla su cosa sia l'ottimo in questione.

Negli anni '20 Husserl riformula l'imperativo categorico. In una versione raccolta nelle lezioni di introduzione alla filosofia degli anni 22-23 dice: «*Deciditi, fa' ciò che secondo scienza e coscienza ritieni la cosa migliore tra le cose raggiungibili che puoi scegliere*»²¹⁴. Mentre dello stesso periodo è la formulazione nelle lezioni di introduzione all'etica: «*Io voglio essere una persona che agisce eticamente, tale che da essa nascono solo atti diretti al bene e quelli sempre giusti, che sono possibili*»²¹⁵. Si ribadisce l'importanza del volere e del decidersi in ordine al bene secondo una logica di discernimento. L'espressione «secondo scienze e coscienza» esplicita meglio l'idea: la scienza indica un discernimento oggettivo e metodico. Si può legittimamente supporre

²¹² *Ibid.*, 165-166.

²¹³ Husserl non cambierà mai idea su questo punto e anche nelle successive riflessioni etiche si esprime in termini analoghi: «Al volere e all'agire etico appartiene in primo luogo che esso non è un agire ingenuo, neanche un volere razionale ingenuo, bensì che, esso stesso razionale, è voluto nella coscienza della sua coerenza normativa, mediante la quale è altresì motivato». *Introduzione all'etica*, 242.

²¹⁴ E. HUSSERL, *Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-23*, a cura di B. Goossens, *Husserliana XXXV*, Kluwer, Dordrecht 2003, 133.

²¹⁵ *Introduzione all'etica*, 250.

che Husserl stesse pensando al suo stesso lavoro, nelle intenzioni fondativo di una scienza etica rigorosa e necessaria per evitare le derive psicologistiche, edonistiche, razionalistiche o sentimentalistiche. Oltre alla criteriologia fornita dalla “scienza” non è possibile prescindere dalla valutazione della “coscienza” che sembra acquisire un vantaggio sempre maggiore sulla scienza. Se nelle prime riflessioni husserliane l’Autore è convinto che, dato un medesimo quadro motivazionale, due soggetti non possono che prendere la medesima decisione, nelle successive versioni Husserl ammette un peso maggiore del *polo soggettivo*: la coscienza è chiamata a scegliere tra ciò che è possibile per il soggetto, e le possibilità possono variare di soggetto in soggetto anche dato un contesto simile o identico. Il quadro motivazionale acquista una sempre maggiore complessità.

Nell’analisi dei problemi fondamentali della fenomenologia e dell’etica, Husserl si soffermerà sul tema del *destino* (*Schicksal*): la persona è sempre esposta all’imprevisto. Il piano motivazionale può cambiare sia per l’evoluzione della coscienza etica del soggetto, ma soprattutto per cambiamenti in ordine al contesto e senza un’apparente giustificazione. L’interrogativo viene portato alle più estreme conseguenze: il destino dell’uomo etico e razionale potrebbe anche essere tale che la sua scelta razionale per il bene non approdi mai alla felicità desiderata in connessione ai valori sentiti come buoni. In riferimento alla valutazione del peso del destino viene proposta una terza formulazione dell’imperativo categorico: «Viene la notte, nella quale nessuno può sperare, agire o essere felice di un successo, gioire, allora sfrutta il giorno»²¹⁶. Nel contesto Husserl si sta interrogando sulla possibilità di fallire in ordine a ciò che è stato pensato e attuato come progetto di vita: l’uomo razionale attua le proprie decisioni e il proprio discernimento in ordine a orizzonti contingenti, ma cerca di contemplare un *disegno unitario di vita*. Le circostanze possono conoscere una tale variabilità indipendente dalle decisioni soggettive che non solo compromette decisioni contingenti, ma sovverte l’intero ordine di una vita. Il problema del male e del dolore innocente non può essere eluso. Le soluzioni husserliane vanno in due direzioni: in primo luogo (come analizzeremo meglio nel paragrafo successivo) è in questa sede che compare la possibilità di una *fede razionale* in Dio. In questo senso la riflessione husserliana non si discosta sostanzialmente dalle

²¹⁶ E. HUSSERL, *Grenzprobleme Der Phänomenologie: Analysen Des Unbewusstseins Und Der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik: Texte Aus Dem Nachlass 1908-1937*, 403.

argomentazioni kantiane: l'irrazionalità del destino, non in grado di garantire una gioia razionale a fronte di un agire razionale, richiede necessariamente una fede razionale in Dio, come garante di un significato a fronte della sua invidenza empirica. La seconda soluzione husserliana è invece di *natura sapienziale*: l'uomo razionale è in grado di comprendere il "giorno" (con le sue possibilità di azioni buone e di gioie razionali) e la "notte" (con l'impossibilità che essa comporta di determinarsi in ordine al bene). Fa parte della facoltà razionale di determinarsi in ordine al bene il discernimento sulle condizioni non favorevoli: «Le ferite, fisiche e spirituali che siano, guariscono. La vita va avanti, porta il piacere, porta la beatitudine del raggiungimento di successivi obiettivi, capaci di un valore maggiore»²¹⁷. La valutazione del piano motivazionale non può rimuovere l'oscuro, nelle sue diverse forme, perché «le circostanze fallimentari sono parte della scelta per la vita»²¹⁸. Nella formulazione della massima appena considerata, Husserl non deroga a un formalismo di fondo: il "male" viene assunto nella sua forma attraverso le immagini del giorno e della notte. Tuttavia il piano motivazionale, che nei *Lineamenti di etica formale* era appena abbozzato, sembra acquisire un peso maggiore non bypassabile mediante la legge dell'assorbimento.

La direzione sembra confermata nei saggi sulla rivista *Kaizo*:

Ogni uomo sottostà, per dirla in termini kantiani, a un "imperativo categorico". Può essere "vero uomo", da considerare buono per antonomasia, solo se si sottomette volontariamente all'imperativo categorico – questo imperativo che, da parte sua, non dice nient'altro che: sii un vero uomo, conduci una vita che di norma puoi giustificare in maniera evidente, una vita fondata sulla ragione pratica²¹⁹.

L'ideale etico e l'ideale antropologico sembrano coincidere: l'etica non riguarda marginalmente l'uomo, ma solo nella misura in cui l'uomo si determina per il *bene* vive in verità la propria identità. La possibilità di giustificare tutte le scelte con evidenza e la garanzia di un fondamento razionale del proprio agire sono le coordinate convocate da Husserl per esplicitare l'ideale di una vita autentica.

Nelle varie elaborazioni dell'imperativo categorico Husserl considera sempre alcune variabili: il peso delle circostanze, l'urgenza di un atto razionale di discernimento e l'esplicita volontà di dirigersi verso il bene. Si tratta degli elementi in gioco necessari a

²¹⁷ *Ibid.*, 486.

²¹⁸ *Ibid.*, 495.

²¹⁹ *L'idea di Europa*, 43.

fronte di un qualsiasi sistema valoriale di riferimento. Procedendo per astrazione e per assorbimento non è possibile approdare a un livello più elevato e formale: qualsiasi valore autentico non può che essere una determinazione della volontà a fronte di un desiderio del bene giustificabile razionalmente. L'*elevata astrazione* pone tuttavia la questione di un ordine dei valori, che resta ancora inevasa.

4.3 Tre colpi di scena

Husserl ha relativamente pubblicato poco nella sua carriera accademica. I testi non pensati per le pubblicazioni, le lezioni e i manoscritti di ricerca rappresentano una mole amplissima di materiale imprescindibile per comprendere le dinamiche del suo prezioso lavoro. Fino a questo punto della nostra ricostruzione la materialità dei valori sembra essere un fiume carsico di tutta la riflessione etica husserliana, che non manca di dare tracce della propria esistenza ed attende di emergere. Nelle lezioni si accenna a tre ambiti valoriali che diventano veri e propri catalizzatori della riflessione husserliana in pubblicazioni minori e nei manoscritti di ricerca: la *vocazione*, la *comunità* e la *questione di Dio*.

L'imperativo che mi comanda categoricamente, nella sua formalità, ha un carattere universale che si attua nei singoli atti di volontà. Ma ogni volta che la volontà si decide, il rigore e la coerenza normativa chiamano direttamente in causa me stesso, il mio progetto di vita, la mia esistenza nella sua concretezza. L'orizzonte motivazionale è vario e mutevole, ma esistono delle costanti nel singolo che si determina in ordine ad esso:

[...] l'unità dell'assegnazione di un fine, che attraversa l'unità di una vita umana nella forma etica dell'assoluta pretesa del dovere, ha una relazione essenziale con l'unità della personalità, nella misura in cui le sue qualità caratteriali, in modo evidente e conforme all'esperienza, concorrono a condizionare la direzione della volontà²²⁰.

Il soggetto in quanto morale, nell'atto di scegliere per il meglio, realizza se stesso, costruisce il proprio vissuto. Il bene non riguarda il soggetto dall'esterno, ma diviene parte integrante della sua vicenda. Se nelle prime lezioni sull'etica si ipotizzava che, dato un medesimo contesto motivazionale, due soggetti morali non possono che scegliere per

²²⁰ *Introduzione all'etica*, 8.

lo stesso valore, nei testi più tardivi degli anni '20 il cambiamento è significativo: capacità, interessi, attitudini e vicende rientrano nelle decisioni in modo molto personale di soggetto in soggetto. L'oggettività del bene non è distinguibile dalla soggettività che lo sceglie. L'orizzonte verso cui il soggetto si determina viene indicato con il complesso termine di *Beruf*. Se il vocabolo indica ordinariamente la professione, in realtà vanta una lunga storia di riflessioni soprattutto nella teologia protestante²²¹. Con esso Husserl intende alludere alla *vocazione dell'uomo*, alla determinazione pratica della sua vita che incarna un compito esistenziale: la determinazione per il bene e la decisione per una esistenza razionale crea una storia che costituisce l'identità del soggetto²²². La vocazione è la fedeltà nel tempo a ciò che è riconosciuto come il bene possibile della propria esistenza.

Husserl riconosce che l'intuizione della propria vocazione e la fedeltà ad essa è da intendere entro un percorso storico: «L'inizio di ogni evoluzione è imperfezione. Certo, la perfezione è l'idea teleologica che guida coerentemente nello sviluppo; ma la mera volontà di diventare perfetti non crea di colpo la perfezione, la cui realizzazione è legata alla forma necessaria di una lotta senza fine»²²³. L'uomo realizza il bene realizzando se stesso, ma tale processo non è istantaneo, bensì frutto di una decisione e di evoluzione: l'uomo si lascia animare da una *aspirazione*, non vive in balia della vita, cerca di raggiungere ciò che sembra coniugare giustizia e felicità. Husserl è lontano dal sostenere un radicale eudaimonismo: la felicità non è cercata per se stessa, ma è il sentire emotivo che accompagna il desiderio di valori giudicati come buoni. La gioia indica i valori, non

²²¹ «Non si può ignorare che nella parola tedesca *Beruf*, come, in maniera forse ancor più evidente, in quella inglese *Calling*, almeno echeggi una rappresentazione religiosa – quella di un compito assegnato da Dio – e che diventi tanto più percettibile quanto più accentuiamo la parola nel caso concreto. E se seguiamo la parola, attraverso le lingue colte, in primo luogo risulta che ciascuno dei popoli prevalentemente cattolici – così come l'antichità classica – non conosce un'espressione di tonalità analoga, per indicare quello che noi chiamiamo *Beruf* (nel senso di una posizione occupata nella vita, di un ambito di lavoro preciso e circoscritto, insomma di una professione), mentre esiste in tutti i popoli prevalentemente protestanti». M. WEBER, *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1905 (trad. it. di A.M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991, 101-102).

²²² «Si tratta di una dimensione che rivela il legame essenziale fra volontà e tempo in due accezioni fondamentali: quella della possibilità di una sorta di inaugurazione temporale, in cui bisogna sapere cogliere l'avvio verso un percorso di realizzazione personale, e quella, come sua immediata conseguenza, di apertura al futuro, di apertura d'ora in poi verso un continuo positivo riempimento di senso della mia vita, verso l'effettiva attuazione di quell'io posso che caratterizza la mia esistenza come tale». V. VENIER, *La norma fondamentale. Husserl e la fenomenologia dei valori*, in «Thaumàzein» 2 (2014) 265-307, qui 302.

²²³ *L'idea di Europa*, 45.

è essa stessa un valore: per i valori e per il raggiungimento della propria vocazione il soggetto potrebbe anche essere esposto alla lotta e alla sofferenza.

La “vita di vocazione” (*Berufsleben*) sembra dunque essere la cifra sintetica di un’esistenza etica:

Che io possa rispettare e apprezzare pienamente numerosi valori, ma non amarli “con tutta l’anima”, dal centro più intimo della personalità – come se fossero i miei, quelli cioè ai quali io, in quanto sono proprio io, appartengo indissolubilmente – costituisce una differenza essenziale. Così l’arte è per l’autentico artista, la scienza per l’autentico scienziato (il “filosofo”), una “vocazione” (*Beruf*): è l’ambito della attività e delle operazioni spirituali al quale egli sa di essere “chiamato” (*berufen*), e in modo tale che soltanto la creazione di questi beni gli procura la “più intima” e “più pura” soddisfazione, e gli garantisce a ogni riuscita la coscienza della “beatitudine”²²⁴.

Nella prospettiva della *Beruf*, Husserl concepisce il suo stesso essere filosofo²²⁵: la filosofia non è un esercizio semplicemente speculativo, ma una vocazione in ordine al rinnovamento dell’Europa. Egli legge la storia culturale europea come teleologicamente orientata alla fenomenologia, la sola filosofia prima in grado di riscattare dalla crisi delle scienze le quali, prive di fondazione rigorosa, risultano anche prive di ogni orientamento:

Noi siamo riusciti a comprendere, anche se soltanto nelle linee più generali, come il filosofare umano e i suoi risultati non abbia affatto il significato puramente privato o comunque limitato di uno scopo culturale. Noi siamo dunque – e come potremmo dimenticarcelo? –, nel nostro filosofare, funzionari dell’umanità. La nostra responsabilità personale per il nostro vero essere di filosofi, nella nostra vocazione interiore personale, include anche la responsabilità per il vero essere dell’umanità, che è tale soltanto in quanto orientato verso un *telos*, e che se può essere realizzato, lo può soltanto attraverso la filosofia²²⁶.

La vita letta in chiave vocazionale non riguarda semplicemente il soggetto come singolo: la vocazione si può realizzare solo dentro una *comunità razionale*. Il rinnovamento auspicato per l’Europa è pensabile solo nella misura in cui tutti gli uomini che decidono di essere uomini etici e razionali cercano di sviluppare una comunità etica. Nella misura in cui ogni uomo è un uomo etico che realizza la propria vocazione si realizza anche una comunità capace di progresso. La comunità etica non viene cercata

²²⁴ *Ibid.*, 34.

²²⁵ Il filosofo, lo scienziato o il politico sono “figure etiche”. L’agire etico per Husserl si incarna in una concreta figura che nella sua singolarità esprime l’istanza etica universale. Cfr. H.-S. AFEISSA, *L’artiste, le savant, le technicien et le politicien. Phénoménologie husserlienne des figures de moralité*, in «Études Phénoménologiques» 45-48 (2007/2008) 149-180.

²²⁶ *Crisi delle scienze europee*, 46.

come semplice condizione per la propria autorealizzazione e non è un risultato che si dà in alternativa rispetto alla realizzazione del soggetto. La comunità etica è intrinsecamente legata alla vita etica individuale: l'una e l'altra si danno simultaneamente ed è impossibile tematizzare una condotta etica individuale senza che essa comporti una presa in carico della dimensione collettiva.

Una società etica non è un dato: si istituisce in virtù di una *decisione*, che comporta anche un processo di affermazione dell'etica; ogni umana società non è automaticamente "etica" ed in essa possono vivere molti individui che non hanno ancora posto una autentica scelta etica: «È un misto di valore e disvalore, che un tempo è stato forse utile o conforme a un più alto senso del valore, e che nel mentre è divenuto un miscuglio svalutato, di ostacolo a una più elevata formazione di valore»²²⁷. Gli uomini che pongono la scelta per il bene realizzano atti che hanno una inesorabile qualifica sociale. Nei saggi raccolti in *Einleitung in die Philosophie* viene mostrato come se da un lato la società etica è conseguenza delle scelte etiche dei singoli, dall'altro essa tende a guadagnare una sua autonomia che si impone alla singolarità²²⁸. L'istituzionalizzazione di una società buona non può prescindere dai singoli che la animano, ma assieme diviene custode di valorialità che indica una prospettiva al singolo stesso.

Le società etiche divengono infatti custodi di una sedimentazione valoriale tipica di un gruppo sociale. Tuttavia non è pensabile una comunità veramente tendente al bene senza mettere in conto in essa la decisività dell'istanza critica. Come singolarmente non è pensabile il bene senza riflessione, così la società organizza una scienza del bene, in cui la filosofia ha un ruolo primario: «La filosofia stessa è il sedimento oggettivo del loro sapere e, perciò, del sapere della comunità stessa»²²⁹. La comunità etica tende ad organizzarsi in istituzioni, ma alla scienza etica di natura filosofica appartiene il compito di discernimento e di regolazione circa il bene. Non è detto che uno stato o una chiesa siano automaticamente buoni: se una società spegnesse l'istanza critica (esercitata autorevolmente dalla filosofia) il bene sarebbe compromesso, o quantomeno non sicuro.

²²⁷ *L'idea di Europa*, 57.

²²⁸ Cfr. *Einleitung in die Philosophie*, 169-181.

²²⁹ *L'idea di Europa*, 65.

Nella visione husserliana una buona scienza europea, eticamente ed epistemologicamente fondata, è necessaria per il progresso della società stessa²³⁰.

La comunità etica husserliana ha proporzioni *cosmopolite*: «Arriviamo così all'idea ultima di un'umanità etica universale, a un popolo mondiale veramente umano al di là di tutti i singoli popoli e sovrappopoli che li abbracciano, al di là di tutte le culture, a uno Stato mondiale al di là di tutti i singoli sistemi statali e di tutti i singoli Stati»²³¹. Circa questo aspetto Husserl cambia notevolmente idea: prima della Guerra (con quanta convinzione non ci è dato saperlo) non faceva mistero dei suoi ideali nazionalisti. Dopo la Guerra intuisce il pericolo di uno stato totalitario. Lo Stato come istituzione può appartenere alla comunità etica nella misura in cui il sapere rimanga libero, critico e rigoroso e nella misura in cui rimanga aperta una prospettiva cosmopolita. Non deve passare inosservata la lungimiranza di Husserl che, tra le due guerre mondiali, parla di un destino comune dell'Europa dentro un ideale ancora più ampio di cosmopolitismo. In particolare viene tematizzata una sorta di “vocazione collettiva” per l'Europa: essa è il luogo dove la scienza ha conosciuto la sua origine e dove la filosofia si è proposta come sapere scientifico circa l'evidenza della verità. Nonostante l'evidente crisi delle scienze europee, l'Europa, secondo Husserl, deve rinnovarsi e recuperare la sua vocazione in quanto traino scientifico e filosofico dell'umanità. Da questo punto di vista Husserl propone un eurocentrismo a tratti affascinante, forse in alcuni casi troppo rapido nella propria autogiustificazione: la tesi secondo la quale tutte le culture guarderebbero alle scienze europee come criterio per la propria validazione sarebbe tutta da dimostrare²³².

Più volte, nella riflessione etica di Husserl, irrompe la *questione di Dio*. Il paragrafo 58 del primo libro delle *Idee* rappresenta il canone fondamentale del pensiero husserliano in ordine alla questione di Dio²³³: Husserl riflette sull'atteggiamento fenomenologico

²³⁰ «La crisi delle scienze europee non riguarderebbe la sicurezza del loro procedere, né la fecondità pratica scaturita dalle loro indagini; paradossalmente, l'estrema fecondità degli esiti sembra coincidere con l'oscurità, sempre più densa, circa i fondamenti e i significati, contribuendo a una 'reificazione' generale dell'umanità europea, ridotta da fine a mezzo, da ideale a oggetto» G. GOISIS, *I tre anelli della cittadinanza: nazionale, europea e cosmopolita*, in L. ZAGATO – M. VECCO (edd.), *Citizens of Europe. Culture e diritti*, Ed. Cà Foscari, Venezia 2015, 115-149, qui 125.

²³¹ *L'idea di Europa*, 70.

²³² «Questo vuol dire, né più né meno, che non soltanto attribuiamo alla cultura europea [...] la posizione relativamente più elevata tra tutte le culture storiche, ma che la consideriamo la prima realizzazione di una norma assoluta di sviluppo, destinata a rivoluzionare ogni altra cultura in fieri». *Ibid.*, 87.

²³³ Cfr. *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, 127-128.

essenziale ossia la “neutralizzazione dell’atteggiamento naturale”: operata l’*epochè* fenomenologica, ogni trascendenza mondana è ridotta e posta tra parentesi, in quanto non pertinente all’atteggiamento fenomenologico fondamentale teso alla ricostruzione del vissuto coscienziale. Tuttavia la considerazione del problema di Dio pone il tema di una trascendenza qualitativamente diversa: la trascendenza di Dio non è tale solo nei confronti della coscienza (come è per la trascendenza mondana), ma si pone come trascendente anche nei confronti del mondo stesso. La sua particolarità richiede dunque dei chiarimenti. Non si tratta di postularne l’esistenza o di dimostrarla: nella misura in cui la coscienza si orienta a tematizzare la questione di Dio, esso non può che essere pensato come origine e fine del mondo e della coscienza stessa, come dunque trascendenza assoluta. Ma la conclusione di Husserl è nota: «A questo assoluto trascendente noi estendiamo naturalmente la riduzione fenomenologica. Esso deve rimanere fuori del nostro campo di ricerca, se questo ha da essere il campo della coscienza pura»²³⁴. Per l’Husserl della fase delle *Idee* non si può che trarre una conclusione: «Leggendo le parole di Husserl si avverte comunque che la questione appare per lui marginale, per lo meno sul piano della ricerca filosofica fenomenologicamente intesa»²³⁵.

Se è vero che per Husserl la questione teologica per eccellenza non è la principale, è sempre vero che la fenomenologia si presenta come un campo di indagine potenzialmente senza limiti. Nella misura in cui la questione di Dio è in grado di esibire una propria fenomenalità, essa può interessare alla fenomenologia²³⁶. Il canone husserliano è insuperabile, almeno se si intende riflettere sul problema di Dio in fenomenologia: al fenomenologo non pertiene alcuna “dimostrazione” dell’esistenza di Dio o della sua identità. Ciò che può interessare è il *vissuto di coscienza* di un uomo che, tra le connessioni essenziali della propria situazione, ritiene di interfacciarsi con la trascendenza assoluta.

Husserl non oltrepassa il confine tracciato: l’etica presuppone un apparato di fenomenalità in cui, a suo giudizio, il problema del divino diviene fenomeno. In particolare nei saggi raccolti in *Grenzprobleme der Phänomenologie* si riflette sul

²³⁴ *Ibid.*, 128.

²³⁵ A. RIGOBELLO, *Dio nella modernità: Husserl*, in «Acta Philosophica» 3 (1994) 271-286, qui 274.

²³⁶ Jean-Yves Lacoste, prendendo posizione sulla modalità con cui la fenomenologia può trattare la questione di Dio, sostiene che la questione è esattamente la considerazione delle fenomenalità (che egli definisce “liturgiche”) in cui la questione di Dio si attesta all’uomo.

problema del *fallimento*: l'uomo etico vive di un appagamento per se stesso, ma non è detto che sia anche felice. Un'esistenza etica potrebbe essere estremamente infelice. Il destino, inteso come irruzione dell'imprevisto, può anche impedire il compimento di una esistenza per l'uomo etico. Osservare un'esistenza etica da lontano potrebbe dare una grande impressione di irrazionalità: l'uomo etico sceglie, attraverso un sentimento razionale, in ordine al bene e attua la propria vocazione sulla spinta dell'amore, ma il destino può anche opporsi strenuamente attraverso la malattia, le condizioni avverse, il contesto distante dall'essere una comunità etica. Il destino non è messo a tema in un dispositivo di predestinazione, ma semplicemente come flusso degli eventi che non segue sempre una logica. La contraddittorietà della situazione può essere risolta attraverso una *fede razionale*²³⁷. L'argomento non è dissimile dal postulato kantiano dell'esistenza di Dio: nell'uomo etico si affaccia l'idea che l'esistenza di una trascendenza assoluta sia intrinseca alla razionalità dell'agire etico. In questa prospettiva, il Cristo viene indicato come incarnazione del bene e come uomo ideale, colui che agisce razionalmente e per amore pur a fronte di un destino avverso, ma che non perde di razionalità nel proprio agire proprio in virtù della sua assoluta fede razionale in Dio²³⁸.

4.4 Ed infine l'amore

Come abbiamo testimoniato all'inizio della nostra trattazione, quando Husserl pensa al compimento di un'esistenza etica lungo tutto il corso delle lezioni sull'etica, immediatamente esemplifica con l'*amore per il prossimo*. Tuttavia è nei manoscritti più tardivi che viene posta la questione sulle implicazioni epistemologiche di fondo: che cosa accade alla riflessione, all'imperativo categorico e all'identità personale quando irrompe l'amore? Il compimento dell'atto etico influisce sull'identità di colui che lo compie? Riflettendo sull'amore, Husserl sembra esplorare le aree più liminari della fenomenologia, introducendo il pensiero di alcune necessarie sovversioni.

U. Melle riporta degli episodi significativi sulle nuove geometrie che l'amore ispira al pensiero di Husserl. In primo luogo si tratta di un'annotazione:

²³⁷ Cfr. *Grenzprobleme der Phänomenologie*, 400-408.

²³⁸ Cfr. A. BELLO, *Husserl sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985.

Nel cuore dell'esposizione sull'imperativo categorico, il manoscritto contiene una nota critica che si apre con l'affermazione: «Dovrò rinunciare a tutto l'insegnamento dell'imperativo categorico oppure definirlo nuovamente» (Ms. FI 40, 131 b). La ragione di questa radicale revisione è ciò che Husserl chiama nella nota "il problema dell'amore"²³⁹.

La ragione dell'annotazione si comprende meglio alla luce di una seconda questione, su cui Husserl spesso torna. Nel 1907 Moritz Geiger pone un'obiezione importante: una madre è capace di amore incondizionato nei confronti del proprio figlio senza che questo sia mai stato effettivamente oggetto di riflessione o di discernimento; in questo caso non si dovrebbe parlare di una scelta etica? Solo un *eccesso di intellettualismo* potrebbe indurre a pensare che, qualora il sacrificio di una madre per il figlio non fosse frutto di una riflessione assiologica e di una decisione ponderata, sarebbe un atto non etico. Addirittura si potrebbe pensare che l'esitazione di una madre a fronte di un importante sacrificio per mettere in salvo la vita del proprio figlio potrebbe essere un atto eticamente problematico²⁴⁰. Una scelta dettata dall'amore incondizionato verso il prossimo convoca una dimensione che non è riducibile alla *riflessione* o alla *percezione* del bene: «Un amore puro e vero non è solo una percezione del valore, ma un abbraccio amorevole e la scelta del valore dal cuore più intimo del soggetto»²⁴¹. L'amore sembra emergere come vissuto in grado di esibire *credenziali speciali* rispetto ad ogni altra valutazione assiologica. L'amore si presenta come consonante con la verità del soggetto: *l'agire etico* e *l'amore* coincidono. Sarebbe persino assurdo sottoporre l'amore ad un processo valutativo nella ragion pratica, in quanto minaccerebbe la sua incondizionatezza. Sarebbe altrettanto assurdo porre in antagonismo amore e ragione: semplicemente l'etica è chiamata a riflettere sull'amore e a produrne una sorta di "scienza", ma la riflessione etica non è il movente dell'amore.

Il terzo passaggio documentato da Melle chiarisce ancora meglio la questione. In un manoscritto di ricerca di alcuni anni successivi, Husserl torna sull'obiezione che gli era stata mossa da Geiger e commenta nel seguente modo:

²³⁹ U. MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, 238.

²⁴⁰ «È evidente che un'etica condotta secondo il solo imperativo categorico, qual è stata da me presupposta in riferimento a Brentano, non sia assolutamente etica. Sono nuovamente ricaduto nel mio primo modo di pensare, ma già nel 1907 Geiger mi aveva posto giustamente l'obiezione che sarebbe ridicolo porre ad una madre la richiesta di dover riflettere se il sostegno al proprio figlio possa essere la migliore delle sue scelte in ambito pratico». *Einleitung in die Philosophie*, 146.

²⁴¹ U. MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, 238.

La madre dovrebbe prima deliberare e fare delle considerazioni sul bene più alto possibile? Tutta l'etica del bene pratico più elevato come proposta da Brentano (e assunta da me nei suoi tratti essenziali) non può essere l'ultima parola. Sono necessarie delimitazioni essenziali! Non si rende adeguatamente giustizia alla vocazione e alla chiamata interiore in questo modo. Esiste un incondizionato "tu puoi e devi" del dovere che si rivolge alla persona e che non è soggetto a una giustificazione razionale e non dipende dal legittimo obbligo di tale giustificazione per colui che prova questo affetto assoluto. Questo affetto precede ogni spiegazione razionale anche laddove tale spiegazione è possibile²⁴².

La verità dell'atto etico è riconosciuta in un *affetto assoluto* che, in forza della propria assolutezza, non chiede altra giustificazione. Non significa che la spiegazione razionale sia esclusa, ma l'intuizione sintetica è immediata e non necessita di un approfondito processo di riflessione. L'atto d'amore ha un carattere sintetico e individualizzante. Il linguaggio di Husserl si fa più allusivo e non è possibile rintracciare nei manoscritti di ricerca sull'amore l'ordine e la chiarezza dei testi che lui stesso ha destinato alla pubblicazione.

René Toulemon propose di distinguere due linee di tendenza che si evincono nei testi che Husserl dedica al tema dell'amore²⁴³: una *tendenza negativa* che potremmo definire "abnegativa" e una *tendenza positiva* che invece possiamo qualificare come "empatica". L'amore si concretizza nella capacità di dimenticare se stessi per eleggere come motivo della scelta l'altro. L'*abnegazione* è particolarmente evidente quando gli interessi del soggetto entrano in conflitto con gli interessi dell'altro: l'atto d'amore puro è tale nella misura in cui per l'altro si sceglie di cercare il suo interesse. Ma a quali condizioni è possibile che un soggetto rinunci alla propria gratificazione per l'altro? Perché un uomo dovrebbe decidere addirittura di soffrire perché l'altro ne abbia piacere? L'esperienza empatica è la chiave di lettura: «Nella condivisione dell'amore, l'altro si trova costantemente nell'orizzonte della mia vita e, al contrario, io mi trovo costantemente nell'orizzonte della sua»²⁴⁴.

L'amore permette dunque di "sentire l'altro": posso accettare di rinunciare alla mia gioia, o addirittura di accettare il dolore perché sento in me stesso il piacere che l'altro potrebbe avere dal mio agire etico: «Grazie all'intensità e alla permanenza dell'amore, la conoscenza dell'altro acquista un valore che rappresenta il grado più alto della

²⁴² Ms. B I21, 65a, cit. in U. MELLE, *Edmund Husserl: From Reason to Love*, 238-239.

²⁴³ Il riferimento è qui in particolare ai corsi di morale tra il 1909 e il 1923, ma soprattutto ai manoscritti di studio redatti tra il 1930 e il 1935.

²⁴⁴ R. TOULEMENT, *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris 1962, 252.

comprensione»²⁴⁵. L'individuo sceglie di abbracciare i sentimenti, i pensieri, le cause dell'altro perché nella sua coscienza le avverte in qualche modo come proprie: per tale ragione decide di farsene custode e portavoce. L'amore è dunque un atto preminentemente individuale: non è possibile amare in generale, ma solo nella *circostanza* in quanto luogo dove il soggetto sente, mediante sé, l'altro.

A questo livello sembra arenarsi la possibilità di un'etica materiale universale: ciò che c'è di universale è che l'amore rende etico un atto, ma *l'amore non si può che dire al singolare*. L'unica possibilità di un'etica materiale è l'assolutezza dell'amore, ma l'unica possibilità dell'assolutezza dell'amore è la sua particolarità, «una via assoluta nella sua relatività»²⁴⁶. Ciò che si può dire dal punto di vista generale è che l'amore è il valore etico per eccellenza, e nulla fa pensare che l'odio possa essere un atto etico. Non avrebbe senso un amore particolare che porta ad un odio nei confronti di un'altra persona. Agisco eticamente nella misura in cui l'altro è definito nell'amore. Ma l'analisi eidetica dell'atto etico non può che aprire ad una particolarità che si sottrae al livello universale, anche se «è la riduzione trascendentale che gli dona la sua giustificazione ultima»²⁴⁷. Per Husserl il livello egologico sembra insuperabile: amo *a partire da me*, sento l'altro *in me* e decido di amare.

L'amore non è vincolato alla conoscenza, ma aggiunge una qualità al conoscere: nella misura in cui una persona ama, conosce l'alterità amata in una qualità nuova e conosce se stesso come colui che essenzialmente ama. L'amore rivela «l'alterità dell'altro amato, cioè ciò che lo rende una essenza unica»²⁴⁸, al di là di ciò che la conoscenza puramente noetica è in grado di decifrare. Il fatto che l'altro sia amato permette di comprenderne lo specifico: l'amore che la madre sente per il figlio si configura certamente come un sentimento intenzionale, ma la domanda se sia un *sentimento oggettivamente* o meno è risolta in radice. Evidentemente il figlio ha una consistenza ontologica indipendente dal sentimento intenzionale della madre, ed evidentemente la madre possiede un'oggettività eidetica del figlio, tuttavia la qualifica in quanto figlio amato sembra delineare uno specifico del figlio in quanto indelebilmente figlio-amato.

²⁴⁵ *Ibid.*, 253.

²⁴⁶ *Ibid.*, 257.

²⁴⁷ *Ibid.*, 261.

²⁴⁸ J. G. HART, *Who One Is. Book 1: Meontology of the "I". A Transcendental Phenomenology*, Springer, New York 2009, 212.

D'altra parte il soggetto amante non si interfaccia semplicemente con la propria gamma di valori: nell'atto di amare, egli stesso si scopre come un "io" che ama un "tu". Il sentimento dell'amore non presuppone soltanto l'attivazione del desiderio di un soggetto per qualcosa che è riconosciuto come un valore: «Il vero amore, secondo Husserl, non è solo il desiderare ardentemente l'amato, ma è piuttosto il decidersi per esso essendo motivati dal più profondo del proprio io, vale a dire da quella propria interna sfera di valori che fa un tutt'uno con se stessi, con il proprio essere personale»²⁴⁹. Husserl definisce l'amore come «un amore personale, qualcosa di specificatamente personale, che in quanto puro amore determina il valore stesso della persona»²⁵⁰. Quando il soggetto non viene considerato semplicemente come coscienza trascendentale ma in quanto persona, la sua identità sembra inscindibile dal suo essere "*persona che ama*" e le sue relazioni qualificanti sono segnate dall'amore. L'atto di amare qualifica il soggetto e induce a un livello di evidenza specifico della propria e dell'altrui identità. L'amore è un atto del soggetto che ha una direzione centrifuga: il soggetto, amando, si dirige verso l'esterno di sé. Ma in questo dirigersi "fuori" viene a capo di se stesso:

Posso rispettare e apprezzare altri valori, ma non li amo "dal centro più intimo della mia persona", "con tutta l'anima", "come il mio, come quelli a cui appartengo inseparabilmente". Questi valori suscitano l'entusiasmo di se stessi. A sua volta, questo entusiasmo "risveglia" il sé più profondo, facendolo decidere e mettendosi al servizio di questi obiettivi, valori individuali o determinate aree di valori ideali-obiettivi²⁵¹.

Husserl sembra alludere all'idea che l'atto d'amore abbia un *carattere individualizzante*, senza tuttavia raggiungere il rigore che gli è proprio in altri passaggi. Se l'imperativo categorico ha una funzione di regolazione formale per quanto riguarda l'oggettività dei valori, l'amore introduce un criterio soggettivo che non è possibile districare attraverso le leggi dell'assorbimento²⁵². Nei manoscritti raccolti in *Einleitung in die Philosophie* il linguaggio talvolta assume i toni dell'allusione. La vocazione personale ad esempio non ha nessuna norma evidente dal punto di vista della ragion pratica, ma è semplicemente frutto dell'autoposizione del soggetto nei confronti del

²⁴⁹ V. VENIER, *La norma fondamentale. Husserl e la fenomenologia dei valori*, 299.

²⁵⁰ *Einleitung in die Philosophie*, 132.

²⁵¹ M. CRESPO, *El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl*, in «Anuario Filosófico» 45 (2012) 15-32, qui 24. Le espressioni virgolettate sono citazioni husserliane.

²⁵² Per la distinzione tra valori oggettivi e valori soggettivi, cfr. la sezione *Apriorische Wertlehre und Ethik* in *Einleitung in die Philosophie* 118-169.

contesto mediante un atto d'amore; Husserl spiega sostenendo che «il *Daimon* che conduce alla vera vocazione parla attraverso l'amore»²⁵³. Rispetto alle precisazioni dei testi principali di Husserl non si può nascondere un certo stupore per l'evocazione del socratico *Daimon*. Se ne deduce che il sentimento dell'amore è ciò che è in grado di individualizzare ogni scelta etica: l'evidenza a cui è possibile giungere mediante le regole dell'analitica dei valori ha un ruolo penultimo, in quanto il supremo motore dell'azione etica è il *principio soggettivo dell'amore*.

Il tema del *sacrificio* aiuta a chiarire ulteriormente lo specifico dell'amore nell'antropologia e nell'etica husserliane. Il sacrificio comporta il conflitto tra due valori in cui non è possibile applicare la legge dell'assorbimento: nessuno dei due assorbe l'altro; essi continuano ad essere valori e vengono percepiti oggettivamente come tali. Il desiderio si rivolge ad entrambi e li costituisce proprio in quanto valori, tuttavia non possono essere voluti simultaneamente. Husserl pone l'esempio della madre che ama il figlio, ma assieme ama la patria: desidera simultaneamente il bene per la patria e il bene per il figlio. Tuttavia non può volere simultaneamente entrambe le cose: non permettere al figlio di partire per la guerra sarebbe un atto dettato dall'amore incondizionato per il figlio, mentre incoraggiarlo a partire sarebbe un atto segnato dall'amore per la patria. Uno dei due valori deve essere sacrificato a vantaggio dell'altro, dentro un *dramma della decisione*: il conflitto tra due valori non si risolve senza un aspetto tragico in quanto «non c'è una regola formale che indichi all'io se optare per il dovere assoluto oggettivo o per quello personale; è l'amore che impone la scelta da compiere, l'amore detta la preferenza da accordare»²⁵⁴.

Quando irrompe l'amore nelle pagine di Husserl sembra evidenziare una portata di *sovversione*: l'amore cambia tutto, spinge ai confini, individualizza il processo. Husserl non ritratta il formalismo etico, che sembra assolutamente necessario quando occorre discernere su valori di natura oggettiva. Tuttavia i valori soggettivi e le scelte individuali del soggetto sembrano imporsi attraverso l'amore, per quanto esso non sospenda le leggi formali.

Ciò che sembra accadere qui sono alcuni conflitti tra un amore per la verità, che è indirizzato in modo puramente, abitualmente e criticamente ad essa e un amore che nasce

²⁵³ *Einleitung in die Philosophie*, 146.

²⁵⁴ L. RISIO, *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, 151.

dalle eventuali fonti assolute di amore, in modo acritico e in virtù del prendere posizioni favorito per motivi emotivi, in cui la certezza non sarebbe motivata dal punto di vista giudiziario e secondo le leggi. Il diritto del cuore contesta il diritto alla comprensione²⁵⁵.

Husserl sembra rispondere ad una questione implicita: a quali condizioni si istituisce un dibattito etico? Si tratta di definire quale sia il terreno comune per cui sia possibile aprire una riflessione sull'etica. Il *formalismo etico* costituisce il piano per istituire un dibattito sull'oggettività dei valori: senza una salvaguardia del formalismo della ragione pratica non è possibile, come abbiamo avuto modo di tematizzare, evitare le riduzioni naturalistiche ed edonistiche. Ma nessuno sceglie il proprio ruolo nel mondo, la propria vocazione fondamentale, le motivazioni per cui vale la pena lottare applicando i principi di non contraddizione, dell'assorbimento o della somma. L'amore è un atto sintetico di natura *performativa*. Non significa che essi siano derogabili, ma all'amore deve essere riconosciuto un primato in ordine alla mozione dell'uomo verso le sue azioni. Non si tratta di un semplice gusto del bene, ma della percezione interiore che si agisce in ordine alla propria autorealizzazione e alla realizzazione dell'identità dell'altro.

Si comprende come sia pertinente la definizione del lavoro husserliano come una serie di *cantieri aperti*. Il cantiere dell'amore chiede di essere esplorato, ampliato e sovvertito. In questo senso sembra avere pertinenza la ricerca che stiamo conducendo. Tuttavia Husserl non manca di disegnare una "*ortodossia*" nel suo modo di pensare all'amore.

Il primo tratto specifico è che Husserl non deroga mai al *piano egologico* della riflessione: non parla dell'*essere amato*, ma propone sempre le sue riflessioni della persona in quanto amante: l'atto di amare qualifica il soggetto e le sue relazioni più che l'essere amato. L'attenzione è sempre rivolta "all'attività" dell'amore. Gli esempi che Husserl adduce sono sempre l'amore materno, l'amore per un amico, l'amore per il prossimo, l'amore per l'arte o l'amore per la propria professione. Sembra evitare con cura l'aspetto erotico dell'amore, in cui la passività guadagna un ruolo importante. L'amore resta una emanazione della ragione pratica, che non chiede una convalida da parte della ragione logica, ma che *non può essere irrazionale*. Aprire alla dimensione dell'*eros*

²⁵⁵ Ms A V 21/9b cit. da M. CRESPO, *El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl*, 30.

significherebbe accettare anche l'ambito del pulsionale, del passionale, talvolta dell'irrazionale. Husserl se ne mantiene distante. Non manca di tematizzare il "dramma" del sacrificio, ma è un dramma pur sempre di natura razionale: si tratta di un conflitto valoriale irrisolvibile con le sole risorse della ragione e superabile mediante i valori soggettivi dettati dall'amore. I drammi husserliani sono sempre *senza storia e senza alterità*: sono una questione della coscienza del soggetto.

Forse Husserl è molto più vicino a Kant di quanto egli stesso dichiarò. Nella *Fondazione della metafisica dei costumi* Kant usa la seguente espressione: «Non è un sentimento subito, esso è invece un sentimento che la ragione produce da sé, quindi specificatamente distinto da tutti i sentimenti [...] riconducibili all'inclinazione o al timore»²⁵⁶. Kant sta parlando del rispetto, ma non è un'espressione che si addice perfettamente all'amore in Husserl? In Kant «il sentimento di rispetto per la legge, quando questa ha imposto la sua autorità sulle inclinazioni, modifica la percezione che il soggetto ha di se stesso: egli riconoscendo la legge morale, si comprende come agente morale e si sente libero, capace di determinarsi autonomamente»²⁵⁷. Le assonanze sono sorprendenti, tanto più se si considera che Kant stesso colloca il rispetto in una indeterminatezza razionale: il sentimento del rispetto fonda l'etica autoponendosi come unico sentimento razionale. Le differenze sono importanti: l'oggetto principale del rispetto per Kant è la legge morale. Per Husserl invece l'amore è centripeto: si dirige verso il prossimo. Tuttavia si tratta del supremo sentimento che regola l'agire e che promulga direttamente dal cuore del soggetto. L'amore e il *rispetto* sono la garanzia dell'*unicità* del soggetto e della *sovranità* su se stesso. L'amore è un atto sintetico della libertà del soggetto, ma Husserl (un po' come Kant) non tematizza il soggetto in quanto libertà. La libertà è fatta di storia e di alterità, ma la storia e l'alterità sembrano non riguardare il soggetto husserliano se non in seconda battuta. L'amore ha un carattere liminare: conduce la riflessione husserliana ai suoi limiti e ai suoi confini. Ma il profilo di un certo *monismo egologico* sembra insuperabile.

²⁵⁶ I. KANT, *Fondazione della metafisica dei costumi*, *Fondazione della metafisica dei costumi*, 22.

²⁵⁷ M. SAVI, *Il tema del rispetto nella filosofia kantiana*, in «Studi kantiani» 20 (2007) 35-51, qui 37.

4.5 Un confronto con Max Scheler sulle possibilità di un'etica materiale

I rapporti tra Scheler e Husserl sono molto complessi e di influenza reciproca. Solo l'oggetto specifico di questo studio ne giustifica la trattazione molto breve in un passaggio: in realtà solo in tempi piuttosto recenti il pensiero di Scheler viene considerato sorgivo per il metodo fenomenologico stesso. Marion e Lévinas non intrattengono con il suo lavoro un dialogo serrato, e per questa ragione non costituisce un "canone" per la fenomenologia francese. Se dunque la nostra indagine non richiede un'ampia ricostruzione del suo contributo, nondimeno deve essere almeno considerato per comprendere cosa significhi una "etica materiale" e per disegnare meglio lo specifico husserliano. Scheler e Husserl si incontrano per la prima volta nel 1902. Il capolavoro di Scheler sul formalismo dell'etica e l'etica materiale viene editato per la prima volta in *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, e nella prefazione l'autore riconosce un debito nei confronti di Husserl per quanto concerne la coscienza metodologica, pur rivendicando piena paternità ed esclusività contenutistica del suo lavoro.

Scheler cita pochissime volte Husserl, tuttavia l'etica scheleriana e l'etica husserliana condividono il medesimo oggetto critico, vale a dire il *formalismo kantiano*. In generale anche il contenuto della critica a Kant è dello stesso genere: entrambi i maestri della fenomenologia non accettano la *sottovalutazione del ruolo del sentimento* sul piano etico e assiologico. Ma la critica scheleriana differisce nell'argomentazione, e per certi aspetti gli affondi nei confronti della ragion pratica kantiana sono molto più profondi²⁵⁸. Scheler contesta a Kant il primato assoluto della ragione in ambito etico ed assiologico: l'errore gnoseologico ed antropologico principale di Kant risiederebbe nella convinzione che la volontà razionale avrebbe l'unica voce in capitolo in ambito etico. Tale presupposto dogmatico avrebbe impedito a Kant di cogliere l'*originarietà della vita emotiva*. Ma se fino a questo punto le critiche di Husserl e Scheler possono essere accomunate, quest'ultimo radicalizza la propria obiezione. Guido Cusinato sostiene che in Scheler sia operativa una applicazione originale e radicale della riduzione fenomenologica, che egli

²⁵⁸ «Nel cuore di Kant, che tutto sommato era la sua filosofia morale, la sua dottrina dell'imperativo categorico e del sentimento del dovere, non rimase una sola goccia di sangue dopo che Scheler l'ebbe scelto come sua vittima». H.-G. GADAMER, *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980, 59.

definisce “*riduzione catartica*”; non si tratta soltanto di mettere tra parentesi il fenomeno e i vissuti, ma di porre sotto *epochè* il soggetto stesso, il suo primato egologico: «Nella riduzione catartica si attua il passaggio estetico e morale dal vedere dell’ego al guardare della persona, o meglio in questo passaggio si pongono le condizioni affinché la persona stessa scopra di esser guardata dalla *Selbstgegebenheit*»²⁵⁹.

Scheler non punta semplicemente a riequilibrare la ragione e il sentimento come elementi etici ugualmente sorgivi, e non restituisce solo un carattere intenzionale all’emotività, bensì intende proporre un ambizioso ampliamento dell’esperienza fenomenologica, che Kant avrebbe indebitamente ristretto: è opinione kantiana che «la legge morale è un “*Faktum* della ragione pura” [...]. Come possiamo definire “fatto” [...] una “legge” come la “legge morale”? Ignorando l’esperienza fenomenologica, in cui appare come dato dell’intuizione ciò che, a titolo di “forma” o “presupposto”, è già implicito nell’esperienza naturale e scientifica, Kant non può affatto rispondere a queste domande»²⁶⁰. Scheler dialoga con Kant, ma sullo sfondo è impossibile non leggere una critica a Husserl: la coscienza non è solo *intenzionale* e *fungente*, ma è essenzialmente *storica*. Non è questione semplicemente di restituire dignità ad un momento “pre-verbale”, ma si tratta di ricomprendere la persona: non è la *coscienza* a generare l’intenzionalità, ma è il *vissuto* che costituisce una persona. Non c’è un soggetto a prescindere dai propri atti: sono gli atti che generano il soggetto in quanto tale. L’uomo non è “persona” per statuto, ma diviene tale in virtù delle proprie determinazioni, e il più delle volte a prescindere da una coscienza teorica del processo. La coscienza si “forma” essenzialmente attraverso l’operazione morale del *preferire*²⁶¹. I valori si danno sempre in riferimento a dei beni, ma non coincidono: nel caso particolare del discernimento circa i beni, la persona comprende l’implicazione apriorica del valore. Esercitando la coscienza in ordine ai beni, emergono i valori come ambito possibile di preferenze in ordine allo scopo della realizzazione della persona.

Scheler contesta che il valore sia semplicemente desunto da una *normatività a priori* o dall’*obbedienza a un imperativo*. L’etica è materiale in quanto il rapporto con il

²⁵⁹ G. CUSINATO, *Katharsis. La morte dell’ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1999, 70.

²⁶⁰ M. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927), Bouvier Verlag, Bonn 2009 (trad. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell’etica e l’etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013, 113).

²⁶¹ Cfr. *ibid.*, 105.

valore è essenzialmente *vissuto*. Il valore non è generato dall'emozione intenzionale o dal dovere: la sua originarietà è sperimentata in quanto vissuto.

La proposta è un'etica materiale che intende recuperare una visione unitaria del soggetto. Scheler propone di guardare all'uomo come *persona*:

La persona non esiste né prima né dopo, né sotto né sopra: non è un ente oggettivabile ma un processo che si realizza nel compimento dell'atto. La persona non fonda l'atto dall'esterno, ma vive nell'atto stesso: è vivendo in ciascuno dei suoi atti che la persona permea interamente ogni atto con il suo caratteristico modo d'essere²⁶².

Mediante i suoi vissuti, l'uomo diviene persona ed evolve in un processo dove non è possibile distinguere l'esperienza gnoseologica da quella etica ed estetica. Proprio nell'atto di approcciare il reale, l'uomo simultaneamente conosce cose, ne sperimenta la bellezza e in esse decide di sé. Tutte queste esperienze hanno un carattere trascendentale e contemporaneo anche se l'esito non è indiscriminato:

Tra gli atti propri a tale mondo, uno in particolare emerge per il suo ruolo assolutamente primario, cioè l'atto del preferire, ovvero l'atto in cui si media la libertà della scelta individuale e l'ordine gerarchico d'essenza secondo cui i valori si presentano e sono posti²⁶³.

La persona intesa come apriori materiale, nel suo decidersi entro la dinamica dell'esistenza, decide di sé e lo fa secondo un sistema via via coerente di valori e di priorità che non si danno se non entro la *dinamica effettiva dell'esistere*. L'esistenza non è l'applicazione di scelte formalmente compiute, ma le qualità esistenziali evolvono nell'esistere stesso. Tale ordine valoriale viene definito da Scheler *Ordo amoris*, inteso come complesso delle opzioni etiche che si configura nelle scelte concrete e rappresenta l'orientamento di fondo della persona.

Se Scheler tenta di salvaguardare la persona come processo e l'*ordo amoris* come dinamica, tuttavia non può esimersi dal porre due "concetti limite" che riscattino il suo pensiero da una posizione puramente vitalista. Nel saggio *L'eterno nell'uomo* il divino appare come principio regolatore dell'evoluzione della persona e l'amore agapico come fuoco ordinatore dell'*ordo amoris*. L'eterno nell'uomo a cui fa riferimento il titolo dell'opera scheleriana è l'*inserzione del divino* in noi come dato originario, che sta alla sorgente dell'essenza dell'uomo. Il processo potenzialmente indiscriminato del divenire

²⁶² G. CUSINATO, *Scheler. Il Dio in divenire*, ed. Messaggero, Padova 2002, 31.

²⁶³ C. ZUCCARO, *Max Scheler. Percorsi interpretativi*, Aracne, Roma 2008, 23.

persona e della configurazione del proprio ordine degli affetti è così pensato come dinamica dell'effettuarsi del divino in noi e della realizzazione dell'amore come puro agape. Il giudizio morale torna ad essere possibile: la persona evolve verso il bene nella misura in cui realizza l'*incondizionatezza dell'amore*. Il prezzo da pagare è la dichiarazione del fatto che il divino e l'amore devono essere pensati come evidenze prime dell'agire. Nasce il sospetto che il guadagno della materialità a discapito di Kant debba riparare in nuovi postulati della ragione pratica.

La proposta di Scheler di fatto sviluppa un percorso teoretico dai rapporti complessi rispetto a Husserl. Per questi, date le premesse fenomenologiche del proprio pensiero, un'etica materiale risulta necessaria ma dallo *statuto difficile da disegnare*. Proprio l'istanza etica genera in Scheler un modo di intendere la riduzione fenomenologica alternativo e più ampio. Sono notevoli le *convergenze con Marion* circa il ruolo della fenomenicità nella costituzione della coscienza e nella trattazione dell'ordine dell'amore. Si pone una questione decisiva: il pensiero di Scheler costituisce un "canone fenomenologico"? Il travaglio husserliano dello statuto epistemologico di un'etica materiale viene risolto con una differente versione della riduzione che potremmo riassumere in uno slogan con «*tanta riduzione quanto vissuto*», non così dissimile dal «*tanta riduzione quanta donazione*» di Marion.

Se Husserl non si occupa mai dell'*amore erotico*, in Marion, Lévinas e Scheler trattano il tema: più la riduzione permette di ospitare nell'originario della coscienza diverse strutture eidetiche, più la nozione di amore e la tematizzazione dell'etica guadagnano in ampiezza. Certo non gratuitamente: quando la fenomenicità guadagna complessità tematica, l'apoditticità delle conclusioni viene blindata attraverso dei postulati. Si tratta della medesima operazione condivisa da Kant, Husserl e Scheler: il divino ad un certo punto interviene come *garante di un ordine* che non è sempre rintracciabile entro la complessità. Per certi aspetti l'Husserl delle lezioni di etica propone un'etica fenomenologica di natura minimale, che non risolve tutte le questioni ma che salvaguarda dal naturalismo con un *elevato grado di apoditticità*. Si può fare altro in fenomenologia? Scheler tenta una via autonoma, affascinante e complessa. Possiamo ancora parlare di fenomenologia?

Le premesse antropologiche husserliane non permettono la presa in carico del soggetto in quanto identità che si sviluppa entro l'intersoggettività e un dispiegamento

temporale. Scheler sviluppa un personalismo che è presente solo in nuce nella proposta husserliana. Non è un caso che la recezione cattolica è stata molto generosa nei confronti dell'etica di Scheler e ha, almeno inizialmente, praticamente ignorato Husserl. Karol Wojtyła scrive la dissertazione dottorale dal titolo: *Valutazione della possibilità di costruire l'etica cristiana sulle premesse del sistema di Max Scheler*²⁶⁴. Al di là del giudizio sulla pertinenza o meno e delle conclusioni, il futuro Giovanni Paolo II ha ritenuto che il progetto scheleriano fosse adeguato ad una indagine teorica a partire dal nascente personalismo cattolico. Husserl non ha attirato le medesime simpatie per diverse ragioni, ma probabilmente la principale è che la sua impostazione antropologica risultava troppo distante rispetto al linguaggio della metafisica e troppo affine alla filosofia moderna, ossia la prima stagione filosofica che ha preso definitivamente congedo da ogni rapporto con le istanze teologiche²⁶⁵. Husserl opera con millimetrica cura nella distinzione di ciò che è *noetico* e ciò che è *noematico*, di ciò che è *egologico* e ciò che è *accoppiamento originario*, di ciò che è *costituito* e di ciò che è *mondo della vita*, alla ricerca di un puro nucleo coscienziale della questione. Per Scheler la coscienza non è mai pura, ma proprio nelle sue impurità e nel suo crogiuolo si forgia una persona. Il paradigma della chiarezza husserliana impone una estrema prudenza nei confronti della materialità, che Scheler tende a rimuovere in virtù di un paradigma personalistico della complessità²⁶⁶. L'esplicitazione delle premesse teoriche husserliane risulta essere un passaggio non più derogabile, a coronamento del nostro itinerario.

²⁶⁴ Cfr. K. WOJTYŁA, *Valutazione della possibilità di costruire l'etica cristiana sulle premesse del sistema di Max Scheler*, ed. Logos, Modena 1980.

²⁶⁵ Husserl viene, almeno inizialmente, snobbato dalla riflessione teologica, forse perché nominalmente troppo lontano dalle frequentazioni filosofiche consuete della teologia. Heidegger attira invece presto l'attenzione della teologia, in quanto il linguaggio dell'essere che egli non smette di utilizzare sembra più affine alla tradizione teologica. Per una panoramica della ricezione del pensiero di Husserl e Heidegger nella teologia del Novecento: A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, in G. ANGELINI – S. MACCHI (EDD.), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008, 529-694.

²⁶⁶ «Per Scheler la coscienza e il suo correlato, la persona, sono in linea di principio non oggettivabili. Nello stesso modo in cui un atto non è mai dato alla nostra esperienza interna o esterna come oggetto e può essere sperimentato soltanto eseguendolo, così la persona, come correlato di diverse forme e categorie di atti, si manifesta esclusivamente eseguendo gli atti in cui vive e attraverso i quali sperimenta se stessa». A. SCHÜTZ, *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, Brescia 2015, 170.

5. Lineamenti di antropologia husserliana

5.1 Un personalismo husserliano?

Nell'ultimo decennio di vita, mentre era impegnato a comporre l'ultimo suo testo, ossia la *Crisi delle Scienze Europee*, Husserl pone esplicitamente la domanda sulla possibilità di una *rifondazione dell'antropologia* a partire dalle istanze della fenomenologia²⁶⁷. U. Melle ha proposto una sintesi che ha tracciato un solco interpretativo definendo l'ultima fase della riflessione etica di Husserl come un'*etica personalista*²⁶⁸. Le motivazioni che egli adduce per una tale interpretazione sono di natura teoretica e di natura storica. Dal *punto di vista storico*, a seguito dell'attenta disamina dei manoscritti, Melle propone la periodizzazione che abbiamo già considerato tra gli scritti prima della Grande Guerra e gli scritti successivi²⁶⁹: gli eventi bellici fanno maturare una nuova esigenza di natura antropologica e il formalismo etico chiede di essere integrato con i temi della vocazione, dell'amore, della comunità etica e del rinnovamento mondiale²⁷⁰. Dal *punto di vista teoretico*, tutta la filosofia di Husserl può essere considerata un elogio della coscienza soggettiva: il soggetto ha carattere intenzionale negli atti di conoscenza ed è capace di atti di volizione. Negli atti intenzionali e negli atti della volontà la coscienza presenta un carattere dossico: costruisce un mondo di senso in base al quale costituisce il mondo e direziona le proprie scelte. La modalità di evidenza del mondo e la modalità di evidenza di un quadro teleologico della propria identità verso

²⁶⁷ «Compito dell'antropologia fenomenologica sarà, allora, quello di spiegare in che modo si costituiscono il "noi" e la relazione di questo al mondo: in altre parole, si tratterà di spiegare il costituirsi non solo di un'intersoggettività, bensì di un mondo intersoggettivo, condiviso da uomini che si riconoscono reciprocamente come *Mit-menschen* abitanti un ambiente circostante comune». F. BUONGIORNO, *Die anthropologische Welt. La ricerca husserliana per un'antropologia fenomenologica*, in «Lo sguardo» 4 (2010) 1-13, qui 2. L'articolo sviluppa gli studi husserliani sulla proposta di una antropologia fenomenologica in alcuni testi degli ultimi decenni di vita del Maestro.

²⁶⁸ Cfr. il già più volte citato U. MELLE, *Husserl's personalist Ethics*.

²⁶⁹ Cfr. U. MELLE, *The Development of Husserl's Ethics*.

²⁷⁰ «Melle e Gérard usano, per spiegare questi due diversi approcci all'etica, l'espressione *etica logica* ed *etica personalistica*. In modo particolare ritengono che queste due forme di etica siano ben distanti l'una dall'altra in virtù della funzione che il concetto di persona viene ad assumere nella 'seconda' etica. L'introduzione del metodo genetico, con il conseguente rinnovato studio nei confronti della vita del soggetto, e gli eventi occorsi tra il 1914 ed il 1920, hanno fatto maturare in Husserl una nuova necessità di considerare in modo scientifico tutta la spiritualità del soggetto, compresi i caratteri irrazionali che ne fanno parte. La persona diviene il nuovo soggetto che compie il suo ingresso nel progetto scientifico husserliano degli anni '20». S. FERRARELLO, *Il progetto etico e l'idea di scienza in Husserl*, Libreria Universitaria edizioni, Padova 2010, 64.

il quale direzionare le proprie scelte hanno la medesima qualità, ossia *la credenza*. Nessuno può dispensare il soggetto razionale dal generare orizzonti di senso del mondo e di se stesso nel mondo: si tratta del compito fondamentale della coscienza. Benché connesso agli altri soggetti razionali che assolvono al medesimo compito, ogni coscienza è da ritenersi autonoma nel suo compito essenziale. La convinzione su cui Melle fa leva per parlare di un personalismo husserliano è l'idea che il soggetto, istituendo senso, agisce libero da ogni vincolo naturalistico o psicologistico: la fenomenologia si propone come disciplina volta a *liberare il pensiero* da ogni determinismo dovuto a tradizioni, convenzioni non evidenti, consuetudini non fondate.

Al centro dell'etica e dell'assiologia di Husserl si trova, in accordo con l'ontologia dell'essere personale che abbiamo qui delineato, la realizzazione dell'autonomia razionale nella lotta con i poteri dell'irragionevolezza e della passività e, correlativamente, con la realizzazione del bene e il migliore tra i valori oggettivamente più alti²⁷¹.

Che si accetti o meno l'analisi di Melle, ciò che resta innegabile è la constatazione di un'evoluzione della modalità con cui Husserl pensa all'uomo²⁷². Le interpretazioni husserliane più accreditate, attenendosi al piano della fenomenologia degli atti conoscitivi della conoscenza, hanno proposto di parlare di un passaggio da una *fenomenologia statica* a una *fenomenologia genetica*. Il discriminante tra le due fasi è il fattore temporale: inizialmente la coscienza intenzionale sembra operante in un *presente indeterminato*, mentre nella seconda fase Husserl è attento ai *processi temporali* e stratificati in cui la coscienza vive i fenomeni ed evolve essa stessa in essi. Se le *Ricerche Logiche* sono il capolavoro della fenomenologia statica, Bernet, Kern, e Marbach sostengono che il passaggio tra le due modalità inizi con le *Idee*, ma è molto sfumato²⁷³. Certamente è possibile rintracciare dei parallelismi tra la fase dell'etica formale con la fenomenologia statica e la fase dell'etica personalista con la fenomenologia genetica. Nelle *Idee* Husserl

²⁷¹ U. MELLE, *Husserl's personalist Ethics*, 7.

²⁷² Mario Vergani sostiene che è legittimo parlare di un personalismo husserliano, anche se il concetto di persona è più uno "strumento" utilizzato da Husserl per riflettere su diversi temi etici che il guadagno di un compito teoretico: «Per porre la domanda sulla persona in Husserl bisogna partire dalla nozione di atteggiamento personalistico; è necessario chiedersi come si arriva fenomenologicamente al personalismo e in che senso questo, prima che una dottrina, sia appunto un atteggiamento». M. VERGANI, *Persona e atteggiamento personalistico in Rosmini e Husserl. Tra antropologia e fenomenologia*, in «Rosimini studies» 5 (2018) 187-201, qui 188.

²⁷³ Cfr. R. BERNET – I. KERN – E. MARBACH, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989 (trad. it di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Il Mulino ed., Bologna 1992, 253-254).

sostiene che la fenomenologia genetica considera «non la coscienza ma il suo processo di divenire in quanto riguarda [...] il continuo processo di divenire nel tempo di un'unità di vita che ha un'eredità abituale e sedimentata del passato ed ha un progetto verso il futuro»²⁷⁴. La visione dell'*io* diviene più complessa, il peso della *temporalità* aumenta, la collocazione dentro il *mondo della vita* diviene un tema via via più centrale, il linguaggio della *spiritualità* guadagna spazio: la visione antropologica che viene a determinarsi e l'impostazione etica sembrano intrecciarsi. Ma il personalismo etico husserliano è completamente spiegabile come la naturale applicazione in etica dei principi della fenomenologia genetica?

Compito della fenomenologia è il chiarimento dei processi e delle strutture coscienziali al fine di mettere in luce a quali condizioni si istituisca l'evidenza. Nelle riflessioni etiche accade però un processo sostanzialmente differente: la circostanza, il piano motivazionale, la soggettiva vocazione e l'amore aprono ad ampi ventagli dove il chiarimento non sembra più possibile, se non come ammissione di competenza del piano della valorialità soggettiva. Sembra che l'analisi fenomenologica dell'assiologia, della volizione e dell'etica conduca ad un nucleo del *soggetto che si decide* e che risulterebbe inintelligibile senza mettere in gioco l'*amore* come ultimo criterio di evidenza, ma quando si tratta di stabilire le ragioni dell'evidenza dell'amore il discorso fenomenologico sembra contrarsi e sconfinare in un necessario silenzio. Registriamo un «passaggio da un'etica pensata come una sorta di matematica dell'azione ad un'etica personale che lascia scoperto, pur nella sua pretesa di scientificità, un residuo di ineliminabile irrazionalità»²⁷⁵. L'amore introduce delle *sovversioni fenomenologiche* che pongono con forza una questione:

Quando si riflette sul progetto di filosofia pratica e sulla possibilità di cambiare le concezioni esistenti della fenomenologia di Husserl, il ruolo decisivo appartiene alla questione di quanto Husserl sia indipendente dal concetto e premesse metodologiche della fenomenologia trascendentale nella sua comprensione delle questioni etiche e nell'elaborazione dell'idea della ragione pratica – o, al contrario, quanto dipende da queste premesse²⁷⁶.

²⁷⁴ *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, 204.

²⁷⁵ S. FERRARELLO, *Il progetto etico e l'idea di scienza in Husserl*, 61.

²⁷⁶ A. LAURUKHIN, *Husserl's Phenomenology of practical Reason*, in «Problemos» 87 (2015) 133-141, qui 140-141.

La tematizzazione dell'amore come affetto assoluto sembra da un lato necessaria dentro la descrizione fenomenologica della ragione pratica, ma assieme mette sotto scacco la ragione pratica stessa: i legami interpersonali e i valori soggettivi diventano così importanti da non ammettere alcun ulteriore chiarimento descrittivo. Il discorso deve giungere all'amore per essere razionale, ma proprio nella sua qualità deve tollerare una certa *irrazionalità dell'amore* stesso²⁷⁷. L'amore è dunque uno dei temi husserliani liminari. Ma quali sono i confini della visione dell'uomo husserliano? Perché l'amore ne esplora e ne evidenzia i limiti? E Husserl è disposto a superarli? Devono essere superati?

Il linguaggio dell'amore conduce a due questioni liminari della fenomenologia: il *tempo* e l'*intersoggettività*. L'amore è un atto intenzionale e individuante: si ama qualcuno o qualcosa e quando si ama interviene una sintesi nel soggetto che intuisce emotivamente che ne va della sua verità. Di per sé Husserl non porta mai esempi di reciprocità amorosa: si attiene sempre all'*amore monodirezionale*. Ciò che individualizza il soggetto non è l'essere amato, ma l'atto di amare. L'amore mi costituisce in quanto uomo etico che è giunto alla pienezza e costituisce l'altro come oggetto amato; il discorso descrittivo deve a questo punto arrestarsi perché per definizione l'amore è un atto così singularizzante che non supporta ulteriori universalizzazioni. L'amore per Husserl non è mai *eros*, sembra sempre e puramente *agape*. Ma la reciprocità è esclusa per una connessione essenziale o si tratta piuttosto di un limite "valicabile", dovuto a una impostazione fenomenologico/antropologica che ammette un superamento? La risposta non è disponibile se non entro una disamina dell'intersoggettività così come pensata da Husserl.

Il luogo proprio dell'amore sembra essere *la decisione*. L'aspetto drammatico che si tematizza è il *sacrificio*, ossia il conflitto valoriale in cui ambedue i termini in gioco sembrano razionalmente plausibili, ma solo uno dei due può essere scelto e l'amore come affetto assoluto sembra essere il movente per la scelta eticamente più accettabile. Quando l'amore si traduce in una scelta vocazionale si pone il problema della *fedeltà*, ma la questione sembra essere la decisione da rinnovare. L'amore ha le credenziali per proporsi

²⁷⁷ «Nella persona e nella sua esperienza etica come affetto assoluto, Husserl scopre piuttosto ciò che di per sé non è oggettivabile e non deve essere reso razionalmente evidente. [...] la svolta di Husserl non è qualcosa di imprevedibile o qualcosa di simile a un salto, ma [...] l'analisi stessa dell'esperienza e il problema dell'evidenza nel campo della pratica lo portano a questa conclusione». S. LOIDOLT, *Husserl and the fact of practical reason – phenomenological claims toward a philosophical ethics*, in «Santalka. Filosofija» 17 (2009) 50-61, qui 52.

come compimento del soggetto in quanto persona etica, ma il compimento sembra più legato ad una *decisione* che ad una *storia*. Il soggetto etico è tale nella misura in cui sceglie in forza dell'amore; il destino potrebbe essere più o meno avverso al soggetto, ma non sembra che in Husserl la storia inaugurata dalla scelta d'amore abbia un carattere performativo su colui che ama. Le vicende sembrano delle verifiche, in termini di gratificazione, di una scelta la cui verità sembra immune al loro accadere storico. La verità dell'amore sembra dunque più legata ad una *scelta* che ad una *storia*. Quale è il rapporto tra scelta etica e sue conseguenze storiche? L'ambito in cui ricercare sembra il tema della *temporalità del fenomeno*: quale è il rapporto tra un fenomeno e la sua distensione temporale? Si tratta di un tema centrale per la fenomenologia husserliana, che definisce un confine del modo di concepire il soggetto da parte di Husserl. La nostra indagine vorrebbe ricostruire il confine, per comprendere se siamo di fronte a un limite invalicabile o a un passaggio possibile.

5.2 *L'altro me stesso*

La *Quinta Meditazione cartesiana* appare come un passaggio imprescindibile per comprendere in quale senso Husserl imposti in fenomenologia la questione dell'intersoggettività. All'inizio del celebre testo troviamo una avvertenza particolarmente significativa:

[...] La questione della possibilità d'una conoscenza effettivamente trascendentale, innanzitutto della possibilità che io, partendo dal mio ego assoluto, pervenga agli altri, che appunto perché altri non sono realmente in me, ma sono in me solo consaputi, non è un problema che possa ricevere una impostazione fenomenologicamente pura²⁷⁸.

La questione dell'intersoggettività, per essere impostata fenomenologicamente, chiede di essere posta sotto *epochè* nelle sue variegata forma di possibilità, al fine di comprendere come l'*ego assoluto* costituisca gli altri nella sua coscienza. Il punto di partenza husserliano è l'ego soggettivo come evidenza originaria²⁷⁹. Quando l'ego approccia il tu, l'ego è già cosciente di sé ma fronteggia una fenomenicità che sfugge alla gamma di tutte le altre fenomenicità possibili: un altro soggetto è l'unico oggetto

²⁷⁸ *Meditazioni cartesiane*, 114.

²⁷⁹ «Approdati all'ego ci si rende conto di trovarsi in una sfera di evidenza; il tentativo d'indagare al di là di essa sarebbe un non-senso». *La crisi delle scienze europee*, 214.

intenzionato che ha come specifico di essere una coscienza *intenzionante*. La sintesi passiva che offre materia alla coscienza intenzionante presenta un riempimento materiale unico: la coscienza si trova a costituire una *datità essa stessa costituente*. Potremmo parlare di una *passività di secondo livello*: se il processo della sintesi passiva costituisce la forma ordinaria mediante la quale uno riempimento materiale si offre alla coscienza costituente²⁸⁰, nel caso dell'intersoggettività la questione si fa più complessa perché la "materia" dello riempimento è essa stessa che costituisce la mia coscienza come materia del suo riempimento. L'esperienza non è fenomenologicamente pura, perché il residuo non riducibile è ampio e coincide con la *libertà* altrui. L'intersoggettività è una questione fenomenologica liminare, proprio come il sentimento assoluto dell'amore, in quanto sono ampi gli spazi di *non riducibilità* che occorre tener presenti.

Per guadagnare l'ego assoluto è necessario «compiere una specie singolare di *epochè*»²⁸¹ perché, ad essere ridotto, non è soltanto una "alterità", ma un *alter-ego*. Ma non esisterebbe indagine fenomenologica senza la radicale riduzione; l'esperienza intersoggettiva chiede di essere indagata nelle credenziali della sua evidenza: «Ciò che mi è specificatamente proprio in quanto sono un ego, il mio essere concreto come monade, che esiste puramente in me stesso e per me stesso in proprietà esclusiva, comprende ogni intenzionalità e quindi anche quella che è diretta all'estraneo [...]»²⁸². Ciò che vale per il mio ego vale anche per l'ego dell'altro: ciò che vi succede non mi è accessibile, in quanto l'ego come monade costituisce un limite non valicabile. Nella forma di riduzione più radicale io esperisco me stesso come necessario terreno costituente

²⁸⁰ Il processo di intenzionalità, intuizione e riempimento che rientra sotto la sintesi passiva chiede in dispiegamento temporale in cui la costituzione dossica di senso da parte della coscienza richiede un complesso gioco di accordo con la manifestazione della cosa stessa. La manifestazione comporta in ogni caso un eccesso: «Scorgiamo che ogni percezione porta *implicitamente* con sé un intero sistema percettivo, che ogni manifestazione che nella percezione si faccia avanti porta con sé un intero sistema di manifestazioni nella forma dell'orizzonte intenzionale interno ed esterno. Non è immaginabile un modo di manifestazione che dia compiutamente l'oggetto che si manifesta; in nessuna manifestazione l'oggetto è dato in quella definitiva e concreta vivezza che sarebbe in grado di darci in modo esaustivo il sé dell'oggetto: ogni manifestazione porta infatti con sé, nel suo orizzonte vuoto, un *plus ultra*. Ora, poiché con ogni manifestazione la percezione pretende tuttavia di dare l'oggetto in carne ed ossa, ne segue che essa in effetti pretende costantemente più di ciò che essa, per essenza, può fare. Ogni datità percettiva è, in modo peculiare, un miscuglio inscindibile di noto e di ignoto, un ignoto che rimanda ad una nuova possibile percezione che la renderebbe nota. E ciò vale anche in un senso che non è ancora emerso». E. HUSSERL, *Analysen zur passiven Synthesis*, a cura di M. Fleischer, *Husserliana XI*, Nijhoff, Den Haag 1918 (trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini ed., Milano 1993, 42).

²⁸¹ *Ibid.*, 116.

²⁸² *Ibid.*, 117.

e un mondo oggettivo come senso di ogni esperienza e sostrato ineliminabile di ogni datità. L'altro si staglia all'interno del mondo, tuttavia non mi è accessibile la sua unicità.

La celebre distinzione a cui è necessario fare riferimento è la duplice esperienza della corporeità in quanto *Leib* e in quanto *Körper*. Il tema del corpo ha occupato diverse fasi del pensiero del Maestro della fenomenologia, ma sullo sfondo non è mai venuta meno la differenza tra due modalità fondamentali di esperienza della corporeità: «Gli uomini e le gli animali, osserva Husserl, non sono realtà “materiali” in senso proprio e di conseguenza la loro relazione con la materialità della cosa è complessa e stratificata»²⁸³. L'esperienza di toccare il corpo di un altro, il vedere un corpo senza vita e il sentire il proprio corpo sono tre dimensioni della conoscenza della corporeità radicalmente diverse. Il corpo infatti può essere oggetto di conoscenza e di studio come un qualsiasi altro oggetto (come nel caso del cadavere o del corpo di un'altra persona in una sala operatoria), ma il sentire la mia corporeità è una percezione radicalmente differente. L'oggettività della conoscenza del corpo lo restituisce al soggetto in quanto *Körper*, datità inanimata, corpo-oggetto, cadavere. In realtà noi sperimentiamo che il nostro corpo è «il mezzo di qualsiasi percezione, è l'organo della percezione, partecipa necessariamente a qualsiasi percezione»²⁸⁴. La carne del corpo “vivente” (*Leib*) è la *datità prima* che si impone al soggetto, in quanto esperita in ogni atto della sensibilità, e tuttavia è una datità particolare poiché è l'unica che viene percepita come realmente propria e da cui il soggetto non potrà mai abdicare: «La carne è il medio universale della donazione dei corpi nella natura propria»²⁸⁵. Nell'esperienza della sensibilità il soggetto scopre l'affezione rappresentata dal mondo, ma in essa viene a sapere di sé e della propria dimensione corporea, che si sottrae alla collezione delle comuni datità in quanto esperita come condizione di ogni darsi. Non c'è intuizione sensibile senza il medio del *corpo proprio*. Ma «tra i corpi di questa *natura* colti in modo appartentivo io trovo poi il mio corpo nella sua peculiarità unica, cioè come l'unico a non essere mero corpo fisico

²⁸³ V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, 188.

²⁸⁴ E. HUSSERL, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, a cura di M. Biemel, *Husserliana IV*, Nijoff, Den Haag 1976 (trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, 453).

²⁸⁵ M. EPIS, *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale, un itinerario husserliano*, in «Teologia» 4 (2009) 350-384, qui 365.

(*Körper*) ma proprio corpo organico (*Leib*), oggetto unico entro il mio strato astrattivo del mondo»²⁸⁶.

Solo di me stesso ho esperienza in quanto unità psico-fisica e in quanto *Leib*: l'esperienza dell'altro mi è possibile solo a partire dalla mia carne. L'altro mi si presenta come *Körper*: sperimento immediatamente una sostanziale differenza tra l'esperienza del mio corpo in quanto mio e dell'alterità. *Non posso mai derogare da me stesso*: anche quando l'altro entra nel mio spazio percettivo e coscienziale lo fa all'interno della primordiale esperienza di essere proprio io colui che ora incontra un estraneo. Nel mio campo percettivo entra un corpo, di cui ho un'esperienza radicalmente differente rispetto al mio corpo: il mio corpo è la condizione fondamentale dell'apparire alla mia coscienza del corpo d'altri. Il mio corpo è l'unico che sento e da cui non posso mai prendere congedo.

L'estraneità che si affaccia alla percezione rivendica un'unicità perché, anche se non sento il corpo proprio dell'altro, di fronte a me vedo un corpo che è *proprio come il mio*: «Ciò che prima era in sé estraneo (il primo non-io) è ora l'altro io»²⁸⁷. Egli non è "io" in senso primario: non mi è possibile alcuna altra esperienza primaria di "io" se non la mia. Del fatto che egli è per se stesso un "io" posso averne conoscenza mediante una «trasposizione appercettiva proveniente dal mio corpo»: vedendo il corpo dell'altro intuisco originariamente che egli è *simile* al mio. Non si tratta di un atto riflessivo, ma di un'intuizione originaria. In maniera pre-verbale la coscienza intenzionale intuisce di avere di fronte a sé un ego che funziona come se stessa: «L'ego e l'ater-ego sono dati pur sempre e necessariamente in un accoppiamento originario»²⁸⁸. L'accoppiamento appartiene alla dinamica della sintesi passiva: ad un oggetto che entra fenomenicamente nel mio ambito percettivo attribuisco una proprietà in base ad un'evidente somiglianza. Nel caso dell'*accoppiamento originario* che istituisce l'intersoggettività, «se un corpo appare distinto nella mia sfera primordiale e mi si presenta come simile al mio essere corporeo [...] è senz'altro chiaro che quel corpo deve assumere il senso di corpo organico [*Leib*] dal mio corpo stesso mediante un trasferimento di senso»²⁸⁹.

²⁸⁶ *Meditazioni cartesiane*, 119.

²⁸⁷ *Ibid.*, 127.

²⁸⁸ *Ibid.*, 132.

²⁸⁹ *Ibid.*, 133.

Stabilito il meccanismo dell'accoppiamento originario, Husserl pone una domanda altamente rivelatrice del suo modo di impostare la questione: «Che cos'è che rende "estraneo" quel corpo e non semplicemente un secondo mio corpo?»²⁹⁰. Il polo egologico è così evidente che, nella sua forza, rischia di *dissolvere l'alterità* come raddoppiamento di se stesso. In realtà il pericolo viene scongiurato perché nel darsi dell'alterità è simultaneamente data l'irraggiungibilità della coscienza altrui: come io mi sperimento monadicamente irraggiungibile da altre coscienze, attraverso l'accoppiamento deduco confermativamente per somiglianza ciò che è strutturalmente inaccessibile. L'altro non è un "*secondo me stesso*", perché originariamente percepisco me stesso come non replicabile e, per accoppiamento, attribuisco la medesima proprietà all'estraneo. Comprendo che l'altro non è me stesso perché, a livello appercettivo, attribuisco all'altro per accoppiamento le mie proprietà essenziali: la mia unicità diviene una proprietà che conferisco anche all'alterità a partire proprio dalla mia.

Per Husserl l'altro non resta sempre un estraneo: simultanea all'esperienza della sua estraneità è anche quella della possibilità della *comunità*. Se i soggetti mantengono un piano di originaria inaccessibilità in quanto monadi, alla dimensione appercettiva appartiene anche la connessine essenziale di essere parte dello stesso mondo: «Si vede qui come la comunità temporale delle monadi, riferite costitutivamente l'una all'altra, sia indissolubile, perché è essenzialmente connessa alla costituzione del mondo e del tempo mondano»²⁹¹. L'essere immersi nel *flusso temporale* e nell'*orizzonte mondano* sono le condizioni che richiedono l'istituzione della comunità. Gli altri sono realmente separati da me: io non ho accesso alla loro coscienza. Ma tutti ci percepiamo l'un l'altro come essenti e inseriti dentro quell'orizzonte dell'esistenza che è il mondo, inteso come quadro sensato dell'esistente. L'inaccessibilità dell'altro e la coappartenenza al mondo aprono la possibilità di una comunità umana che costituisce il mondo stesso. Non dispongo che di me stesso, ma dispongo di me stesso dentro un mondo di uomini «e perciò io e ognuno siamo ciascuno un uomo tra gli altri uomini»²⁹². L'esperienza del mondo è originariamente monadica, ma la monade sa di se stessa in quanto non unica: non si appercepisce come unico luogo di costituzione del mondo. Per questa ragione

²⁹⁰ *Ibidem*.

²⁹¹ *Ibid.*, 146.

²⁹² *Ibid.*, 148.

l'esperienza fondamentale della costituzione del mondo in quadri sensati «non designa semplicemente la mia esperienza del tutto privata, bensì un'esperienza comunitaria e il mondo stesso, in conformità al suo senso proprio, è uno e medesimo, e ad esso noi tutti abbiamo di principio un accesso sperimentale, sul quale noi tutti possiamo accordarci nello “scambio” delle nostre esperienze, dunque nella loro messa in comune»²⁹³. La comunità di uomini è il luogo in cui l'un l'altro i soggetti assoluti, mediante la *comunicazione*, costituiscono il mondo. Esso si impone al soggetto come “mondo-della-vita” per ciò stesso dotato di significato: l'uomo comprende che il mondo non è auto-prodotto. La comprensione dell'orizzonte di significato non accade fuori dalla coscienza, ma all'esperienza primordiale dell'essere coscienza appartiene la consapevolezza di non essere l'unica coscienza. La costituzione è così stratificata in quanto frutto di molteplici atti intenzionali e passivi del soggetto e di plurali variazioni dell'orizzonte in virtù della comunicazione intersoggettiva. La comunità intermonadica è il luogo di produzione della *cultura*, intesa come *sforzo comune di oggettivazione di significati*. L'attività culturale, fondata su connessioni trascendentali ben precise, rivendica una sua autonomia fattuale: i fattori spazio-temporali rendono la cultura stessa dinamica. Le comunità intermonadiche sono infatti molteplici a livello locale ed evolvono nel tempo. Per quanto l'esperienza del mondo crei una comunanza trascendentale unitaria, a livello fattuale l'esperienza intersoggettiva si concretizza in *singolari comunità umane*. Husserl sostiene che un popolo è la concretizzazione locale della trascendentale comunanza universale «collegato dalla cultura comune e dalla storia comune»²⁹⁴, la cui particolareggiata descrizione esula dai compiti e dalle possibilità della fenomenologia stessa e appartiene a scienze particolari quali la sociologia o l'etnologia.

Nella raccolta di saggi sull'intersoggettività Husserl utilizza un'espressione che può essere considerata una cifra sintetica del suo modo di intendere l'esperienza dell'alterità: essa è da intendere come un «*correlato soggettivo*»²⁹⁵. Se si dovesse rappresentare graficamente il rapporto tra soggetto e altrui nella fenomenologia husserliana, il disegno

²⁹³ E. HUSSERL, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, a cura di P. Janssen, *Husserliana XVII*, Nijhoff, Den Haag 1974 (trad. it. di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966, 292-293).

²⁹⁴ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil (1905-1920)*, a cura di I. Kern, *Husserliana XIII*, Nijhoff, Den Haag 1973, 106.

²⁹⁵ *Ibid.*, 4.

sarebbe costituito da un vettore che dal *soggetto* si dirige verso l'*alterità*. L'immagine della monade è ulteriormente eloquente: la coscienza soggettiva è il punto di partenza evidente e inderogabile, per cui l'intersoggettività rappresenta un correlato.

Non si tratta di un correlato di poca importanza: Husserl parla di *appercezione*, ossia di «percezione primaria e fondamentale». Dal punto di vista cronologico non esiste mai un soggetto senza correlazione con l'*alterità*: coappartenenza al mondo e immersione culturale non intervengono semplicemente in un secondo momento. Ma dal punto di vista sistematico l'opzione husserliana è chiara: la coscienza soggettiva è la leva del sistema intersoggettivo²⁹⁶.

Si può capire meglio l'impostazione husserliana se confrontata con un passaggio di Patočka che specularmente mette in luce le differenti basi metodologiche:

L'oggetto presso il quale propriamente noi siamo non è mai un "esso" o un "lui", ma è il tu. Il tu è sempre un oggetto vicino, un oggetto alla mia portata; non è mai quello del quale parliamo, ma sempre e soltanto quello con il quale parliamo. In questo contatto e in questo rispecchiarci nell'altro cogliamo per la prima volta embrionalmente noi stessi, ci vediamo e ci viviamo nelle sue reazioni e nel suo comportamento con noi che scorgiamo immediatamente²⁹⁷.

Si intuisce come Patočka proponga la questione intersoggettiva secondo logiche quasi diametralmente opposte: l'intersoggettività ha un ruolo originario nella costituzione della soggettività. All'origine del "sé" sembra esserci, in questo caso, "l'altro". Per Husserl l'ingresso nel problema segue una traiettoria inversa: all'origine dell'intersoggettività c'è il sé.

Riusciamo meglio a comprendere il perché per Husserl l'amore sia più una scelta che una vicenda: il punto di osservazione è il soggetto monadico e assoluto e non sembra esserci spazio nell'originario per ciò che non è ascrivibile con certezza alla coscienza primordiale del soggetto. Se il filtro con cui si osserva la questione dell'amore è il soggetto assoluto, solo "*l'opzione fondamentale*" per l'amore sembra reggere all'impostazione critica, mentre la "*storia d'amore*" che si inaugura non esibisce alcuna

²⁹⁶ La questione è importante: talvolta le interpretazioni tendono a leggere in Husserl un radicalismo che rischierebbe di sfociare nell'assurdità. Husserl non si domanda se l'intersoggettività sia possibile o meno, ma si interroga semplicemente sulle modalità della sua effettuazione: «Una teoria trascendentale dell'esperienza dell'altro non mira a dimostrare che l'altro esista veramente, in maniera incontrovertibile. Mira solo a descrivere quell'esperienza che chiamiamo esperienza dell'altro». V. COSTA, *L'esperienza dell'altro*, in A. FERRARIN (ed.), *Passive Synthesis and Life World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, 109-125, qui 110.

²⁹⁷ J. PATOČKA, *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003, 104.

portata fondamentale. L'etica, più in generale, è fondamentale ma seconda: all'origine c'è la primaria evidenza del soggetto. Husserl manifesta in questo il suo debito cartesiano: tutto sembra cadere sotto l'assoluta evidenza dell'ego trascendentale e ciò che non è *ego trascendentale* può esibire evidenza come *correlato soggettivo*. Il progressivo credito che Husserl riconosce al Mondo della vita, all'etica, alla necessità di rinnovamento per l'Europa e alla svolta metodologica introdotta con la "fenomenologia genetica" porta a un dispiegamento notevole di complessità in ordine all'identità del soggetto, che tuttavia non cessa di essere la *particella fondamentale dell'evidenza*. La monadologia husserliana è grandiosa e complessa, ma si tratta pur sempre di monadologia dove l'alterità è qualcosa che entra nel campo percettivo del soggetto in un momento idealmente secondo:

L'attitudine aprioristica di Husserl che si manifesta chiaramente nella procedura monotona secondo la quale si pretende di costituire l'altro a partire da me, la cultura a partire dall'attività individuale, il mondo lontano a partire dal luogo prossimo, lo straniero a partire dalla propria casa, la Cina e i primitivi a partire dall'Europa, gli animali a partire dall'uomo, si iscrive nella serie dei "centrismi": egocentrismo, etnocentrismo, antropocentrismo, culminante in uno strano geocentrismo²⁹⁸.

L'affermazione di Patočka tuttavia è sufficiente per mostrare la pluralità intrinseca al movimento fenomenologico sul tema in esame. La questione dell'intersoggettività e dell'empatia ha rappresentato un terreno di divergenza tra Husserl e i suoi allievi della prima ora. Il gioco tra soggettività e alterità si attesta in Husserl in un primato della soggettività costituente e in una intersoggettività che interagisce con la coscienza solo nella misura in cui già istituita per quest'ultima.

Alla base dell'etica husserliana rintracciamo un'antropologia della persona dove ampio spazio viene riconosciuto alle *dimensioni attive* della coscienza istituyente. Husserl non esemplifica mai l'amore mediante l'esperienza erotica in quanto il processo mediante il quale io scopro chi sono nello sguardo altrui sembra sempre secondo. L'antropologia husserliana esclude la possibilità di riconoscere l'altro come affezione o come protagonista nella costituzione dell'identità soggettiva. Semmai l'altro è un "*collaboratore originario*" nel compito tutto soggettivo di dispiegare significati nel mondo. Con l'alterità posso comunicare, grazie all'alterità comprendo il mondo, mediante l'alterità posso rinnovare il mondo e posso scegliere di amare l'alterità, posso supporre che l'altro faccia altrettanto; ma l'altro ama un soggetto "fatto e finito" e sembra

²⁹⁸ R. TOULEMENT, *L'essence de la société selon Husserl*, 331

che l'amore reciproco non aggiunga o non tolga nulla ai due soggetti. L'amore li *compie*, ma non li *identifica*. Addirittura posso supporre di amare e di non essere amato, poiché ciò che porta a compimento la mia identità è la scelta soggettiva per l'amore, anche qualora non ci sia alcuna auspicata reciprocità: Cristo, in questo senso, è indicato da Husserl come archetipo del soggetto etico che ama fino alla logica del sacrificio. Per i cristiani il sacrificio di Cristo si compie con la risurrezione, che, al di là della credenza tipicamente religiosa, è un atto di reciprocità tra Cristo e quel Dio che egli ritiene Padre. La coerenza di Cristo è solo un lato della sua identità, che nella visione cristiana non si comprende se non nella sua reciprocità relazione con la divinità²⁹⁹. Negli accenni di Husserl alla figura di Cristo la reciprocità sembra una questione tutto sommato secondaria: la sua coerenza amorosa fino alla morte sembra essere il perno dell'argomentazione³⁰⁰.

Tutto è coerente con un'impostazione antropologica del *primato del soggetto*. Tuttavia il primato del soggetto è sempre alla prova del mondo: l'alterità, l'etica e l'amore conducono la fenomenologia del primato del soggetto a riconoscere la necessità di un ampliamento. Scrive C. Romano che tutta la fenomenologia husserliana è attraversata da una tensione: «Da un lato l'idea di un recinto egologico assoluto del soggetto parrebbe escludere che il suo mondo contenga già in lui qualcosa come un altro; dall'altro lato, questa presenza è necessaria se vogliamo almeno parlare di un mondo comune o pubblico *ab initio*»³⁰¹. Da un lato la tensione di fondo dell'impianto husserliano determina le

²⁹⁹ Cfr. E. SHMUELI, *The Universal Message of Husserl's Ethics: an Explication of some Ethical Premises in Transcendental Phenomenology*, in «Analecta Husserliana» 22 (1987) 551-569. Husserl non si discosta sostanzialmente dalle visioni moderne di Hegel e Kant circa il rilievo morale della figura di Cristo, pur professando una personale fede cristiana. Su quest'ultima cfr. la testimonianza di A. JAEGERSCHMIDT, *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, in «Stimmen der Zeit» 41 (1981) 48-58.

³⁰⁰ «Quando leggo i Vangeli, i miracoli non mi commuovono per nulla. Ma la figura di Cristo, così vagamente leggendaria (al contrario della figura di Paolo, dai tratti ben precisi), così come si mostra nei suoi lineamenti etici fondamentali attraverso massime e parabole, risveglia in me un regno di perfetto bene. Per me è evidente che un agire conforme a questo [...] è un puro bene, che poter agire così significherebbe beatitudine, e che questa convinzione [...] dovrebbe risvegliare in me amore, il più puro amore. E Cristo stesso si pone davanti a me non solo come colui che giudica e richiede, ma come colui che è perfettamente buono, come colui che realizza la pura bontà, rivolto in puro amore a tutti gli uomini [...], come colui che tutto compendia e tutto perdona; ed io posso comprenderlo solamente come incarnazione della bontà umana pura: come uomo ideale». E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge* (1922-1937), a cura di T. Nenon – H.R. Sepp, *Husserliana XXVII*, Kluwer, Dordrecht 1988, 100.

³⁰¹ C. ROMANO, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010, 785.

conseguenze etiche, ma dall'altro lato l'etica sembra imprimere possibilità di ulteriori sviluppi all'impostazione fenomenologica³⁰².

5.3 *Il tempo e il senso*

Il problema della storia è un'altra delle questioni su cui Husserl e i suoi collaboratori si sono ritrovati in divergenza. Heidegger in particolare ha ritenuto insufficiente l'impostazione husserliana circa la questione della temporalità e della storicità, mentre il giudizio di Derrida sembra ancora più severo quando ritiene di dover far notare «quanto l'autore della *Krisis* fosse estraneo alla storia, incapace di prenderla fondamentalmente sul serio, e fino a che punto, nello stesso momento, egli si sia sforzato di rispettare la significazione e la possibilità originali della storicità e, in verità, le abbia penetrate profondamente»³⁰³. Husserl, in una lettera del periodo polemico con Heidegger, risponde in tono ironico mostrando la peculiarità del suo metodo: «Infine risulterà chiaro – io penso – che l'“astorico Husserl” solo temporaneamente dovette prendere distanza dalla storia (che in realtà gli fu sempre presente), proprio per approfondire il metodo fino al punto di porre su di essa questioni scientifiche»³⁰⁴. Per il problema del tempo e della storicità vale lo stesso ragionamento dell'intersoggettività: l'analisi fenomenologica non è volta a legittimare o meno l'esistenza della storia. La storia è un dato evidente per quanto concerne la sua esistenza, ma non nelle sue forme di costituzione nella coscienza. Il compito fenomenologico si attesta nel chiarimento delle *forme* attraverso le quali la temporalità è costituita entro la coscienza.

La fenomenologia è “*innaturale*”: solo ammettendo il suo statuto di analisi eidetica è possibile salvaguardarla dalla paradossalità. L'analisi fenomenologica infatti costituisce delle precedenze che non hanno alcun valore cronologico, ma semplicemente di senso: nell'esperienza naturale ciò che la fenomenologia distingue si dà simultaneamente. Abbiamo già analizzato il caso del rapporto tra io assoluto e intersoggettività: solo

³⁰² Stefano Bancalari sostiene che proprio il modo con cui Husserl ha trattato il problema dell'intersoggettività mostra l'assoluta indeducibilità di quest'ultima e assieme la sua decisività. Per questa ragione, al di là del contenuto, il metodo di approccio di Husserl al problema può aprire ad interessanti sviluppi. Cfr. S. BANCALARI, *Eidos versus intersoggettività: una prospettiva husserliana sull'impossibile*, in «Archivio di Filosofia» 78 (2010) 229-238.

³⁰³ J. DERRIDA, *Introduzione a Husserl: L'origine della geometria*, 147-148.

³⁰⁴ E. HUSSERL, *Briefwechsel* vol VI, Kluwer, Dordrecht 1994, 283-284 cit. da R. TERZI, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009, 85.

eideticamente l'io assoluto ha una precedenza. Se la precedenza fosse cronologica avremmo una contraddizione: la coscienza non è una struttura reificante, ma è sempre “*coscienza di qualcosa*”; divengo consapevole della mia coscienza nel suo esercizio di riempimento. Quindi la coscienza è costituita nell'esperienza di qualcosa, e insieme è costituente. L'apparente contraddizione è risolta dal fatto che prima dell'analisi fenomenologica le cose si danno, accadono. I fenomeni sono essenzialmente degli atti, e l'incontro tra la coscienza e la fenomenicità si configura in “*Erlebnisse*”, vissuti. Un vissuto comporta in sé una necessaria coordinata temporale. I pilastri di Husserl circa la temporalità possono essere sintetizzate in due convinzioni: «La prima è che essa sia la forma della genesi intenzionale, cui ogni altra si riferisce; la seconda è che essa fornisce una forma necessaria a tutti gli *Erlebnisse* di coscienza. In altri termini, la coscienza è tempo, è struttura temporale, e a questa struttura devono conformarsi tutti i suoi vissuti»³⁰⁵.

Nella raccolta degli scritti sulla coscienza interna del tempo, che ha avuto come primi curatori E. Stein e successivamente M. Heidegger, l'incipit mette subito in luce il metodo per una indagine fenomenologica della coscienza temporale, ossia la messa fuori gioco del *tempo obiettivo* per approdare ai dati fenomenologici del tempo stesso: «Dati fenomenologici sono le apprensioni di tempo, i vissuti nei quali qualcosa di temporale in senso obiettivo appare. Altrettanto fenomenologicamente dati son quei momenti del vissuto che fondano l'apprensione di tempo come tale [...]»³⁰⁶.

Husserl riconosce a Brentano di essere colui che ha posto la questione esatta sulla necessità di chiarire il processo mediante il quale la coscienza costituisce il tempo, e il dispositivo che egli mette in campo è la “*associazione originaria*”: ogni esperienza sensoriale viene immediatamente riprodotta nella memoria e il processo di trascrizione nella memoria è ciò che genera la sensazione del tempo. Il *ricordo* inoltre subisce in memoria una modificazione stabile, per cui per la memoria è possibile stabilire un ordine cronologico dei ricordi. La percezione del *futuro* sarebbe invece dovuta alla fantasia. In sintesi: il passato è ciò che è presente nella memoria, il futuro è ciò che è presente nella

³⁰⁵ A. PENNA, *La costituzione temporale della fenomenologia husserliana. 1917/18 – 1929/34*, Il Mulino, Napoli 2007, 5.

³⁰⁶ E. HUSSERL, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, a cura di R. Boehm, *Husserliana X*, Nijhoff, Den Haag 1962 (trad. it di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli, Milano 1985, 45).

fantasia e il presente è ciò che viene esperito. Per Brentano la costituzione del tempo è un fatto immediato dovuto alle diverse strutture psichiche che vi presiedono.

Ma Husserl non ritiene adeguata la spiegazione psicologica di Brentano per diverse ragioni. Prima di tutto non è per nulla chiara la concezione del *tempo presente*, che per Brentano avrebbe semplicemente una funzione istantanea: se poniamo il caso dell'ascolto di una melodia, la coscienza vive l'ascolto come un atto presente, e non come una continua concatenazione di eventi passati nella memoria. La teoria di una memoria istantanea sembra non essere in grado di restituire la complessità del vissuto presente, relegato ad una istantaneità irreali: «I predicati temporali modificati, secondo Brentano, sono irreali, reale è solo la determinazione dell'ora»³⁰⁷.

Inoltre la teoria di Brentano giustifica la coscienza del tempo come un fatto immediato, dovuto alle strutture psichiche, ma non è in grado di esplicitarne le connessioni coscienziali: «Brentano non distingue tra atto e contenuto, in particolare, tra atto, contenuto apprensionale e oggetto appreso»³⁰⁸. L'immediatezza psicologica di Brentano nasconde un paradosso: «Una tale ipotesi genetica sfocia nell'idea di una creazione del tempo mediante processi psichici; questi, essendo per definizione già costituiti temporalmente, non possono generare o costituire a loro volta il tempo»³⁰⁹. La soluzione psicologica non convince perché non risolve teoreticamente il problema: vengono semplicemente identificate delle strutture psichiche atte alla coscienza temporale, senza una adeguata esplicitazione delle operazioni coscienziali. Ma le operazioni psichiche hanno un carattere temporale e si rischierebbe un regresso all'infinito nella giustificazione del tempo qualora i processi temporali dovessero la loro struttura ad altri processi temporali.

Un'analisi veramente scientifica della coscienza del tempo deve completamente rompere con il tempo obiettivo o con strutture immerse nella temporalità, per guadagnare l'evidenza eidetica della temporalità stessa, e il punto di partenza non può che essere l'assoluta evidenza a sé della coscienza intenzionale: se si mette tra parentesi l'*obiettività del tempo*, ciò che interessa all'indagine fenomenologica sono «le apprensioni di tempo, i vissuti nei quali qualcosa di temporale in senso obiettivo appare»³¹⁰.

³⁰⁷ *Ibid.*, 52.

³⁰⁸ *Ibid.*, 54.

³⁰⁹ J. DERRIDA, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, 150.

³¹⁰ *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, 45.

Husserl è d'accordo con Brentano nel riconoscere un *primato al presente*, in quanto è la coscienza intenzionale il luogo della costituzione del tempo: «La coscienza desta, la vita desta, è un vivere andando incontro, un vivere che, dall' "ora", va incontro al nuovo "ora"»³¹¹. La coscienza presente a se stessa è il luogo in cui si può costituire l'evidenza del tempo: il tempo in quanto vissuto suppone una coscienza in grado di percepirlo e costituirlo. La coscienza sa di se stessa come collocata nel tempo:

Il flusso costitutivo di tempo si fonda dunque su un polo intenzionale come assoluta soggettività fungente, vita trascendentale fluente che è sempre vita che esperisce il mondo, io che è sempre "dentro" il suo campo percettivo, che si coglie come temporale, soggettività autotemporalizzantesi "sempre vivente" che costituisce la temporalità originaria³¹².

Il *senso interno del tempo* non è un sostrato che funziona in automatico a causa dei meccanismi psichici: la coscienza sa di se stessa dentro il tempo e come flusso temporale.

Husserl convoca due dispositivi coscienziali che testimoniano il carattere intrinsecamente temporale della coscienza: essa non può vivere alcun "ora" senza la *ritenzione* e la *protensione*. Non si tratta semplicemente della memoria o delle proiezioni future, ma di una condizione trascendentale per la costituzione dei vissuti. Il soggetto sperimenta sé entro un orizzonte mondano: pur non avendo un'idea sintetica totale del mondo, egli vive ritenendo di essere all'interno di un mondo che abbia una sua sensatezza, e in base a tale credenza istituisce connessioni. Nel paragrafo 7 di *Esperienza e Giudizio*, Husserl ricorda che il mondo esibisce, come modalità propria della sua evidenza, la *credenza*: il mondo è una costruzione che è ritenuta sensata come condizione di possibilità di ogni vissuto che gli appartiene. Il tempo, almeno sotto questo profilo, non differisce: la coscienza non dispone della totalità del tempo, ma l'approccio con il flusso temporale è di natura dossica e la coscienza non può che pensare alla temporalità come quadro organico. La temporalità di ogni oggetto intenzionato non viene percepita come un frammento, ma come un segmento entro una *temporalità primaria* di cui il soggetto stesso è sempre cosciente e nella quale è immerso; paradossalmente è proprio dall'idea che gli oggetti siano in un continuo flusso fenomenico che emerge una realtà stabile in quanto quadro temporale unitario che deve la sua evidenza alla coscienza dossica. Nel quadro delineato, le *ritenzioni* non sono altro che le connessioni mnemoniche essenziali per la

³¹¹ *Ibid.*, 131.

³¹² E. FRANZINI, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, 61.

costituzione della presenzialità, mentre le *protensioni* sono le necessarie proiezioni future di natura teleologica con cui il soggetto abita il presente. Di alcuni istanti fa conservo diverse memorie: ho sentito dei rumori, percepisco un clima afoso, ho sentito dei profumi, ho ripreso alcuni appunti, ho riletto alcuni passaggi di un libro. Tuttavia mentre scrivo la coscienza ha richiamato gli appunti presi, i passaggi riletti e le idee che ho deciso di sviluppare in questo paragrafo: sono le ritenzioni necessarie per connettere il presente all'interno del flusso temporale. Dei rumori sentiti, del caldo o del profumo non avevo una memoria consapevole, fino a quando non ho deciso di scrivere questo paragrafo che mi ha chiesto di richiamare altri vissuti passati. Il tutto in una logica protentiva: la presenzialità e i vissuti ritentivi vengono proiettati dalla coscienza in una logica teleologica. Uno degli esempi preferiti di Husserl è l'ascolto musicale, e se ne capiscono le ragioni: essendo una *performance*, l'esperienza musicale è molto interessante circa i complessi vissuti temporali. Mentre il soggetto ascolta una melodia, la percezione della melodia stessa è data dalle ritenzioni coscienziali che permettono un vissuto unitario entro la logica protentiva di chi si aspetta di sentire una melodia. Le ritenzioni e le protensioni sono processi dinamici, poiché l'unitarietà del tempo non è in opposizione all'evoluzione delle sue comprensioni. In base ai vissuti, le ritenzioni cambiano e così le protensioni.

Il meccanismo delle protensioni e delle ritenzioni è perlopiù *pre-verbale*: si tratta di connessioni essenziali, di natura temporale, che la coscienza opera come condizioni di possibilità di ogni vissuto. Sono *strutture eidetiche*: almeno nelle prime fasi del suo pensiero Husserl è interessato al tempo nella sua genesi coscienziale e come necessaria coordinata per comprendere i vissuti coscienziali. Nell'ultima fase della sua produzione Husserl sviluppa l'idea di un tempo come *vissuto intenzionale* e si domanda quale sia la vocazione dell'uomo all'interno del Mondo della vita. Emerge l'idea di un senso complessivo della storicità del Mondo della vita: l'uomo da un lato si sperimenta passivamente entro il tempo e delle protensioni e delle ritenzioni non può che prendere atto, ma dall'altro lato può decidere verso quale *telos* dirigere la propria storia, e lo stesso può fare la comunità degli uomini: «L'unico senso d'essere concepibile per la storicità è, in una simile prospettiva, quello per cui essa è produzione della soggettività attiva»³¹³.

³¹³ R. TERZI, *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, 111.

Il delicato gioco di attività e passività che si istituisce nella coscienza temporale risulta particolarmente significativo per l'indagine etica che stiamo conducendo. Il fondamento della temporalità risiede per Husserl nella temporalità fondamentale dell'*Ur-Ich*, come unico luogo in cui il tempo si coniuga con la sensatezza:

Nel decorso temporale si realizzano delle sintesi grazie alle quali può giungere a manifestarsi un senso. Se «il percepito ha un proprio senso della percezione, ha un suo “inteso intenzionale” così com'è inteso, questo senso contiene indicazioni, anticipazioni interpretative non ancora confermate, interpretazioni retrospettive» (*Idee 2*), per cui è solo grazie alla sintesi temporale che esso può giungere a manifestarsi³¹⁴.

Il legame tra tempo, soggetto e senso è particolarmente gravido di spunti riflessivi. Potremmo parlare di un teorema husserliano costituito da tre proposizioni: non esiste il tempo senza *sensatezza*, non esiste sensatezza senza un *soggetto* e non esiste il soggetto senza *temporalità*. La coscienza non vive il tempo come semplice entità misurabile, ma come connessioni di eventi che esibiscono una sensata unitarietà. Proprio in questa analisi risiede lo specifico della fenomenologia, in quanto descrizione delle connessioni fondamentali dei vissuti. Da questo punto di vista è interessante l'elogio che Husserl tesse nei confronti di S. Agostino: «In questa materia i tempi moderni [...] non hanno eguagliato l'efficacia con cui la serietà di questo grande pensatore aggredì il problema»³¹⁵. Il luogo dell'esperienza del tempo è il presente della coscienza, e lo specifico compito della coscienza è la costruzione di una sensatezza unitaria del flusso temporale. Il soggetto è passivamente immerso nel flusso temporale, ma il flusso temporale diviene storia grazie all'atto intenzionale del soggetto stesso.

Alessandra Penna pone però a tal proposito una questione importante:

L'anonimità è il prezzo che l'*Ur-Ich* paga per conservare l'attributo di *Urphänomen*, ma che al tempo stesso fa pagare anche un prezzo molto alto alla fenomenologia: l'ammissione di ciò che consente al mondo di apparire come tale, si sottrae poi alla presa della coscienza. Quell'autocoscienza immediata di cui infatti Husserl parla, non è qualcosa che si dà, poiché l'io è *erfassbar* [comprensibile] solo *reflektiv* [riflessivamente] e *nachträglich* [a posteriori]³¹⁶.

³¹⁴ V. COSTA, *Husserl*, 48.

³¹⁵ *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, 43.

³¹⁶ A. PENNA, *La costituzione temporale della fenomenologia husserliana. 1917/18 – 1929/34*, 167.

Il soggetto è immerso nella temporalità e assieme è attivo nel significarla, ma l'ego sembra immune dalla temporalità stessa³¹⁷. Da un lato questa anonimità dell'ego è necessaria: non se ne può fare a meno in fenomenologia. Non possiamo dimenticare il monito di Husserl secondo il quale «per la filosofia, ciò che è singolare sarà sempre un *apeiron*. Essa può accordare validità oggettiva soltanto alle essenze e alle relazioni tra essenza»³¹⁸. Appartiene allo statuto epistemologico dell'indagine fenomenologica che il rapporto tra la coscienza e il tempo sia tematizzato nelle sue strutture essenziali. Ma se il rapporto tra la coscienza e il tempo è indagato solo nella legittimazione dell'apprensione intenzionale del flusso temporale, cosa è davvero detto del rapporto in esame?

L'indagine husserliana sembra così arrivare ad un altro confine della propria canonicità: la sensatezza viene indelebilmente legata alla *temporalità*, e l'evidenza ha il profilo di un *atto*. La filosofia contemporanea ha un grande debito husserliano in questa direzione. Ma quale sia la portata del rapporto tra temporalità, libertà e verità sembra un confine non valicabile. La storicità è portatrice di un inedito di cui sembra che la fenomenologia non debba occuparsi:

Il mondo e i fenomeni possono ricevere senso soltanto in virtù di una donazione di senso (*Sinngebung*) soggettiva. Il soggetto, unica istanza costituente, ha già anticipato ogni senso pensabile, così che niente può accadergli che egli non abbia già costituito in anticipo. Ogni evento, perciò, viene ricondotto al mero rango di oggetto costituito³¹⁹.

Husserl sembra accennare ad un necessario “sconfinamento” nella portata “sovversiva” dell'evento quando parla della temporalità del Mondo della vita, ma non oltrepassa mai il confine. Sembra attenersi al profilo veritativo di Tommaso d'Aquino, che (sulla scia di Aristotele) all'inizio della *Summa Theologiae* sostiene «*Scientia non est singularium*» (I, q.1, a.3). Ma cosa resta della storia se le si sottrae la sua singolarità, l'imprevedibilità dell'istante, la sensatezza della particolarità, la fatica delle lunghe durate?

³¹⁷ «Emerge qui un'idea sostanzialista e atomista del tempo, secondo la quale le determinazioni temporali sono un *quid* che può essere assente o presente, aggiunto o tolto, e il divenire dei vissuti è pensato quale successione di vissuti attualmente presenti alla coscienza e che scorrono davanti ad essa come i fotogrammi di un film». P. LUZI, *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e Heidegger*, Carocci, Roma 2010, 32.

³¹⁸ E. HUSSERL, *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*, a cura di Th. Nenon - H. Sepp, *Husserliana XXV*, Nijhoff, La Haye 1987 (trad. it. di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 2000, 62).

³¹⁹ C. ROMANO, *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, Mimesis, Milano 2010, 24.

Certamente *resta poco dell'amore*. L'amore non può esaurirsi alla scelta di amare o ad un valore: che l'intersoggettività esista o che il tempo scorra è tanto evidente quanto il fatto che l'amore trasformi e riveli. La letteratura cristiana è intrisa di pagine sull'amore. Nella tradizione medievale, Bonaventura da Bagnoregio ha meritato il titolo di "dottore serafico", proprio per la sua capacità di tematizzare il fuoco dell'amore. Ciò che ci interessa non è né la sua epistemologia e nemmeno il fatto che l'oggetto principale dell'amore sia Dio. Ci accontentiamo di una osservazione molto più banale: in diversi passaggi della sua riflessione presenta una "descrizione" della conoscenza, dove l'amore rappresenta sempre il vertice di un itinerario. Quando interviene l'amore, il soggetto e l'oggetto dell'amore stesso si intrecciano, si implicano, si trasformano³²⁰. Bonaventura, commentando la vita di Francesco d'Assisi fino al presunto episodio delle stigmate, sostiene che «il verace amore di Cristo aveva trasformato l'amante nella immagine stessa dell'amato»³²¹.

Le pagine evocate ci presentano una *fenomenicità complessa* dell'amore. La dimensione *trasformante e performativa* dell'amore può essere posta sotto *epochè*? Il dispositivo che presiede ad una lettura di un soggetto piuttosto immune dallo *choc in ritorno della storia* è lo stesso che lo preserva dallo *choc in ritorno dell'amore*.

La fenomenologia husserliana restituisce dignità al soggetto e alla storia come luoghi della verità, ma il legame tra la *verità* e la *storicità* sembra una strada ancora da percorrere. C. Romano propone di rileggere la questione della temporalità non semplicemente come problema di costituzione temporale della coscienza. La domanda su cui concentrarsi non è tanto sulle costanti coscienziali dell'esperienza della temporalità: «Il fatto che soltanto i cambiamenti – o gli stati che perdurano – siano esperibili in quanto fenomeni temporali, permette già di intuire che il solo punto di partenza accettabile per una fenomenologia del tempo è quello scelto da Aristotele: l'analisi del movimento (*kinesis*) e del cambiamento (*metabole*) latamente intesi»³²².

Non è questo il luogo per comprendere l'esecuzione del progetto di Romano. Ciò che è sufficiente sottolineare è che l'*ipertrofia della nozione di amore* husserliana è

³²⁰ Cfr. A. GHISALBERTI, *L'anima gerarchizzata. Dionigi e l'ultimo Bonaventura*, in I. ZAVATTERO (ed.), *L'uomo nel pensiero di Bonaventura da Bagnoregio*, Aracne, Roma 2019, 129-152.

³²¹ BONAVENTURA DA BAGNOREGIO, *Leggenda Maggiore*, FF1228.

³²² C. ROMANO, *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, 62.

dovuta a una ipertrofia antropologica circa la portata performativa della storicità³²³. Husserl giunge ai confini della temporalità costituita, ma non li supera. Resta aperta la questione se sia possibile impostare diversamente la questione della temporalità, per restituire verità essenziale all'evenemenzialità.

³²³ «Husserl non riesce superare la modernità anche perché la sua filosofia della crisi si basa in gran parte sull'intreccio fra filosofia della storia e filosofia della soggettività, un intreccio che è figlio proprio di quel pensiero moderno i cui errori la fenomenologia vorrebbe o dovrebbe rettificare». A. CIMINO, *Crisi e storia in Husserl. Attualità e inattualità della Crisi delle scienze europee*, in «Philosophical Readings» 10 (2018) 21-30, qui 28-29.

SECONDO CAPITOLO

Heidegger: un'etica originaria

1. «La fenomenologia siamo io e Heidegger»

Il titolo del paragrafo riprende una celebre lettera di Husserl, per quanto egli stesso ritratterà l'affermazione pochi anni dopo. Quando la fenomenologia arriva in Francia, vi arriva già "sporca": Husserl e Heidegger sono la fenomenologia. In questo primo passaggio il rapporto tra i due maestri deve essere messo a tema: Heidegger sovverte gli equilibri husserliani, ma rappresenta un canone per lo stile francese, aprendo a inedite fecondità delle intuizioni di Husserl.

1.1 Husserl e Heidegger: il dibattito interpretativo

La bibliografia che negli ultimi decenni ha affrontato il rapporto tra il pensiero di Husserl e quello di Heidegger è molto estesa¹. Una pietra miliare è rappresentata dal testo di Herbert Spiegelberg *The Phenomenological Movement* che negli anni '60 ha offerto una sintesi diventata quasi "ufficiale" nella storiografia successiva. L'Autore sostiene che inizialmente Heidegger sarebbe rimasto influenzato dal metodo husserliano di un *nuovo inizio della filosofia*; la riduzione fenomenologica rappresenterebbe anche per Heidegger una nuova pista tutta da percorrere per una rifondazione della filosofia in chiave fenomenologica. Tuttavia già nel 1927 l'applicazione metodologica della riduzione

¹ Per una documentazione accurata, anche se aggiornata a vent'anni fa, cfr. R. CRISTIN, *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, saggio introduttivo al volume E. HUSSERL – M. HEIDEGGER, *Fenomenologia*, Ed. Unicopoli, Milano 1999, 7-129.

risulta in larga misura differente rispetto alle ricerche husserliane, da cui Heidegger prenderebbe definitivamente congedo nella fase successiva ad *Essere e Tempo*. La chiave di lettura di Spiegelberg tende ad attribuire un'importanza tutto sommato relativa all'interazione tra Husserl e Heidegger: dopo u'iniziale contaminazione e dopo l'assunzione di alcune opzioni metodologiche quali l'idea di un ritorno alle cose stesse e della riduzione come possibilità radicale di una filosofia scientifica in quanto descrittiva, le due strade filosofiche avrebbero intrapreso percorsi *totalmente divergenti*².

Una seconda interpretazione degli anni '60 che ha fatto scuola è la lettura di Otto Pöggeler, il quale propone l'idea di una *radicalizzazione metodologica* delle potenzialità della fenomenologia da parte di Heidegger: se Husserl, almeno nelle sue opere edite, ha prediletto uno *studio trascendentale* della coscienza e delle sue capacità conoscitive, Heidegger applica le intuizioni metodologiche husserliane a tematiche di tradizionale appannaggio ontologico. La fenomenologia heideggeriana potrebbe dunque essere interpretata come una *estensione ontologica* della fenomenologia della coscienza husserliana. Si tratterebbe di un'estensione tutt'altro che innocua o indolore: la fenomenologia ontologica heideggeriana traccerebbe un percorso inevitabilmente in rottura con le tematiche assegnate alla fenomenologia da parte di Husserl³.

Hans-Georg Gadamer, alcuni anni dopo, ha offerto una lettura più ampia della questione e più tesa alla ricerca di una continuità. Pur sostenendo l'evidente differenza di impostazione tra i due autori, in *Verità e metodo* scrive un celebre passaggio: «Non è facile, di fatto, delimitare il punto a partire dal quale Heidegger poté prendere posizione contro l'idealismo fenomenologico di Husserl. Bisogna anzi ammettere che il progetto heideggeriano di *Sein und Zeit* non si era completamente sottratto all'ambito problematico della riflessione trascendentale»⁴. Sarebbe tutta da discutere l'idea di un idealismo fenomenologico husserliano, ma ciò che risulta interessante della posizione di Gadamer è il maggior grado di *sfumatura* nel riconoscere un'interdipendenza tra Husserl e Heidegger.

² Cfr. H. SPIEGELBERG, *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, The Hague 1960.

³ Cfr. O. PÖGgeler, *Zeitschrift für philosophische Forschung*, in ID., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1983, 71-138.

⁴ H.-G. GADAMER, *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, (trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983, 302).

Jürgen Habermas si inserisce nella scia di Gadamer nel leggere una maggiore continuità tra Husserl e Heidegger:

Husserl intendeva la riduzione trascendentale come un procedimento che dovrebbe consentire al fenomenologo di operare un taglio netto fra il mondo dell'essente, dato nell'atteggiamento naturale, e la sfera della coscienza pura, costituente, che sola conferisce il suo senso all'essente. All'intuizionismo di questo procedimento Heidegger è rimasto fedele per tutta la vita; nella sua tarda filosofia il suo modo di procedere è semplicemente sgravato dall'esigenza della metodicità, e determinato come un privilegiato "stare in bilico in mezzo alla verità dell'Essere"⁵.

Heidegger dunque raggiunge un livello nuovo di indagine sull'evidenza grazie a Husserl, e vi rimane fedele in tutte le fasi della sua riflessione: il compito assegnato alla filosofia è una descrizione scientifica degli *atti intenzionali* dell'uomo. L'uomo non può essere posto nell'elenco degli enti, come ente accanto agli altri: la persona è in grado di porre atti nei quali accade il significato di tutti gli enti. L'originalità di Heidegger (e la distanza rispetto ad Husserl) viene definita da Habermas come *ontologizzazione* della fenomenologia:

[...] Heidegger conferisce al metodo fenomenologico il senso di un'ermeneutica ontologica. Fenomeno è, nel senso di Husserl, tutto ciò che si mostra di per sé come se stesso. Heidegger, traducendo il termine 'evidente' come 'ciò che è manifesto', allude implicitamente ai concetti che vi si oppongono, del nascosto, del celato, dell'occultato. I fenomeni giungono solo indirettamente alla manifestazione. Ciò che si manifesta è l'essente, che nasconde appunto il come dell'esser dato di questo essente. [...] La fenomenologia si distingue perciò dalle scienze, in quanto non ha a che fare con un tipo particolare di manifestazioni, bensì con l'esplicitazione di ciò che si cela in tutte le manifestazioni, e solo attraverso di esse si annuncia al mondo⁶.

La descrizione e la riduzione fenomenologiche non sono più rivolte alle strutture eidetiche della coscienza, bensì a ciò che si manifesta nella fenomenicità. Mettendo tra parentesi il fenomeno, per Husserl emerge l'evidenza delle *strutture coscienziali* implicate nell'apprensione della fenomenicità stessa, mentre per Heidegger l'attenzione cade su ciò che nel fenomeno si annuncia senza manifestarsi completamente, ossia *l'essere*. In Husserl la fenomenologia della coscienza intenzionale si risolve in una chiarificazione degli atti, in Heidegger l'analisi fenomenologica si dirige verso ciò che il fenomeno non può racchiudere, verso il residuo ontologico in gioco ogni volta che la

⁵ J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985 (trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Bari 1987, 142).

⁶ *Ibid.*, 148.

coscienza vive un'esperienza di evidenza, verso la *differenza ontologica* tra la fenomenicità dell'accaduto e l'universalità dell'essere che si manifesta in una sua sfaccettatura in ogni fenomeno, ma che proprio nel manifestarsi cela la propria ampiezza.

L'elenco delle ricerche proposte non avanza alcuna pretesa di completezza, e anzi sono evidenti le lacune: intenzionalmente non abbiamo fatto riferimento ai dibattiti degli allievi di Husserl e Heidegger, in quanto si tratterebbe di fare luce su vicende accademiche e biografiche complesse dove motivi teoretici si intrecciano con contingenze storiche difficilmente districabili. Tuttavia, solo come esempio, il curatore di *Esperienza e giudizio* Ludwig Landgrebe prenderà le distanze da Husserl per sottolineare come Heidegger avrebbe corretto le ristrettezze della fenomenologia husserliana⁷; nello stesso periodo, l'assistente di Husserl degli ultimi anni del suo lavoro Eugen Fink non ha mai smesso di esaltare i meriti heideggeriani nell'aver spinto la fenomenologia verso scenari inediti, pur mostrando l'ancoramento metodologico necessario nelle intuizioni husserliane.

Gli episodi citati sono sufficienti per mostrare l'ampiezza del dibattito che ruota attorno a due direttrici: da un lato collochiamo gli interpreti che leggono in maggiore *continuità* i pensieri di Husserl e Heidegger, mentre dall'altro lato i pensatori che scorgono differenze e *discontinuità*. L'argomento principale che viene portato dagli interpreti della continuità consiste nel ritenere che l'ampliamento ontologico delle possibilità della fenomenologia costituisce un campo legittimo di indagine fenomenologica, e non il suo tradimento. Gli interpreti della discontinuità tendono a demarcare con maggiore decisione il punto in cui Heidegger possa essere considerato "fenomenologo" e i più generosi tendono a giungere ad *Essere e Tempo* mentre i più rigorosi sottolineano una differenza tale con Husserl per cui la filosofia heideggeriana sarebbe di ispirazione fenomenologica, ma avrebbe poi una sua totale originalità.

In realtà il nostro lavoro risulta notevolmente semplificato, perché in Francia non vi è mai stato dubbio sul fatto che Husserl e Heidegger costituiscano nell'insieme la "*fenomenologia storica*". La prima generazione che accoglie la proposta husserliana in Francia viene spesso definita «*la generazione delle tre H*», ossia Hegel, Husserl e Heidegger. Alexandre Kojève, negli anni '30, tiene presso l'*École Pratique des Hautes*

⁷ Cfr. L. LANDGREBE, *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn, Gütersloh 1963 (trad. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Torino 1974).

Études il suo celebre seminario su Hegel che confluirà nel volume *Introduction à la lecture de Hegel*. Il testo ha avuto un grande influsso sulla filosofia francese, soprattutto dal punto di vista metodologico: la *Fenomenologia dello Spirito* di Hegel è letta a partire dalle domande che provengono da Heidegger, dal marxismo, dalla psicanalisi⁸. Hegel diventa in qualche modo la cassa di amplificazione di questioni filosofiche che abbracciano i principali problemi dell'Europa dei primi del '900. Maurice Merleau-Ponty, Jacques Lacan, Georges Bataille e molti altri intellettuali partecipano ai seminari di Kojève, creando un clima culturale dove leggere Husserl a partire da Hegel, rileggere Heidegger a partire da Husserl e interpretare Hegel a partire dai problemi heideggeriani è il modo ordinario di procedere. Se Lévinas è il primo a dedicare una monografia a Husserl in Francia, la fenomenologia anima il dibattito anche grazie alla rivista *Recherches Philosophiques*, diretta dallo stesso Kojève, che recensisce una grande quantità di produzione tedesca, ponendo sotto il segno della fenomenologia tanto Husserl quanto Heidegger.

Carla Canullo sostiene che in Francia «è innegabile che la conoscenza e la pratica del “metodo fenomenologico” sia accaduta in un terreno che lo attendeva»⁹, e il terreno che si è costituito non è indifferente per la nascita di uno stile francese di praticare la fenomenologia. Certamente Husserl non è mai stato letto in Francia in modo “puro”: da quando il suo pensiero approda nel 1929 a Parigi (con le sue celebri conferenze alla Sorbona), l'entusiasmo suscitato non è solo legato alla sua proposta, ma alle attese che egli ha, più o meno consapevolmente, intercettato. Sartre, Merleau-Ponty e Lévinas, primi entusiasti lettori di Husserl, non sono mai stati dei semplici commentatori, ma autentici *autori* che hanno letto i testi fondatori della fenomenologia a partire da interessi propri, perlopiù di natura antropologica. Se ci si vuole addentrare nel panorama della fenomenologia francese occorre predisporre a ricostruire una storia di una “*fenomenologia impura*”, che non significa “confusa” o “poco documentata”. Sia Lévinas che Merleau-Ponty possono vantare una conoscenza di prima mano dei testi di Husserl e di Heidegger e sono interpreti tutt'altro che sprovveduti. Semplicemente il primato in Francia viene riconosciuto ai *problemi* della fenomenologia più che allo sviluppo storiograficamente rigoroso e filologicamente corretto dei singoli autori. Così Emmanuel

⁸ Cfr. M. FILONI, *Alexandre Kojève*, in «Belfagor» 61 (2006) 289-312.

⁹ C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 27.

Lévinas, nella ricerca di una fenomenologia dell'alterità, si interfaccia talvolta alle riflessioni husserliane circa l'intersoggettività e talvolta alle implicazioni antropologiche e ontologiche di Heidegger. Analogamente Jean-Luc Marion legge un ampliamento del metodo fenomenologico che ammette più principi di applicazione della riduzione.

Da un lato dunque il nostro compito si fa più *facile*: che Husserl e Heidegger siano la fenomenologia storica è un dato di fatto nella realtà francese che opta decisamente per una interpretazione nella logica della continuità. Dall'altro lato il percorso diviene più *complesso* in quanto chiede una presa in carico delle specificità heideggeriane, che costituiscono nell'intreccio con Husserl il canone per comprendere le basi e le traiettorie della fenomenologia di stampo francese.

1.2 Heidegger e la fenomenologia

«Compagno di ricerca è stato il giovane Lutero e modello Aristotele, che era odiato da Lutero. Alcuni impulsi li diede Kierkegaard e gli occhi me li ha aperti Husserl»¹⁰.

L'aforisma citato è piuttosto eloquente: Heidegger attribuisce alla lettura delle *Ricerche Logiche* l'origine del proprio modo di fare filosofia, parlando di una lettura piuttosto tormentata del testo, che non subito ha dispiegato in lui le sue potenzialità. Egli ricorda nel seguente modo la sua prima lettura: «Rimasi così colpito dall'opera di Husserl, che negli anni successivi la rilessi continuamente senza però comprendere a sufficienza ciò che in essa mi avvinceva»¹¹. Dopo l'incontro di persona con Husserl nel 1916, Heidegger comprende meglio l'impressione suscitata dalla lettura dai primi testi fenomenologici, apprendendo quello che definisce il *vedere fenomenologico*: la lezione di Husserl diviene chiara per Heidegger nel momento stesso in cui prende le distanze dal Maestro. Egli racconta: «Husserl ha assistito con indulgenza, ma in fondo disapprovando, al mio lavoro ogni settimana con particolari gruppi di studenti più avanzati sulle *Ricerche Logiche* [...]. La preparazione di tale lavoro fu feconda soprattutto per me stesso»¹².

¹⁰ M. HEIDEGGER, *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*, citato e tradotto in C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017, 19.

¹¹ M. HEIDEGGER, *Mein Weg in die Phänomenologie*, tradotto in italiano con il titolo *Il mio cammino nella fenomenologia* da C. Badocco nella raccolta M. HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano 2007, 95-105, qui 96.

¹² *Ibid.*, 102.

La disapprovazione di Husserl è dovuta al fatto che sono gli anni della redazione del secondo libro delle *Idee*, che rappresenterebbe negli intenti dell'autore il naturale proseguimento delle indagini fenomenologiche; egli dunque fatica ad accettare che Heidegger lavori su un testo precedente senza apprezzare le nuove frontiere dell'analisi fenomenologica. Il seminario sulle *Ricerche Logiche* rappresenta plasticamente un "punto di contatto" e assieme un "punto di rottura" tra la prospettiva di Husserl e la prospettiva heideggeriana. Per Husserl, dopo i primi sforzi di definizione metodologica, «il campo d'indagine della filosofia fenomenologica da lui tematizzato e riconosciuto con l'ausilio del metodo fenomenologico, e cioè la vita egologica della coscienza assieme ai suoi vissuti costituiti in forma intenzionale, sembra essere il naturale ed unico oggetto della filosofia fenomenologica»¹³. Heidegger ritiene di potersi assestare al "vedere fenomenologico", per volgere lo sguardo a tematiche e questioni differenti. La fenomenologia è dunque intesa heideggerianamente come una "apertura degli occhi"; essa non viene mai intesa come un contenuto definito di problemi e come un pacchetto da approfondire di soluzioni: «La fenomenologia si pone di primo acchito e in primo luogo come metodo; questo va da sé ed è quasi ovvio. Ma che la fenomenologia si riveli, nella sua autocomprensione, essenzialmente e primariamente come "metodo", è una accezione ancora inedita nei termini che si tratta ancora di definire»¹⁴.

Il detto husserliano «*alle cose stesse*» viene assunto da Heidegger come sintesi del vedere fenomenologico; lo sguardo fenomenologico è il tentativo di vedere la realtà in maniera adogmatica, scientifica, in totale libertà da schemi predefiniti, per poterne cogliere il mostrarsi:

Ciò che per la fenomenologia degli atti di coscienza si attua come un annunciarsi da se stessi dei fenomeni è pensato in modo ancor più originario da Aristotele e da tutto il pensiero e dall'esistenza dei Greci come ἀλήθεια, come la svelatezza dell'ente-presente, come il suo disvelamento, come il suo mostrar-si. Ciò che le ricerche fenomenologiche hanno riscoperto come l'atteggiamento alla base del pensare, risulta il tratto fondamentale del pensiero greco, se non addirittura della filosofia in quanto tale¹⁵.

¹³ F.-W. VON HERRMANN, *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997 (trad. it. di R. Cristin, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il melangolo, Genova 1997, 33).

¹⁴ J.-F. COURTINE, *Heidegger et la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1990, 171-172.

¹⁵ *Il mio cammino nella fenomenologia*, 102.

La fenomenologia non comporta nessuna tesi sul fenomeno, ma consiste in un metodo scientifico di approccio alla fenomenicità¹⁶. Husserl stesso, nelle *Ricerche Logiche*, elabora il principio della *libertà del punto di vista* come fondamento scientifico della fenomenologia in quanto scienza: il procedere fenomenologico è caratterizzato dall'*assenza dei presupposti*¹⁷. Heidegger sottolinea la radicale libertà della maniera fenomenologica di impostare una filosofia scientifica: «È perciò escluso in partenza che essa esprima una qualche determinata tesi sull'ente o che sostenga un cosiddetto punto di vista»¹⁸. Se il presupposto è condiviso, la posizione heideggeriana assume un tratto di radicalità addirittura paradossale, in quanto «per raggiungere questo esito bisogna [...] rivolgere il metodo fenomenologico contro la fenomenologia stessa: il radicalismo della fenomenologia deve agire contro se stesso e contro tutto ciò che si esprime come conoscenza fenomenologica»¹⁹. La fedeltà metodologica è ciò che autorizza Heidegger a una presa di distanza dalle origini husserliane della fenomenologia stessa, pur rivendicando (almeno per una certa parte della sua vita) una piena appartenenza al dominio delle ricerche fenomenologiche.

Introducendo le lezioni sui problemi fondamentali della fenomenologia, Heidegger esplicita la propria concezione del metodo fenomenologico come costituito da tre passaggi: la *riduzione*, la *costruzione* e la *distruzione*.

1) Senza *riduzione* non è possibile parlare di metodo fenomenologico, ma Heidegger ritiene di poter utilizzare la riduzione fenomenologica in maniera differente rispetto a Husserl.

Nelle *Idee*, il testo in cui compare per la prima volta la semantica della riduzione, essa ha lo scopo di *rompere la familiarità con il mondo* da parte dell'uomo per poter approdare ai vissuti trascendentali della coscienza e alle sue strutture eidetiche formali connesse ad ogni atto intenzionale. Per Heidegger «la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua

¹⁶ «Le componenti fondamentali che fanno parte della conoscenza apriorica costituiscono ciò che noi chiamiamo fenomenologia. "Fenomenologia" è il vocabolo che indica il metodo dell'ontologia, cioè della filosofia scientifica. La fenomenologia, se viene rettamente compresa, è un concetto di metodo». M. HEIDEGGER, *Die Grundprobleme der Phänomenologie*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1975 (trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988, 18-19).

¹⁷ Cfr. *Ricerche logiche*, 283.

¹⁸ *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 18-19.

¹⁹ R. CRISTIN, *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, 41.

determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento)»²⁰. In gioco c'è una rilettura radicalmente differente degli *Erlebnisse* della coscienza: il pensiero di Husserl è che ci siano delle *strutture coscienziali universali* che si danno in ciascun vissuto; mentre Heidegger punta l'attenzione sulla singolarità del vissuto e del suo *protagonista*. Ciò che Heidegger sembra prospettare è che l'universalità di ogni vissuto è il suo carattere assolutamente singolare, la sua parzialità legata al momento, la sua incapacità strutturale di risolversi in una totalità²¹. L'accento passa al *quid* di ciò che appare nella fenomenalità in relazione con il titolare del vissuto di coscienza, trascurando le forme universali della coscienza apprensionale per cui ogni *quid* fenomenale è tutto sommato indifferente²². Per Heidegger il fatto che l'uomo abbia degli *Erlebnisse* in un mondo è «come essere acqua in un bicchiere»²³: descrive semplicemente un dato di fatto e non porta alcun incremento alla ricerca. Il presupposto husserliano risiederebbe per Heidegger in un *primato accordato all'ego*, che non risulta del tutto giustificato se non come residuo di una impostazione ontologica che tende a identificare il fenomeno con la coscienza, la manifestazione con l'apprensione, la fenomenicità con la sua appropriazione mentale. Il fatto che il fenomeno sia intenzionale significa che alla coscienza si palesa una trascendenza e la collocazione dell'uomo entro una trascendenza non è marginale. Nel paragrafo 53 della *Crisi delle Scienze Europee* Husserl parla della condizione paradossale dell'uomo: «La soggettività è un oggetto del mondo e insieme è un soggetto coscienziale per il mondo»²⁴. L'uomo è *soggetto* e il mondo non si dice senza di lui e la sua coscienza, ma assieme l'uomo è *oggetto* perché appartiene al mondo, e così «l'elemento soggettivo del mondo inghiotte per così dire il

²⁰ *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 19.

²¹ «Heidegger modifica così il senso husserliano della *Erlebnis*, dell'evento vissuto o della esperienza. Per Husserl, *Erlebnis* significa una struttura intenzionale immanente al vissuto, e meno l'esperienza in quanto vissuta da una persona singolare, e ancora meno quale apertura dell'Esserci all'essere. Il pensiero di Husserl va alle strutture, alle essenze, non al vissuto in quanto vissuto singolarmente. Per Heidegger invece, le forme essenziali dei singoli *Erlebnisse* sono di un Sé individuale, che esiste in base alle sue convinzioni, decisioni, abitudini, qualità caratteriali». P. GILBERT, *Scienza, fenomenologia, riduzione*, in «Sapere Aude» 12 (2016) 301-329, qui 314.

²² «Per capire la differenza tra le loro due concezioni della riduzione dobbiamo notare il cambiamento sottile ma decisivo nel concetto di apparizione in Heidegger nei confronti della descrizione di Husserl. Se il fenomeno consiste nell'apparire di qualcosa a qualcuno all'interno di un orizzonte apprensionale, per Heidegger l'enfasi è sull'apparire di qualcosa, piuttosto che sul soggetto destinatario dell'apparizione stessa». F. O'MURCHADHA, *Reduction, externalism and immanence in Husserl and Heidegger*, in «Synthese» 160 (2008) 375-395, qui 386.

²³ *Ibid.*, 387.

²⁴ *La crisi delle scienze europee*, 207.

mondo e perciò anche se stesso»²⁵. Per Heidegger si tratta di una alternativa da risolvere a monte e radicalmente: non esiste alcun primato del soggetto sul mondo e non esiste alcun inghiottimento del soggetto nel mondo. L'uomo non è semplicemente "soggetto", ossia sostrato di ogni possibile fenomenalità. Il mondo e l'uomo avanzano una appartenenza più radicale: l'uomo è quell'essere che è sempre presente nel mondo quando il mondo si manifesta. E tuttavia l'uomo non può rivendicare alcuna signoria sulla manifestazione. L'essere umano appartiene al mondo con la peculiarità di essere quel luogo in cui il mondo diviene fenomeno. L'uomo non inghiotte il mondo e il mondo non svanisce nella coscienza: la separazione è frutto di un formalismo che non conduce da nessuna parte. La riduzione non può terminare nella presa d'atto dell'uomo nel mondo e non può risolversi nemmeno in direzione di una coscienza che non è mai senza mondo.

Patrizia Luzi ha messo in luce una radicale differenza nello stile heideggeriano di pensare all'*intenzionalità* e dunque alla *riduzione*. Sia per Heidegger che per Husserl l'intenzionalità della coscienza consiste nel pensare che essa non si dà mai come vuota struttura, ma come "coscienza di qualcosa". Tuttavia c'è una differenza radicale. Per Husserl la coscienza è il luogo sintetico che fa unità dei vissuti psichici. Almeno nella *Quinta ricerca logica*, non tutti i vissuti sono intenzionali: la sensibilità si iscrive come una passività per il soggetto, che percepisce molte più cose di quelle che vengono intenzionate. La coscienza identifica i vissuti psicologici e pone in essere atti intenzionali. Il mondo della vita rappresenta una *trascendenza* per la coscienza, ma esso diviene vissuto coscienziale con la mediazione di atti psicologici quali la sensibilità, l'attenzione, le protensioni, le ritenzioni, ecc... In questo modo «la coscienza non è originariamente coscienza di oggetti, bensì di contenuti *reel*, ossia di vissuti psicologici»²⁶. Per la coscienza, tutto ciò che è trascendenza è accessibile mediante il filtro dell'intenzionalità che seleziona vissuti sensibili, emotivi e noetici che afferiscono alla trascendenza del mondo, la quale è disponibile sempre in forma mediata per la coscienza. L'applicazione della riduzione fenomenologica approda con facilità ad un *livello egologico puro*, in quanto la trascendenza del mondo è una affezione che l'intenzionalità neutralizza istituendo vissuti sensati e ordinati all'intelligibilità. Il *vissuto intenzionale* seleziona un insieme di *vissuti coscienziali* per istituire un *dato sensato*; l'esperienza iletica è

²⁵ *Ibid.*, 206.

²⁶ P. LUZI, *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e di Heidegger*, Carocci, Roma 2010, 31.

verosimilmente più complessa, ma di una complessità che non afferisce alla coscienza, in quanto ciò che non è intenzionato è destinato all'oblio. Se ci è consentito accennare a una sorta di "visione dell'uomo implicita" al rapporto tra intenzionalità e riduzione in Husserl, emerge la figura di «un soggetto solipsistico che comprende se stesso e il mondo nel momento in cui si riferisce in modo immediato a null'altro che a se stesso e che per essenza è non intenzionale, visto che non ha alcun interesse e alcuna necessità a rapportarsi a qualcosa di diverso da sé»²⁷. Merleau-Ponty riassume con una formula sintetica efficace il particolare modo di intendere l'intenzione: in realtà la percezione (in questo paradigma) non si esprime mai in un rapporto diretto con la realtà, ma si attua in un «*pensiero di percepire*»²⁸. La percezione in sé è sovrabbondante rispetto al pensiero della percezione, ma l'intenzionalità seleziona il "residuo percepito" per costituirlo in una forma coscienziale sensata e priva di opacità²⁹. La coscienza intenzionale è dunque "coscienza di qualcosa" di intra-soggettivo e il suo referente immediato è ancora se stessa, mentre il mondo rappresenta un presupposto trascendentale.

Per Heidegger «possiamo chiarire il concetto di intenzionalità anzitutto in questi termini: ogni atteggiamento è un rapportarsi-a, la percezione è percezione-di»³⁰. La traduzione italiana chiede in questo caso una precisazione, in particolare circa l'espressione: «Ogni atteggiamento è un rapportarsi-a». In realtà si usa lo stesso termine che viene tradotto con "atteggiamento" e "rapporto": il sostantivo *Verhaltung* e il verbo *verhalten*. P. Chiodi suggerisce di tradurre con "comportamento", chiarendo che il vocabolo conserva il senso duplice di "comportarsi in rapporto a" e "rapportarsi a"³¹. Emerge immediatamente una figura relazionale che sembrava in sordina nella riflessione di Husserl: la coscienza è in un originario rapporto con la *res*. Didatticamente ha senso distinguere un atto dell'intenzionalità (*intentio*) e un referente dell'atto intenzionale (*intentum*). Husserl sottodetermina l'*intentum* a vantaggio di una descrizione eidetica

²⁷ *Ibid.*, 62.

²⁸ M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 75. In realtà nel testo non è riferita direttamente a Husserl, ma si sta parlando più in generale di modi di intendere la fenomenologia da ampliare.

²⁹ Come abbiamo già avuto modo di segnalare, la posizione di Husserl non è così monolitica a tal proposito: la collocazione del soggetto nel mondo acquisisce pesi differenti lungo il suo percorso riflessivo. Tuttavia il piano egologico non smette di avere una preminenza. In passaggio che abbiamo già considerato, Merleau-Ponty considera il fatto che Husserl non rompa mai con questo originario primato della coscienza sul mondo l'origine del dissidio di Husserl con gli interpreti e con se stesso. Cfr. M. MERLEAU-PONTY, *Fenomenologia della percezione*, 16.

³⁰ *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 54.

³¹ Cfr. il glossario di termini in coda all'edizione italiana di *Essere e Tempo* edita da Longanesi, pag. 608.

dell'*intentio*. Ma non deve essere persa di vista l'intrinseca unità, a giudizio di Heidegger rimasta «fino adesso ancora oscura»³². Una eccessiva enfasi sull'*intentio* indurrebbe ad un approccio errato: ci sarebbero un soggetto intenzionale e una coscienza intenzionale a cui semplicemente si aggiungerebbe un oggetto mondano. La distinzione non sussiste, in quanto la condizione fondamentale dell'*intentio* è che ci sia un referente intenzionale sussistente. Senza gli oggetti intenzionali e accordando un pregiudiziale primato al soggetto intenzionante, questi sarebbe racchiuso in un surreale *solipsismo coscienziale*: «La relazione intenzionale non è affatto originata con l'aggiungersi di un oggetto ad un soggetto [...]. La relazione intenzionale con l'oggetto non viene al soggetto con e grazie al sussistere dell'oggetto, ma lo stesso soggetto risulta in sé strutturato intenzionalmente»³³. L'*ego puro* non è possibile se non come astratto formalismo: l'ego non è mai puro, ma è sempre intenzionale e, in quanto sempre intenzionale, sempre in relazione. Heidegger offre una interpretazione unitaria e relazionale del soggetto stesso, tanto da scardinare la possibilità di definirlo *soggetto*: l'uomo non è il “sostrato” delle cose o la coscienza nella quale si oggettivizza la realtà. Il rapporto tra la coscienza e il mondo acquista una originarietà che dissolve le distinzioni tra intuizione e categorizzazione o tra intenzione e riempimento: «Per Heidegger la relazione essenziale del pensiero con la sensibilità significa che l'intuizione esprime l'essenza stessa del pensiero umano in quanto pensiero finito. L'estetica non riguarda una dimensione altra della logica, ma la costituzione “exstatica” del pensiero»³⁴. L'essere presso le cose e l'essere nel mondo appartengono all'originaria costituzione dell'uomo, per il quale la *trascendenza* è in presa diretta con la *coscienza*.

Esercizio fenomenologico radicale è, per Heidegger, quello secondo cui la domanda su una cosa, e dunque il metodo interrogativo per raggiungerla, non è una domanda escogitata da un soggetto di fronte a un oggetto, non è un metodo che pone condizioni per l'apparire di quella cosa, ma è un cammino di avvicinamento ad essa, tale che, almeno in progressione, venga a coincidere con il suo manifestarsi. Di modo che l'evidenza con cui qualcosa si dà cioè “è” se stessa, appartiene originariamente alla nostra apertura ad essa. Un'intenzionalità, insomma, riempita e compiuta da una trascendenza³⁵.

³² *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 54.

³³ *Ibid.* 55.

³⁴ A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014, 136.

³⁵ C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante editore, Bari 1992, 391.

L'atto intenzionale è dunque adeguabile più con un linguaggio dinamico che con un linguaggio statico: l'intenzionalità si attua in *atti intenzionali* che non riguardano marginalmente l'identità del soggetto. Il soggetto è sempre in atto e in relazione, in questo senso è sempre un soggetto intenzionale. In *Essere e Tempo*, dopo i primi undici paragrafi che introducono e giustificano un'analisi esistenziale, il primo esistenziale del soggetto in quanto esserci è il suo *essere-nel-mondo*: «L'in-essere è perciò l'espressione formale ed esistenziale dell'essere dell'Esserci che ha la costituzione essenziale dell'essere-nel-mondo»³⁶. Il *mondo*, l'*Esserci* e l'*essere* accadono simultaneamente e in rapporto che non può essere semplificato o dicitato. Il fenomeno, inteso come atto connotato dalla *temporalità*, è il contesto in cui l'uomo e ciò che lo trascende entrano in contatto. Il mondo, più che un insieme di esistenze solipsistiche, è per Heidegger un insieme di fenomeni. La riduzione non può che restituire i rapporti vitali tra essere, uomo e mondo che accadono sempre simultaneamente, tanto da fare dell'uomo colui che per essenza è sempre presente dove si manifesta l'essere: a questa caratteristica si allude con il celebre modo heideggeriano di riferirsi all'uomo come *Dasein*.

La versione di riduzione fenomenologica che ne risulta è radicalmente differente rispetto all'approccio husserliano, per quanto ne condivida l'intenzione fondamentale: se il fenomeno è ciò che appare, la riduzione fenomenologica husserliana è volta a ricostruirne una *statica fondamentale* mediante l'enumerazione e le descrizioni delle strutture eidetiche di apprensione e le passività a cui esse sono sottoposte, mentre la riduzione heideggeriana è volta alla descrizione delle *dinamiche fondamentali* per cui la coscienza non si dà che collocata e in atto, in presa diretta con il mondo³⁷.

Non è forse un caso che una delle parole più ricorrenti del vocabolario heideggeriano sia proprio *Weg*, il *sentiero*: il pensiero non può che essere *un cammino* perché la riduzione restituisce un rapporto tra l'uomo e l'essere delle cose come un itinerario che non può mai concludersi definitivamente. La dinamicità del pensiero non

³⁶ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, Niemeyer, Tübingen 1927 (trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971, 75).

³⁷ «In effetti Husserl, nella prospettiva heideggeriana, rimane pure lui prigioniero dell'ontologia della presenza: della concezione per cui ciò che si dà viene assunto come tale, senza che ci si interroghi sul carattere dinamico di questo dato, vale a dire senza che il suo essere presente sia approfondito nel venire alla presenza che di esso è proprio». A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, Carocci Ed., Roma 2009, 48.

può che essere una risposta all'originaria dinamicità che caratterizza l'uomo e la sua relazione con l'essere³⁸.

Perché, applicando in questo originale modo la riduzione fenomenologica, Heidegger approda al problema filosofico fondamentale dell'*essere*, che solo marginalmente costituisce un problema decisivo per Husserl? Le ragioni sono molteplici e non ultima è il grande sforzo di rilettura dei testi filosofici antichi che precede e segue la stesura di *Essere e Tempo*. Ma probabilmente esiste anche una ragione intrinseca a una tale applicazione della riduzione. Sia per Heidegger che per Husserl c'è qualcosa che "resiste" alla riduzione fenomenologica. Il fenomeno, per essere inteso come struttura fondamentale dell'evidenza, richiede di essere collocato entro la fenomenicità. L'applicazione della riduzione fenomenologica diviene per Husserl il luogo dove mettere tra parentesi la singolarità di "questo fenomeno" per una analisi delle implicazioni necessarie affinché la fenomenicità appaia nella coscienza; per Heidegger la riduzione conduce alle relazioni fondamentali tra *Dasein* e collocazione nel mondo; condizione fondamentale dell'apparire del fenomeno è la sua singolarità che non esaurisce l'essere in generale. La riduzione comporta necessariamente un *residuo* affinché nell'atto singolare si possa intravedere la struttura universale.

L'*intenzionalità* e la *riduzione* sono concetti connessi e sono operazioni che generano sempre una selezione. La riduzione è l'atteggiamento interrogante "*innaturale*" atto a ricostruire le strutture "*naturali*" dell'intenzionalità. Ma sia l'atteggiamento innaturale della riduzione come l'atteggiamento naturale dell'atto intenzionale devono operare una scelta: la loro condizione di possibilità è che esse suppongano una *ulteriorità*. Il fenomeno non esaurisce la fenomenicità: su questo sia Husserl che Heidegger sono d'accordo. Ma Husserl è più attento alla *presenza* del fenomeno alla coscienza soggettiva, mentre Heidegger è più orientato all'*assenza* della fenomenicità, al valore del suo sottrarsi, all'*ulteriorità* che il fenomeno indica senza poterlo esaurire. Nelle *Lezioni sulla sintesi passiva* Husserl sostiene che «al riempimento sistematicamente progressivo [...] corrisponde un progressivo svuotamento»³⁹. La riduzione tuttavia è volta alla descrizione

³⁸ «Dunque il pensiero è una via solo perché l'essere è questa stessa via che si tratta di percorrere, e colui che voglia seguirla è un pensante solo se è viandante, se cioè è in grado non solo di aprirsi la propria via, ma di proseguire in essa, di continuare il cammino con l'irripetibile singolarità del suo passo, non cessando di essere-in-cammino». C. RESTA, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996, 19.

³⁹ *Lezioni sulla sintesi passiva*, 38.

eidetica di ciò che costituisce il riempimento, considerando ciò che viene escluso dall'intenzionalità come un *residuo fenomenologico*. Per Heidegger invece la fenomenicità suppone che il *singolo fenomeno* non possa esaurirne il senso. L'ente è molto di più rispetto a ciò che si attesta nel singolo atto intenzionale: l'ente con cui l'uomo è originariamente in relazione si annuncia come presente, ma assieme lascia intendere un *eccesso* non esauribile al singolo atto fenomenico. La concentrazione su quanto dell'ente può essere appreso è stata la segreta aspirazione di tutto l'Occidente, ma ha condotto a un oblio di ciò che nell'ente si annuncia, e che la metafisica classica chiamava "l'essere".

Essere e Tempo si apre con una diagnosi lapidaria circa lo stato del pensiero filosofico contemporaneo: «Il problema dell'essere oggi è caduto in dimenticanza»⁴⁰. L'onto-metafisica e il pensiero tecnico condividono un medesimo difetto: hanno sempre affrontato il problema dell'*essere dell'ente*, tanto da non essere in grado di scindere le due cose. L'ente è concrezione dell'essere e l'essere è l'insieme degli enti. L'*ossessione per la presenza* dell'essere ne ha occultato il velamento. In realtà l'essere non è mai presente nell'ente se non nella modalità di un *annunciarsi*: il fenomeno non esaurisce la manifestabilità dell'essere, semmai la indica. L'uomo, in quanto *Dasein*, è colui che è sempre presente nel manifestarsi dell'essere, ma assieme l'essere è ciò che si ritira in ogni sua manifestazione per attestare un'ulteriorità. L'essere si annuncia negli enti, e in particolare per quell'ente che è sempre presente nella sua manifestazione e che è l'uomo. Tuttavia la presenza dell'essere negli enti, e anche nella fenomenicità vissuta dall'uomo, si attua essenzialmente nel *differenziarsi* dall'ente.

Heidegger intende rifondare un'ontologia a partire non tanto dalle identificazioni di essere e ente, quanto dalla loro distinzione: «Questa non è una distinzione qualunque, ma è anzi quella soltanto che permette di raggiungere il tema dell'ontologia e quindi della filosofia stessa. È questa distinzione che costituisce primariamente l'ontologia. Noi la chiamiamo la differenza ontologica, vale a dire la separazione dell'essere dall'ente»⁴¹.

Il concetto di *differenza ontologica* non appare in *Essere e Tempo* almeno nella sua formulazione, benché Heidegger la tematizzi in testi contemporanei alla sua opera maggiore. L'assenza del nome non significa tuttavia l'assenza della *res*, che invece attraversa l'intero itinerario riflessivo dell'Autore. La differenza ontologica è l'esperienza

⁴⁰ *Essere e Tempo*, 13.

⁴¹ *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 15.

fenomenologica e metafisica fondamentale: la condizione dell'effettuarsi di ogni atto fenomenico e temporale è che in esso non è detto tutto delle possibili apparizioni della fenomenicità. L'uomo è il testimone fondamentale che nel fenomeno si vela e si svela l'essere⁴². L'atto intenzionale attesta un *concedersi* e un *sottrarsi* dell'essere. L'uomo e l'essere sono i due risvolti di un medesimo problema: la peculiarità del *Dasein* è quella di essere sempre aperto alla questione dell'essere e l'essere è ciò che si manifesta nel *Dasein*. L'essere non può che dirsi nel luogo fondamentale nel quale si manifesta: «[...] solo l'uomo rende possibile l'avvento e la presenza dell'Essere come Presenza costituente, e viceversa, proprio in quanto l'Essere "usa" l'uomo, questo viene consegnato all'Essere»⁴³. Ma l'essere quando si manifesta lo fa esibendo la propria caratteristica di sottrarsi al *Dasein*: il fenomeno è il luogo dove l'essere si manifesta nella sua attestazione di ulteriorità non afferrabile.

Questa strana eccedenza dell'essere, già sempre pre-compreso da noi rispetto all'ente, e tuttavia mai comprensibile senza l'ente che è, è ciò che Heidegger intende [...] come "differenza ontologica". Con essa egli si ricollega idealmente al tema husserliano dell'intuizione categoriale: non solo l'ente, ma anche l'essere può in un certo modo essere dato nella sua evidenza originaria, ma esso è dato proprio in quanto è nascosto⁴⁴.

2) La seconda caratteristica che Heidegger attribuisce al metodo fenomenologico è la *costruzione*.

Con l'applicazione del particolare modo di intendere la riduzione fenomenologica e con l'approdo alla differenza ontologica, si apre il vasto campo di indagine ontologico/fenomenologica heideggeriano: «La fenomenologia è il modo di accedere a e di determinare dimostrativamente ciò che deve costituire il tema dell'ontologia. L'ontologia è possibile soltanto come fenomenologia»⁴⁵. L'accostamento tra esecuzione del *progetto fenomenologico e ricerca ontologica* è un inedito di cui Heidegger è consapevole: «In quanto apriori l'essere è prima dell'ente. Fino ad oggi il senso e la

⁴² «La differenza ontologica viene temporalizzata e perciò diventa svelata, resa evidente e può essere messa in discussione, indagata e concettualizzata. Per Heidegger, la distinzione tra essere ed ente diventa "pre-ontologica", e vibra nell'esistenza del *Dasein*, potendo così essere compresa e persino concettualizzata». P. RIDRUEJO, *La diferencia ontológica en Martín Heidegger*, in «Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica» 235 (2016) 125-144, qui 133.

⁴³ K. LÖWITH, *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960 (trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966, 27).

⁴⁴ C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017, 61.

⁴⁵ *Essere e Tempo*, 51.

possibilità di questo apriori, di questo “prima”, non sono stati chiariti»⁴⁶. Il congedo con la modalità classica di affrontare l’ontologia è evidente (in questo senso la fenomenologia, come considereremo nel prossimo passaggio, è anche distruzione): si intende proporre un nuovo cominciamento dell’ontologia grazie all’incontro con il metodo fenomenologico. L’accostamento tra ontologia e fenomenologia risulta particolarmente interessante per il nostro lavoro, in quanto si tratta di un dato che la tradizione francese dà per definitivamente acquisito.

La principale strada verso l’essere non è per l’uomo la speculazione: l’uomo è *Dasein* poiché gli è costitutivo essere colui che *vive ontologicamente*. La questione dell’essere ha tutti i caratteri della passività per l’uomo: la coscienza è assediata dal problema dell’essere e l’uomo è da sempre colui che ha già una precomprensione dell’essere stesso. La vita è un continuo flusso di fenomeni a cui non è possibile sottrarsi. La vita accade, scorre storicamente, e lo scorrimento del tempo è caratterizzato dal fatto che in esso l’uomo è esposto al presentarsi fenomenico degli enti. Il *tempo* e l’*essere* vivono di una connessione essenziale: l’essere si manifesta nel *Dasein* e il luogo della sua manifestazione è la fenomenicità che è temporalmente connotata. Un fenomeno senza tempo non è pensabile, il *Dasein* senza vissuti fenomenici è una pura congettura e l’essere è ciò che si concede e si sottrae come condizione e senso della fenomenicità: «Il tempo si configura come la condizione di comprensibilità dell’essere stesso o, più in generale, l’elemento che ne esprime la dinamicità. L’essere è tempo»⁴⁷.

L’accostamento della temporalità all’essere è un fatto piuttosto inedito: nella metafisica classica l’essere è ciò che garantisce la permanenza e la stabilità entro la mutevolezza storica, ma per Heidegger si tratta di un equivoco che ha inficiato l’intera storia dell’ontologia. Nel primo paragrafo di *Essere e Tempo* vengono proposti i celebri tre pregiudizi sull’essere che hanno logorato l’ontologia e precludono una possibile svolta ontologica: si tratta delle nozioni di *universalità*, *indefinibilità* e *ovvietà* dell’essere. A partire dalle tre premesse elencate, l’essere è stato riletto come un trascendentale, ossia come la condizione basilare del darsi di ciascuna esperienza di un ente, con l’implicito presupposto che l’essere sia un qualcosa di coglibile “sempre in chiaro”. All’essere viene così dato il ruolo di “sfondo” per l’intelligenza dell’ente, su cui si focalizza l’attenzione.

⁴⁶ *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 18.

⁴⁷ A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, 54.

L'essere è diventato in filosofia una sorta di *passaporto universale*, l'ovvietà da articolare con la mutevolezza degli enti, il fondamento della speculazione, così ovvio da non essere più considerato. La metafisica trova il suo specifico nel nominare l'essere e inserirne la questione entro un contesto coerente, come se il problema dell'essere sia sotto gli occhi di tutti e si tratti solo di definirlo e strutturarne correttamente. Anche quando la metafisica sparisce, lo si fa in nome di un'ovvietà dell'essere, benché la questione appaia come poco significativa⁴⁸.

In realtà per Heidegger l'essere appare nella sua particolarità in ogni atto fenomenico, ma la sua universalità *si sottrae*, poiché è intimamente sospesa al processo temporale del concedersi e del ritrarsi. L'essere è la questione universale, ma la sua universalità non è un dato: è una effettuazione entro un processo storico. Nella misura in cui esiste un *Dasein* che si relaziona al mondo, l'essere è sempre implicato proprio come ciò che non è pienamente svelato nell'istante. Il destino dell'essere non è comparabile a quello dell'ente: se l'ente è ciò che è pienamente presente in ogni fenomeno, l'essere è ciò che garantisce che il fenomeno non esaurisca la fenomenicità, che l'atto non esaurisca la storia, che una datità non esaurisca la donabilità, che l'essere non si esaurisca nell'ente, che l'istante non sopprima il tempo.

La fenomenologia non può che configurarsi come pensiero paradossale: chiamata a prendere in carico «*ciò che appare*», non può che diventare «*studio dell'inapparente*»⁴⁹, poiché l'essere è ciò che non appare ma si annuncia nella fenomenalità. La paradossalità di una fenomenologia dell'inapparente è solo superficiale. In realtà il fenomeno non è sinonimo di “dato” ma di “manifestazione”. La fenomenologia in quanto ontologia non consiste nell'organizzazione del reale entro un sistema, ma nell'analisi delle possibilità gnoseologiche di conoscenza della manifestazione nella sua specificità. Jean-Luc Marion offre una chiave di lettura interessante della modalità simultaneamente ontologica e fenomenologica di considerare la fenomenicità, per cui essa non può che approdare

⁴⁸ «Anche l'evento della domanda sul senso dell'essere è un evento a suo modo fondamentale. Quel che ci riesce difficile pensare, poiché ne siamo presi e abbacinati da due millenni e mezzo, è che esso non è affatto qualcosa di ovvio, di universalmente valido, di “naturale” o “normale”. Si tratta dell'evento che ha deciso per “l'è”, invece che per “l'io sarei”, “tu sarai”, “che egli fosse”. C. SINI, *Heidegger e la domanda sul senso dell'essere*, in M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991, 239-251, qui 247.

⁴⁹ La nozione di *fenomenologia dell'inapparente* viene proposta da Heidegger negli ultimi seminari della sua carriera: M. HEIDEGGER, (1992), *Seminario di Zähringen 1973*, in *IB. Seminari*, trad. it. a cura di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992, 179.

all'inapparente: «Il paradosso iniziale e finale della fenomenologia consiste precisamente in questo suo prendere l'iniziativa di perdere l'iniziativa»⁵⁰. Lo sguardo fenomenologico costruisce un'ontologia nella misura in cui restituisce una modalità di adeguare il reale ritirandosi da un possesso dell'essere, affinché sia riconosciuta all'essere stesso la titolarità della propria manifestazione.

Heidegger usa il termine *Anwesenheit* per alludere alla presenza dell'essere e per indicare ciò che i greci nominavano come “sostanza”. Giocando con le etimologie, come proprio dello stile heideggeriano, il suffisso “-an” «indica un movimento di avvicinamento che entra in conflitto con un movimento di ritiro»⁵¹. La manifestazione dell'essere è l'insieme indissolubile di un movimento di *prossimità* e del suo *ritiro*: nell'atto in cui l'essere si fenomenalizza annuncia anche il suo sottrarsi alla fenomenalità, l'apparizione è simultanea all'inapparente. L'inapparenza non è un'inseità dell'essere che risulta inaccessibile al soggetto, alla stregua del noumeno kantiano: l'inapparenza dell'essere è semplicemente direttamente proporzionale all'inapparenza di una visione globale del tempo e della storia. L'essere è il tempo, e il tempo si concretizza sfuggendo, il presente non è mai afferrabile e si annuncia occultandosi immediatamente.

Non potendo essere contemporanei del nostro presente, che si annuncia occultandosi, non possiamo mai essere contemporanei dell'essere⁵². L'essere non è una condizione dell'esperienza e non è il primo evidente sempre presente al soggetto: l'essere è l'orientamento fondamentale di ogni esperire umano, sempre presente eppure sempre fuggevole. La fenomenologia può dispiegare le possibilità di una storia delle sue donazioni. L'uomo è il luogo dell'essere, ma non il detentore dell'essere: l'essere si manifesta nell'uomo e la condizione della sua manifestazione è la dichiarazione della sua

⁵⁰ J.-L. MARION, *Étant donné*, PUF, Paris 1997 (trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, Sei, Torino 2001, 5).

⁵¹ F. DASTUR, *Présent, présence et événement chez Heidegger*, in J. BENSUSSAN – J. COHEN (edd.), *Heidegger, le danger et la promesse*, Kimé, Paris 2006, 121.

⁵² «Sotto la solidità dell'essenza e della idea c'è il tessuto dell'esperienza, questa carne del tempo, ecco perché io non sono sicuro di essere penetrato sino al nucleo duro dell'essere; il mio incontestabile potere di dispiegare un campo, di separare il possibile dal reale, non giunge sino a dominare tutte le implicazioni dello spettacolo e a fare del reale una semplice variante del possibile; sono viceversa i mondi e gli essere possibili a costituire delle varianti, e come dei duplicati, del mondo e dell'Essere attuali. [...] Per me c'è quindi un inessenziale, e c'è una zona, una cavità, in cui si raccoglie ciò che non è essenziale, ciò che non è impossibile, non c'è visione positiva che mi dia definitivamente l'essenzialità dell'essenza». M. MERLEAU-PONTY, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964 (trad.it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003, 131).

sostanziale *alterità*. Merleau-Ponty sviluppa con profondità l'idea di inapparenza che stiamo delineando:

Nel cuore di me stesso io resto assolutamente estraneo all'essere delle cose – e, proprio per questo, destinato ad esse, fatto per esse. Qui, ciò che si dice dell'essere e ciò che si dice del nulla fa tutt'uno, è il rovescio e il diritto del medesimo pensiero. [...] Tutto dipende qui dal rigore con il quale si saprà pensare il negativo⁵³.

Heidegger mette in luce quello che definisce un *imbarazzo filosofico di fondo*⁵⁴: la chiarificazione filosofica sulla fenomenicità potrebbe essere intesa come operazione di descrizione intellettuale di ciò che è completamente in luce, ma l'apparenza del fenomeno non esaurisce la fenomenicità. Se il fenomeno e l'apparenza coincidessero («*tanta apparenza quanta fenomenicità*»), l'essente saturerebbe l'essere e si giungerebbe ad una reificazione del reale, di cui il tecnologismo rappresenterebbe l'apice, con l'uomo al centro di una realtà da scoprire in quanto sfruttabile: «Se si definisce il fenomeno con l'ausilio ancora oscuro di “apparenza”, tutto va a rotoli e una “critica” della fenomenologia su queste basi diviene una impresa ben stramba»⁵⁵.

La fenomenologia è così il sapere adeguato a rendere ragione del fenomeno nella sua complessa effettuazione tra manifestazione e sottrazione, apparenza e sparizione. Il *Logos fenomenologico* costruisce un pensiero, ma nella sua costruzione si riconosce raggiunto dall'essere. La costruzione fenomenologica intende perseguire una forma di ragione alternativa al *realismo* e all'*idealismo*. Il realismo ontologico pensa alla ragione filosofica impegnata in una descrizione della realtà che le si presenta dinnanzi, mentre l'idealismo filosofico intende una ragione che “genera” il reale nell'atto di rappresentarlo. Per Heidegger «la funzione del *λόγος* sta nel puro lasciar vedere qualcosa»⁵⁶. Lo specifico di quell'ente che è il *Dasein* consiste nell'essere “scoprente”, ossia nella sua modalità di fare accadere la specificità delle cose in sé. Esiste una modalità di appagatività (*Bewandtnis*) di tale operazione: «Possiamo descrivere, percependolo, questo ente che sussiste usando parole di tutti i giorni, termini ingenui, possiamo fare sopra questo oggetto

⁵³ *Ibid.*, 77. Il passaggio citato non è tratto da un contesto in cui Merleau-Ponty cita esplicitamente Heidegger, ma sembra impossibile non leggere le sue riflessioni in filigrana alle considerazioni heideggeriane.

⁵⁴ Cfr. J.W. ALVIS, *Making sense of Heidegger's 'phenomenology of the inconspicuous' or inapparent (Phänomenologie des Unscheinbaren)*, in «Continental Philosophy Review» 51 (2018) 211-238, qui 212.

⁵⁵ *Essere e Tempo*, 44.

⁵⁶ *Ibid.*, 49.

delle asserzioni prescientifiche, ma anche affermare cose positivamente scientifiche»⁵⁷. Tuttavia non può venir meno il carattere scoprente del *Dasein*, che diviene colui nel quale appare il modo d'essere dell'ente intenzionato e percepito. Il metodo fenomenologico intende andare oltre la spontanea appagatività del carattere scoprente del *Dasein* che, di primo acchito, percepisce l'utilità in ordine a sé dell'ente, senza superare la modalità ordinaria del percepire, ma chiarendone la portata ontologica. La condizione per cui il *Dasein* ingenuamente scopre l'utilità delle cose è che egli è il luogo in cui il significato delle cose stesse si manifesta. L'essere delle cose si attesta come un "essere-scoperto" dal *Dasein*, che a sua volta si manifesta come quell'ente che è sempre all'essere delle cose. L'appagatività satura momentaneamente la scoperta, ma la fenomenologia mette in luce che la possibilità di essere scoperto dell'essere di questo ente non si esaurisce nell'appagatività⁵⁸. Quando il λόγος viene tematizzato nella sua modalità rigorosa, emerge che esso, «come atteggiamento fondamentale della ψυχή, è un ἀλήθεια, è quel render-manifesto che è proprio della ψυχή nel senso più largo»⁵⁹. L'appagatività ha dunque una condizione veritativa: il *Dasein* scopre simultaneamente ciò che dell'essere *si dà* al suo carattere scoprente, ma anche ciò che *gli resiste*. La luce genera la sua ombra e l'origine della luce non può essere fissata. Non si vede la luce che nel suo riflesso di un corpo illuminato, ma il corpo illuminato ha come condizione la luce e le sue infinite possibilità. A questo allude Heidegger con il neologismo *Lichtung*, che indica la "radura", ma che contiene al suo interno la radice di "luce": «La *Lichtung*, dunque, non è solo quell'apertura nella quale ha luogo l'ente, ma anche – e soprattutto – essa è dischiusura che sottrae e nasconde l'essere, mostrandone il ritirarsi»⁶⁰.

La fenomenologia come costrutto di pensiero riceve almeno due caratterizzazioni dai chiarimenti che abbiamo fin qui esposto.

⁵⁷ *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 63.

⁵⁸ «Ad Heidegger non interessano le singole epochè intese come macrostrutture o macrosezioni cronologiche, né il modo di legarle alla luce di una qualche logica o filosofia della storia. In una prospettiva sempre modale, al centro della sua riflessione sulla storia, nel contesto del pensiero dell'evento, è invece l'epocalità. In greco il termine *epochè* rimanda, tra l'altro, a un ritirarsi o trattenersi. Ebbene, dicendo che a Heidegger interessa l'epocalità che caratterizza l'accadere dell'essere in quanto evento, si intende che egli rivolge la propria attenzione appunto al modo in cui l'evento, nel dare l'essere, nel contempo si trattiene o si cela, cioè è un accadere caratterizzato intrinsecamente dal momento del nascondimento. Ciò significa: in nessuna epoca storica può darsi una manifestatività totale, pura e compiuta dell'essere». A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, 86.

⁵⁹ *Ibid.*, 68.

⁶⁰ C. RESTA, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, 113.

- La figura di ontologia che emerge si caratterizza come un *sapere continuamente in fieri*, dunque temporalmente esteso. L'ontologia di fatto ha conosciuto svariate correzioni, revisioni, versioni, impostazioni. Ma normalmente le diverse configurazioni sono frutto di una dialettica tra gli autori, in quanto le singole impostazioni ambirebbero ad una certa apoditticità. Heidegger propone una figura di ontologia strutturalmente in divenire. Le due vie filosofiche intraprese per una rifondazione dell'ontologia sono da un lato la via analitica e dall'altro la riedizione di una figura di metafisica che risponda alle riserve moderne.

La *filosofia analitica* rappresenta un tentativo alternativo rispetto alla tradizione metafisica classica di rispondere alla domanda fondamentale dell'ontologia, ossia «cosa c'è?». Le due fondamentali direzioni di una ontologia analitica sono il chiarimento delle regole mediante le quali il soggetto nomina la realtà e la compilazione di un catalogo del mondo che chiarisca con la minore ambiguità possibile a cosa si riferiscono i discorsi umani. In sostanza «una tesi ontologica può basarsi in modo essenziale su una tesi di teoria della conoscenza»⁶¹.

Il *tomismo* non ha mai smesso di essere praticato come via ontologica in particolare in seno alla tradizione filosofica e metafisica cattolica. La corrente personalista, che sviluppa la propria riflessione con nomi del calibro di Mounier o Maritain, prende corpo proprio negli stessi anni di Heidegger. L'ontologia heideggeriana si propone come alternativa: fare ontologia non significa né ipostatizzare la questione dell'essere e nemmeno stilare elenchi di cose: «Il punto semmai è quello di continuare a chiedersi [...] se l'ontologia possa esaurirsi in una sorta di catalogo del mondo o se essa non richieda un'apertura al problema del significato e della verità dell'essere»⁶². Ma se l'essere si dà e si sottrae negli eventi per lasciare traccia del suo passaggio nella storia, il compito dell'ontologia non può che avere la stessa estensione della storia medesima e la medesima congenita irrisolutezza⁶³.

⁶¹ A. NEWEN, *Analytische Philosophie zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2005 (trad. it di V. Zini – P. Scaltriti, *Filosofia analitica. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2010, 177).

⁶² C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, 274.

⁶³ «La storia dell'essere accade come esser-ci, ma non perché l'esser-ci crei questa storia, bensì per il suo modo stesso di fondare la verità dell'essere: per l'esser-ci “fondare” non vuol dire costituire o causare (a livello onto-logico) l'ente, ma lasciar-essere il fondamento come evento d'appropriazione, custodire l'essenziarsi della verità come l'abisso senza fondo (*Ab-grund*), lo spazio di tempo dell'oscillazione dell'evento». C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 251.

- Lo *statuto dell'ontologia* che si delinea è anche epistemologicamente inedito. Se la fenomenologia e l'ontologia coincidono è per il fatto che sono modalità di pensiero atte a descrivere scientificamente l'esistenza umana come ontologica. L'ontologia è il pensiero rigoroso di un modo d'essere ontologico dell'uomo. L'uomo non è un soggetto che vive e che a margine pensa ontologicamente: il *Dasein* si vive come *atematicamente ontologico* (ossia luogo di manifestazione dell'essere), e la fenomenologia è il pensiero rigoroso che descrive la modalità d'essere del soggetto. La questione epistemologica dell'ontologia si fa dunque estremamente complessa, in quanto essa rivendica come suo interesse l'estensione stessa dell'esistenza del *Dasein*. La riflessione successiva a *Essere e Tempo* viene spesso definita come momento della svolta (*Kehere*). La prima recezione heideggeriana ha interpretato la svolta semplicemente come una seconda fase del suo pensiero: se fino ad *Essere e Tempo* la questione dell'analitica esistenziale sembra avere un ruolo centrale, nella fase successiva interverrebbe un interesse per il linguaggio e per la nozione di *Ereignis* che aprirebbe a modalità argomentative inedite⁶⁴. Le interpretazioni più recenti intravedono nella *Kehere* una costante del pensiero di Heidegger conseguente alle premesse di *Essere e Tempo*:

La trappola per interpretare il passaggio consisterebbe nel comprenderlo troppo semplicisticamente, come se un vocabolo rimpiazzasse l'altro. No: è proprio per rimanere fedeli alla questione iniziale che si verifica questa metamorfosi del pensiero, che non è la successione di una dottrina, o il passaggio da una "posizione teorica" ad un'altra, ma è soprattutto la persistenza in ciò che è originariamente da pensare, la pazienza nella risposta per ciò che si mostra al pensiero dell'essere⁶⁵.

La questione ontologica richiede una successione di svolte, poiché nulla di esistenzialmente importante resta escluso dal lavoro descrittivo del luogo in cui si pone il problema dell'essere, ossia il *Dasein*. La *Kehere*, più che una fase del pensiero dell'autore, ne rappresenta lo *stile di fondo*. Se un pensiero intende essere ontologico e fenomenologico simultaneamente non può che conoscere molte svolte, sbandate, deviazioni e interessi, perché l'ontologia prima di essere una disciplina è la modalità esistenziale fondamentale dell'essere umano. Se non si può affrontare la questione ontologica che fenomenologicamente, e se l'ontologia chiede un pensiero itinerante e

⁶⁴ Cfr. L.P. HEMMING, *Speaking out of Turn: Martin Heidegger and die Kehre*, in «International Journal of Philosophical Studies» 1 (1998) 393-423.

⁶⁵ C. DUBOIS, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Éd. du Seuil, Paris 2000, 150-151.

continuamente immerso in interessi eterogenei che ne determinano delle svolte, possiamo dire che alla fenomenologia viene aperto un vastissimo campo di indagine, da cui potenzialmente non resta nulla di escluso. Heidegger spazia da temi linguistici a questioni estetiche, da problemi etici a tesi teologiche. E tuttavia sostiene di non fare né etica, né teologia, né linguistica, ma semplicemente ontologia, mediante un metodo fenomenologico/analitico.

3) Il metodo fenomenologico prevede anche una *fase di “distruzione”*.

Heidegger ha coscienza di sé come colui che percorre una via ontologica, filosofica e fenomenologica inedita. La sua attività di storico e interprete della filosofia è molto ricca: all’inizio della sua carriera accademica frequenta una grande mole di testi di natura teologica, si dimostra un originale interprete di Aristotele e dei pre-socratici e dialoga con molte istanze contemporanee, anche di origine poetica o letteraria. La distruzione heideggeriana non deve essere intesa in una accezione prettamente negativa, come il vocabolo sembrerebbe evocare, ma è un linguaggio che deriva dal metodo della riduzione: se la riduzione husserliana intende mettere tra parentesi ogni dato fattuale per approdare ad una descrizione delle strutture eidetiche necessarie all’evidenza, la distruzione consiste nella messa tra parentesi dei *dati di tradizione* del pensiero filosofico per descrivere fenomenologicamente l’*esperienza filosofica* originaria in quanto tale. Nel saggio *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione*, del periodo preparatorio a *Essere e Tempo*, troviamo una preziosa esplicitazione di natura metodologica: il nuovo cominciamento che Heidegger auspicherebbe per la filosofia richiede un’operazione che identifica con due termini, ossia la *distruzione* e la *diudicazione* fenomenologica. La distruzione fenomenologica non intende essere un’operazione di sottovalutazione della tradizione, ma di una sua *rivitalizzazione*⁶⁶. La filosofia, lungo i secoli, ha desiderato affrancarsi da una semplice visione del mondo per poter assurgere al rango di sapere scientifico. Se la scienza che si è delineata ha potuto affinare notevolmente la propria metodologia, si è prodotto il rischio di una reificazione delle sue conclusioni, svincolate

⁶⁶ Ogni produzione filosofica teoretica suppone un vissuto che viene formalizzato. Se l’indicazione formale è insuperabile, la distruzione è l’ermeneutica che restituisce il vissuto: «Heidegger intende un tale “rinnovamento” nei termini di quel “prendersi cura che preserva e forma la tradizione”: un assumere su di sé il passato, incentrandolo del proprio “esserci attuale”, così che ogni “ipseità mondana” venga “esperita nella e attraverso la significatività”». G. D’ACUNTO, *Heidegger: espressività come “distruzione”*, in «Per la filosofia» 105 (2019) 13-23, qui 22.

dal contesto vitale. La distruzione fenomenologica intende ricollocare le parole della filosofia entro i loro *contesti vitali*: «[La distruzione fenomenologica è] una decostruzione “orientata”. Essa conduce alla situazione in cui diviene possibile esplorare la pre-delineazione, l’attuazione della pre-concezione e, quindi, l’esperienza fondamentale»⁶⁷. L’oggetto polemico è la tendenza della filosofia a fare delle proprie acquisizioni un sistema che nasce con intento di *chiarificazione* del reale, ma in realtà finisce per assurgere a *filtro* che scherma il rapporto storico e fattizio dell’uomo con il reale. La sostituzione del “sistema” con il “reale”, l’oblio dell’essere per una classificazione degli enti, la collocazione del mondo come contesto dell’uomo rimuovendo l’originaria coappartenenza, l’ipostatizzazione delle classificazioni al di fuori del loro flusso temporale chiedono un radicale lavoro di revisione filosofica:

Ecco la nuova filosofia di Heidegger: una “filosofia vivente”, una filosofia dell’esistenza autentica (nel senso di un genitivo soggettivo), della decisione per un’esistenza autentica al di là di tutte le concettualizzazioni metafisiche e ideologiche, legittimatrici di modi di vivere inautentici dell’uomo nel mondo [...]. La filo-sofia di Heidegger non è un sapere teoretico fra gli altri, ma è, come il Cristianesimo originario, una “gnosi negativa” dell’esistenza e del mondo [...]⁶⁸.

La distruzione fenomenologica non intende essere una semplice operazione storiografica per proporre un nuovo modello ontologico istruito dal dibattito con i modelli precedenti. Lo scopo di Heidegger è approdare a una teoresi in grado di additare ciò che *precede l’atto teorico* stesso e collocare la filosofia in un orizzonte di *pratica di vita*. La filosofia all’origine custodisce un “atto filosofico”, che solo successivamente diviene “contenuto riflesso”: se la riflessione occulta l’atto perde la sua linfa vitale. La filosofia che ne deriva non è il precipitato teorico di un momento pratico ad essa precedente: la filosofia appartiene all’*atto dell’uomo* che vive collocato nel mondo e nel flusso della storia. Una tale impresa filosofica è possibile solo a patto che l’uomo abdichi al presupposto di preservare la filosofia dalla storia. La distruzione è l’operazione necessaria affinché la filosofia sia restituita all’urto della realtà e all’esperienza fattiva, effettiva e pre-teoretica. Il pensiero filosofico richiede di essere riscattato dal preconetto,

⁶⁷ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920)*, Klostermann, Frankfurt am Main 1993 (trad. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell’intuizione e dell’espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012, 35).

⁶⁸ E. GIANNETTO, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli editore, Roma 2010, 79.

alimentato dai filosofi stessi, che il luogo del filosofare sia primariamente l'accademia o la stampa: il luogo della filosofia è la *quotidianità media* dove la vita si effettua, e a cui anche appartiene l'accademia.

Il ruolo dunque che Heidegger assegna alla distruzione fenomenologica è quello di «risalire alle esperienze originarie»⁶⁹ che hanno innescato la riflessione ontologica per rivitalizzare la tradizione filosofica occidentale. L'essere accade nella vita, mentre i sistemi ontologici preservano l'essere dall'accadere qualora ipostatizzati e destoricizzati.

Il percorso a ritroso da compiere muove dall'idealismo, per giungere a Kant come ispiratore, attraversando la modernità e Lutero in particolare, fino ad approdare alle originarie fonti cristiane e al pensiero greco⁷⁰. L'analisi degli autori che Heidegger attua per applicare la distruzione fenomenologica è «sempre originale, anche se a volte alquanto distorto»⁷¹. Non sono certo mancate le critiche alle interpretazioni heideggeriane di filosofi, poeti e autori cristiani: i detrattori sostengono, non a torto, che l'esegesi heideggeriana sia troppo audace, spregiudicata e per nulla attenta all'autore stesso. Heidegger offre un'immagine interessante per comprendere il suo modo originale di leggere la tradizione nel saggio *Was ist Metaphysik?*, nel quale sostiene che il problema dell'essere sta alla tradizione metafisica come l'albero sta alle radici: «L'albero della filosofia deve la sua crescita al terreno, in cui è la radice della Metafisica. Il fondo del terreno è, bensì, l'elemento in cui alligna la radice dell'albero, ma la crescita dell'albero non può, quel terreno, appropriarselo»⁷². La metafisica e la tradizione da essa generata hanno custodito la domanda sull'essere, ma essa non si può identificare con la tradizione stessa e deve approdare a nuovi sviluppi perché sia vitale. La distruzione filosofica, stando alla metafora espressa, in realtà è tesa a una nuova rivitalizzazione dell'atto filosofico: intende additare l'albero per non confonderlo con le radici.

A titolo esemplificativo, Heidegger si confronta per tutta la sua vita con la *filosofia greca*: Aristotele è un partner filosofico con cui il confronto è costante, con Platone il

⁶⁹ *Essere e tempo*, 36.

⁷⁰ Cfr. M. HEIDEGGER, *Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922)*, in G. NEUMANN (ed.), *Gesamtausgabe* vol.62, Klostermann, Frankfurt am Main 2004 (trad. it. di A.P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele: elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Göttinga*, Guida ed., Napoli 2005, 36-39).

⁷¹ A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, 34.

⁷² Cfr. M. HEIDEGGER, *Was ist Metaphysik?*, Klostermann, Frankfurt am Main 1929 (trad. it. di A. Carlini, *Che cos'è la Metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1974, 65).

dialogo è forse più celebre (commento al mito della caverna) ma meno abbondante, infine con i presocratici l'affinità nasce negli anni di scrittura di *Essere e Tempo* e circa il lavoro sull'oblio dell'essere. Volpi evidenzia come sia particolarmente evidente il punto di vista con cui Heidegger affronta la lettura dei greci e come questo comporti una certa qualità dell'interpretazione: l'interesse per Aristotele nasce nel periodo precedente ad *Essere e Tempo*, animato dalla fiducia per una rifondazione dell'ontologia, Platone caratterizza il periodo immediatamente successivo ad *Essere e Tempo* e l'interpretazione del mito della caverna si inquadra nel tema del rapporto tra metafisica e tecnica moderna, infine i presocratici sono i compagni dell'ultimo tratto di Heidegger nello sforzo di pensare oltre la metafisica e oltre la tecnica⁷³.

Circa l'interpretazione heideggeriana di Aristotele, è giudizio comune che egli, in quanto «padre della logica, ha considerato il giudizio come il luogo originario della verità e ha introdotto la definizione della verità come adeguazione»⁷⁴. Cosa significa operare una “distruzione fenomenologica” di questa concezione e della tradizione che da essa si è generata? Secondo Heidegger, nella pagine dello Stagirita esiste un'esperienza del vero più radicale rispetto alle formulazioni logiche e metafisiche.

Una delle formule celebri che torna frequentemente nella *Metafisica* è l'idea che «l'essere si dice in molti modi» e, nel libro nono della *Metafisica*, Aristotele elenca i quattro significati fondamentali dell'essere: l'essere come categoria, l'essere come sostanza e accidenti, l'essere come potenza e atto e l'essere come vero. Heidegger interroga la metafisica di Aristotele dopo aver letto la dissertazione dottorale di Brentano sul tema e pone la medesima questione: «Se l'essere si dice in molti modi, quale è il suo significato fondamentale?»⁷⁵. Il nono libro della *Metafisica* dedica abbondante spazio alla questione dell'atto e della potenza, la tradizione Scolastica ha puntato molto l'attenzione sul tema delle categorie e in particolare sulla categoria di *sostanza* e l'importanza della logica ha equiparato la verità dell'essere come la capacità dell'intelletto di fornirne una adeguata *esplicitazione linguistica e concettuale*. Ma il quarto significato stabilisce una connessione “nuda e cruda” tra l'essere e il vero. Se la predilezione per l'accostamento

⁷³ Cfr. F. VOLPI, *Heidegger, Aristotele e i Greci*, in «Enrahonar» 34 (2002) 73-92.

⁷⁴ *Essere e Tempo*, 260.

⁷⁵ Cfr. F. BRENTANO, *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862 (trad. it. di G. Reale, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995).

tra *essere e concetto* oppure tra *essere e predicazione* hanno generato la tradizione metafisica, il perno attorno a cui ruota tutta la riflessione è il fatto che *essere, ente e verità* sono un accadimento istantaneo e simultaneo. La distruzione fenomenologica non può che mettere tra parentesi le concettualità metafisiche e le strutture della logica formale, per evidenziare l'*atto* in cui si genera la verità, ossia l'esperienza dell'essere nella singolarità locale e cronologica dell'ente. L'ente si dà ad un uomo, e in questo darsi si manifesta l'essere: nella manifestazione dell'essere all'uomo accade l'atto della verità come ἀλήθεια, ossia come *disvelamento*. La predicazione e la concettualizzazione sono forme subordinate all'accadere originario dell'essere, secondo la dinamica di *manifestazione e velamento*. Heidegger suggerisce una sorta di topologia della verità aristotelica: vero è l'ente e vero è l'esserci dell'uomo nell'esperienza del vero. Mediante l'uomo l'essere si svela⁷⁶. Il pensiero occidentale si avvia verso una metafisica della presenza, mentre la distruzione fenomenologica mostra come il rapporto originario con l'essere è la sua effettuazione storica e la sua fuggevolezza.

Il rapporto tra σοφία e φρόνησις è uno dei temi aristotelici a cui Heidegger rivolge maggiormente l'attenzione. Aristotele conosce un'evoluzione notevole della sua concezione di φρόνησις per giungere, nelle due etiche, a chiarire che «la φρόνησις non è un ἐπιστήμη [...]. In questo modo Aristotele intende chiarire quale sia la forma di sapere dell'uomo che agisce, distinguendolo dal sapere dell'uomo che contempla la verità e che, se interrogato, sa dire il perché delle cose»⁷⁷. Aristotele intende salvaguardare una autonomia della φρόνησις rispetto al sapere, in quanto l'azione comporta un accordo tra il conoscere il bene e il desiderarlo e si attua nella circostanza: la φρόνησις è dunque sempre *in fieri*, si tratta di un atteggiamento sempre in atto nella vita, poiché la saggezza è data dal continuo accordo tra il bene e il suo desiderio nella circostanza. Possiamo così sostenere che la φρόνησις è un atteggiamento costante nei confronti della vita, dove la *conoscenza*, la *desiderabilità* e l'*attuazione* del bene sono dimensioni che si compenetrano: se la virtù rappresenta la ragione fondamentale della decisione, «la virtù consiste nel “cogliere l'attimo come tutto» ed essa è «ripetizione di se stesso attraverso

⁷⁶ Cfr. M. HEIDEGGER, *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit*, Klostermann, Frankfurt am Main 1983 (trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1992, 46ss).

⁷⁷ C. NATALI, *Virtù o scienza? Aspetti della nei Topici e nelle Etiche di Aristotele*, in «Phronesis» 29 (1984) 50-72, qui 72.

la decisione»⁷⁸. La *φρόνησις* è distinta dalla *σοφία*: quest'ultima è la scienza degli universali e alla scienza non possono appartenere le questioni singolari. Aristotele non sembra concordare con la posizione comune che prevede l'esistenza di filosofi senza alcuna saggezza pratica o di saggi senza alcuna predisposizione filosofica: la *φρόνησις* ha un carattere imperativo nell'indicare quegli atteggiamenti che sono necessari alla vita sapiente, e la *σοφία* costituisce l'orizzonte imprescindibile per l'identificazione di quel bene che poi può divenire desiderabile ed attuabile⁷⁹.

Intuitivamente si comprendono le ragioni per cui Heidegger ritiene Aristotele un interlocutore privilegiato: l'idea di un *sapere pratico* intrinseco al vivere stesso che intesse un legame epistemologico indelebile con il sapere filosofico in quanto tale conduce Heidegger a vedere in Aristotele colui che pensa alla filosofia come modo di esistere nella storia più che come ipostatizzazione del sapere⁸⁰.

Per Heidegger, la *φρόνησις* concepita da Aristotele è il luogo della filosofia, ma assieme il progetto aristotelico che accorda un primato alla *σοφία* è già un fraintendimento dell'originaria intuizione. La filosofia aristotelica (ma in generale la filosofia greca) conserva l'idea che l'essere appaia e sparisca nella quotidianità, in quanto l'essere essenzialmente è vissuto; ma proprio la metafisica greca inizia quel lavoro di *classificazione dell'essere* mediante categorie che ne occulta la qualità fattiva che lo caratterizza. Aristotele *formalizza e inizia a tradire* nello stesso tempo le intuizioni dei presocratici: l'essere si manifesta come agito e come esperienze, ma allo stesso tempo si concretizza in nozioni che ne nascondono l'imprescindibile fatticità. In questo senso si rende necessaria un'operazione di *distruzione*, affinché si possa isolare dal pensiero

⁷⁸ A.P. RUOPPO, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Il melangolo, Genova 2011, 116.118.

⁷⁹ A proposito del rapporto tra l'atteggiamento pratico e l'atteggiamento filosofico, così riassume Gadamer: «Se il bene si presenta all'uomo sempre nella concretezza particolare delle singole situazioni nelle quali egli viene a trovarsi, il sapere filosofico dovrà appunto guardare alla situazione concreta riconoscendo, per così dire, ciò che essa esige da lui, o, in altre parole, colui che agisce deve vedere la situazione concreta alla luce di ciò che in generale si esige da lui. Ciò però, negativamente, significa che un sapere generale che non sa applicarsi alla situazione concreta rimane privo di senso, e anzi rischia di oscurare le esigenze concrete che nella situazione si fanno sentire». H.- G. GADAMER, *Verità e metodo*, 364.

⁸⁰ «Nei suoi primi passi filosofici, Heidegger si confronta con crescente attenzione alla storicità della vita, la cui controparte è la storicità della filosofia come espressione qualificata della vita. [...] Lo scopo principale di Heidegger dal 1919, vale a dire l'abbandono del "regime totalizzante dell'elemento teorico", lo porta inevitabilmente a un confronto con quella filosofia che per prima fece la distinzione tra prassi e teoria [...]. Effettivamente, *Etica Nicomachea* 6 apre una notevole possibilità per un'analisi della nostra relazione con il mondo, che non è esclusivamente teorica». P. THANASSAS, "*Phronesis vs. Sophia*": *on Heidegger's ambivalent Aristotelianism*, in «Review of Metaphysics» 66 (2012) 31-59, qui 36-37.

aristotelico l'esperienza originaria dell'essere che lo ha inaugurato, abbandonando le categorie che hanno occultato l'origine. La distruzione intende essere il modo radicale per realizzare il compito fenomenologico fondamentale di andare *alle cose stesse*: «Dunque non si tratta di una ripresa di carattere filologico, né tanto meno di una pretesa di dare il vero e autentico significato. Facendo riferimento al carattere di “esperienza” celato nelle parole dell'origine, Heidegger si riferisce all'impensato presente in queste stesse parole»⁸¹.

Nell'economia del nostro lavoro, le indicazioni su Aristotele sono sufficienti per chiarire in cosa consista il metodo della distruzione fenomenologica. Jean-François Courtine propone un'espressione sintetica molto efficace: l'esito filosofico dell'operazione heideggeriana consiste «nella strana operazione di uscire decisamente dalla metafisica dentro la metafisica»⁸². La metafisica è il tentativo di dire un'*esperienza originaria*: prima di divenire “discorso”, la filosofia è un modo di stare nel mondo e di vedere il mondo, una *Weltanschauung*. Prima di costituirsi in discorso o in sistema, la filosofia è un *atto* in cui il *Dasein* sta nel mondo e scorge nel suo sguardo l'annunciarsi dell'essere. L'operazione di distruzione è paradossale: è un discorso filosofico teso a evidenziare ciò che in filosofia non è discorsivo, è analisi della metafisica per valorizzarne il nucleo “*contro*” la metafisica stessa.

Heidegger è consapevole del paradosso e si dimostra cosciente che «la questione rischia di fare esplodere sia la nozione di visione del mondo che quella di filosofia»⁸³. In effetti si staglia all'orizzonte il pericolo di una *petitio principii*: attraverso un lavoro filosofico e discorsivo si mostra come ogni lavoro filosofico e discorsivo sarebbe ambiguo. La scientificità della storiografia filosofica di Heidegger pone diversi problemi, in quanto per definizione oltre i testi: come sottoporre a critica o a verifica un'interpretazione che intende andare oltre il testo per giungere all'esperienza originaria che autorizzerebbe il testo? Abbiamo constatato come non raramente anche il contributo husserliano sia da prendere con prudenza nella misura in cui si avventura in questioni di storia della filosofia, in quanto la premessa ermeneutica sarebbe una sorta di tensione di tutta la storia della filosofia verso la fenomenologia. Heidegger è probabilmente ancora

⁸¹ L. RUGGIU, *Heidegger e Parmenide*, in M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991, 49-81, qui 51.

⁸² J.-F. COURTINE, *Heidegger et la phénoménologie*, 31.

⁸³ C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 130.

più radicale, in quanto la propria impostazione di pensiero sarebbe in grado di mostrare ciò che precede il testo e che costituisce l'atto filosofico in quanto tale.

La distruzione fenomenologica è probabilmente uno dei campi dove si sono combattute le battaglie interpretative heideggeriane più aspre, in quanto i germanisti, gli storici della filosofia e diversi filosofi contemporanei hanno riscontrato l'impossibilità di creare dibattito attorno alle posizioni heideggeriane. Spesso Heidegger propone etimologie di parole filologicamente non corrette, ma giustificate sostenendo che la distruzione sarebbe in grado di mostrare la profondità a monte della filologia stessa. È molto nota la critica feroce di Thomas Bernhard che accusa Heidegger di plagio e di «ridurre senza alcun riguardo le grandi idee altrui alle proprie piccole idee»⁸⁴. La polemica tra Heidegger e Adorno è ampiamente conosciuta, e tra gli oggetti principali di polemica ci sarebbe proprio il fatto che Heidegger *saccheggerebbe* il patrimonio poetico tedesco (il riferimento in questo caso è a Hölderlin) per piegarlo alla sua filosofia⁸⁵. Ortega y Gasset sostiene che Heidegger sia affetto da una sorta di “*mania di profondità*”, per la quale rintraccia fondamenti, etimi e impostazioni in testi, parole e pensieri di altri autori di cui sarebbe difficile trovare riscontro, per quanto geniali⁸⁶. Carnap, analizzando il discorso di Heidegger *Was ist Metaphysik?* sostiene senza mezzi termini che si tratti di un discorso a tratti *insensato* e a tratti *incomprensibile*: quando Heidegger considera il “nulla” come un soggetto e come ciò che accade in ogni manifestazione dell'essere, egli si domanda come sia possibile attribuire un'identità a ciò che è nulla e in quale senso debba essere pensato ciò che non è pensabile per definizione; e quando Heidegger parla della manifestazione dell'essere come di un *nichten*, inventando un verbo che potremmo

⁸⁴ T. BERNHARD, *Antichi maestri*, Adelphi, Milano 1992, 62.

⁸⁵ Cfr. R. SAVAGE, *Hölderlin after the Catastrophe: Heidegger - Adorno - Brecht*, Camden House, London 2008.

⁸⁶ «Heidegger è profondo sia che parli del ‘*Bauen*’ che di qualsiasi altra cosa. Ma siccome so dire soltanto quello che penso e devo dire quasi tutto ciò che penso, ho bisogno di aggiungere che non solo è profondo ma che, inoltre, vuole esserlo, e questo già non mi va più bene. Heidegger, che è geniale, soffre di mania di profondità. Perché la filosofia non è soltanto un viaggio verso il profondo. È un viaggio di andata e ritorno ed è quindi anche portare il profondo in superficie e renderlo chiaro, evidente, ovvio. Husserl, in un famoso articolo del 1911, disse che considerava un'imperfezione della filosofia quello che in essa era sempre stato lodato, cioè la profondità. Nella filosofia si cerca precisamente di rendere evidente ciò che è latente, di portare in superficie ciò che è profondo, di arrivare a concetti chiari e distinti, come diceva Cartesio». J. ORTEGA Y GASSET, *Pasado y porvenir para el hombre actual*, citato e tradotto in E. MACINALI, *Il filosofo nella plazuela. Gli albori della pedagogia social di José Ortega y Gasset*, in «Journal of Theories and Research in Education» 9 (2014) 101-112, qui 104.

tradurre con “nullare”, Carnap sostiene che nessun ascoltatore potrebbe comprendere di cosa si tratti⁸⁷.

Heidegger è certamente audace nelle sue traduzioni ed etimologie; nei *Problemi fondamentali della fenomenologia* ad esempio leggiamo: «οὐσία indica, al tempo di Aristotele, in un senso prefilosofico e quotidiano, la proprietà fondiaria (*Anwesen*) e, in quanto termine filosofico specifico, l'esser-presente (*Anwesenheit*)»⁸⁸. Il passaggio non può che destare perplessità circa la traduzione, che viene giustificata in questi termini: «I Greci, così come Kant, non hanno avuto la minima consapevolezza del fatto che interpretavano l'essere, inteso come il sussistente nella sua sussistenza, a partire dal tempo e che compivano quest'interpretazione dell'essere movendo da un contesto più originario»⁸⁹. Lo spazio interpretativo si fa molto ristretto: Heidegger è consapevole della portata della manovra, difficile da sostenere con richiami alla letteratura successiva e la giustificazione è che la sua argomentazione attinge ad un livello originario di esperienza, di cui né i Greci né Kant erano consapevoli pur essendovi compresi. Si tratta di un'*archeologia del sapere* assolutamente radicale: la fenomenologia, intesa come distruzione filosofica, emerge come *scienza preteoretica originaria*. Non è compito di queste riflessioni dirimere la questione sulla correttezza o meno della distruzione heideggeriana. Esposito mette in luce come ci troviamo di fronte ad un modo radicalmente nuovo di intendere la filosofia: «Non è una teorizzazione, bensì una esplicitazione della vita, di modo che il metodo del filosofare è il movimento stesso del vivere»⁹⁰. Heidegger importa entro i confini della fenomenologia un modo radicalmente nuovo di comprendere la tradizione filosofica: se ordinariamente la “storia della filosofia” è la ricostruzione di una vicenda di parole, la distruzione fenomenologica intende andare alla voce e al corpo da cui originano le parole.

⁸⁷ Cfr. R. CARNAP, *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «*Erkenntnis*» 2 (1931) 219-241 (trad. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI (ed.), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969, 504-540).

⁸⁸ *I problemi fondamentali della fenomenologia*, 303.

⁸⁹ *Ibidem*.

⁹⁰ C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 164.

1.3 Sulla strada tra Husserl e Heidegger

Abbiamo ricostruito, almeno nei tratti fondamentali, l'ampiezza del dibattito circa il rapporto tra Heidegger e la fenomenologia. Ma le complicazioni che abbiamo incontrato giungono ad un principio di semplificazione che abbiamo già considerato: di fatto in Francia non c'è stato animato dibattito sul fatto che Heidegger sia o meno da considerare appartenente alla "fenomenologia storica", in quanto assunto come dato di fatto. Quella che viene chiamata "fenomenologia francese" non ha radicalmente discusso se Heidegger sia o meno da considerare un fenomenologo e non ha tracciato demarcazioni tra un Heidegger fenomenologo e un Heidegger post-fenomenologico. Semplicemente non è mai stato ritrattato il detto husserliano secondo il quale *Husserl e Heidegger sono la fenomenologia*. In Francia, Heidegger è stato più ascoltato come testimone che messo sul banco degli imputati.

Dominique Janicaud ironizza sulla linearità con cui Marion legge la fenomenologia: «La prima riduzione sarebbe trascendentale, la seconda esistenziale, la terza pura, pressoché inqualificabile. Tre firme: Husserl, Heidegger, Marion. Semplicemente. La situazione è così chiara?»⁹¹. Si tratta di una semplificazione ironica e polemica, ma, come ogni buona parodia, ingigantisce alcuni aspetti reali. In tono più propositivo, Michel Henry parla di quattro principi della fenomenologia: «Tanto apparire quanto essere», «Ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, e tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come esso si dà e nei limiti in cui si dà», «Diritti alle cose stesse» e «Tanta riduzione, altrettanta donazione»⁹². Se i primi tre principi sono quelli che accomunano Heidegger e Husserl, il quarto principio sarebbe la radicalizzazione proposta da Marion. Secondo questa lettura, Marion rappresenterebbe una "discontinuità nella continuità" della fenomenologia:

La "riduzione" non dovrebbe limitarsi ad assicurarsi del fenomeno come oggetto, così avrebbe fatto Husserl, e neppure del fenomeno come "ente" o "essere", così avrebbe fatto Heidegger, bensì dovrebbe "aprire un varco ad una determinazione ancora più originaria

⁹¹ D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 1998, 91-92.

⁹² Cfr. M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, in «Revue de métaphysique et de morale» 1 (1991) 3-26.

del fenomeno”, il “dato” (*le donné*). Questa tesi veniva concentrata nella formula *Autant de reduction, autant de donation*⁹³.

Una lettura piuttosto lineare dello sviluppo fenomenologico è testimoniata da un aneddoto della vita di Heidegger; quando Hannah Arendt parla ad Heidegger di Merleau-Ponty e del suo desiderio di incontrarlo, Heidegger risponde: «Merleau-Ponty era sulla strada tra Husserl e Heidegger, [...] ma i francesi sono molto restii a rinunciare al loro innato cartesianesimo»⁹⁴. In questa strada tra Husserl e Heidegger, con premesse tipicamente francesi è rappresentato il luogo della fenomenologia di stampo francese, più attenta allo *spirito* che alla *lettera*, interessata di *antropologia* e di *metafisica*, nutrita di *esistenzialismo* e *spiritualismo*. Carla Canullo sta parlando di Marion e Hanry in riferimento alla loro lettura di Husserl, ma il suo giudizio si può estendere a tutto l'insieme dei fenomenologi francesi: «Essi ne riprendono il dettato più generale, più ampiamente fenomenologico, ne compiono di nuovo il gesto fondatore ma nel terreno del quale hanno già scelto di collocarsi»⁹⁵.

Parlare di fenomenologia francese significa accettare di abitare questa “*strada*” tra Husserl e Heidegger, rinunciando a una “*casa*”. La tradizione fenomenologica in Francia è variegata perché non è mai un'esegesi di Husserl o di Heidegger: ogni autore ripropone un *gesto fondatore*. Il metodo heideggeriano è stato assunto proprio nella continua rifondazione dell'atto fenomenologico. Emmanuel Falque, articolando una descrizione della fenomenologia francese più recente, propone la seguente chiave di lettura:

Niente è peggio di una pretesa “ortodossia” che definisca i limiti della filosofia o della fenomenologia, sia che si tratti di stare nei limiti «dell'intuizione donatrice originaria» o nello stretto «orizzonte del *Dasein*» (*fenomenologia tedesca*), oppure di accettare e di desiderare sempre un nuovo dono della fenomenalità come «irruzione dell'infinito sul finito» (*fenomenologia francese*). Si rivendicherà anzi una giusta e buona eterodossia – l'eresia che torna certamente a leggere in un certo modo un autore, ma anche a fargli restituire, in un senso quasi biologico (vomitare), quello che il suo stomaco avrebbe fatto finta di digerire quando invece qualcosa in lui non sarebbe così agilmente passato⁹⁶.

⁹³ G. FERRETTI, *Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia*, in G. FERRETTI (ed.), *Fenomenologia della donazione a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi editore, Perugia 2002, 1-24, qui 3.

⁹⁴ Cit. in J. TAMINIAUX, *Merleau-Ponty's reading of Heidegger*, in B.E. BABICH (ed.) *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, vol. 225, Springer, Dordrecht, 251-263.

⁹⁵ C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 97.

⁹⁶ E. FALQUE, *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014, 16.

Se si accetta un Heidegger fenomenologo senza accordare ad Heidegger stesso il privilegio di essere “il” fenomenologo, si apre un terreno di indagine praticamente illimitato. Jean-Luc Marion propone una formula iconica: «Una teoria fenomenologica dell’*epochè* apre la possibilità di produrre senza sosta delle nuove riduzioni»⁹⁷. Lo stile francese della fenomenologia è plurale fin dagli esordi: Jérôme de Gramont sostiene che «non è difficile mostrare che la questione della fenomenologia si declina in molte sfaccettature»⁹⁸. Jean-Yves Lacoste, concordando con Heidegger sul fatto che la fenomenologia possa essere il luogo per rilanciare un’interrogazione sulla questione dell’essere, indica come un’analisi della pluralità delle modalità d’essere (gli enti) è imprescindibile: «La molteplicità dei modi d’essere è irriducibile»⁹⁹ e dunque «non possiamo pronunciarci su ciò che “essere” voglia dire e nemmeno tentare di farlo se non diveniamo famigliari della pluralità dei modi d’essere»¹⁰⁰. Da qui nasce la sua concezione di *fenomenologia plurale*: «Lacoste presenta un accesso alla proposta fenomenologica caratterizzato dalla pluralità e una ricostruzione caratterizzata dalla sua frammentarietà»; non senza un minimo di enfasi potremmo sostenere che è possibile ravvisare una certa «allergia per le tendenze totalizzanti»¹⁰¹. Se la fenomenalità dell’uomo è il luogo ontologico per eccellenza, Lacoste sintetizza in questi termini il compito della fenomenologia: «Modi di essere al plurale, modi di apparire al plurale, modi di trascendenza al plurale»¹⁰².

Più la fenomenologia si amplia in termini di problemi e questioni, più si ammettono diversi modi di intendere la riduzione fenomenologica conseguentemente si amplia il minimo comune denominatore e occorre dare una definizione sempre più minimale di fenomenologia. Per Husserl la fenomenologia era un metodo con un campo di indagine indefinito: se si accetta il movimento heideggeriano di un ampliamento metodologico e del dominio da indagare, il termine “fenomenologia” diventa un *ampio spettro di proposte filosofiche* accomunate dalla storia degli effetti di Husserl e Heidegger e da un metodo di descrizione fondamentale. I confini si fanno più sfumati: il ritorno alle cose

⁹⁷ J.-L. MARION, *La réduction et “le quatrième principe”*, in «Archivio di Filosofia» 83 (2015) 13-33, qui 33.

⁹⁸ J. DE GRAMONT, *Le pluriel des reductions et l’unique epochè*, in «Archivio di Filosofia» 83 (2015) 65-78, qui 74.

⁹⁹ J.-Y. LACOSTE, *Être en danger*, Cerf, Paris 2011, 19.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 17.

¹⁰¹ J. SCHRIJVERS, *An Introduction to Jean-Yves Lacoste*, Ashgate, Surrey 2012, 12.

¹⁰² J.-Y. LACOSTE, *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, 42.

stesse si traduce in un'impossibilità di principio nel delineare i confini della fenomenologia, la quale potenzialmente acquisisce un campo di indagine veramente infinito. La fenomenologia francese rimuove anche i confini con la *teologia*, considerata una legittima interlocutrice.

Questo non significa che la fenomenologia francese non si distingua per coerenza e precisione argomentativa: la pluralità fenomenologica che la contraddistingue non è però tale in quanto vincolata agli spazi canonizzati da Husserl o Heidegger, bensì da criteri di *coerenza interna*. Evidentemente né Husserl né Heidegger avrebbero mai legittimato come "propria" la produzione francese, ma occorre ricordare che Heidegger stesso non ha ricevuto approvazione da Husserl. La possibilità di parlare di una *fenomenologia francese* è tutta qui: se si accetta il "parricidio heideggeriano" come fonte legittima di sapere fenomenologico, la fenomenologia smette di essere la *scienza della coscienza trascendentale* e diventa un metodo di descrizione fondamentale potenzialmente infinito e vincolato a criteri di coerenza interna, come ogni discorso filosofico. Heidegger fonda la fenomenologia francese, venendone inghiottito. Non è esagerato dire che la fenomenologia francese riserva ad Heidegger lo stesso suo trattamento nei confronti di Husserl: assumendone dei principi metodologici, ne estende gli interessi, anche contro il fondatore stesso.

La fenomenologia francese più recente assume uno stile heideggeriano anche nella propria *indagine storica*. Non si capirebbe lo stile della frequentazione degli antichi dei medievali da parte dei fenomenologi francesi senza avere sullo sfondo la "distruzione" heideggeriana. Jean-Luc Marion scrive il testo *In luogo di sé* su sant'Agostino: il testo risulta ben istruito da citazioni agostiniane, ma l'evidente domanda che Marion pone è circa l'*esperienza del sé* che è alla base del genere letterario della confessione. La confessione risulta essere un atto intenzionale del soggetto, ma proprio in quanto intenzionale è un atto di riconoscimento. Il soggetto è colui che confessa, e confessando scopre che dire *sé* ad *altri* è il luogo sorgivo del *sè*: proprio io stesso confesso che me medesimo non sono all'origine di ciò che racconto e il luogo di *sé* è raggiunto quando il processo di superamento di *sé* sembra essere portato al limite. Dovremo riprendere la questione, ma quello che qui è importante sottolineare è che lo stile interpretativo sembra molto affine alla metodologia heideggeriana, con i meriti e le possibili ambiguità: «Se l'operazione ermeneutica consistente nel distinguere il nucleo più originale del pensiero

agostiniano dalla sua tradizione successiva è legittima e opportuna, non si può dire che l'intenzione di separarla dalla tradizione sia altrettanto fruttuosa»¹⁰³.

Emmanuel Falque parla di un necessario “aggiornamento”¹⁰⁴ dei medievali e degli autori antichi ad opera della fenomenologia. Non è sufficiente un lavoro filologico sul testo, se ad esso non si accompagna un lavoro fenomenologico circa la *res* del testo: «L'epoca delle trasmissioni e delle traduzioni deve certo continuare, ma non servirà se non sarà completata dal periodo di coloro che si sforzano anche di “vedere la cosa stessa”»¹⁰⁵. Alla fenomenologia dunque il delicato compito di “aggiornare” i testi antichi, senza sostituirsi al paziente e delicato compito filologico, ma affiancando quest'ultimo e dispiegando le potenzialità che i testi devono manifestare. Viene riproposta la suggestiva immagine di Gadamer del raddomante: il fenomenologo, nei confronti dei testi antichi, è come colui che con una bacchetta va in cerca di fonti d'acqua e, imbattendosi in essi, si arresta, poiché l'ha trovata. Dal punto di vista metodologico, la sintonia con Heidegger è evidentemente fortissima: l'aggiornamento di Falque, operato da Marion stesso, sono in perfetta continuità con il metodo della distruzione heideggeriana¹⁰⁶.

Dunque non si comprendono Lévinas e Marion senza *passare* per Husserl e Heidegger e senza *oltrepassare* Husserl e Heidegger. Husserl e Heidegger, in Francia, sono la fenomenologia. Proprio perché lo sono entrambi non è possibile comprendere gli esiti francesi senza esplicitare le premesse tedesche, ma riconoscendo che la considerazione in unità dei due fondatori apre a spazi di indagine ampli. Accettare di confrontarsi con la fenomenologia francese più recente significa accettare un *nomadismo filosofico* sulla via tracciata da Husserl e ricominciata da Heidegger.

¹⁰³ L. ALICI, *Le lieu d'Augustin : l'interprétation de Jean-Luc Marion*, in «Revue de métaphysique et de morale» 63 (2009) 295-315, qui 311.

¹⁰⁴ E. FALQUE, *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, PUF, Paris 2008, 18.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ «*Dieu, la chair et l'autre*, realizza, dunque, il proposito di un aggiornamento del cristianesimo. Le dottrine cristiane, anche nella loro formulazione medievale, mostrano la loro attualità, precisamente perché sono ricondotte alla vita della coscienza. *Ponendole tra parentesi* (fenomenologicamente) come costruzioni dottrinali e non cedendo alla ricerca di legami estrinseci e forzati al presente o a reinterpretazioni ermeneutiche, esse vengono ritrovate come vissuti di coscienza, in tutta la loro interezza, pertinenza e vitalità. Esse *prendono vita*, precisamente nella vita della coscienza». S. CURRÒ, *In-corporazione del cristianesimo. Tra fenomenologia e teologia pratica (in dialogo con l'opera di Emmanuel Falque)*, in C. CANULLO – P. GILBERT (ed.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza e teologia dell'incarnazione*, 117-166, qui 127.

2. Heidegger e l'etica

Heidegger è sempre stato piuttosto diffidente nei confronti del linguaggio dell'etica. Tuttavia in questo paragrafo vorremmo documentare come non sia fuori luogo l'indagine circa un suo contributo all'istituzione della questione dell'etica. In un primo passaggio verranno esaminate le obiezioni heideggeriane a parlare della sua filosofia come "etica", in secondo luogo analizzeremo alcune applicazioni heideggeriane ai vari domini dell'etica e infine affronteremo più direttamente la proposta di un'etica originaria in Heidegger.

2.1 Il sapere provvisorio dell'etica

Nel paragrafo 59 di *Essere e Tempo*, Heidegger dichiara che la visione di un contenuto positivo o negativo della coscienza è frutto di una concezione troppo ingenua della coscienza stessa: «Siffatte attese, che in parte sono implicitamente alla base anche dell'idea di un'etica materiale dei valori contrapposta all'etica "soltanto" formale sono deluse dalla coscienza»¹⁰⁷. Heidegger sostiene che la *coscienza*, in ogni discorso antropologico o morale, entra in gioco come "coscienza di una colpa". Per questa ragione il referente immediato e tradizionale della coscienza sarebbero le norme: la coscienza si attiva a fronte di qualcosa che viene percepito come eticamente non accettabile, e scopo dell'etica sarebbe l'esplicitazione dei valori e delle leggi in base alle quali sarebbe possibile definire il bene, di cui la coscienza sarebbe una sorta di custode. L'impresa di articolare un'etica si dirama per almeno due vie: un'*etica materiale* e un'*etica formale*. Secondo la prima sarebbe possibile predisporre un *sistema valoriale* (fondato sulla ragione, sulla natura dell'uomo, sulla volontà divina o su un accordo sociale), mentre l'idea di un'etica formale riconosce che alla ragione è conveniente indicare la necessità dell'etica, che chiede di essere di volta in volta ricompresa.

Heidegger contesta tali posizioni, in quanto non sufficientemente originarie e fondative. Il fatto che la coscienza si attivi a fronte della colpa non dice nulla né della sua struttura né del senso della colpa. La sua proposta è quella di cogliere l'*appello della coscienza* in quanto appello all'esistenza, che è sempre in atto e non è standardizzabile.

¹⁰⁷ *Essere e Tempo*, 350-351.

L'appello della coscienza è l'esperienza dello spaesamento di fronte alla possibilità di un'esistenza non autentica, ma tale richiamo non fornisce alcun canovaccio comportamentale da seguire: il *Dasein* viene posto di fronte alla possibilità dell'*autenticità* entro la propria esistenza, con la sua storia, i suoi vissuti e i suoi progetti. La coscienza appella ad assumersi in quanto individuo storico e concreto. L'autenticità a cui l'appello della coscienza invita «è la possibilità che l'esserci realizza decidendosi per ciò che ha compreso di se stesso, e cioè per il proprio carattere di progetto, per il proprio essere mortale, per la specifica temporalità che contraddistingue ogni suo comportamento»¹⁰⁸. Il *Dasein* che assume la sua vita e che si espone alla propria individualità è la particella minima dell'ontologia heideggeriana: l'uomo prima di ogni riflessione, prima di ogni discorso, al di là di ogni morale si scopre individuo per cui in ogni attimo ne va di sé come luogo della manifestazione dell'essere autentico. La restituzione alla singolarità è così radicale che del *Dasein* «non si può neppure dire che egli sia “anche” razionale, ma solo che, in quanto comprendente, è prima, dopo e al di là della differenza tra razionale e irrazionale»¹⁰⁹. La finitezza che viene proposta è radicale; il *Dasein* scopre che *proprio lui* muore, e che quella morte è *proprio sua*, e dunque la vita è *proprio unica e sua*: «Nell'anticipazione [della morte] la totalità della mia esistenza diviene visibile, ossia, nell'isolamento, acquisisce la singolarità che gli è propria, la sua unicità, beatitudine di un evento, di un fattivo ritorno a se stessa, che non si dà se non nella prossimità del suo limite»¹¹⁰.

La coscienza è appello ad assumere se stessi proprio in quanto se stessi, entro il proprio limite e la propria irripetibile unicità. Per queste ragioni essa non può che essere puro appello con un contenuto materiale che non è possibile universalizzare. Heidegger rifiuta dunque di elaborare un'etica, in quanto destinata ad un fallimento in partenza: si tratterebbe di una disciplina dell'universale di ciò che per definizione non può essere universalizzabile. Nel 1929, durante un dibattito con Ernst Cassirer, Heidegger arriva ad ammettere che forse sarebbe possibile parlare di una “*legge della singolarità*” del soggetto, ma si tratterebbe di un'etica paradossale, la cui unica norma consisterebbe

¹⁰⁸ A. FABRIS – A. CIMINO, *Heidegger*, 148.

¹⁰⁹ H. EBELING, *Il tempo dell'essere e il tempo della ragione. Il capovolgimento heideggeriano della metafisica*, in M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, 9-30, qui 14.

¹¹⁰ C. DUBUOIS, *Heidegger. Introduction à une lecture*, Éd. du Seuil, Paris 2000, 74.

nell'impossibilità di ogni altra norma¹¹¹. La norma sarebbe la smentita della radicale singolarità a cui Heidegger intende portare la riflessione filosofica. Non è la norma che origina la coscienza, ma la coscienza che genera norme e valori: l'etica non ha senso di esistere come studio delle norme in quanto sarebbe una disciplina non originaria. Lo spazio dell'etica deve essere occupato da una *ontologia fenomenologica dell'esistenza*, sola all'origine di ogni riferimento valoriale, per forza di cose individuale. Da punto di vista ontologico «la sola cosa decisiva non è quali idee e quali valori vengano posti, ma il fatto che, in generale, il reale sia interpretato in base a “idee” e il “mondo” in base a “valori”»¹¹²: i valori e le idee sono solo categorizzazioni aposterioriche di atti dell'individuo che si posiziona nel reale. Un'etica sovvertirebbe l'ordine, ipostatizzando un *sistema valoriale* (nel caso di un'etica materiale) o anche solo l'*idea di valore* (nel caso di un'etica formale), che altro non sarebbero se non versioni della coscienza in atto.

L'elaborazione dell'etica sarebbe dunque un processo in netto contrasto con i presupposti dell'intera produzione filosofica heideggeriana. Tuttavia non poche recezioni di *Essere e Tempo* vi hanno scorto un'opera di *filosofia morale*. In una delle prime recensioni francesi di *Essere e Tempo* ad opera di Georges Gurtvitch, il libro è presentato come un testo in cui le questioni di ontologia e di filosofia pratica sono parte della medesima riflessione filosofica¹¹³. In *Lettera sull'«umanismo»* Heidegger riferisce che, subito dopo la pubblicazione di *Essere e Tempo*, un amico gli chiese quando avesse intenzione di scrivere un'etica, in quanto a molti parve la logica conseguenza¹¹⁴. Jean Beaufret chiese conto ad Heidegger di come intendesse il rapporto tra ontologia ed etica e se ritenesse legittime le aspettative dei suoi recensori, e Heidegger offrì la sua risposta nella celebre *Lettera sull'«umanismo»*.

L'etica viene presentata come un *sapere necessario* per un *tempo difficile*: dove la tecnica riscopre una sorta di onnipotenza, è necessario che il diritto e le norme etiche intervengano per porre dei limiti a un sapere e ad una tecnologia potenzialmente distruttive. Il valore che viene riconosciuto dunque all'etica è di *natura preventiva*, a

¹¹¹ Cfr. D. SCALZO, *Davos 1929. Ernst Cassirer e Martin Heidegger davanti a Kant*, in «Las Torres de Lucca» 13 (2018) 169-199.

¹¹² M. HEIDEGGER, *Platons Lehre von der Wahrheit*, Verlag A. Francke Ag., Bern 1947 (trad.it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, 159-192, qui 190-191).

¹¹³ Cfr. G. GURTVITCH, *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1930, 211.

¹¹⁴ M. HEIDEGGER, *Brief über den «Humanismus»*, Klostermann, Frankfurt am Main 1976 (trad.it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995, 88).

fronte del potenziale distruttivo dell'evoluzione tecnica: le possibilità di azione per gli uomini si moltiplicano, ma molte azioni hanno un alto potenziale distruttivo. L'etica ha una legittimità in quanto "sapere in stato di necessità". Tuttavia Heidegger pone una questione: «Questo stato di necessità dispensa forse il pensiero dal ricordare ciò che resta soprattutto da pensare e che, in quanto essere, è, prima di ogni ente, la garanzia e la verità? Può il pensiero continuare a sottrarsi al compito di pensare l'essere [...]?»¹¹⁵. L'ipotesi dunque è che, qualora la questione ontologica venga posta nella sua radicalità, non sia più necessario un sapere emergenziale quale quello dell'etica, finalmente risolto nell'ontologia.

L'etica compare come area epistemologica della sapienza umana quando essa diventa *filosofia* e la filosofia diviene *scienza*. La scienza filosofica, in particolare nell'ambiente greco, conosce una rigorizzazione epistemologica e si catalizza in una *logica*, in una *fisica* e in un'*etica*. Ma la *filosofia scientifica* è la rigorizzazione di un approccio alla verità che la precede: l'uomo ha vissuto il problema dell'etica prima di formalizzarlo in un'*etica* e l'esistenza dell'uomo era *logica* ed *etica* ancora prima che una disciplina la definisse tale.

Heidegger accenna all'etimologia di etica: il vocabolo, prima di assurgere a disciplina filosofica, indicava presso i greci il "soggiorno abituale". L'etica sarebbe dunque la scienza del soggiorno dell'uomo nel mondo, la disciplina che si occupa del radicamento abituale dell'uomo nel suo ambiente e nel suo contesto sociale. Ciò che autorizza la scienza etica è dunque l'essere dell'uomo nel mondo: un'*etica* è possibile solo nella misura in cui l'uomo è costitutivamente dentro un mondo in cui soggiorna storicamente. Il problema teorico che si pone è che l'*etica* perde ben presto il carattere *descrittivo* del soggiorno dell'uomo nel mondo e diviene *prescrizione* normativa. Ma la normativa occulta il carattere unico di ogni coscienza: la coscienza, il mondo e il tempo non sono mai riconducibile a una sintesi universale. L'unica universalità possibile è la particolarità: nella coscienza gettata nel mondo si esprime in modo unico l'essere. Un'*etica* dunque non è possibile: solo una descrizione fenomenologica dell'originario rapportarsi dell'uomo all'essere è in grado di accedere all'originario che ogni etica cela e custodisce. Dunque «se in conformità al significato fondamentale della parola ἦθος, il

¹¹⁵ *Ibid.*, 89.

termine “etica” vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell’uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell’essere come l’elemento iniziale dell’uomo in quanto esistente è già in sé l’etica originaria. Ma questo pensiero non è nemmeno etica per il fatto che prima è ontologia»¹¹⁶.

L’ontologia fenomenologica assorbe così le esigenze teoretiche dell’istanza etica. L’ontologia fenomenologica non è né teoretica né pratica: ambisce ad essere ancora più *originaria* di questo livello. L’uomo abita il mondo, e solo come abitante vi riflette. L’ontologia fenomenologica è la descrizione di ciò che l’uomo è originariamente, cioè luogo fondamentale in cui l’essere accade. *Pensare* e *fare* sono distinzioni formali: il pensare è un fare, e l’uomo non può che fare in un orizzonte di significato. Potremmo dire che l’esser-ci dell’uomo costituisce il luogo manifestativo dell’essere nella sua impossibilità a sottrarsi dall’agire. L’uomo *agisce* la sua vita: può essere considerato quell’ente che non può mai sottrarsi dal compito di *fare* la vita per rapporto al mondo. L’ontologia fondamentale e fenomenologica si assume l’onere descrittivo di tradurre in linguaggio ciò che accade nel momento previo del linguaggio. Il livello di indagine è così radicale da rendere inutile un’etica: il chiarimento della portata originariamente ontologica dell’esistere soppianta l’etica nel suo profilo di sapere provvisorio. Se la filosofia osa spingersi fino all’analisi esistenziale del *Dasein* e accetta la sfida di riconoscersi più come atteggiamento originario del *Dasein* che come disciplina (o meglio di riconoscere che la propria nobiltà disciplinare risiede nel fatto che è discorso all’altezza dell’atteggiamento più originario del *Dasein*), le partizioni tradizionali del linguaggio filosofico diventano ridondanti. Non è più necessaria una *filosofia etica* o una *filosofia ontologica*: l’agire dell’uomo è originariamente etico e ontologico. Il linguaggio ontologico nuovo che si configura non produce un sistema metafisico, ma addita senza esaurire l’esistenza ontologica del soggetto. La filosofia non può che essere sempre in cammino¹¹⁷.

¹¹⁶ *Ibid.*, 93.

¹¹⁷ Si sentono in questo gli echi dell’*homo viator*, come immagine cara a Lutero e studiata da Heidegger: «La situazione esistenziale si pone al di là dell’alternativa “statico-dinamico”, poiché non è in quiete, non giace immobile né è un fluire omogeneo, ma è caratterizzata da una motilità [*Bewegtheit*], un essere in cammino [*Weg*], le cui possibili direzioni sono impresse dalle decisioni assunte dall’Esserci». V. SURACE, *Inquietus sum. Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto*, in «Bollettino filosofico» 35 (2020) 234-247, qui 237.

Stando alla “lettera” di Heidegger, se l’ontologia da lui proposta assolvesse adeguatamente al proprio compito sarebbe necessario dichiarare la fine dell’etica, o quantomeno la sua inutilità.

Winfried Franzen mette in luce come Heidegger ci tenga a smarcarsi da ogni filosofia pratica a lui contemporanea, ma si tratta di un metodo tipico che a suo giudizio andrebbe *disenfatizzato*. Heidegger ha sempre rifiutato ogni legame con la filosofia pratica: nel paragrafo 41 di *Essere e Tempo* sarebbe perentoria la presa di posizione secondo la quale «la Cura non esprime il primato del comportamento “pratico” rispetto a quello “teorico”»¹¹⁸. Ma nella conclusione del medesimo paragrafo leggiamo che lo specifico della Cura ha un carattere «ontico-esistentivo» che deve essere portato a chiarezza concettuale. La «portata a chiarezza» dell’agito, evidentemente ontico-esistentivo, sembra essere una definizione accettabile di ciò che è l’etica: sarebbe illegittimo pensare alla disamina della Cura e dell’esistenza del soggetto nel mondo come di interesse pratico, etico e pragmatico?

Evidentemente non sembrerebbe fuori luogo, ma quando si spinge il discorso in questa direzione, grava la smentita heideggeriana che abbiamo considerato leggendo la *Lettera sull’«umanismo»*: «Abbiamo qui a che fare con una di quelle numerose smentite heideggeriane dalle quali, come lettori, non bisogna lasciarsi impressionare troppo, se non si vuole alla fine diventare schiavi del testo»¹¹⁹. L’ipotesi interpretativa di Franzen non manca di una vena polemica, ma se assunta permette di rilanciare le intuizioni heideggeriane¹²⁰. Heidegger lavora per metodo su una ricomprensione dei concetti fondamentali della filosofia (ontologia, ente, tecnologia, uomo), ne darebbe un’interpretazione originale e talvolta geniale, e per salvaguardarne l’originalità preserverebbe i concetti così elaborati dalle aree epistemologiche di tradizionale provenienza.

¹¹⁸ *Essere e Tempo*, 236.

¹¹⁹ W. FRANZEN, *Ripensamenti. Breve esame a distanza della filosofia heideggeriana*, in M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, 141-162, qui 149.

¹²⁰ Meno polemicamente: «Anche se Heidegger esclude ogni considerazione etica, oltre che teologica, anche se la sua indagine fenomenologico-ermeneutica non intende dare un giudizio di valore riguardo all’autenticità o all’inautenticità dell’esistenza, tuttavia non possiamo non sottolineare una presenza carsica del discorso etico nell’ontologia heideggeriana, uno strano intreccio tra ontologia ed etica che ne orienta la considerazione filosofica». F. VALORI, *Heidegger e Levinas. Percorsi antropologici tra ontologia e etica*, Carabba, Lanciano 2019, 41.

Poniamo la questione dell'uomo come esempio: Heidegger ne parla in termini di *Dasein*, e la definizione risulta essere indubbiamente geniale e apportatrice di numerosi contributi al dibattito. A partire dalla nozione di *Dasein* sarebbe possibile una antropologia? Il dispositivo argomentativo che Heidegger mette in gioco è il medesimo usato per l'etica: in realtà il *Dasein* evidenzia come l'uomo è il luogo dell'essere, e una ontologia fondamentale rende inutile e inadeguata un'antropologia: «L'insufficienza dell'antropologia consiste proprio nell'evitare un pensiero sul riferimento dell'uomo all'essere. Pensa solo all'uomo *in* e *dall'*essere, non dalla verità dell'essere. L'antropologia è metafisica, che ignora la differenza tra essere ed ente»¹²¹. Pertanto l'antropologia sarebbe superata dall'ontologia fenomenologica, in quanto inadeguata a supportare l'uomo come luogo dell'accadimento dell'essere. La proposta di Franzen sembra pertinente e la critica di Heidegger all'antropologia chiede di essere disenfattizzata: se ne comprendono le ragioni, ma se radicalizzata si rischia l'appiattimento della riflessione filosofica. La questione non è se sia o meno necessaria l'antropologia, ma come far dialogare le intuizioni heideggeriane con le istanze classiche dell'antropologia? In questa chiave di lettura disenfattizzata si può onorare il problema antropologico e la sfida heideggeriana.

Un ragionamento analogo può e deve essere condotto per quanto riguarda l'*etica*. Il fatto che Heidegger la dichiari inutile nella misura in cui sia assolto adeguatamente il compito dell'ontologia deve necessariamente condurre ad un abbandono dell'etica? Evidentemente ogni *assiologia* sembra esclusa in partenza dall'impostazione heideggeriana, ma l'etica coincide con l'assiologia? In realtà uno dei contributi più rilevanti della filosofia heideggeriana consiste in una profonda revisione di cosa sia il λόγος: «Il λόγος ha come funzione primordiale e antepredicativa di mettere in contatto il sé con l'ente nel suo essere»¹²². Con buona approssimazione, probabilmente pressoché la totalità degli studiosi di etica potrebbe concordare su una definizione di etica come area disciplinare che si occupa di un approccio antepredicativo e pratico alla questione del senso. Se si accetta dunque una nozione di etica *più ampia* rispetto a quella postulata da Heidegger in funzione enfatica e se l'ontologia fenomenologica viene messa in dialogo

¹²¹ I. GUIU ANDREU, *La critica de Heidegger a la antropologia*, in «Thémata: Revista de Filosofia» 39 (2007) 521-527, qui 521.

¹²² M. CARON, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Cerf, Paris 2005, 1253.

con le istanze fondamentali dell'etica, il dibattito risulterebbe evidentemente arricchito. Rifiutare di parlare di etica in Heidegger per rispettare *la lettera* delle sue affermazioni rischierebbe di tradirne *lo spirito*. D'altra parte si tratta di comprendere quale possa essere un portale di accesso valido ad una feconda discussione su una possibile etica heideggeriana.

2.2 *Agere sequitur esse?*

Una prima via che potrebbe essere intrapresa è la ricerca di una “*assiologia implicita*” presente in Heidegger. Secondo l'impostazione in esame, se è vero che Heidegger non pensa mai ad un'etica assiologica, non significa che non sia possibile partire dalle implicazioni del pensiero heideggeriano per trarre *assiologie regionali* nei veri ambiti dell'interrogazione morale¹²³. Jorge Acevedo recensisce *otto imperativi* etici che si possono reperire in *Essere e Tempo* e altre *dieci indicazioni* nella letteratura successiva:

1. Vivere insieme in modo anticipatorio e liberatorio.
2. Sapere come muoversi nell'equivocità di se stessi
3. Stare attenti a non cadere in pettegolezzi, curiosità o avidità di notizie e ambiguità.
4. Assumere la propria finitudine.
5. Essere aperti al richiamo della coscienza morale (*Gewissen*).
6. Immergersi nell'azione fattuale per ascoltare correttamente l'appello dell'essere
7. Comprendere la storicità intrinseca dell'esistenza.
8. Assumere in modo appropriato la temporalità della vita, sia personale che sociale. Prendendo in considerazione gli scritti dopo *Essere e Tempo*:
9. Preservare – o riconquistare – le radici o l'autoctonia.
10. Coltivare il pensiero meditativo e non solo il pensiero calcolante o tecnico.
11. Non ridurre gli altri o ridursi a un animale da lavoro, a materiale umano o a risorsa umana.
12. Ri-connessione con la naturalezza della natura abbandonando il nostro incapsulamento in una natura tecnicamente calcolabile.
13. Preferire una relazionalità rispettosa a una relazionalità provocatoria.
14. Raggiungere una vera vicinanza a ciò che ci circonda, a coloro che ci circondano e a noi stessi.
15. Lasciarsi essere, proteggere, senza volersi imporre (quando ciò non serve).
16. Raggiungere il distacco o la serenità (*Gelassenheit*) di fronte ai prodotti della tecnica.
17. Essere disposto ad aprirsi al mistero o al segreto (*Geheimnis*) celato dal mondo tecnico.
18. Essere attento e sostare davanti al Sacro¹²⁴.

La strada indicata da Acevedo è rappresentativa di un certo modo di praticare Heidegger a partire da esigenze di natura etica: non raramente viene convocato come

¹²³ Cfr. A. ARDOVINO (ed.), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.

¹²⁴ Si tratta di un indice di tematiche che J. Acevedo suggerisce come introduzione ad un Seminario proposto presso l'università cattolica di Valparaiso (Cile) nel 2001 dal titolo «Il pericolo che è l'altro». L'intervento di Acevedo si intitola *Verso una nuova interpretazione dell'uomo*, pro manoscritto.

testimone privilegiato e autorevole in trattazioni che affrontano specifiche disamine etiche. È difficile trovare un testo che ponga problemi di natura etica circa il rapporto *uomo-tecnologia* in cui non compaiano delle citazioni heideggeriane in ordine alla sua visione della tecnica. La bibliografia in tal direzione è molto abbondante, e non raramente le impostazioni giungono a conclusioni opposte a partire da premesse heideggeriane¹²⁵. Può essere utile, tuttavia, addentrarci in tre esemplificazioni in cui le istanze del pensiero del filosofo sono state assunte e applicate in dibattiti etici in vista di una determinazione assiologica dell'etica stessa, per poter proporre una critica circostanziata. In particolare offriremo quattro sintetici sguardi dei rapporti tra la geopolitica, la politica, la bioetica e l'etica teologica con alcune posizioni heideggeriane particolarmente rilevanti.

- Vista l'importanza del tema della località, l'autorevolezza di Heidegger viene evocata circa i problemi etici legati alla *geopolitica*. Donatella di Cesare parla di Heidegger come di un pensatore che ha dato una svolta nel pensiero tra essere e spazio, mettendo in luce come la condizione di colui che soggiorna ed è sempre migrante è in realtà una categoria esistenziale dell'uomo in sé: l'uomo esiste nel mondo non come colui che *occupa uno spazio*, ma come colui che costitutivamente *traccia un sentiero*¹²⁶. L'Autrice indica in Heidegger un modello importante per superare l'idea della migrazione come un problema puramente procedurale o normativo, evidenziando nel migrare una cifra sintetica dell'umano, di cui il diritto è invitato a fungere da supporto. In modo quasi diametralmente opposto sul pensiero di Heidegger in ordine allo straniero gravano i celeberrimi *Quaderni neri*: Nancy ricorda come «l'impegno nazista di Heidegger prima, il suo silenzio pressoché completo a proposito dei campi poi, hanno impresso sulla sua

¹²⁵ Un esempio recente. A causa della pandemia da Covid-19, si è aperto un acceso dibattito circa l'uso delle tecnologie informatiche nella didattica a distanza. Giorgio Agamben ha pubblicato un articolo, dal titolo *Requiem per gli studenti*, in cui critica la spersonalizzazione che le nuove tecnologie stanno inducendo. Nell'articolo non si cita esplicitamente Heidegger, ma una lettura di *Homo Sacer* mostra come il giudizio di Agamben è coerente con l'intera sua riflessione in cui il debito nei confronti di Heidegger non è nascosto (*Requiem per gli studenti*, <https://www.iisf.it/index.php/attivita/pubblicazioni-e-archivi/diario-della-crisi/giorgio-agamben-requiem-per-gli-studenti.html>). Luciano Floridi d'altro canto ha rilasciato un'intervista in cui ha preso le distanze dall'interpretazione di Agamben, indicando l'impostazione heideggeriana come catastrofista e incapace di cogliere la rivoluzione antropologica in atto (*Umanesimo dell'altro bit*, <https://www.scienzairete.it/articolo/umanesimo-dellaltro-bit-intervista-luciano-floridi/cristian-fuschetto/2020-08-09>). Per una analisi più approfondita delle due impostazioni teoriche: G. AGAMBEN, *Homo Sacer*, Quodlibet, Macerata 2018; L. FLORIDI, *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina ed., Milano 2017.

¹²⁶ Cfr. D. DI CESARE, *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

memoria (anche prescindendo da un giudizio politico) un marchio di infamia morale che a molti sembra inficiare ogni sua proposizione etica o l'insieme del suo pensiero»¹²⁷. La stessa di Cesare ha preso una posizione piuttosto forte nei confronti di questi scritti, coniando l'idea di un «*antisemitismo metafisico*» di Heidegger¹²⁸. Heidegger dunque è il filosofo dell'uomo come *migrante* e dell'accoglienza o è il *teorico dell'antisemitismo* e del timore per il diverso? Verosimilmente nessuna delle due posizioni rispecchia Heidegger, per certi aspetti strutturalmente refrattario a prese di posizione politiche e sociali nette¹²⁹. Eppure i pensieri che Heidegger offre per istruire la questione dello statuto ontologico dell'uomo in quanto abitante del mondo sono importanti per una istruzione del problema: secondo Caterina Resta, la riflessione heideggeriana è fondamentale in ordine alla domanda «che cosa può ancora significare *radicamento* nell'arido e sterile deserto del Nichilismo?»¹³⁰. Heidegger imposta sempre la questione dal punto di vista fondamentale, in fedeltà alle proprie premesse metodologiche. Non è disinteressato alle determinazioni pratiche e ultime del proprio lavoro, ma non abdica mai da un livello di istruzione generale del problema. E così offre abbondante materiale per una riflessione di natura geopolitica, che possono avventurarsi evidentemente ben oltre il tracciato heideggeriano, pur nutrendosi della sua linfa.

- Non sono pochi gli studi che mettono in luce la figura della *politica* a partire dagli interessi heideggeriani. Heidegger, come Husserl, è cosciente di proporre una filosofia in tempo di crisi e pensa al filosofo come colui che ha un ruolo importante per provare a proporre soluzioni. Quando nel 1933 diviene rettore dell'Università di Friburgo, assunse l'incarico con una alta carica di idealità: al di là dell'esattezza o meno delle sue aspettative, era «convinzione heideggeriana che il nazionalsocialismo – in particolare il suo Führer – costituissero in qualche modo un *kairòs* per il popolo tedesco, il momento opportuno per la rinascita della sua forza spirituale contro la decadenza della cultura cristiano-borghese»¹³¹. Il comunismo e la democrazia non erano considerati da Heidegger come forme politiche in grado di riscattare l'Occidente dalla barbarie a cui la rivoluzione

¹²⁷ J.-L. NANCY, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005, 11.

¹²⁸ Cfr. D. DI CESARE, *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2016, 227-229.

¹²⁹ Cfr. J. SCHOUWEY, *Philosophie et politique, un cas d'ambiguïté: "l'affaire Heidegger"*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 36 (1989) 479-487.

¹³⁰ C. RESTA, *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, 48.

¹³¹ C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, 25.

tecnologica lo aveva condotto, mentre il nazionalsocialismo, sotto la guida di Hitler, poteva essere un movimento rivoluzionario in grado di aprire a nuovi orizzonti. In realtà, dopo le sue dimissioni come rettore già nel 1934, Heidegger rimane deluso dalle figure concrete che il nazionalsocialismo assume. Certo è che nelle sue pagine non troviamo mai una condanna ferma o una netta presa di distanza, ma semplicemente l'auspicio che le cose avrebbero potuto andare diversamente. Ma il fatto di aver mancato una possibilità di lungimiranza non è certo imputabile a nessuno¹³². Ciò che studiosi di etica e politica hanno messo in luce è il ruolo cruciale del *filosofo* in quanto *politico*. Lacoue-Labarthe in particolare attribuisce ad Heidegger il merito di aver chiesto all'agorà filosofica di interrogarsi sulle ragioni di fondo che fanno di un popolo tale¹³³. Per Heidegger, il popolo tedesco doveva assumere la stessa funzione rifondatrice dei greci per la cultura occidentale, avendo la filosofia come motore di traino.

Si può parlare di Heidegger come di un *pensatore politico*? Anche l'aspetto politico rientra nel grande movimento di rifondazione ontologica del sapere, e non è fuori luogo interrogare alcune istanze del pensiero heideggeriano per desumere indicazioni di natura etica circa l'esercizio della politica. L'indicazione di ciò che l'Occidente dovrebbe tornare a pensare, le modalità per interpretare la questione dell'essere e la denuncia dell'oblio delle questioni fondamentali intervenute con il predominio della tecnica hanno, per Heidegger, un ruolo politico. Anche in questo caso, Heidegger sembra in continuazione riportare il pensiero ai problemi fondamentali, tanto da sembrare addirittura sfuggente di fronte alle determinazioni ultime e necessarie della politica. Secondo György Luckas, in tutta la sua vita il filosofo tedesco sarebbe stato politicamente *macchiavellico*: «In tempi di alleanza tra il Vaticano e Wall Street, il “nuovo” Heidegger non farebbe altro che legarsi ai padroni di oggi e di domani come a suo tempo a Hitler»¹³⁴. Se la critica di Luckas non manca di ferocia, sembra tuttavia cogliere un tratto di fondo del carattere heideggeriano, strutturalmente irresoluto di fronte alle emergenze politiche a lui

¹³² Circa la mancata lungimiranza di Heidegger, è stato detto: «Era un uomo severo e generalmente privo di senso dell'umorismo che, a causa dei frequenti episodi di esitazione morale quando era richiesto un coraggio risoluto, aveva nel migliore dei casi un carattere ambiguo che, almeno retrospettivamente e dall'esterno, lo fa sembrare una persona molto sgradevole». G.B. SMITH, *Heidegger's Postmodern Politics?*, in «Polity» 24 (1991) 157-169, qui 158.

¹³³ Cfr. P. LACOUÉ-LABARTHE, *La fiction du politique. Heidegger, l'art e la politique*, Gallimard, Paris 1988.

¹³⁴ Per la citazione e per una ricostruzione della critica di Luckas: F. BARONE, *Il silenzio dell'essere. L'importanza di Heidegger*, in «La stampa» del 3 giugno 1976.

contemporanee. La vicende del suo rettorato è piuttosto eloquente: in un anno passa dall'entusiasmo di proporsi come l'ideologo della rivoluzione nazionalsocialista a una delusione che lo accompagnerà per anni. Il risvolto politico del pensiero di Heidegger consiste nella proposta di un sostrato teorico molto previo alle determinazioni politiche concrete. La sua posizione è più paradigmatica di alcuni stili di rapporto tra la filosofia e la politica, dall'opposizione fino all'ambizione di una alleanza tra politica e filosofia (fin troppo pericolosa). Ciò non preclude che si possano desumere argomenti heideggeriani per teorie o pensieri politici più circostanziali.

- Heidegger viene spesso convocato in dibattiti di natura *bioetica*. Normalmente la ragione principale è il peso che la critica alla tecnica ha assunto nella sua opera: quando la bioetica incrocia i temi della tecnologia, Heidegger è un riferimento teorico autorevole¹³⁵. Inoltre la tematizzazione della *morte* come qualificante per l'esistenza rappresenta un insieme di argomenti che gli studiosi di bioetica considerano interessante. Maurizio Chiodi, in uno studio sull'eutanasia e l'accanimento terapeutico, riferisce l'importanza della scelta anticipatrice heideggeriana come atto della coscienza che attribuisce valore al morire: senza l'assunzione della morte come propria, essa rimane nel mondo della "*chiacchiera*" e genera un'esistenza che occulta la morte sotto il segno della *menzogna*. Il problema etico appare quando invece la morte è *mia*¹³⁶. Evandro Bilibio intende mostrare, ad esempio, come la cura sia costitutiva del soggetto nel suo rapporto al mondo: il *Dasein* non è colui che sfrutta il mondo, ma colui che instaura una relazione in ordine alla cura; nella misura in cui il criterio di scelta in temi di bioetica non fosse di natura relazionale e non si esprimesse in atteggiamenti di cura, si verrebbe meno ad una coordinata esistenziale importante¹³⁷. Secondo Gustavo Figueroa, il discorso di

¹³⁵ Carmine di Martino mette in luce come sia possibile un fraintendimento heideggeriano a tal proposito. Heidegger si occupa della questione della tecnica "non occupandosene": la questione della tecnica e la questione ontologica sono in alternativa nel pensiero dell'Autore. Se si intende percorrere il tracciato heideggeriano, a rigore non è possibile una "etica della tecnica", in quanto risolta in una "ontologia del *Dasein*". Si può onorare la sfida heideggeriana se da un lato si percorre la sua prospettiva ontologica, arrischiando però una etica fenomenologica della tecnica che è un inedito rispetto alla prospettiva heideggeriana. Cfr. C. DI MARTINO, *Pensare filosoficamente le trasformazioni. Provando a rispondere di un testo*, in «Etica & Politica» 21 (2019) 287-313.

¹³⁶ Cfr. M. CHIODI, *La morte occultata. Oltre l'alternativa tra eutanasia e accanimento terapeutico*, in G. ANGELINI (ed.), *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 101-150.

¹³⁷ Cfr. E. BILIBIO, *Os momentos constitutivos do cuidado e o Dasein como ser relações*, in «Florianópolis» 12 (2013) 272-288.

Heidegger è fecondo in bioetica in quanto mostra come il *limite* e la *morte* siano condizioni insuperabili del soggetto, e non semplici problemi a cui porre rimedio: pur nell'importanza di sviluppare cure e la questione decisiva dunque da non smarrire è il *senso del morire*¹³⁸. Heidegger non affronta direttamente singole questioni assiologiche legate alla bioetica, ma istruisce problemi che non sono estranei alla disciplina, e per questa ragione i suoi argomenti entrano con una certa frequenza nei dibattiti sull'etica della vita.

- La *teologia* cattolica si è presto rivolta ad Heidegger, secondo quanto abbiamo già esposto nelle riflessioni introduttive. Brito commenta:

Nelle pubblicazioni che sono venute alla luce dopo *Essere e Tempo*, Heidegger insiste più sulla prospettiva "ontologica" che su quella antropologica del suo pensiero. In questo modo si attira l'attenzione dei teologi cattolici; poiché, per tradizione, questi ultimi si interessano a tutti i tentativi di rinnovare la questione dell'essere. Non sarà possibile, si domandano, porre in una maniera più originaria la questione ontologica grazie ad Heidegger, pervenendo così ad una nuova fondazione della metafisica?¹³⁹

Consideriamo un caso emblematico, ossia la posizione di Karl Rahner. Il teologo tedesco ha seguito i corsi di Heidegger e ha mantenuto nei suoi confronti un atteggiamento di interesse e assieme di distacco. Rahner mutua l'idea dell'analisi esistenziale dell'uomo come luogo decisivo per un'ontologia, coniando l'idea di un *esistenziale soprannaturale*: l'uomo è l'evento dell'essere in quanto evento dell'assoluta autocomunicazione di Dio¹⁴⁰. Secondo Rahner, l'uomo in quanto luogo dell'ontologia è colui che è aperto nella sua costituzione a una possibile rivelazione, anche qualora la rivelazione consistesse nel silenzio. Anche per Rahner la morte appella ad una scelta anticipatrice, che tuttavia non significa la semplice rinuncia alla deiezione, ma comporta la scelta radicale se accogliere la salvezza offerta dal "salvatore assoluto" o abbandonarsi a una logica disperante. L'analitica esistenziale richiede dunque per Rahner un completamento, e la consapevolezza della morte diviene stimolo per una scelta etica

¹³⁸ Cfr. G. FIGUEROA, *La bioética actual: las interrogantes de Heidegger*, in «Revista médica de Chile» 139 (2011) 1378-1383.

¹³⁹E. BRITO, *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, in «Nouvelle revue théologique» 3 (1997) 352-372, qui 352-353.

¹⁴⁰ Cfr. K. RAHNER, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, V. Herder, Freiburg im Breisgau 1976 (trad. it. di C. Danna, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990, 174-176).

radicale in ordine a se stesso, che si concretizza nell'accettare o meno una possibile salvezza¹⁴¹.

Evidentemente in questo caso viene proposta una teologia con delle determinazioni etiche che dialogano con Heidegger, ma si spingono molto oltre, e certamente molto lontano. Per Rahner l'analitica esistenziale è in funzione di una definizione di uomo in stretto dialogo con la tradizione teologica cattolica, per cui l'apertura al trascendentale e la possibilità della salvezza introducono due variabili completamente sconosciute al sistema heideggeriano. Rahner rappresenta un tentativo certamente interessante e legittimo di mettere in dialogo Heidegger con questioni di natura teologica, approdando ad argomentazioni ricche, ma non tutte possono essere definite di derivazione heideggeriana. In questo caso l'*agere sequitur esse* coniuga dei contributi heideggeriani in un quadro ontologico troppo eterogeneo per pensare ad uno sviluppo ontologico ed etico delle intuizioni del filosofo tedesco. La citazione di Rahner mostra da un lato la *fecondità* di Heidegger, ma dall'altro ci rende accorti sulla *versatilità* del pensiero heideggeriano. I suoi contributi vengono impiegati con libertà per una comprensione dell'uomo e del suo agire, in questo al fine di rendere ragione della scelta credente.

Gli esempi accennati sono accomunati da un medesimo stile di impostare la riflessione etica a partire da Heidegger: a fronte di un sistematico rifiuto di questi di addentrarsi in *etiche regionali*, si citano dei passaggi fondamentali della sua opera al fine di orientare un discernimento più puntuale sulle questioni. Il metodo delineato sembra una riedizione del principio tomista *agere sequitur esse*: l'azione di ogni ente dipende dalla natura dell'ente stesso e, indagando la struttura della natura dell'ente, è possibile approdare ad una prescrizione assiologica che rispecchi la struttura ontologica dell'ente in esame¹⁴². L'indagine sulla struttura ontologica dell'individuo, condotta con il metodo

¹⁴¹ Rahner «formula la possibilità alternativa di una antropologia filosofica, dove nell'ultimo stadio dell'analitica il primo apriori della trascendenza umana si rivela come l'infinità dell'assoluto, [e] il vero destino dell'uomo diventerebbe allora una scelta tra la morte eterna e la vita eterna davanti a Dio e non una semplice risoluta decisione in favore del nulla. Liberare l'uomo dalla pura idea e gettarlo nella sua propria esistenza e nella storia, come fa Heidegger, significherebbe allora prepararlo a fondo e renderlo preventivamente attento al fatto – storico e esistentivo – di una rivelazione divina (*SW*, 2, 345)». A. RAFFELT – H. VERWEYEN, *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, 32-33. Sul rapporto tra Rahner e Heidegger cfr. O. MUCK, *Heidegger e Karl Rahner*, in H. OTT - G. PENZO (edd.), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1996, 101-118.

¹⁴² Cfr. J. DE FINANCE, *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, ed. Beauchesne, Paris 1945.

dell'analitica esistenziale, apre ad acquisizioni circa l'uomo che illuminano sul discernimento a fronte dell'agire etico e, sebbene Heidegger non si sia mai spinto a questo livello della riflessione, non è fuori luogo prendere a prestito delle strutture del suo pensiero con l'intento di illuminare le decisioni pratiche.

In fondo, quando l'etica si addentra in questioni assiologiche e nel discernimento immediato a fronte delle scelte, è davvero possibile abdicare al principio tomista secondo cui si cerca di desumere criteri valutativi dell'azione a partire da una indagine di natura ontologica? Non significa che l'unica forma di ontologia sia di natura *metafisica*, e non significa necessariamente immergersi in un *deduttivismo morale*, per cui l'azione sarebbe la mera applicazione di un principio intellettuale che la precede. Pur riconoscendo con Blondel che «l'azione voluta non è soltanto ciò che ne sappiamo in anticipo, come se fosse sufficiente essersi decisi per avere già operato», e che «la si è voluta esattamente per ciò che in essa deve oltrepassare la volontà attuale»¹⁴³, quando si tratta di articolare una riflessione sul bene in gioco in una singola azione, è inevitabile istituire un confronto tra l'*agente*, la qualità dell'*azione* in oggetto e la *rete relazionale* entro la quale l'agente è inserito. Le modalità possono essere le più diverse: si può definire l'agente ricorrendo a strumenti di natura analitica, metafisica, neurologica, antropologica, e analogamente l'azione può essere valutata contrattualisticamente, utilitaristicamente, psicologicamente. Anche l'intersoggettività dell'agente può essere considerata da diversi punti di vista. Ma si comprende come un fenomeno quale la migrazione, piuttosto che la questione politica, i problemi di bioetica o lo statuto dell'opzione credente chiedano di istruire una riflessione sull'identità dell'uomo in gioco e sull'opportunità o meno di determinate azioni affinché possano risultare a vantaggio dell'umanità dell'uomo. Quando l'etica diventa assiologia, o in grado maggiore quando si tratta di avventurarsi nella casistica, lo schema che cerca un legame tra *identità* e *azione* non è superabile, pur riconoscendo una vasta gamma di modi di istituire il legame.

Oggettivamente Heidegger non si è spinto su questa strada. Che non è priva di insidie. Qualora “*agere*” venga inteso come semplice applicazione fattiva di una norma,

¹⁴³ M. BLONDEL, *L'Action*, Alcan, Paris 1893 (trad. it. di R. Crippa, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, La scuola, Brescia 1970, 208).

e “*esse*” come costruito intellettualistico dell’identità dell’uomo¹⁴⁴, per quanto la riflessione chiami in causa alcuni strumenti desunti da Heidegger, evidentemente ci si avventurerebbe in strade riflessive eccessivamente restrittive rispetto all’*intentio* heideggeriana. Questo non significa che l’impianto metodologico che interroga Heidegger a fronte di urgenze di pensiero per operare discernimento etico sia da evitare. Si tratta semmai di una riprova della fecondità delle sue riflessioni nell’ambito dell’etica e della filosofia morale. Non è però la strada che vorremmo proseguire nella nostra riflessione. Heidegger non propone alcuna etica materiale, e se delle riflessioni morali si nutrono dei suoi pensieri, si rende necessario comprendere con più profondità cosa li nutra.

2.3 Per un’etica originaria

Se un’etica nel genere *agere sequitur esse*, con i dovuti distinguo, è possibile *oltre* Heidegger, quale tipo di etica è possibile *con* Heidegger? Paul Ricoeur sintetizza con la seguente espressione: circa *Essere e Tempo* «non si può negare la forza etica ma della quale si può deplorare la carenza morale»¹⁴⁵. La ricerca di un’*etica materiale* (morale) è destinata a condurre oltre Heidegger, mentre più fruttuosa risulta una indagine su una possibile etica fondamentale. In *Lettera sull’«umanismo»*, Heidegger offre la chiave di lettura del problema: «Se, in conformità al significato fondamentale della parola ἦθος, il termine “etica” vuol dire che con questo nome si pensa il soggiorno dell’uomo, allora il pensiero che pensa la verità dell’essere come l’elemento iniziale dell’uomo in quanto esistente è già in sé l’etica originaria»¹⁴⁶. Si tratta dunque di definire in quale senso si possa parlare di un’etica così *originaria* da coincidere con l’*ontologia* stessa. L’ipotesi di Heidegger è che, prima di costituirsi in disciplina, l’ontologia è un modo di vivere dell’uomo; prima di teorizzare l’etica, l’uomo agisce in rapporto alla questione dell’essere. In questo atto originariamente ontologico risiede l’etica originaria. Le questioni etiche non farebbero altro che replicare i difetti dell’ontoteologia se non

¹⁴⁴ Sul possibile intellettualismo di fondo della riflessione e sulla sua genealogia, cfr. G. ANGELINI, *La legge naturale e il ripensamento dell’antropologia*, in AA.VV., *La legge naturale. I principi dell’umano e la molteplicità delle culture*, Glossa, Milano 2007, 187-215.

¹⁴⁵ P. RICOEUR, *Il problema etico in “Essere e tempo”*, in F. BIANCO (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992, 50.

¹⁴⁶ *Lettera sull’«umanismo»*, 93.

intervenisse un pensiero in grado di istruire l'originario rapporto dell'*Esserci* con la *manifestazione dell'essere*, nel quale l'agire, il pensare, il sentire e il relazionarsi sono solo didatticamente distinguibili. La posizione del problema assiologico al di fuori di una ricostruzione della dimensione ontologica originaria sarebbe parziale e fuorviante; la domanda sulla politica, sulla vita culturale, sulla giustezza delle scelte personali restano parziali se non anelano ad «arrivare fino a ciò che è»; le risposte che ne deriverebbero sarebbero soluzioni penultime perché la definizione «di fini, di mete e di mezzi [...] è sin dall'inizio incapace di aprirsi a ciò che è»¹⁴⁷. Potremmo dunque dire che l'etica originaria ipotizzata da Heidegger intende proporsi come “etica prima dell'etica”¹⁴⁸:

Compito di Heidegger è stato di creare un *orizzonte possibile per l'agire*, cioè uno *sfondo ontologico entro il quale pensare e collocare l'agire*; secondo lo stesso autore, le condizioni ontologiche dell'agire umano non erano mai state indagate, e lo sforzo di *Essere e tempo* è stato quello di aver tracciato i contorni, la *forma*, appunto, dell'agire, attraverso il richiamo alla costituzione essenziale dell'esserci¹⁴⁹.

È possibile ricavare qualche caratteristica di quest'etica originaria?

1) *Un rapporto originario tra pensare ed agire*. Jean-Luc Nancy sintetizza in questi termini: «Essere è fare senso. [...] Questo “fare” non è, però, un “produrre”. È agire o condursi. La condotta è il compimento dell'essere. Come condotta del senso o di senso, essa è essenzialmente “pensiero”. L'agire essenziale è pensiero»¹⁵⁰. Il pensiero è un atto che appartiene all'agire, perché «nell'agire ne va del senso»¹⁵¹. L'uomo non è colui che primariamente tematizza il problema dell'essere, perché essenzialmente vive nella questione dell'essere. La successione *vita, pensiero e problema dell'essere* è una falsa successione: l'uomo, vivendo, è colui che è aperto all'essere. L'analitica esistenziale non è un modo per indagare intellettualisticamente l'essere: «Non avrebbe alcun senso sostenere che la problematica ontologica fondamentale si fonda sull'analitica del *Dasein*

¹⁴⁷ M. HEIDEGGER, *Was heißt Denken?*, Max Niemeyer V., Tübingen 1954 (trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?* vol.1, Sugarco, Milano 1971, 63).

¹⁴⁸ L'espressione è proposta e tematizzata in C. RESTA, *La terra del mattino*, Franco Angeli, Milano 1998, 7- 56.

¹⁴⁹ A. PIRAS, *L'etica originaria: il problema morale nella filosofia di Martin Heidegger*, in «XÁOS. Giornale di confine», 1 (2003) http://www.giornalediconfine.net/anno_2/n_1/14.htm (ultima visita: 5 marzo 2021).

¹⁵⁰ J.-L. NANCY, *L'«éthique originaire» de Heidegger*, in ID., *La Pensée dérobée*, ed. Galilée, Paris 2001 (trad. it. di A. Moscati, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005, 17).

¹⁵¹ *Ibid.*, 18.

o che vi troverebbe un punto di partenza; piuttosto è il *Dasein* stesso, nel suo modo d'essere, come esistenza, che si fonda sulla comprensione dell'essere»¹⁵². Il pensiero di Heidegger è interamente animato da un bisogno di *fare unità*: ogni distinzione risulterebbe una indebita oggettivazione che non renderebbe ragione dell'originario; «l'esserci come essere-nel-mondo supera i dualismi filosofici di soggetto e oggetto, anima e corpo, spirito e materia, conscio e inconscio, pensiero ed essere come estensione spaziale» e «crolla il primato della conoscenza come modalità primaria di un soggetto separato e contrapposto a un oggetto»¹⁵³.

L'uomo è sostanzialmente il proprio vissuto, e tutti gli strumenti che la filosofia utilizza celano il rischio di mascherare l'originario approccio dell'uomo alla vita: l'uomo *esiste* nella sua vita, c'è. L'individuo è colui che *ha da essere*, che si attua nel tempo e nella storia. L'uomo è il proprio tempo: non può sottrarsi dalla dimensione storica della propria esistenza, ed agendo esprime se stesso. Tuttavia l'esistenza dell'uomo non è anonimo e insensato succedersi di azioni: «Le cose sono già quello che sono, l'uomo, invece, ha sempre delle possibilità da attuare; la sua esistenza non accade, come l'essere degli altri enti, ma è decisa. La decisione può essere anche un trascurare, un lasciare perdere, un lasciarsi vivere; ma anche il lasciarsi vivere è pur sempre uno scegliere, un decidere»¹⁵⁴.

Per Heidegger, la verità *si fa*, e si può pensare solo nella misura in cui siamo già implicati nella questione del vero, proprio nella configurazione fattizia della nostra esistenza. L'uomo è colui che non può mai sottrarsi dall'attuare la sua storia: siamo da sempre la nostra *storia*, e la storia è fatta dal nostro *agire*. Il pensiero che identifica l'essere con gli enti o la verità con i sistemi filosofici in realtà manca di cogliere lo specifico di queste dimensioni: l'essere accade e non è un possesso stabile dell'ente, mentre la verità corrisponde ad un agire che non può mai essere ipostatizzato. La verità e l'essere «vanno insieme», ma non hanno la struttura di una *adaequatio* della *res* con l'intelletto. In greco “verità” si esprime con ἀλήθεια: un alfa privativo unito ad un vocabolo che indica il velo. La verità è «assenza di velo», ma da intendersi come azione: l'uomo è il luogo dove la verità e l'essere si manifestano e si celano, si concedono

¹⁵² J.-F. COURTINE, *Heidegger et la Phénoménologie*, 83

¹⁵³ E. GIANNETTO, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, 81.

¹⁵⁴ S. VANNI ROVIGHI, *Heidegger*, La Scuola, Brescia 1945, 31-32.

nell'attimo e si mostrano nell'impossibilità di essere afferrati. L'accesso dell'uomo al vero si esprime in un disvelamento. La verità e l'essere hanno il profilo di un *accadimento* che riguarda il *Dasein*: «La verità è certamente relativa all'essere del *Dasein*, o piuttosto egli è legato fattivamente alla verità»¹⁵⁵. Secondo Heidegger infatti la svelatezza non è un *dato*, ma un *evento* che si dispiega nel tempo: l'atto della verità è tale perché consiste nel «trarre fuori l'ente di cui si discorre dal suo nascondimento e lasciarlo vedere come non nascosto (ἀληθής), scoprirlo»¹⁵⁶. La verità è un atto, e il pensiero non è tale se non in quanto attualizzato, ancorato all'accedere, temporalizzato: la verità è accessibile nel fare e l'essere si manifesta come fenomeno ed *Ereignis*, evento. L'agire, il pensare, l'essere e il vero sono tematizzati in una decisiva connaturalità: «Il lasciar-essere non è una passività, ma è, appunto, l'agire stesso. È l'essenza dell'agire in quanto l'agire è l'essenza dell'essere»¹⁵⁷.

Le acquisizioni heideggeriane non sono di poco conto per una teoria fondamentale dell'*agire etico*. La ragione di ogni dovere morale risiede nel dovere fondamentale di essere: l'uomo è caratterizzato da quel modo particolare di essere per cui egli non può mai sottrarsi dal configurare il proprio agire in ordine al vero: «La percezione del carattere sensato della vita precede il riconoscimento effettivo del suo senso»¹⁵⁸. A questo livello del problema è possibile pensare ad un'etica che non sia semplice applicazione di una verità data a monte a livello intellettualistico: la verità ha un carattere storico e agito imprescindibile e il pensiero stesso è un atto. L'uomo, come colui che ha da essere, è sempre implicato nella questione della verità, e il luogo fondamentale dove il vero si manifesta è l'esistenza umana. Commentando Heidegger, Müller sostiene: «La verità dell'uomo, la sua manifestazione, non si trova né nell'autocomprensione apriorica, né nell'autoconoscenza riflessiva. L'uomo è manifestato e rivelato nella propria essenza solo tramite le opere storiche»¹⁵⁹.

Il pensiero di Heidegger è interessante dal punto di vista etico nella misura in cui si accetta la sfida di una radicale rifondazione tanto dell'*ontologia* quanto dell'*etica*, simultaneamente. Si apre così un vasto campo di interrogazione che riconosce

¹⁵⁵ C. DUBOIS, *Heidegger. Introduction à une lecture*, 70.

¹⁵⁶ *Essere e tempo*, 48.

¹⁵⁷ J.-L. NANCY, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, 21.

¹⁵⁸ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999, 580.

¹⁵⁹ M. MÜLLER, *Philosophische Anthropologie*, Alber, Freiburg-München 1974, 299.

all'attuazione pratica dell'uomo un valore non soltanto applicativo in ordine alla questione del senso e della libertà: il vissuto dell'individuo non è deducibile da alcun impianto teorico a monte. L'approccio originario che l'uomo ha alla questione del senso è di *natura pratica*: l'uomo è quell'ente che non può che esistere determinandosi. Il primo approccio che l'uomo intrattiene con se stesso è il trovarsi nel mondo e lo scoprirsi in vita, senza che la vita sia per sé stessa attuata. L'uomo si trova in vita e *gettato nel mondo* prima di pensare alla vita e alla propria condizione di gettatezza; e il pensiero non si attua che nel vissuto e come vissuto. L'uomo è familiare al mondo prima di teorizzare il mondo: la conoscenza teorica è una modalità derivata, non originaria, del rapporto tra l'uomo e il mondo, ma anche del rapporto tra l'uomo e l'essere.

Secondo Jean Greisch, non si tratta di sostituire la *ragione teorica* con la *ragione pratica*: «Il problema non è quello di porre la ragione pratica al di sopra della ragione teoretica ma piuttosto è quello di sapere in che senso la proto-scienza di cui si va alla ricerca (la quale è forse il nome di una “metafisica” a venire) ha essa stessa bisogno di fare ricorso ad una sfera pre-teoretica»¹⁶⁰. La dimensione etica e la questione della verità si configurano in equilibri inediti. Silvia Benso propone l'efficace definizione di un'*etica ontologica*: «L'etica è solo un'apertura – forse la sola – all'ontologia, una specie di porta di comunicazione (ma non di servizio) grazie a cui è possibile porsi in contatto con l'essere. L'etica è dunque una sorta di apriori [...] tramite cui soltanto si realizza – ma senza garanzie sul suo accadere – l'incontro»¹⁶¹ tra uomo e verità.

Heidegger parla di *fatticità* ed *esistenzialità*. La vita è fattiva, nel senso che è essenzialmente un evento storico: «È il modo in cui l'esserci vive in se stesso e da se stesso il proprio essere-nel-mondo, lo patisce come un peso, lo progetta e insieme è sempre gettato in esso»¹⁶². Ma proprio la fatticità della vita ha una portata ontologica: il *Dasein* infatti affronta il proprio tempo nella modalità della possibilità, in quanto l'attuazione di se stesso ha il carattere del progetto. Egli da un lato è gettato nella vita senza alcuna scelta previa, ma dall'altro progetta l'esistenza assolvendo al compito di essere.

¹⁶⁰ J. GREISCH, *Guardare in faccia la metafisica*, in M. RUGGENINI (ed.), *Heidegger e la metafisica*, 163-190, qui 177.

¹⁶¹ S. BENSO, *Con Heidegger. Contro Heidegger. Suggestioni per un'etica ontologica*, in «Filosofia e teologia» 2 (1991) 221-245, qui 230.

¹⁶² C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, 76.

Si apre un vastissimo campo di indagine: l'etica, secondo il piano epistemologico heideggeriano, è originaria nella misura in cui viene a coincidere con l'ontologia. L'esperienza dell'uomo ha per se stessa un profilo ontologico, perché l'uomo è quel modo particolare di essere che esiste determinandosi, si determina agendo e agendo si pronuncia sul significato dell'essere. Se didatticamente ha senso distinguere un'ontologia e un'etica, fenomenologicamente le due realtà sono assolutamente inestricabili in quanto l'esperienza effettiva ha un'intrinseca qualità ontologica. L'agire dell'uomo non può essere separato dalla *questione del senso*: l'Esserci in Heidegger è un condensato di fatticità e senso. L'essere non è mai un dato per l'uomo: l'uomo e l'essere sono in una relazione inscindibile che ha nella storia il luogo della sua effettuazione. L'uomo "fa" l'essere nella propria esistenza, e l'essere si manifesta e si cela in continuazione nell'agire dell'uomo.

Si comprende meglio la ragione per cui Heidegger sembra sospettoso rispetto a ogni assiologia: prima di obbedire a norme morali, l'agire dell'uomo deve essere considerato nella sua portata fondamentalmente ontologica. L'uomo è aperto all'essere, ma assieme è colui che ha da essere, e se esiste un carattere obbedenziale del suo agire, esso è dovuto a una *progettualità* che non può che emergere vivendo. Nell'atto di esistere dell'uomo accade l'essere, e l'uomo orienta se stesso in ordine al disvelamento del vero nella sua stessa vicenda. Heidegger sembra escludere un momento assiologico formale dal suo pensiero perché l'Esserci non è progettante in quanto agirebbe in ordine a norma stabilite intellettualisticamente: l'uomo ha un agire pensante e un pensiero in quanto azione. Non è possibile scindere un progetto e la sua attuazione, perché in ogni istante l'uomo si attua in ordine all'essere: «Il progettare non ha nulla a che vedere con l'escogitazione di un piano in conformità al quale l'Esserci edificherebbe il proprio essere; infatti l'Esserci si è già sempre progettato e, fintanto che è, resta progettante»¹⁶³.

Heidegger giunge a una radicalità tale del questionamento che le possibilità dell'etica o il suo dissolvimento sembrano quasi confondersi. Così Giuseppe Angelini, che riconosce il suo debito nei confronti del pensiero heideggeriano, sostiene che «in tal senso occorre intendere la totale impossibilità di una considerazione morale nella prospettiva teorica heideggeriana»¹⁶⁴. Per Heidegger una morale sarebbe l'*anti-etica*

¹⁶³ *Essere e Tempo*, 179.

¹⁶⁴ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, 575.

originaria, in quanto proposta sovrastorica, intellettualistica e decontestualizzata di una progettualità che invece si delinea facendo: «La vita si compie davvero proprio nel fatto di non potersi mai determinare; al contrario tutte le volte che essa si lascia identificare (e quindi chiudere) nelle sue realizzazioni oggettive, in realtà si allontana da essa»¹⁶⁵. I valori costituirebbero cosificazioni dell'uomo chiamato a determinarsi in ordine all'essere.

In fondo per Heidegger sarebbe un controsenso pensare a un *compimento* dell'Esserci: l'uomo è continuamente esposto alla manifestazione e alla sottrazione dell'essere, nell'impossibilità di strutturale di una pienezza; l'uomo è il "ci" dell'essere, poiché l'essere si attesta sempre nei suoi confronti come trascendenza. In questo senso un'etica che ponesse un livello assiologico definitivo e universale non è pensabile, perché il "ci" è costitutivamente locale, istantaneo e individuale; semmai la successione di località e istantaneità apre alla possibilità di un'esistenza come cammino che tuttavia risulta caratterizzata da una fondamentale indefinitezza¹⁶⁶. Se in Heidegger sia completamente assente un piano assiologico è ciò che andremo ora a discutere. Ciò che qui è importante sottolineare è il contributo decisivo per l'istruzione del tema dell'etica in quanto implicata nell'originario approccio ontologico dell'uomo: Heidegger pone adeguatamente la questione della portata della *libertà* e del *pratico* come luoghi veritativi essenziali. La libertà, tradizionalmente relegata al compito di decidere per una verità istituita a monte di essa, conquista un posto di diritto entro l'originario dell'approccio dell'uomo alla questione del vero, tanto da esservi connaturale¹⁶⁷.

¹⁶⁵ C. ESPOSITO, *Introduzione a Heidegger*, 43.

¹⁶⁶ «Nemmeno la "temporalità", e cioè il senso dell'essere dell'esserci, esaurisce il "chi è" di quest'ultimo, o meglio, individuandolo come l'estaticità pura, o come l'abisso della trascendenza, sembra interdire una risposta definitiva e oggettiva. Ma una tale interdizione – questo il fascino, ma al tempo stesso l'ambiguità heideggeriana – assume non le sembianze di una tesi dialettica, quanto la direzione di una insistenza nel domandare». C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 111.

¹⁶⁷ «Anche la distinzione tra pensiero e azione sarebbe irrilevante; il pensiero stesso è già un agire, e quel che sia l'etica si può apprendere meglio da Sofocle o da tre parole di Eraclito piuttosto che dalle lezioni di Aristotele. Vi è una sola distinzione essenziale, e cioè quella tra l'unico Essere e l'essente tutto. "Finita" è l'epoca delle distinzioni, perché ora, in questo momento storico, dopo che si è chiusa un'età del mondo, si tratta una volta ancora dell'essente nella sua totalità, della propria intera esistenza e dell'intero Essere stesso, il cui "qui", o località, è l'uomo ec-sistente. Perciò Heidegger dice sempre la stessa cosa e, anche se in modo complicato, una cosa semplice. Questa cosa unica e semplice che è l'Essere e l'Esserci viene ripetutamente denominata e variata mediante un'alchimia derivata dalla scolastica e compenetrata di moderna consapevolezza storicista. L'Essere è semplicemente "esso stesso" [...].» K. LÖWITZ, *Saggi su Heidegger*, 9.

Da questo punto di vista non solo l'etica viene svalutata, ma diviene il luogo connaturale all'esperienza del vero. Si tratta di un punto che non sfuggirà agli interpreti francesi del dibattito. L'acquisizione sembra onorare, forse al di là delle intenzioni, anche l'ultimo Husserl per il quale l'atto della decisione appella ad un superamento dell'etica formale, ma anche del livello formale con cui l'intersoggettività e la temporalità sono state trattate nella sua opera. In sintesi:

L'originalità del pratico si segnala per la sua indeducibilità. L'impossibilità di adeguare l'evidenza originaria mediante una analisi del contenuto oggettivo dell'intenzionalità è la condizione necessaria ma non sufficiente perché si dia un altro tipo di approccio e questo sia meritevole di considerazione riflessa. Ma, se non si può dedurre la dimensione pratica dall'intenzionalità della teoria della differenza, è perché il pratico appartiene all'istituzione della differenza anteriormente alla riflessione. Il pratico non può essere dedotto dal teorico perché essi sono già sempre mediati e insieme concorrono a istruire il senso della differenza nel quale l'uomo anticipa il suo possibile più proprio¹⁶⁸.

2) *La scelta anticipatrice*. Dunque l'uomo è colui che è sempre in presa diretta con la trascendenza dell'essere e in cui l'essere si dice come la sua possibilità più propria. Ma il *Dasein* è, per il fatto stesso di esistere, il luogo dove l'essere si manifesta? Dal punto di vista ontologico sì, ma non dobbiamo dimenticare la lapidaria diagnosi con cui inizia *Essere e Tempo*: «Il problema dell'essere oggi è caduto in dimenticanza»¹⁶⁹. Heidegger è molto restio a pensare ad una sorta di *dovere etico*, tuttavia è indubbio che l'apertura dell'uomo all'essere non è immediata e automatica. L'esperienza originaria dell'uomo è l'*oblio dell'essere*: l'uomo è esistenzialmente in connessione con la questione dell'essere ed è il luogo del disvelamento del vero, ma ciò si attesta come possibilità e non come situazione di fatto. Abbiamo riscoperto un rapporto fondamentale tra etica e ontologia, ma proprio perché il rapporto con la verità è essenzialmente etico, esso non esclude l'importanza della decisione del *Dasein*: il *Dasein* è l'unico luogo dove l'essere possa manifestarsi, ma il fatto che ciò sia la *possibilità* più prossima dell'uomo non implica che sia una *necessità*. Qualora l'Esserci viva nell'oblio dell'essere, la sua apertura potenzialmente ontologica all'Essere è vana. Il concetto heideggeriano di decisione non tematizza tanto la singola presa di posizione, quanto un decidersi fondamentale: «La

¹⁶⁸ A. BERTULETTI, *Sapere e libertà*, in G. COLOMBO (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988, 444-465, qui 453-454.

¹⁶⁹ *Essere e tempo*, 13.

decisione di cui si parla non è questione di scelta, [...] la decisione è un affare di fondazione e di creazione. Potremmo dire che è questione di “disponibilità” nella quale noi giochiamo la totalità di ciò per cui ne va di noi»¹⁷⁰.

Viene così a configurarsi un’*assiologia paradossale*, ma non meno importante: la posta in gioco non è il raggiungimento di una condizione felice ma la verità del mio essere, la verità del mio agire, la sua conformità alla vocazione intima e indissolubile dell’uomo, che è quella di rapportarsi all’essere¹⁷¹. L’Esserci deve scegliere di essere ciò che è, riscattando un oblio dalle radici culturali remote¹⁷². La scelta che il *Dasein* è chiamato a compiere esclude qualsiasi finalismo: non si tratta di scegliere per un bene finale attraverso la mediazione valoriale, ma di accettare un’autenticità che è sempre in contemporanea, e mai in differita. Non si tratta di raggiungere un compimento sospeso al futuro: la progettualità che Heidegger propone non conosce una progressione, poiché l’autenticità è una questione dell’*adesso*. Il tempo non procede teleologicamente, ma, potremmo dire, *kairologicamente*: ogni istante è momento della manifestazione e della sottrazione dell’essere per colui che si riconosce come il “ci” dell’essere. Schürmann parla di un *principio anarchico* dell’etica heideggeriana: il vocabolo non è qui da intendersi in una accezione politica, quanto piuttosto come adeguato termine da utilizzarsi nel descrivere un agire senza valori e senza un *telos*, ma non per questo meno impegnativo ed eticamente valido. L’Esserci è il luogo e il fine della scelta, in gioco c’è la propria esistenza autentica:

Invero di che cosa è che si appropria la mia esistenza diventando autentica? Si appropria della mia possibilità di non essere affatto. Dunque, non si appropria di nulla. È chiaro

¹⁷⁰ J. GREISCH, *Donation, destination, décision*, in «Archivio di Filosofia» 80 (2012) 199-215, qui 208.

¹⁷¹ Nella recezione statunitense di Heidegger, S. Cavell inserisce esplicitamente il pensiero heideggeriano nel filone che egli chiama “perfezionismo morale”. Si tratta di una variegata costellazione di teorie etiche ed antropologiche accomunate dal fatto di concentrarsi sulla possibilità di una nuova coscienza di sé, per operare una sorta di trasfigurazione personale in ordine ad una elevazione. S. CAVELL, *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures*, University Press, Chicago 1988 (trad. it. di M. Falomi, *Condizioni ammirevoli e avvilenti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Armando Editore, Roma 2014).

¹⁷² Felice Battaglia, in un saggio del 1967, mette efficacemente in luce il carattere paradossale della scelta etica heideggeriana: l’uomo infatti non è pensato nell’atto di orientarsi nella complessità dei riferimenti valoriali, ma unicamente impegnato a decidere di viverci come il “ci” dell’essere. A suo giudizio però questo porterebbe a una esclusione di un orizzonte etico effettivo: «Siamo sul piano della necessità (si richiama l’essere, si ascolta l’essere, si decide per l’essere, la coscienza è comprensione dell’essere), escludendosi ogni ascesa o rinascita morale che si appelli alla libertà vera, alla genuina scelta, all’obbligazione e alla norma morale». F. BATTAGLIA, *Heidegger e la filosofia dei valori*, Il Mulino, Bologna 1967, 41. Si tratta di un giudizio indubbiamente molto severo, forse eccessivo: scegliere per l’essere non significa escludere l’orizzonte della scelta, ma interrogarlo nel suo fondamento.

che, poiché Heidegger considera come carattere decisivo dell'autenticità il «potenziale» e il «possibile», il concetto dell'esistenza autentica non contiene alcuna struttura teleologica. Al di sopra di *arche* e di *telos*, si trovano l'a-narchia e l'a-teleocrazia, dal momento che «al di sopra della realtà sta la possibilità». È vero che, in quanto orizzonte dell'anticipazione, la morte è certamente una concretizzazione della struttura teleologica che caratterizza la «cura» in generale. Tuttavia parlare della morte come della possibilità più propria di ciascuno, una possibilità di cui si tratta di riappropriarsi sempre di nuovo, significa già introdurre un elemento di non-finalità nell'autenticità [...]. La temporalità autentica – non lineare, ma estatica – abolisce le rappresentazioni di un *terminus a quo* e di un *terminus ad quem* nella comprensione dell'esistenza¹⁷³.

Il bene per Heidegger non è qualcosa che si raggiunge mediante una esistenza costruita su un sistema valoriale adeguato, ma è la vita stessa. Ernst Tugendhat mostra come, in questo senso, la posizione heideggeriana possa essere pensata come una lettura radicale del pensiero aristotelico nell'*Etica Nicomachea*: tutti tendono verso il vivere bene, e il vivere bene è ciò che permette la felicità¹⁷⁴, ma bene, vita e felicità non possono che essere pensati in simultanea, non come l'uno conseguenza dell'altro. Il bene conserva una sua indefinibilità in generale e non si può che dire in specie: l'uomo sceglie per una esistenza felice nella logica del bene, ma la scelta si esprime in una tensione, non ulteriormente oggettivabile¹⁷⁵.

Il modo con cui Heidegger si riferisce alla scelta contraria all'oblio dell'essere per un presente estatico è la *scelta anticipatrice*. Anna Pia Ruoppo, in una accurata ricostruzione della questione sulla possibilità di un'etica heideggeriana, sostiene che proprio l'idea di scelta anticipatrice sia centrale per la riflessione heideggeriana. Secondo l'Autrice, i pensieri che Heidegger ha ideato confrontandosi con Aristotele, Paolo, Agostino e Lutero (intrisi di argomenti di natura etica) hanno avuto un peso non indifferente nello sviluppo delle tesi di *Essere e Tempo* e «quanto più Heidegger, nei punti nodali del suo ragionamento, invita a non interpretare la sua analisi dell'esistenza in senso etico, tanto più sembra confermare in essa la presenza di una dimensione valutativa, per quanto programmaticamente non intenzionata»¹⁷⁶. La dimensione etica fondamentale che

¹⁷³ R. SCHÜRMAN, *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Éd. du Seuil, Paris 1982 (trad. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Neri Pozza, Vicenza 2019, 50).

¹⁷⁴ «Poiché ogni conoscenza ed ogni scelta aspirano ad un bene, diciamo ora che cos'è, secondo noi, ciò cui tende la politica, cioè qual è il più alto di tutti i beni raggiungibili mediante l'azione. Orbene, quanto al nome la maggioranza degli uomini è pressoché d'accordo: sia la massa sia le persone distinte lo chiamano "felicità", e ritengono che "viver bene" e "riuscire" esprimano la stessa cosa che "essere felici"». ARISTOTELE, *Etica Nicomachea* I, 1095a, 15-20.

¹⁷⁵ Cfr. E. TUGENDHAT, *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995, 243-244.

¹⁷⁶ A.P. RUOPPO, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, 223.

emerge dalla riflessione di *Essere e Tempo* e nelle opere successive si articola su un'opzione binaria fondamentale entro la quale il *Dasein* è chiamato a decidersi: fra una dimensione autentica e una dimensione inautentica dell'esistenza. L'*esistenza inautentica* è un modo di vivere in cui il tempo è vissuto semplicemente come successione cronologica degli istanti della vita quotidiana, mentre l'esistenza autentica imposta la dimensione temporale in maniera più complessa: «[...] si invia nel presente a partire dall'anticipazione del futuro e la ripresa del proprio passato nella decisione»¹⁷⁷. La scelta anticipatrice è altra cosa rispetto al dilemma morale, poiché in gioco non c'è un'alternativa tra beni possibili, bensì la decisione tra una vita che *subisce se stessa* oppure una libertà che *assume la vita* stessa. L'uomo sperimenta se stesso come *Dasein* nella misura in cui si assume la *responsabilità della propria vita*.

Ma in che senso possiamo parlare di *decisione anticipatrice*? Che cosa anticipa nell'uomo la decisione? La risposta sintetica a tali interrogativi è relativamente semplice: mediante la scelta anticipatrice, il *Dasein* anticipa la *morte* come un evento che riguarda proprio lui. Ma la relativa semplicità dell'interrogativo chiede di essere istruita con l'evocazione di alcuni passaggi teoretici.

Secondo Heidegger, non è per nulla scontata una esistenza autentica da parte del *Dasein*: la modalità immediata con cui egli interpreta il proprio essere nel mondo è infatti identificata da Heidegger con la nozione di *deiezione*. L'uomo si scopre come uno che c'è nel mondo senza averlo scelto: si ritrova buttato nel mondo stesso. Egli potrebbe continuare, nella logica della non autenticità, a vivere nel mondo senza mai compiere la scelta di farlo responsabilmente. La deiezione potrebbe essere definita come la tendenza spersonalizzante con cui l'uomo potrebbe affrontare l'esistenza. La figura linguistica che meglio descrive la vita come deiezione è data dalla particella "si" che rende impersonale il verbo: «*si dice*», «*si fa*», «*si pensa*». L'uomo, gettato nel mondo, è originariamente «immedesimato nel Si e signoreggiato da esso»¹⁷⁸, vive come vivono tutti, secondo una modalità della quotidianità che non ammette ulteriorità. La Cura è il concetto heideggeriano con cui egli esprime il rapporto del *Dasein* con gli enti: l'uomo non conosce semplicemente gli altri enti, ma li conosce in funzione di sé, della loro utilizzabilità. Originariamente la Cura nella modalità della deiezione si esprime nel

¹⁷⁷ *Ibid.*, 227.

¹⁷⁸ *Essere e Tempo*, 205.

rapportarsi al mondo delle cose in base alle *prassi consolidate* e alla ricerca del maggior tasso di *interesse* possibile: non è l'uomo che usa delle cose, ma semplicemente le cose "si usano": la prima strategia con cui l'uomo vive la propria gettatezza nel mondo è la ripetizione di una quotidianità non realmente assunta come propria. Egli vive non perché lo abbia deciso, ma perché "si vive", approccia gli enti non nell'ordine della possibilità, ma dell'ordinarietà per cui le cose "si utilizzano". Il mondo e gli altri invadono completamente il *Dasein*, che non è più in grado di smarcarsi: «L'Esserci è completamente stordito dal "mondo" e dal con-Esserci degli altri nel Si»¹⁷⁹.

Le modalità con cui si realizza la deiezione (del resto ben note) sono tre: la chiacchiera, la curiosità e l'equivoco.

La *chiacchiera* è necessaria in quanto rappresenta il modo originario con cui il *Dasein* viene in contatto con il mondo: il significato del mondo e della Cura si esprime linguisticamente, e il linguaggio tende a diffondersi e replicarsi. In questo modo il linguaggio offre un pacchetto piuttosto condiviso e pubblicamente riconosciuto di significati degli enti, che presentano al *Dasein* una gamma limitata ma accettata e accettabile di modalità di esercitare la Cura. Il linguaggio della chiacchiera non è teso al disvelamento dell'essere e della verità delle cose, ma alla fissazione di alcuni e limitati significati dettati dalla convenzione: «Le cose stanno così perché così si dice»¹⁸⁰. Se non si può che partire dal «si dice» della chiacchiera, essa tuttavia diventa sinonimo di esistenza inautentica quando non si produce nessuna evoluzione e l'essere delle cose viene perennemente frainteso con ciò che si dice delle cose.

La *curiosità* non è qui intesa come il legittimo desiderio di disvelare l'essere delle cose, ma rappresenta la modalità inautentica di produrre conoscenza distratta, fine a se stessa, svincolata dal problema del reale: «Essa non cerca [...] la calma della contemplazione serena, dominata come è dalla irrequietezza e dall'eccitazione che la spingono verso la costante novità e il cambiamento»¹⁸¹. Il *Dasein* che vive nella modalità della curiosità non è mai presente al disvelamento dell'essere, perché sempre proteso a un'ulteriorità. Il sapere del curioso è ampio, ma superficiale: scruta ogni cosa e non conosce davvero nulla; è aggiornato su tutte le chiacchiere, ma non ha mai dischiuso

¹⁷⁹ *Ibid.*, 215.

¹⁸⁰ *Essere e Tempo*, 207.

¹⁸¹ *Ibid.*, 211.

alcuna autentica possibilità. Chiacchiera e curiosità si alimentano vicendevolmente: «La chiacchiera fa da guida alla curiosità e dice ciò che si deve aver letto e visto. L'essere-ovunque-e-in-nessun-luogo della curiosità è affidato alla chiacchiera»¹⁸².

La chiacchiera e la curiosità generano *equivoco*, perché «tutto sembra genuinamente compreso, afferrato ed espresso, ma in realtà non lo è»¹⁸³. Se il fondamento del sapere inautentico è la condivisione, non è più possibile distinguere ciò che «è così» da ciò che «si dice essere così». L'inautenticità che si genera ha un effetto rassicurante sull'uomo, in quanto deresponsabilizzato dal ruolo di esistere come luogo della manifestazione dell'essere: «L'uomo può capire sé in base al mondo delle cose, in base a ciò che può fare, a allora esiste in modo inautentico; oppure può capire sé e le cose in base a se stesso, in base a ciò che può essere, e allora esiste in modo autentico»¹⁸⁴.

L'esistenza inautentica sotto il segno della deiezione consiste in una *fuga da se stesso*: l'uomo rinuncia alla responsabilità di dispiegare il senso di se stesso e degli enti, rifugiandosi nell'area di ciò che si dice. Ma l'effetto della forma discorsiva sintetizzabile con il «si dice» è che esprima una esistenza dove l'uomo non vive: semplicemente «si vive». Heidegger non parla dello stato della deiezione in termini moralistici: vivere un'esistenza inautentica non è una colpa, ma essenzialmente è un *dato*. L'uomo non può non vivere nella modalità del con-esserci, e la vita nel mondo con gli altri uomini comporta necessariamente almeno una fase di esistenza deiettiva.

Come è possibile superare la fuga deiettiva da se stessi e dall'essere? Secondo Heidegger, il passaggio dall'esistenza inautentica all'autenticità è mediato dall'*angoscia*. L'angoscia non è semplicemente la paura, e la differenza tra le due è radicale: la paura è un concetto transitivo, è riferita a qualcosa e induce la fuga di ciò che spaventa. Ma l'angoscia è *intransitiva*: l'uomo non si sente angosciato da qualcosa di determinato, ma dall'insignificanza del mondo da cui tuttavia non può scappare. L'incantesimo della deiezione viene rotto dall'angoscia:

Il per-che dell'angoscia è l'essere nel mondo come tale. Nell'angoscia l'utilizzabile intramondano e in generale l'ente intramondano sprofondano. Il "mondo" non può più offrire nulla, e lo stesso il con-Esserci degli altri. L'angoscia sottrae così all'Esserci la possibilità di comprendersi deiettiva a partire dal "mondo" e dallo stato interpretativo pubblico. Essa rigetta l'Esserci nel per-che del suo angosciarsi, nel suo autentico poter-

¹⁸² *Ibid.*, 212.

¹⁸³ *Ibidem.*

¹⁸⁴ S. VANNI ROVIGHI, *Heidegger*, 49.

essere-nel-mondo. L'angoscia isola l'Esserci nel suo essere-nel-mondo più proprio, il quale, in quanto comprendente, si progetta essenzialmente in possibilità. Assieme al perche dell'angosciarsi, l'angoscia apre l'Esserci come esser-possibile [...].¹⁸⁵

L'angoscia dunque ha un *effetto singolarizzante*: l'uomo vive una insoddisfazione radicale per il mondo in quanto deietto e viene riportato dall'angoscia alla questione di se stesso. Il mondo smette di essere il regno delle convenzioni, e la Cura (come modalità originaria di rapporto con gli enti) non è più pensabile come replica ingenua di ciò che normalmente si fa. L'isolamento determinato dall'angoscia pone l'uomo di fronte alla propria singolarizzazione e alla possibilità di realizzarsi come Esserci: egli diviene colui che può superare la deiezione iniziando a dispiegare le possibilità dell'essere dell'ente.

In particolare, nei celebri paragrafi 50, 51 e 52, viene affrontata una modalità particolare dell'angoscia, dettata dall'*Essere-per-la-morte*. Se è vero che la vita può essere affrontata in maniera deiettiva, anche la morte può essere disinnescata mediante la deiezione: si può prendere atto che prima o poi sopraggiunge il *decesso* attraverso la formula linguistica «si muore». Ma l'angoscia può riscattare dallo stato deiettivo nella misura in cui l'uomo realizza che la morte è l'estrema possibilità di non esserci più. Mediante l'angoscia, la morte non viene più pensata come una ineluttabilità a cui pensare il meno possibile: «La morte, come fine dell'Esserci, è la possibilità dell'Esserci più propria, incondizionata, certa e come tale indeterminata e insuperabile»¹⁸⁶. L'angoscia pone la questione del morire come la possibilità più propria dell'Esserci: il fatto che egli muore è quanto di più certo ci sia nella sua esistenza. L'Esserci prende coscienza che non ci sarà più. L'angoscia può condurre all'anticipazione:

È l'anticipazione a far emergere la morte come la possibilità più propria, incondizionata, insuperabile certa e indeterminata dell'esserci. L'essere-per-la-morte apre all'esserci il poter-essere più proprio nel quale ne va pienamente del suo essere. Attraverso l'anticipazione della morte l'esserci è sottratto al Si. La possibilità più propria infatti appare come incondizionata, in quanto l'esserci ha da assumere esclusivamente da se stesso quel poter-essere in cui ne va del suo poter-essere più proprio. In questo modo, l'anticipazione della possibilità incondizionata conferisce all'ente anticipante la possibilità di assumere il suo essere più proprio da se stesso e a partire da se stesso.¹⁸⁷

L'anticipazione, affinché possa divenire una struttura esistenziale importante, richiede di essere anticipata, ossia voluta e posta in essere dall'Esserci: «Con la messa in

¹⁸⁵ *Essere e Tempo*, 229.

¹⁸⁶ *Ibid.*, 315.

¹⁸⁷ A.P. RUOPPO, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, 173.

luce della decisione anticipatrice, l'Esserci è stato posto nella pre-disponibilità della sua totalità autentica»¹⁸⁸.

La decisione anticipatrice non si configura come una sorta di “opzione fondamentale” per il bene¹⁸⁹: l'uomo sceglie semplicemente di assumere la morte come possibilità di individualizzazione. Il *Dasein* non si pone di fronte ad un bene da adeguare: il referente della decisione anticipatrice non smette di essere esclusivamente se stesso. Scegliersi in modo autentico non implica immediatamente la costruzione di un orizzonte assiologico, ma significa non precludersi possibilità, oltre la convenzione deiettiva. L'assiologia sarebbe contraria all'etica, perché il bene non coinciderebbe con l'essere e con il soggetto, ma con l'estrinsecismo di una norma: far coincidere il *bene* con la *norma universale* sarebbe una ricaduta nel mondo della deiezione dove il *Dasein* si smarrisce nella folla¹⁹⁰.

L'angoscia isola l'uomo dal mondo: il *Dasein* pone tra sé e il mondo una distanza che lo salvaguarda dal Si; ma la decisione ricolloca l'uomo nel mondo nella sua singolarità. L'uomo decide di vivere nella sua singolarità e con cognizione la possibilità di essere manifestazione dell'essere: la *Cura* diviene dispiegamento dell'essere degli enti, l'*essere-gettato-nel-mondo* si esprime come erranza nel mondo stesso, la *progettualità* diviene assunzione della propria singolarità. Le cose non sono più tali perché definite dalla chiacchiera, ma divengono possibilità che l'Esserci addita nella modalità del *lasciar-essere*.

Heidegger parla di decisione: l'esistenza autentica chiede che la libertà assuma la possibilità dell'autenticità. Se poco fa abbiamo considerato che la libertà viene riscoperta nella sua dignità ontologica, il valore etico dell'osservazione si manifesta nel carattere di *decisione* che la libertà deve compiere. L'esercizio della libertà apre ad una esistenza etica in virtù di una decisione dal valore fondamentale: l'Esserci che passa dall'esistenza inautentica della deiezione all'esistenza autentica sceglie di iniziare ad esercitare in forma

¹⁸⁸ *Essere e Tempo*, 375.

¹⁸⁹ Il concetto di opzione fondamentale è stato elaborato dalla teologia morale cattolica da K. Demmer. Egli sostiene che, a fronte della pluralità dei riferimenti valoriali e delle casistiche in cui si attua la decisione per il bene, il soggetto pone una scelta fondamentale per il bene stesso nella sua interezza, scelta da confermare e attuare praticamente nelle singole circostanze. Cfr. K. DEMMER, *Opzione Fondamentale*, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990, 854-861.

¹⁹⁰ Cfr. J. MARLÈNE, *Heidegger perfectionniste ? L'éthique de la «conversion» dans Être et Temps*, in S. LAUGIER (ed.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris 2010, 489-515.

singolare la propria libertà. La libertà è tale in quanto caratterizzata dalla volontà: non si tratta di un anonimo determinarsi senza alcuna logica. La libertà si realizza in atti liberi di decisione che determinano il soggetto. Anticipando la morte come evento singolarizzante, l'Esserci decide per l'autenticità perché lo vuole, e l'atto della decisione ha un valore etico. L'etica che viene a configurarsi ha una *qualità tautologica*: l'Esserci «decide di decidere», «vuole volere», «sceglie di scegliere». L'Esserci è tale in quanto libero e proprio perché libero, ma l'autenticità della propria esistenza è una figura possibile della libertà, che non esiste senza attuazione.

La libertà è ciò che media per l'Esserci la realizzazione della possibilità, in quanto il passaggio all'esistenza autentica chiede di rispondere ad un appello che Heidegger esprime in questi termini: «Divieni ciò che sei!»¹⁹¹. L'esistenza autentica si configura come una possibilità di fronte alla singolarizzazione operata dalla morte, ma comporta un atto della libertà perché essa divenga attuale. Figal sintetizza con queste parole il carattere di attuazione che si configura nell'Esserci: «[...] il comportamento determinato nell'Esserci ha ontologicamente il carattere del movimento»¹⁹².

La riflessione heideggeriana sfiora da vicino più volte il fatto che l'uomo non è l'unico Esserci nel mondo: la dimensione del *con-Esserci* è un tema presente in *Essere e Tempo*. Ma la decisione è sostanzialmente un atto *individuale*: la “fenomenologia storica” di fatto non si avventura mai oltre il piano di riferimento egologico. L'esistenza autentica è frutto di un raccoglimento individuale, di una singolarizzazione primaria nella quale l'alterità è un termine, non un momento costitutivo. In un'esistenza autentica anche la Cura per l'altro ne esce più consapevole, ma l'altro è al più oggetto di Cura, non costitutivo della scelta singolarizzante¹⁹³.

Per Heidegger è impossibile andare oltre: la fenomenologia non può che assestarsi sul livello fondamentale della scelta anticipatrice nella sua rilevanza ontologica. Risulta istruttivo il richiamo alla *coscienza* e all'esperienza della *colpa*: Heidegger parla di un

¹⁹¹ *Essere e Tempo*, 180.

¹⁹² G. FIGAL, *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. 1988 (trad.it. di F. Filippi, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Il Melangolo, Genova 2007, 300).

¹⁹³ «In *Essere e Tempo*, l'autenticità dell'essere se stessi è sempre posta in relazione al raccoglimento presso di sé e alla intrasferibilità della decisione, mentre l'inautenticità è sempre coniugata con una situazione di legame, di relazione, di condivisione, di accomunamento, di comunicazione. Perciò, nonostante le dichiarazioni contrarie [...], il rapporto con gli altri finisce per giocare il ruolo di una distrazione da se stessi, che devia l'uomo dalla strada che lo porta verso l'autenticità». C. DI MARTINO, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Derrida*, Ed. di Pagina, Bari 2019, 45.

essere colpevole originario dell'uomo: «L'essere autentico consiste allora nel capire e nel vedere ogni progetto come risposta all'essere imminente e indeterminato, che non può mai essere esaurito nei progetti che “si” fanno»¹⁹⁴.

Sembra che ci sia una *colpa senza responsabilità*: l'uomo che si decide per l'esistenza autentica non può mai adeguare completamente l'essere, che comunque si attende sempre come assenza e possibilità. La colpevolezza originaria del *Dasein* coincide con uno scarto incolmabile tra il progetto e la possibilità di dire l'essere. Ogni attuazione del *Dasein* non è mai risolutiva, perché la possibilità è sempre superiore all'effettività. Figal a questo punto mostra una presunta debolezza del pensiero heideggeriano: «Che *Essere e Tempo* sia una fenomenologia della libertà e che la filosofia di Heidegger in generale possa essere interpretata come tale, non significa naturalmente che la comprensione della libertà qui suggerita si trovi sufficientemente elaborata in Heidegger stesso»¹⁹⁵. In particolare il difetto che Figal rintraccia riguarda il rapporto tra *storicità* e *temporalità*¹⁹⁶: per Heidegger la storia sembra essere senza tempo, nel senso che la nozione di tempo si dissolve in quella di storicità. Il *Dasein* è la sua storia, la storia si compie e si attua, ma gli atti della libertà sembrano assorbiti in un concetto apriorico di storicità. L'essere è la storia, la storia è caratterizzata dalla libertà, la libertà si attua nella decisione, ma lo statuto delle decisioni non sembra adeguatamente tematizzato nel suo profilo di *atto singolare*. Heidegger sembra arrestarsi ad una formalità della singolarità. La singolarità è indicata come il luogo dell'attuazione dell'Esserci, ma ogni forma di singolarità sembra riduttiva. Casper fa notare come si debba considerare «la peculiare formalità del pensiero heideggeriano, che vuole essere appunto una riflessione sull'evento in generale [...] ma senza che il pensiero si leghi a un determinato evento storico inteso come evento della verità»¹⁹⁷.

Il sottile paradosso che rintracciamo risiede in una sorta di *carattere universale* della *singolarità*, per il quale si comprende meglio tutta la reticenza heideggeriana a sviluppare un'etica: la scelta anticipatrice non è, nella sua intenzione, una sorta di

¹⁹⁴ G. FIGAL, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, 255.

¹⁹⁵ *Ibid.*, 412.

¹⁹⁶ Cfr. *Ibid.*, 329-330.

¹⁹⁷ B. CASPER, “Ereignis”. *Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in J. MATTERN – G. MOTZKIN – S. SANDBANK (edd.), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, Verlag Vorwerk, Berlin 2000 (trad. it. di R. Fabris, *Rosenzweig e Heidegger, Essere ed Evento*, Morcelliana, Brescia 2008, 61-62).

condizione trascendentale dell'etica, non è una premessa eidetica o formale per un'etica materiale. Se proprio vogliamo parlare di etica, in Heidegger non si può che rilevare che essa si assesta e si arresta al livello della scelta anticipatrice. L'esistenza autentica si realizza in alcune figure che Heidegger tematizza sia in *Essere e Tempo* che in quella grande produzione che nella sua vita viene posta sotto il segno della *Kehre*: l'uomo che diviene il pastore dell'essere, l'Esserci che con il linguaggio disvela l'essere, la ricerca delle radure, l'erranza. Ma forse la figura più adeguata per esprimere il realizzarsi dell'Esserci nella sua autenticità è la *Kehre* stessa: la scelta anticipatrice colloca l'uomo in una esistenza capace di svolte, di aprire possibilità, di dispiegare significato. L'esistenza autentica è un'esistenza di svolte: la *Kehre* non rappresenta dunque semplicemente una fase heideggeriana, ma una figura ontologica ed etica, etica perché ontologica¹⁹⁸.

3. Vocabolario etico heideggeriano

Ci avventuriamo in una operazione rischiosa. Abbiamo già incontrato la proposta di Franzen, che suggerisce di leggere alcune pagine heideggeriane attraverso un metodo che egli definisce “disenfattizzazione”: il rifiuto di Heidegger per l'etica (o per altri strumenti classici della filosofia) non deve essere interpretato troppo rigidamente, per non rimanere intrappolati nel testo¹⁹⁹. Heidegger talvolta prende posizioni molto nette per enfatizzare un nuovo inizio proposto con la sua filosofia; l'andare oltre la perentorietà di alcune prese di posizione serve proprio per onorare la sfida posta dal suo pensiero. Nel caso dell'etica abbiamo dimostrato come la ricerca di alcune istanze di fondo del pensiero heideggeriano sia stata una strategia che ha portato diversi contributi teoretici per un ripensamento certo radicale, ma non poco feconda dell'etica stessa.

L'obiettivo della nostra ricerca consiste nella definizione di un canone fenomenologico dell'etica entro il quale collocare la ripresa francese, in particolare di

¹⁹⁸ «La *Kehere* non è propriamente parlando una svolta o un cambio di direzione, ma anzi è piuttosto una deviazione o una diversione, la deviazione essenziale attraverso l'essere, la verifica del suo proprio spessore, della sua storia e del suo destino». M. CARON, *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, 978.

¹⁹⁹ Dello stesso parere: L. FERRY – A. RENAUT, *La dimension éthique dans la pensée de Heidegger*, in «Le Seuil» 14 (1986) 87-103.

Lévinas e Marion. Entrambi dialogano con diverse istanze heideggeriane, di natura storica, metodologica o etica.

Per queste ragioni il tentativo delle note che seguono è quello di comprendere come alcuni linguaggi heideggeriani possano risultare gravidi di conseguenze per continuare la sua proposta di un'etica ontologica fondamentale. Il rischio dell'operazione è comprensibile a partire dalla premessa: evidentemente andiamo *oltre Heidegger*, che non avrebbe positivamente accettato di definire come *etiche* alcune sue intuizioni e proposte. Accettando di attenersi ad un livello di istruzione fondamentale dalla problematica etica, è tuttavia possibile abbozzare delle prospettive di pensiero che rispondano alle intuizioni rilanciate da Heidegger? La necessaria consapevolezza del tentativo è quella di evitare i rischi che abbiamo individuato in un possibile *agere sequitur esse* che sostituisca semplicemente all'ontologia tradizionale quella heideggeriana.

3.1 *Alle fonti di Essere e Tempo*

L'immagine che più restituisce una geometria del pensiero di Heidegger è indubbiamente più una *strada* che un *immobile*. E quando un pensiero è in progressione, si può sottolineare tanto le continuità quanto le discontinuità. Heidegger stesso non ha risparmiato per sé il linguaggio della svolta: *Essere e Tempo* rappresenterebbe il primo momento importante di svolta, mentre dopo *Essere e Tempo* interverrebbero numerose svolte. In realtà gli interpreti tendono a leggere una maggiore continuità tra le varie fasi, in particolare tra i primi scritti e *Essere e Tempo*. Nei primi anni della sua attività accademica, Heidegger dedica ampi lavori sulle fonti cristiane neotestamentarie, patristiche, medievali e moderne, nonché ad Aristotele (come già abbiamo considerato). La tesi che qui si intende sostenere è che la Bibbia, Aristotele, Agostino e Lutero abbiano offerto ad Heidegger le occasioni per elaborare alcune idee che in *Essere e Tempo* vengono poi sviluppate. La cosa che più interessa al nostro lavoro è che il vocabolario etico viene usato con estrema abbondanza.

Nel libro che raccoglie i primi corsi di Heidegger immediatamente dopo la Prima Guerra Mondiale (*Fenomenologia della vita religiosa*), Paolo e Agostino sono gli autori che vengono studiati, valorizzati e decostruiti. Il punto di partenza che viene proposto è

definito «esperienza effettiva della vita»²⁰⁰, ed è immediata la percezione dell'interesse etico del vocabolario utilizzato: la vita primariamente «si fa incontro» all'uomo in un contenuto di esperienza, ed «è nel contenuto che ha luogo ogni mutamento della vita», perché «la vita si diffonde ovunque» al di là delle concettualizzazioni con le quali è possibile descrivere o indirizzare la modificazione avvenuta²⁰¹. L'interesse etico risiede nella convinzione secondo la quale l'*agire* è il momento originario della conoscenza e della verità.

Attraverso questa lente Heidegger affronta i classici del pensiero cristiano: non si domanda quali siano le novità dottrinali introdotte dall'avvento del cristianesimo, ma quale sia il modo pre-tematico da parte dei cristiani di vivere l'*esperienza temporale* della propria esistenza. Le lettere paoline, a tal proposito, sono testi che domandano al lettore non solo una comprensione dei contenuti, ma un'immedesimazione nella medesima modalità di vivere il tempo. Il completo riferimento a Dio che è intervenuto mediante l'evento di Cristo ha posto il tempo sotto il segno del *compimento*: Paolo si rivolge a comunità che vivono l'attesa di un immediato compimento della storia in Cristo. La vita si compie nell'attesa escatologica, ma l'escatologia non è semplicemente qualcosa che sarà: il fatto che l'esistenza sia protesa verso un compimento qualifica ogni momento come *insicuro* e come *tempo della pienezza*. L'esistenza non è più una semplice successione di tempo: «La vita cristiana non procede in modo lineare, ma è infranta»²⁰². La manifestazione del Regno di Dio che viene non rende la vita fattizia presente come una semplice e inerte attesa, ma accende la coscienza di essere nel tempo della pienezza. L'escatologia non è semplicemente qualcosa che sarà o che verrà: il cristiano vive tutta la vita nella logica del compimento, «*tenendosi presso la verità*». La verità dell'anticipazione si realizza nell'oggi come unico tempo possibile del vero. La *parousia* non è inerte attesa del futuro, ma necessità di decidere per la propria vita: la fede apre a una assunzione consapevole della storia come luogo in cui ogni oggi è possibilità di determinarsi in ordine al compimento. L'infinita tendenza verso cui tende il mondo non viene ricondotta ad una gnosi o ad una dottrina che deve essere conosciuta, bensì si attua in un

²⁰⁰ M. HEIDEGGER, *Phänomenologie des religiösen Lebens*, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995 (trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003, 41)

²⁰¹ *Ibid.*, passim.

²⁰² *Ibid.*, 167.

nuovo modo di vivere la finitezza come l'istante in cui tenersi entro il vero e la questione dell'infinito²⁰³.

Secondo Heidegger, il cristianesimo primitivo è un momento in cui l'Occidente si è confrontato con la *fatticità della vita* e con l'approccio agito alla questione della verità, dove il pensiero e l'azione non sono ordini gerarchicamente posti. Nel cristianesimo primitivo abbiamo un momento fattivo in cui l'uomo si vive come Esserci. La novità cristiana consisterebbe dunque in un modo di vivere più che in alcuni contenuti da ritenere veri: i cristiani sono coloro che, fondando l'attesa di un *futuro* definitivo nella memoria dell'evento cristologico *passato*, vivono il *presente* come momento della verità, come luogo in cui rimanere aperti a Dio che non è una nozione da apprendere. La fede di Paolo consiste nel suo vivere la vita nella carità in rapporto alla sua missione: Paolo scrive lettere, ossia messaggi in un contesto vitale che è l'essenza della propria esistenza. Il cristianesimo primitivo non nasce come dottrina, ma come rivoluzionario modo di tenersi presso Dio nella vita fattizia improntata sull'amore: «La *pistis* non è un tenere per vero, altrimenti la *uperauxanei* non avrebbe alcun senso; il *pisteuein* è un contesto dell'attuazione suscettibile di intensificazioni. Questa intensificazione è la garanzia della coscienza genuina»²⁰⁴. Il cristianesimo nasce da un vissuto e si attua in un vissuto veritativo: il Cristianesimo originario, per Heidegger, costituiva un'esperienza più autentica della vita, del tempo, dell'esistenza senza la mediazione di concettualizzazioni astratte: si trattava di rispondere all'appello, all'annuncio di Gesù, alla sua proclamazione del Regno di Dio.

Il cristiano ritiene che in Gesù la storia si sia compiuta e i tempi si sono scompaginati, in quanto l'esistenza è segnata dall'unica urgenza di corrispondere all'appello del messaggio messianico ed escatologico: «Il cristiano non vive più un tempo oggettivo del mondo-eone presente, univocamente dato, ordinato, ma vive la temporalità

²⁰³ «Finito e infinito appaiono allora correlati – non opposti. E si richiamano l'un l'altro: il finito non può fare a meno di reclamare ed evocare l'infinito, e l'infinito non può fare a meno di articolarsi e declinarsi nel finito. La finitezza che manifesta la sua vocazione all'infinito, pur sempre possibile e per ciò stesso impossibile da eliminare, non cessa di essere finita e si rivela una finitezza infinitamente finita». D. DI CESARE, *Escatologia dell'essere. Quel che resta di Heidegger – tra finitezza originaria e infinito negato*, in C. GENTILI – F.W. VON HERMANN – A. VENTURELLI (edd.), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, il Melangolo, Genova 2009, 131-147, qui 144.

²⁰⁴ *Fenomenologia della vita religiosa*, 149.

autentica, vive un suo tempo, un “tempo vivente” che è “contratto”, abbreviato, per cui resta ancora soltanto poco tempo e non si possono rimandare le scelte definitive»²⁰⁵.

Nella logica protocristiana sarebbe semplicemente insensata una distinzione tra dottrina ed etica, o tra azione e contenuti: la verità del messaggio cristiano è la *vita fattizia*, con i suoi pensieri, le sue relazioni, la sua temporalità, le sue decisioni tenendosi presso il messaggio di Cristo e la sua accentuazione escatologica. L'evoluzione del pensiero cristiano successivo ha assunto i principi dell'onto-teleologia, per cui la vita fattizia ha conosciuto un movimento di reificazione: le decisioni sono tradotte in norme, il messaggio evangelico in dottrina, la *parousia* in escatologia, l'essere in ente. Ma in questo caso l'intuizione del cristianesimo primitivo sarebbe fraintesa. L'apostolo Paolo non scrive trattati, ma lettere, poiché il messaggio non è svincolabile dal vissuto presente, dalla temporalità, dalla presa diretta. La predicazione di Paolo, i suoi scritti, il suo messaggio, le chiese da lui fondate, la vita vissuta sotto il segno di un *oggi* in cui vivere la prossimità di Dio appartengono a un unico vissuto temporale in cui la vita manifesta senso, essere e verità.

Il connubio tra il cristianesimo e l'impostazione onto-teologica ha scisso ciò che nel cristianesimo primitivo non era scindibile: la *dottrina* da un lato, le precisazioni *dogmatiche* dall'altro e infine l'*etica* come conseguenza. Agostino rappresenta per Heidegger il massimo approdo dell'autocoscienza cristiana della fatticità della vita, ma assieme l'inizio di una teoresi che depotenzierà inesorabilmente la novità intravista. Le *Confessioni* di Agostino mostrerebbero l'oscillazione: «[...] l'oscillazione dell'analisi dell'esperienza intesa ora come messo obiettivamente lì presente, ora come interpretazione riferita all'attuazione! Di che cosa è espressione l'oscillare come tale? Punto di partenza per la rottura esistenziale fra la relazione oggettuale e ordinativa della psicologia [ovvero dell'interpretazione] e il coglimento del problema in base alla vita effettiva in termini concretamente storico-esistenziali»²⁰⁶.

Nel libro X, Agostino parla di una vita beata che deriva da una conoscenza non meramente concettuale del vero: ogni uomo può sperimentare la beatitudine dell'essere nelle verità, e si tratterebbe di un vissuto sintetico e complessivo dell'essere umano, non omologabile sulla coordinata cognitiva. Alla beatitudine del vero appartiene anche il

²⁰⁵ E. GIANNETTO, *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, 33.

²⁰⁶ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 237.

desiderio di un pensiero della verità, con il rischio che l'oggetto pensato possa sostituire il tenersi presso la verità: «Che cosa ottiene l'uomo in tal modo? Ottiene che la verità gli rimanga nascosta, benché egli stesso non lo sia al suo cospetto. Tuttavia la sola cosa che va compresa adesso è questa: anche in tal occludersi nei confronti della verità, l'uomo ama la verità più dell'errore, e in tal modo si dà da fare per la vita beata»²⁰⁷. Non c'è uomo che non cerchi di conoscere la vita beata e la verità, ma c'è un modo di pensare alla verità che la *oggettivizza* così da non mostrarla come questione esistenziale e fattizia. Tutti cercano la verità e sono proiettati verso essa come modalità di compimento e di realizzazione della vita, ma resta aperta la possibilità di disinnescare la tensione mediante un pensiero che non le sia all'altezza. Il cammino verso la vita beata è frutto di decisione pratica: nella molestia della vita, con il carattere ambiguo e distorcente dei desideri, l'uomo si pone in direzione della vita beata mediante la scelta per l'amore. Ma non è possibile dettagliare assiologicamente la decisione soggettiva proprio perché «decisiva qui non è una predilezione di valori [...] bensì la cura esistenziale»²⁰⁸.

Il cristianesimo avrebbe desunto dal platonismo e dell'aristotelismo gli strumenti per un'oggettivizzazione del vero²⁰⁹. Ma Lutero e Kierkegaard rappresentano per Heidegger un felice ritorno all'intuizione della vita fattizia del cristianesimo delle origini. Heidegger è spesso mosso da un grande fascino per il pensiero di Lutero, il quale opererebbe una distruzione nel sapere teologico occidentale: «Il ritorno all'esperienza protocristiana del Nuovo Testamento è correlata [in Lutero] a una distruzione della saggezza del mondo (*1Cor* 1,20), cioè una distruzione della filosofia greca e principalmente di Aristotele, “il maestro cieco e pagano”»²¹⁰. La tesi di Ruoppo è che «la presenza di una chiara dimensione valutativa coniugata con un radicale e sistematico rifiuto di qualsiasi dimensione normativa debba essere ricondotto all'origine teologica

²⁰⁷ *Ibid.*, 260.

²⁰⁸ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 331.

²⁰⁹ Così in una lettera di Heidegger a Bultmann: «C'è la necessità di un confronto essenziale con la filosofia greca e con la degenerazione dell'esistenza cristiana a causa di essa. La vera idea della filosofia cristiana, dove “cristiana” non è un'etichetta per una filosofia greca ripresa a malo modo, ma il cammino verso una teologia cristiana originaria, libera da ogni ellenismo». Lettera cit. in O. PÖGGELER, *Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie*, in M. HEPPEL (ed.), *Heidegger – neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, 41-53, qui 46.

²¹⁰ C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Puf, Paris 2005, 27.

del pensiero di Heidegger e soprattutto al suo fertile dialogo con l'opera del giovane Lutero»²¹¹.

Il desiderio di ritornare all'esperienza protocristiana è esplicita nel Riformatore, che già nelle tesi di Heidelberg del 1518 propongono una articolata critica dell'aristotelismo. L'approccio luterano alla tradizione teologica è di natura dialettica, in quanto la croce di Cristo è l'evento discriminante per distinguere un discorso su Dio "cristiano" o un vago parlare di Dio: la *theologia crucis* non è, per Lutero, un capitolo della teologia ma l'unico modo possibile per fare teologia. Infatti c'è una totale estraneità tra la *prenozione* di Dio nell'uomo e la *rivelazione* di Dio sulla croce di Cristo: solo la croce è il principio di ogni discorso cristiano su Dio, ed essa disvela simultaneamente la totale incapacità umana di giungere a Dio a causa del peccato e la grazia di Dio che si manifesta. Non ha senso, per Lutero, distinguere una teologia speculativa da un vissuto cristiano: la teologia nasce dall'esperienza della croce come giudizio sulla propria vita e accoglienza della grazia. Il teologo non è dunque colui che elabora una dottrina, ma colui che compartecipa gli altri della propria esperienza della croce, proprio come Paolo che si propone con lettere e predicazione come colui che non conosce altro se non Gesù Cristo crocifisso. Nelle tesi di Heidelberg, Lutero distingue tra la teologia della croce e la teologia della gloria:

È degno di essere chiamato teologo non colui che considera comprensibili, mediante il ricorso alle realtà creaturali, le invisibili proprietà di Dio, ma colui che sa comprendere, nella prospettiva della passione e della croce, le espressioni visibili e indirettamente verificabili di Dio. Il teologo della gloria chiama il male bene e il bene male, ma il teologo della croce chiama le cose secondo la loro natura²¹².

La teologia della gloria è la teologia delle *speculazioni*, della *capacità naturale* dell'uomo di conoscere Dio, della *dogmatica* come atto della sapienza umana che restituirebbe in concetti il mistero di Dio. Si tratta, per Lutero, di una falsa teologia:

Il teologo della gloria cerca le cose invisibili di Dio; il teologo della croce si limita alle cose visibili, ma paradossalmente si rifugia nella croce e nella passione. La *theologia crucis* è una *theologia paradoxa* [...] in quanto promette la conoscenza di Dio non attraverso delle prove, ma mediante "Cristo crocifisso". La tensione paradossale se colloca tra i visibili e il *deus absconditus*: questo Dio è nascosto sulla sua croce e nella sua passione, e non si manifesta che nello stesso modo in cui si nasconde²¹³.

²¹¹ A.P. RUOPPO, *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, 17.

²¹² Cit. in B. GHERARDINI, *La spiritualità protestante. Peccatori santi*, Studium, Roma 1982, 209.

²¹³ C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, 43.

L'uomo è così invitato ad aprirsi alla grazia: egli decide per la propria radicale passività e la propria totale apertura a Dio. L'accettazione della croce significa il posizionamento di sé a fronte della totale alterità di Dio che si concede proprio come altro. Il peccato apre nell'uomo una frattura per cui il divino si può manifestare come ciò che non può essere sistematizzato. La fede è una decisione di natura paradossale: è accettazione della propria assoluta alterità a fronte della croce, «e tuttavia, occorre sottolineare come per Heidegger la decisione per il proprio *avere se stesso* resti un che di imputabile al soggetto medesimo»²¹⁴.

Nel cristianesimo originario ricostruito da Heidegger, al di là della pertinenza filologica dei singoli passaggi, l'uomo è colui che decide di vivere una dimensione esistenziale di continua apertura a Dio: l'oggi è il luogo in cui il cristiano si tiene aperto alla definitività di Dio e al suo sottrarsi. Proprio la non presenza del divino, ma il suo annunciarsi costringono l'uomo a una perenne condizione di veglia. Jean-Yves Lacoste, elaborando la nozione di Heidegger, sostiene che la decisione di apertura al divino mette nelle condizioni di «dimostrare [...] che già fin d'ora sappiamo come pensare a una modalità escatologica dell'esistenza, perché tale modalità, anche se è una contraddizione con le rigide leggi dell'essere-nel-mondo, sa tuttavia insinuarsi qui ed ora entro i confini del nostro tempo»²¹⁵. L'etica paradossale di *Essere e Tempo*, per cui essa si contrae nell'attimo della decisione autentica e si dilata a una perenne presa diretta con l'essere, ha le sue radici nei confronti neotestamentari e teologici. Emerge una figura originale di cristianesimo, come vissuto fattivo della propria esistenza nell'apertura alla fede. Il cristianesimo risulta interessante in filosofia come modalità relazionale ed evenemenziale di approcciarsi alla questione del vero. Il vero è un'affezione per l'uomo, che sceglie di *lasciarsi raggiungere* e che inaugura una storicità della propria apertura. Non è dunque esagerato parlare di una originale *antropologia biblica* di Heidegger, dove emerge un rapporto fattivo e vitale con il vero. L'intuizione cristiana che Heidegger apprezza ed amplifica consiste in una nuova qualifica del tempo presente, come *attimo dell'apertura* alla questione decisiva della vita, ma non ulteriormente oggettivabile: l'idea che il tempo è compiuto, che la storia è giunta alle questioni penultime, che in Cristo sia offerta la

²¹⁴ Cfr. D. PETRELLA, *Considerazioni sulla presenza di Lutero nel corso di Heidegger "Introduzione alla fenomenologia della religione"*, in «Filosofia e teologia» 26 (2012) 605-618, qui 617.

²¹⁵ J.-Y. LACOSTE, *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Puf, Paris 1994 (trad. it. di A. Patanè, *Esperienza e assoluto*, Cittadella, Assisi 2004, 87).

possibilità radicale di perdersi o di ritrovarsi non disinnesci la complessità del tempo presente. L'attualità è tuttavia collocata all'insegna della *definitività* e animata dalle questioni decisive, che l'uomo sceglie di abitare. La fede inaugura una *modalità autentica* di esistere, e tale modalità è ciò che interessa propriamente ad Heidegger: «La domanda “dove trovo Dio?” è ribaltata nella discussione delle condizioni dell'esperienza di Dio, che confluisce nel problema “chi sono io stesso?”, di modo che alla fine sussiste la medesima “questione” solo in un'altra forma dell'attuazione»²¹⁶.

Per il nostro lavoro non si tratta di una tesi di poco conto. Non dobbiamo dimenticare che per praticamente un ventennio la cosiddetta fenomenologia francese è stata gravata dalla pesanti ipoteche poste da Dominique Janicaud, secondo il quale essa sarebbe stata interessata da una pericolosa sbandata teologica. Dovremo tornare sul tema, ma se per Lévinas e Marion parliamo di sbandata teologica, occorre farlo anche per Heidegger? Piuttosto la fenomenologia francese sembra attratta dallo *stile heideggeriano* di praticare i testi del cristianesimo biblico o della tradizione spirituale. Jean-Luc Marion, nel suo recente saggio *D'ailleurs, la révélation*, non esita a commentare l'attesa della *parousia* come emerge negli evangelisti ricorrendo propriamente alla scelta anticipatrice di Heidegger²¹⁷. Il connubio tra esperienza proto-cristiana, rilevanza etica della decisione e riconfigurazione dell'uomo come autentico in base alla decisione è uno schema che avrà abbondante successo nella cosiddetta “filosofia del *tournant*”, ma alla luce delle considerazioni offerte possiamo davvero parlare di una *svolta* o di una *sbandata*?

In realtà un approccio originario alla questione dell'etica come autentica fenomenalità umana è vecchio quanto la fenomenologia, e che tale qualità dell'uomo possa essere indagata mediante uno studio biblico è un modo che appartiene all'atto originante la fenomenologia, qualora in esso venga accolto Heidegger. Secondo l'interessante analisi di Lacoste, «la fenomenalità del vero non è niente che noi abbiamo da scoprire, e nemmeno da scoprire a tutti i costi. Il potere di lasciare e fare apparire ci definisce da sempre»²¹⁸. Il cristianesimo rappresenta un episodio in cui l'evenemenzialità e il rapporto originariamente fattizio con il vero ha rivendicato spazio e conquistato attenzione, contro la deriva rappresentazionista. L'*origine teologica* di un'intuizione

²¹⁶ M. HEIDEGGER, *Fenomenologia della vita religiosa*, 263.

²¹⁷ Cfr. J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation*, Grasset, Paris 2020, 552-556.

²¹⁸ J.-Y. LACOSTE, *Thèses sur le vrai*, Puf, Paris 2018, 195.

filosofica non ne diminuisce l'ampiezza e l'importanza. Semmai suggerisce una pista: è possibile praticare i testi della tradizione cristiana della filosofia proprio in quanto filosofia. C'è una sfida che la teologia pone alla filosofia:

La sfida che la teologia pone al pensiero critico è che l'istituzione della forma originaria dell'evidenza coincide con la giustificazione della fede come la forma del sapere che corrisponde al senso della verità. La teologia che rivendica questa pretesa riconosce per ciò stesso la competenza della filosofia a giudicare circa le modalità della sua legittimazione.²¹⁹

Raccogliendo la sfida, Heidegger rilancia: se il vero appare, e se l'uomo è il luogo dell'apparire del vero, il fondamento unico di ogni istanza etica è la decisione di lasciarsi raggiungere dal vero. Il vero costituisce un appello che chiede una *scelta*. Ogni assiologia falserebbe l'urgenza di una perenne apertura come unico modo di corrispondere alla fenomenalità dell'essere e del vero. Il vero appare e appella all'uomo, che può decidere se corrispondervi in una condizione di perenne cammino e di perpetua erranza, sapendo che l'oggi è l'unico luogo del vero e che la *decisione* per esso è l'unica etica codificabile.

3.2 La coscienza

La coscienza irrompe in fenomenologia come *Bewusstsein*, ossia come consapevolezza. Si tratta del linguaggio prediletto da Husserl. Ma Heidegger non risparmia il linguaggio del *Gewissen*, termine che viene ordinariamente tradotto come coscienza intesa nella sua *accezione morale*. Tuttavia il modo con cui Heidegger intende la *Gewissen* richiede una ricognizione e alcune precisazioni.

L'uomo è il luogo dell'essere, e nulla accade in ordine all'essere che non abbia nell'uomo il suo luogo. La possibilità dell'esistenza autentica richiede che essa sia radicata in un modo o nell'altro nell'essere dell'Esserci: l'*attestazione* è il termine con cui Heidegger allude all'evidenza per l'Esserci della possibilità di un'esistenza autentica. Essa si determina in possibilità reale nella misura in cui sia possibile rintracciare nell'essere dell'Esserci l'appello. Il *Gewissen* allora non si configura immediatamente come coscienza delle norme morali: la coscienza è il luogo in cui risuona l'*appello dell'essere* all'Esserci per decidersi in ordine all'autenticità. In Heidegger abbiamo

²¹⁹ A. BERTULETTI, *La teologia tra la fondazione ermeneutica e la fondazione metafisica*, in «Teologia» 3 (1988) 232-249, qui 248.

dunque «l'idea che il *Gewissen*, prima di designare sul piano morale la capacità di distinguere il bene e il male e di rispondere a questa capacità con la distinzione tra “buona” e “cattiva” coscienza, significa attestazione (*Bezeugung*)»²²⁰.

L'attestazione di una possibilità di esistenza autentica non può essere un'ingiunzione che proviene da altro, perché solo l'essere dell'Esserci è propriamente una possibilità di manifestazione. La scelta è una possibilità dell'Esserci per se stesso affinché, dalla situazione di esistenza inautentica e dalla modalità della deiezione, possa accedere all'autenticità di vita: «Poiché l'esserci si è perso nel Si, prima di tutto deve ritrovarsi. Ma per potersi, in generale, ritrovare deve esser “mostrato” a se stesso nella sua autenticità possibile. L'Esserci ha bisogno dell'attestazione di un poter-essere se-stesso, tale che, rispetto alla possibilità, esso già sempre lo sia»²²¹. Nell'identità stessa dell'uomo, l'attestazione è un'alterità possibile e disponibile: l'identità si costituisce dunque nel confronto con una autenticità che si affaccia all'Esserci inizialmente come *possibilità*. Heidegger sostiene che questa descrizione è la traduzione in termini rigorosi di ciò che la sapienza quotidiana chiama “voce della coscienza”. La coscienza non è altra cosa rispetto all'Esserci, ma è una struttura ontologica intrinseca all'Esserci stesso che ha come caratteristica quella di aprire ad una *possibilità altra*. L'immagine che Heidegger propone è quella della *chiamata*: «La chiamata della coscienza ha il carattere del richiamo dell'Esserci al suo più proprio poter-essere e ciò nel modo del risveglio al suo più proprio essere-in-colpa»²²². L'Esserci è colui che strutturalmente «può stare a sentire gli altri»²²³ al punto di perdersi nella chiacchiera e rimanere stordito della voci deietive che lo animano. La coscienza funge propriamente da richiamo affinché possa lasciare l'equivocità della chiacchiera per tornare a percepire se stesso come *luogo dell'essere*. L'appello della coscienza può avvenire «silenziosamente, inequivocabilmente e senza appiglio per la curiosità»²²⁴.

Sono molteplici gli apparati concettuali con cui è stato affrontato il tema della coscienza lungo i secoli: facoltà dell'anima, struttura antropologica, intelletto, volontà, prodotto di altre sovrastrutture. La riflessione heideggeriana, per parlare dell'appello

²²⁰ P. RICOEUR, *Soi-même comme un autre*, ed. du Seuil, Paris 1990 (trad.it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 422).

²²¹ *Essere e Tempo*, 321.

²²² *Ibid.*, 322.

²²³ *Ibid.*, 324.

²²⁴ *Ibidem*.

della coscienza, predilige il linguaggio con cui spesso si esprime il sentire comune come “voce della coscienza”. Heidegger dà credito a questa interpretazione: la coscienza è una modalità del discorso non già perché essa sia un *contenuto verbale*, ma perché permette una nuova *narrazione dell’esistenza*. Di per sé «la coscienza parla unicamente e costantemente nel modo del tacere», ma «ciò che la chiamata apre è fuori di ogni equivoco»²²⁵. Se la coscienza si esprimesse in un contenuto verbale determinato, essa non riscatterebbe effettivamente l’Esserci dall’atteggiamento inautentico: qualora la coscienza venga fatta coincidere con dei contenuti assiologici, saremmo semplicemente di fronte a un cambiamento da un sistema del “si fa” ad un nuovo sistema formalmente identico. Il tacere della coscienza chiede all’Esserci di adeguarsi al suo *tacere*, affinché possa abbandonare il *brusio* della deiezione e entrare in una dimensione di *ascolto* dell’essere. L’indeterminatezza della coscienza non è dunque da leggere in senso negativo come assenza di chiarezza, ma in positivo come possibilità di essere proprio se stessi. Secondo Heidegger, schematizzare la coscienza come appello di “altro” da se stessi che propone dei contenuti da accogliere da parte dell’intelletto è una semplificazione: nella coscienza l’*appello*, il *chiamante* e il *destinatario* coincidono nell’Esserci. L’Esserci, mediante l’esperienza dell’estraniamento e dell’angoscia, percepisce in sé un’alterità: «Non c’è quindi alcun bisogno di far intervenire potenze estranee all’Esserci, tanto più che il ricorso a esse non solo non spiega lo spaesamento della chiamata, ma addirittura lo annulla»²²⁶.

La coscienza è appello intrinseco all’Esserci; secondo Figal, se possiamo parlare di una virtù alla quale la coscienza spingerebbe, essa è la *risolutezza*, la capacità di decidersi: «La risolutezza è la comprensione nel segno dell’angoscia, che è stata liberata dalla chiacchiera grazie alla chiamata della coscienza. È una comprensione in cui ogni proposito di esser nel contesto del mondo in modo determinato viene visto nella sua indeterminazione e tenuto presente come tale»²²⁷. La coscienza appella ad una modalità autentica della propria gettatezza nel mondo e ad una modalità autentica della Cura. La Cura è un esistenziale che attraversa interamente il pensiero heideggeriano:

²²⁵ *Ibid.*, 327.

²²⁶ *Ibid.*, 332.

²²⁷ G. FIGAL, *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999 (trad. it. di A. Lossi, *Introduzione a Martin Heidegger*, ETS, Pisa 2006, 87-88).

La cura diventa per Heidegger l'esistenziale degli esistenziali, la struttura ontologica fondamentale, che indica l'originaria apertura dell'esserci. La cura 'è' il mio stesso esserci. L'Esserci si mette alla ricerca del suo essere più proprio inteso come quell'essere del quale per lui ne va. Questo modo fondamentale d'essere Heidegger lo indica come 'Cura'²²⁸.

Tuttavia la Cura non si esprime in modo analogo nell'esistenza autentica e nell'esistenza inautentica: la Cura indica la modalità interpretante con cui l'Esserci appropria ogni alterità, cosa o persona che sia. L'Esserci è il luogo in cui l'alterità può esprimersi. La *Cura inautentica* indica un approccio funzionale alle cose e agli altri: l'alterità è considerata come totalmente presente al momento, non si ammette alcuna ulteriorità. L'altro è identificato con il "per me" e "in questo momento". In sostanza la Cura inautentica sopprime ogni differenza ontologica: l'essere dell'alterità coincide con la propria manifestazione istantanea come ente. La coscienza risveglia l'Esserci come luogo che non limita la manifestazione dell'essere, ma che lo fa essere. La *Cura autentica* dunque si esprime in silenzio perché è ammissione di nascondimento e di eccedenza dell'Essere rispetto all'istante. L'altro non è colui che mi è totalmente presente e sfruttabile, ma è colui che accade come essere, è *Ereignis* da intendersi come evento mai ipostatizzabile. La Cura autentica accade quando l'Esserci diviene se stesso, ossia colui che vive la propria gettatezza nel mondo e nel tempo nella dinamica dell'apertura all'essere, ammettendo che ogni istante svela l'essere, ma assieme lo nasconde come ulteriorità. Tuttavia «il nascosto è piuttosto il da-pensare, un enigma che ci circonda e non un dato, un senso o un ideale razionalizzabile»²²⁹.

La coscienza non attesta solo una possibilità, ma si può configurare anche come *colpa*. Se rinunciamo a pensare alla colpa come infrazione di una singola norma codificata, cosa è la colpa dal punto di vista esistenziale per l'Esserci? Secondo Heidegger, la colpevolezza come condizione esistenziale deve essere indagata come modalità d'essere dell'Esserci, e «l'essere-colpevole non è il risultato di una colpevolezza, ma, al contrario, questa diviene possibile solo "sul fondamento" di un essere-colpevole originario»²³⁰.

²²⁸ S. CASTELLUZZO, *Martin Heidegger, l'Esserci come con-essere e 'la Cura'*, in «Synesis» 8 (2016) 194-208, qui 197.

²²⁹ C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 438.

²³⁰ *Essere e Tempo*, 339.

L'Esserci non è fondamento della propria condizione: è gravato dall'esistenza ed «è sempre indietro rispetto alle sue possibilità»²³¹. L'uomo non è signore della propria esistenza, si trova sempre un passo indietro rispetto al compimento. L'Esserci è vincolato al presente, ma sempre in vista di un compimento futuro che si attesta al presente come “nulla”. Il presente è orientato verso progetti che lo qualificano, ma che al presente non sono. La coscienza è consapevolezza di una *pienezza sfuggente*, di una *nullità* sempre presente: in questo senso la colpevolezza, intesa come senso originario di mancanza, le è costitutiva.

Il tema heideggeriano della coscienza come *Gewissen* apre di fatto a nuove possibilità fenomenologiche: la fenomenologia nasce come studio della coscienza intenzionale, ma evolve in direzione dell'analisi dell'autocoscienza. Emerge una figura di coscienza limitata, ferita, segnata dalla fallibilità: si tratta di una provocazione che verrà abbondantemente raccolta dalla fenomenologia francese. Il tema della *finitezza* come premessa alla colpevolezza appartiene ai primi studi di Paul Ricoeur ed Emmanuel Falque, in tempi più recenti, ha assunto la categoria di *fenomeno limitato* come cifra di tutta la sua riflessione²³². Il tema del limite è di sua natura di un equilibrio non facile da trovare²³³. Heidegger tuttavia apre la possibilità della ricerca: la “terra promessa della chiarezza” a cui aspirava Husserl sembra al di là del deserto della finitezza, dell'angoscia, della progettualità.

3.3 La tonalità emotiva

Il rapporto tra il sentire emotivo e l'agire etico, come abbiamo già considerato, anima il dibattito fenomenologico dalle origini: il sentimento e l'emozione costituiscono strutture coscienziali implicate nella decisione etica, e i differenti progetti fenomenologici

²³¹ *Ibidem*.

²³² Mi permetto di rimandare al mio M. BELLÌ, *Al di là del limite. Filosofia e teologia nella proposta di Emmanuel Falque*, Glossa, Milano 2015.

²³³ «È necessario anzitutto prendere atto della strutturale ambiguità difficile da gestire, che il concetto stesso di limite chiama in gioco: il limite è quella soglia tra due dimensioni (interno/esterno, prima/dopo, ecc...) che di per sé non appartiene né all'una né all'altra, e che per questo, nel gesto stesso di distinguerle o sperarle, le mette in contatto. Inevitabilmente questa ambiguità tende a trasferirsi sulla nozione di “fenomeno limitato”». S. BANCALARI, *Il fenomeno limitato. Lo statuto della fenomenologia nelle Noces de l'Agneau di Emmanuel Falque*, in C. CANULLO- P. GILBERT (edd.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza et teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014, 71.

hanno offerto molte sfaccettature delle possibili chiavi lettura del delicato rapporto tra “agire” e “sentire”²³⁴.

La prima modalità dell’Esserci è quella di essere gettato nel mondo senza essere all’origine della propria gettatezza: egli può solo percepirsi come gettato. Il sentore della propria condizione di gettatezza viene espresso da Heidegger con la parola *Stimmung*, che allude in tedesco all’atmosfera, al clima di un ambiente. L’Esserci vive la condizione esistenziale di avvertire e di sentire il contesto in cui si trova. Vincenzo Costa sintetizza in questi termini:

Mentre i sentimenti si riferiscono e rivelano l’essere degli oggetti, la *Stimmung* si riferisce al loro orizzonte, a quello che nella *Crisi delle scienze europee* [di Husserl] verrà chiamato “il mondo”, per cui essa si riferisce agli oggetti solo indirettamente, nel senso che rappresenta lo sfondo emozionale del loro apparire.²³⁵

La tonalità emotiva non è dunque semplicemente un sentore emozionale, ma è la *premissa* per ogni agire dell’uomo: l’Esserci avverte che c’è e si avverte entro un contesto di cui si prende cura. Il mondo, l’Esserci degli altri e la presenzialità delle cose non lasciano indifferente l’Esserci, che si colloca avvertendo *consonanza* o *dissonanza* con il suo contesto. Heidegger rifiuta di pensare alla tonalità emotiva in uno schema dualistico: il sentire e il pensare appartengono all’unico atto del soggetto collocato nel mondo. L’uomo vive una familiarità con il mondo e non ha mai un *rapporto neutro* con il contesto: il mondo importuna l’uomo, appella alla sua collocazione, pone un problema di significato. L’atmosfera emotiva è una condizione ontologica del soggetto, per il quale è preclusa ogni possibile neutralità.

Infondo ciò che affetta l’uomo non è altro che l’obbligo di essere il luogo dell’essere in ogni istante della sua esistenza: «Io sono, per quanto mi concerne, affetto dalla mia ultima possibilità. L’affezione è in questo caso auto-affezione e in un senso così radicale che attraverso di essa si costituisce da subito l’ipseità»²³⁶. L’emotività è una connotazione dell’Esserci, ed è dunque un modo dell’essere, perché il *Dasein* è quell’ente che ha come specifico di essere il luogo della manifestazione dell’essere: «La situazione emotiva è un modo di essere esistenziale fondamentale in cui l’Esserci è il suo Ci. Essa non solo

²³⁴ Cfr. I. VENDRELL FERRAN, *The Emotions in Early Phenomenology*, in «*Studia phaenomenologica*» 15 (2015) 349-374.

²³⁵ V. COSTA, *Vita emotiva e analisi trascendentale*, in: V. MELCHIORRE (ed.), *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 101- 127, qui 112.

²³⁶ J.-F. COURTINE, *Heidegger et la Phénoménologie*, 310.

caratterizza ontologicamente l'Esserci, ma, in virtù del suo aprire, assume un'importanza metodica fondamentale per l'analitica esistenziale»²³⁷.

La *Stimmung* è una condizione esistenziale mediante la quale l'uomo percepisce la gravità di un essere che deve manifestarsi. Ma l'essere si manifesta sempre come sottrazione, come non possesso, come compito sempre da svolgere. L'Esserci è il luogo dell'essere, ma l'essere chiede cammino, si manifesta nell'istante come nulla, richiede di singularizzarsi e di uscire dalla comodità della deiezione. L'esistere si manifesta come un compito: l'uomo è colui che è sempre esposto all'abisso dell'essere. Nell'atto di esistere, l'uomo è l'essere, non può che essere così. Ma assieme il tempo è la continua negazione dell'essere, sicché l'Esserci è in continua esperienza di *sottrazione*. Quando l'uomo si realizza come Esserci, simultaneamente sperimenta che l'Essere non potrà mai essere un possesso. L'uomo è quell'ente che non può mai sottrarsi dall'*erranza*: la condizione dell'uomo è «ontologicamente irrisolta tra ente ed essere»²³⁸.

Si comprende allora la ragione per la quale il rapporto emotivo dell'uomo con il mondo si sostanzia principalmente nell'*angoscia*²³⁹. L'angoscia è altra cosa rispetto alla *paura*: la paura è l'inquietudine che l'Esserci sperimenta per qualcosa, mentre l'angoscia ha come oggetto l'indeterminatezza del mondo, l'essere nel mondo come tale. La chiacchiera è in grado di sopire l'angoscia, in quanto l'inafferrabilità dell'essere è anestetizzata mediante un agire rassicurante e deiettivo. Ma l'angoscia irrompe come condizione della propria libertà: «L'esperienza dell'angoscia è un'esperienza della libertà nella sua differenza»²⁴⁰. Nell'angoscia viene interrotta e questionata la quotidianità: l'Esserci assume in prima persona la progettualità e sperimenta di essere totalmente assegnato a sé, senza difese. L'Esserci è colui che «deve divenire, cioè essere, ciò che non è ancora»²⁴¹, e sperimenta come proprio il non-ancora; ma si staglia di fronte a lui la certezza della morte, per la quale egli non sarà più. Quando irrompe l'angoscia, essa permette di realizzare la situazione e di poter vivere nell'autenticità:

²³⁷ *Essere e tempo*, 173.

²³⁸ C. ESPOSITO, *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, 68.

²³⁹ L'angoscia è la tonalità emotiva che connota il momento della decisione. Ma non è l'unica tonalità emotiva: Heidegger è molto ampio e puntuale nel descrivere il sentire dell'Esserci in rapporto all'esistente. Cfr. A. CAPUTO, *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005.

²⁴⁰ G. FIGAL, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, 208.

²⁴¹ *Essere e tempo*, 292.

L'angoscia rivela nell'Esserci l'essere-per il più proprio poter-essere, cioè l'essere-libero-per la libertà di scegliere e possedere se stesso. L'angoscia porta l'Esserci innanzi al suo essere-libero-per... (*propensio in...*) l'autenticità del suo essere in quanto possibilità che esso è già sempre. Ma questo essere è in pari tempo quello a cui l'Esserci è consegnato in quanto essere-nel-mondo²⁴².

L'angoscia è quell'affezione fondamentale che restituisce l'uomo a se stesso come singolo che è chiamato a determinarsi in ogni istante, a dispiegare senso in ogni momento, ad assumere il compito dell'esistenza. Se è vero che molto probabilmente Heidegger sviluppa la propria riflessione a partire dalle suggestioni di Kierkegaard sul tema, in lui l'angoscia assurge a *situazione imprescindibile* ed è una dinamica che viene inscritta nell'ontologia dell'Esserci e nella dinamica della sua libertà: essa rende evidente lo statuto dell'Esserci come colui che «comincia sempre di nuovo nel mondo a essere nel mondo»²⁴³.

L'angoscia è il portale d'accesso alla radicalità dell'etica originaria heideggeriana come «responsabilità assoluta del senso»²⁴⁴: l'uomo in quanto angosciato sperimenta la *frattura* della propria libertà. Da un lato la questione di progettarsi in modo sensato è un'affezione, una necessità che si impone: vivere in prospettiva di un progetto è una caratteristica che appartiene alla costituzione ontologica del soggetto stesso. Dall'altro lato l'uomo sperimenta che è in questione *proprio* lui e *solo* lui, e che nessuno può sostituirsi a lui nel compito di far accadere verità nella propria esistenza. La morte angoscia perché attesta la possibilità di un termine entro il quale la vita potrebbe apparire come totalmente priva di un senso, oppure come possibilità di giungere ad *un fine*. Ma il discrimine tra le due opzioni vede l'uomo come l'unica variabile in grado di fare la differenza, e allo stesso tempo nei panni di colui che non può sottrarsi dal fare la differenza.

Giampiero Moretti sostiene che la *Stimmung* heideggeriana, così segnata dall'angoscia, è la condizione dell'esercizio stesso della filosofia come modalità imprescindibile dell'esistere. Come è noto, Hölderlin diventa il referente dell'ultimo Heidegger per interpretare una modalità poetica di vivere il proprio essere filosofico, ma non c'è filosofia senza un sentore originario di stupore e di urgenza di determinare un senso all'affezione che il mondo costituisce in noi: la *Stimmung* in tutte le sue

²⁴² *Ibid.*, 229.

²⁴³ G. FIGAL, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, 210.

²⁴⁴ J.-L. NANCY, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, 46.

sfaccettature costringe la parola «ad una vera e propria fuga, dinanzi allo stupore muto e angosciato, trasformatosi in filosofia»²⁴⁵.

Heidegger restituisce una versione di uomo “affetto”: non è possibile l’esercizio della libertà senza la presa in carico di un’*affezione del senso* che è inscritta nel cuore stesso dell’essere libero. La tonalità emotiva è l’attestazione di una passività che chiede di essere presa in carico proprio come condizione della propria attività. Si tratta di un sentiero heideggeriano che verrà percorso con solerzia dalla tradizione francese. Ciò che preme sottolineare è la visione sintetica dell’etica che emerge: non è possibile, se non didatticamente, distinguere la filosofia, l’etica e l’esistenza. Possiamo parlare di una *ontologia della libertà* heideggeriana in quanto la questione della verità e la questione della pratica coincidono: l’uomo agisce come luogo principale della determinazione di significato dell’esistere. L’angoscia rappresenta una sorta di faglia nell’Esserci: non esiste una vita integra o un esercizio della libertà per cui la passione sia un pericolo da allontanare. Esiste solo un’esistenza ferita e affetta dal mondo, posta in questione e consegnata all’abisso della propria possibilità di determinarsi o di smarrirsi. Con Heidegger la fenomenologia, che non può rinunciare a quella che Husserl chiamava “la terra promessa della chiarezza”, assume la passività dell’affezione come struttura ontologica fondamentale. La passione (intesa come esperienza di passività a fronte del mondo e del senso) non è una malattia della libertà, ma una sua condizione fondamentale. Nel cammino verso la chiarezza, l’*orizzonte caotico*, il *trauma del non-senso*, l’*impatto con il mondo e la paura di non essere più* non sono solo residui fenomenologici a fronte di una coscienza sempre cristallinamente presente a sé. L’uomo non può sottrarsi dall’urgenza pratica di determinarsi, e tuttavia la determinazione passa attraverso le esperienze di opacità:

Dunque non si dà *originariamente* alcuna vita senza “trauma” – nel senso etimologico qui della «ferita» inflitta al corpo da un’azione esteriore: piaga, bruciatura, frattura ecc. Potremmo certamente credere, e perfino sognare, una vita fatta di integrità, come se il corpo non fosse mai stato ferito o non dovesse mai essere ferito. Le «figure di alterità» non mi lasciano mai indenne²⁴⁶.

²⁴⁵ G. MORETTI, *Se (la) filosofia è (una) Stimmung. Considerazioni sull’eredità heideggeriana*, in C. GENTILI – F.W. VON HERMANN – A. VENTURELLI (edd.), *Martin Heidegger trent’anni dopo*, 311-316, qui 316.

²⁴⁶ E. FALQUE, *La blessure originelle ou le trauma de l’amour*, in *Imaginaire & Inconscient*, 48 (2018) 11-19, qui 12.

3.4 Parlando d'amore

In realtà Heidegger riflette sull'amore all'inizio della sua attività filosofica, frequentando Agostino e le pagine del Nuovo Testamento. Commentando il libro X delle confessioni, Heidegger si sofferma su una tentazione radicale che l'uomo è chiamato a tematizzare: meglio *essere amati* o *essere temuti*? Si tratta di due figure «di una certa veemenza interiore dell'esistenza»²⁴⁷: gli altri costituiscono un'affezione, una necessità di collocare sé in ordine all'alterità. Il desiderio di essere temuto è la versione di sé che si colloca sopra gli altri, mentre il desiderio di essere amato è una versione relazionale nel quale l'altro mi desidera come prossimo. Per Agostino siamo di fronte a una falsa alternativa, frutto di una distorsione in ordine al venire a capo di sé. La parola agostiniana che Heidegger ama indagare è *molestia*: l'essere amato o l'essere temuto è una molestia, in quanto distorce la relazionalità e la piega narcisisticamente sul sé. Infondo quando voglio essere amato oppure essere temuto sto semplicemente *amando me stesso*. La molestia distorce il mondo: le relazioni diventano semplice occasione di affermare sé e, soppressa ogni forma di alterità, ciò che conta è una autoaffermazione che distorce dalla vera *beatitudo*. L'autoaffermazione a ogni costo induce ad una falsa soluzione di felicità perché ciò che conta non è che io e gli altri possiamo "essere", ma che io solo possa impormi, sopprimendo ogni possibilità di espressione complessa dell'essere.

Si può uscire da questa molestia fondamentale solo quando l'*alterità* si attesta come effettiva e non manipolabile. Secondo Agostino, solo il *timore* del Signore è in grado di offrire un'alternativa. Non si tratta di una paura servile: il timore è la sensazione della consistenza di un'alterità non manipolabile. A fronte dell'uomo non c'è solo un ente da sedurre o sottomettere, ma un essere. Il timore del Signore è, secondo Heidegger, un «affetto motivante» in quanto riscatta da una chiusura del sé.

Heidegger si sofferma su un paradosso, affrontato da Agostino nel commento alla *Prima Lettera di san Giovanni*, il quale afferma che «nell'amore non c'è alcun timore» (IGv 4,18). Dunque il timore sarebbe superabile? In che senso l'amore compirebbe quel processo di individuazione dell'alterità costituito dal timore? La contraddizione si risolve distinguendo due tipi di timore: il timore *casto* e il timore *non casto*. Il timore servile è una semplice paura che mi tiene alla larga da ogni forma di alterità: in questo senso

²⁴⁷ *Fenomenologia della vita religiosa*, 294.

diviene possibilità della molestia, perché ho bisogno di difendermi. Il timore casto invece non è sinonimo di paura, bensì è il «timore relativo al sé»²⁴⁸: è il continuo sentire di essere a fronte di qualcosa da non manipolare, ma di cui avere cura e fiducia.

Il testo della *Prima Lettera di san Giovanni*, sostenendo che l'amore è l'antitesi al timore, intende dunque che l'amore non è difesa dall'alterità come nel caso dell'amore servile. L'amore è sempre un timore casto per ciò che è altro da me, tanto per Dio quanto per l'uomo: «L'amore autentico tende fundamentalmente al *dilectio, ut sit*. Amore significa volere l'essere dell'amato. [...] L'amore relativo al mondo degli altri ha il senso di aiutare l'amato altro a conquistare l'esistenza, affinché pervenga a se stesso»²⁴⁹.

L'amore per Heidegger significa dunque fare in modo che in sé sia possibile all'alterità di dirsi. Io sto amando nella misura in cui accetto la mia esistenza non come manipolazione di ogni ente, ma come luogo di *manifestazione* dell'autenticità di tutto ciò che è altro da me. L'amore è la modalità autentica della Cura, per la quale io non mi sostituisco agli altri, ma accetto di con-essere e divento testimone dell'essere che accade nell'alterità.

Nell'epistolario con Hannah Arendt il tema dell'amore emerge con ampiezza e abbondanza. Secondo Thomas Carlson, la qualità dell'amore che emerge dalle lettere potrebbe essere definito mediante l'aggettivo "attuale": l'amore è una *continua attuazione*. L'amore ha una certa consonanza strutturale con l'essere, in quanto nel manifestarsi, si cela continuamente. Non è possibile dire l'amore a priori, se non nella sua attuazione. Nonostante l'epistolario heideggeriano con Arendt sia uno dei temi controversi dell'interpretazione degli autori, Carlson mostra come il tema ricorrente sia l'idea che l'amore non si possa dire che in un dispiegamento temporale. Tra la scelta per un'esistenza autentica e l'attualizzazione dell'amore si crea un legame per cui le due realtà sembrano coincidere²⁵⁰.

Christian Sommer si pone una questione piuttosto ambiziosa: considerando che siamo nel 1921, e che il lavoro di Heidegger sulle fonti cristiane è il cantiere in cui

²⁴⁸ *Ibid.*, 377.

²⁴⁹ *Ibid.*, 370-371.

²⁵⁰ T. CARLSON, *Notes on Love and Death in Augustine and Heidegger*, in «Medieval Mystical Theology» 21 (2012) 9-33. In particolare: «L'amore in quanto tale non esiste [...], perché amore significa in ogni caso (e in questo caso in riferimento a Arendt) 'il tuo amore'» 24.

prendono forma gli strumenti concettuali di *Essere e Tempo*²⁵¹, «sarebbe perlomeno stupefacente che l'essenza stessa del Vangelo ne sia assente»²⁵², ossia l'annuncio dell'amore. Per Sommer è dunque possibile un'ipotesi: «Abbozzare a grandi linee il possibile luogo fenomenologico dell'amore o della carità nell'analitica esistenziale»²⁵³.

L'Esserci designa uno stato di fatto, ma anche un compito: in questo scarto tra esistenza autentica e inautentica, tra essere potenzialmente il luogo dell'essere ed essere in effetti si insinua la radicalità della sfida etica heideggeriana. Nella vita dell'uomo ne va sempre dell'essere, poiché «è l'ente che ha un rapporto col problema dell'essere stesso»²⁵⁴ e «la peculiarità ontica dell'Esserci sta nel suo esser-ontologico»²⁵⁵. Ma c'è la possibilità di vivere un'esistenza all'insegna della deiezione, che comunque è una modalità ontologica di essere, o come esistenza autentica.

Un'esistenza autentica è tale nella misura in cui l'Esserci decide di singolarizzarsi e di fare accadere la complessità dell'essere in se stesso. Nella *Lettera sull'«Umanismo»* Heidegger parla dell'uomo come del “pastore dell'essere”. L'assunzione autentica della propria costituzione ontologica e della propria singolarità porta l'uomo a essere consapevole narratore e del darsi e del sottrarsi dell'essere, tanto che l'artista e il filosofo divengono per antonomasia coloro che con l'arte e la riflessione creano l'evento dell'essere.

L'esistenza autentica e la consapevolezza di esistere come manifestazione dell'essere cambia il modo di vivere la Cura verso tutti gli enti: nell'esistenza inautentica gli enti sono visti come sfruttabili nella prassi consolidata. L'Esserci legge ogni cosa in funzione di un “per-sé” reperibile nella modalità media di utilizzo delle cose: ogni cosa “si usa per...”. Quando si supera la modalità deiettiva, la questione non è più «per cosa si usa?» una determinata realtà, ma «cosa è?», e le risposte smettono di essere standard,

²⁵¹ Vincent Blanchet mostra come l'ipotesi di liberare dalle strettoie metafisiche le interpretazioni bibliche possa essere una interessante chiave di lettura del pensiero heideggeriano. Non sarebbe dunque insensato procedere per la medesima via anche sul tema dell'amore. Cfr. V. BLANCHET, *Les deux voix du grec. Heidegger et le “Livre des livres”*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 104 (2020) 139-157.

²⁵² C. SOMMER, *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, 268.

²⁵³ *Ibidem*.

²⁵⁴ *Essere e tempo*, 20.

²⁵⁵ *Essere e tempo*, 24.

il linguaggio si articola, e arriva alla poesia (o all'arte in genere) per fare accadere una pienezza non disponibile nella deiezione.

Anche nei confronti degli altri, in quanto con-esserci dell'Esserci, la Cura assume configurazioni differenti nella misura in cui l'esistenza sia divenuta autentica in virtù della scelta anticipatrice. La forma del con-esserci deiettiva si esprime in una Cura che si rivolge all'altro sollevandolo dalla sua singolarità. Si sentono gli echi dell'essere ammirato a temuto di agostiniana memoria: la Cura in questo caso è espropriante perché non c'è alcun interesse per l'altro, semplicemente incontrato in funzione del sé. Il con-esserci di un'esistenza autentica assume un'altra connotazione: si tratta di prendersi Cura dell'altro affinché possa essere *veramente se stesso*. L'Esserci diventa opportunità per l'altro di dire proprio se stesso, «da una parte occupazione, dall'altra preoccupazione: e questo significa anche il “prendersi cura” veramente sollecito, preoccupato»²⁵⁶. L'Esserci non è interessato a interpretare l'altro in funzione di sé, ma sembra animato dall'atteggiamento che abbiamo identificato come “timore casto”: intende salvaguardare l'altro Esserci proprio nella sua alterità.

Si tratta della massima materializzazione possibile dell'etica in Heidegger. Non risulta essere fuori luogo l'intuizione di Sommer: l'esistenza autentica si concretizza in una disposizione a “lasciar essere” che richiama da vicino le pagine di commento alla *Prima lettera di Giovanni* e ad Agostino di alcuni anni prima. L'altro viene accolto come affezione, come passività per la coscienza dell'Esserci, che può decidersi in ordine all'autenticità se si fa custode e pastore dell'essere. La parola *amore* non sembra estrinseca al contesto. Si aggiunge un ultimo tassello alla ricostruzione del “canone di un'etica heideggeriana”: se non ha senso una distinzione tra etica e ontologia, poiché l'uomo è colui che si determina vivendo in ordine alla verità, l'etica e l'ontologia si realizzano simultaneamente nella vocazione dell'uomo ad essere “pastore dell'essere”, a lasciare essere, a promuovere l'essere, a farlo accadere nella propria esistenza e a testimoniare la perenne alterità. Non si tratta forse di un tentativo di analisi *esistenziale* e formale dell'*amore*?

Certo, di un amore paradossale, dove l'eros (come attrazione e commistione del e attraverso l'altro) risulta praticamente assente: «Anche se Heidegger nella sua indagine

²⁵⁶ J.-L. NANCY, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, 71.

ermeneutico-fenomenologica concepisce l'Esserci come essere-nel-mondo, come co-essere e la stessa cura come totalità di tutte le determinazioni dell'esistenza, tuttavia, nell'attimo della decisione per il proprio se stesso, l'Esserci è solo: la relazione è sospesa»²⁵⁷.

²⁵⁷ F. VALORI, *Heidegger e Levinas*, 150.

INTERMEZZO

Prime conclusioni

1. Che cosa è la fenomenologia?

Quando la fenomenologia irrompe sulla scena, lo fa candidandosi ad essere “filosofia prima”, ma cosa significa?

Il pensiero di Husserl presenta una straordinaria fecondità e si colloca come atto fondatore di uno stile continentale di fare filosofia: non è possibile un pensiero rigoroso post-husserliano che non si confronti con le intuizioni del fondatore stesso della fenomenologia. Sans offre il seguente e suggestivo ritratto di Husserl:

In cosa consisteva il fascino di Husserl? Certamente il fondatore della fenomenologia attirava gli studenti per la sua personalità di ricercatore e maestro. In Husserl trovavano il modello dello studioso serio e coscienzioso, che concepiva la filosofia come una scienza rigorosa. Le sue indagini erano minuziose e accurate; egli metteva sempre tutto in discussione, sforzandosi di liberare il campo da ogni preconcetto o teoria data per scontata, sempre disposto a ricominciare tutto da capo. L’atteggiamento aperto e appassionato di Husserl rese la fenomenologia un’alternativa valida ed allettante rispetto alle scuole idealistiche e positivistiche dell’epoca¹.

Per quanto sensati, i giudizi che parlano di Husserl come di un continuo cantiere aperto ed impegnato in frequenti revisioni del suo pensiero, non bisogna perdere di vista la coerenza della sua riflessione. Non è improbabile un ricorso alle svolte husserliane e a una semantica delle «eresie interne al suo lavoro» per qualificare come “fenomenologico” ogni pensiero filosofico afferente in modo talvolta superficiale al Maestro della fenomenologia. Husserl ha continuamente approfondito le proprie intuizioni, ma le ritrattazioni radicali non sono così frequenti e il criterio ispiratore della sua filosofia è piuttosto nitido.

¹ G. SANS, *Al crocevia della filosofia contemporanea*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010, 195.

Per Husserl la fenomenologia è una *scienza descrittiva rigorosa*, ma caratterizzata da una certa “*povertà*”: il fenomenologo rinuncia ad ogni istanza prescrittiva, abdica all’idea di rintracciare un ordine estrinseco alle cose, si astiene dai giudizi veritativi, si impone di non addentrarsi in gerarchie qualitative dei fenomeni. L’atteggiamento fenomenologico consiste nella descrizione di *cosa succede quando succede qualcosa*: «La fenomenologia prescinde dal problema dell’esistenza, per dedicarsi unicamente allo studio dell’essenza delle esperienze vissute. Il fenomenologo prende in considerazione solo quegli aspetti degli atti intenzionali e dei loro contenuti che non dipendono dall’esistenza di qualche oggetto esterno»².

L’universalità della fenomenologia pensata da Husserl risiede nella sua *semplicità*: essa deve rispondere alla domanda circa le condizioni per le quali qualcosa diviene evidente per la nostra coscienza. Sia che si tratti di un oggetto, sia che si tratti un essere vivente, addirittura che si tratti di Dio, il fenomenologo sospende ogni giudizio veritativo, mette tra parentesi il fenomeno stesso in esame, e si concentra sulla struttura formale del fenomeno e sulle connessioni essenziali necessarie per le quali nella coscienza si produce un’evidenza: la temporalità, la spazialità, il sentire emotivo, l’intenzionalità, l’alterità, il corpo, il linguaggio. Il fenomenologo mette a tema quelle che Husserl chiama *regioni di oggetti*, e che sono sempre implicate quando alla coscienza si affaccia un fenomeno che deve essere costituito come qualcosa di evidente.

La tesi essenziale della fenomenologia husserliana è che quando un fenomeno diviene parola, si tratta del punto culminante di un’esperienza molto articolata e ben radicata in strutture coscienziali *pre-verbali*. L’evidenza infatti non ha solo un carattere formale esplicitato dalla logica: esistono dei «caratteri soggettivi dell’intelligibilità, dell’evidenza» e delle «condizioni soggettive per raggiungerla»³. Proprio a questo livello si assesta l’originario interesse della fenomenologia: «La descrizione delle strutture dell’esperienza non si riduce alla messa in evidenza delle risorse linguistiche attraverso le quali si compie la descrizione»⁴. Ordinariamente noi abbiamo un approccio alle cose che possiamo definire *naturale*: viviamo esperienze sensoriali, generiamo concetti, elaboriamo teorie e descrizioni, ci collochiamo nello spazio e nel tempo in atteggiamento

² *Ibid.*, 202

³ *Esperienza e Giudizio*, 27.

⁴ C. ROMANO, *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, 39.

spontaneo; al fenomenologo compete un'esplicitazione “*non naturale*”: gli accadimenti che viviamo naturalmente «sono preceduti dalla datità evidente degli oggetti individuali d'esperienza, ossia dalla loro datità ante-predicativa»⁵, su cui indaga la fenomenologia. La *non naturalità* dell'esercizio della fenomenologia consiste nel fatto che per metodo si smette di guardare a ciò che accade come evento per ricostruirne la struttura formale e le condizioni di effettuabilità. Si volge le spalle al fenomeno per concentrarsi sulle sue dimensioni istitutive: il fenomeno in questo senso viene messo tra parentesi nella sua singolarità e si sospende il giudizio circa le sue qualità singolari.

L'*epochè* è una sospensione del giudizio su tutto quello che è relativo all'esistenza degli oggetti trascendenti: «Io non nego dunque questo mondo, come se io fossi sofista; non metto in dubbio la sua esistenza, come se fossi scettico; ma opero l'*epochè* fenomenologica che mi vieta assolutamente ogni giudizio attorno all'esistenza spazio-temporale». Questa *Umwertung* libera il mondo senza sopprimerlo e permette anzi di analizzare le operazioni soggettive che danno luogo al mondo. [...] L'*epochè* non mette il soggetto davanti ad un puro niente, ma mostra il mondo come costituito⁶.

La complessità dell'esperienza conduce a un paradosso: la fenomenologia «[...] è una filosofia che ha presupposti semplici, spesso tuttavia esplicitati con termini tecnici e iniziatici»⁷. Le indagini in effetti richiedono molte esplicitazioni e precisazioni: il pensiero husserliano è simile a una spirale, che via via approfondisce con maggiore minuzia le connessioni eidetiche e le regioni di oggetti necessari alla descrizione dell'effettuazione dell'evidenza.

Tuttavia l'oggetto della proposta husserliana è piuttosto nitido e chiaro: «Il tema centrale, e originario, della fenomenologia si rivela così quello della correlazione, dell'aver “coscienza di qualcosa”, descrivendo le operazioni che costituiscono questi atti della coscienza»⁸. Le indagini che si possono fare sono potenzialmente illimitate: Sartre si domanderà come avviene la produzione di immagini mentali, Merleau-Ponty si concentrerà sulla fenomenologia dell'esperienza percettiva e sulla corporeità, Edith Stein lavorerà sull'esperienza dell'empatia, Fink si concentrerà sul tema del mondo proposto dall'ultimo Husserl, ecc... Si tratta di esempi di riflessioni che si sono attenute al mandato husserliano di indagare la complessità dell'effettuarsi dell'evidenza.

⁵ *Esperienza e Giudizio*, 53.

⁶ E. HOUSSET, *Husserl et l'énigme du monde*, Ed. du Seuil, Paris 2000, 36. La citazione tra virgolette è del paragrafo 32 delle *Idee*.

⁷ V. COSTA – E. FRANZINI – P. SPINICCI, *La fenomenologia*, 40.

⁸ E. FRANZINI, *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, 23.

Non stupisce che, almeno all'inizio, la *teologia* non abbia considerato i lavori husserliani: la fenomenologia sembrava estremamente povera per imbastire un discorso ontologico. Tuttavia la fenomenologia di Husserl, pur in tutti i suoi ripensamenti, è elegante, sobria, povera, nitida. E se si intende "fare fenomenologia" secondo lo stile del Maestro non è possibile non riconoscere che occorre muoversi in un terreno che ha dei confini piuttosto chiari.

C'è però un'intuizione husserliana, centrale nell'esecuzione del suo progetto, che scompagina le carte in tavola e apre a nuovi scenari: la nozione di *intenzionalità*. Si tratta di un tema che Husserl eredita dal suo maestro Brentano, e che può essere espresso in questi termini: la coscienza ha un carattere transitivo, è sempre coscienza *di qualcosa*. Affinché un oggetto si costituisca in evidenza per un soggetto occorre essenzialmente che quest'ultimo istituisca un atto di attenzione per l'oggetto stesso. L'intenzionalità è *l'inesco dell'evidenza* e, affinché si produca, è necessaria una *correlazione* tra il soggetto e l'alterità. Tale correlazione ha uno statuto molto complesso ed equilibrato: l'evidenza è una questione del soggetto, e tuttavia il soggetto dirige la propria attenzione verso qualcosa che lo *precede* e lo *eccede*. La coscienza è propria del soggetto, ma la coscienza non è mai vuota: è riempita da qualcosa che trascende il soggetto stesso.

Angelo Bertuletti sostiene che proprio la convinzione della natura di *atto correlazionale* dell'intenzionalità è ciò che permette alla fenomenologia husserliana una fecondità che eccede le sue premesse teoriche: «La decisione di Husserl di non rinunciare mai alla duplice istanza del principio di correlazione, il primato della donazione e l'intrascendibilità dell'atto della conoscenza, è la ragione per la quale il suo pensiero presenta un interesse le cui potenzialità chiedono ancora di essere esplorate [...]»⁹.

E in queste potenzialità si introduce l'*intuizione heideggeriana*, che propone una nuova interpretazione della fenomenologia come filosofia prima a partire da un originale pensiero circa l'intenzionalità. L'uomo, per Heidegger, non è solo colui che pone l'atto intenzionale, ma è colui che vive aperto alla *questione dell'essere*. Se Husserl non pensa all'intenzionalità oltre una chiave gnoseologica, Heidegger interroga l'esistenza intera dell'uomo come campo di indagine del sapere. L'uomo è colui che *vive ontologicamente*, che esplora la domanda sull'essere: per Heidegger, si onora la sfida husserliana mediante

⁹ A. BERTULETTI, *Fenomenologia e teologia*, in «Teologia» 3 (2001) 322-340, qui 339.

un'*analitica esistenziale* dell'uomo. La correlazione istituita dall'atto intenzionale è il luogo dell'evidenza, ma secondo Heidegger il singolo atto di correlazione non esaurisce la questione del rapporto tra l'uomo e il mondo: nella fenomenicità di natura intenzionale l'uomo si mette in presenza della manifestazione della realtà, che tuttavia eccede la capacità intenzionale dell'uomo. Emerge il profilo di un uomo che non pone semplicemente atti intenzionali, ma che vive se stesso come colui nel quale si svela il mondo. Heidegger dunque sembra operare una nuova semplificazione: l'uomo è semplicemente *Dasein*, colui che *c'è* e sa di essere implicato nella questione del reale; ciò che trascende il *Dasein* è semplicemente *l'essere*, che si manifesta nei fenomeni, ma in essi si sottrae perché nessun fenomeno lo esaurisce; la coordinata fondamentale della relazione tra *Dasein* ed Essere è il *tempo*: l'uomo vive se stesso ontologicamente, e la sua storia coincide con la manifestazione dell'essere nella sua esistenza. L'intenzionalità è il medio tra Husserl e Heidegger, ma anche il luogo della divergenza: «L'essere non può essere interrogato che se il pensiero è concepito come intrinseco all'essere su cui si interroga. [...] Poiché l'essere si compie in questa relazione, la comprensione dell'essere è essa stessa l'essere e la conoscenza non è separabile dall'esistenza»¹⁰.

Heidegger non è Husserl, e il suo campo di indagine non è quello husserliano. Eppure Heidegger testimonia la fecondità di Husserl, che può essere tematizzata anche al di là di Husserl. Heidegger inaugura un *inedito fenomenologico*: Lévinas e Marion si comprendono entro il nuovo inizio heideggeriano. Non sarebbero possibili senza Husserl, e conducono le intuizioni di Husserl ben oltre il livello del possibile tematizzato dal Maestro della fenomenologia. E non sarebbero possibili senza Heidegger, che propone la possibilità di molteplici cominciamenti della fenomenologia¹¹.

¹⁰ A. BERTULETTI, *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, in «Teologia» 4 (1989) 285-317, qui 287.

¹¹ Cfr. F.-W. VON HERRMANN, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il Melangolo, Genova 1997. Nel saggio l'autore istruisce le differenze tra lo svolgimento del progetto fenomenologico husserliano e quello heideggeriano, definendo il primo "fenomenologia della coscienza" e il secondo "fenomenologia dell'esserci". Tuttavia il rapporto tra le due, pur non essendo privo di tensioni, non deve essere pensato in opposizione. Nota Cristin nell'introduzione al testo: «La tesi di von Hermann vede nel pensiero heideggeriano un intreccio che non solo riprende, ma anche sviluppa e trasforma il profilo della fenomenologia. Il metodo della ricerca eidetica delle cose stesse si traspone nel lasciarsi mostrare della cosa stessa. Di questa versione ermeneutica della fenomenologia il pensiero di Heidegger vive dal suo inizio fino ai suoi ultimi giorni. Il supplemento ermeneutico non rende superfluo il magistero husserliano, ma dà origine alla fenomenologia ermeneutica, nel cui solco si incanalerebbero allora, confluendovi, tutti i sentieri del pensiero heideggeriano» (19).

Dunque significa che ogni “ricominciamento” della fenomenologia, purché abbia un riferimento a Husserl, debba essere inteso come possibile e legittimo? Si pongono due derive interpretative. Da un lato un *liberalismo fenomenologico* che rischierebbe di snaturare la fenomenologia stessa: Husserl e Heidegger non sono due “serbatoi di idee” asportabili a piacere e installabili in altri quadri interpretativi. Non si può leggere Ricoeur senza leggere Husserl, non si può studiare Marion senza conoscere Heidegger: c’è una *res* della scienza filosofica che deve essere conosciuta e riconosciuta. Non può essere considerato come un atto fenomenologico legittimo un semplice stile descrittivo, e aggettivi come “ermeneutico”, “fenomenologico” o “esistenziale” non devono essere usati senza prudenza: quando si entra in fenomenologia è importante un’operazione di consapevole *posizionamento*, in cui si renda ragione delle premesse, delle chiavi interpretative messe in gioco e delle consonanze/divergenze rispetto a Husserl. Non è possibile un ragionamento fenomenologico se non in regime di *riduzione*: a chi si avventura nello stile fenomenologico l’onere di chiarire la propria comprensione della riduzione.

D’altro canto occorre però riconoscere la fecondità husserliana che non vieta di andare “oltre Husserl”, benché a partire da lui. Lo scarto da Husserl e Heidegger non testimonia solo di una “divergenza husserliana”, bensì di una sua fecondità, che può essere abitata. Quando Janicaud parla di una svolta teologica della fenomenologia francese solleva una questione legittima (per quanto con alcune argomentazioni discutibili, ma si tratta di un tema ampiamente considerato dalla critica): se si confrontano i lavori di Merleau-Ponty con quelli di Lévinas e Marion evidentemente lo *scarto husserliano* è maggiore, i temi sono eterogenei, appare un inedito interesse teologico, la riduzione fenomenologica viene reinterpretata. Lévinas e Marion non possono certamente essere considerati come *esecutori* del progetto husserliano o di quello heideggeriano, e per certi aspetti nemmeno lo vogliono: essi ambiscono a inaugurare qualcosa di nuovo. Che questa novità sia una storia degli effetti di Husserl ed Heidegger è assolutamente evidente; che la loro filosofia possa essere chiamata “fenomenologia” è un problema a questo punto poco importante; che si tratti di un modo di fare filosofia in grado di ampliare il quadro di problemi affrontato da Husserl è auspicabile, e deve essere posto sotto indagine rigorosa, oggetto della seconda parte del lavoro.

L'ipotesi interpretativa che vorremmo percorrere è che le proposte di Lévinas e Marion, nel loro carattere "eretico", mettono a tema alcune questioni che Husserl e Heidegger hanno istruito senza offrirne un adeguato svolgimento, in particolare in ordine alle problematiche di fondazione epistemologica dell'etica. Non si tratta di limiti husserliani o heideggeriani: Husserl e Heidegger hanno articolato il problema entro il loro quadro interpretativo. Nella loro riflessione hanno anche enumerato delle questioni: in quale rapporto stanno l'*io* e l'*altro* per quanto concerne la genesi dell'identità? Cosa significa riconoscere l'apporto della *temporalità* per la genesi dell'evidenza? Come pensare l'originarietà della *pratica* e della *libertà* per la definizione dello *statuto del vero*?

Non si tratta di questioni che, come diceva Husserl stesso parlando dell'intersoggettività, possono ricevere una trattazione *fenomenologicamente pura*. La fenomenologia francese si è incaricata di una "impurità fenomenologica" che non è sinonimo di un "di meno" di rigore, ma che chiede di essere esplorata per tematizzare le domande che sono emerse nel corso della nostra indagine.

2. Che cosa è l'etica?

Husserl e Heidegger muovono da una nozione di etica piuttosto tradizionale: l'etica sarebbe l'area del pensiero filosofico deputata alla tematizzazione della questione circa l'*agire buono* dell'uomo e mette in questioni il *volere* del soggetto. Tuttavia è emerso con una certa evidenza come il pensiero fenomenologico riferito all'etica ne abbia messe in luce le potenzialità inedite.

Husserl rivendica una *formalità* del proprio approccio come garanzia e valore aggiunto del modo con cui intende confrontarsi con l'etica: l'etica si sostanzia in *giudizi* e nell'identificazione di valori e «attraverso l'espressione proposizionale la ragione pratica diviene obiettiva, ci rendiamo conto che vi è una sua legalità formale»¹², studiata dalla fenomenologia. A Husserl non può essere richiesto un approccio *diversamente che formale* alla questione dell'etica, perché proprio nella formalità risiede la sua peculiarità. I "fenomeni" morali che egli intende studiare sono i giudizi morali, ossia il prodotto valutativo della *ragion pratica*: la domanda fenomenologica pone sotto *epochè* i singoli

¹² V. COSTA, *Husserl*, 150.

giudizi per descrivere le strutture formali dell'elaborazione morale. Il legame tra *etica* e *logica* (che Husserl eredita da Brentano) è particolarmente strategico: la logica conosce infinite possibilità di riempimento, ma contravvenire alle sue regole significa la deriva dell'insignificanza. Esiste una logica dell'etica? Studiando la genesi dei giudizi etici, è possibile valutare la loro correttezza formale, astenendosi per metodo da ogni asserto valutativo circa i contenuti assiologici. Se un contenuto ha una sua esattezza formale, allora potrebbe essere bene o male; ma se non ha esattezza formale non vi è dubbio sulla sua problematicità.

Su questo terreno di sfida Husserl intende confutare le posizioni dell'*intellettualismo*, del *sentimentalismo*, del *relativismo* o dell'*utilitarismo* riconducibili ad una sorta di *naturalismo etico* identificabile nello *psicologismo*. L'indagine fenomenologica non può entrare per statuto nei singoli asserti etici e valoriali, ma operando in regime di riduzione è in grado di mostrare la genesi del processo etico e di smascherarne eventuali incoerenze. Il difetto dello psicologismo risiede nel fatto che intende sopprimere la *mediazione riflessiva* del soggetto: l'agire sarebbe semplicemente frutto di automatismi mentali che dispensano da un atto valutativo. L'impostazione psicologista è sempre di natura deduttivistica: sia la versione sentimentalista che la versione intellettualistica propongono il bene morale non tanto come una possibilità di *scelta* o un *imperativo* etico, quanto come un dato di fatto. Ma si tratterebbe di una scorrettezza formale: ogni approccio naturalistico tende a sostenere che non esiste alcuna norma obbligatoria, ma semplice convenienza o conformità alla natura. Tuttavia esso stesso si propone come imperativo e assertivo: «Non dovete obbedire a nulla!». Ecco dunque la contraddizione: in modo assertivo ed imperativo si sostiene l'inesistenza dell'obbligatorietà o dell'imperatività.

In positivo Husserl si astiene da argomentazioni valutative: propone semplicemente delle *regole formali* per orientarsi nella complessità dell'assiologia, tra cui la regola dell'*assorbimento* che permette di formulare alcuni principi assiologici universali. Essi tuttavia non prescrivono un *contenuto materiale* dell'azione, ma semplicemente delle regole formali di orientamento (come ad esempio il fatto che è preferibile un bene duraturo a uno momentaneo) o degli imperativi generali («Fai la cosa migliore tra le cose buone raggiungibili all'interno della tua attuale sfera pratica»).

Non è possibile fare diversamente. Non solo: per Husserl non è necessario. Mediante un'assiologia formale e una tematizzazione delle condizioni formali dei giudizi etici è stato assolto il compito di una riflessione fenomenologica sull'etica. Eppure Husserl è sempre costretto ad ammettere uno *scarto*: è vero che esiste una logica formale dell'etica, ma l'etica eccede le logiche formali; è vero che alla fenomenologia compete la messa a tema dell'universalità delle condizioni eidetiche dei giudizi etici, ma nell'elaborazione degli imperativi categorici Husserl si rende conto che deve dare via via sempre più spazio alla circostanza; l'etica si deve esprimere in giudizi, ma la libertà non è isomorfa agli enunciati e conserva delle dinamiche che le sono proprie. La decisione etica ha una *singularità* che non può essere semplicemente risolta nella sua *formalità*. La libertà che si decide nella singularità sembra forzare la logica dell'*epochè*: la riduzione fenomenologica in questo caso non sembra in grado di operare una chiarificazione, ma un cambio di registro. L'atto della decisione etica scombina gli equilibri: il profilo egologico sembra strutturalmente irrisolto e messo in questione dall'alterità, la temporalità (nella circostanza) sembra rivendicare un potere sul soggetto che non è semplicemente colui che la istituisce, l'indeducibilità dell'attimo sembra una regola imprescindibile.

Husserl sconfinava i limiti fenomenologici di una indagine sotto *epochè*: mette a tema la questione della *vocazione*, il problema del *sacrificio*, la figura di *progresso*, la costituzione di una *comunità etica*, l'*amore*. Non tutto quello che fa un medico è espressione della medicina, non tutto quello che fa uno sportivo è attività sportiva e non tutto quello che fa un fenomenologo è fenomenologia. Evidentemente gli articoli su *Kaizo*, piuttosto che i testi degli ultimi manoscritti sono delle riflessioni husserliane che travalicano il tentativo di un pensiero fenomenologico sull'etica. Però si nota una *continuità*: nelle lezioni sull'etica la circostanza, la temporalità e l'importanza del riempimento materiale divengono problemi via via più importanti, e parallelamente vengono messi a tema dei concetti che sembrano esplicitare la portata dell'atto etico per il soggetto. Il decidersi per una figura di bene non è semplicemente una delle attività che il soggetto costituito può porre: nell'atto etico il soggetto e il mondo divengono se stessi. La *libertà* ha un ruolo attuativo per il soggetto e apre uno spazio di significazione della trascendenza. Il soggetto che deve decidere la propria vocazione non sta semplicemente compiendo un atto intenzionale: c'è in gioco molto più di sé. La circostanza in cui si rende

necessario il sacrificio non è solo una temporalità inscritta nella coscienza: la drammaticità della storia appella all'identità soggettiva.

Husserl mantiene questo scarto tra un'*etica formale* fenomenologica e degli *affondi categoriali* extra-fenomenologici; nello scarto emerge una domanda: quale è il peso della pratica nell'istituzione della soggettività? Paradossalmente Heidegger, che parla pochissimo di etica, sembra offrire una pista di lettura: il tempo e l'essere hanno un legame imprescindibile, l'agire del soggetto ha una rilevanza per il pensiero, la scelta anticipatrice ha una portata ontologica, l'evento è il luogo in cui si dice l'essere. La questione circa il *rilievo della pratica* per il soggetto, di statura etica per Husserl, diventa la pista di lavoro privilegiata in Heidegger, che preferisce però parlare di ontologia. Le domande etiche di Husserl e le intuizioni ontologiche di Heidegger non sono così agli antipodi.

La *verità* è realmente implicata nella *storicità* della libertà e la *libertà* appartiene all'essenza stessa dell'*evidenza*. L'evidenza non è solo qualcosa che si istituisce a livello pre-verbale, ma si effettua nell'assenso a ciò che si attesta come "altro" e che implica il soggetto. Possiamo in tal modo formulare l'ipotesi che ci viene consegnata da questa prima parte del lavoro: *si potrebbe pensare ad un atto riflessivo in cui il problema dell'evidenza, il problema dell'etica e il problema dell'alterità sono iscritti nel regime stesso dell'originario?*

3. Che cosa è l'amore?

Il problema dell'amore è come un fiume carsico della riflessione husserliana: emerge solo raramente, ma in alcuni punti strategici. Quando Husserl giunge ad argomentare i caratteri liminari dell'etica (l'alterità che interpella, il peso della circostanza, la possibilità del sacrificio, il ruolo del soggetto in una comunità etica), il ricorso alla semantica dell'amore sembra indicare la traiettoria da percorrere.

L'amore ha due vie d'accesso in Husserl: la *via emotiva* e la *via riflessiva*. Il soggetto etico husserliano è l'*uomo riflessivo*, ma la riflessione non è in contrasto con il sentire emotivo, bensì intrattiene con esso un rapporto di circolarità. La predisposizione al bene mediante la riflessione genera un sentire emotivo per cui l'emozione spinge al bene anche nella misura in cui non intervenga un immediato atto riflessivo. Husserl

propone l'esempio della madre: sarebbe disposta al sacrificio per il figlio senza un particolare atto riflessivo, ma per un sentore emotivo che le fa percepire la giustezza dell'atto; d'altro canto l'affetto della madre potrebbe essere possessivo e tossico per il figlio: in questo senso la riflessione risulta utile e capace di ordinare anche l'affetto.

Riflettendo su Husserl abbiamo notato diversi parallelismi tra la sua nozione di *amore* e il sentimento del *rispetto* di Kant: l'amore è l'intuizione ante-predicativa di un bene che si è affacciato nella vita del soggetto. Da notare che per Husserl l'amore è un'affezione originaria, ma non ha mai come referente un'effettiva alterità, sembra essere una questione intrinseca al *piano egologico* della soggettività: l'uomo sente essenzialmente la giustezza del bene, e l'alterità è solo il complemento di termine dell'amore, non il suo soggetto o il suo innesco. Il bene si affaccia nell'orizzonte percettivo del soggetto che risulta affetto dal bene stesso (benché si tratti di un'affezione modificabile ed educabile mediante la riflessione), e in base all'affezione il soggetto si decide per l'altro.

L'affezione per il bene costituita dall'amore sembra essere il movente principale dell'agire dell'uomo: il soggetto agisce praticamente la propria identità, e l'amore per il bene rappresenta il motore dell'azione del soggetto. Husserl si rende conto che, posta ogni attività riflessiva, non è possibile alcun nesso di deducibilità tra le premesse di un'azione e l'effettivo esercizio della libertà mediante un atto di volontà: non raramente l'uomo compie azioni che non hanno nessuna utilità al fine pratico, rifuggono ogni logica di efficientismo, eppure sanno esibire una loro *giustezza*.

Intravediamo una struttura originaria della libertà: il modello che stabilisce una corrispondenza stretta e biunivoca tra "valore formale" e "attuazione della volontà" sembra non reggere, in quanto emergono aree fenomenali dove l'indeducibilità dell'azione rivendica la propria evidenza. Husserl concorda con Brentano che anche la nostra emotività abbia un contenuto intenzionale: ci emozioniamo "per" qualcosa. La volontà tuttavia vive di una *intenzionalità paradossale*: ci decidiamo per ciò che originariamente è semplicemente una *promessa di bene*. La madre che opta per il sacrificio di sé lo fa in vista di un bene che non è disponibile nell'atto della decisione, e che non è nemmeno scontato. Analogamente, quando il soggetto pone una decisione in ordine alla propria vocazione e in vista dell'edificazione di una comunità etica, pone un

atto della volontà in virtù di qualcosa che si configura come *orizzonte possibile*, non attuale.

La semantica dell'amore interviene in Husserl in questo scarto tra l'*oggetto della volontà* e la propria *decisione*: mediante l'amore, il soggetto dà credito ad una possibilità. L'amore non è la conseguenza apodittica di un atto conoscitivo: non amiamo le cose come risultante di un documentato gesto esplorativo nei confronti dell'alterità. Husserl testimonia uno scarto tra le premesse della volontà e il suo effettuarsi concreto. Per certi aspetti, l'amore è più la condizione della conoscenza che la sua risultante.

Un'antropologia fondamentale non deve dunque attenersi semplicemente alla pratica come luogo con cui il soggetto accede alla verità di sé: l'amore rappresenta un carattere di affezione del bene che sta alla base delle nostre azioni. Noi agiamo perché animati dalle promesse che il bene sembra offrirci, senza tuttavia garantirci circa nessun esito.

Non fa parte dei compiti che Husserl assegna alla fenomenologia l'esplicitazione di tutte le dinamiche dell'amore e della vita innamorata. Tuttavia l'amore ha un carattere liminare e potrebbe aprire ad un ampliamento del dominio della fenomenologia: come pensare alla sua *intenzionalità paradossale* per qualcosa che non è ancora ed è solo promessa? L'amore è sempre al singolare, e la singolarità della circostanza richiede che l'amante copra lo scarto tra sé e l'amato mediante la compromissione della propria libertà, che non ha alcuna ragione cogente se non l'*assenso ad una promessa*. La struttura della libertà che si inverte nell'esperienza amorosa potrebbe avere un ruolo in un possibile nuovo cominciamento della fenomenologia?

La questione non sembra essere di poco conto: il connubio tra questione fenomenologica ed etica ci ha condotti a mettere a tema l'originario approccio fattivo e pratico alla questione dell'evidenza e della verità: il soggetto *vuole* prima di *sapere*, *agisce* prima di *mettere a tema*. Il medio di tale precedenza è la libertà. La questione dell'amore ci introduce a una possibilità di una indagine circa le condizioni dell'effettuarsi dell'atto libero. *L'amore non è deducibile, ma non è senza logica*. Heidegger lo traduce con una sorta di *attitudine a lasciare essere*. La triade che deve essere messa a tema è il rapporto tra libertà, anticipazione del bene e alterità.

SECONDA PARTE

Le sovversioni francesi

TERZO CAPITOLO

Lévinas: eros, metafora ed etica fanno uno

1. La fenomenologia sotto *epochè*

Husserl e Heidegger, formalmente, non possono sbagliare finché restano entro i confini della fenomenologia. La fenomenologia infatti è un sapere di natura descrittiva: la descrizione può essere precisata, approfondita, ampliata, ma la sua *esattezza* consiste nel mettere in luce le connessioni eidetiche necessarie all'effettuarsi dell'evidenza. L'etica mostra la povertà della fenomenologia, la quale, se vuole essere pura, fatica ad avventurarsi sui sentieri del *vissuto* e della questione del *bene*. Sembra impossibile cogliere il bene senza riferirsi al *caso particolare*, all'*azione singola*, alla *libertà in esercizio*, alla *relazionalità* e astenendosi da ogni livello inferenziale e valutativo. Il fenomenologo giunge alle soglie del "*bene che si fa*", e non può che riconoscere la fine delle proprie competenze. L'Husserl delle grandi opere e delle lezioni di etica si assesta su un discorso formale di introduzione all'etica, mentre Heidegger pensa che il compito teorico dell'etica possa considerarsi assolto da un'ontologia fondamentale. Il rapporto tra Husserl e Kant è di una presa di distanza, ma entro un quadro piuttosto affine di interrogazione: pone tutte le premesse per un superamento di una antropologia delle facoltà, ma vi resta fundamentalmente legato. Se la libertà guadagna un luogo di rilievo mediante l'analisi dell'atto intenzionale, tuttavia l'etica non viene pensata come sapere della libertà, ma come assiologia formale. Quando Husserl travalica i confini della formalità e si avventura sui temi di una comunità etica, dell'amore, del sacrificio, la radicale *egologia* delle riflessioni di assiologia formale sembra insufficiente: che l'etica appelli ad un "*oltre*"?

Heidegger tematizza la portata ontologica del *Dasein* in quanto libero, ma, dove la questione dell'*essere* e quella della *libertà* coincidono, se ne smarrisce lo specifico: il soggetto, vivendo, diviene luogo dell'accadere delle cose; se la *scelta anticipatrice* è il discrimine per una vita autentica, tuttavia anche una vita inautentica non può che essere una modalità ontologica dell'essere. In questo senso Heidegger ripropone con radicalità la tesi hegeliana di una coincidenza tra il *piano ontologico* e il *piano storico/esistenziale*. L'uomo è sempre intrinseco alla questione dell'essere nell'atto stesso del vivere, non avrebbe dunque senso un'etica, di fatto risolta in un'ontologia dove la *filosofia* coincide con l'*esistere*. La tesi risulta così radicale per cui da un lato ribadisce la centralità dell'uomo e l'impossibilità di uscire da un profilo *radicalmente egologico*, dall'altro lato il valore ontologico della decisione è un postulato, e sembra non ammettere altre specificazioni. Lo spazio per l'etica è *negato* in quanto possibilità di tematizzare il bene in riferimento all'azione, ed è *risolto* nell'ontologia in quanto essere, esistere e decidere coincidono.

A questo livello si introduce la questione che Lévinas¹ pone alla "fenomenologia storica": quali sono le condizioni secondo le quali l'*etica*, nei progetti fenomenologici di Husserl e di Heidegger, sembrerebbe subordinata all'*ontologia* o alla *gnoseologia*? Quali sono le premesse teoriche per cui la fenomenologia sembrerebbe esaurire le sue *possibilità descrittive* quando in esame c'è l'agire etico? Quale idea di etica è sottesa?

Il problema posto è ambizioso: si tratta di tematizzare le condizioni di effettuazione del sapere fenomenologico stesso. Lévinas sembra paradossalmente voler mettere la fenomenologia tra le parentesi dell'*epochè* per poterne evidenziare meglio le matrici di pensiero e le *connessioni necessarie* per la sua effettività. L'intento è pervenire ad un livello ancora più originario di descrizione del soggetto. L'esclusione dell'etica dal campo di indagine proprio della fenomenologia non è casuale: secondo Lévinas si tratta di un risultato perfettamente *coerente* con le premesse. Il pensiero fenomenologico non potrà mai essere in grado di ospitare un'indagine etica (che pure urge) finché non discute alcune delle sue premesse e non amplia la nozione stessa di etica in gioco. Il *pensiero* e

¹ Nella bibliografia in italiano tendenzialmente si usa Lévinas accentato, nella bibliografia francese si usa con maggiore frequenza Levinas senza l'accento. Si è scelto di usare la forma Lévinas, lasciando senza accento nelle citazioni qualora in essere sia scritto così.

il *pratico* risultano articolati su due ordini che chiedono delle chiarificazioni ontologiche e gnoseologiche per essere ricomposti.

Lévinas legge in continuità i pensieri di Husserl e di Heidegger, secondo lo stile francese che abbiamo già avuto modo di esaminare. Egli ritiene che il pensiero di Husserl, in particolare il riferimento all'*intenzionalità* come perenne *transitività della coscienza*, abbia una fecondità permanente, a cui non smette di riferirsi per tutta la sua vita². Heidegger, in questo senso, viene pensato come il più promettente interprete della coscienza come intenzionale: l'esistenza stessa assume il profilo di una valenza ontologica radicale. Lo studio dell'*atto intenzionale* e l'ampliamento costituito dall'*analisi esistenziale* rappresentano due acquisizioni dalle quali Lévinas ritiene di non dover arretrare. La sua questione non è se si debba o meno *fare fenomenologia*; la proposta lévinassiana consiste in una *radicalizzazione della fenomenologia* stessa: «Siamo qui giunti a uno dei punti nodali dell'originale analisi fenomenologica di Lévinas, che con metodo fenomenologico tenta di andare al di là della fenomenologia, ovvero all'origine non rappresentabile della stessa intenzionalità rappresentativa delle cose»³. Le premesse e il metodo sono nitidamente delineati: "*l'imbarazzo*" della fenomenologia storica di fronte all'etica non è casuale ma è frutto di una coerenza metodologica che può essere rimessa in discussione.

Per esaminare i nuclei essenziali della proposta di Lévinas è importante posizionarsi circa il *giudizio Janicaud*, che da un trentennio sembra gravare quando si affronta il pensiero lévinassiano:

Per riassumere in qualche parola, mi è parso molto sorprendente che si possano ancora chiamare "fenomenologici" dei pensieri preoccupati dell'Altro in quanto tale, dell'Archi-Rivelazione della Vita, della donazione pura, di pensieri che giustamente trasgrediscono

² «Il riferimento all'intenzionalità mostra che il "primato della coscienza" non ostacola il progetto di un'ontologia appropriata: poiché la coscienza è "coscienza di" qualcosa nelle sue esperienze, la presenza degli oggetti costituisce quindi la coscienza stessa. [...] La coscienza non significa un soggetto assoluto e isolato che inizialmente si distinguerebbe dagli oggetti o dalle cose in sé e poi tenterebbe di entrare in contatto con essi [...]. Piuttosto, l'intenzionalità denota un processo di autotrascendenza che è più fondamentale». D. AMTHOR, *Angemessenheit und Anmaßung der Philosophie: Levinas' Frühe Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger*, in «Phänomenologische Forschungen» 1 (2012) 87-126, qui 91.

³ G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Seller, Torino 2010, 155.

i limiti della fenomenalità e che, inoltre, almeno in Lévinas, intendono ristabilire il contatto con la grande tradizione metafisica (il Bene in Platone, l'Infinito in Cartesio)⁴.

Il confronto di Lévinas con le istanze fenomenologiche di fondo è serrato, e la posta in gioco è elevata: esplicitarne le premesse. Non è possibile passare per la fenomenologia senza incontrare temi di natura *teologica*, che Husserl e Heidegger hanno frequentato per tutta l'esistenza. E Lévinas attraversa le medesime tematiche nel suo tentativo di radicalizzazione, ma con un'impostazione metodologica netta: «Io non vorrei definire nulla attraverso Dio, perché è l'umano che io conosco [...]. Io non rifiuto il termine di religioso, ma lo adotto per designare la situazione dove il soggetto esiste nell'impossibilità di nascondersi. Io non parto dall'esistenza di un essere molto grande o molto potente»⁵. L'analisi di Janicaud presenta spunti di interesse, ma rischia di rinchiudere l'interpretazione di Lévinas in un *circolo nominalistico*: possiamo parlare di fenomenologia o meno? Se il divino appare in fenomenologia, essa risulta compromessa? Per Lévinas il problema in esame è squisitamente *filosofico e fenomenologico*: si tratta di considerare le condizioni di possibilità dell'uomo in quanto tale.

La discussione della cittadinanza fenomenologica o meno del pensiero di Lévinas, pur pertinente, non deve sequestrare l'attenzione al punto da celarne o depistarne gli intenti: Lévinas si colloca con sapienza metodologica nella tradizione husserliana, e proprio la sua originalità ne fa un *autore* e non semplicemente un *commentatore*. Se la sua originalità lo collochi fuori dai confini della fenomenologia intesa da Husserl è una questione importante, ma ad ogni buon conto non decisiva, come vorremmo mostrare nella riflessione che seguirà. Emmanuel Falque esplicita una traccia ermeneutica che vorremmo seguire:

Lontano da tutte le ipotizzate divinizzazioni, l'insieme della filosofia di Emmanuel Lévinas rinvia innanzitutto a una umanità già formata piuttosto che giudicata, a un'etica tanto più metafisica quanto meno assiologica. Alla semplice «epifania del volto» ripetuta in continuazione (la presunta accoglienza dell'altro) si opporrà dunque, a partire da Lévinas stesso, «l'eccesso del corpo» che non può non turbarmi (nell'insonnia ad esempio) e piuttosto che «l'irenismo dell'apparizione» si preferirà la «drammatizzazione della nostra condizione»⁶.

⁴ D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009, 19-20. Il volume raccoglie due pubblicazioni: *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, edito per la prima volta nel 1991, e *La phénoménologie éclatée* edito nel 1999.

⁵ E. LÉVINAS, *Liberté et commandement*, Fata morgana, Montpellier 1994, 94.

⁶ E. FALQUE, *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, 115.

Nei paragrafi successivi cercheremo di posizionare il lavoro di Lévinas nei confronti di Husserl, per comprendere la sua originale visione nel quadro della fenomenologia.

1.1 Husserl: sbrogliando i fili del groviglio intenzionale

Lévinas rappresenta uno dei portali di accesso della filosofia di Husserl in Francia: nel 1930 discute la propria tesi di dottorato sulla teoria dell'intuizione di Husserl, pubblicata con il titolo *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*. Se possiamo considerare il testo come una delle vie privilegiate dell'arrivo di Husserl sul panorama filosofico francese, si tratta di un approdo non certamente neutro. Lévinas infatti parla della filosofia di Husserl come di una "*filosofia vivente*" e descrive il proprio lavoro ermeneutico in questi termini: «Non si tratta di rifare unicamente i ragionamenti del nostro Autore. [...] Si tratta di comprendere questi ragionamenti a partire da queste cose e non di cercare, per renderle intelligibili, un testo o una premessa che forse non sono stati né scritti, né formulati»⁷. La posta in gioco è ambiziosa: arrivare alla *res* non scritta del pensiero fenomenologico di Husserl, al suo principio ispiratore e al debito che la filosofia ha nei suoi confronti, al di là dei singoli contributi⁸.

L'opera di Husserl risulterebbe interessante in quanto generatrice di un approccio radicalmente diverso nell'affrontare il lavoro filosofico: «Le nostre analisi rivendicano lo spirito della filosofia husserliana di cui la lettura è stato il richiamo, nella nostra epoca, della fenomenologia permanente come metodo di ogni filosofia»⁹. Nella filosofia di Husserl è possibile dunque rintracciare un principio che eccede le formulazioni dell'autore stesso e che sarebbe in grado di attivare un'*ispirazione permanente* per una diversa modalità di approcciare la questione stessa della filosofia. Lévinas fin dall'origine

⁷ E. LÉVINAS, *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, F. Alcan, Paris 1930 (trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002, 9).

⁸ «La fenomenologia unisce alcuni filosofi, ma non nello stesso modo in cui il kantismo univa i kantiani o lo spinozismo gli spinoziani. I fenomenologi non si collegano ad alcune tesi enunciate formalmente da Husserl, né si dedicano esclusivamente all'esegesi o alla storia dei suoi scritti, che potrebbe essere un modo di avvicinarsi fra loro. Il loro accordo consiste nell'affrontare le questioni in un determinato modo, e non invece di aderire a un certo numero di posizioni date». E. LÉVINAS, *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*, Vrin, Paris 1949 (trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998, 125).

⁹ E. LÉVINAS, *Autrement qu'être ou au-delà de l'essence*, Martinus Nijhoff, La Haye 1974 (trad. it. di S. Petrosino - M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006, 226).

del suo pensiero dichiara dunque una “*libera dipendenza*” da Husserl stesso, intendendo collocarsi entro la sua *viva tradizione* e dimettendosi dal ruolo di semplice commentatore. Il riferimento a Husserl è costante, ma alle sue intuizioni di fondo più che alla lettera del lavoro che Husserl ha consegnato ai propri commentatori.

Secondo Lévinas, il concetto fondamentale di tutto il lavoro husserliano è quello di *intenzionalità*. Si potrebbe dare una definizione minimale di intenzionalità, intendendola come la proprietà transitiva della coscienza: la coscienza sarebbe intenzionale in quanto costantemente immersa nel flusso della percezione e in quanto perennemente coscienza di qualcosa. Si tratterebbe tuttavia di una definizione troppo semplicistica: secondo Lévinas, in Husserl l'intenzionalità esprime molto di più.

Il rapporto dell'intenzionalità non ha nulla a che vedere con i rapporti tra oggetti reali. È essenzialmente l'atto di dare un senso (la *Sinnegebung*). [...] L'esteriorità dell'oggetto rappresenta l'esteriorità stessa di ciò che è pensato rispetto al pensiero che mira ad esso. L'oggetto costituisce così un momento ineluttabile del fenomeno stesso del senso¹⁰.

Il merito di Husserl viene rintracciato nell'aver restituito alla coscienza il suo profilo di vissuto. La *coscienza* non coincide con i propri contenuti e non è un insieme di concetti: essa non può che sussistere in una dimensione temporale in cui è esposta a una trascendenze che via via le si impone. La prima caratteristica della coscienza è il suo carattere di *perenne contatto con il mondo*. L'intenzionalità non è riducibile al momento della significazione dell'oggetto, e nemmeno al riempimento che l'oggetto opera nella coscienza: l'intenzionalità è originariamente un *vissuto*. Il pensiero è certamente un *oggetto pensato*, ma è prima di tutto *l'atto del pensare*: l'intenzionalità è la qualità della coscienza secondo la quale l'uomo non può mai dimettersi dall'essere *colui che pensa*, e ciò a cui l'uomo pensa è il mondo che in continuazione lo assedia e lo contiene. Il senso non accade che nella coscienza, ma la possibilità per la coscienza di cogliere un senso è principalmente dovuta all'offerta di senso.

L'*epochè* stessa attesta il carattere *interpellato* e *vissuto* della coscienza: per comprendere le strutture eidetiche dell'effettuarsi dell'evidenza occorre mettere tra parentesi l'oggetto intenzionato; ma l'oggetto non smette di essere presente in quanto datità. Lévinas sostiene che in radice il metodo husserliano è una contestazione di quell'idealismo radicale di cui è stato più volte accusato: «È giusto vedere

¹⁰ E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 21.

nell'intenzionalità una protesta contro quell'idealismo che vuole assorbire le cose della coscienza. L'intenzionalità mira a un oggetto esterno»¹¹. Lévinas sostiene che il pensiero di Husserl rimane sotto un'importante *ipoteca intellettualista*, ma la possibilità che apre alla riflessione filosofica è esattamente un superamento dell'intellettualismo: «La riduzione fenomenologica è precisamente il metodo con l'aiuto del quale ritorniamo all'uomo nella sua vera concretezza»¹².

Il perenne merito della fenomenologia è quello di aver posto un'alternativa tra il *soggettivismo idealista* e l'*oggettivismo empirista*: la fenomenologia è una filosofia del contatto. Non è possibile l'effettuarsi di alcuna forma di evidenza senza un originario contatto tra *coscienza* e *trascendenza* che ha la forma di un *atto*. Verbale e pre-verbale, noesi e noema, oggettività e soggettività, apprensione e donazione, attività e passività sono movimenti che hanno senso solo mettendo in conto un'originaria aderenza del soggetto al mondo, una sua insuperabile esposizione, un pensiero della coscienza come possibilità di essere raggiunta e come vivente. La nozione di *intenzionalità* e l'idea di una *sintesi passiva* della coscienza sono possibili solo qualora si riconosca che la qualità originaria della coscienza è il suo essere *vissuta* e *vivente*:

Lévinas sviluppa a lungo l'idea del primato della vita in relazione al pensiero. Egli considera che la scoperta dell'intenzionalità – questo modo di funzionamento della coscienza che mostra come essa si diriga su tutte le cose che entrano in contatto con noi –, permette di privilegiare il pratico sul teorico in quanto la realtà non è data al soggetto come risultato di una conoscenza che egli avrebbe acquisito, ma direttamente e senza mediazioni¹³.

Husserl, pur con i suoi eccessi di *formalismo*, pone le premesse per un definitivo superamento di ogni formalismo¹⁴: la questione dell'evidenza deve essere riportata al suo momento sorgivo, ossia il vivente contatto tra la *carne* del soggetto e il *mondo*¹⁵. L'uomo

¹¹ *Ibid.*, 55.

¹² E. LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, 163.

¹³ S. BUSTAN, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Ousia, Bruxelles 2014, 16.

¹⁴ «Non è soltanto in quanto oggetto di riflessione che la coscienza, offrendosi in modo adeguato, esiste necessariamente; il senso della sua esistenza consiste precisamente nel non esistere solamente come oggetto della riflessione. La vita cosciente è, anche se la riflessione non la prende per oggetto». E. LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, 43.

¹⁵ «Per Lévinas, l'intenzionalità ci mette necessariamente in contatto diretto e immediato con qualcosa di esterno a noi, qualcosa di "concreto" o "sensibile". L'"esterno" in questo caso in ordine all'evidenza, non ontologico. Seguendo Husserl (attraverso la nozione di intenzionalità che stiamo esaminando), la fenomenologia ha rifiutato la concezione tradizionale della relazione tra sé e mondo come quella tra regni ontologicamente distinti: la sfera "interna" della psiche e la sfera "esterna" del mondo materiale (che, in

non è possibile che come coscienza e la coscienza, nella sua essenza, consiste in un originario e insuperabile contatto con il mondo che si esprime nella storia. La coscienza consiste in un *vissuto*, e poiché il vissuto non può essere vuoto ma ha sempre un carattere transitivo, la coscienza vive di ciò che incontra.

«La coscienza [...] è un flusso nel tempo»¹⁶, ma Lévinas contesta l'idea che il *tempo* sia semplicemente oggetto di coscienza. Come è noto, il tema del tempo rappresenta uno dei punti su cui Husserl è tornato più volte, precisando sempre più le proprie analisi. Husserl si rende conto di un possibile paradosso che potrebbe sfociare in un *regressus ad infinitum* aporetico: la coscienza è costituita dal tempo, ma il tempo è costituito dalla coscienza. Per questa ragione, nelle *Lezioni per una fenomenologia interna del tempo*, Husserl parla della temporalità come *Ur-impression*: se la coscienza opera una sintesi attiva sulla temporalità mediante atti di *ritenzione* e di *protensione*, essa riconosce di non essere all'origine della temporalità e di essere essa stessa immersa nel flusso temporale. Tuttavia l'*Ur-impression* della temporalità sembra in Husserl una sorta di postulato, un dato da riconoscere positivamente prima di tematizzare il ruolo attivo della coscienza in ordine al tempo¹⁷. Husserl riconoscerebbe che all'origine dell'esperienza della coscienza che comprende il tempo ci sia il ritrovarsi nel tempo stesso della coscienza in un livello *pre-verbale* e prima che il tempo divenga una questione per la coscienza stessa, ma «nulla di incognito s'introduce nel Medesimo per interrompere il flusso del tempo e la coscienza che si produce nelle forme di questo flusso» ed è insuperabile la tesi secondo la quale «nulla possa arrivare all'essere clandestinamente»¹⁸.

quanto distinto dalla psiche, può o non può esistere). Piuttosto nella fenomenologia interno ed esterno diventano modalità differenti di evidenza astratte dal “fatto concreto della vita mentale” [*spiritualité*] che è senso [*sens*]». N. DEROO, *Futurity in Phenomenology Promise and Method in Husserl, Levinas, and Derrida*, Fordham University Press, New York 2013, 61.

¹⁶ E. LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, 51.

¹⁷ Jocelyn Benoist esprime in questi termini il ruolo della coscienza in ordine al tempo assegnato da Husserl (forse con un difetto di sottovalutazione delle sintesi passive, che pure in Husserl sono presenti): «È sempre a questo livello (quello della istituzione di un certo “senso percettivo”) che si gioca l'ultima mossa della fenomenologia trascendentale, quella che consiste nel porre la nostra immersione nella realtà sotto il controllo del senso dato per mezzo della coscienza. Questa operazione viene effettuata grazie alla messa in opera di quel concetto di “anticipazione” che ha sempre costituito lo zoccolo duro dell'idea di intenzionalità. La percezione sarebbe segnata da fenomeni di anticipazione nei quali l'oggetto percepito (il percepito) si profilerebbe seguendo i sentieri già tracciati nell'esperienza». J. BENOIST, *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Vrin, Paris 2005 (trad. it. di L.M. Zanet, *I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, Bruno Mondadori, Milano 2008, 205).

¹⁸ *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 42.

In realtà Lévinas propone una rilettura tanto geniale quanto elementare: il tempo appartiene ad un livello di evidenza che non è assimilabile alla chiarificazione concettuale. Noi viviamo il tempo in maniera perennemente *transitiva*, non esiste un vissuto del tempo vuoto, un puro accadere del tempo: «La modificazione temporale non è né un avvenimento, né l'effetto di una causa. Essa è il verbo essere»¹⁹. Il tempo è un *flusso di accadimenti*: diventiamo coscienti del tempo nell'atto stesso di vivere intenzionalmente eventi. In questo senso la coscienza viene a coincidere con il tempo: essa rappresenta il soggetto che, prima di ogni riflessione, vive un'esistenza non solipsistica. Ciò che è problematico per Lévinas è la riduzione del tempo a ciò che può essere compreso mediante l'atto riflettente, come se appartenesse alla riflessione «l'appropriazione della presenza delle cose e delle persone»²⁰. Il tempo non è primariamente né oggetto di riflessione né oggetto di costituzione, perché coincide con la condizione stessa della coscienza in quanto continuamente a contatto con il mondo.

La considerazione del tempo come *vissuto* e come *affezione*, più che come *costituito*, introduce la questione di una delle critiche più importanti che Lévinas muove ad Husserl, ossia la concezione della libertà: «L'intenzionalità non è nient'altro che il compimento stesso della libertà»²¹. L'uomo è libero in quanto *fronteggia* il mondo. Il mondo "accade" per il soggetto in virtù della direzione che viene impressa all'intenzionalità. Il mondo non è possibile se non nella libertà, perché essenzialmente le cose accadono prima di essere pensate, e nulla può accadere a margine dell'esercizio della libertà. Ma Husserl pensa a una libertà che mantiene il controllo sul mondo e sul tempo mediante l'attività teoretica: «Il tempo compie tale libertà; non preesiste allo spirito, non lo impegna in una storia in cui potrebbe essere superato. Il tempo storico è costituito. La storia si spiega attraverso il pensiero»²².

Il soggetto husserliano è un soggetto che non intende in alcun modo dimettersi dal suo ruolo di assoluta egologia: l'evidenza non si dice senza libertà, ma la libertà del soggetto husserliano non si limita a entrare in relazione con l'alterità, ne vuole in ogni momento mantenere il *controllo*. L'uomo husserliano è potenzialmente solo, «solipsismo

¹⁹ *Ibid.*, 43.

²⁰ Cfr. R. BERNET, *Levinas's critique of Husserl*, in S. CRITCHLEY - R. BERNASCONI (Edd.), *The Cambridge Companion to Levinas* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University, Cambridge 2002, 82-99, qui 89.

²¹ E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 43.

²² *Ibid.*, 45.

che non nega l'esistenza d'altri, ma descrive un'esistenza che, in linea di massima, può considerare se stessa come se fosse sola»²³.

La libertà come cifra sintetica della coscienza intenzionale viene interpretata nel suo profilo attivo: «L'io quale monade assoluta e autosufficiente detiene infatti le fila di tutte le forme della realtà, per quanto esse possano apparire come trascendenti la sua soggettività»²⁴. L'uomo è in questo caso libero in quanto dispone del mondo: mediante la concettualità è possibile giungere a quella che Husserl chiamava la «*terra promessa della chiarezza*», in una sorta di paradisiaca armonia tra soggetto e trascendenza. Husserl parla del mondo della vita come ciò che trascende la coscienza, ma il mondo della vita è messo fuori gioco dall'intenzionalità che, nel suo impatto con il mondo, lo gestisce e lo organizza. La coscienza sembra così fronteggiare il mondo in una lotta dove essa emerge come vincitrice «a tavolino».

Il contributo di Husserl, che restituisce il profilo vissuto della coscienza e del soggetto, segna la riflessione di Lévinas, anche come stimolo a un superamento. La libertà, che si esprime husserlianamente in dominio, potrebbe conoscere altre modalità di tematizzazione? Il corpo a corpo con il mondo potrebbe risolversi con altri esiti? Lévinas sembra voler costringere la fenomenologia a tornare al momento in cui Husserl istituisce la *correlazione* imprescindibile tra *soggetto* e *trascendenza*, nel punto esatto in cui attività e passività non possono essere nettamente distinte. La libertà non deve necessariamente essere pensata nel suo profilo di esercizio: essa conserva un *carattere responsoriale*.

In effetti non è possibile alcuna etica se non come assiologia quando in gioco c'è un soggetto come monade che decide. Si può pensare, come fa Husserl, che sia bene decidersi in una logica di amore per il prossimo, ma dove l'amore non può essere che monodirezionale. La sottodeterminazione dell'etica nella fenomenologia husserliana, nonostante gli intenti, è coerente con la figura di libertà che emerge. Il soggetto è «signore» del suo tempo: si tratta solo di trovare regole auto-evidenti al soggetto stesso per l'azione. E si può ipotizzare che il bene possa determinarsi in una scelta autarchica per l'altro: l'io decide anche la logica del sacrificio «per» l'altro, ma *l'altro non è convocato nell'attimo della decisione*. Solo una revisione del contatto che la *libertà* istituisce con l'*alterità* può portare a una rivalutazione dell'atto in quanto etico.

²³ *Ibid.*, 52.

²⁴ G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, 62.

1.2 Heidegger: un'esistenza senza appoggi

Le osservazioni condotte sull'opera di Husserl rendono evidente l'affermazione secondo la quale Lévinas legge in assoluta continuità l'opera di Heidegger: l'analitica esistenziale è considerata come la più feconda prosecuzione delle intuizioni husserliane. Il pensiero di Heidegger si presenta agli occhi di Lévinas come una radicalizzazione dell'intuizione fondamentale di Husserl:

La comprensione dell'essere che caratterizza l'uomo non è semplicemente un atto, essenziale a ogni coscienza, e che potrebbe venir isolato nella corrente temporale per cogliere in esso l'essere che ha di mira pur rifiutando a quest'atto di mirare – alla relazione che instaura – ogni temporalità. Una simile concezione separerebbe di nuovo il rapporto soggetto-oggetto dalla dimensione temporale in cui si compie l'esistenza dell'uomo e nella comprensione dell'essere scorgerebbe un atto di conoscenza come un altro. [...] È proprio la comprensione stessa che si fa²⁵.

Se l'intuizione è il debito che lega Lévinas ad Husserl, l'irrompere in filosofia dell'*esistenza* è ciò che Lévinas apprende da Heidegger. Con la definizione dell'uomo in quanto *Dasein*, Heidegger compie due rivoluzioni che segnano il cammino filosofico di Lévinas.

Prima di tutto il suffisso “*da-*” risulta essere interessante. Nella traduzione italiana proposta da Chiodi e abbastanza uniformemente accettata abbiamo l'espressione “*ci*”, da cui “*Esser-ci*”. Con questa traduzione si intende proporre l'idea che l'essere non è altro che la *presenza* dell'uomo e che l'uomo, ontologicamente, è il luogo della presenza dell'essere. Per Lévinas si tratta di un'idea forte di località, tanto da proporre una versione radicale del “*ci*”: «Che il mio quaggiù, che il mio *Da* sia l'evento stesso della rivelazione dell'essere, che la mia umanità sia la verità, costituisce l'apporto principale del pensiero heideggeriano»²⁶.

Risulta strategica l'interpretazione che Lévinas dà del concetto heideggeriano di *mondo*, che non può essere semplicemente inteso come “totalità trascendente il soggetto”. Se è vero che la nozione di mondo è per il soggetto un presupposto totalizzante a cui appartiene tutto ciò che non è il soggetto stesso e che costituisce il contesto della sua esistenza, in realtà l'uomo ha sempre una visione del mondo legata alla propria

²⁵ E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 65.

²⁶ *Ibid.*, 67. Nel testo però abbiamo tradotto più letteralmente con “quaggiù” l'espressione che nella traduzione di F. Sossi è resa con “qui”.

collocazione e in vista di sé. Il mondo è una totalità presupposta dall'esistenza, ma il *Dasein* scopre il mondo nella propria esistenza determinata: ogni realtà del mondo è rapportata dal *Dasein* in vista di se stesso. L'uomo non può mai dimettersi dall'essere per se stesso il luogo sorgivo della conoscenza del mondo, e dunque «il Mondo non è nient'altro che questo “in vista di se stesso” in cui il *Dasein* è impegnato nella sua esistenza»²⁷. L'essere gettato nel mondo non istituisce il *Dasein* come semplice parte del mondo: il *Dasein* in realtà è quell'ente che propriamente esiste nel mondo come luogo dove il mondo stesso acquista significato. L'uomo è tale per cui nel proprio esistere non può eludere due questioni: il *sensu di ciò che esiste* e il *rapporto a sé di tutto*. La vita del *Dasein* non è autosufficiente: egli non può che vivere di quel mondo in cui è gettato. Ma proprio vivendo se stesso, dispiega il mondo come luogo di senso per rapporto a sé.

Heidegger contesta l'idea di un'interiorità come modalità di venire a capo del significato: non ci sono momenti in cui l'uomo *vive* nel mondo e momenti in cui ne *dice* il senso. Il “ci” è radicale: in ogni istante l'uomo vive il mondo per rapporto a sé e istituisce in questo un senso, facendo *accadere* l'essere. L'uomo è radicato nel mondo come è radicato alla questione dell'essere: «Per Heidegger il processo medesimo dell'essere – l'essenza dell'essere – è il dischiudersi di un certo senso, di una certa luce, che non attingono nulla dal soggetto e nulla esprimono che sia interno a un'anima. Il processo dell'essere [...] è di colpo manifestazione, il suo aprirsi come sito, come mondo, come ospitalità»²⁸.

Il “ci”, e addirittura il “quaggiù”, dell'essere dell'uomo lo vincolano alla totale concretezza dell'esistere sensato in modo essenzialmente preriflessivo e preverbale: «La “concretezza” della comprensione dell'essere, propria del *Dasein*, consiste nel fatto che essa si realizza non in forme di contemplazione teoretica ma in tutta la ricchezza della tensione affettiva interiore di cui esso vive»²⁹.

La seconda rivoluzione heideggeriana registrata da Lévinas consiste nell'aver restituito il ruolo di *verbo* all'espressione “*essere*”, riscattandola dal significato sostantivato a cui era stata consegnata nella vicenda storica della filosofia. Pensare all'essere come “sostantivo” significa in qualche modo ipostatizzarlo e proporre una

²⁷ *Ibid.*, 74.

²⁸ E. LÉVINAS, *Humanisme de l'autre homme*, Fata Morgana, Montpellier 1972 (trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1998, 137).

²⁹ G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, 67.

coincidenza tra la teoria dell'essere e l'essere stesso, mentre per Heidegger «l'uomo non è un sostantivo, ma è inizialmente verbo»³⁰. Il rapporto dell'uomo con la questione dell'essere e della verità non è primariamente un atto contemplativo, ma consiste in una azione: «Nell'uomo la comprensione dell'essere si fa»³¹.

Lévinas non cesserà di tornare alla *fatticità dell'esistenza* che Heidegger ha riproposto con inaudita brillantezza, ma sentirà presto di dover prendere le distanze da un pensiero che, in fin dei conti, giudica *tragico*: «In *Seind und Zeit* si è sostenuta forse una sola tesi: l'essere è inseparabile dalla comprensione dell'essere (che si sviluppa come tempo), l'essere è già appello alla soggettività»³². La questione dell'essere coincide con la questione dell'uomo: l'uomo vive il problema dell'essere. Ma *chi* è questo uomo il cui specifico è il problema dell'essere? Non c'è in realtà nulla al di fuori dell'uomo che vive: l'uomo sembra vivere *in una bolla di nulla*. Non c'è nessuno e non c'è nulla che possa afferire all'originario di questo *Dasein* errante, senza radicamento, senza altro che se stesso. L'uomo che esce dalla filosofia di Heidegger è un uomo che precipita nel nulla provando ad appoggiarsi su se stesso: «Nella temporalità originaria, o nell'essere-per-la-morte, condizione di ogni essere, essa [la persona] scopre il nulla su cui appoggia, il che significa anche che essa non poggia su nient'altro che su se stessa»³³.

Poiché ogni alterità è sempre seconda, non c'è nulla su cui il *Dasein* possa appoggiarsi. Il *Dasein*, come abbiamo avuto modo di vedere, può amare, ma sempre e solo da protagonista e da signore: la sua attitudine fondamentale è quella di "*far essere*", di *lasciare esistere*, di divenire luogo dove ogni alterità possa dirsi in funzione alla sua signoria. Nessuna alterità è mai né originaria e nemmeno imperativa. L'altro non è mai né uomo né donna, non ha nessun senso se non in rapporto a me, non è nulla se non quello che gli permetto di essere, non è altro rispetto a ciò che colgo, e la sua eccedenza non mi appartiene. A onor del vero, ogni sorta di alterità non è mai in presenza per il *Dasein*: nell'ente si dice l'essere, e allo stesso tempo si sottrae. L'alterità conserva una sorta di mistero, una non manipolabilità. Ma Lévinas è molto sospettoso nei confronti di un

³⁰ E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 67.

³¹ *Ibid.*, 65.

³² E. LÉVINAS, *Totalité et infini*, Nijhoff, Den Haag 1971 (trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006, 43).

³³ E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 102.

“sottrarsi misterioso”, più simile a un postulato che ad una realtà in grado di incidere sulla soggettività:

Ecco dunque l’eterna seduzione del paganesimo, al di là della puerilità dell’idolatria superata da molto tempo. Il sacro che filtra attraverso il mondo: il giudaismo forse non può che essere negazione di questo. Distruggere i boschetti sacri: comprendiamo solo ora la purezza di questo preteso vandalismo; il mistero delle cose è la fonte di ogni crudeltà verso gli uomini³⁴.

L’esito dunque appare paradossale: l’infinito ricompare con le immagini dell’erranza o della radura, l’essere radicato in realtà cela una più profonda assenza di fondamento. Alexander Schnell mette in luce come Lévinas apprenda dalla differenza ontologica heideggeriana l’idea di un necessario *ritiro*: il *Dasein* non è mai contemporaneo all’essere in virtù di un continuo ritiro cronologico; perché l’essere possa essere sempre vissuto dal *Dasein*, significa che ogni istante è un nuovo inizio, che l’essere non è mai ipostatizzabile: «Anche l’inizio suppone, in modo circolare, il ritiro. Circolarità che è essa stessa quella della possibilità»³⁵. L’essere rimane misterioso, e tale mistero è la condizione per la quale l’esistenza è in presa diretta con l’essere che in essa si vive. Anche per Lévinas occorre supporre un ritiro dell’essere, ma di natura più radicale, non semplicemente cronologico: non si tratta di ammettere solo uno scarto in virtù di un futuro possibile, ma «di un passato che non fu mai presente»³⁶. Secondo Lévinas, l’idealismo non si supera con un semplice ritardo del *Dasein* sull’essere, ma superando decisamente l’idea di essere a vantaggio di un fondamento di sé di cui l’uomo non dispone³⁷. L’uomo non è solo colui che rende possibile l’essere, ma è il luogo di una *impossibilità* più radicale, di un debito originario: c’è uno scarto tra l’uomo e il senso non perché il senso ha da accadere nell’uomo, ma perché appartiene a un *infinitezza più radicale* di cui l’uomo non è mai contemporaneo.

³⁴ E. LÉVINAS, *Difficile liberté*, Éd. Albin Michel, Paris 1963 (trad. it. di S. Facioni *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004, 291).

³⁵ A. SCHNELL, *En voi du reel*, Hermann, Paris 2013, 328.

³⁶ *Ibidem*.

³⁷ Siamo a questo punto sul crinale di due ambiguità che Lévinas si propone di superare: un’ambiguità interna al pensiero di Heidegger e una più profonda della metafisica occidentale: «Emerge l’ambiguità heideggeriana a proposito della trascendenza, in un primo luogo riguardante l’essere in quanto tale e poi in seguito riferita all’Esserci, coniugata con l’individuazione, ad indicare il salto ontologico e semantico; emerge tutta l’ambiguità e l’inadeguatezza del linguaggio della metafisica e, comunque, un residuo di centralità dell’Esserci che avrà conseguenze e che, nello stesso tempo, è contraddittorio rispetto al suo “ci”». F. VALORI, *Heidegger e Levinas*, 27-28.

1.3 Una filosofia della luce

Ma Lévinas non è un commentatore di Husserl e Heidegger, né semplicemente un critico: è “autore” nel senso più reale e forte del termine. Occorre dunque soffermarsi con attenzione sul *punto di rottura*, sul momento in cui Lévinas prende distanza dai fondatori della fenomenologia.

L’obiezione fondamentale che Lévinas muove sia ad Husserl che ad Heidegger è la stessa che egli propone in generale per tutta la tradizione occidentale: il mondo reale è il *mondo della conoscenza*. Ciò che è interessante per la riflessione filosofica è la possibilità della conoscenza: la coscienza è il luogo del senso e sembra incapace di permanere in ciò che invece si oppone al senso, alla normalizzazione. La fenomenologia è la filosofia della *correlazione*: l’evidenza viene istituita a partire dall’atto di correlazione tra la coscienza e ciò che la trascende. Il mondo entra in relazione con la coscienza, ma ciò che la coscienza sembra in grado di tematizzare rispetto al mondo è la sua *sensatezza*. La coscienza husserliana e heideggeriana è vincolata al senso, è impensabile fuori dalla *sensatezza*. Non è tutto sensato, ed evidentemente la coscienza non ha una visione totale del mondo, ma ciò che sfugge al senso non può avere cittadinanza nel discorso filosofico. La coscienza sperimenta anche la sintesi passiva, ma il suo ruolo non può che essere la sintesi; il *Dasein* è testimone del manifestarsi e del sottrarsi dell’essere, ma il suo ruolo non può che essere la *testimonianza*. La fenomenologia istituisce un legame diretto tra fenomeno, atto intenzionale e istituzione di senso, per cui il fenomeno viene colto dall’atto istituzione e inquadrato in un orizzonte sensato. Non vi è dubbio che ogni passaggio sia “a matrioska” (l’atto intenzionale non esaurisce il fenomeno, e il senso espresso concettualmente o verbalmente non adegua completamente l’atto intenzionale), tuttavia l’*eccesso del fenomeno sull’intenzionalità* e l’*eccesso dell’atto sulla sua versione concettuale* sembrano entropie necessarie al lavoro fenomenologico, che deve solo enunciare tali scarti, senza poterti tematizzare. La fenomenologia ha occhi solo per ciò che può essere chiarito mediante la descrizione eidetica: «Noi siamo immediatamente nell’essere, facciamo parte del suo gioco, partecipiamo alla rivelazione»³⁸.

³⁸ E. LÉVINAS, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, 132.

Potremmo parlare di una cartesiana «ossessione delle origini e dei fondamenti certi»³⁹ che caratterizza la fenomenologia: la fenomenologia non sa vedere nulla oltre il filtro della sensatezza per la coscienza e la semantica dell'essere non ammette nessun grado intermedio tra manifestazione e sottrazione. C'è una sorta di accordo segreto della fenomenologia che la accomuna a tutta la tradizione occidentale e che a giudizio di Lévinas occorre smascherare e superare: il chiaroscuro c'è ma non deve entrare nel confine della coscienza, la quale si fonda sul «*principio della presenza*»⁴⁰. Heidegger mette a tema, commentando Nietzsche, il tema della *caoticità*, ma secondo una chiave di lettura particolare, che E. Brito chiarisce in questi termini: «[...] la parola *Chaos* esprime [...] una rappresentazione preservativa secondo la quale nulla si annuncia al soggetto nella sua totalità presente»⁴¹. Nel mondo resta un aspetto caotico e non tematizzabile: Heidegger si limita tuttavia a mettere in luce che il compito del *Dasein* non è mai terminato, ma non può accadere nulla nel *Dasein* che sfugga alla logica della cura e della costruzione di senso. Ma «niente garantisce che la salute sia a priori la norma sulla malattia, l'evento sul fatto bruto, il pensabile sull'impensabile, il dono sulla resistenza, o ancora l'alterità sulla solitudine»⁴².

Lévinas testimonia una tendenza tipica della fenomenologia francese, che consiste nel desiderio di ampliare i confini della fenomenalità mediante il *fenomeno liturgico* (Lacoste), il *fenomeno saturo* (Marion), il *fenomeno limitato* e l'*oltre fenomeno* (Falque), l'*animalità* (Merleau-Ponty). Lévinas si inserisce in modo originale nel dibattito (per certi aspetti lo inaugura) in quanto pone un'ipoteca su tutta la filosofia occidentale: ciò che sfugge all'irenismo fenomenologico non può essere ricercato in una tradizione che ha generato una filosofia del *possesso* e del *dominio*, ma nella visione di uomo di quella *tradizione biblica* che vive nel popolo ebraico. La visione ebraica dell'uomo nel mondo non è solo segnata dalla fede nell'Unico, ma da una costituiva *erranza* di pensiero: «Il sentimento di Israele rispetto al mondo è del tutto diverso. È pervaso di sospetto [...]. L'ebreo non ha del mondo le certezze definitive del pagano»⁴³.

³⁹ M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Balland, Paris 1992, 39.

⁴⁰ S. BUSTAN, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, 231.

⁴¹ E. BRITO, *Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche*, in «Revue théologique de Louvain» 29/4 (1998) 457-483, qui 478.

⁴² E. FALQUE, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021, 13.

⁴³ E. LÉVINAS, *L'actualité de Maimonide*, in «Cahiers de l'Herne» 1 (1991) 144.150-151.

Egli dunque sfugge alla tentazione di concettualizzare l'inconcettualizzabile proponendo alcune immagini per dipingere una filosofia che chiede di essere superata.

L'immagine principale che Lévinas utilizza per descrivere il processo della filosofia occidentale culminato nella fenomenologia è *la luce*. La filosofia di Husserl sembra incarnare appieno la nozione scolastica di verità come adeguazione della cosa all'intelletto: «Husserl intende unicamente mettere in luce il lato attraverso cui queste attività dello spirito possono essere suscettibili di verità. E questo lato è l'intuizione compresa come intenzionalità, il cui senso intrinseco consiste nel raggiungere il suo oggetto e nell'averlo come esistete davanti a sé»⁴⁴. Per Husserl il processo conoscitivo è puramente mono-direzionale: la sensibilità è offerta di materiale iletico che solo l'atto intenzionale del soggetto è in grado di decifrare e interpretare⁴⁵. Anche per Heidegger, il *Dasein* è colui che assume la vita: anche la passività radicale del morire può diventare una scelta del soggetto mediante la scelta anticipatrice. La morte può essere *scelta*, il celarsi dell'essere può essere *tematizzato*, l'angoscia può essere *compresa*: «L'ontologismo della filosofia dell'esistenza continua ad attribuire, così, all'esistenza contrapposta al pensiero, la funzione del potere che caratterizza il pensiero»⁴⁶. L'essere di fatto è ciò che accade nell'esistenza umana, compreso il suo sottrarsi ad essa. La *verità* e la *coscienza* vengono a coincidere. Nel libro *Dall'esistenza all'esistente* Lévinas parla così della tendenza fenomenologica a pensarsi come *filosofia della luce*: la luce

riempie il nostro universo [...] è la condizione del fenomeno, cioè del senso: esistendo, l'oggetto esiste per qualcuno, gli è destinato, è già rivolto a un interno [...]. Ciò che proviene da fuori, illuminato, è compreso, e proviene quindi da noi. È grazie alla luce che gli oggetti sono un mondo, sono cioè nostri [...]. L'apprensione, elemento che si ritrova al fondo di tutte le nostre sensazioni, è l'origine della proprietà nel mondo⁴⁷.

⁴⁴ E. LÉVINAS, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, 99.

⁴⁵ «Lo sforzo ermeneutico [di Lévinas] è indirizzato a radicalizzare la fenomenologia genetica di Husserl, al fine di rivendicare l'assolutezza del sensibile nonché la sua irriducibilità a mera materia votata al riempimenti di un'intenzione vuota. Più originaria della percezione, la sensazione se ne distingue in quanto esercita un potere di affezione che non è da intendere come semplice capovolgimento dell'intenzionalità attiva del soggetto ma, piuttosto, come il motore di un processo di esposizione di sé all'enigma dell'essere così profonda da provocare una frattura all'interno dei poteri sintetici della coscienza». R. SPAGNUOLO VIGORITA, *Di eredità husserliane: chair, corps, dinamiche del desiderio Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Michel Henry*, Meltemi, Milano 2020, 112.

⁴⁶ E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 119.

⁴⁷ E. LÉVINAS, *De l'existence à l'existant*, Fontaine, Paris 1947 (trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1987, 41).

Noi non vediamo la luce: vediamo gli oggetti grazie alla luce. La luce è il per-noi dell'oggetto, è ciò che permette l'apprensione dell'oggetto. Di per sé non c'è coincidenza tra luce e oggetto: «La luce [...] in quanto dato visivo non è diversa dagli altri dati e resta a sua volta relativa ad un fondo elementale oscuro»⁴⁸. La luce “non si vede”, e l'oggetto “non si vede”: l'occhio percepisce ciò che la luce fa vedere dell'oggetto. Se si permane nel “sistema luce”, sembra effettivamente che non ci sia altro da vedere: «Attraverso la luce, venendo da fuori, l'oggetto è già nostro nell'orizzonte che lo precede; proviene da un fuori già appreso, e per questo è come se provenisse da noi»⁴⁹. La luce è ciò che permette la visione e l'occhio colloca l'oggetto entro la visione: la luce è il canale unico di apprensione del mondo, poiché l'occhio non può che vedere la luce. Essa, a rigore, non è “nulla”, ma non vediamo gli oggetti che a partire da lei. La visione ha sempre il carattere di un panorama nel quale la singolarità è già necessariamente risolta nella conformazione a un ordine. Prima di ogni apprensione coscienziale, prima di ogni singolarità, la permanenza nella filosofia della luce significa ritenere ogni particolarità come illuminata. Ciò che è fuori dalla luce semplicemente non è visibile, e in quanto non visibile non è tematizzabile.

Le conseguenze di una filosofia della luce sono due: la *solitudine* e il *potere*. L'uomo è essenzialmente relegato a una *primordiale solitudine filosofica*, poiché nessuna alterità può realmente mettere in discussione il suo primato egologico. Un senso monodirezionale è l'emblema dell'uomo solo: l'esattezza delle significazioni della coscienza non sono infatti contrarie alla loro assurdità. L'assurdità non consiste nell'elaborare affermazioni insensate, ma «nell'isolamento delle innumerevoli significazioni»⁵⁰. L'ideale della chiarezza suppone un termine di paragone: il soggetto è l'arbitro della chiarezza raggiunta e la luce lo raggiunge sempre e inevitabilmente dal suo punto di vista. Il soggetto occidentale non esce da sé che per farvi ritorno, e capitalizza ogni alterità in termini di senso individuale. Nulla lo contamina, lo destabilizza, lo questiona, e, se lo fa, è sempre in vista di un nuovo ordine individuale da raggiungere.

⁴⁸ *Totalità e infinito*, 196.

⁴⁹ E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, 42.

⁵⁰ E. LÉVINAS, *La signification et le sens*, in «Revue de Métaphysique et de Moral» 2 (1964) 125-156, qui 138.

Viene a determinarsi un «imperialismo della teoria»⁵¹, per cui ogni alterità deve al soggetto il proprio senso. Il soggetto non è semplicemente solo, ma in una *posizione teoreticamente dominante* sull'alterità, che nel suo mondo coscienziale è sempre subordinata a sé. Mediante la tematizzazione dell'essere, l'uomo “tiene in pugno” il reale che non è altro che specificazione del concetto di essere.

Lévinas rinviene una pericolosa parentela tra le *ideologie totalitarie* e una *ontologia del dominio* sull'essere: «Essere se stessi non significherà più, allora, liberarsi dalla contingenza, progettare il futuro, rinnovare e modificare il proprio presente, ma “accettare questo incatenamento”, assumere come destino la situazione in cui ci si trova»⁵².

Lévinas intende discutere il rapporto tra il visibile e il tematizzabile: «Come uscire dall'ambito della manifestazione, in cui Lévinas ravvisa una riduzione dell'alterità al Medesimo e, insomma, una pura e semplice forma di dominio? Dovremmo poter concepire un discorso che non abbia alle spalle una visione, che non sia, perciò, traduzione linguistica di un sapere»⁵³. Tra il discorso filosofico e la realtà non può esserci una semplice corrispondenza biunivoca: la realtà non è riducibile al discorso filosofico, l'altro non è riconducibile al discorso su di esso. L'alterità scompagina il soggetto in quanto costituente di senso, e compito della filosofia deve essere l'assunzione dell'originarietà dell'alterità per il problema del senso.

2. La questione di una filosofia erotica

La tematica dell'eros (e delle questioni ad essa afferenti, come la femminilità, la paternità, la maternità, il bacio, la carezza, il desiderio, la voluttà) attraversa tutta la riflessione di Emmanuel Lévinas: vi ritorna praticamente in tutte le sue opere, talvolta solo come accenno, talvolta con una riflessione più compiuta. Nei *Quaderni di prigionia*

⁵¹ S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2018, 170.

⁵² L. GIANFELICI, *Filosofia, totalitarismo ed evasione. I primi scritti di Emmanuel Lévinas*, in «Sacramentaria e scienze religiose» 47 (2017) 203-224, qui 208.

⁵³ L. PINZOLO, *La voce tra sonorità e respirazione in Emmanuel Lévinas. Abbozzo di una metafisica dell'atmosfera*, in «“Atque”: materiali tra filosofia e psicoterapia» 20 (2017) 81-105, qui 92.

troviamo già, per quanto non in modo sistematico, tutti i temi su cui Lévinas tornerà con frequenza. In *Il tempo e l'altro* la riflessione è più sistematica, ed è nutrita da una meditazione di natura biblica. Il testo dove appare un pensiero più compiuto e organico è una sezione di *Totalità e infinito* che prende il nome di *Fenomenologia dell'Eros*. Infine in *Altrimenti che essere* rintracciamo un diffuso rimando al tema, soprattutto alla ricerca delle implicazioni ontologiche circa il ruolo dell'alterità. Nell'analisi che seguirà la scelta espositiva è per una trattazione non tanto archeologica e cronologica, quanto tematica. L'opzione è incoraggiata dal carattere del lavoro (più sistematico che ricostruttivo del pensiero) e dal fatto che le affinità tematiche nelle diverse fasi, almeno per il tema in esame, sono numerose e osservate da pressoché la totalità della letteratura secondaria consultata.

2.1 Maschio e femmina li creò

Per Husserl e Heidegger, l'amore consiste in un *atto sovrano* del soggetto: si sostanzia di fatto nell'atto della decisione per l'altro come valore supremo (Husserl) o nel decidere di lasciare essere l'altro (Heidegger). L'altro si dice sempre in questo caso al neutro, senza alcuna connotazione sessuale; addirittura per Husserl la componente erotica, come abbiamo già considerato, risulta essere una compromissione della verità dell'amore, in quanto ridurrebbe la sovranità dell'io. L'amore disinteressato non sopprimerebbe la componente emotiva (errore che Husserl rimprovera a Kant), ma interverrebbe solo dopo che la riflessione intellettuale ha vagliato le possibilità e deciso con cognizione. L'amore può comportare il sacrificio, ma non bisogna dimenticare che il sacrificio per Husserl riguarda i valori: il soggetto decide di sacrificare un valore e di optare per un altro in virtù di un atto di discernimento; la madre che sconsiglierebbe al giovane di partire in guerra non avrebbe compiuto un buon sacrificio in quanto non avrebbe liberato le sue affezioni immediate. Anche *l'amore vive di luce* nella filosofia occidentale, tanto che in esso l'alterità che si attesta come affezione viene considerata come una passione, spesso da combattere e moderare: «Kant, ad esempio, nel definire l'amore come inclinazione verso chi ci porta vantaggio, non ci offre sull'amore ragionamenti migliori di quelli che potrebbe offrirci un cieco sui colori»⁵⁴.

⁵⁴ F. VON BAADER, *Filosofia erotica*, Rusconi, Milano 1982, 160.

La perdita della singolarità del *maschile* e del *femminile* e l'omissione della *componente erotica* dell'amore non sono accidentali: si tratta di riflessi coerenti rispetto alle premesse filosofiche. La filosofia della luce non è in grado di vedere l'uomo in quanto maschile e femminile e l'eros in quanto amore. Il maschile e il femminile non possono che essere due semplici versioni ininfluenti della coscienza, chiamata a conoscere l'alterità e a ricondurla a sé. L'amore è dunque completamente monodirezionale.

Nelle pagine bibliche è possibile rintracciare un altro modo di pensare l'uomo: «Non è bene che l'umano sia (lasciato) alla sua solitudine» (*Gen 2,18*). Nella Scrittura ebraico/cristiana non esiste un uomo come *totalità*: la solitudine è un "di meno" di umanità che deve essere colmata. Nel racconto biblico, l'uomo dà nomi agli animali alla ricerca di «un aiuto che gli sia simile» (*Gen 2,18*). In realtà si tratta di un'espressione di non facile traduzione: in ebraico abbiamo «*'ēzer kenegdô*» che non allude semplicemente alla somiglianza, ma a due entità in grado di fronteggiarsi e di *corrispondersi*. Il desiderio originario del divino non consiste semplicemente nel fatto che l'uomo trovi una somiglianza di sé negli animali e che questo rompa l'incantesimo della solitudine: essa è superata nella misura in cui l'umano trovi possibilità di essere "fronteggiato", di qualcuno che gli stia di fronte *come altro*. La ricerca del "fronteggiatore" inizia dando i nomi agli altri essere creati, secondo una conoscenza asimmetrica connotata dalla superiorità; ma non è possibile superare la propria solitudine quando l'alterità è collocata in una situazione di subordine. Ogni alterità sembra riconducibile al sé di Adamo, che conserva una imperturbabilità rispetto a tutti gli altri esseri non umani. L'attribuzione di un nome è evidentemente un atto di sovranità: l'uomo esercita una propria signoria su tutti gli altri esseri, ma non smette di essere solo.

Il superamento della solitudine radicale avviene per Adamo nel sonno: «Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo, che si addormentò» (*Gen 2,21*). Quando si sveglia scopre che la propria solitudine non c'è più, e non esiste più un indifferenziato essere umano, bensì un'umanità in due versioni: l'uomo maschio (*'iš*) e la donna (*'iššâ*). Nell'istante in cui nasce la donna appare anche l'uomo, che, come tale, non esisteva prima. Prima c'era solo Adamo: da ora in poi "Adamo" non corrisponde più con l'umanità, che si dice in due modalità non componibili e riducibili, *'iš* e *'iššâ*. Nessuno dei due è all'origine dell'altro, nessuno dei due ha accesso all'origine, nessuno dei due rappresenta uno stato integro originario in base al quale l'altro sarebbe solo un'aggiunta.

La donna non è istituita dall'uomo, e l'uomo non è istituito dalla donna: «Il limite divide l' 'ādām stesso, ma senza che egli lo sappia»⁵⁵, il sonno di Adamo protegge nel mito biblico la pretesa che la donna si possa misurare sull'uomo o viceversa.

Adamo risponde con un urlo di fronte alla scoperta meravigliosa della donna: normalmente gli esegeti concordano con l'idea che si tratterebbe di un «canto di lode»⁵⁶ per la donna. Secondo Laura Invernizzi tuttavia «la verbalizzazione della reazione di fronte alla donna è connotata da ambiguità»⁵⁷:

Nonostante l'operazione compiuta da Dio, infatti, a prendere la parola non è 'iš, ma è l' 'ādām, cioè l'umano inteso come tutto; alla fine del grido, però, la donna è riconosciuta e definita come parte di 'iš, da lui tratta, come se questi, percependo sé stesso come «tutto» e prendendo la parola come se fosse 'ādām, rivendicasse il possesso su di lei e reagisse alla ferita del limite, riportando, per così dire, «a lato» colei che Dio ha posto «di fronte» costruendola come “altra”⁵⁸.

L'essere maschio e l'essere femmina non istituisce un idillio relazionale, ma un'esperienza del limite. Emmanuel Falque ha elaborato la nozione di *trauma dell'amore*: «Tra l'uomo e la donna ne va di una lotta come tra Giacobbe e l'angelo»⁵⁹. L'amore erotico iscrive nel cuore dell'identità del soggetto l'alterità della differenza e la necessità della storia come costitutive della propria identità: senza donna non esiste l'uomo, senza uomo non esiste donna e senza l'esposizione alla relazione non esiste identità.

Lévinas, studiando il libro della Genesi e i commenti rabbinici ad esso, sottolinea esattamente come «la differenza sessuale non si riduce semplicemente alla dualità dei sessi all'interno di una medesima specie, ma attraversa ogni singolarità, senza con ciò esigere una unità preliminare»⁶⁰. La questione in esame è circa i due racconti della creazione: nel primo racconto si accenna al fatto che Dio avrebbe creato l'uomo e la donna *simultaneamente*, mentre nel secondo racconto si parla della creazione dell'uomo che *precede* quella della donna. Lévinas prende posizione nel dibattito rabbinico se la donna derivi dall'uomo, oppure se uomo e donna siano due “metà” di una “unità” originaria (sul modello del mito dell'androgino platonico) e la conclusione a cui perviene è che la distinzione deve essere inscritta nel regime dell'originario. *L'unico essere umano si dice*

⁵⁵ P. BEAUCHAMP, *L'uno e l'altro Testamento 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001, 120.

⁵⁶ D.W. COTTER, *Genesi*, Queriniana 2020, 73.

⁵⁷ L. INVERNIZZI, *Si accorsero di essere nudi*, in «Rivista di pastorale liturgica» 1 (2022) 20-24, qui 22.

⁵⁸ *Ibidem*.

⁵⁹ E. FALQUE, *La blessure originelle ou le trauma de l'amour*, 15.

⁶⁰ P. KAYSER, *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, PUF, Paris 2000, 235.

nei due modi del maschile e del femminile⁶¹. Non ha nemmeno senso parlare di complementarità, intesa come un soggetto tutto sommato concluso in se stesso che tuttavia raggiunge una completezza mediante l'altro genere: il soggetto non è semplicemente completato dall'altro, ma *messo in questione e definito*.

Il volto femminile apparirà ben presto a partire da questa idea di “volto continuo”, che inizialmente significa la mera umanità dell'essere umano. Il senso del femminile si troverà così chiarito a partire dall'essenza umana, la *Ishà* a partire dall'*ish*: non il femminile sulla base del maschile, ma la distinzione in femminile e maschile – la dicotomia – sulla base dell'umano. La complementarità non ha nessun concreto significato, è solamente una parola oziosa, se non si sono centrati previamente, nell'idea del *tutto*, la necessità e il senso della distinzione⁶².

Con l'idea di *volto continuo* non si intende alludere ad una umanità neutra e avulsa dal maschile o dal femminile. La continuità in questione è più da ricercare tra la fronte e l'occipite, tra ciò che è esposto e ciò che non lo è, e tra le due dimensioni occorre stabilire una rinnovata continuità: «Detto diversamente, l'umanità dell'uomo sarebbe la fine dell'interiorità, la fine del soggetto. Tutto è aperto. Dappertutto io sono attraversato dallo sguardo, toccato dalla mano»⁶³. Non esiste un'identità che non sia interpellata: l'interiorità in realtà è aperta, e il volto-mio che incontra il volto-d'altri è il luogo dell'interiorità e dell'identità. L'uomo non è tale solo perché la donna lo completa (e viceversa): il femminile tocca, interroga, questiona, definisce il maschile (e viceversa). Non c'è nessuna identità a monte che attenda di essere completata: senza la *differenza* non ci sarebbe proprio *identità*. Non si tratta di trovare un equilibrio sapienziale tra solitudine e rischio dell'amore: per Lévinas la questione ha una portata ontologica, in quanto si tratta di rifondare una ontologia del soggetto. Il soggetto è sessuato perché non può mai divenire sé senza l'alterità; per l'uomo «la donna è un romanzo, introduce trama e divisione, è il racconto della rottura nell'uomo»⁶⁴.

⁶¹ A. Schnell documenta un dibattito con Deridda: la visione di sessualità e di genere di Lévinas avrebbe mai potuto essere sostenuta da una persona omosessuale? E così viene formulata una possibile critica: «Questa impossibilità fondamentale per un libro di poter essere scritto da una persona omosessuale non è unica nella storia della scrittura metafisica?». A. SCHNELL, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010, 157. La critica mostra un punto di rilettura della questione, ma certamente Lévinas non è un teorico delle questioni di genere, e non avrebbe senso interrogarlo da questo punto di vista. La sua domanda di fondo non è: «Chi sono il maschio e la femmina?», quanto piuttosto: «Chi è il soggetto in quanto maschio e femmina?».

⁶² E. LÉVINAS, *Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques*, Minuit, Paris 1977 (trad. it. di O.M. Nobile Ventura, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985, 120).

⁶³ *Ibid.*, 119.

⁶⁴ M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, 22.

Quando l'identità viene assunta radicalmente nel suo essere sessuata, la filosofia della luce è automaticamente messa in questione: il soggetto non è più solamente colui che può “prendere in mano” la realtà per costituirlo in un orizzonte di senso, ma è essenzialmente colui che è continuamente esposto al tocco dell'altro e che può solamente “accarezzare” l'alterità, in una radicale rinuncia alla presa.

«La fenomenologia dell'Eros, nel senso di una erotizzazione della fenomenologia, è una critica all'intelligibilità dell'essere»⁶⁵. Secondo Ouaknin, se si scorre l'indice di *Totalità e infinito*, ci si accorge che il sostantivo “fenomenologia” compare una sola volta, e propriamente quando si parla di fenomenologia dell'eros. L'Autore sostiene che Lévinas è piuttosto meticoloso nella scelta delle parole e nell'attribuzione dei titoli, e il fatto che si parli di “fenomenologia” solo in relazione all'eros non deve essere considerato un atto casuale: «La fenomenologia dell'eros di Lévinas è il punto di rottura attraverso la quale abbiamo contemporaneamente una rottura e una continuità della tradizione fenomenologica»⁶⁶.

2.2 Il femminile e l'eros: l'alterità nella carne

Simone de Beauvoir non accolse con molto favore le pagine in cui Lévinas si intrattiene sul tema della donna e della femminilità: «Quando scrive che la donna è mistero, è sottinteso che ella è mistero per l'uomo. Cosicché questa descrizione che vorrebbe essere obiettiva è in realtà una affermazione del privilegio maschile»⁶⁷. In effetti è difficile leggere le pagine di Lévinas senza rimanere colpiti da una prospettiva così marcatamente *maschile* che sfiora il *maschilismo* e da una serie di stereotipi di genere che colpiscono la sensibilità contemporanea⁶⁸.

⁶⁵ *Ibid.*, 45.

⁶⁶ *Ibid.*, 33.

⁶⁷ S. DE BEAUVOIR, *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008, 29.

⁶⁸ «Perché quindi collegare la donna al silenzio, all'accoglienza, al mistero e insieme alla voluttà e alla animalità? Questo può sembrare a tutti gli effetti un debito nei confronti delle immagini classiche dello stereotipo di genere. Da un lato lo spazio domestico della donna come angelo del focolare che si occupa di rendere migliore la vita indipendente dell'uomo con la sua dolcezza silenziosa; dall'altro la donna vista nella sua dimensione erotica, quasi come semplice oggetto sessuale che con la sua sfrontata nudità mette quasi in pericolo la soggettività stessa dell'uomo; la stessa valorizzazione del femminile in quanto maternità, poi, rafforza una visione patriarcale per cui la donna può essere identificata con la propria fecondità. Seppur presente una componente sicuramente di questo genere, è necessario compiere uno sforzo ulteriore, e inquadrare la questione all'interno della totalità del suo pensiero dell'autore. Da quella prospettiva appare chiaro come i caratteri controversi della femminilità non costituiscono (almeno, non

Devono però essere tenuti in considerazioni due orizzonti che ispirano all'Autore le riflessioni sulla femminilità. Il tema del femminile emerge in quell'insieme non omogeneo di scritti del tempo della *prigionia*: Lévinas non viene mandato nei campi di sterminio in quanto ebreo, ma viene catturato come prigioniero militare. Sperimenta la privazione della libertà e la paura del morire, ma si ritaglia spazi di umanità mediante la riflessione⁶⁹. In questo contesto il mondo femminile assurge a cifra sintetica di una *nostalgia* materna ed affettiva; il contesto di detenzione e caratterizzato da una totale presenza maschile è dunque determinante per comprendere lo stile con cui il tema si fa strada nei pensieri dell'Autore⁷⁰. Il secondo punto di osservazione è di natura biblica: Lévinas non intende offrire uno studio di genere, ma assume dal *dato biblico* l'identità del maschile e del femminile; in esegesi si può discutere se l'interpretazione lévinassiana possa o meno essere considerata legittima. Il dato di fatto è che la matrice biblica dell'identità dell'uomo e della donna viene presa in modo acritico e riproposta nel quadro più ampio della sua indagine filosofica.

Egli dunque, più che proporre una descrizione del femminile (opinabile e discutibile), cerca di offrire una *fenomenologia della differenza*. La donna è qui da intendere più come emblema di un'originaria alterità: si rimarrebbe piuttosto delusi se si interrogasse l'opera di lévinassiana alla ricerca di un profilo del femminile ampiamente condivisibile o psicologicamente esatto.

Lévinas (oltre ai testi più prettamente religiosi di commento alla Bibbia o al Talmud che abbiamo già citato) si sofferma sul tema del femminile in modo teoreticamente più impegnato in due passaggi, che vorremmo considerare in modo analitico.

1) Il tema fondamentale del saggio *Il Tempo e l'altro* del 1947 è il riscatto della soggettività dalla *solitudine ontologica* assegnatagli dal pensiero occidentale. La

tutti) necessariamente un elemento di disvalore. Da un lato, indipendentemente dalla questione della differenza sessuale, nel delineare la soggettività etica, egli valorizza soprattutto quei tratti di vulnerabilità e assoluta alterità che ritroviamo anche nei vari luoghi in cui si parla della donna». S. DADÀ, *Lévinas e il femminile. Tra stereotipo ed etica*, in «Etica & Politica» 2 (2021) 683-702, qui 696-697.

⁶⁹ Lévinas non parla spesso e direttamente del tempo della prigionia. Per una ricostruzione accurata: S. MALKA, *Emmanuel Lévinas. La vite et la trace*, Éd. Jean-Claude Lattès, Paris 2002 (trad. it. di C. Polledri, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003).

⁷⁰ «Quando la sofferenza fisica non è mortale cede a ragioni morali, si permette il lusso di pensieri rincuoranti» E. LÉVINAS, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, Bompiani, Milano 2011, 215. L'opera in italiano raduna e traduce testi apparsi in francese in diverse pubblicazioni.

temporalità non si istituisce a partire dalla coscienza solipsistica, ma secondo Lévinas dalla relazionalità: non abbiamo mai esperienze di tempo “pure”, ma viviamo in un tempo riempito, drammatico, fatto di tensioni. Il passato non è semplicemente riconducibile alla memoria, e il futuro non è solo protensione: noi abbiamo bisogno del tempo per *riparare* il passato, per *sperare* nel futuro. Memorie e speranze non possono provenire semplicemente da noi stessi: noi cerchiamo identità, consolazione, possibilità in ciò che proviene da fuori, dall’alterità, e in questo senso «il futuro è l’altro. La relazione con il futuro è la relazione stessa con l’altro»⁷¹. L’altro dunque non è semplicemente un *alter ego*, intercambiabile con la nostra soggettività, ontologicamente copia di noi stessi: l’altro è insostituibile e inviolabile, ci mette in discussione proprio perché non è alter ego.

La *donna* e il *figlio* sono le immagini più efficaci dell’inseparabile alterità. Il femminile viene descritto come caratterizzato dalla tendenza a ritrarsi e al pudore:

Mentre l’esistente si realizza nel ‘soggettivo’ e nella ‘coscienza’, l’alterità si realizza nella femminilità. Termine di uguale dignità, ma di senso opposto rispetto alla coscienza. La femminilità non si realizza come essente in una trascendenza diretta verso la luce, ma nel pudore. Il movimento è dunque inverso. La trascendenza della femminilità consiste nel ritirarsi altrove, movimento opposto al movimento della coscienza. Ma non è, per questo, inconscio o subconscio, e non vedo altra possibilità se non quella di chiamarlo mistero⁷².

L’immagine del femminile che emerge è tale da risultare emblema dell’*alterità assoluta*: «La donna è a questo punto della sua produzione ciò che non può essere ridotto a coscienza e proprio in questa sua oscurità risiede il suo valore»⁷³. Viene istituito un parallelismo tra tre vocaboli: il pudore, il ritirarsi e il mistero. La femminilità è caratterizzata da un pudore che contrasta con le caratteristiche della coscienza intenzionale di matrice idealista: il femminile viene pensato come un modo d’essere di chi non è mai pienamente nella luce della chiarezza teoretica e di chi si sottrae ad ogni pretesa totalizzante. Dal punto di vista maschile, la donna conserva uno scarto: la *virtù del pudore* è il contrario dell’esibizionismo, per cui nulla viene celato. Resta un margine non in luce del modo d’essere della donna, e in questo suo ritirarsi ad ogni conoscenza cristallina consiste la custodia del mistero. Alla luce delle pagine della Scrittura,

⁷¹ E. LÉVINAS, *Le Temps et l’Autre*, Vrin, Paris 1983 (or. 1947 come parte dei *Cahiers du Collège Philosophique*) (trad. it. di F.P. Ciglia sul testo della seconda edizione del 1979, *Il tempo e l’altro*, Il melangolo, Genova 1987, 46).

⁷² *Ibid.*, 57.

⁷³ S. DADÀ, *Lévinas e il femminile. Tra stereotipo ed etica*, 687.

l'ambiente tipico del maschile è la piazza o la porta della città, mentre l'ambiente tipico del femminile è il focolare domestico⁷⁴. Il pudore si manifesta nel fatto che la donna non vive la propria identità sulla piazza pubblica, non è necessitata a convincere o persuadere, non deve “portare a casa” un affare; ma per l'uomo è possibile “portare a casa” qualcosa vivendo la piazza perché la casa è custodita dalla donna: essa «appare come il genio del focolare e permette, con ciò, la vita pubblica dell'uomo»⁷⁵. Il femminile è custode del mistero dell'umano più che della sua universalità conoscibile.

Il vocabolo “*mistero*” non è neutro all'interno dell'opera *Il Tempo e l'altro*: quando viene accostato al modo d'essere femminile se ne è già parlato in ordine alle considerazioni sul tempo. In particolare Lévinas ha proposto di leggere la morte come il mistero del tempo: «L'ignoto della morte significa che la relazione stessa con la morte non può realizzarsi nella luce; che il soggetto è in relazione con ciò che non viene da lui. Potremmo dire che egli è in relazione con il mistero»⁷⁶. Superando un istintivo fastidio nell'accostare la femminilità e la morte come figure del mistero, se ne intuisce la ragione profonda: la morte segna l'alterità misteriosa del tempo come ciò di cui non possiamo disporre, e il mistero della donna segna un'alterità che fronteggia l'uomo in quanto si sottrae alla piena luce della conoscenza. Non si tratta semplicemente di un solco colmabile con una conoscenza reciproca che si potrebbe adeguare nel tempo: il pudore indica che il mistero dell'altra risiede nel fatto che il femminile è costitutivamente non in piena luce per il maschile (ci si potrebbe domandare se vale anche il reciproco, ma, come abbiamo già detto, Lévinas non affronta la questione).

Il fatto che il femminile sia caratterizzato dal mistero mette sotto scacco ogni ideale di una relazione *fusionale*: il maschile e il femminile conservano sempre in sé uno scarto. Se tra i due modi d'essere esiste un'attrazione e una reciprocità, l'altro non è mai riducibile al sé. L'eros è una modalità di comunicazione emblematica: l'altro è percepito ma non adeguato, toccato ma mai a sufficienza, prossimo e sempre altro, una carne sola ma in due esseri distinti. La comunicazione tra maschile e femminile che avviene

⁷⁴ «Penso all'ultimo capitolo dei *Proverbi*, alla donna di cui lì si celebrano le lodi; ella rende possibile la vita degli uomini, è la dimora degli uomini; ma il marito ha una vita fuori di casa, siede nel Consiglio cittadino, ha una vita pubblica, è a servizio dell'universale; non si limita all'interiorità, all'intimità, alla dimora, senza le quali tuttavia nulla potrebbe». E. LÉVINAS, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, 122.

⁷⁵ E. LÉVINAS, *Difficile libertà. Saggi sul giudaismo*, 53.

⁷⁶ E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, 41.

nell'eros è l'unica modalità adeguata a salvaguardare il mistero dell'alterità: il femminile non risplende nella chiarezza della conoscenza intellettuale, ma nella reale *chiaroscurità* che conserva l'alterità. L'eros è ambiguo, e può persino diventare impudicizia e violenza; nella sua formalità tuttavia assurge a emblema stesso della relazione con l'alterità: «Là dove tutti i possibili sono impossibili, là dove non si può più potere, il soggetto è ancora soggetto in virtù dell'eros. L'amore non è una possibilità, non è dovuto a una nostra iniziativa, esso è senza ragione, ci invade e ci ferisce, e tuttavia l'io sopravvive in lui»⁷⁷.

La voluttà insita nell'esperienza erotica attesta l'inesauribilità dell'alterità: l'altro è cercato e fonte di sempre nuova desiderabilità⁷⁸. La voluttà erotica è per ciò stesso un reclamare futuro: l'altro non è mai totalmente presente e completamente disponibile. Il desiderio erotico è dunque «mistero stesso del futuro»⁷⁹.

L'eros però non è esclusivamente voluttà, bensì possibilità della *fecondità*: dall'amore erotico nasce il figlio. Lévinas si sofferma, come tipico, sul punto di vista maschile e si interroga sull'esperienza della *paternità* (come vedremo, parlerà della maternità in altre opere): «La paternità è la relazione con un estraneo che pur essendo altri, è me; la relazione di me con un me-stesso che tuttavia è a me estraneo»⁸⁰. Il legame con il figlio non è un legame qualsiasi: il padre riconosce in esso qualcosa di proprio, di visceralmente connaturale. Tuttavia il figlio è anch'esso una figura del mistero, in quanto resta irriducibile una tensione tra alterità e identità. I confini tra somiglianza e differenza non sono facilmente demarcabili. Il figlio non è la risultante biologica o educativa del padre: conserva uno scarto che attesta la propria irriducibilità. Non esistono formule che salvaguardino dal rischio del legame genitoriale, che è sospeso all'imprevedibilità della

⁷⁷ *Ibid.*, 57-58.

⁷⁸ «L'indiscutibile guadagno di questa fenomenologia dell'eros, mi pare, è da riconoscere in ciò: che l'amore non è possedere l'altro, ma è sempre 'profanazione' di un nascosto, scoperta clandestina, perché l'eros non è mai desiderio della chiarezza del volto. L'eros non è un possesso dell'altro, perché questi rimane irriducibile a me, pur nella 'identità del sentire', così come non è nemmeno unità nella complementarietà. Se io possedessi l'altro, la voluttà semplicemente scomparirebbe: essa infatti non tende all'altro, ma è 'voluttà della voluttà', amore dell'amore dell'altro, e tuttavia, è da ricordare a Lévinas, questa voluttà non è semplicemente amore dell'amore, ma è amore dell'amore dell'*altro*. L'amore dell'altro, in questo senso, significa le attese che egli nutre nei miei confronti, attese che istituiscono il rapporto di reciprocità tra me e l'altro». M. CHIODI, *Il figlio come sé e come altro. La questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito bioetico contemporaneo*, Glossa, Milano 2001, 301-302. Secondo la tesi di Chiodi, Lévinas pone l'accento su una tale radicalità dell'alterità, per cui il soggetto e l'altro si incontrano "in un punto indefinito", e la causa di questa reciprocità sempre in divenire risiede proprio in una evanescenza dell'alterità, così assoluta da non essere mai realmente interfacciata al Medesimo.

⁷⁹ E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, 58.

⁸⁰ *Ibid.*, 59-60.

storia. Un padre è tale perché ha un figlio, ma la qualità del suo essere padre non si decide a priori, e per certi aspetti nemmeno si decide: il modo della paternità è sospeso a una storia, per cui la sua definizione è sempre in corso.

2) Se in *Il Tempo e l'Altro* emerge una figura di femminile come emblema dell'alterità e di un eros conseguente come forma archetipale della comunicazione, in *Totalità e infinito* Lévinas sembra più attento agli aspetti spigolosi e fraintendibili della questione. La posta in gioco cambia e si radicalizza: l'altro non è solo colui che mi concerne, ma da un lato può essere colui che mi inganna e dall'altro colui che può arrivare a implicarmi fino al sacrificio di me.

La donna compare in *Totalità e infinito* come colei che custodisce la dimora: «La donna è la condizione del raccoglimento, dell'interiorità della casa e dell'abitazione»⁸¹. Occorre però comprendere cosa intenda Lévinas per abitazione. Nelle pagine precedenti l'analisi si è soffermata sulla questione del godimento come rapporto fondamentale che il soggetto intrattiene con il mondo. L'uomo non conosce mai enti che stanno a lui come semplici realtà rappresentabili: il soggetto non è colui che vuole solamente rappresentare e conoscere il mondo, ma ne vuole essenzialmente godere; o meglio: la forma originaria con cui noi conosciamo il mondo è il suo rapporto a noi e al problema della nostra *felicità*.

Noi abbiamo bisogno del mondo per essere felici: in questo senso desideriamo godere del mondo e la felicità «dipende sempre da un contenuto»⁸². Ma talvolta il mondo sembra resisterci⁸³, in quanto non tutti gli enti sono disponibile ad essere contenuti della nostra felicità: «La felicità non è un accidente dell'essere, dato che l'essere rischia se stesso per la felicità»⁸⁴, e tuttavia proprio la dimensione del rischio mette in luce come ci sia un'*entropia del godimento* che attraversa la vita. Non possiamo sempre godere dell'esistenza, gli enti si sottraggono al godimento e la felicità non è sempre disponibile. In questo contesto emerge il tema della *dimora*: il soggetto tende a ritirarsi in un contesto in cui esistono solo enti fruibili e godibili. In casa l'uomo mette ciò che concerne la sua felicità. Il godimento domestico è da un lato consolatorio, ma dall'altro attesta che non

⁸¹ *Totalità e infinito*, 158.

⁸² *Ibid.*, 110.

⁸³ «Il mondo non si lascia assorbire da un soggetto che preserva la sua identità con se stesso nell'oggetto che costituisce, ma gli oppone precisamente un'alterità inassimilabile». L. TENGELYI, *L'Expérience de la singularité*, Hermann, Paris 2014, 232.

⁸⁴ *Totalità e infinito*, 112.

tutto è godibile. La casa è luogo rassicurante, ma assieme è memoria e presenza di ciò che inquieta. Nell'analisi di Lèvinas «ogni casa presuppone di fatto una donna»⁸⁵, anche qualora essa non ci sia. La donna non è semplicemente la custode del focolare domestico, ma l'alterità immediata per l'uomo all'interno della ambivalenza simbolica della casa⁸⁶. La donna, come tutto ciò che compone la casa, *rassicura* circa un possibile godimento ma attesta una possibile *resistenza*. Essa è goduta dal soggetto come “medesimo”, e assieme attesta la necessità di non chiudersi all'ulteriorità:

Il femminile nella casa è una figura propria del Medesimo, prima del suo incontro con Altri. Si sente accolto nella dimora, la quale diventa terra d'asilo proprio grazie a questa accoglienza originaria, che permette all'Io di scoprirsi nomade e cominciare il suo percorso al di fuori delle sue sicurezze dettate dalla solitudine⁸⁷.

Il femminile e la dimora sono figure intimamente legate e rappresentano un passaggio intermedio: *la dimora* è il luogo dove il soggetto si difende dall'ignoto, da ciò che ostacola il suo desiderio di godimento dell'esistenza. La casa è tempo e spazio per organizzarsi a fronte di ciò che destabilizza. La presenza femminile nella dimora da un lato è la garanzia di una relazione di cui si può godere, dall'altro testimonia che il soggetto non può mai disporre dell'alterità⁸⁸. L'eros e la donna sono esperienze *enigmatiche*: la donna è l'angelo del focolare, ma assieme «nel volto femminile, la purezza dell'espressione è già turbata dall'equivoco del voluttuoso»⁸⁹. Il femminile è mistero che attesta uno scarto, ma anche inquietante possibilità di profanazione. L'eros da un lato è possibilità di comunicazione, ma assieme è anche rischio di reificazione dell'alterità. La voluttà apre al futuro, ma è pericolo di ripetizione in un eterno presente di semplice soddisfazione istintuale. Lèvinas sfrutta l'ambivalenza del termine francese “*tendresse*”: si tratta della tenerezza, ma da intendere in modo dinamico grazie alla presenza della

⁸⁵ *Ibid.*, 161.

⁸⁶ «La dimora, la soglia di casa – luogo dell'ospitalità – si presenta come interruzione del mondo esteriore nel quale si muove e opera il soggetto corporeo e cosciente. Il corpo femminile, nella metafora della dimora, fa sì che l'ipostasi non si senta mai del tutto a casa propria, poiché nella dimora alberga il mistero dell'apertura dell'accoglienza». L. BOTTACIN CANTONI, *Metafore per l'altro. Levinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*, Mimesis, Milano 2021, 169-170.

⁸⁷ S. DADÀ, *Lèvinas e il femminile. Tra stereotipo ed etica*, 689.

⁸⁸ «La donna si dispiega in questa tensione di apertura e chiusura che coincide con il “Desiderio di altri”, non come un *minus*, ma come un sovrappiù della metafisica, come fatto iniziale che segna il raccoglimento, l'incontro e la separazione: la donna è l'ospitalità come capacità di accoglienza che implica la declinazione del dentro/fuori, dell'interno/esterno, del raccoglimento/separazione». F. VALORI, *Heidegger e Levinas*, 127.

⁸⁹ *Ibid.*, 267.

radice “*tendre*”. L’amata si presenta nella modalità della “*tenerezza commossa*”: da un lato fragile e dall’altro sfuggente, presente ma non completamente, attraente e spudorata, velata e nuda insieme. Il corpo dell’amata è desiderato, ma il desiderio diventa un laccio per cui ciò che la voluttà vorrebbe possedere potrebbe in realtà risolversi in dipendenza e ambiguo gioco di reciproco dominio. La donna è l’amata, ma assieme può diventare possibilità di profanazione e di spersonalizzazione del volto dell’altro.

Un non-io amorfo trascina l’io in un avvenire assoluto in cui esso evade e perde la sua posizione di soggetto. La sua «intenzione» non va più verso la luce, verso il sensato. Totalmente passione, essa compatisce la passività, la sofferenza, l’evanescenza della tenerezza commossa. [...] La voluttà non viene a colmare il desiderio, è proprio questo desiderio. Per questo la voluttà non è soltanto impazienza, ma è l’impazienza stessa, respira l’impazienza e ne è soffocata, sorpresa dalla sua fine, dato che essa va senza arrivare ad una fine. [...] La nudità erotica dice l’indicibile, ma l’indicibile non si separa da questo dire, come un oggetto misterioso estraneo all’espressione si separa da una parola chiara che cerca di circuirlo. Il modo di «dire» o di «manifestare», nasconde scoprendo, dice e tace l’indicibile, tormenta e provoca. Il «dire», e non soltanto il detto, è equivoco⁹⁰.

Il tenore delle riflessioni levinassiane cambia rispetto alle prime opere e diventa più attento alle possibili ambiguità: «L’amore non trascende senza equivoci, si compiace, è piacere ed egoismo a due»⁹¹. Il profilo dell’esperienza erotica e dell’incontro con il femminile che emerge non è semplice e non è diretto verso una sintesi lineare: «L’eros mantiene l’invisibile nell’invisibile, il quale entra in contatto con il visibile in una tensione iperdialettica, cioè, secondo Merleau-Ponty, in una dialettica senza sintesi»⁹².

Il progetto di una fenomenologia dell’eros è tutto volto a una critica della filosofia come regno della luce. I singoli passaggi del testo possono addirittura inquietare⁹³, ma emerge nitida la funzione dell’eros, come custodia di una perenne situazione *nomade* e *clandestina* del soggetto. Anche in casa, l’uomo non è mai veramente a casa, perché l’ospite mette sotto scacco la casa, non vi appartiene, è sempre estraneo che non può essere ridotto alla casa e assieme chiede perennemente accoglienza. La donna è in casa,

⁹⁰ *Totalità e infinito*, 266-267.

⁹¹ *Ibid.*, 273.

⁹² M.-A. OUAKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, 26.

⁹³ Si veda a tal proposito la recensione delle posizioni critiche offerte da L. PINZOLO, «La funzione ontologica del femminile» in *Emmanuel Levinas*, in «Il pensare – rivista di filosofia» 7 (2018) 187-206. Significativo il passaggio citato di F.-D. SEBBAH, *Levinas: father/son/mother/daughter*, in «Studia Phaenomenologica» 6 (2006) 273: «Che cosa va cambiato nel testo levinasiano per rendere possibile un posto per le donne in quanto tali nel suo pensiero? Che cosa va cambiato “in Levinas” per far sì che le donne, nel suo pensiero, non siano solo “casalinghe” e oggetti del desiderio sessuale?».

ma non appartiene alla casa; è desiderata ma vi fugge; provoca e assieme chiede tenerezza. Se il volto femminile che emerge, occorre dirlo con franchezza, è assolutamente inaccettabile dal punto di vista di un ragionamento plausibile sulla questione del genere, ciò che è invece degno di attenzione è il *profilo del soggetto*, che l'eros sottrae dalla luce della conoscenza idealistica: egli non è colui che, da un punto di osservazione stabile, recepisce la luce del reale, ma è continuamente messo in discussione da ciò che lo attornia. Può essere custode dell'amata, ma anche profanatore, e in ogni caso è colui che non può mai possedere una conoscenza definitiva dell'altro.

Il femminile, proprio nella sua ambivalenza, custodisce la *complessità* dell'*alterità*, che sfugge ad ogni definizione definitiva: il rapporto che si stabilisce tra gli amanti è «fondamentalmente refrattario all'universalizzazione»⁹⁴. Mediante l'eros, nel corpo dell'uomo è inscritto l'altra, e nemmeno l'amore disinnescava la complessità dell'alterità: l'amata non è mai totalmente in luce, né può esserlo. L'amore per l'amata non cancella l'eros, non elimina automaticamente l'ambivalenza del femminile, non trasforma per ciò stesso la voluttà in qualcosa di etereo e angelico. L'*eros* resiste ad *agape*: l'indecifrabilità dell'alterità che è fuori di noi e che si iscrive in noi mediante la differenza sessuale e la voluttà erotica non sono semplificabili, non smettono di assediare la coscienza.

Il "femminile" appare come relazione, se si può dire, "ontologica" in seno al Medesimo, seconda e subordinata alla sfera etica, ma, in un singolare *après-coup*, suo fondo e condizione che tuttavia, in un movimento uguale e contrario, la intacca e rischia di corroderla nel suo stesso sostenerla, gettando l'individuo «nella più intima intimità dell'Essere [...] negli abissi dell'interiorità senza sponde. Questa non ha mai restituito quelli che riesce a sedurre»⁹⁵.

Il mito di Aristofane del *Simposio* platonico può essere considerato un emblema dell'ambivalenza dell'eros: l'altro non è effettivamente altro in quanto è una parte di me, ma assieme questa mancanza inscritta in me non mi appartiene più. Sono le due facce dell'eros, che non ammette semplificazioni romantiche o idealistiche: il femminile può essere cercato come rivendicazione di un'appartenenza del maschile o come accettazione di una irriducibile mancanza del Medesimo senza l'altro⁹⁶.

⁹⁴ *Totalità e infinito*, 272.

⁹⁵ L. PINZOLO, «La funzione ontologica del femminile» in *Emmanuel Levinas*, 205. La citazione interna al testo è tratta da pag. 132 della traduzione italiana di *Dal sacro al santo*.

⁹⁶ «Il godimento non è soltanto un simbolo dell'equivoco dell'eros, sempre indeciso tra altruismo ed egoismo, come lo è il mito del Simposio, esso è invece una manifestazione sostanziale dell'esperienza dell'eros. Chi è attratto da un volto, da quel volto, si muove incontro spinto da un movente eccessivo;

Erotizzare il soggetto e pensarlo in quanto maschile o femminile significa porre le basi per una radicalmente diversa modalità di impostare l'impresa fenomenologica. L'eros è una modalità fondamentale di conoscere l'altro e l'essere sessuati è una coordinata essenziale della coscienza: la coscienza è maschile o femminile e l'altro nella sua differenza sessuale non appare nel campo coscienziale semplicemente come accoppiamento originario (secondo la descrizione husserliana della quinta Meditazione Cartesiana). La fenomenologia storica non poteva vedere l'eros e il genere sessuale come strutture eidetiche essenziali, perché la loro visione suppone un'attenzione per una parte *anarchica* della coscienza intenzionale: «[...] l'impresa dell'Altro si esercita sul Medesimo al punto di interromperlo, di lasciarlo senza parole»⁹⁷.

La coscienza è proprio se stessa ed è ricostruita nella sua complessità se si accetta di avventurarsi nell'alterità che la costituisce e che l'eros scrive in essa. L'univocità idealista preserva la coscienza dalla storia, l'equivocità dell'eros apre ad una fondamentale originarietà della *storicità* per il soggetto, il quale per il fatto stesso di essere sessuato vive di un *nomadismo strutturale*: l'eros genera un'identità in tensione, poiché il soggetto «parte senza ritorno»⁹⁸ e «sotto la specie dell'Io, l'essere può prodursi come ciò che ricomincia all'infinito, cioè, per essere esatti, come infinito»⁹⁹. L'eros impone dunque una completa *sovversione* di uno sguardo sul soggetto come istitutore assoluto di senso, inscrivendolo entro una dinamica di alterità e di tempo per cui il soggetto, nel posizionarsi nei confronti dell'alterità, in realtà ridefinisce se stesso. L'altro non turba solo l'identità del soggetto, perché non esiste un soggetto senza il *tumulto erotico* dell'alterità: l'*altro sesso* non è mai semplicemente un *alter ego*, «nell'alterità sessuale è in gioco un'incontrovertibilità, una impossibilità di scambio»¹⁰⁰.

nell'amore io non voglio semplicemente incrociare lo sguardo, ma voglio che la prossimità giunga alle profondità più sottili e nascoste di quella persona. Il volto che mi si presenta e che rivela in quanto non svela, non profana il mistero della alterità dell'altro, non mi è sufficiente, dal volto voglio incunarmi dentro fin dove l'alterità si nasconde, è sempre nascosta; del volto desidero la nudità indiscreta, del volto desidero incontrare il suo corpo, il corpo-sempre-suo, l'incarnazione che, irripetibile, segna l'inevitabile distanza tra il mio corpo proprio e il suo corpo proprio. Ma non per questo il godimento come forza eccessiva che mi spinge ad approfondire la relazione etica dentro se stessa, al di là del volto, deve necessariamente diventare uno strumento di immanentizzazione dell'altro verso cui mi dirigo». S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi 2000, 140-141.

⁹⁷ *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 127.

⁹⁸ *Totalità e infinito*, 281

⁹⁹ *Ibid.*, 282.

¹⁰⁰ S. AGACINSKI, *D'un sexe qui ne revient pas au même*, in D. COHEN-LEVINAS – B. CLÉMENT (edd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007, 339-353, qui 341.

Se la fenomenologia della luce istituisce un potere del soggetto in quanto colui che costituisce come sensati se stesso e ogni alterità per rapporto a se stesso, una fenomenologia dell'eros è essenzialmente una visione che esclude ogni rapporto di *potere*: il femminile è accogliente e misterioso, ma il maschile non può divenire se stesso senza il femminile, «la voluttà trasfigura il soggetto stesso che trae allora la propria identità non dalla sua iniziativa di potere, ma dalla passività dell'amore ricevuto»¹⁰¹. Il soggetto dell'idealismo è totalmente sovvertito e rovesciato: «Prima ancora del porsi stesso dell'altro, l'altro pulsa già in seno al Medesimo, è una *dynamis* pre-originaria che percuote il soggetto scoprendolo aperto al Differente che esso non potrebbe mai raggiungere»¹⁰².

2.3 La carezza, liturgia dell'etica

Lévinas sostiene che l'etica abbia una struttura *liturgica*¹⁰³. In effetti il vocabolo "liturgia" conserva una etimologia che ben esprime la figura lévinassiana dell'incontro con l'altro¹⁰⁴: Luis-Marie Chauvet sostiene che le liturgie «non appartengono primariamente all'ordine conoscitivo, quello della *logia*, ma all'ordine *pratico*, quello dell'*-urgia*»¹⁰⁵ e che nel rito «ciò che è realmente detto è ciò che è fatto»¹⁰⁶. Il linguaggio della descrizione fenomenologica non può esaurire con la propria capacità chiarificatrice la complessità dell'eros, in quanto tra l'agito e il narrato c'è un irriducibile scarto. L'eros ha bisogno di parole per la continua opera di disambiguazione che gli amanti devono

¹⁰¹ *Totalità e infinito*, 279.

¹⁰² F. SALVAREZZA, *Emmanuel Lévinas*, Bruno Mondadori, Milano 2003, 138.

¹⁰³ «Vorrei definire l'opera dello stesso in quanto movimento senza ritorno dello Stesso verso l'Altro, facendo ricorso a un termine greco che non soltanto è completamente gratuito, ma che implica, da parte di colui che lo esercita, un investimento a fondo perduto. Vorrei definirla con il termine di liturgia, allontanando però da tale termine, per ora, ogni significato religioso, anche se alla fine delle nostre analisi una certa idea di Dio dovesse mostrarsi come una traccia. Del resto, azione assolutamente paziente, la liturgia non viene annoverata come culto accanto alle opere e all'etica. È l'etica stessa». E. LÉVINAS, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, 221.

¹⁰⁴ «La verità è correlata nella temporalità e nella vita politica, nell'economia e nelle relazioni sociali, che esigono la realizzazione della giustizia. La giustizia consiste nel riconoscere la condizione di alterità dell'altro nella sua assoluta alterità e tempo. È nel tempo, che appartiene all'altro, in cui compio il mio dovere di soggettività nella liturgia dell'etica». A. SIDEKUM, *Liturgia da alteridade en Emmanuel Levinas*, in «Utopía y praxis latinoamericana» 10/31 (2005) 115-123, qui 123.

¹⁰⁵ L.M. CHAUVET, *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Elle Di Ci, Torino 1982, 120-121.

¹⁰⁶ L.M. CHAUVET, *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987 (trad. it. di A. Rizzi, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Torino 1990, 224).

operare, ma non è essenzialmente nell'ordine della parola, bensì dell'*azione*. L'esperienza erotica è perciò stessa un riconoscimento del primato dell'agito sul pensato e della precedenza dell'alterità sull'interpretazione del soggetto: l'amore erotico è per sua natura *liturgico*. Il pensiero non è chiamato ad abdicare al proprio potenziale critico, ma deve essere all'altezza della *liturgia dell'alterità*. Il *logos* della fenomenalità dell'eros viene rintracciato nel discorso dell'etica. L'etica in questo caso non viene intesa come *scienza assiologica* o come *disciplina del bene*, ma come *descrizione fondamentale* degli elementi in gioco quando il bene si effettua nel suo livello pratico. Dovremo tornare sul nesso tra fenomenologia ed etica, ma qui non possiamo esimerci da una definizione provvisoria: se il soggetto non è mai se stesso senza la drammatica liturgica a cui lo convoca l'alterità, solo un *sapere del senso in quanto agito* è in grado di tematizzare la struttura ontologica del Medesimo, e tale sapere è propriamente l'etica.

L'agire non è automaticamente etico: possiamo parlare di un'azione etica nella misura in cui essa acquista un significato. Un comportamento e un agire etico si differenziano in quanto il secondo è una mediazione di significato, per quanto tale mediazione sia necessariamente pre-verbale. Noi sempre agiamo, ma non sempre ne va del senso di noi nelle azioni che poniamo o in cui ci troviamo coinvolti. Sempre tuttavia è in gioco un agire storico quando si tratta del significato. L'etica è la tematizzazione del necessario rapporto tra il senso e l'azione. L'eros non è etico per se stesso: come abbiamo visto, l'amore erotico è totalmente attraversato dall'ambiguo e dal fraintendibile. Tuttavia la costituzione erotica del maschile è tale per cui solo nell'agire per rapporto al femminile diviene se stesso (e viceversa): in questa azione e in questo posizionamento rispetto all'alterità risiede il significato dell'etico.

La liturgia dell'eros richiede una riflessione etica alla sua altezza che non può che risultare paradossale. Secondo Lévinas infatti il femminile è l'altro radicale del maschile, che si scopre mancante e riempito, tenero e aggressivo, bisognoso e ricco, prossimo ma mai totalmente. L'alterità erotica mette in questione, ma la questione sembra senza risposta che non sia l'alterità stessa: «L'amore resta un rapporto con altri che si muta in bisogno; e questo bisogno presuppone ancora l'esteriorità totale, trascendente dell'altro, dell'amato»¹⁰⁷. «*Esteriorità*» non è un termine neutro in Lévinas: ricordiamo che compare

¹⁰⁷ *Totalità e infinito*, 262.

nel sottotitolo di *Totalità e infinito*. La totalità lévinassiana è il modo d'essere supposto da una filosofia idealista della luce: il modo di esistere della totalità è tipico del soggetto che elabora un sistema per il quale ogni cosa ha un posto per rapporto a sé. La totalità è la struttura portante dell'uomo che vive alla filosofia della luce: il mondo viene ordinato in virtù «della significatività come rete di significati che sostengono il mondo»¹⁰⁸. L'esteriorità è proprio ciò che sfugge alla significatività della totalità, in quanto irriducibile all'ordine del senso che il soggetto attribuisce al mondo. Il femminile non è sostituibile per il maschile nella sua versione concettuale e significante: rimane inscritto nell'uomo come bisogno, come continua necessità di contatto a fronte dell'inesauribilità dell'altro. L'alterità resta tale nella sua pura esteriorità, che non è qui da intendere in contrapposizione alla trascendenza: l'*alterità* è *esteriore* perché non è mai riducibile alla sua *forma concettuale*, alle memorie del soggetto o alla sua descrizione. Il discorso etico di Lévinas non approda a una formulazione assiologica, nemmeno a una descrizione dell'altro: si tratta di un discorso penultimo che non può che cedere spazio all'ulteriorità della relazione con altri, sempre sfuggente ad ogni totalizzazione.

François-David Sebbah mette in luce un possibile paradosso: spesso si parla dell'altro in Lévinas alludendo all'immagine del *volto*, ed «è vero che Lévinas stesso è andato nella direzione di questa etichettatura del suo pensiero attraverso la nozione di volto, ad esempio nei colloqui a cui ha abbondantemente partecipato nell'ultima parte della sua vita»¹⁰⁹. Una filosofia che rifiuta ogni schematismo per l'alterità in virtù della sua totale esteriorità sarebbe vittima del difetto da essa stessa denunciata, ossia etichetterebbe l'alterità come “volto”? In realtà Sebbah propone di pensare all'idea di volto come emblema filosofico in cui «rimane in tensione tutta l'estensione di ciò che è stato pensato mediante esso»¹¹⁰. Le riflessioni sull'eros di Lévinas confermano e incoraggiano l'ipotesi: la categoria di volto non semplifica l'altro, ma ne mantiene la *tensione*.

Nell'eros allora la relazione etica si complica eppure si attua: l'io desidera andare al di là del volto e Altri si denuda senza perdere pudore. Non solo dono della prossimità ma anche dono dell'intimità, l'eros è in equilibrio tra bisogno e desiderio, è desiderio fragile che

¹⁰⁸ Y. MURAKAMI, *Lévinas phénoménologue*, Millon, Grenoble 2002, 68.

¹⁰⁹ F.-D. SEBBAH, *Lévinas*, Les belles lettres, Paris 2000, 35.

¹¹⁰ *Ibid.*, 36.

decade nel bisogno ma non si quieta nel godimento e insiste nel donarsi ancora come desiderante l'intimità dell'altro¹¹¹.

Quale discorso etico è dunque possibile istituire circa l'esperienza erotica? Come imbastire un discorso che non perda di vista l'azione, che salvaguardi la totale esteriorità dell'altro, che metta in luce l'ambiguità e che insieme lasci intravedere il senso della relazione maschile e femminile sotto il segno dell'amore erotico? L'amore erotico non può dispensarsi dall'*urto della realtà* dell'altro, e uno studio etico chiede di esaminare le forme del contatto tra il corpo degli amanti: l'amore erotico è essenzialmente "fatto", si esprime nell'azione, richiede il contatto. La questione di un'etica erotica è questione che convoca il *corpo* e la sua realtà.

Lévinas si propone sul panorama fenomenologico francese con un'eccezione: secondo Emmanuel Falque, è uno dei rari autori della fenomenologica francese che non cade in una sorta di «oblio della materia» e di un «docetismo» che risolve la materialità del corpo nel sentire della coscienza¹¹². Se la distinzione *Körper/Leib* intendeva salvaguardare la corporeità da un semplice immanentismo, Lévinas sembra più preoccupato di riscattare l'esperienza corporea dell'irenismo del *Leib*:

La vita è corpo, non soltanto corpo proprio in cui viene alla luce la sua sufficienza, ma punto di incontro di forze fisiche, corpo-effetto. La vista attesta, nella sua profonda paura, questo mutamento sempre possibile del corpo-padrone nel corpo-servo, della salute in malattia. Essere corpo significa, da una parte, mantenersi, essere padrone di sé, e, dall'altra parte, mantenersi sulla terra, essere nell'altro e quindi essere impediti dal proprio corpo¹¹³.

Quando in Francia appare la prima traduzione di Husserl da parte di Ricoeur, il termine *Leib* viene tradotto con "*chair*"; la traduzione da un lato è felice, ma dall'altro pone un problema, in quanto in francese esistono due modi per alludere alla carne: "*chair*" e "*viande*". *Chair* comporta un significato intrinseco di auto-percezione e di signoria sul proprio corpo: si usa *chair* per alludere alla caratteristica senziente di un corpo. La *viande* è invece la carne acquistabile dal macellaio, pura e inerte materialità¹¹⁴. Intendere il corpo come *chair* è già un atto interpretativo in seno alla filosofia della luce: il corpo appartenerebbe al regime della coscienza. Lévinas per certi aspetti ribalta il piano: è il

¹¹¹ S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, 144.

¹¹² E. FALQUE, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, 134.

¹¹³ *Totalità e infinito*, 168.

¹¹⁴ Cfr. E. FALQUE, *In flesh and bones*, in «Crossing: The INPR Journal» 1 (2020) 5-27.

soggetto che si dice nell'esperienza del corpo, e non è possibile il corpo se non come luogo di istituzione di una relazionalità. Il corpo espone il soggetto alla storia, vincola l'identità soggettiva alla dinamicità del tempo e delle relazioni. La primordiale esperienza del corpo consiste nel ritrovarsi come corpo senza averlo mai scelto: io sono *debitore* del corpo, sono debitore in quanto essere corporeo. La tradizione fenomenologica parlava di una *coscienza interna del tempo*: per Lévinas il tempo si determina nell'esteriorità di un *corpo che invecchia*¹¹⁵. Non si può risolvere il corpo nella coscienza, ma nemmeno viceversa: *coscienza e corpo* sono collocati entro il tempo che passa e il flusso delle relazioni. L'eros rappresenta dunque una delle modalità fondamentali dell'esposizione del corpo: gli amanti dicono se stessi esponendo l'un l'altro il corpo nella sua vulnerabile nudità.

Lévinas si interroga su diverse modalità del “corpo a corpo” erotico, in particolare studia il *bacio*, l'*abbraccio* e la *carezza*. Tuttavia il tema della *carezza* risulta di particolare interesse: «Dall'amplesso all'abbraccio, nell'eros il desiderio viene depurato dal bisogno; ma la carezza qui resta tra amanti e non rivolta al corpo sofferente, da una altezza a una miseria. La carezza viene eletta da Levinas a forma del contatto etico per eccellenza»¹¹⁶. La carezza rappresenta il corpo a corpo in cui l'eros si inverte, non smette di essere compromissione reciproca tra i corpi degli amanti, attraversa l'ambiguo dell'amore erotico ma ne rappresenta anche una traiettoria di superamento. Mediante l'analisi della carezza emerge con evidenza come l'altro non è semplicemente oggetto di una scelta, ma rappresenta una condizione di possibilità dell'esistenza stessa dell'io. L'amore erotico è possibile perché i due amanti *si resistono*: proprio l'atto della loro resistenza reciproca rende possibile una reazione per cui l'altro è desiderato anche oltre il volto, ma l'io non può che abitare un desiderio lasciando essere l'altro in quanto tale e diverso da lui.

Il tema della carezza torna più volte nella produzione di Lévinas. La carezza non è né distanziamento né rivendicazione di possesso, è un *tocco che non afferra nulla*, si sofferma sulla soglia della carne d'altrui. Essa stabilisce un contatto tra il Medesimo e l'Altro per cui, toccando proprio qualcun altro, il Medesimo ne riceve il contraccolpo. Si

¹¹⁵ «Quando l'anima non ha più parole, il corpo tace o grida o piange. Al culmine della sofferenza quando l'immanenza del contatto si fa più stringente, il pianto e il singhiozzo toccano l'altro». M. VERGANI, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011, 114.

¹¹⁶ *Ibid.*, 129.

può toccare il corpo di un altro senza significato, per pura profanazione, addirittura con indifferenza: in questo senso non sarebbe possibile aprire alcun ragionamento etico. Il discorso etico si apre quando il contatto ha un *carattere posizionale* nei confronti dell'alterità, aprendo a una reazione/relazione: «Il colpo e la carezza sono forme del contatto. Con-tatto etico»¹¹⁷. La carezza rappresenta così la forma di un contatto etico:

La carezza non cerca di possedere. È vero tuttavia che cerca. Questa ricerca della carezza che si manifesta nel suo stesso movimento, ne costituisce l'essenza; ma una ricerca che non tende a un possesso – è come un gioco con qualcosa che si sottrae. La sua essenza è proprio nella ricerca: quando la stretta del suo parossismo diviene come un possesso, è morta, come se avesse afferrato quanto non cercava. È che la carezza è propriamente una comunione con quanto si [ricerca] e lo è in quanto ricerca. In questo è una relazione con altri in quanto altri. Non con un oggetto che diviene nostro e noi, ma con quanto contrasta con il mondo della luce ed è per sempre celato¹¹⁸.

Il testo, tratto dai manoscritti di studio di Lévinas, riassume i temi che egli presenta nelle opere principali circa la carezza. Non si può accarezzare una sola volta: la carezza chiede di tornare ad accarezzare, innesca una carezza da parte dell'amante, e si alimenta di se stessa. La carezza non può possedere nulla, si tratta di una povertà radicale che sa di non potersi mai saziare, e tuttavia non può rinunciare a continuare a toccare il corpo dell'altro¹¹⁹. La carezza ha un intrinseco *carattere arrendevole*: l'amato non può che continuamente toccare la pelle dell'amata, sapendo che deve arrestarsi alle soglie della carne. I due amanti sanno che toccano la carne come appello ad un intoccabile dell'altro: la carezza della carne non può esaurire il mistero dell'alterità. Tuttavia ogni carezza è richiesta che l'altro si faccia epifania, si manifesti: «La carezza è la forma di relazione materiale, sensibile, con ciò che si presenta come intoccabile, il mistero della trascendenza nascosto nella nudità dell'amata»¹²⁰. La carezza suppone che non ci sia mai un modo univoco di approcciare l'alterità erotica, la quale si presenta al soggetto in una gamma infinita di sfumature. La relazione erotica ha le caratteristiche dell'inesauribilità; nella sua ritmica ripetizione (ogni carezza potrebbe sembrare simile alle altre) attesta che

¹¹⁷ *Ibid.*, 121.

¹¹⁸ E. LÉVINAS, *Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes sur le thème d'éros*, Grasset & Fasquelle, Paris 2013 (ed. italiana a cura di S. Facioni, *Eros, letteratura e filosofia. Prove romanesche e poetiche, note filosofiche sul tema di eros*, Bompiani, Milano 2017, 172).

¹¹⁹ «La carezza, Eros in movimento, in un certo senso appella alla pienezza e alla sazietà, si nutre di fatto della sua propria fame... come il desiderio senza concupiscenza dell'infinito». F.-D. SEBBAH, *Lévinas*, 67.

¹²⁰ S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, 151.

non esiste azione che adegui completamente l'alterità: la carezza in quanto azione etica «è ciò che rivela la novità senza cedere alla vertigine dell'identico»¹²¹.

La carezza è un appello alla trascendenza, in quanto continuo richiamo ad una *ulteriorità inesauribile*. L'amante e l'amata raccontano che, nella mediazione della carezza, l'eros è una promessa: i due amanti confidano in un ritmo dell'amore che non è mai preservato dalle ambiguità della *spudoratezza* e della *profanazione*, ma che può aprirsi alla possibilità di un perenne *ricominciamento*. Ogni volta che gli amanti si accarezzano riconoscono reciprocamente una promessa: «La carezza consiste nel non impadronirsi di niente, nel sollecitare ciò che sfugge continuamente alla sua forma verso un avvenire – mai abbastanza avvenire – nel sollecitare ciò che si sottrae come se non fosse ancora»¹²². Il ritmo ripetuto della carezza appella dunque ad un "oltre": il presente risulta connotato da un continuo sbilanciamento sul futuro. Ogni carezza è insieme godimento di un *presente*, desiderio di un *futuro* e attestazione di una radicale *povertà*: nessuna carezza sazia la fame di ulteriorità. La carezza è piacevole, ma assieme testimonia la ferita che anima il cuore della libertà: «In un certo senso esprime l'amore ma soffre per un'incapacità di dirlo. Ha fame di questa espressione stessa, in un continuo incremento di fame»¹²³. L'amante è animato da desiderio, ma il desiderio ha un carattere sospeso: esso bussa alla porta del femminile e comprende la trascendenza del proprio compimento che non può darsi da solo. L'amata accetta di lasciarsi toccare: il contatto con l'amato diviene anche per lei «assunzione della carne»¹²⁴. L'amata può reagire con l'*esibizionismo* e la *seduzione*: può intenzionalmente decidere di esporre il corpo all'amato delineando un fine, decidendo di esercitare un potere mediante il proprio corpo. Oppure l'amata può, mediante il contatto erotico, non abdicare al *pudore* e alla *verginità*, riconoscendo che l'essere raggiunta da una carezza è semplicemente una nuova forma del mistero che essa rappresenta per se stessa: «La vergine resta incomprensibile [...] al di là di ogni possibile promessa all'anticipazione»¹²⁵.

Il contatto erotico, sempre aperto all'ambiguo, è però simultaneamente l'attestazione del carattere nomade dell'identità dei due amanti: il desiderio è continuo

¹²¹ M.-A. OUKNIN, *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, 141.

¹²² *Totalità e infinito*, 265.

¹²³ *Ibidem*.

¹²⁴ L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, Les Éditions de minuit, Paris 1984, 184.

¹²⁵ *Totalità e infinito*, 266.

appello all'altro, la decisione di farsi raggiungere svela il perenne divenire della nostra identità. La carezza non costituisce dunque una mera azione, ma un'autentica *epifania*: nell'agire erotico della carezza si inverte l'identità del soggetto in quanto irriducibile alle categorie (e alla principale di esse, ossia l'essere) e sempre sospesa all'appello dell'alterità. Nessun soggetto può divenire sé senza il rischio dell'altro: la carezza iscrive nell'identità del soggetto nello stesso tempo la sua *povertà*, il rischio della *violenza*, la *minaccia* dell'altro e la sua *promessa*. Al di là di ogni "discorso etico", la carezza rappresenta un "atto etico" primordiale e pre-verbale: nell'accarezzarsi i due amanti svelano la struttura stessa della libertà che rende possibile l'etica, ed è una *struttura vulnerabile*. L'alterità non vi irrompe come semplice raddoppiamento del sé, ma come promessa o minaccia per il divenire sé del soggetto: «L'uno per l'altra, messaggeri di un futuro ancora da costruire e contemplare. L'uno per l'altra già conosciuti e ancora sconosciuti. L'uno per l'altra, mediatori di un segreto, di una forza, di un ordine che tocca persino il divino»¹²⁶.

La carezza è a fondamento di un'*ontologia della libertà*: l'amante potrebbe possedere mediante la profanazione del corpo dell'amata, l'amata potrebbe possedere mediante la seduzione del desiderio dell'amante; in questo caso l'eros perderebbe il proprio carattere etico e naufragherebbe nella violenza. La violenza sull'altro è il contrario dell'atto etico: l'altro viene sacrificato sull'altare del proprio desiderio. E l'eros potrebbe giungere all'ambiguità della richiesta del sacrificio dell'altro. La chiarezza dell'alterità sarebbe così risolta nella *reificazione dell'altro* come semplice strumento della soddisfazione di sé.

L'eros, come la filosofia, può diventare uno strumento di potere: qualora l'altro venga definito dalla luce del bisogno soggettivo e venga costretto come oggetto su cui esercitare un potere soggettivo nasce la violenza. In politica, in filosofia e nel rapporto erotico la violenza ha una sola origine: la considerazione dell'altro come *strumento*, ostacolo, oggetto di conoscenza e di definizione. L'altro viene ridotto a un momento della *totalità*, di cui il soggetto è il principio ordinatore. L'eros è un tipo di relazione all'alterità che manifesta con particolare evidenza come l'altro rivendica una radicale impossibilità al possesso: posso "violentare" l'altro/a, ma proprio profanando il suo corpo con la

¹²⁶ L. IRIGARAY, *Éthique de la différence sexuelle*, 185.

violenza mi rendo conto della sua resistenza al possesso. Non solo, l'altro non esibisce solo un principio di resistenza, ma mette in questione il soggetto stesso; tale dispositivo conosce una particolare intensità nell'esperienza erotica: il femminile come alterità assoluta mantiene nel pudore un margine di segretezza che chiede di essere percepito in una distensione temporale tendente all'infinito, rappresentando così «una eter-affezione an-archica, che ne esaspera anzitutto i tratti di novità, rottura e imprevedibilità»¹²⁷.

Solo il desiderio dell'altro che accetta la sua irriducibilità apre all'infinito mistero dell'alterità: «Il rapporto a questa alterità non la reintegra e non la fa ricadere in nessuna forma di totalità»¹²⁸. L'alternativa è l'elezione dell'alterità a sorgente della conoscenza: *l'altro mi definisce*. Il carattere etico del gesto amoroso consiste nella possibilità di *lasciarsi definire* dall'alterità.

L'amata che si offre all'amato ha fiducia che l'amato non violerà l'intimità, non riporterà il desiderio all'orizzonte egoistico della voluttà, ama l'amato e gli affida l'offerta della sua nudità. L'amato dinanzi all'offerta non trova realizzato il proprio desiderio – desiderio dell'incontro con l'intimità della trascendenza – ma scopre come il desiderio dell'amata è inestinguibile, non cerca compimento, non si sazia, non giunge alla fine. [...] Anche la voluttà che si sente nella carezza [...] si consuma nel desiderio, è voluttà che non chiede neanche il suo compimento, che non si muove verso di esso, ma cede sempre il passo al desiderio di questa prossimità comunione con l'infinito¹²⁹.

2.4 La fecondità

Tra l'amante e l'amata irrompe un terzo che è il *figlio*. La fecondità non è accidentale per la verità dell'amore erotico, ma ne rappresenta il compimento. La logica del compimento non deve tuttavia essere pensata come una definitività assoluta (sarebbe una semplice riedizione di quella totalità da cui Lévinas vuole prendere le distanze): il figlio compie l'amore erotico perché lo rimette in gioco da una prospettiva nuova. Mettere al mondo un figlio non significa generare un "altro sé", ma una *forma specifica di alterità*: «La paternità è la relazione con un estraneo che pur essendo altri, è me; la relazione di me con un me-stesso che tuttavia è a me estraneo»¹³⁰. Il figlio non è riducibile al genitore: il legame che si genera non deve essere inteso in logiche fusionali o di dipendenza. *Il padre genera un figlio, ma per certi aspetti il figlio genera il padre*: la relazione con

¹²⁷ F. SALVAREZZA, *Emmanuel Lévinas*, 135.

¹²⁸ A. SCHNELL, *En face de l'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010, 68.

¹²⁹ S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, 156-157.

¹³⁰ E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, 59-60.

l'alterità del figlio rende il padre tale. Le due identità si contaminano, si questionano e si modificano reciprocamente, in una tensione che sancisce «l'esteriorità del padre per rapporto al figlio, un esistere pluralista»¹³¹.

La nozione di “esistere pluralista” risulta particolarmente significativa nell'economia di *Il tempo e l'altro*:

Con la nozione di “esistere pluralista” Levinas è giunto all'obiettivo finale dell'opera. Si trattava di trovare una via per liberare l'esistente dalla chiusura del proprio essere. Le nozioni di morte, di eros, di paternità hanno indicato tale via, introducendo come una dualità nell'esistere stesso del soggetto, senza per questo dissolverlo¹³².

La *morte* rappresenta per Lévinas il limite estremo dell'idealismo: il soggetto solipsistico può ordinare concettualmente tutta la totalità del mondo, ma si imbatte nella morte come ciò che gli sfugge e non gli appartiene. La morte è quell'evento incerto quanto alla sua cronologia, ma assolutamente certo quanto alla sua fenomenologia che attesta l'indisponibilità del tempo. Lévinas non concorda con Heidegger: la scelta anticipatrice non risolve la questione del morire. La morte, pur assunta con cognizione, non rende l'esistenza del soggetto autentica in quanto *veramente sua*: lo specifico della morte è semmai quello di inscrivere un'alterità nel soggetto che lo spossa. L'uomo che muore è l'uomo che ontologicamente deve dimettersi dalla pretesa di un tempo completamente assoggettato alla propria volontà per assumere con radicalità l'evidenza che il tempo costituisce un'alterità di cui il soggetto non può completamente disporre: «Nell'approssimarsi della morte, l'importante è che ad un certo momento non possiamo più potere; è proprio per questo che il soggetto perde la sua stessa sovranità di soggetto»¹³³.

L'esistenza del soggetto è così segnata da un *impossibile solipsismo* e da un *necessario pluralismo*: ciò che sfugge al dominio della coscienza, come appunto la morte, è in realtà essenziale per la sua identità. La morte scompagina il rapporto dell'uomo con il mondo, si insinua nella carne stessa mediante l'invecchiamento, rompe il rapporto di dominio io-mondo come un terzo che chiede continuamente di rimescolare le carte del gioco della vita.

¹³¹ *Ibidem*.

¹³² G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, 106.

¹³³ E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, 45.

Secondo Pier Aldo Rovatti, «la morte è l'accesso teorico di cui Levinas si serve [...] per introdurre il tema dell'alterità»¹³⁴. La morte è un terzo polo tra "io" e "mondo" che è propria dell'io, eppure l'io non ne dispone. In effetti il figlio, come la morte, si inserisce nell'incanto dell'amante e dell'amata per scompaginarne il rapporto e radicalizzare il pluralismo necessario all'identità del soggetto, «la fecondità e la paternità fanno saltare i cardini dell'ipostasi chiusa in se stessa o relegata al mondo da dominare»¹³⁵. Il *figlio* e la *morte* sono le figure che sbilanciano il presente sul futuro:

Dobbiamo dunque indicare un piano che, nello stesso tempo presuppone e trascende l'epifania d'altri nel volto; piano di cui l'io va al di là della morte e si libera anche del suo ritorno su di sé. Questo piano è quello dell'amore e della fecondità, in cui la soggettività si pone in funzione di questi movimenti¹³⁶.

La morte crea *in negativo* il futuro inserendosi come "terzo" tra il soggetto e il mondo: il godimento del mondo da parte del soggetto è continuamente tenuto in scacco dal morire. Il figlio apre *in positivo* il futuro come "terzo" che si colloca tra l'uomo e la donna. L'azione (effettiva e simbolica allo stesso tempo) della carezza apre un futuro "a due": l'amante appella all'inesauribile trascendenza dell'amata, l'amata custodisce il proprio segreto a fronte dell'inesauribile desiderio dell'amante. Il figlio compie la "creazione del futuro" appartenente al rapporto erotico mediante l'introduzione di un ritmo ternario. Per il padre il figlio è voluto come "mio", ma «nessuna anticipazione può rappresentarlo o progettarlo»¹³⁷: il figlio è proprio del padre, porta in sé la traccia di suo padre, ma è radicalmente estraneo al padre. Il figlio è desiderato, ma non può essere progettato: non è la fissazione eterna di un progetto che è precostituito, ma completa *sovversione* di ogni desiderabilità. Il padre pone in essere il figlio, ma il figlio chiede al padre di aprire il proprio tempo a un futuro inedito di paternità: come non si progetta l'identità di un figlio, così non ci si progetta padri, perché il futuro che il figlio apre è più *sbaraglio* che esecuzione di un *disegno*. In questo senso il figlio genera il tempo del padre: rompe l'equilibrio del presente e apre a un futuro che resta impossibile in quanto previsione, ma diviene possibile in quanto vissuto. Si può dunque affermare che «non è

¹³⁴ P.A. ROVATTI, *Levinas interprete di Husserl e di Heidegger*, in IB. (ed.), *Intorno a Levinas*, Unicolpi, Milano 1987, 1-120, qui 67.

¹³⁵ L. BOTTACIN CANTONI, *Metafore per l'altro. Levinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*, 149.

¹³⁶ *Totalità e infinito*, 259.

¹³⁷ *Ibid.*, 275.

la temporalità che consente di pensare la fecondità, ma – viceversa – a partire dalla fecondità si accede all’idea del tempo dell’uomo»¹³⁸. Il figlio e la morte aprono nel padre la possibilità della *storia*: la morte sembra negare la possibilità di una storia in quanto attesta l’impossibilità di disporre in autonomia del tempo, ma il figlio è promessa di futuro paradossalmente condividendo la stessa proprietà della morte, ossia la capacità di sovversione del tempo del padre. Il figlio sopravvivrà al padre, portando con sé la storia che la relazione con il padre avrà costituito. La morte così non sarà per il padre l’oblio, ma una continuità di cui tuttavia egli non dispone¹³⁹. Il figlio, proprio nella sua indisponibilità al padre, fa migliore il tempo: la *discontinuità* con la generazione del padre è garanzia di un non immobilismo della storia.

La fecondità è un’esperienza chiave anche per la madre: lo stile etico del femminile di vivere l’eros prende il nome di *verginità* nel pensiero di Lévinas. In *Totalità e infinito* l’accento è posto soprattutto sulla fecondità come paternità, ma in *Altrimenti che essere* il focus si sposta più sulla madre. La donna che custodisce il proprio mistero e non vive l’eros come seduzione o pura voluttà è la *vergine*.

La verginità produce fecondità, ma, contemporaneamente, esprime la stessa tensione del corpo verso la maternità (non a caso questo tema sarà trattato in *Altrimenti che essere*, opera in cui la prospettiva maschile sarà definitivamente abbandonata); la donna, quindi, nella verginità diviene offerta del luogo dove nascere, ma anche possibilità di rinascita come umanità nuova¹⁴⁰.

Il figlio irrompe nella vita del padre, ma non così nella vita della madre: la madre ha tutto il tempo della *gestazione* nel quale il figlio prende carne in lei. La figura compiuta della verginità è per la madre la fecondità, per il quale il figlio non appare, ma prende corpo in lei. Lévinas è molto attento alle dinamiche corporee: la madre è colei che *visceralmente* fa posto al figlio nelle sue membra, il figlio è colui che si fa spazio nella carne della madre¹⁴¹. La madre diventa l’emblema di un sé che diviene se stesso nella

¹³⁸ M. VERGANI, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, 241.

¹³⁹ «La paternità, la relazione tra il padre e il figlio, dà un volto umano a quell’avvenire che costituisce il culmine delle aspirazioni del soggetto. Avvenire che però non può essere prodotto come possibilità propria del soggetto, a partire dalle sue sole energie e capacità. [...] L’avvenire, al di là dell’essere personale, acquista un contenuto nella paternità, che concretamente significa poter uscire dalla chiusura del proprio io, dalla propria identità e da ciò che le è concesso verso qualcosa che non lo è e tuttavia scaturisce da lei». P.L. CABRI, *Sulla difficile arte di amare. Con Lévinas e oltre Lévinas*, EDB, Bologna 2011, 91-92.

¹⁴⁰ M. DI BERNARDO, *Emmanuel Levinas: la metamorfosi del femminile come via che conduce all’«altrimenti che essere»?*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 7 (2006).

¹⁴¹ «Nel testo di Levinas, sono generalmente le realtà fisiche della gravidanza piuttosto che i suoi effetti emotivi o psicologici a rappresentare il disagio di un sé che scopre di essere fondamentalmente costituito

misura in cui paga il prezzo per fare posto all'alterità. Lévinas sembra insistere particolarmente sul *carattere oneroso* della maternità: celebre è la sua immagine per cui la madre è disposta a sacrificare se stessa per il figlio fino alla «mano che dona il pane strappato dalla propria bocca»¹⁴². La maternità riguarda il femminile, ma in generale è un atto del soggetto in quanto altro: il soggetto è materno nella misura in cui rende la propria esistenza una totale accoglienza, anche impegnativa e dolorosa, dell'altro. Se la figura paterna consiste in colui che si lascia raggiungere e *fronteggia* il terzo che è il figlio, la figura materna è colei che *porta in sé* l'altro, è il portare per eccellenza fino ad «avere l'altro nella propria pelle»¹⁴³.

Per Lévinas la madre diventa l'emblema di un processo che egli definisce “*psichismo*”, che egli intende come uno sfasamento dell'identità per il quale il soggetto si rende conto di non coincidere con se stesso. Portando in grembo l'altro, la madre non è più solamente se stessa: l'alterità del figlio la modifica, la convoca, la segna, la trasforma. La maternità rappresenta una *responsabilità assoluta* nella quale l'Altro è nel Medesimo, sradicandolo, lacerandolo, chiedendo spazio: quando la madre accoglie il figlio, sente nella sua carne che la sua carne non le appartiene, sente con il corpo che nel proprio corpo abita un'alterità. La madre non si rispecchia nel figlio: la maternità è un esercizio continuo di ritirata nei confronti del figlio¹⁴⁴. La madre è il luogo dell'incarnazione dell'esistenza: nessuno viene alla vita se non perché *ontologicamente* implicato con l'alterità, *esistenzialmente* accolto in un grembo, *pazientemente* portato. Dalla nascita, l'uomo è quell'essere che non accede a se stesso se non grazie ad un atto di accoglienza radicale: «Se l'umanità dell'umano senza condizioni è la sua alterità infinita, allora [...] la madre porta e trasmette di generazione in generazione il mistero per sempre tale dell'infinitamente altro, dell'avvenire al di là di tutti i possibili»¹⁴⁵. L'essere madre assurge a funzione di *ospitalità radicale*, fino al punto di pagare le conseguenze per lasciare spazio ad altro; in *Altrimenti che essere* Lévinas arriva a paragonare la maternità come una forma di *persecuzione*: l'altro è radicalmente accettato

come un “essere-per-l'altro”; questo aiuta a sottolineare il fatto che l'incontro con un Altro vuole essere una sorta di sensibilità fisica». J. ROSATO, *Woman as Vulnerable Self: The Trope of Maternity in Levinas's "Otherwise Than Being"*, in «Hypatia» 27/2 (2012) 348-365, qui 352.

¹⁴² *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 84.

¹⁴³ *Ibid.*, 143.

¹⁴⁴ G. STINCA, *Male e messianismo nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 12 (2011).

¹⁴⁵ M. VERGANI, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, 255.

fino a portarne le tracce nella carne. Ogni perseguitato sta radicalizzando la figura materna che accetta il carattere ingombrante dell'alterità che viene ad abitarla¹⁴⁶.

La paternità e la maternità dunque assurgono non solo a due figure esistenziali, bensì a *emblemi etici*: il padre rappresenta il rispecchiamento del figlio, mentre la madre rappresenta l'atto di accoglienza radicale del figlio. Non si tratta solo di fattualità, ma delle relazioni basilari che costituiscono l'esistenza. Il soggetto non esiste se non come colui che non è all'origine di sé, ma avviene a se stesso mediante atti di rispecchiamento e di accoglienza. Rispecchiarsi nell'altro secondo la modalità *paterna* e accogliere l'altro secondo la modalità *materna* non sono atti gratuiti, ma hanno un carattere oneroso: il figlio diviene tale mediante l'agire etico dei genitori, ma anche la sua nascita ha un profilo etico, in quanto impatta sull'identità dei genitori. La genitorialità e la generatività sono le figura in cui culmina la filosofia dell'eros di Lévinas. Non c'è nulla nel soggetto padre o madre che non abbia il suo reale significato in termini relazionali: l'uomo e la donna non sono esseri puri, corpi puri, coscienze pure, storie pure e tempi puri per cui l'alterità sarebbe un'indebita alterazione. La genitorialità scardina l'idea di un uomo assoluto che solo accidentalmente entrerebbe in relazione: il maschile e il femminile si desiderano, si inquietano, si cercano e si compromettono a vicenda, e il figlio non è solo una nuova altra vita, ma la *questione seria* della vita dei genitori. In questo senso l'eros ha una portata etica, da intendersi non tanto come prescrizione di atteggiamenti accettabili tra l'uomo e la donna, quanto piuttosto come descrizione di quelle relazioni e di quelle azioni che, a livello pre-verbale, istruiscono l'identità del soggetto. L'etica levinassiana non è *more geometrico demonstrata*: la dimostrazione è esclusa in principio. Non c'è nulla da dimostrare: le identità non si stabiliscono a priori, ma solo nell'*intrigo* della loro effettuazione. L'etica ha un carattere descrittivo e secondo proprio perché si configura come tentativo di narrare ciò che primariamente accade. E accade come fenomenicità pura, senza rispondere ad alcuno schema trascendentale, senza essere applicazione di una norma e senza autorizzazioni da parte del soggetto.

¹⁴⁶ «Ma allora l'inquietudine del perseguitato non sarebbe altro che una modificazione della maternità, del "gemito delle viscere" ferite in coloro che esse portavano o porteranno?». *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 94.

2.5. La metafora dell'eros

Non è pensabile l'uomo senza *eros*, non esiste l'eros senza *alterità*, non c'è *generazione* senza eros: si tratta di tre teoremi con cui possiamo sintetizzare il percorso di analisi delle pagine che Lévinas dedica alla fenomenologia dell'eros. Sono tre teoremi piuttosto singolari, perché in realtà non *definiscono* nulla del soggetto: lo *descrivono* semplicemente come impensabile fuori dalle dinamiche storiche e relazioni. Se l'io diviene tale nel *carattere responsoriale* della sua esistenza, l'etica non può essere un'appendice della fenomenologia. Per Husserl e Heidegger l'istanza etica costituiva quasi una sorta di appendice, talvolta difficilmente conciliabile con le loro metodologie; per Lévinas, se poniamo l'etica come descrizione fondamentale del vissuto con cui Medesimo e Alterità accedono alla propria identità, essa copre tutta l'estensione dell'interesse filosofico. Non è possibile una filosofia senza etica: l'eros reclama un'etica non tanto come sapere deputato alla propria regolamentazione quanto come indagine sulla propria identità.

L'eros ha così un carattere *debordante*: manifesta con particolare intensità il necessario cambio di paradigma circa l'uomo, il quale non genera in modo asettico la propria identità e, dalla "torre d'avorio conquistata" mediante il *mito dell'identità*, adeguerebbe e conoscerebbe il mondo. In realtà «attraverso gli inscindibili vincoli della carne e del sangue, si trasforma irreversibilmente in senso della verità: non più contemplazione da parte dell'uomo di uno spettacolo estraneo a sé, ma dramma di cui egli stesso, schiacciato dal peso della sua esistenza, si ritrova protagonista»¹⁴⁷. Quando si mette a tema l'eros, non si sta semplicemente considerando un'espressione dell'umano, ma la qualità stessa dell'uomo in quanto tale: l'uomo è colui che è attraversato dall'altro. L'uomo e la donna di Lévinas non sono solo due accidenti dell'umanità, ma assurgono a categorie decisive per dire il soggetto: non esiste soggettività che non sia al maschile o al femminile¹⁴⁸; il maschile e il femminile non devono pertanto essere intesi come due versioni dell'umano, ma come chiave simbolica della costituzione di ogni soggetto in sé medesimo.

¹⁴⁷ R. SPAGNOLO VIGORITA, *Accoglienza, fecondità, trascendenza. Dis-dire il soggetto con Emmanuel Lévinas*, Aracne editore, Roma 2017, 24.

¹⁴⁸ Cfr. A. PEPPERZAK, *To the Other. An introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas*, Purdue University Press, West Lafayette 1993, 129.

Nel testo *Quattro letture talmudiche* troviamo un'immagine che può assurgere a carattere sintetico delle riflessioni proposte: Lévinas commenta un passaggio del Talmud in cui si prescrive la disposizione dei componenti dell'assemblea del Sinedrio ebraica. Nel *Cantico dei Cantici* si dice che l'ombelico dell'amata ha la forma di una coppa (*Ct* 7,3), e nel passo del Talmud si attribuisce proprio a questo versetto la forma che deve avere il Sinedrio. Si accosta dunque il corpo della donna con la forma del massimo tribunale in cui si esercita la giustizia. Lévinas, domandandosi le ragioni dell'ardito accostamento, sostiene che l'eros è la forma di equivoco necessaria da cui proviene l'umanità e «la giustizia non sarebbe possibile se non come quella che trionfa sull'equivoco, tutta grazia ed incanto, ma sempre vicinissima al vizio»¹⁴⁹. L'ambiguità dell'eros si risolve nel renderlo luogo di fecondità e apertura all'altro. L'eros diviene *metafora* dell'etica, *figura* della giustizia compiuta: la carne del soggetto è indelebilmente erotica, e iscrive nel corpo stesso dell'uomo l'esigenza di una giustizia. Il soggetto è necessariamente *etico* ed *erotico*: l'equivocità e la giustizia non sono due possibilità, ma sono due strutture etiche che l'uomo porta in sé proprio in quanto corpo esposto all'alterità. Il fatto che Lévinas accosti il tribunale ebraico all'eros non deve essere inteso come una semplice trasposizione simbolica e poetica: *l'eros è metafora dell'umano* in senso forte e non riducibile a una semplice allegoria.

Nei *Quaderni della prigionia* Lévinas sostiene che «la funzione del linguaggio nella metafora non consiste nel rivelare o nello svelare ciò che si troverebbe al di là dell'esperienza, ma nell'elevare»¹⁵⁰. La metafora non è da intendere come una allegoria o una analogia, per cui ciò di cui si sta parlando sarebbe immagine di altro. La metafora è il *modo proprio di essere delle cose* in quanto sfuggono a rapporti biunivoci di significato e significante¹⁵¹: nessuna realtà, nemmeno quella umana, può essere semplificata e identificata in modo univoco con un solo significato. Il senso evolve nell'uso, si dice nella storia, si dispiega nell'agito. L'essere erotico del soggetto è metaforico, non tanto perché la donna ha un certo significato allegorico, così come la

¹⁴⁹ E. LÉVINAS, *Quatre Lecture Talmudiques*, Minuit, Paris 1968 (trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova 1982, 128).

¹⁵⁰ E. LÉVINAS, *Quaderni di prigionia e altri inediti*, 240.

¹⁵¹ «Istanza anarchica e ineliminabile del giudizio e dell'orientamento, la trascendenza etico-metafisica accade qui tra l'uno e l'altro, tra gli uni e gli altri, facendo di ciascun soggetto un eletto insostituibile». F. GUIBAL, *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*, Puf, Paris 2005, 180. Sull'idea delle metafore come luoghi di attestazione dell'insuperabilità dell'altro e dell'intrigo relazionale, cfr. la sezione da pag. 155 a pag. 192.

voluttà o la generatività: la metaforicità dell'eros risiede nel fatto che non si può dire completamente, ma il suo inveramento è sospeso all'*agire* del soggetto libero. Nel determinarsi come soggetto/erotico, l'io inverte se stesso; ma egli non può veramente pervenire a se senza il rischio dell'altro, che lo affeziona: «L'interlocutore non è un Tu che appare all'io e che può essere descritto fenomenologicamente in tutti i suoi aspetti, bensì un'ingiunzione a rispondere [...] rispetto a cui l'io non può scegliere»¹⁵².

L'eros non è metafora del soggetto: è metaforico perché il soggetto stesso è tale. L'etica intrinseca all'uomo come erotico non è semplicemente regolazione di un atteggiamento periferico dell'umanità: *tutto l'uomo è erotico*, perché *tutto dell'uomo è etico* e in questo senso *tutto l'uomo è metafora*. La ricerca non proseguirà dunque nella costituzione di legami biunivoci tra una "antropologia fondamentale" di Lévinas e alcune applicazioni che avremmo anticipato trattando dell'eros: l'eros è già l'etica, l'uomo è già in se stesso erotico, l'altro è già implicato nell'identità del medesimo. Vorremmo semplicemente far parlare la metafora dell'eros, che non descrive una parte dell'uomo, ma semplicemente *il tutto da una prospettiva*.

3. L'etica è la filosofia, la filosofia è una metafora

3.1 Metafore di nulla

L'eros è metafora di nulla: non è possibile costruire un rapporto biunivoco tra una realtà e un concetto per cui la prima sarebbe metafora del secondo. In realtà la metafora non è mai di qualcosa, perché tutto ha un carattere metaforico. Il carattere metaforico risiede nella *strutturale irrisolutezza* del soggetto che non perviene a sé senza l'alterità. L'eros è ambiguo e nomade come il soggetto: non si decide la sua identità se non grazie all'esposizione all'altro¹⁵³. La ritrattazione di Lévinas del dispositivo husserliano dell'accoppiamento originario, descritto nella *Quinta meditazione cartesiana*, è radicale: l'altro non è un costrutto coscienziale per rapporto a me, bensì io mi costituisco in

¹⁵² L. BOTTACIN CANTONI, *Metafore per l'altro. Levinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*, 196.

¹⁵³ «L'esposizione rimane es-posizione: posizione del soggetto senza posto o luogo, posizione del sé o del per altri senza io». S. LABATE, *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, 196.

rapporto ad una forma di alterità. Non è la stessa cosa essere un io o essere “proprio” se stessi: l’idea di “io” è formale e astratta, poiché non esiste mai un *io* che non sia fronteggiato da un *tu*. Lévinas parla di “ossessione” dell’altro; non è un termine evidentemente da intendere in chiave psicologica: l’alterità ossessiona perché è una presenza costante¹⁵⁴. L’io (che Lévinas esprime con il termine *moi*) è più costruito formale perché l’unico modo in cui l’io accede a sé è l’esperienza di essere “propriamente io” a fronte di un altro, di essere me medesimo (*même*) attraversato e raggiunto dall’altro. Il vocabolo che Lévinas predilige per esprimere l’alterità è *autrui*, che di per sé è un pronome indefinito. La sua indefinitezza risiede nella sua assolutezza: «*Autrui* non è significativo perché posto all’interno di una rete di relazioni significative, ma perché il suo volto è *autosignificanza per eccellenza*»¹⁵⁵. L’altro è un’assolutezza rispetto all’io: l’io diviene medesimo di fronte all’alterità dell’altro, che non attende l’io per essere se stesso; semmai avviene il contrario: «Soltanto andando incontro ad Altri sono presente a me stesso»¹⁵⁶.

In questo senso *il soggetto stesso è metafora*. Dal punto di vista etimologico, il termine “metafora” allude al «portare oltre». La struttura formale della metafora è tale per cui la realtà oggetto di metafora realizza se stessa, proprio in quanto metafora, in una ulteriorità. La metafora non si stabilisce a priori: prende significato nelle forme discorsive. Ricoeur parla di “*metafora viva*”, alludendo all’idea che ogni forma linguistica costituisce un rapporto con il reale di natura storica: come il reale non è rappresentabile in un fissismo storico ed è piuttosto il risultante del crocevia degli incontri e degli scontri, così il linguaggio mantiene un rapporto dinamico con la realtà che è *sempre in atto*. Alludere all’uomo come “soggetto” non significa pensarlo in una condizione avulsa dalla storia: l’uomo è colui che continuamente diviene “soggetto”. Il vocabolo della soggettività descrive una *storia* più che uno *stato*. In questo senso la concettualità del soggetto non si comprende che come metafora, ossia come referenza linguistica che dispiega la sua efficacia solo descrivendo un processo. Il soggetto non è mai un io

¹⁵⁴ «Quale è il senso di questa ossessione? La parola latina “*obsessio*” è un termine militare che designa il luogo di una roccaforte. L’assedato si ritrova dunque chiuso nelle proprie mura, in dipendenza da una potenza estranea. La coscienza può così essere definita ossessionata in quanto è in se stessa investita e consegnata e investita da ciò che ella non saprebbe fare e rifare da se stessa, dall’alterità». D. FRANCK, *L’un-pour-l’autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris 2008, 131.

¹⁵⁵ M. PENATI, *Levinas nelle pieghe della fenomenologia*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 5 (2004).

¹⁵⁶ *Totalità e infinito*, 181.

compiuto, ma è un'istantanea dell'io che, a fronte di *autrui*, diviene *même*. L'uomo è costituito da un indelebile *tratto responsoriale*: non è se stesso *a margine* rispetto a ciò che lo interroga, ma diviene se stesso proprio nel venire messo in questione da *autrui*. L'essere messo in questione impone che non è mai possibile una definitività della propria identità. O meglio: l'*esposizione reciproca* è il tratto di definitività che ci contraddistingue. Definire un soggetto in due fasi differenti del suo percorso di vita richiede di prendere in carico le differenze: "medesimo" non si può dire in modo univoco per tutti e per ogni momento; proprio come accade per le metafore.

La filosofia non è allora possibile se non come metafora. Se Lévinas riconosce ad Husserl il merito di aver riportato la fatticità in filosofia, l'impostazione di pensiero di Lévinas non è altro che una radicalizzazione: il compito principale del pensiero consiste nel marcare da vicino la temporalità e la fatticità dell'esperienza. Il discorso filosofico ha un carattere obbedienziale e dinamico: da un lato è esso stesso un'azione e dall'altro diventa tentativo di ricalcare il nomadismo dei soggetti nel loro perenne lavoro di divenire medesimi per rapporto alle alterità. La filosofia non può che esprimersi per "detti", ma l'*atto* del dire conserva un primato: «La significazione del dire va al di là del Detto»¹⁵⁷. La filosofia invecchia, poiché non può smettere di dire: i suoi detti non esauriscono mai il compito di "portare oltre" la riflessione perché non perda il ritmo dell'esposizione del soggetto all'alterità. Il pensiero non può dunque diventare sinonimo di produzione di una fissità dei concetti: il soggetto viene «espropriato ad opera dell'altro della sua padronanza sul senso»¹⁵⁸.

L'identità ha un indelebile *carattere nomade*: «L'essenza dell'essere come movimento [...] nel manifestarsi dell'identico, oltre a dire lo scarto o la non immediata identità, apre, come abbiamo visto ad un tempo, che non è sincronizzabile nel presente della manifestazione, ma di cui quest'ultima ne porta ancora il segno»¹⁵⁹. Lorenza Bottancin Cantoni, parafrasando le parole di un noto film italiano in cui si dice che «il mondo allora è una metafora», propone di pensare all'intera filosofia come metafora in quanto solo mantenendo l'ulteriorità di ogni detto che suppone un nuovo dire si può adeguare nel pensiero la dinamicità della realtà: «La verità assume un valore tensionale

¹⁵⁷ *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 48.

¹⁵⁸ M. VERGANI, *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, 21.

¹⁵⁹ L. MARGARIA, *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando editore, Roma 2005, 158.

quando si afferma come metafora , la tensione generata dalla metafora ne rappresenta la potenzialità eversiva»¹⁶⁰. Se in Paul Ricoeur troviamo una ricca teoria della metafora, in Lévinas abbiamo una riflessione giovanile sul tema che poi cede spazio ad un crescente impiego stilistico del piano metaforico anche in campo argomentativo: la traccia, il volto, la dimora e l'eros appunto sono tra le metafore predilette da Lévinas non perché immagini che rimandano ad un contenuto, ma perché modi discorsivi all'altezza dell'*erranza* che appartiene al soggetto.

Il tempo, la storia, le relazioni e le azioni definiscono un soggetto continuamente attraversato e questionato dall'alterità: per questo *la filosofia non è possibile che come etica*. Nel suo costitutivo nomadismo l'uomo non è privo di una direzionalità, ossia la questione del significato. Il Medesimo non viene tale per accumulazione di esperienze, bensì grazie all'intensità delle questioni che l'alterità gli sottopone. L'altro è desiderato perché mi riguarda: «Il Desiderio di Altri, da noi vissuto nella più banale esperienza quotidiana, è il movimento fondamentale, il trasporto puro, l'orientamento assoluto, il senso»¹⁶¹. La figura di senso che emerge nel quadro delineato è di natura fattiva: la filosofia può provare a dire un senso semplicemente perché il soggetto prima di tutto “fa” in modo sensato. Il senso è il posizionamento nei confronti della realtà, l'assunzione del Medesimo dell'appello che l'altro è soltanto manifestandosi: «L'etica, luogo dell'apertura continua, dell'esodo senza fine, della verità. L'etica, luogo della verità nomade»¹⁶².

3.2 *La genesi del soggetto*

Il soggetto è dunque metaforico, in quanto portato continuamente fuori e oltre sé: potremmo dire che il soggetto non è un *dato*, ma una *vicenda* dell'io che diviene medesimo. Il pensiero di un soggetto in quanto storico richiede un posizionamento rispetto alla visione hegeliana, che ha avuto il merito di reintrodurre la storicità nella costituzione della soggettività; Alexander Schnell mette in luce la radicale differenza tra il soggetto storico hegeliano e il divenire *même* del soggetto lévinassiano: «Lévinas rifiuta

¹⁶⁰ L. BOTTACIN CANTONI, *Metafore per l'altro. Levinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*, 183.

¹⁶¹ E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, 73.

¹⁶² S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, 194.

in Hegel l'idea che solo il carattere compiuto del processo storico attribuirebbe ad ogni essere il suo significato e la sua identità»¹⁶³. La *storia* non è mai riducibile a un *sistema*: la sintesi hegeliana è frutto di una filosofia della luce e di una pretesa ordinatrice che non trova riscontro nell'effettività dell'esistenza. Il soggetto vive la sua storia come esposizione reciproca di alterità, non come processo lineare bensì «nella provocazione anarchica che mi ordina all'altro»¹⁶⁴. La storia è anarchica perché *autrui* mette in questione *même* costitutivamente, ma senza una direzione preconstituita: se c'è una regola universale è che non c'è mai un tempo in cui l'io possa sottrarsi dal compito di divenire se medesimo per rapporto alla manifestazioni di altri; proprio in questa regola risiede l'anarchia del tempo e del soggetto, perché l'esito non si decide a priori. Lévinas prende la distanza massima dall'idea di un'etica regolata dall'assioma tomista «*agere sequitur esse*»: l'alterità introduce un'anarchia che non si può che dire *altrimenti* che essere, perché apre ad una storicità anarchica.

Lévinas contesta l'idea husserliana di un tempo costituito dalla coscienza mediante atti di protensione e ritenzione: la visione husserliana presupporrebbe un tempo sincronico e ordinato, dove la coscienza fungerebbe da principio sovrano ordinatore. L'esperienza temporale del soggetto è invece radicalmente *diacronica*, provocata «dalla presenza sensibile dell'altro – evento inatteso, non anticipabile né sintetizzabile, assolutamente passivo»¹⁶⁵. Il soggetto non è titolare della sua temporalità, totalmente invasa dall'alterità che chiede all'io di rispondere. Il soggetto non è all'origine di sé: *non è mai contemporaneo del proprio divenire soggettività*. E nel suo percorso di individuazione non è mai all'origine della qualità del proprio tempo: la necessaria esposizione all'altro genera un continuo rimestamento dei piani temporali, una risignificazione sempre in atto di passato e futuro, per cui il tempo non è mai lineare sincronia, ma continua *diacronia*¹⁶⁶. Il senso del tempo è sospeso alle forme di alterità che chiedono al Medesimo di rendersi disponibile: l'agire dell'uomo è teso verso un Bene di cui egli non è mai all'origine. Jean-François Courtine evidenzia che Lévinas mostra

¹⁶³ A. SCHNELL, *En face de l'extériorité. Levinas et la question de la subjectivité*, 41.

¹⁶⁴ *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 21.

¹⁶⁵ S. GALANTI GROLLO, *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018, 83.

¹⁶⁶ «Si può evincere come Lévinas si ponga l'obiettivo di non pensare la temporalità originaria come un flusso omogeneo, secondo l'immagine dello "scorrere di un fiume", ma di pensare la temporalità originaria come scarto, rottura, evento ineducibile in seno alla durata». V. PEREGO, *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004, 39.

come il tempo abbia una *struttura estatica*: la coscienza del tempo non è essenzialmente un'idea, ma un *vissuto*, e non esiste alcun vissuto senza l'interpellazione posta in essere dall'alterità in tutte le sue forme, il tempo è sempre riempito, abitato e vissuto¹⁶⁷. Il Bene possibile precede la mia azione, per cui sono *sempre in ritardo sul Bene* e mai all'origine: «*Diacronia*: differenza insormontabile tra il Bene e me, senza simultaneità dei termini divisi»¹⁶⁸.

Non esiste mai un soggetto che non sia assediato dall'alterità: il soggetto diviene Medesimo nella misura in cui risponde all'alterità. La storia del soggetto è dunque descrivibile nell'anarchica parabola delle risposte che l'io offre agli appelli di *autrui*. Lévinas è qui in sintonia con Heidegger nel pensare a un divenire temporale del soggetto mediante un'angosciosa frattura che lo individualizza. Ma la distanza rispetto all'heideggeriana angoscia è significativa e radicale: per Heidegger la scelta anticipatrice inizia nella misura in cui l'Esserci sperimenta l'angoscia per il possibile nulla della morte. Per Lévinas si tratta di un estremo atto di imperialismo dell'essere: la morte non può mai essere scelta, e il problema non è mai il nulla, bensì il *brusio dell'essere*. Ciò che angoscia non è il nulla, e la via d'uscita non è una scelta: nell'uomo si crea un *orrore* perché l'assedio delle cose non può mai essere sospeso, e ciò che è altro da noi continua a investirci senza chiedere alcun consenso e senza esibire alcuna credenziale di sensatezza. Siamo assediati dall'anonimato di ciò che ci circonda, che ci concerne senza offrire nulla, che ci inquieta e ci assalta senza tregua.

Nel testo *Noms propres* Lévinas rende ragione della genesi esistenziale di tale distanza con Heidegger: parla di se stesso come di un ebreo che ha avuto il privilegio di sopravvivere, privilegio negato a sei milioni di persone che non hanno potuto scegliere la morte, e che non potevano nemmeno scegliere la vita. Si sono trovate di fatto in una storia assurda e insensata, dove la morte a volte desiderata sembrava non venire, e dove un ordine in ciò che stava succedendo sembrava impossibile¹⁶⁹. L'angoscia di Heidegger è addomesticata ed è troppo simile alla *noia borghese*: il debole non ha provato l'angoscia per la morte o la possibilità del nulla, ma l'orrore per ciò che c'è¹⁷⁰. Non è mai il nulla ad

¹⁶⁷ Cfr. J.-F. COURTINE, *Levinas, la trame logique de l'être*, Hermann, Paris 2012, 45-72.

¹⁶⁸ F. NODARI, *Temporalità e umanità. La diacronia in Emmanuel Levinas*, Giuntina, Firenze 2017, 143.

¹⁶⁹ Cfr. E. LÉVINAS, *Noms propres*, Fata Morgana, Paris 1976 (trad. it. di F.P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984).

¹⁷⁰ Cfr. E. FALQUE, *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, 129-131.

assediare il soggetto, ma è sempre qualcosa di cui non dispone: in questo senso si apre la *temporalità anarchica*, come impossibile sospensione dell'assedio di altro.

Il nulla non costituisce l'assenza di un'esperienza, ma dobbiamo parlare di un'*effettiva esperienza del nulla*. Il nulla non è l'assenza di vissuti di coscienza, ma è il fatto che alla coscienza si presenta qualcosa che non è oggetto di intenzionalità. La riduzione fenomenologica non riesce a restituire il vissuto di coscienza di un soggetto che non vorrebbe essere raggiunto da nulla, ma non può interrompere l'assedio della realtà circostante. Per Lévinas è impossibile avere una coscienza "in silenzio": come quando si osserva il panorama di una città dall'altro e si ha la percezione di essere per un istante in silenzio, non appena la soglia di attenzione al rumore si alza, ci si scopre immersi in un brusio che non può essere sospeso¹⁷¹. La metafora che in questo caso viene evocata è quella dell'*insonnia*: vorrei dormire e sospendere il tempo, ma l'alterità mi impedisce di dormire, mi inquieta e mi vieta mediante la sua presenza di abbandonarmi al nulla:

Nella notte in cui siamo inchiodati alla notte stessa, non abbiamo a che fare con nulla. Un nulla però che non è quello del puro niente. Non c'è più né questo né quello, non c'è qualcosa. Ma questa assenza universale è a sua volta una presenza, una presenza inevitabile¹⁷².

Il soggetto è sempre presente in un esistere che può anche avere i contorni dell'anonimato o persino del minaccioso, ma di fatto esiste¹⁷³. Parliamo di *il y a*, come anonimo «c'è», come livello minimo di collocazione nella realtà alla quale il soggetto non può sottrarsi: «Per me *il y a* è il fenomeno dell'essere impersonale: '*il*'. La mia

¹⁷¹ «Nell'époque husserliana, ciò che è sospeso resta intatto nelle parentesi. Al contrario, Lévinas realizza una situazione iperbolica dove l'époque si attualizza come fallimento dell'esperienza umana. Questo fallimento svela non tanto l'invariante eidetica come nella riduzione eidetica husserliana, ma la fragilità, o piuttosto la transpossibilità [nel corso dell'opera l'Autore usa questa nozione per esprimere che la possibilità del soggetto di divenire tale è solo di natura storica] dell'istituzione originaria del soggetto concreto. [...] la sospensione della struttura dell'esperienza del mondo si attualizza come la prova ritenuta essere attestabile dell'*il y a*». Y. MURAKAMI, *Lévinas phénoménologie*, 324.

¹⁷² E. LÉVINAS, *Dall'esistenza all'esistente*, 50.

¹⁷³ Olivier Abel sostiene che l'insonnia abbia già una connotazione etica in Lévinas. Il brusio dell'essere, l'impossibilità di disporre delle cose, il divieto di sospendere l'esistente anche quando doloroso e inaccettabile suscitano nel soggetto un posizionamento in ordine al significato. Il soggetto non prende solo atto del brusio dell'essere che lo circonda, ma simultaneamente percepisce sé come colui che non può interrompere la propria azione, che a sua volta rischia di essere irrilevante. In questo senso l'esperienza dell'insonnia è già etica, in quanto pressante appello al soggetto di posizionarsi e attestazione del rischio del fallimento di sé: «Levinas propone una vera insonnia etica, intesa come sensibilità al rumore dell'irreparabile, dell'irrimediabile, dell'irremissibile, dell'incomprensibile» O. ABEL, *L'insomnie de l'être*, in D. COHEN-LEVINAS – B. CLÉMENT (edd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, 215-234, qui 230.

riflessione su questo argomento parte da ricordi d'infanzia. Si dorme da soli, i grandi continuano la vita; il bambino percepisce il silenzio della sua stanza come 'brusio'»¹⁷⁴. Anche nell'esperienza notturna della solitudine c'è un presentarsi della realtà e dell'essere della realtà che ha le sembianze di un brusio, di un sottofondo costante a cui non è possibile sottrarsi. Nell'esperienza del sonno, il dormiente non sa nemmeno di sé: è solo parte di ciò che c'è senza alcuna rilevanza, senza privilegi, senza metapensieri. Nell'insonnia l'uomo scopre di essere inchiodato al "qui" del mondo, mentre il sonno non è «mera interruzione dell'interazione con gli utilizzabili, bensì una radicalizzazione della localizzazione del soggetto»¹⁷⁵.

L'*il y a* si presenta all'uomo come una *radicale passività*: il soggetto non decide di essere, non può decidere con chi essere e non si può decidere di non essere. L'uomo partecipa del reale *che lo voglia o no*, e la prima forma di tale partecipazione è quella di essere assediato dalla realtà in quanto *il y a*, essere muto e anonimo, ma sempre presente, relegazione all'esistenza che si attesta essenzialmente con un carattere passivo. Nel cuore della possibilità di essere si assesta l'esistere come neutro *il y a*, che passivamente si impone al soggetto come condizione propria di tutto ciò che lo circonda.

Secondo Lévinas l'essere in generale testimonia ed esprime il reale a questo primissimo livello, al livello della neutra esistenza, del semplice riconoscimento del neutro esistere, essere come muta verbalità, immobile eternità, eternullità, dominio dell'anonima ed indifferenziata presenza, pura univocità, essere senza nome e senza parola, essere infante come vuoto, o pieno, c'è¹⁷⁶.

L'uomo non diviene se stesso in quanto pastore dell'essere o come luogo di manifestazione dell'essere, bensì sfuggendo all'anonimato dell'essere che lo assedia. La soggettività non può essere una categoria ontologica, ma semplicemente etica: è il risultante della storia dell'io che diviene proprio se stesso rifuggendo l'anonimato dell'*il y a* per assumere la responsabilità dell'alterità

La coscienza è una rottura della vigilanza anonima dell'*il y a*, che essa è già ipostasi, ch'essa si riferisce ad una situazione in cui un esistente si mette in rapporto con il suo

¹⁷⁴ E. LÉVINAS, *Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo*, Fayard, Paris 1982 (trad.it. di E. Baccarini, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma 1984, 66).

¹⁷⁵ L. BOTTACIN CANTONI, *Metafore per l'altro. Levinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*, 107.

¹⁷⁶ S. PETROSINO, *La fenomenologia dell'unico: la tesi di Lévinas*, introduzione all'edizione italiana già citata di *Totalità e infinito*, XXX.

esistere. Non potremo evidentemente spiegare perché questo fatto si produce: non esiste fisica in metafisica. Possiamo solamente mostrare qual è il significato dell'ipostasi¹⁷⁷.

Il divenire io del soggetto comporta una presa di posizione nei confronti dell'*il y a* che a questo punto cessa di essere un anonimo esserci e diviene per il soggetto “mondo”, *habitat*. Solo così il soggetto costituisce sé come il Medesimo nell'atto stesso di intuire che c'è altro da sé, e questo altro viene vissuto dal Medesimo come un abitare nel mondo¹⁷⁸. Il pensiero totalizzante è una modalità con cui il Medesimo, storicamente, ha abitato il mondo: l'attribuzione ad ogni ente di una sostanza e di una esistenza all'interno di un sistema onnicomprensivo è una maniera totalizzante di pensare la relazione soggetto-mondo. Ma Lévinas si domanda se tale figura sia la più originaria e se essa renda ragione del costituirsi del soggetto come Medesimo e del resto come mondo.

Il movimento totalizzante attesta un desiderio di conoscenza nel soggetto, che Lévinas chiama *desiderio metafisico*, ovvero il venire a sapere di sé come colui che può prendere posizione interpretante nei confronti di altro¹⁷⁹. La bontà di una tale relazionalità viene definita *verità*, e normalmente la tradizione metafisica ha definito la verità l'adeguazione della cosa all'intelletto. Dunque la verità verrebbe ad essere in un tale modello la possibilità dell'uomo di circoscrivere tutto ciò che è altro in schemi e “congetture” prodotte in un momento di astrazione intellettuale. Tuttavia l'aspirazione alla verità del soggetto «non è il desiderio fantastico dell'essere che gli manca. [...] Ma la ricerca della verità è un momento più fondamentale della teoria»¹⁸⁰.

Le coordinate per comprendere questo “momento più fondamentale” sono il fatto che alla base della verità c'è una *relazione* in cui il soggetto costituisce sé come Medesimo e separato da “altro” (che qui intendiamo in modo generico). Il nostro autore sostiene che il nome da dare a una tale relazione costituente è quello di *godimento*: in virtù del desiderio, il Medesimo si volge ad altro da sé, e così costituisce sé come colui

¹⁷⁷ E. LÉVINAS, *Il tempo e l'altro*, 25.

¹⁷⁸ «L'identificazione del Medesimo nell'io non si produce come una monotona tautologia: “Io sono io”. L'originalità dell'identificazione, irriducibile al formalismo di A è A, sfuggirebbe così all'attenzione. Bisogna fissarla non riflettendo sull'astratta rappresentazione di sé da parte di sé. Bisogna partire dalla relazione concreta tra un io e un mondo. Questo, estraneo e ostile, dovrebbe logicamente alterare l'io. Ora la loro vera e originaria relazione, nella quale l'io si mostra come il Medesimo per eccellenza, si produce come soggiorno nel mondo». *Totalità e infinito*, 35.

¹⁷⁹ *Totalità e infinito*, 31-33.

¹⁸⁰ *Ibid.*, 59.

che è animato da una dinamica di desiderio e tutto il resto diviene destinatario del proprio desiderio in vista di un godimento che porta alla felicità, come supremo desiderio.

È secondo questa logica che il soggetto va incontro alla realtà, che non viene mai adeguata come una semplice massa di cose da catalogare e archiviare, ma che rientra nella dinamica esistenziale del cercare sé (il proprio godimento) in *altro da sé*. Il soggetto emerge e si separa dall'anonimato dell'*il y a* in quanto titolare di desideri e capace di godere delle cose. Lévinas mette in luce come l'uomo sia anche in grado di sacrificare il godimento per alimentare un desiderio più elevato, bandendo così ogni legittimazione dell'utilitarismo. Il *desiderio* è ciò che individua il Medesimo nell'universo indeterminato del "c'è": il fatto che il desiderio ingeneri un bisogno crea una distinzione tra il soggetto e l'alterità. Il soggetto viene a sapere di sé come del titolare di un bisogno che è indirizzato verso ciò che non è sé: «Il bisogno ci separa: si ha bisogno, il bisogno è nostro, ma ciò di cui abbiamo bisogno non siamo noi stessi»¹⁸¹. Il desiderio è ciò che nega l'assolutezza dell'essere perché l'uomo non appartiene a un indiscriminato contesto dove le cose semplicemente sono una accanto all'altra: occorre pensare al «Desiderio come erosione dell'assoluto dell'essere a causa della presenza del Desiderabile, presenza quindi rivelata, che approfondisce il Desiderio in un essere che nella separazione si sperimenta autonomo»¹⁸².

La dinamica di desiderio e godimento è dunque il primo passaggio obbligato del divenire Medesimo da parte dell'io: si tratta di un processo di separazione da cui la soggettività emerge dall'indeterminatezza dell'essere per posizionarsi a fronte dell'alterità. I desideri hanno sempre un contenuto: noi "viviamo di" pane, aria, affetti, terra. Il godimento di qualcosa è sempre transitivo, «l'indipendenza della felicità dipende sempre da un contenuto»¹⁸³. Proprio il "vivere di" manifesta come la vita non è una eterna sincronia dell'essere con se stesso: la vita si riempie, e nel riempirsi della vita di ciò di cui godiamo, il soggetto si individua come medesimo ponendosi a fronte di ciò che vive.

Tuttavia non sempre il Medesimo può godere di qualcosa: l'alterità resiste al Medesimo. Il movimento di separazione si realizza anche mediante *atti di rottura*. L'altro infatti si manifesta non solo come ciò di cui il soggetto può godere, ma anche come

¹⁸¹ S. PETROSINO, *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, 24.

¹⁸² *Totalità e infinito*, 61.

¹⁸³ *Ibid.*, 110.

sottrazione al godimento. L'alterità non è accessibile in un semplice e ordinato flusso di godimento: l'alterità rivendica autonomia, mi mette in questione in quanto io che ne vorrei godere non sono alla sua origine. L'altro rivendica la sua alterità, indipendente dal mio desiderio. Ciò di cui vorrei godere rompe l'ordine del mio desiderio e irrompe nella sua autonomia, sovvertendo la storia dei miei bisogni: «Quando un uomo va veramente incontro ad altri, è strappato dalla storia»¹⁸⁴.

La linearità del godimento è scompigliata dall'*anfibologia* dell'essere: l'alterità non si dice mai in modo univoco. L'altro è simultaneamente oggetto di desiderio e ciò che gli sfugge, mi concerne ma non lo posso originare, lo desidero e sono da esso desiderato. Il medesimo allora diviene sé passando per l'interrogazione: la polivalenza dell'altro si attesta al soggetto nella forma dell'interrogativo. Il Medesimo non è solo colui che desidera e che gode dell'altro, ma è anche in grado di porre la domanda «che cosa è?». La domanda contiene già una risposta implicita: ciò di cui ci si domanda cosa è implica una risposta altra dal sé dell'interrogante, che emerge propriamente come colui che è in grado di porre la domanda. La domanda «che cosa è?» suppone un'ontologia: «C'è domanda perché ogni manifestazione è parziale e quindi apparente»¹⁸⁵. Il tentativo di rispondere in modo coerente alla domanda sul «che cosa è?» suppone che l'altro sia all'origine della domanda e ne sia anche il destinatario. Il linguaggio con cui rendo ragione del mondo è una struttura dell'altro nel Medesimo: il medesimo parla perché è messo in questione dall'altro e sente di dovergli una risposta.

Il Medesimo dunque diviene tale lasciandosi inquietare dall'alterità: Lévinas arriva a parlare di *ossessione*. Non è mai possibile per il Medesimo annullare l'altro: se lo fa, deve assumersi l'onere della violenza volontaria, e nell'essere violento sta semplicemente attestando che l'altro gli resiste. Il soggetto ha una storia perché la sua struttura formale gli impedisce un'identità monolitica: il Medesimo è sempre *nomade e precario* a causa dell'ossessione dell'altro. Non è possibile la soggettività senza la storia inaugurata dall'irruzione dell'altro che mette in questione il Medesimo.

¹⁸⁴ *Ibid.*, 50.

¹⁸⁵ *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 30.

3.3 Le forme della responsabilità

La metafora (nel senso che abbiamo imparato a conoscere) del *Volto* è forse la più nota del pensiero lévinassiano. Ma non sarebbe stato possibile apprezzarla senza il percorso svolto. All'interno di questa relazionalità Medesimo-altro accade l'imprevedibile quando l'altro diviene il *Volto*. Con "Volto" Lévinas intende l'*io di altri* che si attesta al Medesimo, come totalmente altro. Se la categoria di alterità è costitutiva anche del Medesimo, il Volto è lo scacco ad idea troppo semplice di correlatività, in quanto sfugge al dispositivo intenzionale dominato dal godimento¹⁸⁶. Il Volto è visto, ma questa vista deve essere definita più un'epifania che la risultate di un atto intenzionale:

Il Volto è presente nel suo rifiuto di essere contenuto. In questo senso non potrebbe essere compreso e quindi inglobato. Né visto, né toccato – poiché nella sensazione visiva o tattile, l'identità dell'io nasconde l'alterità dell'oggetto che appunto diventa contenuto. [...] L'alterità dell'altro non dipende da una qualità qualsiasi che lo distinguerebbe dall'io, infatti una distinzione di questa natura implicherebbe appunto tra di noi questa comunità di genere che annulla già in partenza l'alterità. [...] Altri resta infinitamente trascendente, infinitamente estraneo, ma il suo volto, in cui si produce la sua epifania e che si rivolge a me, rompe con il mondo che può esserci comune [...]¹⁸⁷.

Il Volto sembra esporsi al dispositivo intenzionale, ma proprio dal di dentro di esso lo forza attestando un'alterità assolutamente irriducibile¹⁸⁸. Lévinas insiste sul fatto che il Volto non può essere compreso nella logica del *segno*, in quanto rimando ad un contenuto perché espressione di ciò che sembra forzare ogni possibilità di contenuto: «Il Volto d'altri distrugge ad ogni istante e oltrepassa l'immagine plastica che mi lascia»¹⁸⁹. Il Volto mi *resiste* e mi *interroga*. Mediante il Volto l'altro è presente al Medesimo, ma nello stesso tempo gli sfugge. Il Volto è completamente esposto all'altro senza che l'altro ne possa disporre: Lévinas afferma che «il Volto è una presenza viva, è espressione»¹⁹⁰:

¹⁸⁶ Il Volto mette in scacco la vita puramente egologica. Cfr. P. CHIAPPAROLI, *L'affezione come nascita del soggetto. Due tesi a confronto: E. Lévinas e M. Henry*, in AA. VV., *Filosofia e Teologia*, Glossa, Milano 2008, 109-113.

¹⁸⁷ *Totalità e infinito*, 199-200.

¹⁸⁸ «Mentre la rappresentazione vera è sempre possibilità di appartenenza, mentre il mondo che investe il pensiero non ne può nulla con il libero pensiero capace di negarsi interiormente, di rifugiarsi in sé, di restare, per l'appunto, libero pensiero di fronte al vero, di ritornare in sé, di riflettere su di sé e di farsi valere come l'origine di ciò che riceve, di dominare con la memoria ciò che lo precede, mentre il pensiero libero resta il Medesimo – il viso mi soverchia senza che io possa rimanere sordo al suo richiamo, [...] la coscienza perde il primo posto. La presenza del viso significa, pertanto, un ordine irrecusabile – un comandamento – che pone fine alla disponibilità della coscienza. La coscienza è messa in discussione dal viso». E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1998, 77.

¹⁸⁹ *Totalità e infinito*, 48.

¹⁹⁰ *Ibid.*, 64.

in questo senso il Medesimo, che si trova di fronte un volto, ha simultaneo accesso all'altro in quanto presente, ma anche all'inedito della sua libertà. Non si può comandare a un volto di essere luminoso o triste, non si può sapere cosa ci sia dietro uno sguardo spento, non è prevedibile come sarà un Volto nel futuro, «il Volto è proprio quella presenza viva dell'Altro in persona, che costantemente mette in crisi, o disfa, le varie "forme" con cui io tendo a farlo rientrare nel già noto»¹⁹¹.

Il Volto è insieme *nudo* e *impenetrabile*: se l'esperienza erotica, come abbiamo visto, vorrebbe andare oltre la nudità del volto (e non vi riesce, perché l'altro conserva sempre uno scarto), il Volto è pura apparizione. L'altro si manifesta nel Volto: non lo posso racchiudere in un sistema, non tollera un'etichettatura, non supporta le replica di figure di relazioni che sono già state, e, qualora accada, il Volto attesta che è oggetto di violenza. Il Volto si esprime, rivendicando un primato nella relazionalità che instaura: è estremamente vulnerabile ed esposto alla possibilità del fraintendimento o dell'annichilimento, ma il fatto che sia possibile oggetto di violenza testimonia anche della sua forza. Non si attesta come ciò che nasconde qualcosa, ma come semplice e irriducibile alterità che si è rivolta a me: «Il Volto si è rivolto a me, e questa è la sua nudità. È per sé e non in riferimento a un sistema»¹⁹².

Il Volto dunque si presenta come ciò che mette in scacco ogni totalità grazie all'infinitezza che esso manifesta. Come si può giungere alla verità del Volto, se essa non può essere pensata né come adeguazione intellettuale e nemmeno come riferita al godimento? «Il modo secondo il quale il Volto indica la propria assenza sotto la mia responsabilità esige una descrizione che ricorra al linguaggio etico»¹⁹³. Ecco la decisività del *momento etico*: la verità della relazionalità del Medesimo con altri ha nel momento etico la sua possibilità.

Il Volto si sottrae al mio potere e alla mia presa, «mi parla e così mi invita ad una relazione che non ha misura comune con un potere che si esercita, foss'anche godimento o conoscenza»¹⁹⁴. Sul Volto io non ho potere, non so cosa devo fare. Abbiamo qui una concezione etica differente rispetto ad una semplice etica assiologica: l'istanza etica suprema non è il valore, ma l'*alterità assoluta*. Nel valore Lévinas vede un estremo

¹⁹¹ G. FERRETTI, *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, 130.

¹⁹² *Totalità e infinito*, 73.

¹⁹³ *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 118.

¹⁹⁴ *Totalità e infinito*, 203.

tentativo della coscienza totalizzante che intende inscrivere l'agire relazionale in una assoluta autonomia (il valore infatti mi appartiene). L'etica nasce dal connubio di trascendenza e vulnerabilità con cui l'altro si espone: io non ho potere su di lui. L'omicidio, in chiave estrema e paradossale, attesta questo: elimino colui di cui non posso disporre se non nella forma dell'accettazione incondizionata o del rifiuto radicale.

L'etica nasce dall'appello del volto: «*Non uccidermi*». L'altro, ingiungendomi di lasciarlo esistere e assieme attestandosi come non disponibile a me, mi assegna alla mia responsabilità. *Lasciare vivere l'altro* significa riconoscerli una consistenza storica: l'altro può continuare ad essere se stesso scompaginando il Medesimo. Il supremo comando etico del *non uccidere*, più che una norma, è la testimonianza di una forma di verità: il Medesimo accetta che non può venire alla verità se non accettando l'indisponibilità dell'altro. La sua verità non è altro rispetto all'incrocio della sua vicenda con quella di chi gli si presenta mediante il Volto. Al di là dell'essere, il soggetto scopre di essere storia: in questo senso l'unica forma possibile di *filosofia prima* non può che essere di natura etica, perché solo nell'agire e nella commistione con la fatticità il Medesimo e l'Alterità avvengono alla loro identità.

L'iniziativa passa interamente dalla parte dell'alterità che mi assegna alla responsabilità: è l'alterità stessa che in me diviene assegnazione alla responsabilità. Non è l'io che organizza le sue relazioni, ma è la relazione preliminare alla responsabilità che si ipostatizza, che esige la mia unicità¹⁹⁵.

Il soggetto deve dunque all'alterità radicale la propria costituzione, e tale costituzione non può che passare attraverso una via etica, cioè l'assentire alla responsabilità che l'altro suscita in me in quanto altro. Il Bene, concetto etico per eccellenza, viene pensato secondo una novità radicale: non è più concepito come dato assiologico e formale, ma si attesta come passività di fronte all'apparizione del Volto¹⁹⁶.

¹⁹⁵ A. BERTULETTI – M. EPIS, *La teologia nel segno dell'ermeneutica*, 653.

¹⁹⁶ «Essere dominato dal Bene non vuol dire scegliere il Bene movendo da una condizione di neutralità e avendo dinanzi la bipolarità assiologica. Il concetto di tale bipolarità si riferisce già alla libertà, all'assoluto del presente ed equivarrebbe all'impossibilità di andare al di qua del principio, equivarrebbe all'assoluto del sapere. Ora, essere dominato dal bene, è escludersi dalla stessa possibilità della scelta, dalla coesistenza nel presente. L'impossibilità della scelta, qui, non è effetto della violenza – fatalità o determinismo – ma dell'elezione irrecusabile da parte del Bene, che, per l'eletto, è sempre e sin d'ora come già avvenuta. Elezione da parte del Bene che, per l'appunto, non è azione, ma la non-violenza stessa. Elezione, vale a dire investitura del non-permutabile. Quindi passività più passiva di qualunque passività [...]». E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, 120.

L'altro non chiede che io lo lasci essere: amare l'altro significa accettare che *io sono mendicante di me stesso all'alterità*, e che l'altro *mi permette di poter essere* nella mia responsabilità. La mano che accarezza il corpo dell'amata attesta che il Volto è inviolabile, anche qualora il corpo fosse nudo, e in realtà è una mano che continuamente chiede di essere riempita dall'alterità. In questo contatto risiede il senso dell'etica di Lévinas: l'identità è una questione che essenzialmente si può *dire* solo in seconda battuta, perché primariamente viene *agita*. Dire il soggetto *altrimenti che essere* significa riconoscere il primato della *fatticità*, ma la fatticità è un continuo decentramento del soggetto, attraversato dall'alterità.

La figura di etica che emerge ha un carattere assolutamente paradossale: la sua universalità coincide con la particolarità della relazione con l'altro. Ciò che definisce universalmente l'etica, ossia l'esposizione e l'assunzione dell'alterità, è anche ciò che ne qualifica l'incompletezza: l'altro sfugge sempre alle determinazioni e il farsene carico comporta una continua irruzione dell'inedito.

[...] L'etica [...] non è mai anzitutto una disciplina relativa a principi e a norme morali, poiché essa pretende di avere a che fare con la "struttura ultima" dell'essere, con il "segreto del reale" e quindi con il modo d'essere più essenziale di tutto ciò che esiste. Con terminologia heideggeriana questa tesi dovrebbe essere così formulata: l'essere, che "è" in quanto "accade" e "avviene", svolge il proprio "mestiere d'essere" solo all'interno di una scena che fin dal principio è caratterizzata eticamente, scena etica che è determinata nel suo stesso essere etica proprio dal prodursi e dall'accadere dell'essere; di conseguenza non c'è "accadere" che possa essere in origine moralmente neutro e solo successivamente qualificato come etico, poiché è questo stesso accadere, all'interno del suo proprio modo di accadere, a configurarsi già da sempre come "evento etico"¹⁹⁷.

L'apparire dell'altro nella responsabilità del Medesimo non pone quest'ultimo nelle condizioni di applicare una giustizia previa all'incontro, ma reinventare sempre da capo una possibile giustizia, fino a giungere alla sostituzione o all'espiazione del patire dell'altro: «L'essenza della giustizia, se mai se ne potesse trovare una, sarebbe proprio in questa sua inoggettività, in una fuga dalla cristallizzazione, dal raggiungimento di un pieno compimento e di una perfezione come qualcosa che non è, ma che si fa senza mai farsi del tutto»¹⁹⁸. L'etica lévinassiana non è una griglia di riferimento per gestire la

¹⁹⁷ S. PETROSINO, *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2017, 88-89.

¹⁹⁸ S. DADÀ, *Il paradosso della giustizia: Levinas e Deridda*, Inschibboleth, Roma 2021, 151.

relazione con l'altro, e l'espiazione per l'altro o la sostituzione al dolore dell'altro non sono semplicemente gradi eccelsi di un imperativo, sono propriamente l'etica¹⁹⁹.

Secondo Paul Ricoeur, «con Levinas il volto singularizza il comandamento»²⁰⁰. Se è il Volto a strutturare un'etica, non si tratta certo di un'assiologia o della selezione di una procedura, bensì del riconoscimento di una identità che è sempre in fase di costituzione. L'*erranza*, il *nomadismo* e l'assunzione della *variabile storica* sono l'essenza di un'etica che assume l'alterità come qualificante.

3.4 Il terzo

Quando si è detto “io” e “tu”, si è detto veramente tutto? Il rapporto tra il Medesimo e il Volto è un rapporto di reciprocità? Roberto Esposito sostiene che «la questione della terza persona attraversa inquieta l'intera opera di Levinas»²⁰¹. La condizione affinché l'alterità possa rimanere in quanto tale è la rinuncia radicale del soggetto alla sua definizione: l'altro non corrisponde ad alcuna capacità di apprensione del soggetto, non deve nulla al soggetto, non sottostà alle sue regole. L'alterità conserva la propria radicalità solo a patto che se ne riconosca l'infinita. Il Volto non mi permette alcuna definizione generale, non accetta una misurabilità dei suoi confini: si sottrae dunque a una sua completa immanentizzazione. Paradossalmente, proprio il sottrarsi del Volto assegna l'immanenza alla relazione: il soggetto è collocato nell'immanenza perché il Volto gli sfugge sempre.

Il Volto è preservato nella sua absolutezza mediante l'*enigma*: si manifesta e assieme si sottrae alla sua manifestazione, esibisce la sua obiettività ma dichiara che essa non è mai completamente narrabile. L'enigmaticità del Volto impedisce che esso possa essere assorbito nella totalità: il soggetto sa di non essere all'origine di sé e riconosce di non essere l'origine dell'altro. Da un lato l'origine *gli sfugge*, ma dall'altro *lo concerne*: per questa ragione si istituisce l'enigma. L'incapacità di stare nell'enigma conduce

¹⁹⁹ «L'altro con la domanda e la richiesta che mi pone, che pone a me e non a un altro, mi chiede di “strapparmi” ciò che mi appartiene di più, di dargli ciò che è più prezioso e non il superfluo. È il bisogno dell'altro, la materialità dei suoi bisogni, dei bisogni del suo corpo, che dilania il godimento del mio corpo trasformandolo in dolore. Da cui, sofferenza. Poiché non vi è offerta senza corpo, né dono senza sacrificio». O. OMBROSI, *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Marietti, Genova-Milano 2010, 181.

²⁰⁰ P. RICOEUR, *Sé come un altro*, 285.

²⁰¹ R. ESPOSITO, *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007, 146.

inevitabilmente a una filosofia della totalità. Riconoscere l'insuperabilità dell'enigma porta ad assumere con cognizione la serietà della vicenda storica e il peso dell'alterità nella mia esistenza.

L'enigma mi sta alle spalle. All'origine del soggetto non c'è il soggetto stesso. L'uomo si ritrova parte del brusio dell'essere di cui non dispone e di cui non è all'origine. All'inizio del sé, Lévinas rintraccia un *atto di anarchia*:

Il problema consiste solo nel chiedersi se l'inizio sia all'inizio; se l'inizio, come atto della coscienza, non sia già preceduto da ciò che non potrebbe sincronizzarsi, vale a dire da ciò che non potrebbe essere presente – dall'irrapresentabile; se l'anarchia non sia più antica dell'inizio e della libertà²⁰².

Nessuno è contemporaneo alla propria comparsa: la propria libertà è assediata da ciò che *c'è* e si scopre invischiata con l'*esistente* prima di venire a sapere di esserci. Noi veniamo al mondo assediati da ciò di cui non possiamo disporre. In *Altrimenti che essere* vengono proposte metafore molto forti: siamo *ossessionati* dall'alterità, *perseguitati* da ciò che ci precede e ci concerne senza alcuna scelta. In questo contesto Lévinas propone l'idea di *creazione* e di *elezione*; rimanendo in sede strettamente filosofica, la creazione e l'elezione non sono due entità rivelate: si tratta di due idee necessarie alla salvaguardia di una radicale indisponibilità dell'io.

La coscienza "dell'io" è scompaginata dal "tu", ma né "l'io" né il "tu" scoprono di essere originari: appartengono già all'iniziativa di un terzo, di una *illegittimità* di cui non dispongono e da cui non possono sottrarsi. Lévinas parla di "*espiazione*": il Medesimo paga il dolore di altri, è ferito senza responsabilità, può trovarsi, senza averlo scelto, a sostituirsi all'altro che soffre; ma non si tratta di imperativi etici, bensì di un livello etico ancora più fondamentale: «L'io non è un ente "capace" di spiare per gli altri: l'io è questa espiazione originaria – involontaria – poiché anteriore all'iniziativa della volontà (anteriore all'origine), come se l'unità e l'unicità dell'io fossero già la presa su di sé della gravità dell'altro»²⁰³. L'elezione, ossia il mio trovarsi in relazione a ciò che esiste, è un atto irreversibile che mi concerne prima di ogni mia decisione. Non posso scegliere di essere eletto: si tratta di una *realtà etica* (sono esposto nel mio agire all'apparizione dell'altro) senza alcuna decisione, e proprio per questo è una *questione ontologica*.

²⁰² *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, 118.

²⁰³ *Ibid.*, 148.

Nemmeno l'altro è all'origine del dispositivo di convocazione che ci riguarda senza chiederci il permesso: in gioco c'è una *illeità* che sfugge e interroga, che si attesta e si annuncia nella forma dell'enigma. Alla mia origine c'è un'enigmaticità che mi ha eletto, di cui non dispongo, che non è né me né l'altro. Fosse anche *il nulla*, è comunque terzo rispetto alle mie possibilità di decidere.

L'enigma mi sta di fronte. Ogni alterità si sottrae al soggetto, che non ne dispone. Il Volto si rivela come ciò che non è manipolabile dal Medesimo, e ogni tentativo in questa direzione sarebbe semplicemente un atto di violenza. Il Volto, nel suo sottrarsi, lascia una traccia che inquieta e interroga il Medesimo. Husserl tematizzava l'esperienza del tempo come dinamica di ritenzione e protensione e assegnava all'altro il ruolo di un raddoppiamento coscienziale del soggetto: l'alterità in questo modo sarebbe gestita e rischiarata dal senso che il soggetto le attribuirebbe. Il soggetto sarebbe così in sincronia con l'alterità e i due abiterebbero uno spazio circoscritto dal significato che il soggetto intenzionale sarebbe in grado di cogliere. Tuttavia dall'esperienza dell'eros e dalle altre metafore levinassiane abbiamo appreso che l'altro sfugge ad ogni tentativo di perimetrazione: i due amanti accolgono reciprocamente una infinità che li sorprende. L'altro dunque non è riducibile all'intenzione del Medesimo: nel soggetto si produce una traccia dell'alterità.

Deridda, con e oltre Lévinas, sostiene che il soggetto si scopre *ospite* grazie alla traccia dell'altro²⁰⁴: il fatto che il Medesimo e l'altro siano reciprocamente ospiti non significa che ciò accada in funzione di una scelta opzionale; semplicemente non esiste soggetto che possa accedere a sé senza seguire le tracce dell'altro²⁰⁵.

I rapporti io-tu non sono mai lineari, forzano ogni ordine, eccedono ogni geometria; la traccia non è mai evidenza, o forse si tratta dell'unica evidenza possibile che consiste nel farsi raggiungere dall'appello dell'alterità che mi concerne radicalmente.

L'elaborazione di una genealogia della soggettività del soggetto a partire da una ospitalità pre-originaria rappresenta un invito a interrogare – al di qua della decisione da prendere

²⁰⁴ «L'ospitalità presuppone la “separazione radicale” come separazione dell'alterità dell'altro, come relazione all'altro [...]. La relazione all'altro è deferenza. Tale separazione ha lo stesso significato di ciò che Lévinas rinomina “metafisica”: etica o filosofia prima, in opposizione all'ontologia. Questa metafisica è un'esperienza dell'ospitalità in quanto essa si apre, per accogliere, all'irruzione dell'idea di infinito nel finito». J. DERRIDA, *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Editions Galilée, Paris 1997 (trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998, 109-110).

²⁰⁵ Cfr. J. DERRIDA – A. DOUFORMANTELLE, *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997 (trad. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000).

– l’esperienza dell’ospitalità [...]. La visione che vorrebbe disporre il ricevente e il ricevuto, l’accogliente e l’accolto, il proprio e l’estraneo il sé e l’altro unicamente secondo la linea di un movimento unidirezionale, si trova messa in questione²⁰⁶.

Se il soggetto non può che divenire sé mediante le tracce dell’altro, e se l’altro e il soggetto si trovano implicati in una ospitalità più originaria della loro relazione, nasce la domanda su *chi sia ospite di chi*. L’illeità sembra fare capolino come quell’elemento terzo e trascendente in cui mi trovo ad essere implicato in modo asimmetrico e diacronico: oggi l’altro mi interpella, ma sempre l’altro mi concerne e entrambi ci ritroviamo già implicati prima di ogni possibile determinazione. L’altro che si sottrae lascia traccia di una trascendenza che è all’origine di entrambi²⁰⁷.

Chi è dunque colui che lascia traccia? Chi è che elegge e che crea? Chi è che origina l’ospitalità? Dio? Nelle opere principali Lévinas è in realtà piuttosto parsimonioso nel parlare della divinità²⁰⁸. Nel saggio *Di Dio che viene all’idea* il riferimento è piuttosto esplicito: il *terzo è Dio*, il quale «non è semplicemente il “primo altri”, o “altri per eccellenza” o “l’assolutamente altri”, ma altro da altri, altro altrimenti, altro di un’alterità preliminare all’alterità d’altri, alla costrizione etica al prossimo, e differente da ogni prossimo, trascendendo fino all’assenza, fino alla possibile confusione con lo scompiglio del c’è»²⁰⁹. Dio è implicato quando l’altro chiede espiazione, è l’al-di-là del volto che l’amante mendica mediante la carezza all’amata, è colui che lascia traccia di sé nella generazione, è l’elezione che mi chiama ad uscire dall’anonimato del *il y a* per divenire Medesimo. L’infinito è la figura compiuta dell’alterità di cui il soggetto non può mai disporre come ciò che è manipolabile: «Struttura formale senza contenuto, l’idea dell’infinito diviene come una breccia nella coscienza, un’apertura del pensiero verso un’alterità assoluta e irriducibile»²¹⁰.

Come comporre l’affermazione della coincidenza di Dio con la questione del terzo nel saggio ora citato con quella esaminata in precedenza in cui Lévinas sostiene di non partire da un essere onnipotente? La questione sta proprio nell’idea di partenza: Dio è qui

²⁰⁶ C. DI MARTINO, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Deridda*, 69.

²⁰⁷ «L’illeità si avvicina più di ogni altra espressione alla parola “Dio” e al suo nome». O. OMBROSI, *L’umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, 209.

²⁰⁸ «Per lui, Dio non è necessario, non è colui che viene a colmare una mancanza, e nemmeno un bisogno di senso. Se egli sopraggiunge, non può che essere come l’inatteso». P. NOUZILLE, *Au-delà de soi. Révélation et phénoménologie*, Hermann, Paris 2014, 39.

²⁰⁹ E. LÉVINAS, *De Dieu qui vient à l’idée*, Vrin, Paris 1982 (trad. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all’idea*, Jaca Book, Milano 1983, 93).

²¹⁰ M. THOMASSEN, *Traces de Dieu dans la philosophie d’Emmanuel Levinas*, Cerf, Paris 2017, 24.

per Lévinas il correlato dell'esperienza umana *in quanto umana*. Paradossalmente potrebbe anche essere che il trascendente in realtà è nulla: questo non escluderebbe che il soggetto si ritrova a fronteggiare una *illeità* che lo concerne e che non ha nessuna origine né nel sé né nell'altro. Potremmo dire che Lévinas riedita un postulato della ragion pratica di Kant: poiché l'etica non è distinguibile dall'ontologia, e poiché l'etica di Lévinas è prima di tutto una descrizione delle condizioni dell'effettuarsi del soggetto, la trascendenza non è una questione che possa essere elusa. Armando Girotti sintetizza in una espressione efficace la questione: in gioco, almeno qui, non c'è una figura di divinità rivelata, che addirittura potrebbe anche essere non riconosciuta o rifiutata, bensì una questione è più basilare, ossia che «possiamo vivere senza dogma», ma non però «senza trascendenza»²¹¹. Lévinas non supera un pensiero del limite, e in questo senso il suo discorso intende mantenersi in un perimetro prettamente filosofico, ma con uno stile che gli è proprio: «Pensare il limite significa pensare al limite del pensiero stesso, non sottomettendosi, ma oltrepassandolo»²¹². Il limite non è assolutizzato nella misura in cui l'infinito lo dichiara finito e limitato.

4. Etica, eros e ontologia fanno uno

Nell'opera di Lévinas non è facile tracciare confini: dove finisce la fenomenologia (se finisce)? Dove inizia l'etica? Dove Lévinas è fedele a Husserl e Heidegger e dove prende le distanze? Dove arriva la filosofia e dove irrompe la teologia?

Dominique Janicaud, con cui abbiamo iniziato le nostre riflessioni, elenca una serie di espressioni di Lévinas che risulterebbero, a suo giudizio, inaccettabili per Husserl (totalità, infinito, invisibile, trascendenza, absolutezza), prende atto che Lévinas (all'inizio di *Totalità e infinito*) vorrebbe mantenersi nella scia di Husserl (anche andando oltre, ma in fedeltà alle sue intuizioni) e conclude: «Manteniamoci nell'incontestabile: *Totalità e infinito* segna una svolta o una mutazione teologica. Questa cesura è incontestabile ed essa corrisponde – scherzo del destino? – alla data della morte di

²¹¹ A. GIROTTI, *Emmanuel Levinas e una nuova idea di etica. Uscire dal conformismo etico, aprire un varco verso il "prima della Legge"*, Diogene Multimedia, Bologna 2020, 75.

²¹² M. THOMASSEN, *Traces de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, 202.

Merleau-Ponty»²¹³. Dunque Janicaud ritiene incontestabile che Lévinas abbia snaturato il metodo fenomenologico, introducendo delle sbavature teologiche che sarebbero fuori luogo, o almeno inaccettabili considerando le origini della fenomenologia. Sull'intera riflessione dell'Autore graverebbe una pesante ipoteca: Janicaud ritiene che il lavoro levinassiano sia compromesso da carenze metodologiche, per cui se da un lato sarebbe innegabile la non cittadinanza fenomenologica, non sarebbe nemmeno chiara una distinta e definita area del sapere filosofico, in quanto sarebbero troppo poco definiti i confini tra teologia e filosofia. Si tratta davvero di un dato incontestabile?

Smadar Bustan sostiene una tesi piuttosto radicale e per certi aspetti opposta rispetto alla posizione di Janicaud: «[...] il prolungamento offerto dall'ottica etica e enigmatica dell'*illegittimità* costituisce la condizione di possibilità di un campo fenomenologico, e non il suo punto di rottura»²¹⁴. Il lavoro di Lévinas non solo non sarebbe fuori dal dominio del sapere fenomenologico, ma addirittura rappresenterebbe una *nuova possibile fondazione*. L'etica, in base alle riflessioni che abbiamo affrontato nella prima parte di questo lavoro, rappresenta un fiume carsico di tutta la riflessione fenomenologica: si tratta di una questione che ha occupato moltissime energie riflessive di Husserl, a cui ha dedicato diversi cicli di lezioni, giungendo alla conclusione che non è possibile uno studio etico "fenomenologicamente puro".

L'operazione riflessiva di Lévinas ribalta i piani: l'etica non mette in scacco la fenomenologia, ne rappresenta un nuovo inizio. Se si accetta la critica levinassiana che vedrebbe in Husserl un esponente di una contestabile filosofia della luce, l'esito è il recupero del *peso della fatticità*. A questo livello l'alterità concerne l'identità del soggetto; tale nesso tuttavia non ha altra dimensione che l'effettuazione storica ed effettiva. Dunque il soggetto diviene sé, negli incontri che essenzialmente accadono. *Il soggetto è un'identità che accade*: la sua verità è di natura *evenemenziale*. L'etica è propriamente il discorso sul senso dell'agire. Ma in questo caso assume un profilo radicale: non si tratta solo di interrogarsi sul senso delle azioni, ma di mettere a tema il senso come ciò che può essere solo agito. L'ontologia e l'etica si incontrano in questo connubio.

²¹³ D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009, 23.

²¹⁴ S. BUSTAN, *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, 443.

L'eros in questo contesto non è soltanto una esemplificazione dell'effettuarsi etico del soggetto: la questione dell'eros attraversa diverse pagine lévinassiane in quanto metafora, ossia direzione decisiva del costituirsi dell'identità soggettiva. L'eros rappresenta una *forma radicale dell'altro che mi concerne*. Si tratta di una dimensione ontologica, in quanto il soggetto non è mai a monte rispetto alle metafore con cui si effettua.

La riflessione di Lévinas può essere considerata “fenomenologia”? Se si intende andare in una direzione negativa della risposta, appare però non pertinente la ragione addotta da Janicaud: la questione di Dio non viene introdotta come argomento cripto-teologica, ma appare come correlazione necessaria per salvaguardare l'alterità nella sua radicalità. Un'altra evidenza da considerare per rispondere alla domanda è che evidentemente la distanza da Husserl e Heidegger è grande, nonostante ci troviamo nella medesima storia degli effetti. Poste le due osservazioni, una plausibile risposta non può che essere radicale come la domanda: che guadagno teoretico raggiungeremmo nel catalogare quali pagine di Lévinas potrebbero essere considerate “genuinamente fenomenologiche” e quali pagine invece sarebbero “fenomenologicamente eretiche”? Lévinas rielabora con radicalità la posta in gioco della fenomenologia, giungendo a esiti di pensiero importanti. Che si tratti di fenomenologia pura o di una ispirazione fenomenologica non è la questione decisiva. Ciò che concerne il nostro lavoro è che la prospettiva lévinassiana, mettendo a tema il rapporto tra ontologia ed etica, perviene ad esiti interessanti, ci offre una fenomenologia dell'erotico ricca e non semplificatoria.

Lévinas non pensa ad un'etica fenomenologica: la posta in gioco è ancora più radicale, in quanto propone di leggere nell'etica l'unica possibilità per onorare le sfide che la fenomenologia ha posto al pensiero.

Etica e fenomenologia fanno uno, e, nel loro fare uno si questionano e si trasformano a vicenda. Analogamente la questione non è tanto quella di elaborare un'etica dell'amore o di porre l'amore a fondamento dell'etica: l'eros è l'etica. Così come il Volto è l'etica, o la traccia, o la dimora. *Etica e amore fanno uno*. Lévinas pensa ad una ontologia che *si fa*, dove le reciproche identità si costituiscono nell'atto di incontrarsi e scontrarsi. Il nomadismo è insuperabile perché l'uomo non è mai né dimora né pastore dell'essere. L'uomo è sempre *al di là dell'essere*, esposto al brusio di ciò che è e sulle tracce di un'infinitezza che lo ossessiona. L'etica non è mai il copione da recitare nel

dramma della vita: è sempre improvvisazione, in un atto unico senza origine, in un teatro senza pareti dove nessuno è mai comparsa, ma tutti sono “volti” che chiedono di entrare nel mio dramma.

Nulla sfugge all’ora, e non sono mai sincronizzato con il mio ora, che non è mai semplice conseguenza delle mie premesse. *Io non possiedo la mia ora*: essa è risposta continua a un’elezione di cui non sono contemporaneo. *Non scelgo mai di amare*: mi trovo dentro la questione dell’amore. *Non posso sapere chi sto amando*: posso solo accarezzare l’amata mendicando una sua ospitalità che tuttavia resta sempre impossibile come totalità; gli amanti sono sempre infiniti l’uno per l’altro, perché i confini delle rispettive personalità non sono mai disponibili, né al sé né tanto meno all’altro.

Non posso sapere se sto amando: la voluttà non smette di assediare l’amore. L’amore è sempre in atto, in un perenne nomadismo, mettendo in questione un’identità del soggetto che non conosce nessuna definitività se non la certezza di accadere. L’amore, come l’ontologia, non è nulla se non evento asincrono. L’asincronia è l’unica possibilità per la libertà, che è effettiva solo in quanto perennemente raggiunta dall’appello dell’alterità. L’altro mi inquieta, ma è una inquietudine che attrae, promuove, sovverte, in altre parole concede vita. Per Lévinas non si è nemmeno mai contemporanei al bene: il bene si manifesta prima di diventare una decisione. *L’ontologia è una liturgia*: perenne evento del soggetto ossessionato da Altri e dall’illeita. L’etica non è un sapere, ma un dato. Per questo *etica e ontologia fanno uno*; ontologia e fenomenologia fanno uno; etica, amore e ontologia fanno uno.

Quest’uno è sinonimo di fenomenologia? Certamente non come la intende Husserl e nemmeno come la intende Heidegger: «Il movimento interno al soggetto risulta per così dire rovesciato, la soggettività fenomenologica si muta ora in una “passività più passiva della passività”»²¹⁵. Negli intenti lévinassiani si tratta di una logica di compimento: «L’ontologia non si realizza veramente se il pensiero, la coscienza, il Medesimo, l’interiorità, ecc... non sono semplicemente “riflessi” dell’essere, una rappresentazione, una riproduzione, oppure [...] una “invenzione psicologica”, ma la “frattura stessa dell’essere” e dunque la “produzione della trascendenza”»²¹⁶. Si entra nell’essere

²¹⁵ F. SALVAREZZA, *Emmanuel Lévinas*, 115-116.

²¹⁶ A. SCHNELL, *Le statut ontologique du transcendantal*, in D. COHEN-LEVINAS – A. SCHNELL (edd.), *Relire Totalité et Infini d’Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2015, 29-44, qui 35.

mediante fratture, e la frattura si fa in continuazione: *ontologia, etica e fenomenologia fanno uno*. L'eros è una delle fratture principali dell'essere. Forse in questo "uno" guadagnato dalla riflessione di Lévinas è persino marginale il bisogno di assegnare patenti fenomenologiche.

QUARTO CAPITOLO

Marion: donazione, eros e teologia

Con la pubblicazione nel 2001 di *De surcroît*, Marion chiude il “trittico” che aveva inaugurato nel 1989 con *Réduction et donation* e culminato in *Étant donné* nel 2001. La composizione del trittico in cui Marion ha esplicitato la propria proposta fenomenologica è preceduto e seguito da due testi: *Prolégomènes à la charité* del 1987 e *Le phénomène érotique* del 2003. La collocazione cronologica delle due pubblicazioni non è casuale: esse avvolgono il trittico fenomenologico. L’Autore stesso sostiene che *Le phénomène érotique* rappresenta il segreto anelito di tutto il tentativo di rifondazione della fenomenologia. L’uomo riconosce se stesso come adonato non semplicemente mediante un atto riflessivo, ma grazie a una riduzione più radicale: la riduzione erotica.

I cinque testi sono a loro volta da leggere in una inclusione più ampia: Marion si fa conoscere dalla critica sia come interprete di Cartesio, ma anche per i suoi interessi teologici. Le prime opere composte dall’autore hanno come obiettivo un tentativo di smarcare la nominazione di Dio dalle ipoteche dell’onto-metafisica: nel 1979 viene pubblicato *L’idole et la distance* e nel 1982 compare *Dieu sans l’être*. Nel 2020 Marion ripercorre i nodi salienti della sua riflessione, riproponendoli in un inteso dialogo con la teologia: l’opera è *D’ailleurs, la Révélation*.

Dunque un tracciato fenomenologico racchiuso tra due parentesi erotiche e in una più ampia inclusione teologica. La nostra ipotesi è che i tre temi siano come tre portali di un unico edificio, e che la sala centrale dell’edificio sia di natura etica: non è possibile porre la questione di una descrizione eidetica del soggetto senza tematizzare nell’originario le questioni della *volontà* e della *decisione*. Benché Marion sia piuttosto restio a parlare esplicitamente di etica, in base all’idea di etica che sta emergendo nel nostro lavoro la questione sembra tutt’altro che marginale.

1. Apertura della parentesi amorosa: prolegomeni alla carità

Il volume *Prolégomènes à la charité* non ha un carattere sistematico: Marion riassume alcune intuizioni che varranno riprese più organicamente parlando di fenomeno erotico. Tuttavia si tratta di un volume prezioso: l'Autore non sente troppo l'esigenza di smarcarsi da Lévinas, il vocabolario dell'etica viene usato con una certa densità e si intravedono le connessioni con una certa idea di etica e temi delle opere fondamentali dell'autore. Esamineremo dunque l'idea di etica che sembra sorreggere l'opera e i due atteggiamenti etici fondamentali: l'ideologia e l'amore.

1.1 L'etica e la sua irriducibilità

Dal punto di vista di un'impostazione epistemologica tradizionale, l'etica afferisce alla metafisica e ne rappresenta una conseguenza, in quanto tra *identità* e *azione* non può che esserci una *corrispondenza biunivoca e asimmetrica*: una volta definito lo statuto ontologico di quell'ente che è l'uomo, ne consegue che le sue azioni dovranno esplicitare la sua identità indagata intellettualisticamente. La virtù, in questo senso, non sarebbe altro che un'azione conforme allo statuto ontologico: se la metafisica conclude che l'uomo è un "animale razionale", non potrà che essere ritenuta virtuosa un'azione che espliciti la capacità di pensiero dell'uomo; se l'uomo è definito come "animale sociale", ogni atto di solidarietà umana sarà eticamente virtuoso in quanto esplicitazione dell'ontologia. L'asimmetria del rapporto tra etica e ontologia risiede nell'assoluta precedenza di quest'ultima: *l'etica consegue all'ontologia*. Il legame asimmetrico descritto regge anche quando l'ontologia non è formalizzata ma sclerotizzata in un'ideologia: se un gruppo di uomini si ritiene superiore ad un altro, un atto di violenza nei confronti del gruppo "inferiore" potrebbe essere ritenuto eticamente accettabile.

Sono molte le ritrattazioni del rapporto tra ontologia e metafisica secondo le modalità appena descritte: da Scoto a Kant, in ogni stagione del pensiero filosofico si sono levate voci in difesa in una *autonomia dell'etico* rispetto al metafisico. Nella tradizione francese l'autorevolezza di Blondel segna una pietra miliare: *l'azione* voluta non è soltanto ciò che ne sappiamo in anticipo, ma la si è voluta esattamente per ciò che

deve oltrepassare il contenuto noetico della decisione. L'agito conserva un vantaggio sul pensato. Non è facile ricostruire parentele di pensiero tra gli autori che compongono il quadro della filosofia francese del XX secolo, tuttavia da Bergson a Mounier, da Foucauld a Deleuze, da Merleau-Ponty a Lévinas, da de Certeau a Sartre sembra esserci una sorta di archetipo comune, forse non troppo formalizzato, per cui le pratiche e gli atti chiedono un'indagine che non sia semplicemente un epifenomeno di un'istanza metafisica o ontologica.

Sostenere un'irriducibilità del piano etico non significa sottovalutare o escludere un'ontologia o una riflessione di natura antropologica, ma significa un cambio di paradigma in ordine a un pensiero fondamentale sull'uomo: l'uomo non è semplicemente colui che *agisce ciò che è*, ma è colui che *diviene sé nell'atto dell'agire*. Non si tratta di prendere la direzione di un pragmatismo che escluda la possibilità della critica, ma di formalizzare uno stile di pensiero in grado di restituire la precedenza all'atto come momento sorgivo della verità per il soggetto.

Marion sembra collocarsi in questa corrente: «L'etica probabilmente non può più pensarsi. Ma forse non deve pensarsi: prima di tutto deve effettuarsi»¹. In un saggio del 1987², Marion si richiamava proprio a Blondel, indicando nell'*Action* la pista per uscire dall'*impasse* di una rigida divisione tra metafisica ed etica e per indicare un primato di quest'ultima³. Viene riconosciuta una precedenza dell'*azione* rispetto ai *motivi* per cui l'azione è voluta. L'agire non è la conseguenza di un pensiero, e non raramente l'azione non consegue alcun pensiero formalizzato. Questo non significa che l'azione stessa sia priva di ragioni, ma le ragioni precedono la loro formalizzazione. L'agire etico ha un'insuperabile portata singolare; il suo valore non è reperibile come caso singolo di una costruzione universale, non è commensurabile come l'esecuzione di una procedura, non è valutabile in base al fatto che risponda ad un'autorizzazione dovuta a una giustificazione

¹ J.-L. MARION, *Prolégomènes à la charité*, Grasset, Paris 2018, 79.

² Cfr. J.-L. MARION, *La conversion de la volonté selon "L'action"*, in «Revue Philosophique de la France et de l'Étranger» 112 (1987) 33-46.

³ «Secondo il nostro filosofo, Blondel con *L'Azion*e s'inserirebbe nella riflessione metafisica per oltrepassarla radicalmente verso una metafisica della metafisica (una metafisica alla seconda potenza). Di cosa si tratta? Blondel fa suo il punto di arrivo del percorso metafisico: l'incondizionatezza e l'originarietà della volontà, ben messe in luce da Nietzsche. L'ego che era partito concependosi come *ego cogito*, giunge a riconoscersi come *ego volo*. Più originario del pensiero, è il volere. L'ego vuole anche quando pensa: l'ego, anzitutto, vuole». E. CAMPAGNOLI, *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016, 89.

previa: «L'atto si effettua anche se il pensiero non può giustificare la possibilità»⁴. Il soggetto agisce non in virtù di una *teoria dei valori*: semmai una teoria dei valori è buona nella misura in cui sia in grado di riconoscere il primato della volontà nell'azione morale. In sostanza ogni azione ha un carattere etico (in quanto il soggetto non può sottrarsi dall'intenzionalità che caratterizza le sue azioni), ma il carattere etico non è dato dall'esecuzione di un'etica formalizzata: semmai l'etica (in quanto momento filosofico deputato alla chiarificazione delle condizioni dell'agire) esplicita le condizioni preverbalì con cui il soggetto accede al decidere di sé.

Quando Nietzsche accosta la *volontà* alla *potenza*, secondo Marion compie un'azione legittima e pericolosa allo stesso tempo. Da un lato è vero che la volontà, di per sé, non vuole altro che se stessa e si attiva per se stessa: «Anche quando sembra cedere al primato della ragione delle sue evidenze, la servitù è solo illusoria: la stessa ragione – come ben insegna Nietzsche – non è altro che volontà di verità, volontà che vuole sapere il vero dominandolo»⁵. La volontà che pone in essere l'agire può rivendicare un approccio alla questione della verità più originario rispetto alla versione discorsiva: l'uomo è colui che vuole il vero prima di tematizzarlo, che vive dentro la questione della verità prima che essa giunga a parola o a concetto. La potenza nietzschiana non è semplicemente un sinonimo di dominio: il soggetto realizza in modo atematico che tra sé e il vero c'è il discrimine del proprio agire; solo la volontà permette di attuare le potenzialità della verità nella vita del soggetto. Ma l'accostamento a Nietzsche deve essere fatto con prudenza: la volontà non è insensata, bensì agisce entro un orizzonte. Essa vuole sempre “qualcosa” e se ne assume l'onere: la *volontà* è sempre coniugata con la *libertà*. La volontà si effettua, ma assieme deve assumersi il dovere di attuare la libertà del soggetto: «La libertà non è una delle possibilità, ma più radicalmente la possibilità per eccellenza, in quanto apre l'orizzonte stesso di tutte le possibilità»⁶.

L'*atematicità* della volontà non deve essere confusa con l'*insensatezza*: l'uomo decide di sé ogni volta che agisce e, per quanto tale decisione non sia sempre frutto di un atto di riflessione, il soggetto è ben consapevole che nell'agire ne va sempre del sé. Il motore delle azioni dell'uomo non è primariamente la giustificazione razionale del bene,

⁴ *Prolégomènes à la charité*, 80.

⁵ E. CAMPAGNOLI, *L'indifferenza nella fenomenologia di Jean-Luc Marion fino al 2003*, Glossa, Milano 2017, 60.

⁶ *Prolégomènes à la charité*, 88.

ma il desiderio del bene. Il *desiderio* ha sempre una portata singolare, e tuttavia orienta l'azione: «Il desiderio recusa la norma etica come tale perché rifiuta ciò che lo giudichi o lo limiti»⁷. Il desiderio non è il caso singolo di un'assiologia formale data a monte che lo precederebbe: proprio nella *singolarità del desiderio* il soggetto orienta se stesso. L'*ingiunzione al bene* arriva al soggetto mediante la mediazione del *desiderio del bene*: non è per nulla scontato che una giustificazione verbale delle ragioni del bene induca ad una affezione del bene stesso nel soggetto; piuttosto l'etica si configura come lo studio di ciò che nel soggetto è già stato desiderato come bene.

L'azione ha un orientamento teleologico, che Marion esprime con il concetto di *comme si*. La portata etica dell'agire è frutto di un atto anticipatorio del soggetto, che agisce in vista di una propria attuazione, la quale inizialmente si configura come una semplice ipotesi, *come se* agendo in un determinato modo possa esserci un certo risultato. La libertà di determinarsi nell'azione non è priva di condizioni e di vincoli: l'uomo libero non è all'origine della propria libertà e non dispone dei suoi esiti. Può orientare le azioni *comme si*, anticipando un probabile esito, tuttavia sospeso al giudizio insindacabile dell'effettività.

La libertà non consiste tanto nell'usare di una facoltà – la volontà – acquisita e disponibile come un utensile, ma nel reduplicare irrealmente una decisione irreal, fino ad aprire, secondo il *comme si*, una pura possibilità e nessuna effettività. Quando la volontà pensante e pensata dischiude e attribuisce effettività all'orizzonte del possibile, la libertà libera in tal modo prima di tutto l'uomo dalla sua potenza, dunque libera la volontà dalla potenza stessa; dove la volontà di potenza maschera la propria ascesa in potenza, la decisione del *comme si* rivela nella volontà la possibilità dell'estasi oltre sé. L'uomo non dispone della libertà, ma la libertà espone l'uomo, in modo tale che egli non possa mai dispensarsi dal decidere come debba agire liberamente⁸.

L'etica nasce in questo scarto: il pensiero è preceduto dall'azione, e l'azione è sempre messa in questione dall'orizzonte che intende dispiegare. La libertà non raggiunge mai la propria completa realizzazione: i *comme si* che la volontà cerca di raggiungere nell'agire sono ciò che qualifica la libertà stessa. L'agire della libertà deve riconoscere una più originaria affezione: il proprio volere non è mai neutro, perché teleologicamente determinato. L'etica non è dunque possibile come assiologia prescrittiva, ma è possibile

⁷ *Ibid.*, 76.

⁸ *Ibid.*, 90.

solo se si onora la domanda fondamentale della fenomenologia: a quali condizioni la libertà si può determinare? Cosa fa del soggetto un essere che determina sé effettuandosi?

Non è fuori luogo leggere la proposta di Marion come una sorta di *etica fondamentale*, in quanto la sua riflessione filosofica intende indagare le condizioni di possibilità della libertà stessa del soggetto. Una riflessione sull'etica è possibile solo come suo superamento: l'etica intesa come sapere verbale in ordine all'agire pratico è sensata se si riconosce come seconda e sempre preceduta dall'effettività dell'azione⁹; l'indagine filosofica può chiarire le condizioni fondamentali mediante le quali il soggetto accede a se stesso determinandosi.

1.2 Il pericolo dell'ideologia

L'elogio della pratica che abbiamo tessuto chiede di affrontare un problema: è dunque possibile il male? A quali condizioni il male è distinguibile dal bene? La nominazione del male non coincide con la sua effettuazione: secondo le regole della volontà che abbiamo descritto, la pratica può solo essere tematizzata a posteriori rispetto alla sua effettuazione. E tuttavia la pratica non può vantare una sorta di "innocenza originaria": il male resta una possibilità e accade prima che il soggetto lo riconosca in forma discorsiva. La riflessione diviene eminentemente di natura fenomenologica: a quali condizioni dunque accade il male? Quali sono i fattori e le connessioni eidetiche necessari per una descrizione delle possibilità del male?

Il grande fraintendimento che presiede all'azione malvagia è identificato da Marion nell'*ideologia*, definita in questi termini:

L'ideologia produce un mondo immediatamente conforme alle esigenze del discorso. Detto in altri termini, essa pretende di rendere ragione di ciò che è a partire da ciò che dovrebbe essere e dunque diviene anche autorizzazione a distruggere eventualmente ciò che c'è ma che non si conforma al dover essere¹⁰.

Mediante l'ideologia il soggetto non riconosce un bene nella realtà, ma ritiene che il bene sia da operare mediante la trasformazione della realtà stessa. L'*effettività della*

⁹ Cfr. J.-L. MARION, *D'Autrui à l'individu. Au-delà de l'éthique*, in «Studia phaenomenologica» 2 (2002) 11-30. In questo testo Marion riconosce a Lévinas il merito di aver posto il problema di un necessario carattere sempre secondo dell'etica, in quanto il Medesimo riscopre se stesso come già da sempre collocato in una necessaria responsabilità nei confronti dell'alterità.

¹⁰ *Prolégomènes à la charité*, 66.

realtà non viene identificata come spazio del bene, il quale risiede invece nella *realtà ideale* elaborata dal soggetto. Marion rispolvera le categorie kantiane di *fenomeno* e *noumeno*: l'ideologia ritiene in modo pregiudiziale che la realtà fenomenica non coincida con la realtà noumenica (ossia come deve essere), e che quest'ultima sia posseduta invece dalla mente del soggetto, o più frequentemente di un gruppo di soggetti (l'ideologia tende a divenire organizzazione sociale). L'azione mossa dall'ideologia è un'azione dall'alto impatto sul reale: il soggetto intende ingiungere alla realtà di essere secondo i propri disegni. Tutto è sacrificabile all'ideologia, in quanto unica soluzione possibile ad un mondo che non è come deve essere: si può eliminare una parte di popolazione se rifiutasse l'ideologia, si può pensare di bandire pluralità di pensiero se ciò indebolisse l'ideologia, si possono distruggere opere e testi di coloro che contestano l'ideologia, poiché tutto ciò apparterebbe a una realtà fenomenica troppo distante dalla realtà noumenica come dovrebbe essere. L'ideologia è sempre guidata da un puntuale programma razionale, in quanto il suo difetto più importante consiste in una razionalità prescrittiva sul reale, incapace di ogni ermeneutica che non sia finalizzata alla propria autorealizzazione: «L'uomo non corregge ciò che in lui fa difetto correggendo in se stesso il particolare attraverso l'universale, egli corregge il mondo attraverso una razionalità asservita alle proprie opzioni particolari»¹¹.

Il soggetto intrappolato nel dispositivo dell'ideologia intende eliminare ogni distanza tra la propria idea di mondo e il mondo stesso, e la distanza viene addebitata al mondo che non è concepibile se non nelle categorie pensate dal soggetto. Si tratta di un tema che caratterizza la riflessione di Marion fin dai suoi esordi: il difetto di costringere il reale negli schemi di una razionalità pensata a monte appartiene alla metafisica occidentale dagli albori, ma si rende particolarmente presente in *Cartesio*. Marion si fa conoscere al grande pubblico filosofico mediante i suoi saggi su Cartesio, che non hanno tanto un taglio "cronologico/ricostruttivo", spiccano piuttosto per il tentativo di rilettura sistematica. In *Sur l'ontologie grise de Descartes*¹² Marion mostra come Cartesio da un lato porti in filosofia l'intuizione fondamentale della fenomenologia, ossia il ruolo decisivo della correlazione tra *Io penso* e trascendenza, mentre dall'altro lato la

¹¹ *Ibid.*, 69.

¹² La prima edizione del testo è del 1975, mentre la terza edizione è la seguente: J.-L. MARION, *Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae*, Vrin, Paris 1993.

fenomenologia ha possibilità di esistere come scienza se evita le strettoie cartesiane. Per Cartesio il culmine dell'atto conoscitivo è infatti *la certezza*: la funzione conoscitiva dell'*Io penso* consiste nella «riduzione della verità all'esperienza psicologica della certezza»¹³, rimuovendo ogni possibile ulteriorità. L'esperienza della certezza viene a coincidere con l'atto conoscitivo: l'accento cade su ciò che il soggetto è in grado di recepire e ordinare con la propria razionalità, mentre ciò che eccede l'evidenza per il soggetto sembra rientrare in una sorta di *entropia conoscitiva* priva di vero significato. Cartesio vorrebbe proporre una gnoseologia con delle regole per una conoscenza oggettiva, ma in realtà le regole contengono in sé un'ontologia molto ben delineata, secondo la quale *la cosa* e *la cosa pensata* devono coincidere. Ciò che appartiene alla *cosa* e non alla *cosa pensata* viene implicitamente e silenziosamente congedato come privo di effettivo significato. La filosofia non può che occuparsi di *oggetti*, ossia «la cosa sottomessa totalmente alle esigenze del sapere»¹⁴.

Secondo Marion l'impostazione cartesiana non caratterizza da sempre la storia della filosofia. Per Aristotele era l'*ousia* a essere regola dell'atto conoscitivo: l'uomo è raggiunto dall'essenza delle cose, che tuttavia non può dominare ma semplicemente accogliere. Cartesio opererebbe un rovesciamento a vantaggio del *soggetto conoscente*: ciò che conta è l'*oggetto conosciuto*, non l'*ousia* da conoscere. Proprio questo rovesciamento sarebbe alla base della costruzione di ogni ideologia. La fenomenologia dovrebbe avere dunque un *ruolo etico*, in quanto atto riflessivo in grado di riequilibrare la questione del rapporto tra il soggetto e il mondo, al di là di ogni pretesa di dominio intellettuale del legame.

L'idolatria, che si fonda su una ontologia del possesso, è la matrice del male: se l'uomo è il principio della conoscenza e la misura del reale, è potenzialmente un *colpevole universale*; infatti, nella prospettiva descritta, «c'è sempre una casa per ogni genere di male, ed è sempre l'uomo»¹⁵. Nulla sfugge all'intenzionalità del soggetto, e tra intenzionalità e oggettività del mondo non è pensabile un rapporto che non sia di proporzione. Nulla sorprende l'uomo, nemmeno il male: se c'è il male evidentemente

¹³ *Ibid.*, 36-37.

¹⁴ *Ibid.*, 186.

¹⁵ *Prolégomènes à la charité*, 24.

deve essere in potere dell'uomo la ricerca di una causa. Il male è, se vogliamo, l'ideologia più radicale, in quanto non è tollerabile una sua enigmaticità.

L'ideologia non è in grado di vedere l'eccesso, pone l'uomo nell'incapacità radicale di tematizzare ciò che sfugge alle proprie categorie interpretative, e dunque anche il male deve avere una causa e una possibilità pratica di estinguerne la logica: *la vendetta*. L'ideologia non vede altra soluzione al male che la vendetta, intesa come atto riparatore, come tentativo di riequilibrare il mondo e riportarlo nei ranghi dettati dall'ideologia stessa. Il male secondo l'ideologia è la divergenza rispetto al mondo che essa prospetta, la vendetta consiste nell'identificazione stessa dell'origine della divergenza e in un atto di riallineamento mediante un atto violento. In tal modo «il male consiste nella sua trasmissione, in quanto lo si riproduce senza fine mediante compensazioni, riequilibri, riparazioni, in sostanza, mediante la giustizia stessa, senza mai poterlo estinguere»¹⁶. *L'ideologia è binaria*: o il mondo va secondo quanto essa prospetta oppure nel mondo si sta insinuando il male. Il presunto male identificato dall'ideologia tende a replicarsi.

L'estrema conseguenza del male ideologico è *il suicidio*: quando il vortice di vendetta innescato dall'ideologia risulta fallimentare e qualora non si riesca ad uscire dal dispositivo dell'ideologia, l'ultima via d'uscita è una sorta di auto-punizione. Il suicidio è paradossale: colui che si suicida è simultaneamente vittima e assassino. Il suicidio è l'ultimo ed estremo atto dell'ideologia: il suicida rivendica un'ultima signoria sul male (identificato in se stesso) e un estremo tentativo di vendetta (auto-eliminandosi). L'atto suicida suggella la completa chiusura ermetica del piano egologico: «Mi vendico di me stesso piuttosto che cessare di vendicarmi»¹⁷. Il suicidio è l'ultimo atto di un'etica paradossale, che non ammette eccezioni in un rapporto tra l'uomo e il reale monodirezionale: è l'uomo a costituire e istituire il reale; per non derogare alla regola, quando ogni atto di tentativo di riequilibrare il reale sembra fallire, al soggetto non resta altro che congedarsi dal reale.

Marion ritiene che il suicidio non sia solo un atto puntuale: «Un suicidio può durare una vita intera»¹⁸. Il suicidio, l'ideologia e l'ontologia grigia sono intimamente correlati e si concretizzano in un'etica dell'*imperialismo del soggetto*: il reale deve essere a misura

¹⁶ *Ibid.*, 27.

¹⁷ *Ibid.*, 33.

¹⁸ *Ibid.*, 36.

di soggetto, se non è a misura di soggetto è il reale ad essere in difetto e deve essere fatta giustizia del disequilibrio che si è generato, se la giustizia non si riesce ad ottenere il soggetto deve essere eliminato. Ma in realtà il soggetto si è già eliminato in partenza, in quanto la logica dell'ideologia è una logica ingannevole. La logica del male inganna l'uomo, perché gli preclude di vedere oltre se stesso. Quando l'uomo non riconosce altra origine di sé e del mondo che se stesso, ha già iniziato il suicidio in quanto condanna ad un auto-isolamento insostenibile. Marion gioca con la parola "*enfermenent*": il male è sempre una trappola in quanto innesca una logica di isolamento (*enfermement*) e lo fa ingannando e celando la logica infernale (*l'enfer me ment*) che non mostra altro se non il proprio mondo, e non l'eccesso del mondo. Il male è sempre un *analfabetismo della carità*: l'io non intravede altro che dinamiche avverse a sé, e non è più in grado di scorgere alcuna benevolenza nei suoi confronti.

1.3 Il nome dell'origine: l'amore

L'etica che si fonda sull'ideologia è un'etica della trasformazione del mondo, ad ogni costo. Il piano assiologico è totalmente ingombrato dal soggetto: la sua autonomia è praticamente una signoria. Il soggetto ha coscienza dell'esistenza dell'altro, che tuttavia non ha voce in capitolo rispetto all'orizzonte verso il quale egli configura il proprio agire. L'io sa dell'altro, senza che l'altro rappresenti qualcosa in più che un dato conosciuto.

Marion evoca a tal riguardo la distinzione dei due termini tedeschi con cui si allude alla coscienza: *Gewissen* (più propriamente la coscienza morale) e *Bewusstsein* (la consapevolezza cognitiva di una datità). L'etica ideologica è un'etica senza un'effettiva alterità che questiona il soggetto: egli semplicemente "sa" dell'altro e decide come disporre. La coscienza dell'altro è di natura oggettuale: l'alterità è oggetto di *Bewusstsein*. Un cambiamento è possibile nella misura in cui l'altro divenga non solo un fenomeno di cui disporre, ma qualcuno che mi raggiunga con la sua ingiunzione:

L'ingiunzione morale (*Gewissen*) grava sulla coscienza con un dovere che si impone all'*Io* e dunque lo destituisce in quanto polo originario; in questo modo la coscienza non si ferma (*Bewusstsein*) nell'indeterminatezza del *questo*; l'*Io*, ridotto a *me stesso*, prende

coscienza, così da comprendere precisamente che non sta solo prendendo coscienza di sé, ma di una necessità che lo lega, al di là di se stesso, all'altro che lo precede¹⁹.

Marion marca da vicino le riflessioni di Lévinas. Solo nella misura in cui l'altro diviene un'*affezione fondamentale* per il soggetto è possibile trovare una via d'uscita al dispositivo ideologico. Nella misura in cui l'altro è ritenuto perfettamente adeguato dall'atto conoscitivo e viene immediatamente integrato nella visione del mondo ideologica, l'alterità non costituisce alcun problema, ma la possibilità del male e della violenza è forse più che una possibilità, perché l'altro non rappresenta effettivamente una questione etica: viene considerato semplicemente come un *problema* o come una *risorsa*. Marion ricorda più volte che Auschwitz non è il frutto dell'assenza di un'etica, ma la logica conseguenza di un'etica dove la coscienza non è mai stata altro che assunzione dell'altro come risorsa da sfruttare o problema da eliminare. Il ragionamento può essere esteso a diversi ambiti dei vissuti umani più problematici: un sistema produttivo che devasta il pianeta non è privo di lucidità, e sarebbe banale dipingerlo come semplicemente frutto di follia; il problema è a monte rispetto al soggetto che non dispone di alcuna alternativa rispetto a una visione di sé come produttore e a una visione del mondo come qualcosa da sfruttare.

La tradizione fenomenologica è ben cosciente del problema dell'alterità: dalle *Meditazioni cartesiane* in poi possiamo parlare di un effettivo *paradosso dell'altro*. Marion lo descrive in questi termini: «L'altro non può che apparirmi, anche nel caso dell'amore, mediante i vissuti della mia coscienza; non si tratta di morale, ma di fenomenologia»²⁰. Per l'uomo non è possibile alcun altro luogo di esperienza dell'altro che non sia la propria coscienza; anche nella misura in cui l'altro divenga un'afezione così radicale da poter essere identificata con l'amore, tale affezione viene percepita dal soggetto amante nella propria sfera coscienziale. L'insuperabilità del *piano egologico* ha rappresentato un autentico rompicapo fenomenologico: da un lato l'alterità non rappresenta alcuna eccezione rispetto ad una qualsiasi altra classe di fenomeni, ma dall'altro lato l'intersoggettività costituisce una questione che eccede la pura sfera degli oggetti. L'altro è neutro dal punto di vista delle connessioni eidetiche che mi permettono di renderlo oggetto del mio campo intenzionale, ma non lo è dal punto di vista etico.

¹⁹ *Ibid.*, 147.

²⁰ *Ibid.*, 132.

L'unica possibilità affinché l'altro entri nel mio ambito percettivo è mediante la *coscienza*, e simultaneamente «la coscienza diviene sempre coscienza di un altro, coscienza alterata dall'alterità dell'altro»²¹. L'altro si presenta alla coscienza come qualcosa che eccede l'intenzionalità, proprio perché riconosco che anche l'altro è un soggetto libero e intenzionale a sua volta. Guardando l'altro, mi rendo conto che ciò che gli è più proprio mi è invisibile, e mi rendo conto che io stesso sono a lui invisibile in ciò che mi è più proprio.

Io non accedo all'altro cercando di vederlo di più, meglio o in un altro modo, ma rinunciando a dominare il visibile per scorgervi degli oggetti, lasciandomi raggiungere da uno sguardo che mi vede senza che io lo veda – sguardo che, invisibilmente, inconsapevolmente, silenziosamente mi inghiotte e mi sommerge, che io lo sappia o no, che io lo voglia o no²².

Citando Lévinas, Marion sostiene che mediante lo sguardo dell'altro *il soggetto perde il primato*: non è l'unica coscienza presente nell'atto intenzionale. Io percepisco nella mia coscienza l'impenetrabilità della coscienza stessa. Ciò che l'altro rappresenta per me, io rappresento per lui: siamo reciprocamente un enigma, e mettiamo in questione le nostre reciproche coscienze. L'altro rimane invisibile alla coscienza nella sua «irriducibile exteriorità»²³. Io scopro di non essere solo soggetto dell'atto intenzionale, ma “complemento oggetto” dell'atto intenzionale dell'altro.

Proprio come per Lévinas, sarebbe dunque riduttivo pensare all'altro come ad un semplice “alter-ego”: l'altro non mi si presenta semplicemente nella sua neutralità, ma come colui che *mi mette in questione*. Nella messa in questione rappresentata dall'altro è rintracciabile il valore etico dell'alterità: non sono semplicemente “davanti” all'altro, ma l'uno per l'altro rappresentiamo un appello al *riconoscimento reciproco*. Le alterità si incrociano e si attraversano: «L'incrociarsi nell'incontro diviene vissuto dell'invisibile; pertanto la visione sperimentata del vissuto non conduce mai alla visibilità di un oggetto»²⁴. L'affezione che nasce dall'esperienza dell'altro che mi ingiunge di essere riconosciuto non è marginale per restituire la complessità effettiva dell'incontro con l'altro.

²¹ *Prolégomènes à la charité*, 135.

²² *Ibid.*, 141.

²³ *Ibid.*, 143.

²⁴ *Ibid.*, 150-151.

L'alterità non è semplicemente oggetto da salvaguardare mediante l'elaborazione di un diritto o di un'assiologia: a fondamento dell'etica c'è l'ingiunzione dell'altro, il suo non lasciarmi indifferente. L'altro non chiede solo di essere rispettato, ma di essere riconosciuto come originario per l'identità stessa dell'io. Non viene prima la legge, non si elabora a tavolino un'assiologia: l'etica è frutto di una originaria *affezione dell'alterità*.

L'ingiunzione non mi viene dall'altro, né mi spinge verso di lui: mi fa provare, in e a partire da me, l'evento dell'altro; io mi sperimento, in me e come tale, obbligato nei confronti di un altro che può totalmente ignorare tale obbligazione. L'obbligazione verso l'altro nasce in me, per quanto non nasca da me; essa nasce per lui, per quanto non nasca da lui. L'obbligazione, realmente mia, fa pesare su di me il peso originario di uno sguardo che l'altro stesso non ha prodotto; o piuttosto, lo sguardo invisibile dell'altro non può pesare sul mio che nella misura in cui l'ingiunzione in me lo precede e lo accoglie – al di là di ogni intenzionalità²⁵.

L'altro non è mai il caso singolo dell'alterità, l'ingiunzione non è il caso singolo dell'etica: ciò che Marion riconosce a Lévinas è la riscoperta della *singularità*. L'alterità si esprime in un volto, l'io si realizza nel Medesimo, l'ecceità è insuperabile.

Se Marion, fino a questo punto, sembra glossare le pagine di Lévinas, quando però nel ragionamento irrompe il *linguaggio dell'amore*, sembra prendere alcune distanze. Per Lévinas l'amore è propriamente il caso singolo di una relazione che intende andare oltre il volto dell'altro. L'amante desidera, mediante la carezza, un accesso all'intimità dell'amata. Marion (almeno nei *Prolegomeni alla carità*) sembra invece proporre una definizione più ampia di cosa sia l'amore: «L'atto di uno sguardo che si presenta a un altro sguardo in una comune insostituibilità»²⁶. Marion dichiara di volersi attenere in un campo fenomenologico: secondo la descrizione proposta dell'incontro tra soggettività e alterità, l'affezione che i due rappresentano reciprocamente appartiene di diritto ad un'eidetica fondamentale dell'intersoggettività²⁷. Non è possibile disgiungere la presentazione dell'altro nel campo percettivo del soggetto dagli affetti che tale presentazione genera e dall'ingiunzione che l'altro rappresenta. L'amore è il nome che Marion sembra attribuire a questa esperienza complessa e originaria dell'alterità. In esso

²⁵ *Ibid.*, 154.

²⁶ *Ibid.*, 167.

²⁷ «L'interdonazione dà alla donazione l'effettività dell'altro e, con il «principio» *autant de réduction érotique, autant d'interdonation*, attingiamo il punto *dernier* in cui altri si fenomenalizzano». C. CANULLO, *L'amore dell'Altro. Su Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 6 (2004) <https://mondodomani.org/dialegesthai/> [consultato 2 maggio 2022].

distinguiamo i tre livelli della *presentazione* oggettuale dell'altro, dell'*affezione emotiva* per l'altro e della *scelta etica* verso l'altro, ma la distinzione si presenta più didattica che effettiva: in realtà, quando l'altro irrompe, mi concerne, mi scompagina, mi affeziona e mi comanda in un unico atto. La complessità dei movimenti elencati rappresenta quell'incrocio intricato che è l'amore.

L'amore dunque non è semplicemente una tipologia dell'intersoggettività: rappresenta una condizione fondamentale per l'effettuarsi dell'alterità stessa. E d'altra parte per Marion l'alterità non è semplicemente uno dei possibili fenomeni, bensì la forma stessa della fenomenalità. Il soggetto non è semplicemente colui che costituisce fenomenologicamente le datità in vissuti di coscienza; piuttosto la sua identità si costituisce a partire da una passività originaria. Ciò non assegna il soggetto ad un semplice ruolo di fruitore del reale: egli diviene se stesso riconoscendo e custodendo ciò che l'altro gli concede di essere.

Tonalità affettiva, etica ed intersoggettività non sono semplicemente tre ambiti applicativi dell'indagine fenomenologica: la sfida che Marion pone alla tradizione fenomenologica stessa è che le tre dimensioni evocate appartengono simultaneamente all'atto istitutivo dell'evidenza. Ogni fenomeno è *intersoggettivo*, *etico* ed *erotico* in contemporanea, oppure non è. La ritrattazione cartesiana sembra qui compiuta: non si tratta di negare il *Cogito*, ma di comprenderlo nella sua complessità; un modello rappresentazionista del rapporto tra il *Cogito* e il mondo non sarebbe adeguato. Il soggetto *pensa e vuole* simultaneamente, senza che i due piani possano essere separati. L'uomo essenzialmente pensa ciò che ha prima voluto, e non smette di volere mentre pensa. Il soggetto può volere, perché scopre che ciò che sta pensando gli offre la possibilità di riflettere e di desiderare: ogni desiderio di qualcosa custodisce un debito verso la cosa desiderata. Sono proprio io a desiderare, ma capisco di poterlo fare perché qualcosa si è offerto alla possibilità del mio desiderio. L'amore è il riconoscimento pre-verbale che l'alterità mi offre una possibilità. Per questo l'amore è all'origine.

2. Il quarto principio della fenomenologia

Réduction et donation, *Étant donné* e *De surcroît* possono essere considerati il trittico fenomenologico di Marion. In questi testi il confronto con le proposte teoriche di Husserl e di Heidegger si fa più serrato e l'Autore offre la sua rilettura originale della questione della fenomenologia. Istruiti dal percorso tra le intuizioni etiche dei prolegomeni alla carità, vorremmo studiare gli elementi tipici della originalità filosofica di Marion; l'ipotesi dell'indagine consiste nell'idea che in realtà la fenomenologia di Marion sia un tentativo di affrontare i problemi rimasti aperti dalle considerazioni etiche. La rifondazione della fenomenologia che viene proposta in realtà non è a monte rispetto alla domanda del divenire soggetto dell'uomo.

2.1 Husserl, Heidegger, Marion, semplicemente

Cartesio, Martin Heidegger e Hans Urs von Balthasar rappresentano, pur in modalità differenti, gli interlocutori privilegiati della prima fase della riflessione di Jean-Luc Marion. Nel 1989 pubblica *Réduction et donation*: si tratta della prima opera in cui il dialogo con le istanze fenomenologiche si fa più serrato. L'assioma che lo guida nelle sue ricerche può essere espresso con l'incipit: «Per una parte essenziale, la fenomenologia assume nel nostro secolo il ruolo stesso della filosofia. Infatti, dopo che Nietzsche ha portato a termine e ha compiuto tutte le possibilità (persino quelle opposte) della metafisica, la fenomenologia, più di qualsiasi altra iniziativa teorica, ha intrapreso un nuovo inizio»²⁸.

La posta in gioco è ancora più radicale: Marion non intende soltanto la fenomenologia come un nuovo principio della filosofia, bensì vuole proporre un nuovo cominciamento della fenomenologia stessa. Due anni dopo la pubblicazione di *Réduction et donation*, Michel Henry scrive *Quatre principes de la phénoménologie* in cui recensisce quattro inizi dello stile fenomenologico di fare filosofia, e attribuisce a Marion la quarta svolta.

²⁸ J.-L. MARION, *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie*, PUF, Paris 1989 (trad. it. S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010, 27).

Al neokantismo della scuola di Magburgo, Henry ascrive il merito di aver elaborato un *primo principio* fenomenologico e di aver inaugurato un pensiero fondamentale del fenomeno; riassume il contributo fenomenologico nel principio: «Tanto apparire quanto essere». L'essere e la fenomenicità sono pensati nel loro imprescindibile legame. Non tutte le apparizioni conducono alla questione fondamentale dell'essere, l'essere non coincide con l'apparire, la coscienza non esaurisce il possibile, ciò che c'è non coincide con ciò che appare; ma l'essere ha bisogno dell'apparire fenomenologico per divenire questione, per concernere l'uomo. L'ontologia richiede la fenomenologia, o meglio ancora «più in alto dell'ontologia sta allora la fenomenologia»²⁹ in quanto ne rappresenta la condizione di possibilità.

Il *secondo principio* della fenomenologia è quello più specificatamente husserliano, espresso nel paragrafo 24 del primo libro delle *Idee* e che prende il nome di “principio di tutti i principi”: «Ogni intuizione originariamente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, tutto ciò che si dà originariamente nell’“intuizione” (per così dire in carne ed ossa) è da assumere non solo come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà»³⁰. La parola chiave del principio di tutti i principi è identificabile nell'idea di *intuizione*. L'intuizione ha un carattere intenzionale: per il soggetto c'è un oggetto nella misura in cui esso inerisca la coscienza. La coscienza è sempre *di qualcosa*, e *qualcosa* è una questione per il soggetto in quanto oggetto di coscienza. La coscienza non esaurisce l'essere, ma solo nell'atto di correlazione intenzionale tra coscienza e ciò che la trascende è reperibile una fonte della conoscenza e dell'evidenza. Essere e coscienze divengono evidenti l'uno per l'altra solo nell'atto dell'intuizione, di natura intenzionale. La fenomenologia rigorosa di Husserl diviene così la scienza della coscienza: suo obiettivo principale è la descrizione delle correlazioni eidetiche necessarie per l'effettuarsi dell'evidenza. Ma Michel Henry non manca di mostrare un carattere paradossale della questione: «La fenomenologia produce così una “riduzione” in senso puramente negativo di ciò che voleva mostrare e liberare: la nostra relazione all'essere in quanto la nostra propria via»³¹. La fenomenologia infatti muove dalla condizione che l'apparire sia la condizione necessaria affinché si possa costruire una riflessione sull'evidenza, ma le

²⁹ M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, in «Revue de métaphysique et de morale» 1 (1991) 3-26, qui 5.

³⁰ E. HUSSERL, *Idee I*, 52-53.

³¹ M. HENRY, *Quatre principes de la phénoménologie*, 13.

condizioni epistemologiche del proprio effettuarsi prevedono che il fenomeno venga messo tra parentesi, a vantaggio della descrizione eidetica delle strutture della coscienza. Il peso di ciò che trascende la coscienza stessa varia nell'evoluzione del pensiero husserliano, fino a giungere all'Husserl della *Krisis* che riconosce il ruolo essenziale del *Mondo della Vita* come luogo in cui è collocata la coscienza intenzionale. Tuttavia la fenomenicità è solo la fonte delle questioni fenomenologiche, che sono tutte legate alla coscienza stessa.

Se il *terzo principio* della fenomenologia può essere sintetizzato nell'espressione «alle cose stesse» che appare nelle *Ricerche Logiche*, tuttavia possiamo identificare in Heidegger colui che attua il programma. Heidegger, a giudizio di Marion, pone l'accento sulla «*performance* del ritorno alle cose»³²: non si tratta semplicemente di indagare il funzionamento della coscienza, ma il fatto che la coscienza è il luogo in cui accade l'essere delle cose. L'essere è inseparabile dalla questione del tempo, perché l'uomo è quell'ente in cui l'essere si manifesta nella sua vicenda. La correlazione tra coscienza e trascendenza non è solo l'occasione che inaugura l'indagine fenomenologica: è essa stessa l'unico luogo possibile per l'ontologia. Non è possibile l'ontologia se non come fenomenologia in quanto l'unica possibilità per una fenomenologia è la descrizione dei modi con l'uomo diviene luogo dell'essere, *Esserci*. Heidegger, evidenziando l'importanza della differenza ontologica, sostiene che l'essere non si identifica con l'ente: l'essere si attesta nell'incontro tra il *Dasein* e l'ente, ma in esso si sottrae. *Le cose stesse* erano per Husserl la presenza di oggetto e soggettività nel tempo, per Heidegger invece *la cosa stessa* è esattamente ciò che si sottrae nel rapporto tra oggetto e soggettività, in quanto *essere* che coincide con il *tempo*. Ma per Marion

resta il fatto che [...] lo stesso Heidegger non realizzò ciò che [...] cercò di raggiungere per e con la fenomenologia. Innanzitutto perché il *Dasein*, in ogni caso, resta sempre ossessionato dell'Io; in secondo luogo perché il “fenomeno d'essere”, persino nella forma già attenuata della differenza ontologica, non si mostra mai³³.

In questo contesto Marion propone il *quarto principio* della fenomenologia, che Henry riassume nell'espressione «tanta riduzione quanta donazione». Quale senso attribuire all'affermazione?

³² *Riduzione e donazione*, 110.

³³ *Ibid.*, 29.

La fenomenologia, così come ce la presenta Marion, viene ad abitare il luogo della possibilità invece che quello della effettualità – di una possibilità sempre a venire in quanto mai *pre-vedibile* e mai *com-prensibile*. Tale luogo viene a coincidere propriamente con quello che occupa l'uomo: un centro nevralgico di donazione che egli non detiene né forma, ma del quale può ricevere il senso solo a patto che colga l'intrinseca gratuità del dono³⁴.

La riduzione fenomenologica radicale pensata da Marion deve andare oltre la riduzione alla *coscienza* (Husserl) o all'*essere* (Heidegger): il primato deve essere riconosciuto alla *Gegebenheit*. La fenomenicità non può essere pensata come semplice questione coscienziale e nemmeno come mera sottrazione: «In tal modo la coscienza determina radicalmente la fenomenalità imponendole l'effettività della presenza, l'assoluto dell'intuizione e la prova del vissuto»³⁵. I primi tre principi della fenomenologia rischiano di smarrire ciò che origina l'intuizione fenomenologica stessa, ossia la fenomenicità come decisiva per l'esperienza dell'evidenza.

La fenomenologia nasce come studio rigoroso delle forme con cui l'evidenza si manifesta, ma rischia di perdere la manifestazione nella ricerca delle regole che la determinano. Marion intende dunque radicalizzare l'istanza fenomenologica: l'obiettivo della sua proposta filosofica è il riconoscimento del *primato della manifestazione*³⁶. La coscienza è decisiva come coscienza di qualcosa, l'essere non si esaurisce nell'ente, ma non è pura sottrazione: il baricentro del dispositivo fenomenico viene spostato sulla questione della *Gegebenheit*.

Dominique Janicaud scrive ironicamente: «Tre firme: Husserl, Heidegger, Marion. Semplicemente»³⁷. L'intento è evidentemente sarcastico: Marion avanzerebbe la pretesa di eguagliarsi a Husserl e Heidegger come fondatore di uno stile fenomenologico. Se si tralascia il sarcasmo, la questione è seria: il pensiero di Marion non vuole solo iscriversi

³⁴ S. FUMAGALLI, *I principi della fenomenologia e la dialettica dell'assenza di presupposti*, in «www.filosofia.it» (2013) 3-19, qui 17.

³⁵ *Riduzione e donazione*, 99.

³⁶ Secondo Greisch, Marion opererebbe una rivoluzione nel modo stesso di pensare all'esperienza fenomenologica. L'attenzione non sarebbe tanto concentrata sulla coscienza intenzionale, quanto alla struttura formale del fenomeno stesso: «Focalizzandosi sul concetto di "dono" (*donné*), Marion ridefinisce il concetto di esperienza fenomenologica. Possiamo dire che si applica a proporre una nuova interpretazione della fenomenologia come "empirismo trascendentale". La questione decisiva è quella di sapere a quali condizione i fenomeni possono manifestare la loro propria fenomenalità, o in altri termini, prendere forma a partire da loro stesso, piuttosto che essere iscritti in un quadro predefinito. Una di queste condizioni è che essi possiedano una fenomenalità propria». J. GREISCH, *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000, 42.

³⁷ D. JANICAUD, *La phénoménologie dans tous ses états*, 92.

entro la storia degli effetti di Husserl e Heidegger, bensì intende riformarla. Se il sarcasmo di Janicaud sia o meno autorizzato, è questione che si decide a posteriori.

2.2 Tradurre la *Gegebenheit*

Il termine *Gegebenheit* rappresenta il terreno di gioco entro il quale comprendere la sfida posta dalla riflessione di Marion al progetto fenomenologico husserliano³⁸. Il vocabolo con cui normalmente si traduce in italiano *Gegebenheit* è “datità”: *Gegeben* è il termine che traduciamo normalmente con “dato”. In francese la traduzione suonerebbe come “*donné*”, vocabolo che a differenza dell’italiano conserva un’estensione semantica molto più ampia: significa infatti sia “dato”, ma è anche la parola con cui si allude al “dono”. Se *dato* indica più un profilo neutro di qualcosa che viene consegnato alla coscienza, *dono* sottintende invece una qualifica di ciò che la coscienza riceve: un “dono” suppone un “donatore” e una volontà, accezione che invece non è presente nella semantica del *dato*, il quale per definizione è ciò che è in virtù della sua semplice esistenza. È fuori discussione che Marion intenda “*donné*” nella logica del dono, e da qui la critica piuttosto classica che gli viene mossa: «Contrariamente alla straordinaria estensione che essa riceve in Marion, la nozione husserliana di *Gegebenheit* non ha voluto dire altro che il fatto di essere data (*Gegeben*) alla coscienza»³⁹. Alcuni interpreti hanno parlato di un *mito del dono* in Marion e nella sua enfasi per l’idea di una donazione⁴⁰.

Che Marion estenda il significato della husserliana *Gegebenheit* è un fatto che non necessita di particolari dimostrazioni. Ciò che è più interessante è l’analisi marioniana del metodo fenomenologico, per cui la sua riflessione costituirebbe un rilancio della fenomenologia stessa.

³⁸ «Traducendo il termine con *donation* non ho fatto niente di nuovo, perché in francese è la traduzione più diffusa (come Suzanne Bachelard, che ha tradotto *Gegebenheit* con *mise en présence* e *donation*, indifferentemente). Credo quindi che la traduzione più immediata e spontanea sia proprio *donation*/donazione. Ora, a partire dal dibattito aperto dal *Tournant théologique de la phénoménologie française* di Dominique Janicaud, il termine *donation*/donazione, è diventato una sorta di mina pericolosa, dal momento che tutti sanno che non sono un ateo militante, e se dunque dico che il fenomeno viene da una donazione ciò vuol dire che è donato. E da chi è donato? Indovinate! Dunque il discorso non regge, viene forzata l’interpretazione dei testi husserliani, e così via dicendo». J.-L. MARION, *Dialogo con l’amore*, Rosenberg & Seller, Torino 2007, 45.

³⁹ M.-A. RICARD, *La question de la donation chez Jean-Luc Marion*, in «Laval théologique et philosophique» 57 (2001) 83-94, qui 89.

⁴⁰ Cfr. J.-L. MARION, *Remarques sur l’origine philosophique de la donation (GEGEBENHEIT)*, in «Les Études philosophiques» 100 (2012) 101-116, qui 101.

Husserl è piuttosto scarno nell'utilizzo della semantica dell'essere. La questione dell'essere era la pietra angolare della metafisica classica: Husserl proporrebbe nella fenomenologia la sostituzione dell'essere con il fenomeno, istituendo un'equivalenza tra i due termini. L'intuizione husserliana rimane anche per Heidegger insuperabile: «tanto apparire quanto essere» deve essere interpretato nel senso che la questione dell'essere è inscindibile dal suo darsi nella fenomenicità. L'essere è una questione solo in quanto manifestazione, e «va da sé che la manifestazione possa venire da se stessa, attraverso se stessa, a partire da se stessa»⁴¹. La fenomenologia pertanto ha uno statuto paradossale, perché si pone con atteggiamento obbedienziale nei confronti della *manifestatività*: il paradosso consiste «nel prendere l'iniziativa di perdere l'iniziativa»⁴².

Ma Husserl, sovradeterminando il piano egologico, si iscrive nella tradizione occidentale che, parlando di *Esse*, in realtà ha sempre pensato all'*Ens*. La manifestatività conserva in Husserl un primato solo formale, in quanto ciò che interessa della fenomenicità stessa è il precipitato residuo dell'*intenzionalità*⁴³. Husserl, mosso dal desiderio di fondare una scienza rigorosa, giunge a depotenziare la portata di una fenomenologia rigorosa dell'evento, interpretando il soggetto come coscienza intenzionale e la *Gegebenheit* come un oggetto dalla coscienza. Il primato della manifestazione rimane sullo sfondo come formalmente valido, ma di fatto assorbito nell'attività costituente del soggetto stesso.

Secondo Marion, è proprio a questo livello che si inserirebbe la critica di Heidegger a Husserl:

Il filo conduttore della fenomenologia non è seguito da Husserl fino alla fine, ossia *Seinsfrage*, perché Husserl, una volta raggiunte l'intenzionalità e la riduzione (ragion per cui, d'altronde, Heidegger si considererà sempre suo "discepolo"), le utilizza solo per sviarle, al fine di compiere l'ideale filosofico di una scienza assoluta *della e tramite la* coscienza. Notiamo che, per Heidegger, non si tratta di deplorare l'eccessivamente famoso passaggio husserliano dal supposto "realismo" delle *Ricerche logiche* all'attestato "idealismo" delle *Idee*. Si tratta invece di contestare la comune e tacita base di queste due opere: in primo luogo che il modo d'essere della coscienza non susciti alcuna domanda

⁴¹ *Dato che*, 5.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ «Brevemente si potrebbe dire che per Husserl il momento del "dirigersi verso" intenzionale ha una qualche autonomia di chiarezza tale da non comportare necessariamente il momento della pienezza intuitiva per raggiungere il soggetto conoscente. Alla luce di questa altalenanza tra intenzione ed intuizione, tra fenomenologia ed ontologia, la proposta di Marion s'è visto essere quella del passaggio alla donazione come ciò che supera queste alternanze». S. CAZZANELLI, *Husserl secondo Jean-Luc Marion*, in «Segni e comprensione» 12/65 (2008) 57-73, qui 69.

specifica né prioritaria, inoltre che questo modo d'essere possa assimilarsi al modo d'essere delle cose del mondo⁴⁴.

Heidegger ripropone in modo importante il linguaggio dell'essere: ciò che la coscienza istituisce come ente non è che un momento della manifestazione dell'essere che è in atto in ogni *Gegebenheit*. L'impresa riflessiva è possibile se la fenomenologia non rende manifesto solo ciò che appare (ente-fenomeno), ma se è in grado di lasciare trasparire anche ciò che, nell'evenemenzialità del fenomeno, si annuncia e si dona ritirandosi (fenomenicità-essere): «Per Heidegger, la fenomenologia supera l'uso “volgare” del fenomeno solo in quanto rende manifesto non solo il manifesto, ma proprio il non-manifesto»⁴⁵. Il fenomeno non si esaurisce nel *dato* che viene costituito dalla coscienza: il fenomeno comporta un'eccedenza rispetto al *dato*, e in questo senso la donazione è più che il dato coscienziale. Husserl circoscrive il dispositivo correlazionale entro la costituzione dell'oggetto, Heidegger invece intende ampliare la questione andando alla fenomenalità dell'essere: l'essere non esiste se non nel suo *accadere* e nel suo *eccedere*, in un *Ereignis*.

Marion sposa la correzione ontologica heideggeriana, e nei suoi intenti la vuole radicalizzare⁴⁶: «Se l'ontologia metafisica – secondo la lettura di Marion – riduce tutto l'apparire all'essere (dei fenomeni), cioè lo appiattisce alla presenza, la fenomenologia della donazione intende restituire la sovrabbondanza dell'inapparente atto donativo sul contenuto della manifestazione»⁴⁷. Il fenomeno è l'insieme di visibile e invisibile, di ciò che viene costituito e di ciò che rende possibile la costituzione.

Ma dove è il baricentro del dispositivo fenomenologico heideggeriano? Cosa detta il ritmo di apparenza e inapparenza? Marion propone una questione: «Il *Dasein* rende possibile la domanda dell'essere – tramite la “differenza ontologica” citata – solo per impedire di rispondervi – tramite la differenza ontologica pensata?»⁴⁸. Il soggetto mantiene un primato all'interno del dispositivo della manifestazione di Heidegger, ma «la critica del soggetto rende discutibile e fragile ogni filosofia prima il cui fondamento

⁴⁴ *Riduzione e donazione*, 89.

⁴⁵ *Ibid.*, 103.

⁴⁶ Cfr. J. GREISCH, *Index sui et non dati: les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*, in «Transversalités» 70 (1999) 27-54.

⁴⁷ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007, 21.

⁴⁸ *Riduzione e donazione*, 205.

sia nel primato del soggetto»⁴⁹. Si tratta di un difetto comune a tutta la tradizione filosofica: la filosofia sarebbe solo negli intenti la scienza dell'essere o la scienza rigorosa del fenomeno, in realtà continuerebbe ad essere la scienza delle *possibilità del soggetto*. Heidegger non è esente dalla questione: ciò che si manifesta e ciò che appare nell'*Ereignis* è in realtà conseguenza dell'unica temporalità che sembra essere quella dell'uomo in quanto *Dasein*. Heidegger eviterebbe con cura il linguaggio del *soggetto* (poiché non sarebbe l'uomo ciò che sta alla base dell'essere), ma di fatto non avrebbe risolto il difetto di una filosofia che dalla modernità in poi non riesce ad essere altro che studio trascendentale delle condizioni di conoscibilità da parte del soggetto. Non è l'essere a donarsi o a ritrarsi: è semplicemente la capacità dell'uomo che afferra qualcosa e qualcosa sfugge. Per usare un'immagine, nell'*Ereignis* heideggeriano è il *Dasein* ad avere un'identità forte che soggioga l'essere, al di là degli intenti dichiarati. La differenza ontologica è tra l'essere e l'ente, ma viene operata dal *Dasein*.

Gli intenti programmatici di Heidegger rimangono così tali, poiché la sua fenomenologia non restituisce la complessità dell'*Ereignis*, ma consegna quest'ultimo ad un'opacità dovuta ai limiti costitutivi del *Dasein*. In Husserl la potenza costituente del polo egologico rendeva la fenomenicità un costrutto di una coscienza totipotente, in Heidegger la fenomenicità appare recuperata nella sua complessità, ma quest'ultima non è da attribuire alla *Gegebenheit* propria dell'*Ereignis*, bensì è da imputarsi ai limiti del soggetto⁵⁰. Gli accenti sono cambiati, ma i principi della fenomenologia non sono realmente ridisegnati affinché essa possa dispiegare la sua potenza speculativa. Marion dunque si propone di mettere in luce come

la "riduzione" non dovrebbe limitarsi ad assicurarsi del fenomeno come oggetto, così avrebbe fatto Husserl, e neppure del fenomeno come "ente" o "essere", così avrebbe fatto Heidegger, bensì dovrebbe aprire un varco ad una determinazione ancora più originaria del fenomeno, il "dato" (*le donné*). Questa tesi veniva concentrata nella formula *Autant de reduction, autant de donation*⁵¹.

Al di là degli indirizzi ermeneutici che questa tesi di Marion ha conosciuto, la questione che viene posta è di capitale importanza: che statuto ha la *Gegebenheit*? La riduzione fenomenologica dovrebbe giungere a un residuo di connessioni eidetiche

⁴⁹ J.-L. MARION, *Dialogo con l'amore*, 34.

⁵⁰ Cfr. *ibid.* 205-211.

⁵¹ G. FERRETTI, *Ripresa e radicalizzazione della fenomenologia*, in G. FERRETTI (ed.), *Fenomenologia della donazione a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi editore, Perugia 2002, 1-24, qui 3.

necessarie all'effettuarsi dell'evidenza del fenomeno. Ma lo statuto di ciò che trascende la coscienza non è mai neutro. Marion mette in luce come "dato", in realtà, voglia sempre dire molto più che "dato". Secondo Marion, quando Husserl dice "*Gegebenheit*" sta pensando all'oggetto intenzionale nella sua necessaria correlazione tra un polo oggettivo della *datità apparente (Erscheinen)* e un polo soggettivo della *datità che appare (Erscheinenden)*: il fenomeno che si dà è costituito da un *piano oggettivo* apparente e un *piano soggettivo* di ciò che appare alla coscienza; tutta la riflessione husserliana, a giudizio di Marion, può essere descritta come un tentativo di posizionarsi nella polarità tra coscienza e trascendenza. Ma è stato veramente detto tutto sul fenomeno quando è stato istituito tale scenario correlazionale?

Secondo Marion è possibile essere ancora più radicali: "intenzionalità", "polo oggettivo noematico", "polo soggettivo noetico", "mondo-della-vita" sono in realtà descrizioni fenomenologiche sempre seconde rispetto all'unico vero principio fondante di ogni fenomenologia, ossia la *Gegebenheit* come donazione originariamente offerente. Non si tratta di "negare Husserl": «Husserl non ha determinato attraverso un concetto la donazione, che malgrado tutto determina la riduzione e il fenomeno; egli pensa a partire dalla donazione, lasciando quest'ultima in larga parte impensata»⁵². Si tratta dunque di essere ancora più radicali nell'applicazione della riduzione fenomenologica: «È in questo procedimento che il concetto di donazione acquisisce in Marion lo statuto di principio. La donazione non è solo una dimensione del fenomeno, sia pure privilegiata, ma il principio della fenomenalità»⁵³. Il dono è ciò che non può essere ulteriormente ridotto, una sorta di anelito implicito di tutto il lavoro fenomenologico: fare fenomenologia è mettere a tema ciò che si dona alla coscienza e il dispositivo stesso della donazione. *Donation* e *Gegebenheit* dunque sono la stessa cosa? Husserlianamente no: *Donation* allude a un livello del problema che Husserl non aveva posto; nelle intenzioni di Marion si tratterebbe di guadagnare una perenne radicalità del dato in quanto dono.

Solo a queste condizioni si comprenderebbe la struttura formale dell'*Ereignis* heideggeriano. Il *Dasein* è il luogo della manifestazione dell'essere solo a condizione che l'evento della manifestazione sia manifestazione di qualcosa. L'essere non è reificato e verrebbe mantenuta la differenza ontologica solo a condizione che il *Dasein* ne attesti

⁵² *Dato che*, 30.

⁵³ A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, 217.

semplicemente il “darsi”: l’ente non è il luogo dell’essere, ma del suo *darsi* e del suo *ritirarsi*. Verrebbe così da concludere che l’essere ha i contorni di un *dono* e l’*Ereignis* consiste in una *donazione*. In realtà Heidegger sarebbe animato da una sorta di rigetto di ogni possibile piega ontologica: «La donazione de “si dà” non si può comprendere che a partire da “si enigmatico”; questo enigma deve preservare da ogni regressione metafisica che interpreterebbe il “si” nel senso di una “... potenza indeterminata”, anzi, troppo affrettatamente determinata, al punto da sembrare un attore ontico»⁵⁴.

Husserl e Heidegger sarebbero accomunati dal medesimo deficit argomentativo: «Entrambi ricorrono di fatto alla donazione e ne riconoscono la funzione di principio ultimo [...] senza riconoscerla e legittimarla come tale»⁵⁵.

2.3 Una fenomenologia della donazione

La donazione precede l’intenzione e trascende i due momenti di significazione e intuizione: niente è antecedente al donarsi del fenomeno, e proprio questo atto autorizza l’intenzionalità. La fenomenalità non è plasmata dall’atto intenzionale del soggetto, che, per quanto necessario, si rende conto di non essere all’origine dell’intenzionalità stessa. L’intenzionalità non esiste come struttura intransitiva: essa è possibile solo nel suo *effettuarsi*, e l’effettuazione dell’intenzionalità richiede a monte che qualcosa si consegni in essa. L’uomo di Marion si riscopre «non più padrone dei fenomeni e della visibilità, ma ad essi soggetto»⁵⁶. L’intenzionalità e l’atto costituente del soggetto sono decisivi affinché ciò che si dona sia istituito in quanto oggetto, ma lo statuto di “oggetto” è preceduto dall’atto della donazione: nulla potrebbe essere riconosciuto dalla coscienza intenzionale che prima non si sia offerto alla coscienza stessa. Prima di mostrare qualcosa, ogni fenomeno si mostra, innesca il dispositivo del riconoscimento. *Il soggetto non è all’origine dell’intenzionalità*, la quale ha sempre un carattere responsoriale.

La riduzione restituisce il primato della donazione poiché mostra che la dimensione indubitabile del fenomeno consiste nel suo *darsi*. Si può dubitare di tutte le determinazioni del fenomeno, ma in nessun modo del fatto che esso si dà, cioè avviene, si impone come tale, non come il rappresentante di un in-sé assente, ma come se stesso. La donazione è

⁵⁴ *Dato che*, 43.

⁵⁵ *Ibid.*, 45.

⁵⁶ C. CANULLO, *La complessione della donazione*, in ID. (ed.), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano 2010, 7-16, qui 12.

la dimensione non più riducibile del fenomeno. La riduzione ha una funzione di controllo: essa elimina dal corso dell'apparire tutto ciò che non si dà senza riserve. La donazione ammette gradi indefiniti, ma nessuna eccezione [...]⁵⁷.

Il primato della donazione è ciò che riscatta il fenomeno da una sorta di idolatria. Marion si è occupato della questione dell'idolo all'inizio della sua riflessione. L'*idolo* è una rappresentazione che ha il potere di «colmare lo sguardo»⁵⁸. Lo sguardo normalmente ha un carattere interrogante circa la realtà: la osserva e la indaga. L'occhio rivendica sull'orizzonte che gli si staglia innanzi una sua autonomia di scelta su come e cosa intercettare. Di fronte all'idolo lo sguardo si ferma: l'idolo non permette all'occhio di andare oltre, trattenendolo presso di sé. L'idolo ha un grosso potere attraente, tuttavia ciò che comunica si esaurisce nello sguardo, senza aprire un *oltre*. Lo sguardo è conquistato dall'idolo, che però è limitato allo sguardo: tutto ciò che l'idolo rappresenta si comunica nello sguardo. Il fenomeno è ridotto a idolo nella misura in cui se ne rimuove la donazione: in questo caso ciò che appare occulterebbe che qualcosa è apparso. La fenomenalità è più ampia del fenomeno: l'idolo è la risoluzione della fenomenalità nel fenomeno stesso.

L'idolo per eccellenza è, secondo Marion, la *categoria di essere*. L'essere è il colpo di coda dell'ontologia occidentale: si tratta di una nozione così ampia da comprendere praticamente tutto. L'essere dilegua la donazione nella sua effettività in atto: la donazione è messa fuori gioco dall'essere perché non ha motivo di sussistere; l'essere neutralizza la donazione perché essa è virtualmente già compiuta, già “posta in essere” appunto. La salvaguardia della differenza ontologica proposta da Heidegger ha posto il problema del rischio di una reificazione di tutto mediante la categoria di *ente*, ma Marion intende essere ancora più radicale, perché nemmeno l'*essere* è esente dalla medesima problematica. Nella prima fase del suo pensiero Marion è mosso esplicitamente da questioni di natura teologica e «sono allora l'essere, l'ontologia e la differenza ontologica le nuove figure di quell'idolo che, misura dell'umano, impediscono l'avvento dell'eccesso e della dismisura di un Dio non metafisico»⁵⁹. Che Dio sia il donatore non è una nozione disponibile alla

⁵⁷ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, in «Teologia» 2 (2009) 157-184, qui 160-161.

⁵⁸ J.-L. MARION, *Dieu sans l'être*, Fayard, Paris 1982, (trad. it. A. Dell'Asta – C. Canullo, *Dio senza l'essere*, Jaca Book, Milano 2008, 24).

⁵⁹ G. PETTINARI, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*, Mimesis, Milano 2014, 20.

filosofia, tuttavia la filosofia può sostenere che, qualora ci sia un Dio, se esso è sottoposto ai dispositivi ontologici dell'essere, non può che essere confuso con la sua datità dominata dalla coscienza dell'uomo; Dio non è un idolo solo se anch'esso è segnato da una radicale donazione che raggiunge il soggetto. Dio è il Dio divino e non un idolo ontologico se viene salvaguardato nella sua radicale impossibilità: parlarne comporta un punto di partenza che è la sua radicale e indeducibile donazione.

Ciò che appare è salvaguardato nella sua radicale donazione se considerato come "icona". L'icona ha caratteristiche simili all'idolo, ma normalmente l'icona non ha il potere seducente dell'idolo e presenta caratteristiche più dimesse: «Convoca lo sguardo lasciando che il visibile si saturi a poco a poco di invisibile»⁶⁰. L'idolo si presenta come imponente: è limite dello sguardo, ma lo sguardo esaurisce l'idolo. L'icona invece pone lo sguardo in una situazione di *libertà* e *passività* allo stesso tempo: essa si comunica solo allo sguardo che si lascia interpellare e lascia intravedere un oltre che appella allo sguardo.

L'icona è particolarmente adeguata come immagine di ciò che deve essere salvaguardato in ogni donazione, ossia la fenomenalità come dono. Se la donazione è il fondamento della fenomenologia, ciò che l'intenzionalità adegua può essere definito come dono. Il fenomeno in quanto *dato* porta in sé la matrice della *donazione*: «Il dato non si affranca dalla donazione e non può farlo [...]. La donazione si apre come la piega del dato»⁶¹. L'immagine della "*piega del dato*" risulta molto interessante: la *donazione* e il *dato* sono i due versanti del fenomeno, indissolubilmente legati. La donazione si attesta nel dato, e allo stesso tempo crea una distanza con esso. L'idolo annulla ogni distanza tra dato e donazione precludendo ogni altra possibile intuizione. In questo senso il fenomeno pensato da Husserl e da Heidegger è un idolo: «Il fenomeno è dunque pensato da Husserl così come sarà poi pensato da Heidegger – ciò che mostra se stesso a partire da sé. Detto più chiaramente: a partire da sé come pura e perfetta apparizione di sé e non come apparizione di un altro da sé che non appare»⁶². L'intuizione del soggetto e ciò che c'è da intuire sembrano coincidere. Heidegger parlava di un'*inapparenza* dell'essere nell'ente, ma il soggetto era il protagonista di tale inapparenza; si trattava di un difetto di intuizione,

⁶⁰ *Dio senza l'essere*, 32.

⁶¹ *Dato che*, 79.

⁶² J.-L. MARION, *Le visible et le révélé*, Cerf, Paris 2005 (trad.it. di C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007, 33).

non di una virtù del fenomeno in quanto dono. Marion intende salvaguardare una distanza tra dato e donazione: la donazione si ritira «*nella piega del dato*». La donazione non è riducibile al dato, e proprio tale irriducibilità sottrae il dato dall'essere un mero oggetto dell'intuizione coscienziale per istituirlo in quanto dono: il fenomeno è un atto di donazione in quanto la donazione è la condizione del suo effettuarsi. La donazione è "sovrana" in quanto il suo invio è totale e incondizionato, ma assieme essa è *inapparente* in quanto non coincide con il dato.

Come riconoscere ciò che si sottrae? La donazione non è mai disponibile se non nel suo divenire dato. E in effetti tutta la riflessione di Marion può essere ritenuta una denuncia della fenomenologia che si sarebbe attestata al dato senza riconoscerlo in quanto dono di una donazione sempre in atto. *Come scorgere ciò che non si vede?* Ciò che differenzia il mero "dato" dall'essere un "dono" è che ci sia una donazione, che tuttavia, pur annunciandosi nel dato, in esso si sottrae. Il rapporto tra dato e donazione sembra evocare antichi spettri onto-metafisici quale il rapporto tra la *necessità* e la *contingenza* o il rapporto tra *trascendenza* e *immanenza*: il dato sarebbe da pensare come epifenomeno contingente di una donazione necessaria, sul modello del rapporto tra essere ed ente? Oppure la donazione sarebbe un atto trascendente che si manifesta nell'immanenza dei dati? Il rischio sarebbe che l'onto-metafisica (a cui Marion intende opporre un'alternativa fin dalle sue prime opere) espulsa dalla finestra rientri dalla porta.

Marion utilizza un'immagine presa dal mondo delle tecniche artistiche: l'*anamorfosi*. L'*anamorfosi* è un genere di illusione ottica per cui un'immagine viene rappresentata in modo distorto; ad un primo sguardo il soggetto rappresentato risulta irriconoscibile, finché l'immagine viene osservata secondo certe condizioni (ad esempio da un preciso punto di vista o attraverso l'uso di lenti); in questo caso il soggetto rappresentato risulta evidente. L'immagine nascosta non è né trascendente né di carattere necessario rispetto alla contingenza del resto: semplicemente è necessario che l'osservatore si posizioni correttamente di fronte all'opera.

Il fenomeno in quanto donato è disponibile mediante una sorta di anamorfosi fenomenologica: il fenomeno irrompe generando tre tempi del suo riconoscimento. In primo luogo «*mi arriva*» attivando un vissuto di coscienza e si inserisce in un flusso indefinito di altri vissuti; in effetti, prima di mettere a fuoco intenzionalmente un oggetto, esso appartiene a un indefinito flusso di vissuti simultanei e, anche qualora mi

concentrassi su un determinato oggetto del mio ambito percettivo, esso non è isolabile da un continuo flusso di vissuti, «flusso che per definizione non cessa di arrivare e non arriva a cessare»⁶³. In seguito il fenomeno «*mi accade*»: «Noi parliamo di accadimento non appena senza di me (e non un semplice io) o più radicalmente senza la mia implicazione e il mio intrigo pratico, il fenomeno stesso non può mostrarsi né darsi come tale»⁶⁴. Emblema di questo secondo tempo della manifestazione del fenomeno è l'utensile: esso mi concerne a tal punto che viene definito mediante la sua utilizzabilità presso di me. Infine, il fenomeno «*si impone*» ed io devo abitarci e abituarci, in quanto mi prescrive un comportamento e mi ingloba nella sua manifestazione; la mia voce in capitolo di fronte al fenomeno che mi si impone è quella di “lasciarmi” avvolgere, “lasciarmi” abituare, “lasciarmi” distrarre, “lasciarmi” convocare.

Il soggetto riconosce al fenomeno l'iniziativa di convocarlo e riconosce nel fenomeno stesso l'iniziativa di manifestarsi. La piega del fenomeno in quanto donazione dunque non deve ad altro la manifestazione della propria identità: la donazione è in grado di generare le possibilità del proprio riconoscimento. La donazione non è una necessità a monte della contingenza, e nemmeno una trascendenza a monte rispetto all'immanenza: essa appartiene all'immanenza del fenomeno stesso. «La piega del dato non nasconde e racchiude una visione più originaria»⁶⁵: la donazione è ciò che si mostra a partire dal dato e posizionando il soggetto in ordine a sé. Mediante il dispositivo dell'anamorfosi, Marion intende proporre un radicale superamento della prospettiva metafisica tradizionale: «Il fenomeno non risponde alla logica della causa efficiente ma dell'evento, le cui proprietà sono l'irripetibilità, l'eccedenza rispetto ai suoi antecedenti, la possibilità nel senso non metafisico della novità»⁶⁶.

Il soggetto, a fronte della donazione, scopre se stesso come *assediato*: «Piuttosto che arrivi, bisogna dunque parlare di irruzioni di fenomeni, secondo ritmi discontinui, a scoppi, inattesi, a sorpresa, staccati gli uni dagli altri, a raffiche stocastiche: essi si fanno attendere, si fanno desiderare prima di farsi vedere»⁶⁷. La donazione non dispiega altro da sé: la trascendenza è «im-possibile» a rigore per la fenomenalità, non è necessaria al

⁶³ *Dato che*, 154.

⁶⁴ *Ibid.*, 155.

⁶⁵ R. CALDARONE, *Caecus Amor: Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007, 153.

⁶⁶ A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, 221-222.

⁶⁷ *Dato che*, 161.

suo effettuarsi. L'impossibilità della trascendenza non significa la sua esclusione, ma la sua completa estraneità alla logica dell'idolo: se un dio si volesse donare non sarebbe l'atto di donazione necessario che sorregge le contingenze; la contingenza non ha bisogno di alcuna necessità per sussistere. La donazione di un dio non potrebbe fare eccezione alla regola della contingenza generale; in questo senso la fenomenalità di un dio sarebbe tanto "impossibile" da dedurre quanto quella di un qualsiasi altro fenomeno. La donazione comporta dei *gradi*, ma *nessuna eccezione*: dio è dunque *impossibile* perché smarcato dal dispositivo della causa che ne farebbe un idolo. L'evidenza che eventualmente potrebbe esibire una rivelazione di Dio sarebbe la medesima di ogni manifestazione, ossia un fatto compiuto che genera da sé le condizioni del proprio riconoscimento: «[...] Dio è l'impensabile, non come ciò che il mio pensiero non può pensare, ma come ciò che sfugge alla mia misura poiché non dipende da me, ma da Dio stesso»⁶⁸.

Oreste Aime pone una questione che dovremo riprendere in seguito: «A questo punto forse è legittimo prolungare la domanda per stabilire se la donazione non abbia a sua volta una piega, la piega della piega (*le pli du pli*). E in quest'altra piega cosa si dà? La carità – l'amore nel suo significato univoco?»⁶⁹. La *questione dell'amore* non può che fare capolino qui. Intuitivamente "dono" e "amore" non sono certo due vocaboli che appartengono ad aree semantiche opposte. Il dispositivo della donazione, per come lo abbiamo fin qui presentato, è completamente avulso da ogni intenzionalità: il fenomeno non comporta una coscienza donatrice. Semmai è la coscienza del soggetto che riconosce sé come destinatario di una donazione. Di per sé anche un fenomeno di violenza si dona, in quanto istituisce le condizioni della propria manifestatività. La questione però se la donazione suppone un donatore chiede di essere affrontata e dovremo ritornarvi in un apposito passaggio.

2.4 Il dono

Il "dono" è il nome che il dato assume qualora coniugato alla sua origine come donazione. Ma è *possibile il dono*? Se la donazione è l'origine di ogni fenomeno, è legittimo parlare della fenomenalità come dono?

⁶⁸ G. PETTINARI, *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*, 130.

⁶⁹ O. AIME, *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà, Torino 2010, 195.

Marion si confronta con Derrida, il quale professa una sostanziale *impossibilità di una fenomenologia del dono*. Si rende necessaria un'operazione di pulizia linguistica. Non esiste un dono senza un *contenuto*, un *donatore* e un *donatario*. Quanto i tre poli determinano il carattere di un dono? Marion riassume la posizione di Derrida⁷⁰ in quattro assiomi: «Affinché ci sia dono non deve esserci reciprocità», «Affinché ci sia dono bisogna che il destinatario non restituisca», «Il dono suppone un oblio del suo carattere di dono» e infine «Il soggetto e l'oggetto sono arresti del dono». L'argomentazione di Derrida fa leva sul fatto che il dono è un oggetto riconosciuto come tale da un donatore e da un ricevente il dono: ciò che distingue un oggetto da un dono è l'intenzionalità del donatore e del ricevente. Ma secondo Derrida, proprio perché il dono dipende dai vissuti di coscienza, è impossibile. Si vorrebbe infatti che un dono fosse un oggetto dato con gratuità, senza chiedere nulla in cambio. E il ricevente accetta l'oggetto come puro destinatario di un atto gratuito. Ma le cose non starebbero così: l'azione del donare è più complessa che una pura *cessione* e una pura *recezione*, in quanto vi è sempre connessa una forma di *restituzione*.

Il dono crea un'esigenza di essere ricambiato, anche solo in modalità simbolica: colui che conferisce il dono viene riconosciuto, mediante la gratitudine, come donatore. Qualora la gratitudine non abbia luogo, il dono non sarebbe stato riconosciuto come tale. Secondo Derrida, l'unico modo di donare da parte del donatore sarebbe celando il dono, ponendolo in essere senza che esso possa riconoscersi, in quanto nel momento in cui un oggetto è qualificato come dono nella coscienza di qualcuno, si attivano aspettative e vincoli che lo depotenziano nella sua qualità di dono.

L'argomentazione di Marion va ad indagare la struttura stessa della proposta di Derrida: non sono il donatore e il ricevente a istituire un oggetto in quanto dono, ma è il dono stesso che, mediante la donazione, genera l'identità di chi fa e di chi riceve il dono. L'indagine fenomenologica richiede una riduzione del dono al suo puro *atto di donazione*, utilizzando una triplice *epochè* fenomenologica degli elementi citati. L'uso comune della semantica del dono tende infatti a inscrivere troppo facilmente entro *tattiche economiche* (come ciò che le eccede), in *catene di causalità* di tipo metafisico (tutto ciò che è donato è in realtà risposta a un dono e finalizzato ad un altro dono) e in argomentazioni di

⁷⁰ J. DERRIDA, *Donare il tempo. La moneta falsa I*, Cortina editore, Milano 1996.

carattere etico. Marion accetta che il dono generi l'identità del donatore e del donatario, ma non accetta il contrario. Il *dono è sorgivo*: senza donazione non ci sarebbe la possibilità di un riconoscimento reciproco da parte dei due soggetti in gioco. La possibilità di un riconoscimento è sospesa all'effettività del dono. In questo modo sia la donabilità che la ricevibilità appartengono al dono, a monte dei soggetti interessati: «La decisione del donatore (*di dare*) e del donatario (*di ricevere*) dipendono dal fatto che il dono si dona da se stesso sotto l'aspetto dei vissuti della donabilità e dell'accettabilità»⁷¹. Il dono si attesta sia nel donatore che nel donatario come qualcosa di autonomo, che chiede solo di consacrarsi: l'atto del ricevere o del donare assumono i tratti dell'*assenso* all'istanza del dono che li precede⁷². Il dono ridotto fenomenologicamente è l'*archetipo di ogni evento*: «Il dono strappato allo scambio serve, senza alcun equivoco né ambiguità, da fenomeno privilegiato, per attestare la piega della donazione»⁷³. L'unico argomento possibile a fronte del dono è la sua donazione: il fatto che non sia conseguenza di alcuna regola apriorica depone a favore della sua assolutezza⁷⁴.

Come la donazione, così il dono ammette una differenza di gradi, tuttavia appare una qualifica adeguata di ogni fenomeno. Il punto di vista è speculare rispetto a Derrida: non è il soggetto a istituire il dono, bensì il dono che rende i soggetti donatari o donatori. *Il dono concerne il soggetto*, ha da dire circa la sua identità. La donazione si mostra nel dono e il dono genera le condizioni per cui il soggetto viene da esso raggiunto. La direzione possibile dei tre passaggi è una: dalla donazione al dono e dal dono al soggetto. Il soggetto può rispondere all'appello del dono: il suo essere destinatario non lo assegna a un ruolo puramente passivo. Si genera in questo caso quella che Marion definisce "*ridondanza*": il ricevente attesta il dono rimettendolo in circolo appena lo ha ricevuto. La *paternità* è la figura compiuta della ridondanza: il padre è possibile perché è stato

⁷¹A. BERTULETTI, *Dio, il mistero dell'unico*, 21.

⁷² «Il dono non è riducibile alla sua presenza qui. Per pensarlo, noi dobbiamo articolarlo nella distanza. Ma ciò non basta. In *L'Idole et la distance*, scriveva quanto segue: "L'uomo [...] non riceve come tale il dono che accogliendo l'atto di donare, vale a dire mediante ripetizione del donare stesso. Ricevere il dono e donarlo si confondono in una sola e medesima operazione, la ridondanza. Solo il dono del dono può ricevere il dono, senza appropriarsene e distruggerlo, in un semplice possesso. Ricevere e donare si completano dunque nello stesso atto"». P. GILBERT, *Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl*, in «Gregorianum» 75 (1994) 95-133, qui 133.

⁷³ *Dato che*, 145.

⁷⁴ «Si tratta [...] di riscontrare nelle condizioni d'impossibilità del dono stabilite da Derrida, proprio le condizioni di possibilità della riduzione del dono alla pura donazione». A. AGUTI, *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell'inapparente*, in «Hermeneutica» (2000) 93-122, qui 114.

figlio. La sua paternità non sarà un dettaglio della propria identità, tuttavia essa ricalcherà le orme della donazione che lo ha istituito primariamente figlio. Marion propone una disamina di altre figure della ridondanza, quali il *sacrificio* e il *perdono*, ma tutte accomunate da un unico tratto distintivo: posso perdonare perché sono preceduto da un dono che mi consente di reinvestire in una relazione, ritengo possibile un sacrificio perché penso che ne valga la pena per ciò che viene custodito e preservato. Si tratta di figure che attestano la ridondanza, in quanto il soggetto è possibile come sorgente di un dono perché prima di tutto radicalmente donatario: «Il perdono suppone il dono, poiché consiste nella sua ridondanza»⁷⁵.

Il soggetto dunque non è immune dal dono: la fenomenalità (a diverse gradazioni) ha sempre il profilo di un dono, e l'essere raggiunto da un dono istituisce una ridondanza della donazione che si concretizza in una *risposta etica* da parte del soggetto stesso. Ma ogni forma di ridondanza ha un carattere responsoriale: il soggetto che diventa padre, che perdona o che si sacrifica sta semplicemente rispondendo alla donazione originaria che lo ha istituito. Il dono non è tale in vista del destinatario: Marion ama parlare del dono come “*abbandono*” della donazione. Il carattere di manifestatività di ogni fenomenalità si attualizza nel fenomeno come dono e in esso “si abbandona”, si consegna come appello ad un eventuale destinatario. Il destinatario vi corrisponde non in quanto mercifica il dono e lo rende oggetto di scambio: la corrispondenza si realizza nella misura in cui egli stesso si consegna *fino all'abbandono* nella fenomenalità. Non stiamo parlando di una logica che sarebbe semplicemente un'opzione del soggetto: il soggetto non è all'origine di nulla, e tutto ciò che in lui viene riconosciuto come fenomeno lo precede. L'uomo non è nemmeno all'origine di sé e non può sottrarsi dall'essere dono per gli altri: l'alterità è sempre qualcosa che mi raggiunge e di cui non dispongo, e senza alterità non è possibile l'identità. Dunque il dono e la sua ridondanza non sono un compito: essenzialmente è un dato di fatto che la realtà fenomenica sussista in virtù della donazione. Tuttavia la donazione può essere compiuta secondo una responsorialità più profonda: «Il dono si compie perfettamente nella misura in cui dono dei doni non oggettivi quali il mio amore,

⁷⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Certitudes Négatives*, Grasset, Paris 2010, 230 (trad. it. di A. Bellantone – G. Merlino, *Certezze Negative*, Le Lettere, Firenze 2014).

la mia tenerezza, il mio tempo, la mia attenzione, la mia vita. [...] Con questi doni io non sono più una cosa che io possiedo ma dono me stesso»⁷⁶.

Il dono dunque non ammette eccezioni: non è possibile il fenomeno se non nella sua qualità di dono. Ciò che è ammessa è una diversa *gradazione di dono*: la ridondanza che esso è in grado di generare non è deducibile dalla regola generale secondo la quale ogni fenomeno è dono, perché all'origine di ogni fenomeno stesso ci sarebbe la donazione.

L'evidenza non vede niente se la donazione non le consente di lasciare apparire ciò che non le appartiene, l'inevidenza essenziale dell'apparire come apparire fenomenale. La fenomenologia non comincia con l'apparire o l'evidenza (altrimenti rimarrebbe identica alla metafisica), ma con la scoperta, tanto difficile quanto stupefacente, che l'evidenza, in se stessa cieca, può diventare lo schermo dell'apparire – il luogo della donazione. Luogo della donazione dunque, può diventare non la sua origine, ma il suo compimento: l'origine della donazione resta il "sé" del fenomeno, senza principio od origine al di là di se stesso⁷⁷.

Le critiche di Marion a Derrida e la traduzione di *Gegebenheit* con *donation* non rappresentano certo due passaggi marginali nel quadro dell'opera complessiva dell'Autore. Jocelyn Benoist mette in guardia: in senso assoluto, in fenomenologia, non avrebbe alcun senso parlare di dono qualora esso esprimesse un'intenzionalità di donazione. Secondo Husserl (almeno fino alle *Idee*), quando si lavora in riduzione fenomenologica non è sensata nemmeno la domanda se un fenomeno sia o meno corrispondente a uno stato di cose, perché ciò che conta è l'indagine sull'effettuazione egologica della coscienza. Benoist dunque sostiene che, attenendoci a tale livello di descrizione formale, non è possibile parlare di dono se non in una *forma desocializzata*: non importa se ci sia qualcuno che dona, qualcuno che riceve o qualcosa che viene donato; posso solo verificare se per la coscienza sia indispensabile percepire che qualcosa gli sia donato affinché sia possibile l'evidenza. Tutto ciò che eventualmente potrei dire in più sul dono in realtà eccede le possibilità di una fenomenologia *stricto sensu*. Marion, focalizzandosi sull'atto della donazione, travalica il confine delle connessioni eidetiche che si pongono a fronte del dato. Passando tale confine, è inevitabile un abbandono o una rifondazione della fenomenologia⁷⁸.

⁷⁶ P. Tabet, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*, L'Harmattan, Paris 2017, 63.

⁷⁷ *Dato che*, 21.

⁷⁸ Cfr. J. Benoist, *Critique du donné*, in «Archives de philosophie» 73/1 (2010) 9-27.

2.5 Il fenomeno saturo

Il dono è dunque la forma archetipale della fenomenalità in quanto donazione. Tuttavia non tutti i fenomeni incarnano la modalità del dono nello stesso modo: abbiamo già anticipato che la donazione ammette diverse gradazioni. Ogni fenomenalità ha il carattere della donazione e l'intenzione si riconosce sempre preceduta dal carattere di dono del fenomeno; esistono tuttavia alcuni fenomeni che rendono particolarmente evidente questa struttura, e che Marion definisce *fenomeni saturi*.

Nell'apriori di correlazione husserliano riconosciamo una relazione tra *intenzione* e *intuizione*: la prima rappresenta il movimento dalla coscienza *ad extra*, mentre la seconda descrive il movimento della trascendenza *ad intra*. Se Husserl, nella prima fase della sua riflessione, sembra pensare ad una certa equivalenza di intenzione e intuizione, nell'ultima fase (caratterizzata da una più massiccia teoria del Mondo-della-vita) risulta che le due dinamiche dell'atto conoscitivo non coincidono. Tuttavia la trascendenza (qui intesa come ciò che semplicemente non è coscienza) non può che arrestarsi alle soglie dell'intenzionalità: «I fenomeni si caratterizzano attraverso la finitezza in essi della donazione, che sola, permette loro (ed impone) di entrare in un orizzonte di costruzione e di lasciarsi ricondurre a un *Io*»⁷⁹.

Il riconoscimento di un primato della donazione permette tuttavia di forzare i termini dell'equivalenza. Esistono alcuni fenomeni per i quali la donazione sembra assolutamente povera a fronte dell'intenzionalità: li chiamiamo *fenomeni poveri*. Sono tutte le idealità logico-matematiche, le quali risiedono essenzialmente nell'intenzionalità del soggetto. I fenomeni poveri godono del privilegio epistemologico dell'indipendenza da una donazione, ma semplicemente perché non sono fenomeni compiuti, mancando di realtà. Essi infatti sono pure forme che richiedono di essere applicate in relazione ad altri fenomeni. Le formule matematiche o i modelli geometrici sono ragionamenti che il soggetto può compiere con se stesso, la cui verifica è sospesa ad una correttezza formale del ragionamento stesso; tuttavia non si tratta di effettivi "fenomeni", poiché non appare nulla se non un esercizio formale della ragione del soggetto stesso.

Esistono poi i *fenomeni comuni*, nei quali il riempimento intuitivo è adeguato all'intenzione: il concetto elaborato intuitivamente appare adeguato a restituire ciò che si

⁷⁹ *Ibid.*, 242.

è donato nella fenomenicità. La maggior parte dei fenomeni che raggiungono la nostra coscienza sono di questo tipo: presumiamo di avere intuito pressoché tutto quello che nella circostanza era possibile intuire. Ma è possibile ipotizzare una classe di fenomeni che renda particolarmente evidente la donazione stessa?

Al fenomeno supposto povero in intuizione, non si può opporre un fenomeno saturo di intuizione? Al fenomeno che molto spesso caratterizzano la mancanza o la povertà di intuizione (una delusione della mira intenzionale), anzi, eccezionalmente, l'uguaglianza semplice fra intuizione ed intenzione, perché non far corrispondere la possibilità di un fenomeno in cui l'intuizione donerebbe più, anzi smisuratamente di più, di quanto l'intenzione non avesse mai scorto né previsto?⁸⁰

Ecco dunque formulata l'ipotesi dei *fenomeni saturi*, i quali sarebbero contraddistinti dal fatto che «l'intuizione sommerge sempre l'attesa dell'intenzione» e che «la donazione non solo investe interamente la manifestazione, ma la sorpassa»⁸¹.

Per entrare più nel dettaglio circa i fenomeni saturi, Marion ricorre al linguaggio kantiano. Le categorie kantiane di quantità, qualità, relazione e modalità sono sufficientemente sintetiche per esprimere la capacità intuitiva del soggetto che, mediante esse, viene coinvolto nella donazione. Le quattro categorie non sono le modalità attraverso le quali il soggetto costituisce il fenomeno donato, come se tramite di esse competesse al soggetto stesso di mettere in scena la donazione: «Noi non mettiamo mai in scena l'evento (non esiste nulla di più ridicolo e contraddittorio che la pretesa "organizzazione" dell'evento), ma lui, muovendo dal suo "sé", ci mette in scena donandosi a noi. Egli ci mette in scena nella scena che autorizza la sua donazione»⁸². Le categorie kantiane sono ritenute da Marion atte a mostrare le modalità del *coinvolgimento soggettivo* dell'accadere del dono. Il soggetto infatti partecipa alla fenomenalità mediante i modi della quantità, della qualità, della relazione e della modalità.

– Mediante la *quantità* il soggetto può pianificare la fenomenicità e la può in qualche modo gestire. Contare è un modo di organizzazione del reale che si dona. Esiste tuttavia una tipologia di fenomeno che eccede la quantità e che risulta non pianificabile, ossia l'*evento*⁸³. L'evenemenzialità non è prevedibile nella sua

⁸⁰ *Ibid.*, 243.

⁸¹ *Ibid.*, 277-278.

⁸² *De Sucreit*, 40.

⁸³ Cfr. *Ibid.*, 35-64.

quantità, poiché si decide in presa diretta. L'accadere non è inscrivibile entro una quantità, perché la sorpassa e la forza.

– Anche la *qualità* è uno stile con cui il soggetto, mediante gradazioni, cerca di commisurare la fenomenicità del reale. Tramite confronti e paragoni è possibile organizzare ciò che si presenta al soggetto in un ordine. Esiste però una classe di fenomeni che non è confrontabile, poiché si attesta sempre in un eccesso rispetto ad ogni qualità: l'*idolo*⁸⁴. In questo caso Marion intende il termine in un'accezione estetica: l'opera d'arte gode di un'eccezionalità che eccede ogni sguardo e richiede una contemplazione potenzialmente indefinita. L'idolo non tollera di essere incastrato in una gradazione.

– Di ogni fenomeno è normalmente possibile ricostruire una mappa delle sue *relazioni*: ogni datità risulta così correlata in una rete più o meno complessa di legami. La causalità è la modalità classica con cui le relazioni delle datità venivano ricostruite nella metafisica. Esiste un fenomeno tuttavia che satura la categoria di relazione e la sorpassa: è la *carne*⁸⁵. Marion si richiama in questo caso alla lunga tradizione fenomenologica che ha indagato il tema: la carne del corpo proprio non si definisce in base alle sue relazioni, perché rappresenta la condizione di possibilità di ogni relazione stessa. Essa, pur essendo ciò che mi è più proprio, è il luogo in cui accedo al mio relazionarmi e in cui l'altro ha accesso a me. Non è "causa" e non è "causata": è semplicemente l'eccesso del fenomeno stesso.

– Da ultimo noi avviciniamo la datità alla ricerca di ermeneutiche che ne mettano in luce la *modalità*. Il procedimento ermeneutico è teso alla ricerca di significati di ciò che ci si attesta. Ma esiste un fenomeno che sembra aprire ad ermeneutiche infinite: l'*icona*. Essa, consegnandosi al procedimento ermeneutico, lo forza in quanto presenta la straordinaria capacità di non ridursi mai ad ogni tentativo interpretativo. L'icona apre lo spazio indefinito e infinito della contemplazione.

In appendice alla mappa dei fenomeni saturi, Marion accenna ad una possibile *saturatione di secondo grado*, ossia un fenomeno che non è identificabile entro le quattro modalità appena espresse. Potrebbe infatti esistere un fenomeno che, prestandosi ad

⁸⁴ Cfr. *Ibid.*, 65-98.

⁸⁵ Cfr. *Ibid.*, 99-124.

ermeneutiche infinite, risulti non pianificabile e condizione prima del darsi di ogni realtà? Attenendosi al registro della possibilità, non è possibile escludere un fenomeno che, completamente *im-possibile* (cioè saturo oltre ogni misura, al di là del possibile del soggetto), possa essere riconosciuto a posteriori come la donazione per eccellenza, il fondamento di ogni donazione. È questo il caso del *fenomeno di rivelazione*. L'impossibilità non deve essere intesa come sinonimo di absurdità: non è una impossibilità di carattere logico con cui Marion si confronta. Viene definito "*impossibile*" ciò che presenta i tratti dell'indeducibilità, attestandosi oltre il potere efficiente o costituente del soggetto. In questo senso, a rigore, ogni donazione presenta i tratti dell'impossibilità: essa è oltre la potenza del soggetto, che non può causare la donazione, ma vi si ritrova semplicemente implicato, convocato. L'impossibilità si addice ancor meglio ai fenomeni saturi, i quali, oltre a presentare la tipica ineducibilità dell'inesco, saturano completamente la capacità costituente del soggetto, per cui in ogni intuizione si dà una sovrabbondanza di donazione.

L'*impossibile* è la categoria più propria per dire il fenomeno di rivelazione e Dio: «Incontriamo una triplice impossibilità – l'impossibilità dell'intuizione, l'impossibilità del concetto e inoltre anche l'impossibilità di sperimentarne il fenomeno inferiore [qui da intendere come la formalizzazione metafisica]»⁸⁶. Ma proprio in virtù della sua impossibilità occorre riconoscere ad una eventuale rivelazione il suo carattere di saturazione, poiché essa sorpassa e sorprende il soggetto. Di fronte all'impossibile, «una contro-esperienza permette di avere l'unica prova possibile dei fenomeni impossibili perché saturi»⁸⁷. L'impossibile non può dunque che accadere in un evento di rivelazione che ha i caratteri del para-dossale, in quanto sorpassa (*para-*) di gran lunga ogni opinione e ogni aspettativa del soggetto (*-doxa*).

Noi non siamo tenuti qui – in fenomenologia, in cui la possibilità resta la norma, e non l'effettività – che a descriverlo nella sua possibilità pura e nell'immanenza ridotta della

⁸⁶ J.-L. MARION, *Certitudes Négatives*, 96. In questo testo «Marion non si distrae dai suoi temi preferiti e conosciuti da tempo, di cui si scopre in ogni pagina la presenza costante; egli tuttavia li presenta qui in una maniera che, se non è completamente nuova, è certamente più ricca e incisiva che mai». P. GILBERT, *L'excès et la certitude. Les Certitudes négatives de Jean-Luc Marion*, in «Nouvelle revue théologique» 3 (2011) 439-457, qui 439.

⁸⁷ *De Sucre*, 110.

donazione. Non dobbiamo giudicare qui a priori la sua manifestazione effettiva né il suo statuto ontico, che restano l'affare proprio della teologia rivelata⁸⁸.

La precisazione non è passata inosservata al vaglio della critica, che ha sospettato Marion di essere cripto-teologo: sia in *De surcroît* che in *Étant Donn * viene affrontata una lettura approfondita della rivelazione cristiana sotto la categoria di fenomeno saturo, mostrando come essa sia adeguata ad essere intesa come una saturazione di secondo grado. Tuttavia appare sempre la precisazione che deve essere ritenuta un semplice "esempio" di come il fenomeno saturo per eccellenza possa funzionare. L'utilizzo della coppia possibilit -effettivit  per descrivere il rapporto tra la filosofia e la teologia richiede di essere precisato. In *Certitudes Négatives* si insiste particolarmente sul carattere paradossale dei fenomeni saturi e del fenomeno saturo della rivelazione. Egli propone la categoria di "certezza negativa" per indicare il grado di evidenza che una rivelazione "impossibile" e "para-dossale"   in grado di esibire. La *certitude négative* della rivelazione risiede nel suo carattere di impossibilit : per il fatto che essa   oltre il possibile, i confini della razionalit  richiedono un ampliamento⁸⁹. Essa pone l'interrogativo circa i criteri ordinari dell'evidenza e li fa implodere, in quanto inadatti ad esprimerla e, pi  in generale, inospitale nei confronti dei fenomeni saturi. La domanda che si pone   se la rivelazione non custodisca invece la forma tipica dell'evidenza positiva invece che sovvertirla.

Il vocabolario della paradossalit  e della certezza negativa insinuano il sospetto della reintroduzione di un "*duplex ordo veritatis*" tra i fenomeni ordinari e la rivelazione. Potremmo addirittura parlare di un triplice ordine di evidenza: i fenomeni ordinari, i fenomeni saturi e il fenomeno di rivelazione. Il rapporto tra i tre ordini sembra pensato in un crescendo: ci  che   esperibile nella donazione ordinaria   meglio visibile nella donazione dei fenomeni saturi e ancor meglio nel fenomeno saturo di secondo livello rappresentato dalla rivelazione.

La nozione di fenomeno saturo   strategica per la riflessione di Marion, in quanto luogo di particolare visibilizzazione del carattere di donazione di tutta la fenomenicit . In

⁸⁸ *Dato che*, 290.

⁸⁹ «Anzich  stupirci di non avere concetti o intuizioni di Dio (che Dio non sia possibile per noi), dovremmo piuttosto considerare cosa penseremmo nel caso opposto: cosa succederebbe se Dio fosse possibile per noi? Avremmo il paganesimo». J.L. MARION, *Dialogo con l'amore*, 96. La via negativa dell'impossibilit  da parte nostra di dire il divino   la certezza del suo carattere di donazione: se per noi   impossibile dire Dio, ma Dio si dice, ne abbiamo guadagnato una certezza negativa. Se Dio fosse disponibile ad una certezza positiva e producibile dalla concettualit  e dalla logica, questo toglierebbe evidenza "negativa" al suo carattere divino.

sostanza il soggetto è sempre colui che testimonia come il reale sia sorretto dalla logica della donazione, ma ne prende particolare coscienza di fronte ad un'opera d'arte, a un evento che lo coinvolge particolarmente, a un oggetto che attrae la sua attenzione o a una realtà evocativa. Tutto ciò che vediamo è donazione, ma la contemplazione di un tramonto o di un quadro rivelano con intensità il carattere di dono di ogni fenomeno. Emmanuel Falque pone una questione interessante: «Poiché gli altri fenomeni non si presentano che come varianti di grado inferiore rispetto al principio di saturazione, cosa ne è di una tale dinamica della quotidianità dell'uomo come tale, spesso sottomessa più alla radicale povertà della sua intuizione che alla indicibile saturazione dei suoi concetti?»⁹⁰. In effetti in Marion appare particolarmente evidente come i fenomeni ordinari siano solo gradazioni di intensità inferiore rispetto all'iconicità del fenomeno saturo: *il caso statisticamente meno probabile è considerato il caso tipico dello studio filosofico*.

2.6 Ritrattazione del soggetto: l'adonato

Quale ruolo riveste il soggetto? In un passaggio di *Réduction et donation* leggiamo: «Il *Dasein* non si espone all'essere per divenirne il sito se non in quanto si consegna all'appello che lo convoca. [...] L'essere non domina sul *Dasein* come un padrone sulla propria terra, ma come un viandante accolto da un ospite – a cui ha prima chiesto ospitalità»⁹¹. Marion procede a quella che potremmo definire una *ritrattazione del soggetto*: occorre «ripensare e rovesciare i suoi caratteri classici, contestare la sua pretesa di essere un principio, un'origine e un centro, per mostrare che esso invece è un risultato, qualcosa di divenuto e, di conseguenza, un “luogo” inscritto in un sistema più ampio che non può comandare»⁹².

Il soggetto non viene pensato come il *punto 0* da cui muove la filosofia, bensì ne viene proposta una sorta di *genealogia*: l'uomo diviene soggetto entro un processo di riconoscimento di sé mediante l'incontro con la donazione e la saturazione dei fenomeni.

⁹⁰ E. FALQUE, *Phénoménologie de l'extraordinaire*, in «Philosophie» 2/78 (2003) 52-76, qui 54. Cfr. anche il capitolo su Marion in E. FALQUE, *Le Combat amoureux*, 137-193.

⁹¹ *Réduction et donation*, 300.

⁹² R. TERZI, *Genealogia dell'adonato? Prolegomeni a una analisi fenomenologica del soggetto a partire da Marion*, in U. PERONE (ed.), *Filosofia dell'avvenire*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, 137-145, qui 137.

Il soggetto viene così detronizzato dal ruolo cartesiano di *primo evidente*; egli in effetti non è mai all'origine di sé e viene raggiunto da fenomeni di cui non dispone. L'uomo scopre *di essere* dopo essere stato *posto in essere*. L'eccesso di donazione a cui il soggetto partecipa mediante i fenomeni saturi permette dunque di procedere a una revisione del pensiero sulla soggettività, in quanto responsoriale e costituita.

Il termine con cui viene definito il soggetto è “*adonato*”: si tratta di un neologismo che allude alla caratteristica del soggetto di essere convocato, donato a se stesso, agente di una identità di cui non è all'origine. Il soggetto in quanto adonato diviene sé nell'essere *assegnato a se stesso*. La coscienza si costituisce tramite una passività originaria⁹³, in quanto l'adonato viene a sapere di sé come interpellato, ma dove l'interpellazione è da intendere con un senso assoluto, senza che la risposta ne determini la qualità. La qualità dell'assegnazione a sé è indipendente rispetto a qualsiasi possibile risposta: quest'ultima, per quanto significativa sul piano esistenziale, non cambia nulla rispetto all'assoluta passività in cui viene a costituirsi il soggetto adonato⁹⁴. La donazione sorprende il soggetto e lo costituisce, mentre la risposta del soggetto è riassorbita nella donazione stessa. La manifestazione di sé mediante la donazione avviene in quattro modalità⁹⁵: la *convocazione* (il soggetto scopre che qualcosa è per lui, deve rinunciare all'autarchia del sé per rivolgersi verso altro), la *sorpresa* (il carattere di paradossalità della convocazione sorprende il soggetto), l'*interlocuzione* (il soggetto non è convocato in un dialogo, ma invitato ad un consenso, ad un assenso) e infine la *fatticità* (da sempre il soggetto si riconosce chiamato in causa, interpellato in quanto incluso nella fenomenicità).

A giudizio di Marion la figura dell'adonato è l'unica in grado di restituire il carattere libero del soggetto stesso.

L'adonato si espone non solo a ciò che si mostra in quanto si dà (*fenomeno in generale*), ma più essenzialmente a un paradosso (*fenomeno saturo*) da cui riceve una chiamata e precisamente una chiamata innegabile. L'adonato, lasciando sorgere così senza riserva il dato, lo riceve in modo talmente radicale (*attributario*) da liberarvi per di più la donazione come tale: l'adonato si segnala, dunque, come il solo dato in cui si dispiega evidentemente la piega della donazione. Consegnandosi senza restrizione alla donazione al punto da

⁹³ Cfr. P. GILBERT – S. PETROSINO, *Il Dono, un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001, 9-48.

⁹⁴ «L'interpellato riconosce, ammettendo di essere stato raggiunto dalla rivendicazione, di aver rinunciato definitivamente all'autarchia onnicomprensiva di una soggettività assoluta. Questa apertura all'alterità precede qualsiasi forma di intenzionalità». C. TARDITI, *Con e oltre la fenomenologia, le “eresie fenomenologiche” di J. Derrida e J.-L. Marion*, Il Melangolo, Genova 2008, 136.

⁹⁵ Cfr. *Dato che*, 328-330.

liberarla come tale, l'adonato vi raggiunge infine la sua ultima determinazione – ricevere se stesso ricevendo il dono da lui dispiegato seguendo la donazione⁹⁶.

Il soggetto in quanto adonato è il luogo in cui la donazione si manifesta come tale e, acconsentendo ad essa, egli accede a sé stesso: «L'uomo afferma se stesso affermando al medesimo tempo l'invito con il quale l'originario gli si presenta sollecitandone il compimento soggettivo»⁹⁷. La soggettività così è salvaguardata da ogni ipotesi trascendentalista: essa si manifesta attuandosi, e si attua grazia all'appello che le è rivolto dalla donazione. Essa non può essere dedotta: può solo essere colta nel suo *carattere responsoriale* di ciò che si manifesta come appello e dono, istituendo così il soggetto come adonato. Il carattere di *adonato* del soggetto non si dice a priori, e tuttavia è già incluso (paradossalmente) nell'appello che da sempre la donazione gli rivolge: «L'adonato ha il privilegio di arrendersi all'evidenza – nel doppio senso di sopportare l'esplosione del dato e di non negare l'innegabile»⁹⁸. La questione che tali riflessioni pongono è circa il carattere effettivo della figura di libertà proposta da Marion: l'appello della donazione sembra infatti già inglobare la risposta del soggetto, limitata alla possibilità di un assenso.

Marion tende a sottolineare la dimensione passiva della costituzione del soggetto, che scopre di non essere all'origine di sé. Non significa una sottodeterminazione del soggetto, bensì una sua qualifica che a giudizio di Marion risulterebbe essere più originaria: egli è da pensare come «attributario»⁹⁹. Il soggetto è posto in essere dalla donazione ed è la donazione ad aprirgli la possibilità del divenire sé in quanto soggetto. Se Husserl non ha mai rinunciato a pensare alla correlatività dell'intenzionalità, l'adonato come *attributario* è pensabile solo se si rovesciano gli equilibri husserliani: il soggetto «non intrattiene più con il fenomeno una relazione di possesso, ma un rapporto di piena assegnazione, di contiguità, certo, ma anche di scarto irriducibile»¹⁰⁰.

Il *rovesciamento* è operato anche nei confronti dell'impostazione heideggeriana: il soggetto in quanto adonato è il luogo non solo in cui si manifesta l'essere, ma il suo

⁹⁶ *Ibid.*, 346.

⁹⁷ S. UBBIALI, *L'appello assoluto all'identità soggettiva*, in N. REALI (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 91-115, qui 114. Nell'articolo l'Autore mette in luce come il dispositivo responsoriale sia l'autentico impianto con cui il soggetto accede al costituirsi dell'identità.

⁹⁸ *Ibidem*.

⁹⁹ Cfr. *Dato che*, 304.

¹⁰⁰ *Ibid.*, 305.

carattere di donazione. In Heidegger le condizioni esistenziali del *Dasein* sono anche le condizioni di manifestatività dell'essere; la responsorialità dell'adonato invece lo connota come colui che attesta il carattere di donazione della fenomenalità stessa. Non è il soggetto ad istituire le condizioni della manifestatività dell'essere, è l'adonato che attesta la donazione vivendo se stesso come risposta all'appello del dono.

Il fenomeno e l'adonato non stanno in un *rapporto di causalità*: il fenomeno non pone in essere il soggetto, non ne è la causa né formale né materiale; la donazione non dona nulla se non se stessa. Tuttavia la donazione è un *appello* che, nella misura in cui viene accolto dal soggetto, attesta proprio il carattere di dono della donazione stessa e definisce l'identità del soggetto come adonato. Marion intende evitare in ogni modo di pensare al rapporto tra donazione-adonato nei dispositivi necessitanti della causalità metafisica: il dono non dona altro che sé senza scopo, senza cause, senza teologie o protologie; l'adonato è raggiunto dall'incondizionatezza del dono e semplicemente vi corrisponde.

Non si tratta di una semplice interpellazione o di un dialogo incentrato su una simmetria: la donazione dona se stessa da se stessa, e ciò costituisce la possibilità del soggetto che non può esistere se non come risposta.

Il vocabolario dell'*appello* richiama l'area semantica dell'esperienza forense: il soggetto è colui che è chiamato ad essere, riconoscendo la donazione. L'appello del dono non può essere misconosciuto o evitato, ma la risposta non è deducibile dall'appello. L'appello istituisce la possibilità di una risposta che, per quanto seconda rispetto all'appello, apre lo spazio del soggetto libero. Marion evoca in questa sede il linguaggio liturgico del *responsorio*: si tratta di una parola che il credente pronuncia dopo essere stato raggiunto dalla Parola. Il responsorio è sempre in un ritardo costitutivo rispetto alla Parola: non potrebbe dire nulla se non in quanto prima di tutto interpellato. Scopre in questo ritardo di essere stato posto nelle condizioni di poter proferire una parola libera: l'adonato attesta se stesso come soggetto che si riceve e simultaneamente riconosce la propria donazione.

L'adonato vive dunque di un paradosso: da un lato è fattuale che egli non sia all'origine di sé, mentre dall'altro lato la non originarietà diventa un compito che si compie solo come *risposta all'appello* che la saturazione dei fenomeni in quanto dono è in grado di generare. Il responsorio è la scelta libera del soggetto di dare parola al

riconoscimento di sé come adonato, ma quando il soggetto parla lo fa attestando ciò che era in atto ben prima della parola: «Il responsorio e l'ascolto mostrano la chiamata inascoltata e non vista che si donava già»¹⁰¹.

Marion, nell'analisi dell'adonato, naviga destreggiandosi tra due pericolosi scogli, di cui vuole operare un rovesciamento: l'intenzionalità e la causalità. Il soggetto non è definito dall'*intenzionalità*, in quanto essa non è sufficientemente originaria; l'adonato è posto in essere dalla donazione ed è qualificato come luogo di manifestazione del carattere di donazione di ogni fenomeno. Tuttavia si intende preservare tale caratteristica dell'adonato nel suo carattere libero: la donazione è un appello all'adonato, il quale intona il proprio responsorio. La *causalità* inscriverebbe il soggetto entro il dispositivo metafisico corrispondente, per cui la donazione sarebbe assorbita nella necessità su cui si reggerebbe l'onto-metafisica stessa.

Si pongono però due questioni: se la donazione non è causa ma appello per l'adonato, quanto è appartiene all'originario della sua identità? E se l'intenzionalità non è originaria, bensì sorge a risposta della donazione, quanto la libertà appartiene all'originario? L'assolutezza della donazione non deve essere pensata come concorrenziale alla libertà del soggetto che vi corrisponde: il ritardo tra appello e responsorio è «quell'impercettibile momento di differenza che c'è tra la convocazione appellante delle cose e il loro essere accolte»¹⁰². In questo ritardo si apre lo *spazio della libertà*, ossia lo spazio vero e proprio dell'*etica*. La risposta dell'adonato all'appello che lo raggiunge chiede di essere pensata nella sua obiettività. Il soggetto viene posto in essere e questionato dall'alterità che si dona a lui. L'alterazione che la donazione opera sul soggetto non ha alcun nesso con la libertà dell'adonato che si lascia alterare? «In effetti, quando so di un oltrepassamento, a mia volta, lo oltrepasso, almeno intenzionalmente (se non contenutisticamente, per via della mia finitezza). E in questo pur tenue e vuoto oltrepassare, la coscienza è in qualche modo attiva. Non può mai, dunque, essere posta storicamente come del tutto passiva»¹⁰³.

Il soggetto è dato a sé prima di ogni atto intenzionale, ma a quali condizioni l'uomo si riscopre come “adonato”? Si tratta di un atto speculativo? Oppure il riconoscimento di

¹⁰¹ *Ibid.*, 353.

¹⁰² C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 274.

¹⁰³ S. ZANARDO, *Il legame del dono*, 269.

sé come luogo della manifestatività della donazione richiede una coscienza pre-verbale e non semplicemente noetica?

3. Chiusura della parentesi amorosa: la riduzione erotica

Abbiamo già considerato la convinzione di Marion secondo la quale la struttura teorica del fenomeno erotica possa rappresentare il *telos* di tutta la sua riflessione. Si tratta ora di verificare tale ipotesi affrontando gli snodi teoretici di *Le phénomène érotique*. Il linguaggio etico viene usato con una certa prudenza, ma non sarà difficile notare i legami con le intuizioni dei prolegomeni alla carità. Si viene delineando un progetto riflessivo in cui fenomenologia ed etica intessono un promettente dialogo.

3.1 “Donazione” si dice solo epistemologicamente?

Carla Canullo scrive che la donazione in Marion ha «un impianto rigorosamente epistemologico, motivo per cui il termine “donazione” non possiede alcun connotato etico. Non perché gli sia precluso pregiudizialmente: altri possono proseguire su questa strada, non esclusa da Marion ma, semplicemente non tentata»¹⁰⁴. L’affermazione sembra in contrasto rispetto alla tesi che stiamo sostenendo in questa riflessione. In realtà, a nostro giudizio, non solo non la smentisce, ma la conferma. Ha ragione Canullo nel sostenere che solo con il trittico più propriamente fenomenologico Marion offre una completa disamina del tema della donazione, in cui ogni connotazione etica sembra sospesa. Tuttavia l’ipotesi che vorremmo proporre è che *Le phénomène érotique* deve essere letto in continuità con il trittico: le intuizioni dei *Prolegomènes à la charité* secondo la quale l’atto etico è cooriginario viene precisata e argomentata mediante le riflessioni sul fenomeno erotico.

L’amore non è estraneo all’atto filosofico in quanto tale: la traduzione letterale del termine *filosofia* del resto porta in sé il linguaggio dell’amore. Eppure la filosofia stessa sembra aver rimosso tra i suoi interessi la questione dell’amore. Con queste denuncia si apre la riflessione di Marion nel testo *Il fenomeno erotico*. In realtà, secondo Marion,

¹⁰⁴ C. CANULLO, *La fenomenologia rovesciata*, 118.

esiste una sorta di fiume carsico della filosofia che non ha mai smesso di pensare all'importanza della questione della preminenza dell'amore. Viene citato un passaggio di Cartesio: colui che parla del *Cogito*, è anche colui che ha un pensiero complesso dell'atto della *cogitatio* e sostiene che essere una cosa che pensa significa anche essere colui che dubita, afferma, nega, vuole, immagina e sente¹⁰⁵. Il pensiero non è mai un pensiero neutro: da un lato è un pensiero *assediato*, assegnato a sé da ciò che si dona a pensare, e dell'altro è un pensiero *affetto*, poiché ciò che si dona attiva non solo il *Cogito*, ma cooriginariamente il *Volo*. Un soggetto o un fenomeno autarchico non rendono ragione della complessità della questione, poiché «l'ego deve ammettere un'ulteriorità originaria, un'origine che lo altera»¹⁰⁶. Ma l'interdonazione visibilizza una questione che sempre è in gioco quando si ha a che fare con la donazione: quale è la ragione trascendentalmente non rinvenibile che muove la donazione a innescare la fenomenicità? Marion propone il concetto di *fenomeno erotico*, in cui rivisita la relazione tra l'adonato e la donazione (in particolare quella del fenomeno saturo della rivelazione) cercando di restituire senso fenomenologico alla categoria di amore. Proprio nella restituzione di un senso fenomenologico emergerà come esso non è separabile da un *significato etico*. L'analisi epistemologica della trilogia fenomenologica chiede un complemento etico a cui la fenomenologia aveva fino a qui guardato a distanza. L'adonato non è soltanto colui che eideticamente viene costituito dalla donazione; i fenomeni che lo costituiscono e lo istituiscono lo emozionano, lo interrogano, lo scompaginano, lo assediano, lo consolano e lo accompagnano nel compito mai concluso di venire a capo di sé¹⁰⁷. L'assedio della questione del sé non è marginale rispetto alla donazione: il soggetto in quanto adonato e la donazione interagiscono. Proprio questa reciproca esposizione è lo spazio fenomenologico ed etico per l'amore: l'adonato acconsente ad una donazione che lo precede, lo costituisce e che gli si presenta in questi termini: «Eccomi, sono io il tuo significato»¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cfr. J.-L. MARION, *Le phénomène érotique. Six méditations*, Grasset, Paris 2003 (trad. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007, 12).

¹⁰⁶ *Ibid.*, 56.

¹⁰⁷ «Ciò che si fa strada, infatti, e va ben oltre l'auto-affezione, oltre la necessità di ammettere una modalità non estatica di rapporto al sé, che tuttavia si radica pur sempre in un'altra logica del sé, è una paradossale, più netta, eteronomia: un'affezione originaria, ma ricevuta da altri. Originaria in quanto ricevuta». R. CALDARONE, *Caecus Amor. Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, 53.

¹⁰⁸ *Ibid.*, 133.

La proposta fenomenologica che ci ha accompagnato verso il soggetto come adonato aveva già ribaltato (o disequilibrato) le geometrie intenzionali: l'atto intenzionale non è da pensarsi in direzione mono-direzionale per cui il soggetto istituisce l'oggetto. Il soggetto conosce ciò che vuole conoscere, e può conoscere perché qualcosa si dà a lui. Ora Marion sembra approfondire le questioni che sono rimaste aperte. Si tratta di chiudere la parentesi tornando ai temi che l'avevano aperta con i *Prolegomeni alla carità*:

Io non amo nella misura in cui conosco, ma io conosco nella misura in cui amo. L'amore, lungi dall'essere concepito come mera funzione fisiologica, ha dunque una funzione epistemologica e fenomenologica in quanto ci apre gli occhi alla verità. Nella logica della riduzione erotica, la verità non è nell'ordine della speculazione ma dell'amore che non va contro la logica del pensato, della ragione, è nell'ordine dell'amore che costituisce un pensiero più grande, una più grande ragione che non si oppone allo speculativo o all'intenzionale ma che rovescia le loro logiche e il loro orientamento¹⁰⁹.

Si tratta dunque di comprendere in che senso la riduzione erotica sia necessaria per completare il rovesciamento della fenomenologia che rappresenta l'intento della proposta riflessiva di Marion. Un rovesciamento che negli intenti dell'autore rappresenta l'unica possibilità per la fenomenologia di non mancare il proprio obiettivo. L'amore non è un dettaglio per la proposta fenomenologica complessiva di Marion; *Dato che* termina con un mandato a riflettere sulla questione dell'amore: Marion parla della reciproca donazione come luogo originario di costruzione dell'identità e

questa individuazione ha un nome: l'amore. Ma noi abbiamo perso da tempo il concetto che gli renderebbe giustizia e questo nome resta il più prostituito dei nomi. Tuttavia, la fenomenologia pretende di farne il suo tema privilegiato - «L'amore, come motivo di fondo della comprensione fenomenologica» (*Heidegger*). La fenomenologia della donazione potrebbe infine restituirgli la dignità di un concetto?¹¹⁰

3.2 La riduzione erotica

La fenomenologia si è sempre sentita a proprio agio nell'affrontare questioni di *epistemologia* e *gnoseologia*, con meno agio si è avventurata in argomenti tradizionalmente appartenenti alla filosofia *estetica*, ha fatto fatica a percorrere sentieri di natura *etica*. Nello studio del fenomeno erotico Marion sfida la riflessione fenomenologica proprio nel terreno di gioco in cui essa si è sempre sentita a casa, ossia

¹⁰⁹ P. TABET, *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*, 226-227.

¹¹⁰ *Dato che*, 395.

la questione della conoscenza: «Fra ignoranza e sapere, nessuno esita a preferire la conoscenza. Perché?»¹¹¹.

La *conoscenza*, che si sostanzia in un processo riflessivo e verbale, in realtà conosce a monte e a valle delle cause e delle conseguenze che eccedono la logicità del discorso. *A monte* della conoscenza c'è il desiderio di conoscere, che precede la conoscenza stessa: senza intenzionalità noi non conosceremmo nulla, e l'intenzionalità il più delle volte si dirige verso un oggetto da conoscere per un puro desiderio che non ha ricevuto una formalizzazione verbale da parte della coscienza. Una seconda condizione della conoscenza è la certezza di un *Io* conoscente: posso dubitare di tutto, posso esercitare la critica su qualsiasi cosa, posso assumere il dubbio come principio metodologico, ma nell'atto di dubitare sto tematizzando un "me" da passare al vaglio critico; non posso sospendere però un "io" come soggetto della critica. Non si tratta di una certezza raggiunta criticamente o discorsivamente: si tratta di una certezza che si colloca a monte di ogni dubbio; colui che dubita ha pieno possesso di se come possibile titolare del dubbio.

Inoltre la conoscenza ha effetto *a valle*, che è il piacere: desideriamo conoscere perché ciò genera in noi gusto; siamo contenti di conoscere. Quando conosciamo, *desideriamo* e *siamo contenti* prima e dopo la conoscenza; in ogni atto di conoscenza ne va dell'*Io*, oltre e attraverso ciò che viene conosciuto. Ma l'*Io* non è solo colui che è cosciente di sé come il titolare dell'atto noetico: conosce se come *desiderante* e come *gaudente*, anche nella versione negativa. Il soggetto è certo di sé non solo come luogo in cui gli enti divengono concetti; la certezza che il soggetto ha di sé non è nell'ordine della certificazione di una mera presenza: «La certezza spetta agli oggetti e, più in generale, agli enti del mondo, poiché, per loro, essere equivale ad esistere nella presenza effettiva, e l'effettività si può certificare. Ma tale modo di essere non mi si addice»¹¹².

Il soggetto, nell'essere cosciente di sé, si sperimenta prima di tutto come colui che ha la possibilità di determinarsi e come colui che "*desidera essere*", non semplicemente che "esiste": l'orientamento teleologico della propria esistenza non è trascurabile per l'uomo. Inoltre l'uomo non è colui che semplicemente *desidera essere*, ma *desidera essere felice*; per questa ragione non gli è sufficiente essere certo di esistere: «Produrre io stesso la mia certezza non mi rassicura affatto, ma mi spaventa di fronte alla vanità in

¹¹¹ *Il fenomeno erotico*, 17.

¹¹² *Ibid.*, 28.

persona. A che serve la mia certezza se dipende ancora da me, se io non esisto che attraverso di me?»¹¹³. Una certezza intesa come mera rappresentazione esatta del mondo sarebbe sufficiente per ingenerare nel soggetto la “certezza di poter essere felice”? In realtà, quando l’uomo dirige intenzionalmente la propria coscienza verso ciò che lo trascende, non intende solo rappresentare il mondo, ma interroga il mondo circa la *propria possibilità*. La domanda pre-verbale con cui l’uomo approccia la realtà non è semplicemente: «Dimmi cosa sei», ma soprattutto: «Rivelami chi mi concedi di essere».

Non esiste fenomenologia senza riduzione, e scopo della riduzione fenomenologica è la ricostruzione delle connessioni eidetiche necessarie all’effettuarsi dell’evidenza. Ponendo sotto *epochè* il fenomeno, la descrizione fenomenologica procede istruendo la questione di quali siano le condizioni della sua produzione in evidenza per la coscienza. La fenomenologia è in grado di rendere ragione di questi interrogativi sottesi ad ogni atto intenzionale?

Si deve, quindi, farla finita con ciò che produce la certezza degli oggetti del mondo, la *riduzione epistemica*, che conserva di una cosa solo ciò che in essa resta ripetibile, permanente e come custodirlo dallo sguardo dello spirito (io in quanto oggetto o in quanto soggetto). Occorre scartare anche la *riduzione ontologica*, che della cosa conserva solo il suo statuto di ente per ricondurla al proprio essere oppure, eventualmente, per seguirne le tracce fino ad intravedervi l’essere stesso (io in quanto *Dasein*, l’ente nel quale ne va dell’essere). Resta, quindi, da tentare una terza riduzione: perché io appaia come fenomeno a pieno titolo, non basta che mi riconosca come oggetto certificato, né come un ego certificante, e neppure come un ente propriamente ente. Dovrei scoprirmi come un fenomeno dato (e donato), tale da garantirsi come un dato privo di vanità¹¹⁴.

La citazione di Husserl e Heidegger è palese, come è palese il capo di accusa: la questione dell’uomo in quanto libero e desiderante non può essere espulsa dalle condizioni eidetiche essenziali del costruirsi dell’evidenza. Il soggetto è colui che non vive semplicemente i fenomeni, ma in essi chiede in ordine a sé. Non si tratta di una semplice *reditio in seipsum*; non è solo questione del fatto che il soggetto, divenendo cosciente del mondo, diverrebbe anche coscienza di sé in quanto coscienza; non si tratta solo di pensare alla coscienza come realtà transitiva, la quale non sarebbe se non come coscienza di qualcosa. Il soggetto in quanto libero non può mai sottrarsi dalla questione di una *sensatezza complessiva* della propria esistenza, al quale il soggetto non può pervenire senza affrontare la radicale questione della propria collocazione nel mondo.

¹¹³ *Ibid.*, 27.

¹¹⁴ *Ibid.*, 30.

La donazione ha un carattere *epistemologicamente neutro*: si tratta della condizione necessaria della fenomenicità. Il soggetto è colui che riceve la donazione e, in quanto adonato, si riceve dalla donazione stessa, al di là di ogni sua presa di coscienza. La donazione si abbandona al soggetto prima della sua comprensione. Ma il soggetto è colui che non può evitare di configurare un significato della donazione stessa: «[...] Poiché l'altrove anonimo mi rassicura venendo a me, poiché rompe l'autismo della certezza di sé che dal sé viene, allora mi espone a lui e determina originariamente ciò che *io sono* attraverso *questo per chi* (o per cosa) sono»¹¹⁵.

L'alterità mi assegna a me senza alcun mio assenso, ma non posso evitare il problema di come vengo assegnato a me stesso. Cosa avviene a me in quanto adonato? Si tratta del problema decisivo per il soggetto, che si pone in ogni istante della sua esistenza. Nella *Quinta meditazione cartesiana*, Husserl tematizzava l'altro come *alter ego*: mediante l'accoppiamento originario, il soggetto intenzionale si rende conto di essere anche oggetto dell'intenzionalità dell'altro, in quanto ipotizza che l'altro sia come se stesso. Ma Marion sostiene che il dispositivo intersoggettivo non sia descritto in tutta la sua radicalità: il soggetto non riconosce semplicemente l'altro con un "altro sé", ma chiede anche all'altro in ordine a sé.

L'aporia della questione dell'essere non riguarda il fatto di averla sempre mancata, ma il fatto che ci si ostini ancora e sempre a metterla al primo posto mentre, nel migliore dei casi, resta derivata o condizionale. Né prima né ultima, deriva soltanto da una filosofia minore, fin tanto che un'altra domanda – «A che scopo?» – la tormenta e una filosofia più radicale ti chiede: «Allora sono amato da altrove?». Solo questa inversione dell'atteggiamento naturale – naturalmente ontologico, quindi naturalmente metafisico (almeno qui) – può compiere una riduzione di nuovo genere, che noi abbiamo identificato con la riduzione erotica¹¹⁶.

Quali sono le condizioni effettive dell'effettuarsi della riduzione erotica? Quale guadagno si ottiene nel tematizzare la domanda circa il ruolo che l'altro assegna al soggetto? Come evadere la domanda "sono amato"? Lo spazio, il tempo e la carne sono le direttrici che Marion percorre per indicare i possibili luoghi teoretici aperti dalla riduzione erotica.

La riduzione erotica prima di tutto *riconfigura lo spazio*. Se la riduzione epistemica (Husserl) considerava lo spazio come condizione trascendentale dell'intenzionalità, la

¹¹⁵ *Ibid.*, 33.

¹¹⁶ *Ibid.*, 39.

riduzione ontologica (Heidegger) poneva la questione dello spazio in ordine al *Dasein*. Secondo Heidegger, la dimora era il luogo da cui il *Dasein* guardava il mondo: il mondo non è mai uno spazio neutro per il *Dasein* in quanto il soggetto non può che osservare tutto “da un certo punto di vista”, ossia la sua dimora. L’uomo colloca ciò che lo trascende come più o meno lontano rispetto a quell’insieme di convinzioni, presupposti, acquisizioni e interrogativi che simbolicamente costituiscono la dimora. Ma *dove l’uomo si sente a casa?* Quale è il luogo che assurge a punto di osservazione del mondo? La riduzione erotica fornisce la chiave interpretativa: «Per la prima volta un luogo diventa per me insostituibile, fisso, naturale se si vuole. [...] Non vivo quindi là dove sono, qui, ma là dove giunge a me l’altrove che solo mi interessa e senza il quale nulla mi importerebbe degli enti del mondo, quindi laggiù»¹¹⁷. Senza la riduzione erotica, la proposta della dimora come punto di osservazione del mondo sarebbe parziale: l’uomo non costituisce un luogo a dimora in modo arbitrario, ma secondo un *ordine dell’amore*. Egli fissa la propria dimora dove riceve la possibilità più propria di essere se stesso, e a partire da tale possibilità colloca ogni alterità.

Analogamente la riduzione erotica ha da dire in ordine ad un altro annoso problema della fenomenologia, ossia la *costituzione temporale*. Il problema non è semplicemente comprendere come il tempo si costituisca in evidenza per la coscienza stessa, ma come il tempo riceva un ordine da parte del soggetto. La prontesione e le ritenzioni mostrano come il tempo acquisti un significato in ordine alla coscienza soggettiva. La riduzione erotica permette un allargamento del problema del tempo in rapporto alla soggettività: l’uomo fissa dei “prima” e dei “dopo” nella vita in base alle attese che la sostengono. L’atteggiamento di fondo con cui l’adonato affronta la successione temporale è l’attesa, poiché dall’alterità si aspetta un compimento ineducibile. In realtà, mentre noi attendiamo, accadono fatti e fenomeni, che tuttavia sono configurati come tempi di attesa fino a un *punto zero* che riteniamo il momento del compimento:

Nulla accade finché attendo, perché non arriva nulla, almeno nulla di ciò che aspetto precisamente e in modo particolare. Fintanto che ciò che sostituisce per me l’altrove in questa circostanza non mi avrà chiamato, non mi avrà spedito una lettera, non mi avrà lanciato il suo messaggio, non sarà venuto, in breve non sarà entrato nel mio campo

¹¹⁷ *Ibid.*, 42-43.

visivo, in una parola, e molto precisa, fin quando non sarà arrivato fino a me dall'altrove che gli è proprio, nulla sarà avvenuto qui e in questo momento¹¹⁸.

I tempi in cui il soggetto trova un compimento alla propria domanda di amore sono quelli in base ai quali l'uomo parla di un "prima" o di un "dopo": il fidanzamento, la nascita di un figlio, un'amicizia importante. Ogni evento nella vita dell'uomo si misura in ciò che precede e ciò che segue i complimenti delle attese, e la domanda che sostiene ogni attesa può essere così riassunta: «Da chi sono amato?». Quando "l'altrove" irrompe nella vita del soggetto che lo attendeva, il tempo si configura secondo il meccanismo dell'*anamorfosi*: l'incontro assurge a punto prospettico a partire dal quale il tempo si configura in un ordine.

Infine la riduzione erotica permette di riconsiderare *la carne*. La carne, come abbiamo imparato da Husserl, conserva un'ambivalenza: da un lato è ciò di proprio di cui dispone il soggetto, poiché la carne è il luogo della sua apparizione al mondo e di esercizio della propria intenzionalità; tuttavia la carne attesta l'assoluta passività del soggetto in quanto le sensazioni afferiscono alla carne senza che essa vi si possa sottrarre. La carne è il luogo proprio della fragilità del soggetto, il luogo dove il soggetto è raggiungibile. Proprio nella sua vulnerabilità e nel proprio essere esposto al mondo il soggetto interroga il mondo, poiché non può esporsi al mondo senza sperare che il mondo gli conceda di essere: «Sono là dove la mia carne mi espone, ovvero là, nel luogo che la domanda "Sono amato?" mi assegna»¹¹⁹. Ogni volta che la carne viene raggiunta dal mondo, il soggetto sperimenta la propria attività e la propria passività simultanee. Ma solo la riduzione erotica sembra giungere alla questione della speranza da cui il soggetto non si può dispensare nell'esperirsi esposto al mondo. Il mondo assegna il soggetto a se stesso, ma in quale misura sembra compiersi l'assegnazione a sé se non quando la vulnerabilità della carne percepisce una risposta alla questione dell'essere o meno amabile?

3.3 *Io sono amato?*

La riduzione erotica opera un esilio: la certezza fondante per il soggetto non risiede semplicemente nel *Cogito*, ma ha un carattere eteronomo. In riduzione erotica la

¹¹⁸ *Ibid.*, 45.

¹¹⁹ *Ibid.*, 51.

possibilità del soggetto risulta non appartenente al soggetto stesso. L'argomentazione che abbiamo fin qui svolto potrebbe essere ricondotta a un ritmo ternario: la questione della certezza di sé (raggiunta mediante le riduzioni fenomenologiche di Husserl e Heidegger) in realtà è solo una risposta parziale, in quanto segnata dalla vanità del punto di approdo; non è infatti possibile per il soggetto pervenire realmente a sé se non ponendo la questione dell'esercizio della propria libertà, alimentata da desideri e destinalità; dunque la questione dell'evidenza di sé non può assestarsi sul mero interrogativo «Io sono certo di me?», ma chiede di inoltrarsi nella domanda «Io sono amato?». Le tre fasi del ritmo sono dunque la *riduzione ontologica*, la *questione della vanità* e la *riduzione erotica*.

Ma i tre momenti sembrano avere un livello di cogenza non paragonabile. Se la questione egologica della coscienza soggettiva sembra la “madre” dell'evidenza, risulta essere meno evidente l'approdo alla questione della vanità dell'esistenza, e ancora meno necessaria sembra essere la riduzione erotica. Detto in altri termini: *l'io non può fare a meno di sé, ma potrebbe fare a meno di altri?* Negare il guadagno della riduzione ontologica porterebbe a una contraddizione insanabile: l'io non può esistere se negassi l'io. Ma l'io potrebbe esistere negando la situazione di vanità? E potrebbe esistere se non fosse amato?

Occorre così risolvere il problema di un possibile «solipsismo della coscienza»¹²⁰, che sembra essere un'obiezione alla necessità della riduzione erotica: se l'io bastasse a sé, la riduzione erotica sarebbe una semplice interpretazione delle possibilità del soggetto, diventerebbe una sorta di prescrizione non necessaria al soggetto, e dunque senza alcuna cittadinanza fenomenologica. La risposta all'interrogativo chiede di partire ancora più a monte della questione: chi è quell'io di cui non posso non essere certo della sua esistenza? Il *Cogito* guadagnato da Cartesio (o da Husserl) non può essere una semplice entità formale: esiste in quanto *libero* e in quanto *bisognoso*. Per esistere il soggetto *deve agire*: l'esistenza chiede che ci si prenda cura di essa. Il soggetto potrebbe bastare a se stesso? Potrebbe essere soggetto di bisogni e capace della loro soddisfazione? Se fosse possibile un solipsismo della coscienza «non avrò dovere più grande che prendermi cura di me, gestendo la soddisfazione dei miei desideri, la salute della mia carne, la serenità del mio psichismo»¹²¹. L'uomo sarebbe semplicemente scopo per se stesso.

¹²⁰ *Ibid.*, 57.

¹²¹ *Ibid.*, 56.

In realtà ogni visione etica solipsistica è illusoria e cela importanti questioni antropologiche per potersi giustificare. In particolare verrebbe rimossa la questione dell'*origine* e quella della *destinalità*. La prima evidenza che accorrebbe rimuovere per rendere plausibile il solipsismo risiede nel fatto che l'uomo non è all'origine di se stesso: nessuno può esistere se non in quanto generato. Il soggetto riceve la propria esistenza e non ne è mai all'origine: «Se per caso dovessi esercitare la funzione di amare me stesso, dovrei quindi accettare l'inverosimile pretesa di precedere me stesso»¹²². La seconda evidenza che occorrerebbe rimuovere è il fatto che ciò che mi questiona è la sproporzione dell'altro. Io sono sempre proporzionato a me, mentre l'altro è sempre oltre le mie aspettative. Ma la storia evolve perché conosco altre vedute, mi confronto con altre modalità, ricevo altre configurazioni del mondo; grazie all'alterità scopro che il mondo è oltre me, e questo mi rassicura. Il solipsismo è illusorio perché l'alterità è una coordinata essenziale del mio desiderare: i miei desideri si contaminano e si affinano grazie all'alterità.

La riduzione erotica ridefinisce il concetto di esistenza: una visione solipsistica del soggetto pensa che esistere sia «perseverare nell'essere», ma in riduzione erotica emerge come la perseveranza nell'essere lascerebbe inevase troppe questioni che invece sono decisive per il soggetto. Il parallelismo tra esistenza e perseveranza nell'essere sembra rimuovere dal soggetto ogni origine e ogni destinalità: all'origine della nostra esistenza c'è una discontinuità dovuta al desiderio di altri e l'essere desideranti ci impedisce di guardare al futuro come semplice questione di perseveranza.

[...] per un ego, essere non significa prolungare soltanto la sua effettività, ma soprattutto restare aperto a una possibilità e attraverso questa, non persistere nella presenza acquisita, ma proiettarsi nel futuro imprevedibile. La morte persevera ancora nel suo essere: non gli resta altro che quella. Quindi per me, il vivo, essere non significa perseverare, ma inaugurarsi nella possibilità¹²³.

Sarebbe una visione troppo banale quella che vedrebbe l'uomo come perseverante nel suo essere fino a quando la morte verrebbe ad interrompere la perseveranza. Da Heidegger abbiamo appreso che la morte interroga sulla qualità dell'esistere; a differenza di Heidegger però l'uomo non è l'unico implicato nella questione di significare l'esistente. L'uomo si trova già implicato nella vita ed è attraversato dagli appelli

¹²² *Ibid.*, 60.

¹²³ *Ibid.*, 65.

dell'alterità. La domanda allora più pertinente non è tanto circa il desiderio soggettivo di essere, ma se qualcuno abbia voluto il mio essere prima che io lo possa volere. In altre parole: «*Sono amato?*».

Posso essere certo che in questo momento sto perseverando nel mio essere, ma non ho risolto la questione del mio essere in quanto possibilità: non posso essere certo di essere stato voluto e non posso essere certo di un futuro desiderabile; e d'altra parte non posso disinnescare i desideri. La riduzione erotica si risolve così in una sorta di *drammatica dell'esistenza*: sono nella posizione di non poter risolvere la questione del mio trovarmi vivo. Nessuno mi ha mai chiesto il permesso di pormi in vita, mi ritrovo nell'impossibilità di sospendere i desideri e dunque nella concreta possibilità di non compiere la mia esistenza.

In non mi basto: in questa affermazione si gioca l'estrema impossibilità del soggetto, ma anche la sua più elevata possibilità. Non è possibile pervenire ad una soluzione della questione «*A che scopo?*» in regime solipsistico, è possibile solo in una dinamica relazionale. L'impossibilità radicale del soggetto potrebbe anche tradursi nel sentire emotivo del *fallimento*: il soggetto è colui che sente sé come incapace di risolvere il problema del sé senza altri. Si tratta dell'esperienza radicale del sé che può portare all'*odio di sé* e all'*angoscia*, come connotazioni affettive tipiche del soggetto in riduzione erotica. L'odio di sé è un'esperienza radicale: non si tratta solo di una contingenza legata ad aspetti della propria personalità che non sono graditi. Il soggetto prende in odio sé in quanto assunzione della propria radicale impossibilità di risolvere la questione dello scopo; si tratta della presa di coscienza di una ingiustizia originaria che lo caratterizza¹²⁴. La rassicurazione circa il sé non può venire da sé, ma solo da *altrove*, eppure l'*altrove* non è disponibile automaticamente. Il sé diventa esperienza di un limite insuperabile.

Esiste una via d'uscita, ma anch'essa non è una strada automaticamente praticabile: che *l'altro possa amarmi*. Tuttavia io non amo l'altro "naturalmente": posso aspettarmi che nemmeno l'altro mi ami. L'amore è esigito, ma non è esigibile e non è scontato: l'altrove che mi dovrebbe amare potrebbe non farlo. L'intersoggettività è sotto il segno

¹²⁴ «L'ingiustizia è inevitabile, perché si cerca una rassicurazione infinita dal mio io, che in quanto finito, mai potrà concedermela. Più motivi conducono così a odiare se stessi: il disprezzo provato, l'ingiustizia per la situazione vissuta, l'incapacità di amarmi. Tutti coloro che accedono alla riduzione erotica sperimentano l'odio di sé». V. GIANBASTIANI, *L'altrove odiato, l'altrove amato. La riduzione erotica di Jean-Luc Marion*, in «Il pensare» 4 (2015) 63-80, qui 75.

di un paradosso: io predo in odio me stesso perché non posso risolvere da me la questione dell'essere, vorrei che da altrove venga l'attestazione del dono che renderebbe l'essere con uno scopo e d'altra parte questa attestazione non è per nulla scontata, alimentando un sospetto che forse non arriverà mai. Sotto il segno della riduzione erotica, l'accoppiamento originario che Husserl annunciava nella *Quinta meditazione cartesiana* riceve una nuova connotazione:

A lui, e a lui solo spetta lo sporco lavoro di supportare ciò che ripugna persino a me: il lavoro di amarmi malgrado il mio odio di me o, se si torna sempre allo stesso punto, la triste responsabilità di odiarmi, proprio in virtù dell'amore che avrei dovuto portare a me stesso. Quest'altro, che amo e odio nel contempo, sembra certo un fenomeno paradossale; ma tale paradosso ha la propria ragione in me stesso, perché nasce, infatti, niente meno che dal mio ingresso originario nella riduzione erotica¹²⁵.

Il soggetto, angosciato dalla vanità che di una possibilità di risolversi da solo e animato dall'odio per sé, intuisce nell'altro la chiave di volta della questione, ma la ricerca di un amore che venga altrove non porta che una nuova esperienza di odio di secondo livello. Come io mi odio e come io odio l'altro in quanto sembra non in grado di amarmi, così posso supporre che lo stesso accada per l'altro, ragione per cui l'odio moltiplica le sue direttrici: di sé per sé, dell'altro per sé, di sé per l'altro e di tutti per tutti. La prima forma che l'altro assume per il soggetto e che il soggetto assume per l'altro è quella di *colui che si odiano*: il volto dell'altro non è immediatamente colui che amo o colui che mi ama; reciprocamente desidereremmo amarci, ma reciprocamente non amiamo noi stessi e così anche l'altro risulta colui che non so amare e da cui, pur aspettandomi amore, suppongo di non riceverne. L'accoppiamento originario entro la riduzione erotica istituisce l'altro come colui che non posso amare e che odio.

La riduzione erotica sembra così arenarsi in una *radicale impossibilità*. Il riconoscimento della non eludibilità delle questioni «A quale scopo?» e «Sono amato?» non conducono immediatamente al superamento di quella che Marion aveva identificato come “logica idolatrica”. L'idolo suppone una presenzialità senza eccessi e senza saturazione: l'idolo risponde puntualmente agli interrogativi del soggetto, in quanto tra lo sguardo del soggetto e l'offerta dell'idolo non c'è sproporzione. Quando il soggetto guarda un idolo, non ha più bisogno di vedere altro. L'odio di sé e l'odio per l'altro sono generati dalla logica idolatrica: il soggetto vuole amarsi e non ci riesce, desidera amore

¹²⁵ *Il fenomeno erotico*, 80.

ma non lo può esigere. L'*Ego* non può che prendere atto di una sproporzione: ciò che la sua coscienza cerca non può essere trovato. La tonalità emotiva del desiderio si trasforma dunque in risentimento, e l'odio che ne scaturisce è l'implicita ammissione di una impossibile ulteriorità. L'idolo produce una logica binaria: lo posso comprendere o lo posso non comprendere. L'amore del soggetto in questa fase è idolatrico: mi amo secondo i miei desideri o meno, e l'altro mi ama o meno, senza altre possibili opzioni. Poiché l'amore sembra impossibile, diviene odio. La logica idolatrica è sempre bilanciata: tanta comprensione del soggetto quanta donazione dell'oggetto. Il soggetto approdato all'odio non è uscito da questa sorta di "rapporto mercantile": «L'ego, in prima battuta, si aspetta dall'amore solo uno scambio quasi onesto, una reciprocità negoziata, un compromesso accettabile»¹²⁶.

3.4 Posso amare per primo?

La domanda «Sono amato?» ci ha introdotti all'importanza della riduzione erotica, ma l'esito a cui ci ha condotto è problematico: siamo giunti all'idolo del *sé* e dell'*altro*. Il soggetto odia *sé* e odia l'*altro* perché non sono in grado di amare secondo una logica di reciprocità. Mediante la prima domanda il progetto della riduzione erotica sembra arenarsi nello stesso punto in cui si erano arenati Husserl e Lévinas: un'oggettivazione dell'alterità che starebbe di fronte alla soggettività senza essere un'effettiva singolarità. La fenomenologia della donazione, di cui la riduzione erotica rappresenterebbe la radicalizzazione, ha un chiaro obiettivo:

[...] in regime di donazione, per la prima volta, il fenomeno d'altri non ha più i caratteri di un'eccezione estraterritoriale rispetto alla fenomenalità, ma gli compete pieno diritto, sebbene a titolo di paradosso (di fenomeno saturo). [...] Questa situazione, ancora inesplorata, non permette e non impone solo di riprendere la tematica dell'etica – del rispetto e del volto, dell'obbligazione e della sostituzione – e di confermare la piena legittimità fenomenale. Essa autorizzerebbe forse anche di accostare ciò che l'etica non può raggiungere: l'individuazione d'altri. Perché io non voglio, né devo soltanto considerarlo come il polo universale e stratto della contro-intenzionalità, dove chiunque può prendere il volto del volto, ma raggiungerlo nella sua insostituibile particolarità, in cui si mostra come nessun altro altri potrebbe fare¹²⁷.

¹²⁶ *Il fenomeno erotico*, 89.

¹²⁷ *Dato che*, 394-395.

Husserl parlava infatti dell'altro come di un "fenomeno impuro", universalizzabile come un *alter ego*, ma proprio per questo si perderebbe l'altro nella sua specifica singolarità. Lévinas invece parla del volto non come singola persona individuata, ma appare come ogni volto, ossia come figura di ogni altro possibile. Il volto è proprio l'altro, ma ogni possibile altro e con ciò, osserva Marion, Lévinas sembra inscrivere ogni alterità in una rinnovata *neutra universalità* e, alla fine, «non abbiamo ancora fatto definitivamente a meno del Neutro, se finiamo con il ritrovarlo ancora e sempre trionfante nell'anonimato del volto»¹²⁸.

La domanda che ci ha scortati in un primo filone riflessivo della riduzione erotica ha posto il problema del soggetto in quanto libertà, destinalità e desiderabilità, ma sembra aver sostituito l'alterità con un nuovo idolo neutro: all'*alter ego* o al *volto* è subentrato l'altro come *oggetto di odio* in quanto incapace di garantirmi. L'unica via d'uscita è il cambiamento della domanda, che potrebbe aprire a una esecuzione ancora più radicale del progetto di una riduzione erotica: «*Posso amare, io per primo?*». Potrebbe il soggetto prendere l'iniziativa di amare? L'amante potrebbe prendere un'iniziativa non reciproca, facendosi avanti nell'atto di amare?

Tale rassicurazione può certo sconcertare, ma come un paradosso: mi fa cambiare strada e risalire controcorrente il primo gradino verso la rassicurazione. Invece di esigere una rassicurazione orientata al mio profitto, quindi carpita da altrove con ogni mezzo (ivi compreso l'odio di ognuno per sé fino a generare l'odio di tutti per tutti), io radicalizzo la riduzione erotica per ricevere la rassicurazione nel gesto stesso di perdere ciò che dono, fino a rischiare di perdere me stesso, senza alcun ritorno del mio investimento. né sulla mia proprietà. [...] Ricevo una rassicurazione, ma questa non riguarda più l'essere, che essa supera, riguarda direttamente solo l'amore; e l'amore che metto in opera in quanto amante, non quello che potrei rivendicare come proprietà di un amato¹²⁹.

La radicalità della riduzione erotica viene descritta da Marion (con un po' di ironia) come "principio di ragion insufficiente"¹³⁰: l'unica ragione dell'iniziativa di amare è l'amore stesso e la scelta di esporsi a tale amore. In linea di principio, l'amore resta tale anche se è rifiutato; o meglio, l'amore è tanto più autentico quanto più è capace di esporsi al proprio rifiuto. Il soggetto non ama per un atto di reciprocità, ma in virtù di una nuova assunzione dell'io: il soggetto perviene a sé come colui che pone in essere l'amore.

¹²⁸ J.-L. MARION, *D'autrui à l'individu*, in ID. (éd.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Puf, Paris 2000, 287-308, qui 296.

¹²⁹ *Il fenomeno erotico*, 96

¹³⁰ Cfr. *Ibid.*, 102.

Cosa accade all'amante e all'amato quando si perviene a questa nuova radicale figura dell'amore? L'amante accede a una nuova visibilità di sé in quanto colui che ama. Marion insiste nell'accostare il sostantivo "amore" con il verbo "fare": la nuova certezza di sé dell'amante non è di colui che potenzialmente potrebbe amare. Non si tratta di una descrizione di una identità possibile: *l'amante è ciò che fa*, ossia colui che ama. Etica e ontologia vengono a coincidere in quanto il soggetto è definito dalla sua decisione radicale di amare e di mettere in atto l'amore.

L'amato trova un rinnovato spazio di manifestatività: l'altro cessa di essere "il neutro", in quanto singolarizzato mediante l'amore dell'amante. L'amante non ama l'amato "dopo" averlo conosciuto, ma l'amore diviene lo spazio in cui l'altro può manifestarsi proprio nel suo essere singolare: «L'amante ama l'amato perché è l'unico e perché se ne è fatto amante, perché era lui, perché ero io»¹³¹. Non esiste altro motivo per l'amante di mettere in atto l'amore che la *singularità dell'altro*. L'amato non deve nulla all'amante: non diventa automaticamente il corrispondente, poiché ogni reciprocità è esclusa. Ma «l'amante non conosce ciò che ama se non in quanto lo ama»¹³². Colui che decide di farsi avanti nell'atto di amare riconosce all'altro amato il potere di essere se stesso, anche paradossalmente se dovesse essere rifiutato. Il rifiuto dell'amato è doloroso, perché l'amante ha costituito l'altro come se stesso, assolutamente singolare, posto in condizione di negare ogni corrispondenza. Ma l'altro non è più anonimo per me nella misura in cui lo considero in riduzione erotica. Chi prende l'iniziativa di amare istituisce un *luogo di singularità* dove amante e amato possono porsi in atto: «Decidendomi ad amare l'altro per primo, mi appaio per la prima volta come mi decido: esposto all'altro proprio per la possibilità del quale mi decido»¹³³.

La decisione di amare genera una *reciproca esposizione* tra amante e amato, luogo in cui le identità soggettive emergono non tanto per quello che potrebbero essere o per ciò che idealmente sono, ma per ciò che singolarmente fanno emergere. Quando l'amore si compie in una corrispondenza, in realtà i due amanti non hanno deciso di amarsi "per quello che sono", ma in virtù di un "giuramento". L'amore implica la rinuncia radicale a fare dell'altro un idolo, ma significa aprire uno spazio dove i due amanti possono

¹³¹ *Ibid.*, 105.

¹³² *Ibid.*, 112.

¹³³ *Ibid.*, 118.

continuamente manifestare sé: l'altro «non deve dirmi il significato, deve promettermelo»¹³⁴. La rispettiva e reciproca salvaguardia dell'identità non viene raggiunta mediante una logica fusionale, ma nella continua custodia della distanza che non fa più dell'altro un idolo, ma lo apre alla logica iconica; l'esperienza dell'icona è tale per cui essa è continuamente aperta ad una ulteriorità.

Il soggetto che ha preso l'iniziativa di amare scopre che in realtà questa iniziativa lo ha posto in posizione di *radicale passività*: «Non individualizzo me stesso attraverso l'affermazione o la riflessione su di me, ma per procura, attraverso la cura che un altro si prende di me colpendomi e facendomi nascere da questo stesso affetto»¹³⁵. Quando si realizza l'esposizione reciproca degli amanti, l'atto di essersi esposto comporta una abbondante misura di passività: l'alterità mi assegna a me stesso. La carne è l'esperienza cruciale in questo senso. La carne, a differenza delle cose (sentite, ma non senzienti), è dotata di una speciale passività, che le permette di sentire le cose e nel contempo di sentire sé come implicato in ogni atto percettivo.

Ma la passività della carne nei confronti di un'altra carne si comporta in maniera del tutto particolare: mentre la carne sente una cosa percependola, essa sente un'altra carne esponendovisi. Quando una carne si espone o entra in relazione con un'altra carne, non lo fa alla maniera degli oggetti. Un oggetto viene percepito dalla carne come qualcosa che gli resiste. Il soggetto sa che il puro oggetto non ha nulla da esibire se non la sua consistenza corporea. Ma quando una carne si espone a un'altra, lo fa muovendo dall'interiorità dell'*ego*; la carne mantiene una sua invisibilità, perché manifesta non semplicemente la propria consistenza corporea, ma l'*ego* stesso. Mentre le cose respingono la carne opponendovisi, la carne di un altro può comportarsi diversamente: *la carne può fare posto alla carne dell'altro*. Nasce un'esperienza di reciproca ospitalità e manifestazione: «Mi libero e posso divenire me stesso solo toccando un'altra carne, come un approdo, perché solo un'altra carne può farmi posto, accogliermi, non rimandarmi indietro né resistermi: dare diritto alla mia carne e rivelarla a me stesso preparandole un posto»¹³⁶.

¹³⁴ *Ibid.*, 133.

¹³⁵ *Ibid.*, 142.

¹³⁶ *Ibid.*, 152.

Il rapporto tra attività e passività viene sorprendentemente sovvertito: non si tratta più di due opposti, ma di due possibilità equivalenti. Io divengo me stesso abbandonandomi alla passività dell'essere accolto, e la mia migliore attività consiste nell'accogliere la carne dell'altro. Paradossalmente io dono all'altro ciò che non ha: se stesso; e l'altro dona a me ciò che non ho: me stesso. L'iniziativa di amare per primo mi individua come colui che pone radicalmente in essere in quanto titolare della possibilità di dire di me, e l'esperienza della *carne erotizzata* è uno dei gradi più elevati di questo complesso legame tra attività e passività. La mia carne è esposta alla carne di un altro, senza difese ma senza potersi sottrarre. Io sono certo di me come colui che ama, ma proprio la certezza di me in quanto amante mi pone di fronte alla carne dell'amato come qualcosa che eccede il puro oggetto intenzionale: la carne dell'altro può resistere alla mia carne, oppure può accoglierla e renderla carne a sua volta amata. Il volto dell'altro non ingiunge semplicemente di non ucciderlo, ma un imperativo più radicale che potremmo definire in questi termini: «*Lasciati dire!*». Io non posso sentire la mia carne se non in quanto essa a sua volta patisce l'azione di ciò che si offre alla sua passività: ciò che affetta la carne è ciò che concede a me la possibilità di agire la mia stessa carne. L'altro amato, accogliendo la mia carne, me la ridona in quanto propriamente mia e amata.

Anche Marion usa la stessa espressione lévinassiana di una “*liturgia dell'eros*”: «La stessa liturgia, nella quale l'altro mi dona la mia carne (e mi individualizza) ed io la sua (quindi, anch'io lo individualizzo) deve finire per fermarsi senza lasciare traccia né stabilire un senso. Essa dona e poi riprende: sospende ciò che compio proprio compiendolo, richiude ciò che apre»¹³⁷. L'individualizzazione e la possibilità di riceversi in quanto adonato non ammette alcuna ipostatizzazione. L'erotizzazione della carne è necessaria, ma assieme opaca. Marion conduce una interessante disamina della possibilità della *menzogna* che appartiene all'esperienza erotica. Non è detto che l'ospitalità reciproca della carne corrisponda con un effettivo “lasciarsi dire”: la violenza di chi intende estorcere del piacere o l'inganno di chi si assesta semplicemente su una richiesta reciproca di piacere è sempre possibile.

L'esperienza erotica, dal punto di viste fenomenologico, mostra come la carne non è automaticamente luogo di compimento del giuramento tra gli amanti: l'atto erotico è

¹³⁷ *Ibid.*, 193.

materialmente lo stesso, ma cela intenzioni che lo rendono qualitativamente differente. L'*immoralità* è dunque una possibilità e Marion mostra le differenti forme di condotte non etiche che si possono dare a partire dall'opacità dell'erotizzazione: da una parte potrebbe essere sfruttata a proprio vantaggio (il *flirt*, la seduzione, l'infedeltà), dall'altra, possono estorcere all'altro un assenso impossibile (il ratto e la perversione). In questi casi la distanza fenomenologica da sé come persona (menzogna) si tradurrebbe in un inganno di rilevanza morale che si sostanzia nella negazione di una alterità veritiera.

Il presupposto per l'operazione riflessiva sulle possibili deviazioni etico/morali nell'esercizio dell'eros chiede di essere esplicitato: la rilevanza etica è decisiva circa la possibilità del soggetto di lasciarsi determinare dall'alterità. Claude Romano, a tal proposito, ha avanzato la seguente obiezione: «Una domanda (“Qualcuno mi ama?”) o una decisione (di amare per primo) non sono evidentemente di per sé riduzioni: sono atti che si possono compiere perfettamente nell'attitudine naturale»¹³⁸. In realtà il punto critico ravvisato da Romano potrebbe rappresentare uno dei nuclei del contributo di Marion: l'interrogativo e la decisione sono due attitudini che non cadono sotto l'epochè, ma rappresentano presupposti fondamentali che non possono essere celati nell'indagine eidetica circa le fenomenalità dell'uomo. L'aspetto etico non riguarda in seconda battuta la fenomenalità: originariamente l'agire dell'uomo è interrogante e connotato dal proprio decidersi. Solo materialmente ogni atto erotico è una esecuzione identica di procedure: le domande e le intenzioni del soggetto configurano la verità dell'atto nella sua inevitabile coloritura etica. L'uomo non può mai dispensarsi dal tenere aperta la questione su di sé e sull'altro mentre agisce, e proprio l'ineluttabilità del questionamento in esame costituisce lo *specifico etico* dell'uomo. La fenomenalità suppone dunque una *riduzione erotica* che conduce all'*etico* come terreno originario della verità dell'agire umano. Solo l'amore inaugura una rilevanza dell'eticità, in quanto ciò che riguarda l'altro mi concerne:

[...] se l'amante trascorre un giorno senza sapere nulla della coscienza che ama, cioè senza conoscere ciò che è presente *per lei*, altrimenti detto senza «il sogno penetrante e strano di una donna / sconosciuta che amo, e che mi ama», può dichiarare con piena certezza che durante questo lasso di tempo *per lui* «non è successo nulla», «non è accaduto nulla». Certamente non perché attorno all'amante il mondo abbia smesso di girare, le persone abbiano smesso di agitarsi e quelli che gli stanno attorno abbiano finito

¹³⁸ C. ROMANO, *Love in its concept. Jean-Luc Marion's the erotic phenomenon*, in K. HART (ed.), *Counter-experiences. Reading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Indiana 2007, 319-335, qui 329.

di perdersi in chiacchiere, né perché le cose hanno smesso di avvenire, ma perché tutto ciò non si produce nel suo presente, l'amante¹³⁹.

Tuttavia Marion pone un'importante ipotesi sulla sua riflessione: «Facciamo l'amore dapprima parlando: non posso fare senza parlare e posso farlo solo parlando»¹⁴⁰. La *parola* sembra ciò che disambigua l'atto: solo quando l'atto avviene sotto il segno di una promessa non falsa ne emerge la verità etica. Ancora più originaria dell'etica ci sarebbe la parola, per cui il primo luogo in cui l'uomo può "fare l'amore" è l'atto di parola. L'incondizionalità della donazione reciproca sembra ambigua se non garantita dall'irrompere della parola del giuramento.

La questione che si apre è piuttosto importante, e il dibattito sul passaggio marioniano del rapporto tra eros e parola non ha mancato di suscitare dibattito. Beáta Tóth sostiene che Marion abbia eccessivamente accostato i due ordini, tanto da smarrire lo specifico carnale dell'eros nel piano verbale della parola¹⁴¹. Anche Christina M. Gschwandtner segnala una certa perplessità di fronte all'idea che secondo Marion lo specifico dell'eros starebbe nello scambio verbale della promessa, e dunque nella virtù della castità¹⁴².

La questione probabilmente sta più a monte rispetto al rapporto tra corpo e parole nell'esperienza erotica: la domanda che potrebbe aprire a una indagine più approfondita non è se vengano prima le parole o i gesti dell'eros, ma se non sia conveniente riconoscere ad ogni azione una *originaria rilevanza etica*. Agiamo in virtù delle promesse, o promettiamo una verità che si dice nella carne? Marion sembra accordare un certo privilegio all'ordine della parola. Ma la connotazione etica originaria è commisurata dalle parole, oppure possiamo supporre una pre-verbalità etica che solo in seconda battuta diviene parola? Non possiamo non agire, e non possiamo non agire in ordine ad un bene che diviene configurazione della nostra azione; ma il bene in gioco essenzialmente "si dice" o occorre riconoscere una originarietà dell'agito? La mancata soluzione della

¹³⁹ J.-L. MARION, *D'ailleurs, la révélation. Contribution à une histoire critique et à un concept phénoménal de révélation*, Grasset, Paris 2020 (trad. it. di F. Peruzzotti, *Da altrove, la rivelazione. Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione*, Inchibbollet, Roma 2022, 55).

¹⁴⁰ *Il fenomeno erotico*, 231.

¹⁴¹ «Qual è la differenza tra le parole del fare l'amore sessuale e quelle dell'erotizzazione non sessuale? Purtroppo Marion non offre su questo punto alcuna spiegazione utile». B. TÓTH, *The Heart Has Its Reasons: Towards a Theological Anthropology of the Heart*, James Clarke, Cambridge 2016, 205.

¹⁴² Cfr. C. M. GSCHWANDTNER, *Degrees of Givenness. On saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana University Press, Bloomington 2014, 110.

questione rischia di ipotecare l'intuizione dell'originarietà del piano etico sotto il segno di un intellettualismo che ne depotenzierebbe la portata.

3.5 *Il terzo*

Il giuramento di per sé compie la relazione erotica: mediante il giuramento i due amanti accettano che le loro reciproche identità saranno continuamente attraversate dall'alterità, e desiderano che l'altro sia sorgivo in ordine all'identità dell'io in maniera permanente. Nessun amante, che non stia mentendo, accetterebbe di pensarsi tale "a tempo determinato": l'amore per sua stessa definizione sfida il futuro. Il giuramento in realtà è semplicemente il riconoscimento che nessuno dei due amanti può effettivamente pervenire a sé senza l'alterità che lo costituisce: «Ora so: dopo la prova della vanità e della riduzione erotica, che il me stesso più intimo mi giunge da altrove. L'amante non diviene se stesso che alterandosi, e si altera solo attraverso l'altro, ultimo guardiano della mia ipseità. Che, senza di lui, mi resta inaccessibile»¹⁴³. I due amanti accettano una *drammatica dell'amore*: le loro reciproche identità non sono stabilite a priori, ma sempre in un processo in atto. Proprio in questa continua attualità dell'identità risiede la rilevanza etica del soggetto: il soggetto non si può essenzialmente dire, ma primariamente deve essere posto in atto dall'altro che lo ama. L'identità è sempre "in atto", perché il giuramento e l'amore non possono che essere ciò che continuamente è sospeso all'effettività del dono dell'altro.

Nel contesto di una attualizzazione dell'identità occorre collocare un pensiero sul *figlio*, come correlato fenomenologico essenziale della relazione erotica. Marion specifica che il figlio deve essere considerato nella riduzione erotica: non si tratta dunque di esaminare la paternità/maternità sotto la cifra della necessità biologica o psicologica, ma dal punto di vista della sua ineludibilità nella misura in cui si pensa all'identità in atto grazie all'amore erotico. La possibilità del figlio è oltre ogni effettività: il figlio non è la risposta alle aspettative degli amanti, ma la perenne attestazione della provvisorietà della loro identità, sempre sospesa ad una assegnazione che proviene da altrove. Il figlio genera i genitori in quanto padre e madre. Il figlio è la *carne del giuramento dei genitori*¹⁴⁴:

¹⁴³ *Il fenomeno erotico*, 249.

¹⁴⁴ «Il carattere di terzo del figlio consiste dunque nel fatto che egli si annuncia prima di tutto nella sua assenza e che, anche quando arrivato, egli eccede tutte le appropriazioni possibili da parte dei genitori, al

l'amore tra i due attesta nel figlio l'incondizionatezza di un futuro di cui non dispongono ma a cui possono esporsi. Il figlio non è corrispondenza alle attese, ma pura "fatticità": accettandola e desiderandola, i genitori acconsentono a lasciarsi dire nuovamente dal figlio.

Il figlio rompe radicalmente ogni logica di reciprocità: egli non è vincolato a nessuna restituzione e sopravvive ai genitori. La donazione non è mai reciproca, e così la donazione che i genitori fanno al figlio di sé e che il figlio fa ai genitori di loro non si assesta mai secondo una logica mercantile. Il figlio è sorpreso dalla vita che riceve fino all'abbandono dai genitori, e i genitori sono sorpresi dal figlio che li ridefinisce in una nuova identità fino ad abbandonarli in essa. Il dono non compie nulla, non risponde mai a logiche efficientiste, non garantisce mai: il dono è sempre in atto, mi raggiunge sempre e mi costituisce come colui che non può mai smettersi di ricevere nel dramma dell'esistenza; «né a due, né con un terzo, la mia unione con l'altro si compirà mai decisamente»¹⁴⁵.

Nel saggio *Certitudes négatives* Marion insiste con particolare forza sul tema della paternità come cifra del divenire sé dell'uomo: «La paternità produce, o piuttosto si produce, come un evento e non come un semplice fatto, perché, sorta dalla pura possibilità, non fabbrica un risultato finito, determinati e terminato una volta consegnato, ma provoca un possibile (il figlio), di cui l'avvenire non può essere a sua volta né previsto, né dedotto dalle sue cause, né anticipato, ma deve essere atteso»¹⁴⁶. La paternità non fa eccezione rispetto alle modalità ordinarie con cui l'uomo avviene a se stesso:

La paternità, cioè, è sì un avvenimento che accade, ma il suo accadere non permette l'accesso all'avvenimento stesso, poiché la sua fenomenalizzazione (l'aver generato) non basta a rendere conto del futuro possibile che deve ancora accadere. Esiste, allora una differenza tra il padre e la paternità, che ricalca letteralmente lo scarto (*écart*) teoreticamente asserito tra il dato e il donato¹⁴⁷.

punto d'essere destinato a incaricarsi della funzione di testimone». J.-S. HANDY, *La figure du tiers dans Le phénomène érotique de Jean-Luc Marion*, in «Revue philosophique de Louvain» 115/2 (2017) 357–379, qui 372.

¹⁴⁵ *Il fenomeno erotico*, 264.

¹⁴⁶ J.-L. MARION, *Certitudes Négatives*, 164-165.

¹⁴⁷ N. REALI, *Ridurre il dono alla donazione: il metodo fenomenologico*, in «Pistis Praxis» 8 (2016) 367-384, qui 379.

L'uomo rende visibile la donazione in quanto adonato: egli si riceve incondizionatamente dalla donazione. Paternità e figliolanza sono due figure che assurgono a icona di come l'uomo ordinariamente viva sé in quanto adonato.

Non è difficile scorgere nel ragionamento di Marion un ritmo ternario dell'amore erotico, in quanto segnato dalla *differenza* degli amanti, dall'*alleanza* e dalla *generatività*. Il codice differenza/alleanza/generatività è il codice stesso dell'amore che ci viene consegnato dalle pagine della Scrittura: nei racconti delle origini, Adamo ed Eva sperimentano la propria natura erotica come scoperta di una differenza in cui i due si lasciano reciprocamente dire, vivono l'amore in quanto progettualità e generano figli. Secondo Marion non potrebbe essere altrimenti: l'amore è univoco, e nella riduzione erotica emerge il DNA della relazione erotica. L'*univocità dell'amore* significa che per Marion non fa differenza che si parli di fidanzati o sposi, di amici o parenti. Non è possibile parlare di amore se, pur in gradazione differente, non accadono le tre dinamiche tipiche di ogni relazione amorosa: l'univocità dell'amore «non è livellamento ma convergenza dei diversi casi»¹⁴⁸. L'amore è univoco perché, pur con intensità differenti, l'erotica segna tutta la fenomenalità: non è possibile alcuna fenomenalità che non abbia un'accezione erotica. La riduzione erotica non ci ha permesso semplicemente di esaminare alcuni fenomeni periferici della fenomenalità stessa, ma una connotazione imprescindibile dell'esperienza dell'adonato.

4. L'Altrove impossibile

I dispositivi concettuali dell'opera di Marion sono *ordinariamente univoci*, ma ammettono *differenti gradazioni*: la saturazione appartiene ad ogni fenomeno, ma ai fenomeni saturi per eccellenza in sommo grado; la donazione è di ogni fenomeno, ma nei fenomeni saturi si visibilizza con maggiore evidenza; l'eros è comune ad ogni fenomeno, ma l'amore che giunge all'alleanza ne è una gradazione particolarmente intensa. Saturazione, donazione e amore sono questioni intimamente legate: l'amore è il nome della donazione intersoggettiva e la saturazione è il nome della donazione che costituisce l'adonato.

¹⁴⁸ E. CAMPAGNOLI, *L'indifferenza nella fenomenologia di Jean-Luc Marion fino al 2003*, 214.

È possibile ipotizzare una saturazione di massimo livello, una donazione totale e assolutamente incondizionata, un grado massimo dell'amore? L'unica possibilità sarebbe quella di una "*certezza negativa*", come abbiamo avuto modo di dire. Il dono non deve a nulla se non a sé la propria identità, e non ha nessuno scopo se non donarsi. La reificazione del dono mediante i dispositivi della causa e dell'ente in realtà inducono a una logica di dominio che è estranea all'originario piano della donazione. Se un sommo grado della donazione, se un fenomeno saturo di secondo livello, se una totale incondizionatezza dell'amore esistano, essi sono certamente im-possibili, ossia al di là delle possibilità del soggetto. Al più il soggetto può riceversi da essi. *Dio è oltre la possibilità*: il suo darsi non può che essere svincolato dalle rigide maglie dell'essere ed essere un altrove che si dona incondizionatamente. Nel suo darsi incondizionato, l'adonato si potrebbe scoprire come originato da tale donazione. Ma non sarebbe una donazione se essa non provenisse al di là dell'essere, d'altrove.

4.1 Al di là dell'essere

Quando Marion pensa ad una *teologia "senza l'essere"* da un lato pone un atto sovversivo nei confronti della teologia classica, abituata a usare la nozione di "essere" come ponte tra le premesse filosofiche alla fede e i contenuti teologici. Dall'altro lato si inserisce in un tentativo piuttosto diffusa nella teologia contemporanea. Karl Barth, con la proposta di una teologia dialettica, ha posto un'importante riserva sulla possibilità di un'ontologia da intendersi come "preambolare" all'evento cristologico: l'evento di Cristo è assolutamente indeducibile e la sua fatticità non deve essere disciolta in una metafisica concettuale e atemporale¹⁴⁹. Marion tuttavia condivide la celebre critica di Hans Urs von Balthasar alla teologia dialettica: secondo Barth, Dio e la storia sono da pensare secondo l'immagine della tangente, ma «là dove il divino tocca il mondo soltanto "come la tangente tocca il cerchio", e l'infinita differenza qualitativa è in realtà l'unica relazione

¹⁴⁹ In *Étant Donnée* Marion parla della teologia dialettica dichiarandone lo stile teologico conforme alle possibilità di un rilancio della teologia oltre l'onto-metafisica alla ricerca di una fedeltà alla categoria di evento. Cfr. *Dato che*, 290-291, nota 355.

di Dio con il mondo, non è possibile una vita di Cristo, bensì soltanto una morte di Cristo quale senso e somma dell'incarnazione»¹⁵⁰.

Balthasar costituisce il partner teologico di Marion, e in particolare condivide che non è possibile una teologia senza una filosofia: le istanze filosofiche sono decisive per riconoscere all'evento di Cristo la sua universalità. Semmai si tratta di trovare una filosofia che sia effettivamente in grado di superare gli ostacoli e le difficoltà dell'ontometafisica. Per quanto paradossale, Heidegger risulta essere il grande ispiratore di Marion: in effetti il filosofo tedesco non risparmia il linguaggio dell'essere, ma in una critica serrata nel modo di intenderlo tipico della reificazione operata dalla Scolastica; «di Heidegger, secondo Marion, occorre accogliere la critica che egli ha rivolto alla metafisica moderna, giacché quest'ultima rappresenta il luogo specifico dove si è consumata l'idolatria concettuale che riduce Dio a "Dio"»¹⁵¹, ossia al suo concetto.

Il progetto di dire "Dio senza l'essere" richiede il ricorso ad un vocabolario e ad una concettualità sorprendenti e inediti, come inedito è l'obiettivo. In particolare Marion prende a prestito la semantica artistica di matrice orientale dell'idolo e dell'icona (che abbiamo già incontrato), che segnano dunque fin dagli albori la riflessione di Marion¹⁵².

L'*idolo*, come abbiamo già avuto modo di dire, ha un grosso potere attraente, tuttavia ciò che comunica si esaurisce nello sguardo, senza aprire un oltre. L'*icona* invece pone lo sguardo in una situazione di libertà e passività: lo sguardo non è necessitato, ma liberamente si lascia interpellare e l'infinito liberamente si comunica in una realtà che non lo esaurisce nelle sue caratteristiche ontiche, ma lo lascia trasparire.

Esiste un analogo concettuale dell'idolo e dell'icona? A giudizio di Marion la storia della metafisica è ricca di concetti che funzionano come un idolo, ossia offrono una immagine seducente del divino, ma allo stesso tempo ne rappresentano un limite. Quando il divino viene identificato in un ente, per quanto pensato come grande o come il più grande, è operata una riduzione a idolo di Dio:

¹⁵⁰H. URS VON BALTHASAR, *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner, Köln 1951 (trad. it., *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985, 86).

¹⁵¹ N. REALI, *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001, 79.

¹⁵² «Abbozzando una fenomenologia comparata dell'idolo e dell'icona, si tratta dunque di precisare non una qualche questione di estetica o di storia dell'arte, ma i due modi di apprensione del divino nella visibilità. Di apprensione, ma senz'altro anche di ricezione». *Dio senza l'essere*, 23.

Quando un pensiero filosofico enuncia un concetto di quello che esso chiama in quel caso «Dio», questo concetto funziona esattamente come un idolo: si dà a vedere ma in questo modo si dissimula ancor più profondamente [...]; il pensiero si raprende, e appare il concetto idolatrico di «Dio», concetto nel quale questo pensiero, più che Dio, giudica se stesso¹⁵³.

Per evitare una idolatria concettuale è necessario che la filosofia e la teologia inizino a pensare attraverso concetti e strutture che abbiano le caratteristiche dell'icona più che dell'idolo. Anche le riflessioni che hanno tentato di negare Dio si sono mosse in una direzione idolatrica: Marx, Freud, Nietzsche infatti hanno offerto prima una definizione di Dio che poi hanno negato, ma “definire Dio” è esattamente la logica idolatrica¹⁵⁴. La tradizione onto-metafisica e le filosofie atee condividono dunque il dispositivo idolatrico della definizione e della inclusione del divino entro catene di causalità. Ma «l'idolo segnala una certa sporgenza della mira del divino. [...] Nell'idolo, il divino ha senz'altro una presenza, e si offre senz'altro ad una esperienza»¹⁵⁵. Tuttavia si tratta di trovare un'alternativa ad una riflessione teologica, che perlopiù ha avuto a che fare con idoli che segnalano ma non mettono in presenza, al fine di giungere ad una “teologia dell'icona” che apra una possibilità di incontro con la *res* segnalata.

Ma come parlare di qualcosa da definire come non-essere? È in questa sede che fa capolino la coppia *possibile-impossibile*. Dio è effettivamente l'impensabile per il pensiero: la dichiarazione dell'impossibilità di un pensiero di Dio è ciò che può affrancare da ogni pericolo idolatrico, aprendo l'ipotesi che l'impensabile e l'inafferrabile (secondo la logica iconica) si offra allo sguardo e al pensiero, garantendo una nuova possibilità; «L'impensabile [...] dipende da Dio stesso, e lo caratterizza come l'*aura* del suo avvento, la gloria della sua insistenza, lo splendore del suo ritiro»¹⁵⁶.

Quali saranno a questo punto il nome, il concetto e il segno ancora praticabili? Uno solo, non vi sono dubbi: l'amore (o comunque lo si voglia definire) quale è proposto da san Giovanni: «Dio [è] agape» (*IGv* 4,8). Perché l'amore? Perché questo termine, che Heidegger, come d'altronde tutta la metafisica, anche se in maniera diversa, continua a mantenere in uno stato derivato e secondario, resta ancora, paradossalmente, tanto

¹⁵³ *Ibid.*, 31.

¹⁵⁴ Marion in particolare mostra come il Nietzsche della morte di Dio e Feuerbach abbiano assunto acriticamente l'idea del “Dio morale” della modernità e commenta: «L'apprensione di «Dio» come autore morale del mondo presuppone un'esperienza effettiva di Dio (chi si arrischierebbe a dubitare dell'autenticità religiosa della filosofia pratica di Kant?), ma sullo sfondo di una determinazione finita di «Dio» [...]». *Ibid.*, 49

¹⁵⁵ *Ibid.*, 43.

¹⁵⁶ *Ibid.*, 68.

impensato da poter, un giorno per lo meno, liberare il pensiero di Dio dall'idolatria seconda¹⁵⁷.

Marion approfondisce la questione esponendo in modo originale la disputa sui nomi divini. Dionigi areopagita infatti afferma un primato all'attributo di "bene" nella nominazione di Dio rispetto all'attributo di "essere". Non perché il bene verrebbe così a divenire un nuovo idolo sostitutivo rispetto all'essere: «Il nome di bontà non offre alcun nome "più proprio" e abolisce decisamente ogni idolo concettuale di «Dio», a favore della tenebra luminosa nella quale si manifesta (e non si maschera) Dio». Riconoscere che *Dio* è bontà richiede una nuova impostazione della questione teologica, in cui l'amore non venga relegato a un tema tipico della "pietà" o al limite della "morale", ma divenga decisivo in ambito fondamentale, per esprimere l'assoluto primato del Dio divino che si manifesta all'uomo in un atto totalmente gratuito e indeducibile. In questo modo la teologia libera Dio dall'oppressione dell'essere per restituire sia Dio che l'essere alla loro vera identità, che non si deduce ma si può solo riconoscere e attendere da una manifestazione gratuita. Tuttavia la manifestazione di Dio indeducibile non significa che riguardi marginalmente l'uomo: il soggetto in quanto adonato vive se stesso come continuo riceversi dai doni, che non hanno altra regola se non se stessi. Dio concerne l'uomo proprio nella sua impossibilità radicale: l'uomo è continuamente assegnato a sé dalla donazione; che si dia una saturazione di secondo grado e una donazione totale non è deducibile, ma non è difforme dal regime universale dell'evidenza.

È possibile fare teologia solo perché esiste un evento del concedersi di Dio che la autorizza. Marion distingue tra *teologia* e *teologia*: la seconda, incentrata sui propri "logia", rischia di divenire intellettualismo deduzionista, mentre la prima è una teologia che non ha altri argomenti se non l'assolutezza del dono divino.

In questo senso pare acuta la definizione dell'*eucaristia* come "sito" della teologia. Secondo Marion, l'oggi di Dio e la possibilità di fare oggi teologia sono questioni intrinsecamente legate alla qualità evenemenziale della fede religiosa: di Dio si può parlare a partire dalla sua manifestazione. La qualità filosofica della teologia al più può mostrare come la manifestazione e la donazione costituiscano il regime universale dell'evidenza. Nelle pagine dedicate all'eucaristia in *Dio senza l'essere* e nel saggio

¹⁵⁷ *Ibid.*, 69. È da notare un secondo espediente grafico: Marion indica il Dio non idolatrico con il segno $\text{D}\bar{\text{I}}\text{O}$.

giovanile *Splendeur de la contemplation eucharistique*¹⁵⁸ non si parla mai della cena di Cristo o della concretezza dell'atto celebrativo. Non si tratta di un dettaglio di poco conto. Scrive Marion: «Se il dono di «Dio» dipende dalla coscienza umana, e se questa pensa il tempo a partire dal presente, il dono di «Dio» dipende dal presente della coscienza, dall'attenzione»¹⁵⁹. È evidente il tentativo di mostrare l'eccedenza dell'eucaristia rispetto alla capacità comprensiva della coscienza. Il prezzo da pagare è l'assegnazione di un ruolo passivo del soggetto a fronte della manifestazione di Dio. L'eucaristia viene tematizzata in quanto “*contemplazione*”, non tanto in quanto “*azione*”: il soggetto viene determinato da una passività di fronte all'iniziativa amorosa di Dio. L'iniziativa di amare sembra risolversi in un atto di recezione: la donazione di Dio è il grado sommo dell'universalità dell'evidenza; tuttavia l'evidenza sembra soverchiare la libertà, collocando il soggetto in uno stato di pura contemplazione.

4.2 *L'Altrove*

Dio senza essere, certezza negativa e saturazione di secondo livello sono modi con cui Marion ha espresso la propria concezione di rivelazione e di teologia. Anche la nozione di “*ailleurs*” è presente nelle sue opere, ma assurge a categoria particolarmente sintetica in quanto ad essa è dedicata un'opera che può essere considerata la sintesi del percorso teologico di Marion. Egli non ha mai accettato per sé il titolo di “teologo”; più volte ha mostrato l'inconsistenza della tesi critica di Janicaud circa il fatto che, ad ogni buon conto, la filosofia della donazione sarebbe una cripto-teologia. Non è però un mistero il fatto che l'interesse teologico animi tutte le fasi del percorso riflessivo di Marion: i registri epistemologici delle due discipline non vengono mai confusi e sono tematizzati come autonomi; tuttavia ciò che i credenti affermano della rivelazione ha, secondo Marion, un rilievo teorico e filosofico.

Ogni fenomeno è tale in quanto “donato” ed “erotico”: la donazione e la riduzione erotica esprimono due connotazioni fondamentali della fenomenalità per rapporto all'uomo. Il fenomeno di una possibile rivelazione di Dio non può fare eccezione a tale

¹⁵⁸ J.-L. MARION, *La splendeur de la contemplation eucharistique*, in «*Résurrection*» 31 (1969) 84-88. Ripresentato poi in AA. VV., *La politique de la mystique. Hommage à Mgr. Maxime Charles*, Adolphe Ardant-Criterion, Limoges-Paris 1984, 17-28.

¹⁵⁹ *Dio senza l'essere*, 206.

riguardo: anche *la rivelazione è un atto indeducibile*, che mi elegge a destinatario per sua amorosa iniziativa e che si dona incondizionatamente e indeducibilmente. La rivelazione è traumatica, come ogni fenomeno, e satura l'intenzionalità, nella logica dei fenomeni saturi. Il manifestarsi del divino mi cambia, mi assegna a me stesso in maniera nuova e inaugura un evento nel quale io ricevo la mia identità totalmente inaspettata: l'uomo, che è sempre "adonato", scopre una nuova e imprevedibile fonte di accesso del sé a sé in quanto donato.

Quale è allora lo specifico del fenomeno di rivelazione?

La distinzione tra la fenomenicità di rivelazione e le altre forme di fenomenicità è relativa alla riserva di invisibile che non si riversa interamente nell'apparire rappresentabile, ma che in qualche modo l'eccede sempre. Ogni rivelazione si sottrae anche dall'essere disponibile allo sguardo di colui che la riceve. L'eccesso e l'indisponibilità indicano che la rivelazione non dipende dal mio sguardo (che peraltro non ne dubita neppure per un secondo), ma mi giunge da altrove. Certo, ogni percezione e ogni intuizione presuppongono un'origine esterna, ma in questi semplici casi la provenienza si esercita provvisoriamente, la maggior parte delle volte senza lasciare una traccia memorabile; a lungo andare essa viene dissipata e l'invisibile finisce per essere riassorbito senza resto nel visibile finale, al punto che un'oggettivazione può a buon diritto eliminarlo interamente (anche e soprattutto nel riempimento noematico). Viceversa, un fenomeno può rivendicare per sé lo statuto di rivelazione soltanto se la conoscenza che se ne acquisisce, anziché eliminarlo, conferma (o rinforza) l'altrove da cui proviene¹⁶⁰.

La rivelazione condivide le caratteristiche generali della fenomenalità e la sua specificità si realizza nell'intensità del suo darsi: essa proviene da un *altrove* radicale, che sfugge completamente a ogni nesso di necessità e di causalità. L'altrove del divino che si rivela sorprende il testimone: se una attestazione della rivelazione sia o meno possibile, essa non può che essere il racconto di come il testimone sia *tormentato dalla rivelazione*. Essa lo concerne, ma lo eccede. La rivelazione non può che resistere al testimone, che diviene tale nella misura in cui accetta di essere colui che è, in continuazione questionato dalla rivelazione stessa. Il testimone è in presenza della rivelazione nella misura in cui rinuncia all'idea idolatrica che sia possibile fornire una descrizione compiuta e oggettiva del divino, per accettare che l'unico modo possibile per dire Dio è parlare di sé come colui che si è trovato assegnato al proprio ruolo di testimone dal divino. La rivelazione non fa del testimone colui che può limitarsi ad adeguarla e a ripeterla in modo asettico, ma si rivela modificando colui che si riceve in essa: «È tipico della Rivelazione di

¹⁶⁰ *Da altrove, la rivelazione*, 61.

apparire *in quanto tale* intollerabile e irricevibile, proprio perché si dà come assoluta e quindi, *ai nostri occhi*, secondo la nostra concezione, sembra intollerante, perciò intollerabile»¹⁶¹. Marion prende a prestito una parola cara a Balthassar: la rivelazione pone il testimone in una situazione di “*estroversione*”, in quanto perennemente convocato a ripensarsi e a ripensare le proprie categorie.

Marion denuncia una distorsione del conetto di rivelazione operato dalla teologia cristiana, soprattutto in epoca scolastica: l’altrove della rivelazione e di Dio viene pensato semplicemente come un’ autorità che garantisce un *sistema di concetti* in sé non evidenti. La necessità di tale sistema concettuale è posto in essere dalla dimostrazione dell’esistenza di Dio mediante il dispositivo delle cause: se le cose ci sono hanno bisogno di una causa che è Dio; se Dio c’è, è libero di rivelarsi; nella misura in cui Dio si rivela, gli è dovuta l’obbedienza della fede. La teologia si assesta così sui suoi *-logia*, sottodeterminando l’aspetto propriamente *teologico*. La *teologia* si assesta nello statuto di una scienza con una sorta di funzione architettonica di proposizioni che riguardano Dio, e la vera questione del sapere sulla rivelazione diventa la capacità speculativa ed epistemologica di elaborare un sapere coerente e organico: tale impostazione «l’evoluzione della teologia l’ha convalidata e radicalizzata, quantomeno per un certo tempo, fino a spingerla alla sua conseguenza ultima, nella figura di una teoria proposizionale delle verità rivelate in cui l’oggetto della *sacra doctrina* rischia di essere non più le realtà religiose in quanto tali, ma le proposizioni, più o meno razionali»¹⁶².

Come proporre una *teologia* che non riduca la rivelazione a un insieme di concetti? Marion suggerisce l’urgenza di un radicale cambio di prospettiva: la teologia, per non smarrire il proprio specifico, dovrebbe passare da una logica di *décèlement* (*alêtheia*) a una logica di *découverte* (*apokalupsis*). L’atteggiamento intellettualista tende ad approssciare la rivelazione come una realtà da “disvelare”: il concetto spoglia la *res* da ogni aspetto evenemenziale e relazionale, per conservarne ciò di cui il pensiero può disporre e ordinare: «Il concetto dematerializza la cosa per conservare solo ciò che il pensiero può mettersi e tenersi a disposizione, donde la possibilità di poterla produrre in ogni momento e quasi integralmente, cioè riprodurla senza resistenza della materia»¹⁶³.

¹⁶¹ *Ibid.*, 77.

¹⁶² *Ibid.*, 123-124.

¹⁶³ *Ibid.*, 236.

Il baricentro del dispositivo del *disvelamento* è il soggetto stesso: tolto il velo della rivelazione, essa è convertita nella versione concettuale di cui l'intelligenza può disporre come una sua proprietà. In effetti la teologia del manuale si proponeva con una funzione architettonica: nella Scrittura si troverebbero le verità "in disordine" che il trattato dovrebbe disporre in un ordine a misura del soggetto.

La logica della *scoperta* non smette di riconoscere un primato alla *res* che si manifesta, nelle condizioni in cui si manifesta e nelle modalità della sua propria manifestazione. Dio si rivela a partire da sé e da null'altro, e non esiste alcuna deducibilità della sua iniziativa assoluta. Ma cosa rivela Dio? Se il concetto è una forzatura del soggetto, quale è la forma dell'ineducibilità della rivelazione?

Nei confronti di questa «apparente assenza di forma» – di cui la metafisica può rivendicare la riduzione solo a colpi di forza concettuali, che in ultima analisi sono senza effetto – il pensiero della Rivelazione arriva a superare l'aporia in un sol colpo e in modo radicale, individuando una figura per l'infigurabile stesso – la carità come forma compiuta e perfetta di tutte le forme preliminari¹⁶⁴.

La forma dell'amore è la sua donazione "fino all'abbandono": l'amore prende l'iniziativa di amare da sé, senza riserve, e istituisce l'altro come l'amato. L'amore destabilizza: l'amante costituisce l'altro come oggetto d'amore, si consegna fino ad abbandonarsi all'altro. L'amante esprime la propria signoria nella decisione di amare e di consegnarsi incondizionatamente alla risposta dell'altro. L'altro vi si può sottrarre, ma anche la sottrazione non è indolore. Nessuno può restare indifferente a fronte di qualcuno che proferisce per lui le parole: «Ti amo». La prima risposta non può essere la concettualizzazione, ma la volontà o meno di corrispondere all'appello:

o l'*ego* finito ridefinisce la cosa a propria misura (secondo le sue condizioni), per costituirlo come oggetto, allora l'iniziale *lumen* nell'intelletto (la proposizione) viene in seguito validata (oppure no) dalla volontà; oppure il contrario, per cui l'*ego* – del quale l'intelletto resta finito, ma, per ciò stesso, inscritto nell'orizzonte dell'infinito (come prova la sua volontà che non limita nulla) – comincia per volere (oppure no), per amare (oppure no), ciò che può eventualmente andare oltre il suo intelletto, al fine poi di concepire (oppure no), alla luce della volontà infinita, ciò che non può neppure tentare di costituire come oggetto, perché gli appare da *altrove*¹⁶⁵.

La rivelazione dunque, prima di divenire discorso, ha un *carattere interpellante* e mette in questione il soggetto. Non a caso uno dei generi più sfruttati da Cristo è proprio

¹⁶⁴ *Ibid.*, 230.

¹⁶⁵ *Ibid.*, 244-245.

quello della *parabola*: si tratta di un breve racconto che solo apparentemente narra una circostanza di vita ordinaria; in realtà nella parabola irrompe un elemento anomalo (un padre che perdona in modo assolutamente incondizionato un figlio quasi sfidando il buon senso pedagogico, un pastore che mette a repentaglio la sicurezza di un gregge per andare a cercare l'unica pecora smarrita, un seme che produce un raccolto praticamente prodigioso) che chiede all'ascoltatore di posizionarsi, di esprimere ciò che vuole, di reagire. La parabola non interpella immediatamente la comprensione, ma la *volontà*: mette sotto scacco l'ascoltatore che è posto nella condizione di un rifiuto radicale o di una accettazione incondizionata. Potremmo dire che Cristo non è stato solo colui che ha raccontato delle parabole, ma colui che in prima persona ha assunto uno *stile parabolico*. L'irruzione di Cristo nella storia inaugura la possibilità di una relazionalità con Dio che istituisce l'adonato in una forma radicale come "creatura" di Dio. Cristo non rivela dei concetti divini: è l'amato dal Padre che, amando gli uomini, li ammette ad una possibile comunione con Dio.

La forma adeguata allo specifico amoroso della rivelazione di Dio è dunque il riconoscimento dello statuto di fenomenalità. Non è possibile la teologia se non come *fenomenologia della rivelazione*: la centralità della dimensione evenemenziale è lo strumento attraverso il quale Marion opera una presa di distanza dai limiti di una teologia partner dell'onto-metafisica, per ripensare ad una ontologia di natura differente.

5. Tre portali, più uno

Dal punto di vista cronologico il portale d'ingresso sembra essere di *natura teologica*. Accanto agli studi su Cartesio, l'interesse teologico anima i primi testi di Marion e l'obiettivo è dichiarato esplicitamente: elaborare una possibilità di dire Dio senza l'essere. Come è ben noto, la critica non ha mai avuto il minimo dubbio sull'interesse teologico di Marion; semmai da Janicaud in poi la questione che si è imposta è se sia possibile parlare di Marion altrimenti che teologo. Anche in ambito teologico, la riflessione di Marion ha guadagnato un largo consenso per l'equilibrio epistemologico che gli è riconosciuto: nei suoi passaggi tra teologia e filosofia, i confini tra le due discipline sono sempre rispettati e salvaguardati. La posta in gioco della sua proposta è che la forma della rivelazione cristiana, tematizzata adeguatamente dalla

teologia, pone delle questioni teoretiche che non riguardano da fuori l'interesse della filosofia.

Marion non rinuncia mai ad avventurarsi in temi teologici, anche nella sua fase più specificatamente *fenomenologica* del suo pensiero: tali incursioni sono giustificate mediante il ricorso alla semantica della "possibilità": la rivelazione come fenomeno saturo di secondo grado è "impossibile" per la fenomenologia in quanto non rientra nelle sue possibilità; qualora la fenomenologia si interessasse della Rivelazione cristiana, lo potrebbe fare solo come esemplificazione delle sue intuizioni. Dunque la fenomenologia pensata come momento puramente filosofico (mai a priori, perché la fenomenologia non lo può essere per statuto) che prescinde dalla Rivelazione, arriva a ipotizzarla come puro "possibile dell'impossibile". Il carattere di possibilità è dovuto al fatto che la fenomenologia marioniana teorizza la rivelazione, ma «la possibilità che definisce l'approccio filosofico si risolve nella pensabilità a posteriori»¹⁶⁶: tale a-posteriorità imprescindibile rappresenta il carattere di impossibilità. La scrupolosità con cui Marion distingue "l'impossibilità" fenomenologica della rivelazione e la sua "possibilità" teologica è parsa ad alcuni interpreti come quasi eccessiva: «Nel distinguere troppo scrupolosamente la fenomenologia dalla teologia, non si rischia da una parte di vietare alla fenomenologia il suo innegabile accesso alla fenomenalità, e dall'altra parte alla teologia il suo modo d'essere paradigmatico della saturazione del fenomeno?»¹⁶⁷. Al di là della pertinenza dell'osservazione, la teologia appare pertinente alle indagini fenomenologiche: lo spazio che viene inaugurato dalla rivelazione non è estrinseco alla forma universale dell'evidenza. La sua indeducibilità non significa la sua insignificanza: la rivelazione è indeducibile come ogni fenomeno saturo, e l'uomo non è possibile senza saturazione. Nell'effettività dell'accadere dell'evento di Cristo, i dispositivi della saturazione e della donazione giungono a una potenza non preventivabile¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Ibid.*, 181.

¹⁶⁷ E. FALQUE, *Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez J.-L. Marion*, in «Gregorianum» 1 (2005) 45-62, qui 47.

¹⁶⁸ «*Il fenomeno erotico* non è un'opera di teologia sistematica; ma non è nemmeno un'opera di filosofia che contrabbanda la teologia attraverso la porta sul retro. Meglio di un trucco, e almeno importante quanto l'ennesima opera di teologia sistematica, *Il fenomeno erotico* ci fornisce l'analisi e la descrizione dei fatti che costituiscono ciò che significa essere umani, niente di più e niente di meno. Per i cristiani, e anzi per chiunque sia interessato a vivere, questo è del massimo significato, perché la vita che Cristo rivela non consiste innanzitutto in un discorso, anche spirituale; Cristo propone piuttosto una vita che si apre da un "incontro con un evento"». S.E. LEWIS, *The Lover's Capacity in Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon*, in «Quaestiones disputatae» 1 (2010) 226-244, qui 243-244.

Proprio per queste ragioni è legittimo tematizzare un ingresso nell'opera di Marion di natura *fenomenologica*. Nella trilogia propriamente fenomenologica, Marion intende proporre una radicalizzazione delle premesse teoriche di Husserl e di Heidegger: non è raro che Marion identifichi dei punti di tensione tra Husserl e Heidegger e mostri come la fenomenologia della donazione possa essere la soluzione alla diatriba, sottesa dalle argomentazioni stesse¹⁶⁹. Michel Henry ha proposto l'idea di un "quarto principio" della fenomenologia riassumibile in «tanta riduzione quanta donazione». Nella teologia "accademica" è piuttosto pacifico parlare di Marion come di un "fenomenologo", nell'accademia filosofica la discussione è più animata. Marco Viscomi scrive che in Marion «la fenomenologia, ancora una volta, si assesta prima della comprensione del dato, perché si pone al momento del darsi della donazione, contemplandola nella condizione originaria della sua possibilità»¹⁷⁰. In realtà è proprio questo l'oggetto della contesa: la fenomenologia è semplicemente una scienza povera che descrive l'effettuarsi del dato o le appartengono tematizzazioni circa le condizioni originarie? In che senso la fenomenologia ha voce in capitolo sull'originario? Qualora la fenomenologia veda solo ciò che si dà a vedere nella coscienza, essa non può nemmeno mettere in conto che esista una trascendenza addirittura di secondo livello come quella divina. Se invece l'originario suppone un'esperienza della coscienza in quanto "assediate" da ciò che la eccede, allora è possibile mettere a tema anche ciò che non si dà come disponibile immediatamente alla coscienza stessa.

Che Marion possa o meno fregiarsi del titolo di "fenomenologo" è un problema tutto sommato marginale: fuori discussione è il suo intento di inserirsi da protagonista nella storia degli effetti inaugurata da Husserl. La fenomenologia della donazione rappresenta ad ogni buon conto una originale reinterpretazione dell'idea di riduzione, per

¹⁶⁹ Molti critici ritengono che in questi passaggi Marion abbia semplificato eccessivamente le posizioni, per giungere a proporre le sue conclusioni: «Il passaggio dalla fenomenologia statica alla fenomenologia genetica, così come gli studi sull'attività sintetica passiva del soggetto o, ancora, la descrizione dell'*Ur-ich* come quel magma precosciente precedente lo stesso io puro sono, a nostro giudizio, tutti tentativi che indicano lo sforzo husserliano di approfondimento in questa direzione. Colpisce che di tutte queste analisi (fatta eccezione per una considerazione molto breve contenuta nel quarto libro di *Étant donné* che si riferisce al testo di Husserl *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*) non vi sia traccia nell'interpretazione della fenomenologia husserliana operata da Marion il quale, più heideggeriano di Heidegger, traduce lo *zwischen* tra le polarità analizzate in un evento di pura rivelazione-donazione il cui riscontro fenomenico risulta impossibile». S. CAZZANELLI, *Husserl secondo Jean-Luc Marion*, 14.

¹⁷⁰ M. VISCOMI, *La rivelazione come fenomeno saturo in Jean-Luc Marion*, in «Il pensare» 10 (2020) 162-181, qui 181.

quanto costituisca un *rovesciamento* o una *eresia* rispetto alle originarie intenzioni husserliane. Senza transitare per la proposta fenomenologica di Marion, difficilmente si comprenderebbe la portata della sua interpretazione teologica.

Si potrebbe entrare nell'opera di Marion per la *via dell'amore*? In effetti si tratta di un tema che attraversa tutta la sua riflessione: l'amore è la verità della donazione e di quella donazione per eccellenza che è la rivelazione. L'amore infatti convoca essenzialmente il volere: gli amanti vogliono l'altro, e non vogliono più se stessi se non in funzione dell'altro. L'amore come originario attesta la non originarietà del pensiero: la questione dell'amore «destituisce la questione “essere o non essere”, depone la questione dell'essere dalla sua supremazia, esponendola alla domanda “a che pro?”»¹⁷¹. Se nulla sfugge il regime della donazione, la prima questione che assedia l'uomo non è il nominare ciò che lo circonda, ma il comprendere il perché egli si ritrovi “adonato” e nella possibilità a sua volta di donare.

I tre portali d'accesso presentano tra di loro una sorta di equivalenza: l'*ingresso fenomenologico* permette di tematizzare la forma universale dell'evidenza, che nella singolarità dell'evento della *rivelazione cristiana* dispiega la sua massima portata. L'amore rappresenta il tratto distintivo di entrambi i movimenti: l'uomo vuole prima di pensare, desidera prima di focalizzare l'oggetto dei suoi desideri, è animato da domande prima che da risposte. La *riduzione erotica* ci ha mostrato come il volere e l'essere voluti sono ancora più fondamentali rispetto al conoscere; e che possiamo conoscere realmente ciò che amiamo.

Marion in realtà è piuttosto parco nell'uso della nozione di *etica*: ne parla in modo più diffuso nei prolegomeni, mentre successivamente vi accenna come a un discorso che non manca di alcune parzialità. Possiamo ipotizzare che la scelta sia dettata da una parola che dopo Lévinas risulta piuttosto compromessa. Marion è estremamente debitore a Lévinas, ma prende congedo da lui su una questione nodale: il volto ingiunge di lasciarlo vivere; ma prima dell'imperativo del volto c'è un'affezione dell'alterità che mi concerne. Il linguaggio dell'etica sembrerebbe accordare un primato all'ingiunzione che secondo Marion sarebbe solo seconda: prima due uomini si amano o si odiano, ed è impossibile un'ingiunzione senza aver considerato questa coloritura affettiva originaria.

¹⁷¹ J.-L. MARION, *Dialogo con l'amore*, 133.

Poste queste premesse, *non è fuori luogo parlare di un'originarietà etica di Marion*. Evidentemente non parliamo di un'assiologia o di un'etica come ingiunzione: il primato dell'etica ha la stessa estensione del primato della saturazione e dell'amore. Il soggetto non è riducibile ai suoi concetti, ma occorre integrare ciò che vuole, ciò che fa e ciò che subisce. Accordare un primato all'etica significa riconoscere che il soggetto è costituito da un'identità che prima di tutto si fa, e solo successivamente si tematizza. L'esito della riduzione erotica conduce a delle originali acquisizioni circa la struttura della soggettività implicata in ogni fenomenalità: il soggetto non diviene sé se non in virtù di un atto che riguarda essenzialmente la volontà: egli vuole essere amato, non si riconosce amato e può decidersi per l'incondizionatezza dell'amore. Non sarebbe compiuto uno studio formale delle condizioni eidetiche dell'effettuarsi dell'evidenza che non integri una dimensione erotica (del volere, del patire), e proprio la riduzione erotica iscrive l'agito entro le condizioni formali dell'istituzione di ogni forma di evidenza. Prima delle parole, l'uomo ama e si riconosce amato, proprio perché esiste un'originarietà del problema dell'amore che eccede ogni discorso: «Noi entriamo nella riduzione erotica dopo che un altro amante ci ha preceduto e da là lui ci chiama in silenzio»¹⁷².

Da un lato l'uomo è "affetto" dalla volontà: egli vuole un amore che non può esigere; dall'altro la riduzione erotica conduce a riconoscere un'opzione necessaria della volontà, che può amare per prima o permanere nella condizione di odio. La volontà, le sue passioni e le sue azioni sono esattamente ciò che pertiene all'etica, nella misura in cui essa non venga pensata come applicazione assiologica di un'ontologia, ma come *condizione originaria del sé che diviene se stesso essenzialmente per una via pratica*. Il soggetto non può pervenire a sé mediante semplici atti coscienziali: la coscienza ha un carattere transitivo e viene posta in questione dall'alterità, che istituisce il soggetto proprio in quanto adonato. In questo senso in Marion *l'erotica e l'etica non possono che coincidere*: si tratta della dimensione per cui un io acconsente a una donazione radicale che lo pone in essere senza nessuna ragione che l'essere voluto. L'uomo non sceglie di esistere, ma lo deve volere: in questo dramma secondo Marion potrebbe nascere l'odio, in quanto si trova nel dramma di volere qualcosa che sembra non desiderabile. Eppure la

¹⁷² I. BALA, *La phénoménologie de l'amour de Jean-Luc Marion : l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie*, in «Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis» 10 (2015) 299–315, qui 312.

desiderabilità risulta essere una coordinata non sopprimibile dell'essere. In riduzione erotica emerge una sorta di *drammatica del desiderio*: il soggetto, chiamato a volere senza la garanzia che esista qualcosa di desiderabile, si trova in realtà nel desiderio di un altro, l'amante. S. Bongiovanni parla di un "avvenimento dell'io": il dono non esaurisce la donazione, ma ne esprime l'attualità e l'io si riceve continuamente in quanto se stesso dall'evento della donazione stessa; esiste perché posto in essere e voluto dalla donazione¹⁷³.

Solo questa presa in carico erotica della volontà sembra restituire la complessità dell'atto intenzionale, ossia dell'agire dell'uomo in quanto libero. Ne viene una figura etica piuttosto complessa, e a tratti paradossale. Una delle critiche più frequenti che viene mossa a Marion è di aver assegnato al soggetto una condizione di *estrema passività*¹⁷⁴: il soggetto si trova sopraffatto dalla donazione, istituito dall'amore, soverchiato dalla saturazione, sorpreso dalla rivelazione. *Quale spazio per il suo agire?* In realtà sembra che l'uomo sia tale poiché agisce e patisce la propria identità prima di istituirla razionalmente, ma in realtà la possibilità della sua azione è il riconoscimento di ciò che gli viene offerto. La donazione appella al volere dell'uomo, che può acconsentire o meno al dono assoluto. Il dono non dipende dal destinatario: solo il destinatario dipende dal dono. Non si tratta forse di una esasperazione di un principio di passività? Secondo Bertuletti, «non si può riconoscere nell'istanza che mi precede ciò che mi autorizza (una chiamata) senza riconoscere che essa anticipa la mia risposta e dunque che la mia alterità appartiene originariamente alla sua donazione»¹⁷⁵. In effetti la donazione non può essere semplicemente mono-direzionale: anche dal punto di vista teologico, se è vero che l'evento cristologico proviene da altrove, è pur vero che la forma del suo evento (e dunque la configurazione del dono) ha avuto un carattere drammatico, per cui la croce è l'assunzione di un atto di rifiuto da parte del destinatario, che ha così determinato la forma

¹⁷³ «La donazione non prende alcuna distanza, in quanto si dona essa stessa, e non afferma alcun potere. In questo modo, nel fatto di donarsi interamente – in questo fatto stesso – dona il luogo dell'altro in quanto altro». S. BONGIOVANNI, *Identité et donation. L'événement du «je»*, L'Hartmann, Paris 1999, 117.

¹⁷⁴ Sono di questo parere: S. MACKINLAY, *Interpreting excess: Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2010; T. JONES, *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion. Apparent Darkness*, Indiana University Press, Bloomington 2011; G. TRABUCCO, *Una fenomenologia senza soggetto. A proposito di Le phenomene erotique di Jean-Luc Marion*, in «Teologia» 1 (2004) 91-98.

¹⁷⁵ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, 182.

del dono. Quando l'amore mi pone in essere e riconosco me stesso in quanto amato, nasce una relazione in cui gli amanti non possono che determinarsi vicendevolmente.

Secondo Prunea-Bretonnet, l'univocità dell'amore e la monodirezionalità secondo la quale l'alterità mi assegna a me stesso senza condizioni è inevitabile da sostenere in regime di "riduzione": la singolarità delle vicende amorose non appartengono alle connessioni eidetiche essenziali perché si dia un fenomeno erotico¹⁷⁶. Resterebbe però inevasa la ragione di una abbondante descrizione della figura dell'*appello* in regime di riduzione, mentre risulterebbe tutto sommato marginale la *risposta*; ma appello e risposta possono essere così facilmente distinti in "a priori", oggetto di indagine fenomenologica, e "a posteriori", oggetto di una trattazione puramente naturale? La risposta segna la domanda, in una drammatica effettiva dell'amore, che non può essere misconosciuta. L'uomo perviene a sé non solo acconsentendo a una donazione che lo pone in essere, ma anche mediante un "agonismo" dell'amore che non può essere misconosciuto. La libertà non può essere circoscritta ad un assenso: il suo esercizio non è formalizzabile e riconducibile all'appello che la provoca. Non solo l'adonato esce scompaginato dalla donazione: il dono stesso è esposto alla drammatica dell'evento.

¹⁷⁶ Cfr. T. PRUNEA-BRETONNET, *L'individuation par l'amour. Le phénomène érotique de Jean-Luc Marion*, in «Studia phaenomenologica» 6 (2006) 427-438.

CONCLUSIONI

Nuovi scenari

1. Cosa è la fenomenologia?

La fenomenologia di Husserl e di Heidegger non hanno solo offerto delle soluzioni, ma hanno anche aperto degli interrogativi; alcuni di questi interrogativi sono espliciti (Husserl avrebbe voluto che Heidegger lavorasse sui temi affrontati nelle *Idee* e Heidegger ha ispirato e incoraggiato i lavori dei più stretti collaboratori), ma forse i più interessanti sono gli *interrogativi impliciti* che vengono esplicitati dalla tradizione successiva. Lévinas e Marion ambiscono non tanto a proseguire sulla via di una chiarificazione degli interrogativi espliciti lasciati in eredità da Husserl ed Heidegger; procedono piuttosto a una ritrattazione di alcuni presupposti, per identificare nuove chiavi interrogative.

A questo punto la critica tende a dividersi: da un lato ci sono gli autori che ritengono che gli ambiti interrogativi di Marion e Lévinas debbano essere interpretati come pensieri completamente estranei al dominio della fenomenologia. Abbiamo già citato le ragioni di Janicaud a riguardo: non può essere considerato fenomenologico un pensiero che ambisca ad una *filosofia prima*, ad una scienza dal *fondamento ultimo* o ad una tematizzazione dell'*assolutezza*. Si tratterebbe di temi preclusi per metodo alla fenomenologia e saremmo di fronte a un confine che, se oltrepassato, richiederebbe semplicemente di riconoscere che si sta facendo altro rispetto alle premesse metodologiche della fenomenologia.

Altri stili interpretativi pensano che si possa parlare di “fenomenologia”, ma in questo caso occorra aggiungere una specificazione. Il consenso è piuttosto unanime nell'identificare in Lévinas una *fenomenologia del volto*, mentre in Marion una *fenomenologia della donazione*. Dopo Dominique Janicaud è piuttosto comune sostenere che in Francia dopo Husserl ci sia un gruppo di autori identificati come *fenomenologi della svolta teologica*, e la specificazione è accettata tanto dai detrattori quanto da chi

sostiene che si tratti di atti filosofici autenticamente fenomenologici. In Italia si parla spesso di *fenomenologia rovesciata*, accogliendo la proposta di Carla Canullo: nella correlazione tra polo oggettivo e polo soggettivo, gli autori considerati pongono l'accento sul polo dell'oggettività che si attesta al soggetto, prediligendo lo studio della dimensione passiva dell'uomo.

Ciò che risulta evidente da entrambe le possibilità è un punto di accordo: dopo Merleau-Ponty in Francia si è posta una modalità di approccio ai temi e ai metodi indicati da Husserl radicalmente diversa rispetto all'atto fondatore del Maestro della fenomenologia. Più volte nel nostro lavoro abbiamo proposto l'idea che forse non è nemmeno così urgente assegnare una qualifica fenomenologica.

Anche il linguaggio delle *eresie fenomenologiche* dovrebbe essere usato con una certa attenzione: dal punto di vista etimologico, il termine significa "scelta" e con essa normalmente si allude al fatto che l'eretico è colui che nell'insieme sovradetermina una questione perdendone le proporzioni e i nessi. Di per sé né Marion né Lévinas enfatizzano dei passaggi della filosofia di Husserl o di Heidegger perdendo di vista l'insieme. Può essere più pertinente il ricorso al linguaggio dell'eresia in una accezione più ampia: Marion e Lévinas compiono un'operazione di *scelta* e di *posizionamento* nei confronti della globalità della proposta fenomenologica.

L'ipotesi che qui si intende sostenere è che Marion e Lévinas si pongono fuori, e anche molto fuori, dal tracciato husserliano (un po' meno fuori dal tracciato heideggeriano), ma propongono interrogativi che muovono dalle intuizioni husserliane e heideggeriane, esplicitando delle piste di lavoro che la fenomenologia della prima ora indicava, ma che non avrebbe potuto percorrere entro i propri confini. Sia Lévinas che Marion interpretano se stessi come *radicalizzazioni* della proposta fenomenologica: si tratterebbe di comprendere con precisione il senso di una radicalizzazione. Husserl e Heidegger hanno bisogno di essere "radicalizzati"? Sarebbe più semplice osservare semplicemente che i Maestri della fenomenologia imbastiscono alcuni cantieri che essi stessi praticano, ma indicano anche questioni da aprire. E in queste questioni si inseriscono i pensieri di Lévinas, di Marion e di tutti gli altri filosofi della svolta teologica. In questo lavoro accettiamo la convenzione comune che parla di *fenomenologia francese*, dove il vocabolo indica l'intenzione di procedere a esaminare questioni e interrogativi che si sono generati a partire e a margine rispetto alla filosofia di Husserl e Heidegger.

Il vero problema è dunque la qualità degli interrogativi in gioco. Marion e Lévinas rappresentano due felici tentativi di frequentare quell'*impurità fenomenologica* che Husserl indicava a proposito della questione dell'intersoggettività. La necessaria povertà della fenomenologia husserliana si assesta nell'indicare il necessario piano egologico implicato nella questione della temporalità e dell'intersoggettività¹. Heidegger amplia la questione: il tempo non è solo qualcosa che il soggetto costituisce o che si impone come passività al soggetto stesso; l'uomo è colui che vive il tempo *esistendo*. Heidegger sembra indicare una formalità di secondo livello: l'intuizione husserliana circa l'atto intenzionale conosce nel pensiero heideggeriano una nuova estensione: l'uomo è colui che *c'è*, che non pone solo atti intenzionali, ma vive intenzionalmente, esposto alla questione dell'essere. Heidegger procede dunque ad una esplicitazione delle condizioni esistenziali secondo le quali l'uomo *c'è*, vive ontologicamente, esistendo pone la questione dell'essere ed è aperto al ritmo della sua *manifestazione e sottrazione*.

Se non è possibile alcuna forma di evidenza al di fuori della correlazione tra coscienza e ciò che la trascende, l'atto della correlazione non è semplicemente una condizione formale. L'essere è tempo e i vissuti non sono estrinseci all'uomo, che essenzialmente è il "ci" dell'essere, continuamente esposto alla sua manifestazione.

Cosa accade all'uomo in quanto soggetto intenzionale e "tempo" dell'essere? Il *contraccollo degli eventi* sull'uomo non è materia che possa conoscere una trattazione fenomenologicamente pura; la domanda tuttavia è legittima e promettente: *chi è l'uomo che vive ontologicamente e in una condizione di esposizione all'evenemenzialità?* A questo punto il pensiero travalica l'assoluta formalità della fenomenologia delle origini, i confini delle parentesi dell'*epochè* divengono più ampi. Per Husserl e Heidegger occorre procedere a una estrema formalizzazione dell'uomo: egli è l'*ego* o il *ci*. Non è possibile

¹ «Il mondo intersoggettivo realizza una sintesi fra l'apporto delle percezioni, ottenute tramite il corpo proprio, e ciò che emerge attraverso gli altri esseri psico-fisici, che appaiono come altri all'interno della mia sfera di appartenenza: in tale ambito si rende possibile la costituzione del mondo nel senso quotidiano. Esso si determina come un flusso di fenomeni sviluppati in maniera coerente e oggettiva; si può dire che si tratti di mondo "reale"? Credo che, in proposito, si debba chiarire l'atteggiamento teoretico, tipico delle riflessioni husserliane: queste non intendono collocarsi sul piano della metafisica, cioè non si propongono di determinare e giustificare la realtà di un mondo indipendente dalla coscienza, ma – e qui sta la peculiarità della fenomenologia trascendentale – si interrogano sulle condizioni a cui l'esperienza è possibile, come si costituisca, per un io, il senso articolato e stratificato di un mondo». M. LENOCI, *L'intersoggettività in Edmund Husserl ed Edith Stein: problemi e prospettive*, in AA. VV., *Intenzionalità ed empatia. Fenomenologia, psicologia, neuroscienze*, Quaderni dell'Associazione Italiana Edith Stein 3, ed. OCD, Roma 2008, 47-64, qui 52.

un'antropologia, perché ogni *logos* sull'uomo deve essere sospeso nell'esercizio dell'epochè. Tuttavia l'idea di un uomo che esercita la propria libertà e non può mai sospendere la propria esposizione al mondo apre a scenari interpretativi circa chi sia quest'uomo.

Il fenomeno è un evento non semplicemente perché in esso si registra una presenza dell'uomo, ma soprattutto perché nel fenomeno l'uomo *diviene se stesso*. C. Romano propone di parlare del soggetto come *adveniente*: «L'adveniente designa la posta in gioco di un'ermeneutica evenemenziale dell'essere umano, dalla quale l'umanità dell'uomo è intesa come esposizione senza condizioni ad eventi, innanzitutto quello della nascita, e come capacità di rapportarsi in proprio a quello che gli avviene per appropriarsene attraverso un'esperienza»². La libertà è implicata nella fenomenicità, e proprio la compromissione della libertà genera *identità*. La libertà resiste alla sospensione del giudizio dell'esercizio dell'epochè in quanto correlato imprescindibile per l'attuarsi dell'evidenza: in regime di riduzione, la libertà emerge come decisiva nella sua singolarità su cui tuttavia non si può che sospendere il giudizio. Ciò che resiste alla *riduzione* mostra la decisività di *ciò che è ridotto*.

In questa paradossalità si istituisce il momento sorgivo della questione teoretica della filosofia di Marion e Lévinas. L'oggettività e la soggettività non si fronteggiano semplicemente, ma si *istituiscono* a vicenda e si *scompaginano*. I termini in gioco cambiano: l'*alter ego* assume il ruolo di *volto* che interpella, l'*ego* diviene il *Medesimo*, la *fenomenicità* ha il profilo del *dono* e l'*uomo* si definisce come *adonato*.

La fenomenologia storica addita la possibilità di un'indagine critica della questione della libertà ogni volta che incrocia la questione dell'etica. Da un lato l'etica esibisce la possibilità di un'indagine formale, ma assieme abbiamo notato come essa rivendichi una sua *singolarità*, eccedente le logiche formali e oltre le possibilità della fenomenologia. In questo "oltre" si avventurano Lévinas e Marion: il loro percorso non avrebbe radici senza la fenomenologia. Ma non si comprenderebbe la loro originalità se fossero semplicemente conteggiati nel numero dei "fenomenologi". Se un nome si renda necessario, proponiamo di parlare di *fenomenologi della libertà*. La libertà e la sua attuazione etica erano solo indicati della fenomenologia storica; la definizione proposta ha un carattere ossimorico,

² C. ROMANO, *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, 33.

ma proprio in questo risiede la sua ricchezza. La libertà sembra ciò che Husserl e Heidegger mostrano in prospettiva; nella formalità dell'indagine fenomenologica sembra che emerga come sia impossibile tematizzare il dramma della libertà, eppure in senso più ampio non sarebbe possibile comprendere lo specifico della libertà senza il suo dramma. La fenomenologia indica ciò che c'è di più specifico della libertà (la sua singolarità) ma per metodo non se ne può occupare. Una *fenomenologia della libertà* è dunque un ossimoro, ma dagli interessanti risvolti teorici.

2. Che cosa è l'etica?

Nel corso della nostra riflessione ci siamo accorti di come *etica* si dica in *molti modi*, e in molti altri modi se ne parli senza esplicitarne un concetto³.

Inizialmente Husserl stabilisce un binomio: l'*etica* coincide con l'*assiologia*. In questo caso la fenomenologia dovrebbe procedere con una chiarificazione delle condizioni di possibilità della formulazione di giudizi assiologici. Vale la pena ribadire la pertinenza della posta in gioco: la chiarificazione delle regole formali per un discorso etico e assiologico è un compito che chiede di essere onorato; si tratta dell'unica possibilità per non consegnare l'etica a derive *psicologistiche*, *naturalistiche* o *sentimentalistiche*. L'etica può essere proporzionata a un'idea di bene e la ragione è in grado di formulare dei giudizi in ordine al bene. La fenomenologia è la scienza descrittiva della chiarificazione, e l'ipotesi di Husserl è che sia possibile procedere con l'elaborazione di una riflessione etica che possa esibire una *correttezza formale* e che di conseguenza vanti una *intelligibilità universale*. Il problema fenomenologico non è l'approdo a un sistema etico condiviso: l'obiettivo è più circoscritto e consiste nella descrizione delle implicazioni necessarie per la comprensione di una riflessione etico-

³ «[...] il solo modo di prendere possesso dell'antecedente delle norme su cui verte l'etica anteriore consiste nel farne apparire i contenuti sul piano della saggezza pratica, vale a dire sul piano dell'etica posteriore. Sarebbe in tal modo giustificato l'impiego di un solo termine – etica – per designare quel che sta a monte e a valle delle norme. Non è quindi un caso se designiamo con etica sia qualche cosa come una meta-morale – una riflessione di secondo grado sulle norme –, sia quei dispositivi pratici che invitano a declinare al plurale la parola etica, accompagnandola con un complemento come quando parliamo di etica medica, etica giuridica, etica degli affari ecc.». P. RICOEUR, *De la morale à l'éthique et aux éthiques*, in «Hermeneutica» (2001) 5-16 (trad. it. di I. Bertolotti, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2014, 54).

assiologica. I contenuti etici appartengono ad un riempimento materiale dell'etica su cui è necessario sospendere il giudizio.

Tuttavia è proprio a questo livello che emerge una sorta di *resistenza dell'etica*, la quale rivendica uno statuto epistemologico più ampio rispetto a quello di mera disciplina assiologica. L'agire etico non è semplicemente il corrispondente di quanto il soggetto ha voluto: l'atto è *sproporzionato* rispetto al giudizio etico. Secondo Husserl, agiamo prima di tutto mossi da un *sentimento*; le *circostanze* inoltre hanno un peso tale da rendere difficile un giudizio etico universale. Il caso concreto potrebbe indurre a dei dilemmi morali, che chiedono di *sacrificare* dei valori.

È accettabile l'uccisione di un essere umano? Non è possibile fornire una risposta universale: in caso di aggressione e per difesa potrebbe essere accettabile; nel caso di un tirannicidio potrebbe addirittura essere un bene dal punto di vista etico; nel caso di un motivo banale o dell'assenza di una ragione è uno dei mali peggiori. Il fatto e il contesto sono rilevanti, anche per definire chi sono i soggetti implicati: sotto epochè, tra un tiranno, un amico e un aggressore non c'è alcuna differenza, ma lo stesso non vale qualora ci addentrassimo in un necessario ragionamento etico. Husserl arriva ad indicare la possibilità del dilemma nella sua tematizzazione del sacrificio: il caso, la vicenda, la fatticità definiscono l'identità di coloro che sono in gioco, rendendo impossibile una valutazione al di fuori della *circostanza*. Se normalmente in fenomenologia le differenze individuali sono elementi da ridurre sotto epochè, non è lo stesso per l'etica: la valutazione richiede di non ridurre il contraccolpo che la circostanza ha sull'identità.

Emerge un modo differente di pensare l'etica, che non è semplicemente la disciplina dell'elaborazione dei valori o delle norme. L'esposizione alla circostanza definisce chi siano i soggetti coinvolti. L'altro non può che essere definito come *alter ego* nel suo profilo formale rispetto alla coscienza intenzionale, ma nella circostanza e in atto mi definisce e concerne la mia stessa identità. L'*ego* e l'*alter* non stanno in un semplice rapporto di rispecchiamento reciproco; *alterità* e *individualità* si concernono, si alterano, si scompaginano e, rispetto alle loro reciproche identità, emerge un tratto di ineducibilità che si decide solo nell'effettiva storicità: «Occorre [...] riconoscere che il soggetto accede originariamente all'evidenza del senso e del valore di ciò che fa soltanto attraverso le

forme effettive del vivere e dell'agire; soltanto alla luce dell'appello che la realtà effettiva rivolge alla sua libertà»⁴.

La vicenda storica concreta e la pratica sono dunque luoghi istitutivi dell'*identità*: nelle pratiche emerge una verità *che si fa* e che non è mai separabile rispetto al suo effettuarsi. Heidegger sostiene che l'etica (intesa come scienza assiologica) è un sapere penultimo in vista di un assorbimento dell'etica in un'ontologia: l'azione dell'uomo infatti non può che essere considerata qualificante del suo più complessivo *vivere ontologicamente*. Non si tratta di una intuizione di poco conto: l'etica avanza una portata ontologica poiché l'uomo è colui che vive ontologicamente. Per Heidegger la vita, l'ontologia, la fenomenologia e l'etica coincidono, e qualora si completi il progetto di una revisione dell'ontologia mediante un'analisi esistenziale, non ci sarà più bisogno di esplicitare un'etica assiologica.

L'appello al primato della pratica può risultare addirittura banale nella sua materialità e troppo vago nei suoi contenuti. La banalità dell'appello risiede nel fatto che non poche proposte teoriche post heideggeriane condividono l'idea che oggi non sia possibile fare filosofia senza una necessaria attenzione alla pratica. Si tratta di un accordo su cui il consenso è piuttosto ampio. Due anni prima della pubblicazione di *Dieu sans l'être*, Michel de Certeau pubblicava *L'Invention du quotidien*, con la celebre distinzione tra tattiche e strategie. Qualche anno prima Michel Foucault aveva invece scritto *Surveiller et punir*, sostenendo che le tecnologie del potere si concretizzano in pratiche di disciplina che richiedono una archeologia singolare per essere comprese nella loro genesi. Si tratta di pensieri che intendono rivendicare un'*originarietà delle pratiche* e una loro intelligenza non immediatamente assimilabile a quella discorsiva.

Lévinas e Marion si collocano dunque in un movimento di pensiero, ma con dei tratti originali che devono essere sottolineati. In effetti ciò che in loro è decisivo non è semplicemente l'agito oppure il pre-verbale, ma *l'etica*. In Lévinas il riferimento è assolutamente esplicito; abbiamo mostrato come Marion sia piuttosto restio ad usare esplicitamente il linguaggio etico (dichiarando il desiderio di una differenziazione rispetto a Lévinas), ma ciò non sembra contrastare con la tesi che la fenomenologia della donazione abbia una connotazione etica: «Secondo la natura stessa della fenomenologia

⁴ G. ANGELINI, *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, 580.

della donazione, tale dimensione di indisponibilità originaria, di non restituibilità, in una parola di gratuità, spalanca lo spazio e il senso della libertà, come dimensione etica»⁵.

L'etica tematizzata esplicitamente da Lévinas e più implicitamente da Marion è un'etica non solo della pratica, ma della pratica come *dramma*. L'azione non ha semplicemente una sua intelligenza autonoma, bensì mette sotto scacco l'identità stessa del soggetto: quando l'uomo agisce non c'è in gioco solo una cosa che compie, ma nelle azioni egli compie e dice se stesso. Il soggetto, nei confronti della donazione, diviene l'adonato e di fronte al volto di Altri diviene il Medesimo: la connotazione fondamentale dell'identità dell'uomo è quella di essere colui che diviene se stesso a fronte di una alterità che lo pone in una situazione di radicale passività. Per Lévinas e Marion, l'uomo è assediato dal dono o dal volto d'altri, di un assedio che addirittura può divenire ossessione secondo Lévinas. L'alterità concerne il soggetto: di fronte ad altro che si dona, l'io non può non posizionarsi. L'adonato può rifiutare di entrare nella logica della ridondanza del dono, e il medesimo può rifiutare l'appello del volto ponendo atti di violenza; tuttavia il soggetto non può sottrarsi dal *decidere di sé* a fronte di *altri da sé*.

Il modo con cui Lévinas e Marion (nelle loro differenze) tematizzano l'etica apre ad interessanti possibilità teoriche ed esplicative. La svolta fenomenologica che stiamo esaminando nel pensiero lévinassiano e marioniano è forse ancora più radicale rispetto a quella *teologica* o rispetto ai *rovesciamenti* dei loro pensieri; anzi: per certi aspetti possiamo parlare di una svolta teologica o di una fenomenologia rovesciata proprio in virtù della rilevanza di una *svolta etica* che si è generata in fenomenologia.

La specificità di Lévinas e di Marion può essere meglio colta se si istituisce un confronto con un pensiero piuttosto affine e contemporaneo, ossia Paul Ricoeur. Secondo Bertuletti

il problema iniziale di Ricoeur è l'integrazione del pratico in un'interrogazione, che riconosce nella fenomenologia husserliana insieme la figura e lo strumento più adeguati dell'interrogazione filosofica radicale; e cioè ai fini del recupero della dimensione dell'esistenza, la quale sfugge al rigore della riflessione e che proprio così costituisce il terreno su cui questa si edifica. Un metodo non può dirsi veramente radicale, se non si dimostra capace di assumere e superare la dicotomia, che la tradizione filosofica ci

⁵ G. SPIMPOLO, *La filosofia dell'uomo in Jean-Luc Marion tra Cartesio e la fenomenologia*, tesi di dottorato pro Manoscritto, Verona 2008, 137.

consegna nella distinzione tra filosofia teoretica e filosofia pratica, e ancor più remotamente tra conoscenza e volontà⁶.

L'intento teorico è dunque piuttosto affine a ciò che anima i pensieri di Lévinas e di Marion. Gli esordi delle riflessioni di Ricoeur consistono nel tentativo di offrire una fenomenologia del *volontario* e dell'*involontario*: il momento fenomenologico di Ricoeur si esplica in una fenomenologia della volontà, secondo le due direttrici essenziali del volontario e dell'involontario, come modalità di accesso ad una integralità del soggetto: «Il compito di una descrizione del volontario e dell'involontario è proprio quello di accedere ad una evidenza integrale del Cogito»⁷.

La volontarietà del soggetto può dispiegarsi soltanto assumendo ciò che si iscrive come *passività*, e che può essere sintetizzata nella cifra del *corpo*. La dinamica ricoeuriana intende superare ogni dualismo mostrando «le alternanze della libertà umana, sempre in bilico fra l'iniziativa e la necessità, fra l'indipendenza e la dipendenza, fra l'agire e il patire»⁸. Si tratta ora di indagare quelle forme attraverso le quali l'uomo effettivamente dispiega la propria libertà nel conferire senso al proprio agire e assumendo ciò che si staglia come condizione passiva di esso (passiva, ma condizione).

È piuttosto celebre il passaggio in cui Ricoeur propone una presa di distanza dal metodo fenomenologico e sostiene un "innesto" dell'*ermeneutica* nella *fenomenologia*: nel testo *Il conflitto delle interpretazioni* abbiamo l'articolazione di due possibilità per svolgere questo compito: la "via breve" e la "via lunga". La "via breve" viene identificata nel tentativo di rifondazione della fenomenologia operato da Heidegger:

Chiamo "via corta" una simile ontologia della comprensione perché, rompendo con i dibattiti di metodo, si colloca immediatamente sul piano di un'ontologia dell'essere finito, per ritrovarvi il comprendere non più come un modo di conoscenza, ma come un modo di essere⁹.

Ricoeur invece intende intraprendere la "via lunga" che passa attraverso l'interrogazione della mediazione linguistica come necessaria per la comprensione del sé:

⁶ A. BERTULETTI, *Teoria etica e ontologia ermeneutica nel pensiero di P. Ricoeur I*, in «Teologia» 3 (1993) 284.

⁷ P. RICOEUR, *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1950 (trad. it. di M. Bonato, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990, 12).

⁸ D. IANNOTTA, *L'alterità nel cuore dello stesso*, prefazione alla edizione italiana di P. RICOEUR, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 2005, 17.

⁹ P. RICOEUR, *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, Paris 1969 (trad. it. R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo, di *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972, 20).

«attraverso la mediazione dei segni viene affermata la condizione originariamente linguistica di ogni esperienza umana»¹⁰. Il *linguaggio* è dunque il luogo in cui meglio si può esprimere la struttura dell'azione umana, in quanto esiste un nesso testo-azione. Mediante le forme simboliche e linguistiche, l'uomo viene a capo di sé, interpreta la propria esistenza, rifigura se stesso in ordine a ciò che si presenta a lui come passività da assumere. Se Heidegger parlava di “*essere e tempo*”, Ricoeur propone la coppia “*tempo e racconto*”. L'uomo comprende la propria identità in un continuo sforzo di raccontare il mondo per rapporto a sé e di raccontare sé per rapporto al mondo: «Un'ermeneutica dell'identità narrativa per cui l'interpretazione culmina nell'appropriazione di sé ha inevitabilmente delle conseguenze etiche»¹¹.

L'opera *Sé come un altro* rappresenta la proposta etica di Ricoeur; il dialogo con Lévinas è serrato, ma sono due i punti di distanza.

In primo luogo «Ricoeur metterà più volentieri l'accento sulla dinamica di reciprocità con l'altro»¹²; si tratta in effetti di una questione critica non di poco conto. Lévinas (seguito da Marion) pone fortemente l'accento sulla *radicale passività* che costituisce il soggetto, il quale diviene sé in quanto assegnato alla propria ipseità dall'alterità. Il *medesimo* e l'*adonato* si trovano ad essere tali in virtù di un'alterità che li istituisce. Ricoeur pone maggiormente l'accento sulla *reciprocità*: l'alterità si attesta come promessa di fronte al soggetto, che nella sua libertà riconfigura narrativamente la propria adesione. Il soggetto diviene sé grazie all'alterità, ma non senza l'esercizio della propria libertà.

In secondo luogo Ricoeur sottolinea l'importanza delle forme narrative di attuazione del sé: la domanda che inaugura l'etica secondo Ricoeur è «quale sorta di etica è resa possibile sulla base di questa relazione esistenziale alla parola?»¹³. A questo punto la distanza tra Marion, Lévinas e Ricoeur si fa più pronunciata: i primi due restano più fedeli al dettato fenomenologico di un atteggiamento *innaturale* della fenomenologia, in quanto tentativo di descrivere a parole ciò che non si dà originariamente in forme linguistiche. La riflessione etica di Marion e Lévinas si pone a monte rispetto alla

¹⁰ M. SALVI, *Paul Ricoeur: prospettive di ontologia ermeneutica*, in AA. Vv., *Teologia e Filosofia, Modelli, Figure e questioni*, Glossa, Milano 2008, 83.

¹¹ J. GRONDIN, *Paul Ricoeur*, PUF, Paris 2013 (trad. it. di L. Gianfelici, *Leggere Paul Ricoeur*, Queriniana, Brescia 2014, 127).

¹² *Ibid.*, 128.

¹³ P. RICOEUR, *Il conflitto delle interpretazioni*, 442.

narrazione della scelta soggettiva per il bene, mentre Ricoeur interpreta il compito di un'indagine etica fondamentale collocandosi a valle delle forme simboliche in cui attestazione del bene e rfigurazione narrativa del soggetto si effettuano.

Nonostante le divergenze, il passaggio attraverso Ricoeur rende ancora più evidente la *svolta etica* che si è prodotta nella corrente fenomenologica francese. Si tratta di una profonda ritrattazione di un regime di pensiero di natura rappresentazionista. *Soggettività* e *alterità* si concernono e si scompaginano, si definiscono e si trasformano. La chiarificazione fenomenologica “pura” istituisce la coscienza del soggetto come luogo necessario per dirsi dell'alterità e procede a una chiarificazione degli assiomi per una intelligibilità di una riflessione etica; ma si rende necessaria una fenomenologia impura, che tematizzi il *contraccolpo dell'alterità* sulla soggettività e viceversa. Husserl e Heidegger hanno indicato da lontano questa possibilità; in Francia si produce una svolta etica che percorre il sentiero, pagando il prezzo di una fenomenologia “meno pura”, ma guadagnando un valore ontologico dell'etica:

Rappresentarsi qualcosa significa assimilarla a sé, includerla dentro di sé, dunque negarne l'alterità. La trasposizione analogica, che è l'apporto essenziale della quinta *Meditazione cartesiana*, non sfugge a questo regno della rappresentazione. L'altro si attesta, dunque, sotto un regime di pensiero non gnoseologico. Tale regime è fondamentalmente quello dell'etica¹⁴.

3. Che cosa è l'amore?

L'amore, giuridicamente non esigibile, costituisce, eticamente, il cuore della responsabilità che nasce ad ogni incontro umano e, antropologicamente, una necessità affinché quel soggetto che il livello giuridico presuppone – un soggetto libero e capace di diritti e doveri – possa realmente esistere. Situandosi oltre una certa figura del dovere, l'amore costituisce così il più fondamentale dei doveri. E, dunque, il centro vivo dell'etica¹⁵.

Se l'etica viene pensata come insieme di norme oggettivabili, l'amore non può avere alcun risvolto etico, in quanto appartenente a ciò che non può essere esigito. Ma se l'etica è il luogo del divenire sé del soggetto, l'amore acquista una sua pertinenza.

¹⁴ P. RICOEUR, *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993, 452).

¹⁵ S. BIANCU, *Il massimo necessario. L'etica alla prova dell'amore*, 122.

Husserl indica nell'amore quella *passività emotiva originaria* che induce all'agire etico. Per quanto Husserl non metta mai a tema il rapporto tra ragion pratica e amore, il legame tra le due istanze sembra postulato: mediante l'esercizio della ragione valutante, l'emotività induce all'azione generando un'affezione per il bene; tale affezione è propriamente l'amore. La cifra sintetica dell'affezione fondamentale del bene può essere identificata nell'*amore per il prossimo*, al fine di generare una *comunità etica* di uomini che realizzano se stessi mettendo in comune le proprie risorse e la propria *vocazione* per il bene degli altri.

Per Heidegger l'amore è l'attitudine fondamentale che interviene dopo la scelta anticipatrice. L'uomo vive sempre ontologicamente, ma mediante la rinuncia alla deiezione vive se stesso come colui che può singolarizzare gli enti entro l'esperienza più ampia dell'essere. Istituyendo una corrispondenza tra i primi scritti di natura teologica e la sistematizzazione di *Essere e Tempo*, abbiamo sintetizzato l'idea di amore heideggeriana come l'attitudine a *fare essere* le cose entro la propria esistenza.

Husserl e Heidegger additano da lontano la possibilità di un'etica che abbia un valore "ontologico", per questa ragione si trovano nei loro scritti come delle vie preziose che indicano nell'amore un luogo di indagine prezioso, ma non si incamminano per questo sentiero. Sviluppando l'idea che l'uomo "avviene" a se stesso e che la verità di sé non è separabile dall'agire libero del soggetto, Marion e Lévinas percorrono con maggiore decisione una esplorazione teoretica dell'amore. L'esperienza dell'amore rappresenta il luogo dove il soggetto accede alla verità di sé per rapporto ad altri.

Quali sono le caratteristiche dell'amore, tali da renderlo l'atto etico per eccellenza?

La prima dinamica amorosa su cui Lévinas e Marion concordano è il *desiderio*. L'amante di Lévinas vuole andare oltre il volto: mediante l'affezione amorosa non si accontenta di arrestarsi di fronte alla radicale alterità dell'altro, intende mendicare sé presso l'altro; la carezza rappresenta l'atto etico per eccellenza: l'altro è disponibile ma mai totalmente, presente ma in una relazione sempre da costruire, sul limite tra voluttà e fecondità, conoscibile e sempre sfuggente. La carezza che si ripete ritmicamente è l'azione tipica del desiderio amoroso. Secondo Marion, l'amore è un'esigenza ma non può essere una pretesa: quando l'amore diviene pretesa, si trasforma in odio per sé e per l'altro. Quando invece mi riscopro amato, significa che l'altro ha fatto esattamente ciò

che io posso fare: iniziare ad amare, sospendendo l'esigenza di essere amato. E nello scoprirmi amato, vengo a sapere di me con una qualità nuova: io sono colui che è voluto.

Un'ontologia della libertà non può dunque prescindere da una analisi del desiderio. Nel libro X delle Confessioni, Agostino propone una interessante prospettiva, da cui apprezzare la proposta degli autori che stiamo esaminando: «Non è la felicità che tutti vogliono? Non c'è assolutamente nessuno che non la desideri. E dove l'hanno conosciuta per cercarla così? Dove l'hanno vista per innamorarsene?». Il bene rappresenta un'affezione per il soggetto: l'amato intuisce nell'amata una possibilità di auto-compimento¹⁶. I linguaggi del desiderio amoroso sono molto complessi, esplorati sia da Lévinas che da Marion: il piacere, il sentimento, l'ossessione. Il desiderio potrebbe addirittura sopprimere l'alterità e divenire violenza. Per Marion è sempre possibile il rischio dell'ideologia e per Lévinas la logica della totalità che domina sull'alterità è tutt'altro che una possibilità remota. Ma anche la violenza, secondo la celebre lezione lévinassiana, attesta la radicale indisponibilità dell'altro. Il desiderio rappresenta una forza centripeta del soggetto che non può compiere sé se non cercando oltre sé le ragioni della propria pienezza. Il desiderio può essere educato, orientato, analizzato, ma mai sospeso. La forza desiderante sottesa all'amore sembra tradurre la *progettualità* heideggeriana in una logica intersoggettiva: l'uomo non è solo colui che dispone di sé nel mondo, ma è colui che non può sottrarsi dal compito di posizionarsi di fronte all'altro che lo concerne e lo affeziona. L'innamoramento induce gli amanti a progettare insieme il proprio tempo e la propria storia.

La seconda dinamica che sembra accomunare Lévinas e Marion nella loro disamina dell'amore è la questione dell'*alleanza*. L'amore è tale se intende reggere la sfida del tempo. Secondo Marion, il primo luogo di effettuazione del rapporto amoroso è la parola mediante la quale i due amanti si promettono in continuazione che il loro amore non è

¹⁶ «Da tempo la filosofia si sottrae a quella che si potrebbe definire una sorta di onestà erotica, ma Marion osa dirlo senza mezzi termini: commentando il percorso di Agostino, Marion sottolinea che per l'essere umano si tratta di diventare ciò che si conosce, considerato dal fatto che si sa solo ciò che si ama. Questo atteggiamento amoroso o erotico, quindi, deve essere distinto dal pensiero dell'osservatore passivo. [...] Marion non esita a collegare tutto questo alla questione della verità. [...] Qui l'essere umano si rivela come un essere insieme di desiderio e di mancanza: l'uomo anela alla verità sul suo essere (anche se questa verità risulterà proveniente da un "altrove" che non l'essere) e soffre per il fatto di aver nessun accesso (diretto) a questa verità. Questo desiderio, quindi, è il punto di partenza dell'indagine sia di Marion che di Agostino nelle profondità dell'anima umana» J. SCHRIJVERS, *In (the) place of the self: a critical study of Jean-Luc Marion's "Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin"*, in «Modern Theology» 25/4 (2009) 661-686, qui 665-666.

transitorio, ma è un nuovo modo di affrontare la vita, che tuttavia chiede una riconferma quotidiana. Lévinas propone la verginità come invero del rapporto amoroso: è possibile una perenne verginità nell'esperienza erotica nella misura in cui i due amanti si resistano e rifiutino ogni attitudine di possibile reciproco possesso. Per entrambi (lo diremo tra poco) il figlio è essenziale come testimone della promessa dei genitori: la nascita del figlio attesta il carattere permanente della relazione tra i due amanti. L'amore infatti è minacciato continuamente dai suoi contrari, non dispone di garanzie a priori: gli amanti sono sbilanciati l'uno nei confronti dell'altro, accettano di lasciarsi dire dall'alterità, ma ciò che viene inaugurato dalla loro reciproca esposizione ha il carattere di un futuro che è sempre inedito. La relazione amorosa parla il linguaggio della promessa che viene da altrove: il soggetto acconsente ad una possibilità che si attesta nel proprio orizzonte come una promessa di bene che chiede l'assenso della propria libertà affinché si renda possibile, senza alcuna garanzia sul futuro. Per Marion l'assenso ad una alterità che mi si dona è una figura universale: egli parla di *univocità* dell'amore, in quanto ciò che si mostra in modo particolarmente evidente nella relazione di coppia, in realtà condivide la stessa struttura formale di ogni relazione improntata sull'amore (l'amicizia, la genitorialità, l'appartenenza ad un medesimo gruppo). Anche Lévinas utilizza la nozione di metafora, per esprimere che il rapporto erotico custodisce in sommo grado il dispositivo fondamentale dell'effettuazione della propria libertà.

Secondo Marion «per vedere l'amore bisogna crederlo»¹⁷, e secondo Lévinas lo statuto dell'amante non lo colloca certo in una condizione di risolutezza, ma in una continua e necessaria pratica dell'amore che chiede di acconsentirvi; la condizione del soggetto è di un perenne nomadismo che avanza acconsentendo ad una ospitalità incondizionata: l'altro che mi precede «sarà stato pre-originariamente accolto. Accolto nell'an-archia. Questa risposta responsabile è certamente un *sì*, ma è un *sì a* preceduto da un *sì dell'altro*»¹⁸.

L'evidenza dell'amore sembra indisponibile fuori da un consenso a una *promessa*: il soggetto non ama al presente, ma nel presente riconosce un futuro possibile che non accadrà senza il suo assenso. Lévinas e Marion propongono una sostanziale revisione del dispositivo intellettualista per cui la ragione ripropone in sé la stessa struttura formale del

¹⁷ *Da altrove, la rivelazione*, 253.

¹⁸ J. DERRIDA, *Addio a Emmanuel Lévinas*, 112.

reale: quando l'umano si compie nell'amore, l'atto di amare precede la conoscenza e per certi aspetti la inaugura. L'amore è un assenso a ciò che non è ancora, e forse non sarà mai; ma certamente non sarà senza il consenso degli amanti. Marion sostiene che la struttura formale della fede e dell'amore sono in analogia:

[L'] atto d'amare, presupposto essenziale che precede la conoscenza dell'amore e la rende possibile, giustifica solo che si rovesci il principio «vedere per credere» nel paradosso «credere per vedere». Infatti mette in atto il carattere che, dall'inizio, ha consentito di riconoscere la rivelazione come un fenomeno che adviene da *altrove*. Colui che accetta di credere, *innanzitutto* si apre la possibilità che ciò che in questo modo sta per vedere gli advenga da *altrove*. Esponendosi all'*altrove*, rovescia la sua intenzionalità tramite un'anamorfosi; da *ego* auto-centrato egli diventa testimone di ciò che vede senza poterlo mai ridurre al suo concetto. Si tratta ormai di descrivere con più precisione come l'*altrove* investa e riposizioni colui che crede per vedere¹⁹.

Nella logica dell'amore dunque acconsentiamo a delle promesse, percorriamo la strada della possibilità, accettiamo uno strutturale nomadismo non marginale alla nostra umanità. L'alterità ci riguarda: «Prima di qualunque altra considerazione, occorre dunque prendere atto del carattere costitutivo dell'alterità in noi, dell'altro come fattore essenziale nella dinamica della nostra identificazione, perciò della centralità dell'incontro, della relazione, del rapporto»²⁰. Ma l'evidenza dell'altro e del bene reciproco che possiamo costituire l'uno per l'altro non è nell'ordine delle informazioni conosciute da cui scaturirebbe un contratto: l'alleanza di ogni forma amorosa non permette mai di assopire il carattere di inedito dell'alterità²¹. La libertà, nell'acconsentire alla relazione amorosa, accetta di esporsi, dà credito per ciò che non è ancora, accetta di trasformarsi e la ragione non è l'insieme delle informazioni o delle garanzie di cui dispone, ma l'affidabilità della persona amata. L'ulteriorità dell'amato è ciò che innesca il desiderio e ciò che garantisce l'alleanza. Il legame tra *amore* e *fede* che viene indicato da Marion risulta dunque pertinente:

¹⁹ *Da altrove, la rivelazione*, 253-254.

²⁰ C. DI MARTINO, *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Derrida*, 8.

²¹ Annalisa Caputo, sintetizzando il profilo di amore che emerge nella tradizione fenomenologica, ampiamente intesa: «Ogni autentico dono, ogni slancio d'amore è un 'rischio'. Si assume il rischio di essere rifiutato, di non essere riconosciuto, di non essere accettato, apprezzato. Si consegna alla possibilità della misconoscenza e dell'ingratitude. Per questo, ogni autentico dono, ogni slancio d'amore è un'attesa. "Un'attesa che può essere indefinitamente differita, o addirittura perduta di vista e del tutto dimenticata". Ma un'attesa che resta sempre aperta alla possibilità "di una sorpresa"». A. CAPUTO, *Amore e reciprocità. Un percorso filosofico tra il reale e l'impossibile*, Stilo ed., Bari 2017, 163. Le parti virgolettate nella citazione sono tratte da P. RICOEUR, *Percorsi del riconoscimento*.

L'uomo è possibile soltanto nella libertà. E d'altra parte la libertà comporta di necessità la fede, ossia l'atto che accorda credito a ciò che inizialmente si configura soltanto come una promessa; la promessa per adempiersi esige che tu ci creda. Il discernimento delle possibilità concrete, che via via s'affacciano alla nostra coscienza portate dalle circostanze più varie della vita, può prodursi unicamente a condizione che tu abbia una speranza, e dunque una promessa da eseguire²².

Il terzo e ultimo tratto caratteristico della relazione amorosa riconosciuto da Lévinas e Marion consiste nella *fecondità*: il terzo irrompe nella relazione tra i due, qualificandola e sovvertendola. Per Lévinas, l'esperienza del figlio è fortemente qualificata al maschile o al femminile: per il padre un figlio è da un lato attestazione del proprio limite, ma dall'altro lato è garanzia di una permanenza nella storia anche al di là della morte; per la madre il figlio è sinonimo di un cedere la vita, di sacrificare sé per fare spazio all'alterità che irrompe. Potremmo dire che il maschile costituisce il profilo attivo della fecondità, mentre il femminile mette in risalto il profilo più passivo. Secondo Marion, il figlio è la carne del giuramento dei genitori: l'amore tra i due genera a un futuro inedito, totalmente altro, che chiede dedizione senza proporzionalità. I due autori mostrano come ci sia una reciprocità tra il figlio e i genitori: è vero che sono i genitori a generare il figlio, ma il figlio genera i due amanti in quanto genitori. Il figlio non è del padre o della madre, ma è figlio di una coppia. Il figlio costringe alla storia i genitori: la loro relazione non è semplicemente un atto della loro volontà, ma è chiamata a confrontarsi con una nuova libertà che entra in questione. La generatività che si realizza tra gli amati mediante il figlio è l'apice di una generatività che si realizza analogicamente in ogni tipo di relazione in cui intervenga l'amore: il bene si concretizza, si realizza in cambiamento immesso nella storia.

Desiderio, alleanza/giuramento e generatività: sembra essere la struttura dell'amore che emerge nelle pagine di Lévinas e di Marion. Torniamo all'obiezione di Romano che abbiamo già considerato studiando Marion: quale tipo di evidenza è in grado di esibire tale struttura dell'amore? Secondo Romano, non si tratterebbe dell'esito di una indagine fenomenologica; potremmo al più parlare di una meditazione sapienziale sull'esistenza, ma che non avrebbe il rigore di una descrizione eidetica di ciò che rende possibile un'esperienza di evidenza. Non può inoltre sfuggire che tanto Lévinas quanto Marion attingano con abbondanza alle pagine della Scrittura biblica per argomentare le

²² G. ANGELINI, *Le ragioni della scelta*, Qiqajon, Magnano 1997, 24.

proprie tesi: la struttura dell'amore a cui gli autori pervengono per via riflessiva è la stessa che si potrebbe rintracciare nella Bibbia. Janicaud a questo punto avrebbe buon gioco a denunciare un indebito sconfinamento: staremmo facendo un discorso più teologico che filosofico.

Ciò che abbiamo appreso da Marion e da Lévinas è che l'amore essenzialmente *si fa*. L'identità del soggetto non è esecuzione di un progetto stabilito a priori: che l'amore costituisca il luogo in cui il soggetto diviene sé non risulta da alcuna operazione deduttiva. Per la fenomenologia ogni evidenza è sospesa ad un atto di *correlazione*; l'incursione nell'etica ci ha mostrato come la correlazione comporti un contraccolpo sul soggetto nella sua esposizione ad altro da sé. L'amore si candida come *figura di compimento*: il contraccolpo che l'esperienza amorosa ha sul soggetto non è assimilabile ad altri atti correlazionali. L'esperienza di essere amato, di amare e di generare vita rivendicano un alto tasso di significanza in ordine alla costituzione personale del soggetto. L'evidenza di una tale affermazione è a posteriori: che l'amore sia una possibilità di compimento dell'umano non è deducibile dalle strutture eidetiche della coscienza stessa. Romano dunque ha ragione: l'amore dovrebbe restare tra le parentesi dell'epochè e la fenomenologia dovrebbe riconoscere che le idee di compimento o di absolutezza eccedono le competenze di una descrizione in regime di riduzione fenomenologica.

Tuttavia Lévinas e Marion percorrono un sentiero nuovo, una "svolta amorosa" in fenomenologia: l'amore non è deducibile, ma quando accade non manca di esibire un'universalità della propria struttura e una significatività in ordine all'umanizzazione del soggetto. Lo studio fenomenologico dell'etica o dell'intersoggettività, già in Husserl, aveva indicato un ambito ampio di questioni correlate all'etica e all'intersoggettività, ma eccedenti un puro studio formale delle condizioni di possibilità dell'evidenza di una riflessione etica. Lévinas e Marion si rivolgono, a diverso titolo, alla teologia per una definizione dell'amore: l'intreccio tra pagine evangeliche, pagine talmudiche e riflessioni filosofiche è così stretto da rendere l'affermazione assolutamente evidente. Eppure i confini tra filosofia e teologia non vengono sovvertiti o ignorati: Lévinas afferma che nel suo atto filosofico non parte da nessuna onnipotenza, e Marion sostiene che la rivelazione è oltre le possibilità filosofiche. Tuttavia essi raccolgono una sfida dall'uomo biblico e dalla rivelazione dell'amore nelle pagine della Scrittura ebraica e cristiana:

la verità di Dio non può accadere se non come compimento della qualità della coscienza per la quale questa è già da sempre la sua anticipazione. La coscienza è capace di Dio non perché essa dispone della sua evidenza, ma perché Dio non può rivelarsi senza conferire all'atto della coscienza la capacità di determinare la sua stessa verità²³.

La vicenda paradigmatica del popolo di Israele o la figura di Cristo sono luoghi in cui Marion e Lévinas riconoscono il contraccolpo che l'esperienza dell'amore può avere sul soggetto. L'evento della rivelazione, nella sua singolarità e ineducibilità, rivendica una *portata universale*. L'uomo non è il semplice destinatario, ma è istituito come partner adeguato e appartenente alla logica stessa della rivelazione. Fare una filosofia dell'amore comporta dunque di mettere a tema quel soggetto che, nell'accedere all'evidenza di sé e del mondo, ha un approccio originariamente pratico (l'uomo è colui che non può mai dispensarsi dall'agire la verità di sé), non può sottrarsi dalla dinamica del desiderio e vive il suo essere libero come colui che acconsente alle promesse di bene che la storia gli dischiude.

Il rapporto tra la forma singolare della rivelazione biblica e l'universalità della struttura formale della libertà non è tanto da intendere secondo degli schemi domanda/risposta o anticipazione/compimento, quanto piuttosto secondo la coppia formalità ed effettività. La rivelazione biblica accade nelle forme con cui l'uomo accede all'evidenza; tuttavia essa non si assesta semplicemente ad un livello di dottrine. Nelle scritture del popolo di Israele, il divino si rivela mediante un atto amoroso di elezione nei confronti del suo popolo; nelle scritture dei cristiani ciò che il Cristo rivela del divino è la sua dimensione agapica. La rivelazione biblica consiste nell'istituzione di una storia d'amore: il divino inaugura una vicenda per cui, mediante una disposizione amorosa nei confronti dell'uomo, gli offre la possibilità di essere se stesso.

La rivelazione dei cristiani e degli ebrei ha un tratto paradossale: Dio si rivela offrendo all'uomo la possibilità di accedere a sé in quanto amato; ma nel rivelarsi l'eterno genera una storia in cui diviene colui che ama. Proprio in quando Dio si rivela come l'amante, addirittura all'origine al compimento di ogni possibile amore, non può sottrarsi dalla storia come l'unico luogo possibile dell'identità e dell'amore. Per i cristiani, Dio ora ha le piaghe del Crocifisso inferte dall'uomo. L'*Eterno è amore*, e in quanto amore si espone alla storia, assumendone tutto il peso. La teologia, proponendosi come protologia

²³ A. BERTULETTI, *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, 184.

ed escatologia dell'amore, interroga la filosofia sulla qualità stessa della singolarità dell'amore. Ciò che c'è di universale nell'amore è l'insuperabilità della sua *singularità*. Esso è sempre im-possibile, perché non è mai deducibile. L'indeducibilità dell'amore teologale non sopprime le singolarità amorose, ma le interroga circa la loro portata veritativa; Lévinas e Marion istruiscono un'indagine fondamentale sull'esperienza amorosa che onora la singolarità umana accostandola alla logica del compimento divino.

Bisogna sentirsi amati per sentirsi riconosciuti e diventare riconoscenti. Ma questa primalità dell'amore non necessariamente deve essere legata ad un'origine trascendente. Che all'origine ci sia altro è il dato. Che io non mi sia fatto da me è il dato. Che sono perché mi riconoscono come amato, destinatario di un dono è il dato. Che l'uomo non sia soggetto autocentrato e autofondato ma "inestimabile oggetto di trasmissione" (P. Ricoeur) è il dato. Che il sé sia una provenienza, il risultato di una sovrabbondante discendenza d'amore, il dono di una trasmissione di vita (data dai genitori, segnata dall'albero genealogico, radicata dalla storia degli avi...) è il dato. Che siamo innanzitutto figli, è il dato. Che siamo innanzitutto amati e solo secondariamente, eventualmente, amanti è il dato. Oltre questo dato, si apre "l'enigma dell'origine", enigma che è quello stesso della nascita e della vita²⁴.

Lévinas e Marion sono protagonisti di un atto filosofico che onora alcune sfide (in particolare di natura etica) che la fenomenologia di Husserl e Heidegger ha solo indicato; si avventurano nelle pagine della Scrittura giudaico/cristiana; ne risulta una filosofia che ambisce a proporre una figura di compimento per la struttura della libertà dell'uomo: egli è colui che essenzialmente diviene sé amando, ossia attraversando i propri desideri, accettando di lasciarsi determinare da un'alterità e generando con essa vita. Per la teologia è decisiva una forma di pensiero (la filosofia) che tematizza le *forme universali* di accesso al vero; Marion e Lévinas accordano credito alla verità della rivelazione, ma la questione in gioco è circa la pertinenza della loro indagine sull'universalità delle forme veritative. In questo senso, ci sembra che i due autori abbiano onorato il compito che esige da un pensiero filosofico.

In questa ripresa critica abbiamo considerato piuttosto congiuntamente Lévinas e Marion. Del resto Marion non ha mai nascosto il proprio debito nei confronti di Lévinas. Nell'argomentazione abbiamo mostrato le singolarità dei loro percorsi. In ordine all'amore conviene però mostrare una differenza piuttosto importante. Marion sembra più attento alla saturazione prodotta dal fenomeno amoroso: nella descrizione delle domande

²⁴ A. CAPUTO, *Amore e reciprocità. Un percorso filosofico tra il reale e l'impossibile*, 168

che permettono di comprendere la riduzione erotica, si sente una sorta di discontinuità: ogni stadio della riduzione erotica sembra sempre misurato a partire dall'eccesso. Si passa dalla questione dell'essere amato, al problema dell'odio fino alla domanda se io possa amare per primo. E quando si giunge alla domanda sull'amore gratuito, si giunge immediatamente a tematizzare il sacrificio, la possibilità eroica del rifiuto. L'impressione è che ogni forma d'amore è un grado inferiore rispetto all'eroicità dell'amore assoluto e cristologico. La misura della fenomenicità sembra essere posta nel *fenomeno saturo*. Lévinas si mostra invece più attento all'ordinario dell'amore, fatto di una *chiaroscuro* insuperabile. Probabilmente le identità di genere come vengono proposte da Lévinas sarebbero oggi assolutamente inaccettabili, ma occorre dare atto che nel suo lavoro emerge una figura non eroica d'amore, ma fatta da una possibilità di effettuarsi o di divenire violenza sempre in atto. L'amore non mette in luce solo gli abissi dell'esistenza umana, ma anche i suoi limiti e le sue ferite; i passaggi, i cambiamenti, le incomprensioni e i contraccolpi non sono marginali per l'amore, e non sono nemmeno gradazioni in vista di un compimento.

Ci si inganna spesso credendo di dover essere amati prima di amare. Ma ci illudiamo forse anche peggio pensando e pensandoci capaci di amare. Poiché l'amore non si riceve solamente né unicamente si dona, secondo un ritornello sempre e costantemente ripetuto. [...] Dimorare nei termini della reciprocità o rincorrere al contrario l'ideale della pura gratuità non dice nulla o gran poco di ciò che ne è nell'atto di amare. [...] Lontano da ogni utopia dell'amore, ci si atterra entro il limite di ciò che noi siamo, ossia non tanto essere fatti di integrità, ma soprattutto uomini costitutivamente "traumatizzati" e "feriti", quantomeno nel senso di quella frattura dell'alterità nella quale sono generati²⁵.

Lévinas sembra più attento alla chiaroscuro dell'amore, mentre Marion sembra più considerare l'evento amoroso come gradazione inferiore di un sommo livello. Se un punto può essere riconsiderato circa le loro importanti riflessioni è una sorta di enfasi per la *passività*. In Marion il soggetto sembra più definito dall'essere assegnato a sé che dall'esercizio della sua capacità di donare e amare; analogamente in Lévinas il soggetto sembra soverchiato dall'alterità. Stando nelle immagini proposte da Falque, l'amore è più simile a un dramma in cui i protagonisti non hanno un ruolo predefinito tra l'essere protagonisti o comparse. La correzione che Ricoeur intende apportare allo sbilanciamento rispetto alla passività è nell'ottica di recuperare una maggiore dinamica della *reciprocità*.

²⁵ E. FALQUE, *La blessure originelle ou le trauma de l'amour*, 15.

Lévinas e Marion tematizzano un'identità del soggetto che "si fa", ma il soggetto sembra una comparsa sulla scena della propria esistenza, saturata dall'alterità. Forse la storia individuale, e dunque la storia amorosa di ogni uomo, è segnata da una *reciprocità non simmetrica*: nel dramma dell'esistere ci ritroviamo in vita senza alcun assenso, a volte ci percepiamo oggetto di grazia, a volte attraversiamo la rudezza dell'esistere, a volte ci rendiamo conto di prenderci in carico gli altri che amiamo. Lévinas e Marion sembrano intravedere una sorta di geometria dell'amore dove il vettore dell'alterità sembra andare dall'alterità alla soggettività; si potrebbe optare per una descrizione dell'amore dove le direttrici dei rapporti sono duplici, e senza una geometria definitiva.

Bibliografia

Opere di Husserl consultate

Analysen zur passiven Synthesis, a cura di M. Fleischer, *Husserliana XI*, Nijhoff, Den Haag 1918 (trad. it. di V. Costa, *Lezioni sulla sintesi passiva*, Guerini ed., Milano 1993).

Aufsätze und Vorträge (1911-1921), a cura di Th. Nenon - H. Sepp, *Husserliana XXV*, Nijhoff, La Haye 1987 (trad. it. parziale di C. Sinigaglia, *La filosofia come scienza rigorosa*, Laterza, Bari 2000).

Aufsätze und Vorträge (1922-1937), a cura di T. Nenon e H.R. Sepp, *Husserliana XXVII*, Kluwer, Dordrecht 1989 (trad. it. parziale di C. Sinigaglia, *L'idea di Europa*, Cortina editore, Milano 1999).

Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge, a cura di S. Strasser, *Husserliana I*, Nijhoff, Den Haag 1950. (trad. it. di F. Costa, *Meditazioni Cartesiane*, Bompiani, Milano 2009).

Die Freiburger Schüler, a cura di K. Schuhmann, *Briefwechsel IV*, Kluwer, Boston/London 1994.

Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, a cura di W. Biemel, *Husserliana VI*, Nijhoff, L'Aja 1993 (trad. it. di E. Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il saggiatore, Milano 2002).

Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920 und 1924, H. Peucker (ed.), *Husserliana XXXVII*, Kluwer, Dordrecht-Boston-London 2004 (trad. it. di N. Zippel, *Introduzione all'etica. Lezioni del semestre estivo 1920/1924*, Laterza, Bari 2009).

Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906-07, U. MELLE (ed.), *Husserliana XXIV*, Nijhoff, Dordrecht 1984.

Einleitung in die Philosophie. Vorlesungen 1922-23, a cura di B. Goossens, *Husserliana XXXV*, Kluwer, Dordrecht 2003.

Erfahrung und Urteil, Felix Meiner, Hamburg 1999 (trad. it. di F. Costa - L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica*, Bompiani, Milano 2007).

Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik, a cura di L. Landgrebe, F. Meiner, Hamburg 1985 (originale 1939) (trad. it. di F. Costa – L. Samonà, *Esperienza e giudizio. Ricerche sulla genealogia della logica. Redatte e edite da Ludwig Landgrebe*, Bompiani, Milano 2007).

Erste Philosophie (1923-1924). Erster Teil: Kritische Ideengeschichte, a cura di R. Boehm, *Husserliana VII*, Nijhoff, Den Haag 1959 (trad. it. di C. La Rocca, *Kant e l'idea della filosofia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1990).

Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft, a cura di P. Janssen, *Husserliana XVII*, Nijhoff, Den Haag 1974 (trad. it. di G.D. Neri, *Logica formale e trascendentale. Saggio di critica della ragione logica*, Laterza, Bari 1966).

Grenzprobleme Der Phänomenologie: Analysen Des Unbewusstseins Und Der Instinkte, Metaphysik, Späte Ethik: Texte Aus Dem Nachlass 1908-1937, a cura di R. Sowa – T. Vongehr, *Husserliana XLII*, Springer, Dordrecht 2014.

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie, a cura di K. Schuhmann, *Husserliana III*, Nijhoff, Den Haag 1976 (trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica. Libro primo: introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 2002).

Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, a cura di M. Biemel, *Husserliana IV*, Nijhoff, Den Haag 1976 (trad. it. di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002).

Logische Untersuchungen. Ester Band: Prolegomena zur reinen Logik, a cura di E. Holenstein, *Husserliana XVIII*, Nijhoff, Den Haag 1984 (trad. it. di G. Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 2005).

Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914, U. Melle (ed.), *Husserliana XXVIII*, Kluwer, Dordrecht 1988 (trad. it. di P. Basso – P. Spinicci, *Lineamenti di etica formale*, Le lettere, Firenze 2002).

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Erster Teil (1905-1920), a cura di I. Kern, *Husserliana XIII*, Nijhoff, Den Haag 1973.

Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Zweiter Teil (1921-28), a cura di I. Kern, *Husserliana XIV*, Nijhoff, Den Haag 1973.

Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917), a cura di R. Boehm, *Husserliana X*, Nijhoff, Den Haag 1962 (trad. it di A. Marini, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, Franco Angeli Milano 1985).

Letteratura secondaria su Husserl consultata

AFEISSA H.-S., *L'artiste, le savant, le technicien et le politicien. Phénoménologie husserlienne des figures de moralité*, in «Études Phénoménologiques» 45-48 (2007/2008) 149-180.

ALES BELLO A., *Husserl sul problema di Dio*, Studium, Roma 1985.

ALES BELLO A., *On the divine in Husserl*, in «Argument» 6 (2016) 271-282.

BANCALARI S., *Eidos versus intersoggettività: una prospettiva husserliana sull'impossibile*, in «Archivio di Filosofia» 78 (2010) 229-238.

BERNET R. – KERN I. – MARBACH E., *An Introduction to Husserlian Phenomenology*, Northwestern University Press, Evanston.

BERNET R. – KERN I. – MARBACH E., *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1989 (trad. it di C. La Rocca, *Edmund Husserl*, Il Mulino ed., Bologna 1992).

BIANCHI I.A., *Etica husserliana. Studi sui manoscritti inediti degli anni 1920-1934*, Franco Angeli, Milano 1999.

BRAND G., *Mondo, Io e Tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, Milano, Bompiani 1960.

BRENTANO F., *Grundlegung und Aufbau der Ethik*, Franke, Bern 1952.

BRISART R. – CELIS R. (edd.), *L'évidence du monde. Methode et empirie de la phénoménologie*, Facultés universitaires Saint-Louis, Bruxelles 1994.

BUONGIORNO F. - LANFREDINI R. - COSTA E. (edd.), *La fenomenologia husserliana in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Inschibboleth, Roma 2008.

BUONGIORNO F., *Die anthropologische Welt. La ricerca husserliana per un'antropologia fenomenologica*, in «Lo sguardo» 4 (2010) 1-13.

BUONGIORNO F., *Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl*, in «Rivista internazionale di filosofia e psicologia» 2 (2011) 32-40.

BUONGIORNO F., *Logica delle forme sensibili. Sul pre-categoriale nel primo Husserl*, ed. Storia e letteratura, Roma 2015.

CABRERA C.O., *El carácter científico de la ética en Husserl: de disciplina especial a doctrina normativa universal*, in «Revista Filosofía UIS» 13 (2014) 75-96.

CENTI B. – GIGLIOTTI G. (Ed.), *Fenomenologia della ragion pratica. L'etica di Edmund Husserl*, Bibliopolis, Roma 2004.

CIMINO A., *Crisi e storia in Husserl. Attualità e inattualità della Crisi delle scienze europee*, in «Philosophical Readings» 10 (2018) 21-30.

COLOMBO C., *La "cosa materiale". Tra esperienza e conoscenza nel secondo volume delle Idee di Edmund Husserl*, Parma 2009, pro manoscritto

COSTA V. – FRANZINI E. – SPINICCI P., *La fenomenologia*, Einaudi, Torino 2002.

COSTA V., *L'esperienza dell'altro*, in A. FERRARIN (ed.), *Passive Synthesis and Life World. Sintesi passiva e mondo della vita*, ETS, Pisa 2006, 109-125.

CRESPO M., *El amor como motivo ético en la fenomenología de Edmund Husserl*, in «Anuario Filosófico» 45 (2012) 15-32.

DASTUR F., *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004.

DE MONTICELLI R., *Il dono dei vincoli. Introduzione alla lettura delle "Ricerche Logiche" di Edmund Husserl*, in «La Matematica nella Società e nella Cultura. Rivista dell'Unione Matematica Italiana» 6 (2013) 195-225

DERRIDA J., *Introduction et traduction de "L'Origine de la géométrie" de Husserl*, Puf, Paris 1962 (trad. it. di C. di Martino, *Introduzione a Husserl, L'origine della geometria*, Jaca Book, Milano 1987).

DERRIDA J., *Le problème de la genèse dans la philosophie de Husserl*, Puf, Paris 1990 (trad. it. di V. Costa, *Il problema della genesi nella filosofia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2016).

DI MARTINO C., *Esperienza e intenzionalità. Tre saggi sulla fenomenologia di Husserl*, Guerini, Milano 2013.

- DI MARTINO C., *Husserl: intenzionalità versus realismo?*, in «Quaestio» 12 (2012) 263-290.
- DRUMMOND J.J., *Husserl's Middle Period and the Development of His Ethics*, in D. ZAHAVI (ed.) *The Oxford Handbook of the History of Phenomenology*, Oxford University Press, Oxford 2018, 135-154.
- DRUMMOND J.J., *Moral phenomenology and moral intentionality*, in «Phenomenology and the Cognitive Sciences» 7 (2008) 35-49.
- EPIS M., *Ricerche fenomenologiche sull'essere personale, un itinerario husserliano*, in «Teologia» 4 (2009) 350-384.
- FARGES J., *Husserl et la Grande Guerre: l'irruption critique de l'histoire dans la phénoménologie*, in «Transversalités» 132 (2015) 43-59.
- FARGES J., *Monde de la vie et philosophie de la vie. Husserl entre Eucken et Dilthey*, in «Études Germaniques» 242 (2006) 191-217.
- FERRARELLO S., *Il progetto etico e l'idea di scienza in Husserl*, Libreria Universitaria edizioni, Padova 2010.
- FRANZINI E., *Fenomenologia. Introduzione tematica al pensiero di Husserl*, Franco Angeli, Milano 1991.
- HART J.G., *Who One Is. Book 1: Meontology of the "I". A Transcendental Phenomenology*, Springer, New York 2009.
- HOUSSET E., *Husserl et l'énigme du monde*, Ed. du Seuil, Paris 2000.
- JAEGERSCHMIDT A., *Gespräche mit Edmund Husserl 1931-1936*, in «Stimmen der Zeit» 41 (1981) 48-58.
- JAFFRO L., *Liberté morale et causalité selon Ralph Cudworth*, in «Revue Philosophique de Louvain» 107 (2009) 647-673.
- JANOUSEK H. – ZAHAVI D., *Husserl on Hume*, in «British Journal for the History of Philosophy» 28 (2020) 615-635.
- LANDUCCI S., *Sull'etica di Kant*, Guerini e Associati, Milano 1994.
- LAURUKHIN A., *Husserl's Phenomenology of practical Reason*, in «Problemos» 87 (2015) 133-141.
- LENOCI M., *Crisi e rinascita dell'Europa: echi del dibattito fenomenologico*, in «Trans/Form/Ação» 37 (2014) 219-244.

LENOCI M., *L'intersoggettività in Edmund Husserl ed Edith Stein: problemi e prospettive*, in AA. VV., *Intenzionalità ed empatia. Fenomenologia, psicologia, neuroscienze*, Quaderni dell'Associazione Italiana Edith Stein 3, ed. OCD, Roma 2008, 47-64.

LOIDOLT S., *Husserl and the fact of practical reason – phenomenological claims toward a philosophical ethics*, in «Santalka. Filosofija» 17 (2009) 50-61.

LÓPEZ A.F.L., *Lógica formal, lógica trascendental y objetividades matemáticas en la fenomenología de Edmund Husserl. Un análisis de la experiencia*, in «Escritos» 48 (2014) 87-122.

LUZI P., *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e Heidegger*, Carocci, Roma 2010.

MARTINELLI A.V., *As origens do pensamento de Edmund Husserl: do psicologismo à fenomenologia*, in «Revista de Filosofia Peri» 10 (2018) 26-57.

MAZZOCATO G., *La forma incondizionata della volontà e la totalità dell'amore. Attualità teologica della teoria di Kant sulla morale*, in «Studia Patavina» 67 (2020) 487-498.

MAZZÙ A., *L'intériorité phénoménologique: la question du psychologisme transcendantal chez Husserl*, Association pour la promotion de la phénoménologie, Beauvais 2003.

MELLE U., *Husserl's personalist Ethics*, in «Husserl Studies» 23 (2007) 1-15.

MELLE U., *Edmund Husserl: From Reason to Love*, in J. DRUMMOND – L. EMBREE (edd.), *A Phenomenological Approach to Moral Philosophy. A Handbook*, Kluwer, Dordrecht 2002, 229-248.

MELLE U., *La théorie husserlienne du jugement*, in «Revue Philosophique de Louvain» 99 (2001) 683-714.

MELLE U., *The Development of Husserl's Ethics*, in «Études Phénoménologiques» 13-14 (1991) 115-135.

MERLEAU-PONTY M., *La nature*, éd. du Soleil, Paris 1995 (trad. it. di F. Sossi, *La natura. Lezioni al Collège de France 1956-1960*, Raffaello Cortina, Milano 1996).

MERLEAU-PONTY M., *Merleau-Ponty à la Sorbonne. Résumé de cours 1949-1952*, Cynara, Grenoble 1988 (trad. it. parziale di M.C. Liggieri, *Fenomenologia e scienze umane*, Euroma la Goliardica, Roma 1985).

MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Gallimard, Paris 1945 (trad. it. di A. Bonomi, *Fenomenologia della percezione*, Bompiani, Milano 2017).

- MERLEAU-PONTY M., *Senso e non-senso*, Milano, Il Saggiatore 1962, 10.
- MORI M., *Storia della filosofia moderna*, Laterza, Bari 2018.
- PATOČKA J., *Il mondo naturale e la fenomenologia*, Mimesis, Milano 2003.
- PENNA A., *La costituzione temporale della fenomenologia husserliana. 1917/18 – 1929/34*, Il Mulino, Napoli 2007.
- PEUCKER H., *Husserl's Critique of Kant's Ethics*, in « Journal of the History of Philosophy» 45 (2007) 309-319.
- QUADRELLARO D.E., *Frege e Husserl, un confronto fra due teorie del significato*, in «Rivista Italiana di Filosofia Analitica Junior» 7 (2016) 53-73.
- QUINTIN P.-A., *Le monde du vécu chez Husserl*, in «Revue canadienne de philosophie» 13 (1974) 543-559.
- RIGOBELLO A., *Dio nella modernità: Husserl*, in «Acta Philosophica» 3 (1994) 271-286.
- RISIO L., *L'etica nella fenomenologia di Husserl*, Morcelliana, Brescia 2017.
- RISIO L., *Il carattere teleologico del mondo nella fenomenologia di Husserl*, in «Forum» 3 (2017) 129-153.
- SÁNCHEZ MUÑOZ R., *Ética y amor. La filosofía de Edmund Husserl*, in «Universitas Philosophica» 64 (2015) 179-196.
- SÁNCHEZ-MIGALLON U.F.S.S., *La ética de Edmund Husserl*, Plaza y Valdes, Sevilla 2011.
- SARTRE J.-P., *La transcendance de l'Ego*, Vrin, Paris 1936 (trad. it. di R. Ronchi, *La trascendenza dell'Ego. Una descrizione fenomenologica*, Marinotti, Milano 2011).
- SAVI M., *Il tema del rispetto nella filosofia kantiana*, in «Studi kantiani» 20 (2007) 35-51.
- SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus* (1927), Bouvier Verlag, Bonn 2009 (trad. it. di R. Guccinelli, *Il formalismo nell'etica e l'etica materiale dei valori*, Bompiani, Milano 2013).
- SCHÜTZ A., *Max Scheler. Epistemologia, etica, intersoggettività*, Morcelliana, Brescia 2015.

SHMUELI E., *The Universal Message of Husserl's Ethics: an Explication of some Ethical Premises in Transcendental Phenomenology*, in «*Analecta Husserliana*» 22 (1987) 551-569.

SINI C., *La fenomenologia in Italia, sviluppo storico*, in «*Revue internationale de philosophie*» 71 (1965) 125-139.

SMITH B. - WOODRUF SMITH D. (edd.), *The Cambridge Companion to Husserl*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.

STERNAD C., *The reasons of Europe: Edmund Husserl, Jan Patočka, and María Zambrano on the spiritual heritage of Europe*, in «*History of European Ideas*» 44 (2018) 864-875.

TEDESCHINI M., *La controversia idealismo-realismo (1907-1931). Breve storia concettuale della contesa tra Husserl e gli allievi di Gottinga*, in «*Lexicon philosophicum*» 2 (2014) 235-260.

TERRAVECCHIA G.P., *Husserl critico del naturalismo: dalla logica all'etica*, in «*Rivista di filosofia neo-scolastica*» 100 (2008) 595-620.

TERRIN A.N., *Per un rapporto autentico tra fenomenologia e teologia/liturgia. Saggio di fenomenologia della religione*, in CLV (ed.), *Liturgia e scienze umane. Itinerari di ricerca*, Edizioni liturgiche, Roma 2002, 121-154.

TERZI R., *Il tempo del mondo. Husserl, Heidegger, Patočka*, Rubettino, Soveria Mannelli 2009.

TOULEMENT R., *L'essence de la société selon Husserl*, PUF, Paris 1962, 252.

TRINCIA F.S., *Guida alla lettura della Crisi delle scienze europee di Husserl*, Laterza, Bari 2012.

TRINCIA F.S., *Un'etica della miglior vita possibile. Considerazioni sulla sezione finale della Introduzione all'etica di Edmund Husserl*, in «*Rivista internazionale di filosofia e psicologia*» 1 (2010) 14-21.

VAN MAZIJK C., *Phenomenological Approaches to non-conceptual Content*, in «*Horizon*» 6 (2017) 58-78.

VENIER V., *L'individuo e la comunità intenzionale. Husserl e la fenomenologia personale*, «*Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*» 13 (2011) <https://mondodomani.org/dialegesthai/vv02.htm>.

VENIER V., *La norma fondamentale. Husserl e la fenomenologia dei valori*, in «*Thaumàzein*» 2 (2014) 265-307.

VERGANI M., *Persona e atteggiamento personalistico in Rosmini e Husserl. Tra antropologia e fenomenologia*, in «Rosimini studies» 5 (2018) 187-201.

VOLONTÉ P., *Husserl e la filosofia come professione: note sul volume integrativo della "Crisi delle scienze europee"*, in «Rivista di filosofia neo-scolastica» 89 (1997) 137-150.

WEBER M., *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus*, Mohr, Tübingen 1905 (trad. it. di A.M. Marietti, *L'etica protestante e lo spirito del capitalismo*, Rizzoli, Milano 1991).

WELCHMAN J., *Hume, Callicott, and the Land Ethic: Prospects and Problems*, in «The Journal of Value Inquiry» 43 (2009) 201–220.

WOJTYLA K., *Valutazione della possibilità di costruire l'etica cristiana sulle premesse del sistema di Max Scheler*, ed. Logos, Modena 1980.

ZHOK A., *Libertà e natura. Fenomenologia e ontologia dell'azione*, Mimesis, Milano 2017.

ZHOK A., *Rappresentazione e realtà. Psicologia fenomenologica dell'immaginario e degli atti rappresentativi*, Mimesis, Milano 2014.

ZUCCARO C., *Max Scheler. Percorsi interpretativi*, Aracne, Roma 2008.

Opere di Heidegger consultate

Brief über den «Humanismus», Klostermann, Frankfurt am Main 1976 (trad.it. di F. Volpi, *Lettera sull'«umanismo»*, Adelphi, Milano 1995).

Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit, Klostermann, Frankfurt am Main 1983 (trad. it. di P. Coriando, *Concetti fondamentali della metafisica. Mondo – finitezza – solitudine*, Il melangolo, Genova 1992).

Die Grundprobleme der Phänomenologie, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1975 (trad. it. di A. Fabris, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, Il melangolo, Genova 1988).

Mein Weg in die Phänomenologie, tradotto in italiano con il titolo *Il mio cammino nella fenomenologia* da C. Badocco nella raccolta M. HEIDEGGER, *Tempo ed Essere*, Longanesi, Milano 2007, 95-105.

Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung (Sommersemester 1920), Klostermann, Frankfurt am Main 1993 (trad. it. di A. Canzonieri, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012).

Phänomenologie des religiösen Lebens, Klostermann, Frankfurt a.M. 1995 (trad. it. di G. Gurisatti, *Fenomenologia della vita religiosa*, Adelphi, Milano 2003)

Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles: Ausarbeitung für die Marburger und die Göttinger Philosophische Fakultät (1922), in G. NEUMANN (ed.), *Gesamtausgabe* vol.62, Klostermann, Frankfurt am Main 2004 (trad. it. di A.P. Ruoppo, *Interpretazioni fenomenologiche di Aristotele: elaborazione per le facoltà filosofiche di Marburgo e Gottinga*, Guida ed., Napoli 2005).

Platons Lehre von der Wahrheit, Verlag A. Francke Ag., Bern 1947 (trad.it. di F. Volpi, *La dottrina platonica della verità*, in *Segnavia*, Adelphi, Milano 1994, 159-192).

Sein und Zeit, Niemeyer, Tübingen 1927 (trad. it. a cura di P. Chiodi, *Essere e Tempo*, Longanesi, Milano 1971).

Seminari, trad. it. a cura di M. Bonola, Adelphi, Milano 1992.

Was heißt Denken?, Max Niemeyer V., Tübingen 1954 (trad. it. di U. Ugazio e G. Vattimo, *Che cosa significa pensare?* vol.1, Sugarco, Milano 1971).

Was ist Metaphysik?, Klostermann, Frankfurt am Main (trad. it. di A. Carlini, *Che cos'è la Metafisica?*, La Nuova Italia, Firenze 1974).

Letteratura secondaria su Heidegger consultata

ALVIS J.W., *Making sense of Heidegger's 'phenomenology of the inconspicuous' or inapparent (Phänomenologie des Unscheinbaren)*, in «Continental Philosophy Review» 51 (2018) 211-238.

ARDOVINO A. (ed.), *Heidegger e gli orizzonti della filosofia pratica: etica, estetica, politica, religione*, Guerini, Milano 2003.

BARONE F., *Il silenzio dell'essere. L'importanza di Heidegger*, in «La stampa» del 3 giugno 1976.

- BATTAGLIA F., *Heidegger e la filosofia dei valori*, Il Mulino, Bologna 1967.
- BENSO S., *Con Heidegger. Contro Heidegger. Suggestioni per un'etica ontologica*, in «Filosofia e teologia» 2 (1991) 221-245.
- BERTULETTI A., *La teologia tra la fondazione ermeneutica e la fondazione metafisica*, in «Teologia» 3 (1988) 232-249.
- BILIBIO E., *Os momentos constitutivos do cuidado e o Dasein como ser relações*, in «Florianoópolis» 12 (2013) 272-288.
- BLANCHET V., *Les deux voix du grec. Heidegger et le "Livre des livres"*, in «Revue des sciences philosophiques et théologiques» 104 (2020) 139-157.
- BRITO E., *La réception de la pensée de Heidegger dans la théologie catholique*, in «Nouvelle revue théologique» 3 (1997) 352-372.
- CANULLO C. - GILBERT P. (edd.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza et teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014.
- CAPUTO A., *Heidegger e le tonalità emotive fondamentali (1929-1946)*, Franco Angeli, Milano 2005.
- CARLSON T., *Notes on Love and Death in Augustine and Heidegger*, in «Medieval Mystical Theology» 21 (2012) 9-33.
- CARNAP R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «Erkenntnis» 2 (1931) 219-241 (trad. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI (ed.), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969).
- CARON M., *Heidegger. Pensée de l'être et origine de la subjectivité*, Cerf, Paris 2005.
- CASPER B., *"Ereignis". Bemerkungen zu Franz Rosenzweig und Martin Heidegger*, in J. MATTERN – G. MOTZKIN – S. SANDBANK (edd.), *Jüdisches Denken in einer Welt ohne Gott. Festschrift für Stéphane Mosès*, Verlag Vorwerk, Berlin 2000 (trad. it. di R. Fabris, *Rosenzweig e Heidegger, Essere ed Evento*, Morcelliana, Brescia 2008).
- CASTELLUZZO S., *Martin Heidegger, l'Esserci come con-essere e 'la Cura'*, in «Synesis» 8 (2016) 194-208.
- CAVELL S., *Conditions handsome and unhandsome. The constitution of Emersonian Perfectionism. The Carus Lectures*, University Press, Chicago 1988 (trad. it. di M. Falomi, *Condizioni ammirevoli e avviliti. La costituzione del perfezionismo emersoniano*, Armando Editore, Roma 2014).

COSTA V., *Vita emotiva e analisi trascendentale*, in V. MELCHIORRE (ed.), *I luoghi del comprendere*, Vita e Pensiero, Milano 2000, 101- 127.

COURTINE J.-F., *Heidegger et a phénoménologie*, Vrin, Paris 1990.

D'ACUNTO G., *Heidegger: espressività come "distruzione"*, in «Per la filosofia» 105 (2019) 13-23.

DASTUR F., *Présent, présence et événement chez Heidegger*, in J. BENSUSSAN – J. COHEN (edd.), *Heidegger, le danger et la promesse*, Kimé, Paris 2006.

DE GRAMONT J., *Le pluriel des reductions et l'unique époque*, in «Archivio di Filosofia» 83 (2015) 65-78.

DI CESARE D., *Escatologia dell'essere. Quel che resta di Heidegger – tra finitezza originaria e infinito negato*, in C. GENTILI – F.W. VON HERMANN – A. VENTURELLI (edd.), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, il Melangolo, Genova 2009, 131-147.

DI CESARE D., *Heidegger e gli ebrei. I «Quaderni neri»*, Bollati Boringhieri, Torino 2016.

DI CESARE D., *Stranieri residenti. Una filosofia della migrazione*, Bollati Boringhieri, Torino 2017.

DUBOIS C., *Heidegger. Introduction à une lecture*, Éd. du Seuil, Paris 2000.

ESPOSITO C., *Heidegger. Storia e fenomenologia del possibile*, Levante editore, Bari 1992.

ESPOSITO C., *Introduzione a Heidegger*, Il Mulino, Bologna 2017, 61.

FABRIS A. – CIMINO A., *Heidegger*, Carocci Ed., Roma 2009.

FERRY L. –RENAUT A., *La dimension éthique dans la pensée de Heidegger*, in «Le Seuil» 14 (1986) 87-103.

FIGAL G., *Martin Heidegger zur Einführung*, Junius, Hamburg 1999 (trad. it. di A. Lossi, *Introduzione a Martin Heidegger*, ETS, Pisa 2006).

FIGAL G., *Martin Heidegger. Phänomenologie der Freiheit*, Athenäum Verlag, Frankfurt a.M. 1988 (trad.it. di F. Filippi, *Martin Heidegger. Fenomenologia della libertà*, Il Melangolo, Genova 2007).

FIGUEROA G., *La bioética actual: las interrogantes de Heidegger*, in «Revista médica de Chile» 139 (2011) 1378-1383.

GIANNETTO E., *Un fisico delle origini. Heidegger, la scienza e la Natura*, Donzelli editore, Roma 2010.

- GREISCH J., *Donation, destination, décision*, in «Archivio di Filosofia» 80 (2012) 199-215.
- GUIU ANDREU I., *La critica de Heidegger a la antropologia*, in «Thémata: Revista de Filosofia» 39 (2007) 521-527.
- GURTVITCH G., *Les tendances actuelles de la philosophie allemande*, Vrin, Paris 1930.
- HEMMING L.P., *Speaking out of Turn: Martin Heidegger and die Kehre*, in «International Journal of Philosophical Studies» 1 (1998) 393-423.
- LACOUÉ-LABARTHE P., *La fiction du politique. Heidegger, l'art e la politique*, Gallimard, Paris 1988.
- LANDGREBE L., *Der Weg der Phänomenologie*, Mohn, Gütersloh 1963 (trad. it. di G. Piacenti, *Itinerari della fenomenologia*, Marietti, Torino 1974).
- LÖWITH K., *Heidegger Denker in dürftiger Zeit*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1960 (trad. it. di C. Cases e A. Mazzone, *Saggi su Heidegger*, Einaudi, Torino 1966).
- LUZI P., *Intenzionalità e trascendenza. Il pensiero di Husserl e di Heidegger*, Carocci, Roma 2010.
- MARLÈNE J., *Heidegger perfectionniste ? L'éthique de la «conversion» dans Être et Temps*, in S. LAUGIER (ed.), *La voix et la vertu. Variétés du perfectionnisme moral*, PUF, Paris 2010, 489-515.
- MORETTI G., *Se (la) filosofia è (una) Stimmung. Considerazioni sull'eredità heideggeriana*, in C. GENTILI – F.W. VON HERMANN – A. VENTURELLI (edd.), *Martin Heidegger trent'anni dopo*, 311-316.
- MÜLLER M., *Philosophische Anthropologie*, Alber, Freiburg-München 1974.
- NANCY J.-L., *L'«éthique originaire» de Heidegger*, in ID., *La Pensée dérobée*, ed. Galilée, Paris 2001 (trad. it. di A. Moscati, *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005).
- NANCY J.-L., *Sull'agire. Heidegger e l'etica*, Cronopio, Napoli 2005.
- O. MUCK, *Heidegger e Karl Rahner*, in H. OTT - G. PENZO (edd.), *Heidegger e la teologia*, Morcelliana, Brescia 1996.
- O'MURCHADHA F., *Reduction, externalism and immanence in Husserl and Heidegger*, in «Synthese» 160 (2008) 375-395.

PETRELLA D., *Considerazioni sulla presenza di Lutero nel corso di Heidegger Introduzione alla fenomenologia della religione*, in «Filosofia e teologia» 26 (2012) 605-618.

PIRAS A., *L'etica originaria: il problema morale nella filosofia di Martin Heidegger*, in «XÁOS. Giornale di confine», 1 (2003).

PÖGGELER O., *Heidegger und Bultmann: Philosophie und Theologie*, in M. HEPPEL (ed.), *Heidegger – neu gelesen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1997, 41-53.

PÖGGELER O., *Zeitschrift für philosophische Forschung*, in ID., *Heidegger und die hermeneutische Philosophie*, Alber, Freiburg/München 1983, 71-138.

RAFFELT A. – VERWEYEN H., *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, 32-33.

RESTA C., *Il luogo e le vie. Geografie del pensiero in Martin Heidegger*, Franco Angeli, Milano 1996.

RESTA C., *La terra del mattino*, Franco Angeli, Milano 1998.

RIKOEUR P., *Il problema etico in “Essere e tempo”*, in F. BIANCO (ed.), *Heidegger in discussione*, Franco Angeli, Milano 1992.

RIDRUEJO P., *La diferencia ontológica en Martín Heidegger*, in «Pensamiento. Revista de investigación e información filosófica» 235 (2016) 125-144.

RUGGENINI M. (ed.), *Heidegger e la metafisica*, Marietti, Genova 1991, 49-81.

RUOPPO A.P., *L'attimo della decisione. Su possibilità e limiti di un'etica in Essere e Tempo*, Il melangolo, Genova 2011.

SAVAGE R., *Hölderlin after the Catastrophe: Heidegger - Adorno - Brecht*, Camden House, London 2008.

SCALZO D., *Davos 1929. Ernst Cassirer e Martin Heidegger davanti a Kant*, in «Las Torres de Lucca» 13 (2018) 169-199.

SCHOUWEY J., *Philosophie et politique, un cas d'ambiguïté: “l'affaire Heidegger”*, in «Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie» 36 (1989) 479-487.

SCHÜRMAN R., *Le principe d'anarchie. Heidegger et la question de l'agir*, Éd. du Seuil, Paris 1982 (trad. it. di G. Carchia, *Dai principi all'anarchia. Essere e agire in Heidegger*, Neri Pozza, Vicenza 2019).

SMITH G.B., *Heidegger's Postmodern Politics?*, in «Polity» 24 (1991) 157-169.

SOMMER C., *Heidegger, Aristote, Luther. Les sources aristotéliciennes et néotestamentaires d'Être et Temps*, Puf, Paris 2005.

SPIEGELBERG H., *The Phenomenological Movement*, Nijhoff, The Hague 1960.

SURACE V., *Inquietus sum. Sulle tracce luterane della decostruzione heideggeriana del soggetto*, in «Bollettino filosofico» 35 (2020) 234-247.

TAMINIAUX J., *Merleau-Ponty's reading of Heidegger*, in B.E. BABICH (ed.) *Hermeneutic Philosophy of Science, Van Gogh's Eyes, and God*. Boston Studies in the Philosophy and History of Science, vol. 225, Springer, Dordrecht.

THANASSAS P., "Phronesis vs. Sophia": on Heidegger's ambivalent Aristotelianism, in «Review of Metaphysics» 66 (2012) 31-59.

TUGENDHAT E., *Vorlesungen über Ethik*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1995.

VALORI F., *Heidegger e Levinas. Percorsi antropologici tra ontologia e etica*, Carabba, Lanciano 2019.

VANNI ROVIGHI S., *Heidegger*, La Scuola, Brescia 1945.

VENDRELL FERRAN I., *The Emotions in Early Phenomenology*, in «Studia phaenomenologica» 15 (2015) 349-374.

VOLPI F., *Heidegger, Aristotele e i Greci*, in «Enrahonar» 34 (2002) 73-92.

VON HERRMANN F.-W., *Der Begriff der Phänomenologie in Heidegger und Husserl*, V. Klostermann, Frankfurt am Main 1997 (trad. it. di R. Cristin, *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, Il melangolo, Genova 1997).

Opere di Lévinas consultate

Autrement qu'être ou au-delà de l'essence, Martinus Nijhoff, La Haye 1974 (trad. it. di S. Petrosino - M.T. Aiello, *Altrimenti che essere o al di là dell'essenza*, Jaca Book, Milano 2006).

De Dieu qui vient à l'idée, Vrin, Paris 1982 (trad. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983).

De l'existence à l'existant, Fontaine, Paris 1947 (trad. it. di F. Sossi, *Dall'esistenza all'esistente*, Marietti, Casale Monferrato 1987).

Difficile liberté, Éd. Albin Michel, Paris 1963 (trad. it. di S. Facioni *Difficile Libertà. Saggi sul giudaismo*, Jaca Book, Milano 2004).

Du Sacré au Saint. Cinq nouvelles lectures talmudiques, Minuit, Paris 1977 (trad. it. di O.M. Nobile Ventura, *Dal sacro al santo. Cinque nuove letture talmudiche*, Città Nuova, Roma 1985).

En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger, Vrin, Paris 1949 (trad. it. di F. Sossi, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*, Raffaello Cortina, Milano 1998).

Eros, littérature et philosophie. Essais romanesques et poétiques, notes sur le thème d'éros, Grasset & Fasquelle, Paris 2013 (ed. italiana a cura di S. Facioni, *Eros, letteratura e filosofia. Prove romanzesche e poetiche, note filosofiche sul tema di eros*, Bompiani, Milano 2017).

Ethique et Infini. Dialogues avec Philippe Nemo, Fayard, Paris 1982 (trad.it. di E. Baccarini, *Etica e infinito. Dialoghi con Philippe Nemo*, Città Nuova, Roma 1984).

Humanisme de l'autre homme, Fata Morgana, Montpellier 1972 (trad. it. di A. Moscato, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il melangolo, Genova 1998).

L'actualité de Maimonide, in «Cahiers de l'Herne» 1 (1991) 144-151.

La signification et le sens, in «Revue de Métaphysique et de Moral» 2 (1964) 125-156.

Le Temps et l'Autre, Vrin, Paris 1983 (or. 1947 come parte dei *Cahiers du Collège Philosophique*) (trad. it. di F.P. Ciglia sul testo della seconda edizione del 1979, *Il tempo e l'altro*, Il melangolo, Genova 1987).

Liberté et commandement, Fata morgana, Montpellier 1994.

Noms propres, Fata Morgana, Paris 1976 (trad. it. di F.P. Ciglia, *Nomi propri*, Marietti, Casale Monferrato 1984).

Quaderni di prigionia e altri inediti, Bompiani, Milano 2011.

Quatre Lecture Talmudiques, Minuit, Paris 1968 (trad. it. di A. Moscato, *Quattro letture talmudiche*, Il Melangolo, Genova 1982).

Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl, F. Alcan, Paris 1930 (trad. it. di V. Perego, *La teoria dell'intuizione nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 2002).

Totalité et infini, Nijhoff, Den Haag 1971 (trad. it. di A. Dell'Asta, *Totalità e infinito*, Jaca Book, Milano 2006).

Umanesimo dell'altro uomo, Il Melangolo, Genova 1998.

Letteratura secondaria su Lévinas consultata

AMTHOR D., *Angemessenheit und Anmaßung der Philosophie: Levinas'Frühe Auseinandersetzung mit Husserl und Heidegger*, in «Phänomenologische Forschungen» 1 (2012) 87-126.

BENOIST J., *Les limites de l'intentionnalité. Recherches phénoménologiques et analytiques*, Vrin, Paris 2005 (trad. it. di L.M. Zanet, *I confini dell'intenzionalità. Ricerche fenomenologiche e analitiche*, Bruno Mondadori, Milano 2008).

BERNET R., *Levinas's critique of Husserl*, in S. CRITCHLEY - R. BERNASCONI (Edd.), *The Cambridge Companion to Levinas* (Cambridge Companions to Philosophy), Cambridge University, Cambridge 2002, 82-99.

BERTULETTI A., *Pensiero dell'alterità e teologia della rivelazione (II)*, in «Teologia» 4 (1989) 285-317.

BOTTACIN CANTONI L., *Metafore per l'altro. Levinas e la generosità della parola tra sofferenza e significazione*, Mimesis, Milano 2021.

BRITO E., *Connaissance du chaos : Heidegger et Nietzsche*, in «Revue théologique de Louvain» 29/4 (1998) 457-483.

BUSTAN S., *De l'intellectualisme à l'éthique. Emmanuel Lévinas et la phénoménologie d'Edmund Husserl*, Ousia, Bruxelles 2014.

CABRI P.L., *Sulla difficile arte di amare. Con Lévinas e oltre Lévinas*, EDB, Bologna 2011.

CHIAPPAROLI P., *L'affezione come nascita del soggetto. Due tesi a confronto: E. Lévinas e M. Henry*, in AA. VV., *Filosofia e Teologia*, Glossa, Milano 2008.

CHIODI M., *Il figlio come sé e come altro. La questione dell'aborto nella storia della teologia morale e nel dibattito bioetico contemporaneo*, Glossa, Milano 2001.

- COHEN-LEVINAS D. – SCHNELL A. (edd.), *Relire Totalité et Infini d'Emmanuel Levinas*, Vrin, Paris 2015.
- COHEN-LEVINAS D. – CLÉMENT B. (edd.), *Emmanuel Levinas et les territoires de la pensée*, PUF, Paris 2007.
- COURTINE J.-F., *Levinas, la trame logique de l'être*, Hermann, Paris 2012.
- DADÀ S., *Il paradosso della giustizia: Levinas e Derrida*, Inschibboleth, Roma 2021.
- DADÀ S., *Lévinas e il femminile. Tra stereotipo ed etica*, in «Etica & Politica» 2 (2021) 683-702.
- DERIDDA J. – DOUFOURMANTELLE A., *De l'hospitalité*, Calmann-Lévy, Paris 1997 (trad. it. di I. Landolfi, *Sull'ospitalità*, Baldini & Castoldi, Milano 2000).
- DEROO N., *Futurity in Phenomenology Promise and Method in Husserl, Levinas, and Derrida*, Fordham University Press, New York 2013.
- DERRIDA J., *Adieu à Emmanuel Lévinas*, Editions Galilée, Paris 1997 (trad. it. di S. Petrosino e M. Odorici, *Addio a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 1998).
- DI BERNARDO M., *Emmanuel Levinas: la metamorfosi del femminile come via che conduce all'«altrimenti che essere»?*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 7 (2006).
- ESPOSITO R., *Terza persona. Politica della vita e filosofia dell'impersonale*, Einaudi, Torino 2007.
- FRANCK D., *L'un-pour-l'autre. Levinas et la signification*, Puf, Paris 2008.
- FERRETTI G., *La filosofia di Levinas. Alterità e trascendenza*, Rosenberg & Seller, Torino 2010.
- GALANTI GROLLO S., *La passività del sentire. Alterità e sensibilità nel pensiero di Levinas*, Quodlibet, Macerata 2018.
- GIANFELICI L., *Filosofia, totalitarismo ed evasione. I primi scritti di Emmanuel Lévinas*, in «Sacramentaria e scienze religiose» 47 (2017) 203-224.
- GIROTTI A., *Emmanuel Levinas e una nuova idea di etica. Uscire dal conformismo etico, aprire un varco verso il "prima della Legge"*, Diogene Multimedia, Bologna 2020.
- GUIBAL F., *Emmanuel Levinas ou les intrigues du sens*, Puf, Paris 2005.
- IRIGARAY L., *Éthique de la différence sexuelle*, Les Éditions de minuit, Paris 1984.

- KAYSER P., *Emmanuel Levinas: la trace du féminin*, PUF, Paris 2000.
- LABATE S., *La sapienza dell'amore. In dialogo con Emmanuel Levinas*, Cittadella, Assisi 2000.
- MALKA S., *Emmanuel Lévinas. La vite et la trace*, Éd. Jean-Claude Lattès, Paris 2002 (trad. it. di C. Polledri, *Emmanuel Lévinas. La vita e la traccia*, Jaca Book, Milano 2003).
- MARGARIA L., *Passivo e/o attivo. L'enigma dell'umano tra Lévinas e Ricoeur*, Armando editore, Roma 2005.
- MURAKAMI Y., *Lévinas phénoménologue*, Millon, Grenoble 2002.
- NODARI F., *Temporalità e umanità. La diacronia in Emmanuel Levinas*, Giuntina, Firenze 2017.
- NOUZILLE P., *Au-delà de soi. Révélation et phénoménologie*, Hermann, Paris 2014.
- OMBROSI O., *L'umano ritrovato. Saggio su Emmanuel Levinas*, Marietti, Genova-Milano 2010.
- OUAKNIN M.-A., *Méditations érotiques. Essai sur Emmanuel Levinas*, Balland, Paris 1992.
- PENATI M., *Levinas nelle pieghe della fenomenologia*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 5 (2004).
- PEPERZAK A., *To the Other. An introduction to the philosophy of Emmanuel Lévinas*, Purdue University Press, West Lafayette 1993.
- PEREGO V., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- PETROSINO S., *Emmanuel Levinas. Le due sapienze*, Feltrinelli, Milano 2017.
- PETROSINO S., *La verità nomade. Introduzione a Emmanuel Lévinas*, Jaca Book, Milano 2018.
- PINZOLO L., «*La funzione ontologica del femminile*» in *Emmanuel Levinas*, in «Il pensare – rivista di filosofia» 7 (2018) 187-206.
- PINZOLO L., *La voce tra sonorità e respirazione in Emmanuel Lévinas. Abbozzo di una metafisica dell'atmosfera*, in «“Atque”: materiali tra filosofia e psicoterapia» 20 (2017) 81-105.
- ROSATO J., *Woman as Vulnerable Self: The Trope of Maternity in Levinas's "Otherwise Than Being"*, in «Hypatia» 27/2 (2012) 348-365.

ROVATTI P.A., *Levinas interprete di Husserl e di Heidegger*, in IB. (ed.), *Intorno a Levinas*, Unicolpi, Milano 1987, 1-120.

SALVAREZZA F., *Emmanuel Lévinas*, Bruno Mondadori, Milano 2003.

SCHNELL A., *En face de l'exteriorité. Levinas et la question de la subjectivité*, Vrin, Paris 2010.

SCHNELL A., *En voi du reel*, Hermann, Paris 2013.

SEBBAH F.-D., *Lévinas*, Les belles lettres, Paris 2000.

SEBBAH F.-D., *Levinas: father/son/mother/daughter*, in «*Studia Phaenomenologica*» 6 (2006) 261-273.

SIDEKUM A., *Liturgia da alteridade en Emmanuel Levinas*, in «*Utopía y praxis latinoamericana*» 10/31 (2005) 115-123.

SPAGNOLO VIGORITA R., *Accoglienza, fecondità, trascendenza. Dis-dire il soggetto con Emmanuel Lévinas*, Aracne editore, Roma 2017.

SPAGNUOLO VIGORITA R., *Di eredità husserliane: chair, corps, dinamiche del desiderio Emmanuel Lévinas, Jean-Paul Sartre, Michel Henry*, Meltemi, Milano 2020.

STINCA G., *Male e messianismo nel pensiero di Emmanuel Levinas*, in «*Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia*» 12 (2011).

TENGELYI L., *L'Expérience de la singularité*, Hermann, Paris 2014.

THOMASSEN M., *Traces de Dieu dans la philosophie d'Emmanuel Levinas*, Cerf, Paris 2017.

VERGANI M., *Levinas fenomenologo. Umano senza condizioni*, Morcelliana, Brescia 2011.

Opere di Marion consultate

Certitudes Négatives, Grasset, Paris 2010, (trad. it. di A. Bellantone – G. Merlino, *Certezze Negative*, Le Lettere, Firenze 2014).

D'ailleurs, la révélation. Contribution à una histoire critique et à un concept phénoménal de révélation, Grasset, Paris 2020 (trad. it. di F. Peruzzotti, *Da altrove, la rivelazione*).

Contributo a una storia critica e a un concetto fenomenico di rivelazione, Inchibbollet, Roma 2022).

D'autrui à l'individu, in Id. (éd.), *Emmanuel Levinas. Positivité et transcendance*, Puf, Paris 2000, 287-308.

D'Autrui à l'individu. Au-delà de l'éthique, in «*Studia phaenomenologica*» 2 (2002) 11-30.

Dialogo con l'amore, Rosenberg & Seller, Torino 2007, 45.

Dieu sans l'être, Fayard, Paris 1982, (trad. it. A. Dell'Asta – C. Canullo, *Dio senza l'essere*, Jaca Book, Milano 2008).

Étant donné, PUF, Paris 1997 (trad. it. di R. Caldarone, *Dato che. Saggio per una fenomenologia della donazione*, SEI, Torino 2001).

La conversion de la volonté selon "L'action", in «*Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*» 112 (1987) 33-46.

La splendeur de la contemplation eucharistique, in «*Résurrection*» 31 (1969) 84-88.

La réduction et "le quatrième principe", in «*Archivio di Filosofia*» 83 (2015) 13-33.

Le phénomène érotique. Six méditations, Grasset, Paris 2003 (trad. it. di L. Tasso, *Il fenomeno erotico. Sei meditazioni*, Cantagalli, Siena 2007).

Le visible et le révélé, Cerf, Paris 2005 (trad. it. di C. Canullo, *Il visibile e il rivelato*, Jaca Book, Milano 2007).

Prolégomènes à la charité, Grasset, Paris 2018.

Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie, PUF, Paris 1989 (trad. it. S. Cazzanelli, *Riduzione e donazione. Ricerche su Husserl, Heidegger e la fenomenologia*, Marcianum Press, Venezia 2010).

Remarques sur l'origine philosophique de la donation (GEGEBENHEIT), in «*Les Études philosophiques*» 100 (2012) 101-116.

Sur l'ontologie grise de Descartes: science cartésienne et savoir aristotelicien dans les Regulae, Vrin, Paris 1993.

Letteratura secondaria su Marion consultata

- AGUTI A., *Jean-Luc Marion. Una fenomenologia dell'inapparente*, in «Hermeneutica» (2000) 93-122.
- AIME O., *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà, Torino 2010.
- ALICI L., *Le lieu d'Augustin : l'interprétation de Jean-Luc Marion*, in «Revue de métaphysique et de morale» 63 (2009) 295-315.
- BALA I., *La phénoménologie de l'amour de Jean-Luc Marion : l'expérience de la passivité en tant que dépassement de l'égologie*, in «Studia Litteraria Universitatis Jagellonicae Cracoviensis» 10 (2015) 299–315.
- BENOIST J., *Critique du donné*, in «Archives de philosophie» 73/1 (2010) 9-27.
- BERTULETTI A., *Metafisica, fenomenologia e teologia, lettura critica del progetto di Jean-Luc Marion*, in «Teologia» 2 (2009) 157-184.
- BONGIOVANNI S., *Identité et donation. L'événement du «je»*, L'Hartmann, Paris 1999.
- CALDARONE R., *Caecus Amor: Jean-Luc Marion e la dismisura del fenomeno*, ETS, Pisa 2007.
- CAMPAGNOLI E., *Jean-Luc Marion, filosofo della soglia. La vita, l'opera, il metodo, la filosofia cristiana, le fonti e il lessico filosofico*, Glossa, Milano 2016.
- CAMPAGNOLI E., *L'indifferenza nella fenomenologia di Jean-Luc Marion fino al 2003*, Glossa, Milano 2017.
- CANULLO C., *La fenomenologia rovesciata. Percorsi tentati in Jean-Luc Marion, Michel Henry e Jean-Louis Chrétien*, Rosenberg & Sellier, Torino 2004.
- CANULLO C., *L'amore dell'Altro. Su Le phénomène érotique di Jean-Luc Marion*, in «Dialegesthai. Rivista telematica di filosofia» 6 (2004).
- CANULLO C., *La complessione della donazione*, in ID. (ed.), *Jean-Luc Marion. Fenomenologia della donazione*, Mimesis, Milano 2010, 7-16.
- CAZZANELLI S., *Husserl secondo Jean-Luc Marion*, in «Segni e comprensione» 12/65 (2008) 57-73.
- DERRIDA J., *Donare il tempo. La moneta falsa I*, Cortina editore, Milano 1996.
- FALQUE E., *La blessure originelle ou le trauma de l'amour*, in «Imaginaire & Inconscient» 42/2 (2018) 11-19.

- FALQUE E., *Larvatus pro Deo. Phénoménologie et théologie chez J.-L. Marion*, in «Gregorianum» 1 (2005) 45-62.
- FALQUE E., *Phénoménologie de l'extraordinaire*, in «Philosophie» 2/78 (2003) 52-76.
- FERRETTI G. (ed.), *Fenomenologia della donazione a proposito di Dato che di Jean-Luc Marion*, Morlacchi editore, Perugia 2002.
- FUMAGALLI S., *I principi della fenomenologia e la dialettica dell'assenza di presupposti*, in «www.filosofia.it» (2013) 3-19.
- GIANBASTIANI V., *L'altrove odiato, l'altrove amato. La riduzione erotica di Jean-Luc Marion*, in «Il pensare» 4 (2015) 63-80.
- GILBERT P. –PETROSINO S., *Il Dono, un'interpretazione filosofica*, Il Melangolo, Genova 2001.
- GILBERT P., *L'excès et la certitude. Les Certitudes négatives de Jean-Luc Marion*, in «Nouvelle revue théologique» 3 (2011) 439-457.
- GILBERT P., *Substance et présence. Derrida et Marion, critiques de Husserl*, in «Gregorianum» 75 (1994) 95-133.
- GREISCH J., *Le cogito herméneutique. L'herméneutique philosophique et l'héritage cartésien*, Vrin, Paris 2000.
- GREISCH J., *Index sui et non dati: les paradoxes d'une phénoménologie de la donation*, in «Transversalités» 70 (1999) 27-54.
- GSCHWANDTNER C.M., *Degrees of Givenness. On saturation in Jean-Luc Marion*, Indiana University Press, Bloomington 2014.
- HANDY J.-S., *La figure du tiers dans Le phénomène érotique de Jean-Luc Marion*, in «Revue philosophique de Louvain» 115/2 (2017) 357–379.
- HENRY M., *Quatre principes de la phénoménologie*, in «Revue de métaphysique et de morale» 1 (1991) 3-26.
- JONES T., *A Genealogy of Marion's Philosophy of Religion. Apparent Darkness*, Indiana University Press, Bloomington 2011.
- LEWIS S.E., *The Lover's Capacity in Jean-Luc Marion's The Erotic Phenomenon*, in «Quaestiones disputatae» 1 (2010) 226-244.
- MACKINLAY S., *Interpreting excess: Jean-Luc Marion, saturated phenomena, and hermeneutics*, Fordham University Press, New York 2010.

PETTINARI G., *La misura dell'umano. Ontoteologia e differenza in Jean-Luc Marion*, Mimesis, Milano 2014.

PRUNEA-BRETONNET T., *L'individuation par l'amour. Le phénomène érotique de Jean-Luc Marion*, in «*Studia phaenomenologica*» 6 (2006) 427-438.

REALI N., *Fino all'abbandono. L'eucaristia nella fenomenologia di Jean-Luc Marion*, Città Nuova, Roma 2001.

REALI N., *Ridurre il dono alla donazione: il metodo fenomenologico*, in «*Pistis Praxis*» 8 (2016) 367-384.

RICARD M.-A., *La question de la donation chez Jean-Luc Marion*, in «*Laval théologique et philosophique*» 57 (2001) 83-94.

ROMANO C., *Love in its concept. Jean-Luc Marion's the erotic phenomenon*, in K. HART (ed.), *Counter-experiences. Reading Jean-Luc Marion*, University of Notre Dame Press, Indiana 2007, 319-335.

SCHRIJVERS J., *In (the) place of the self: a critical study of Jean-Luc Marion's "Au lieu de soi. L'approche de Saint Augustin"*, in «*Modern Theology*» 25/4 (2009) 661-686,

SPIMPOLO G., *La filosofia dell'uomo in Jean-Luc Marion tra Cartesio e la fenomenologia*, tesi di dottorato pro Manoscritto, Verona 2008,

TABET P., *Amour et donation chez Jean-Luc Marion*, L'Harmattan, Paris 2017, 63.

TARDITI C., *Con e oltre la fenomenologia, le "eresie fenomenologiche" di J. Derrida e J.-L. Marion*, Il Melangolo, Genova 2008.

TERZI R., *Genealogia dell'adonato? Prolegomeni a una analisi fenomenologica del soggetto a partire da Marion*, in U. PERONE (ed.), *Filosofia dell'avvenire*, Rosenberg & Sellier, Torino 2010, 137-145.

TÓTH B., *The Heart Has Its Reasons: Towards a Theological Anthropology of the Heart*, James Clarke, Cambridge 2016.

TRABUCCO G., *Una fenomenologia senza soggetto. A proposito di Le phenomene erotique di Jean-Luc Marion*, in «*Teologia*» 1 (2004) 91-98.

UBBIALI S., *L'appello assoluto all'identità soggettiva*, in N. REALI (ed.), *L'amore tra filosofia e teologia. In dialogo con Jean-Luc Marion*, Lateran University Press, Città del Vaticano 2007, 91-115.

VISCOMI M., *La rivelazione come fenomeno saturo in Jean-Luc Marion*, in «*Il pensare*» 10 (2020) 162-181.

ZANARDO S., *Il legame del dono*, Vita e Pensiero, Milano 2007.

Letteratura varia

AGAMBEN G., *Homo Sacer*, Quodlibet, Macerata 2018.

AIME O., *Il circolo e la dissonanza. Filosofia e religione nel Novecento, e oltre*, Effatà, Torino 2010.

ALBARELLO D., *La libertà e l'evento, percorsi di teologia filosofica dopo Heidegger*, Glossa, Milano 2008.

ANGELINI G. – MACCHI S. (edd.), *La teologia del Novecento*, Glossa, Milano 2008.

ANGELINI G., *Le ragioni della scelta*, Qiqajon, Magnano 1997.

ANGELINI G., *Teologia morale fondamentale. Tradizione, Scrittura e teoria*, Glossa, Milano 1999.

BANCALARI S., *Logica dell'epochè. Per un'introduzione alla fenomenologia della religione*, ETS, Pisa 1996.

BEAUCHAMP P., *L'uno e l'altro Testamento 2. Compiere le Scritture*, Glossa, Milano 2001.

BERNHARD T., *Antichi maestri*, Adelphi, Milano 1992.

BERTULETTI A., *Dio, il mistero dell'unico*, Queriniana, Brescia 2014.

BERTULETTI A., *Fenomenologia e teologia*, in «Teologia» 3 (2001) 322-340.

BERTULETTI A., *La teologia tra la fondazione ermeneutica e la fondazione metafisica*, in «Teologia» 3 (1988) 232-249.

BIANCU S., *Il massimo necessario. L'etica alla prova dell'amore*, Mimesis, Milano 2020.

BLONDEL M., *L'Action*, Alcan, Paris 1893 (trad. it. di R. Crippa, *L'Azione. Saggio di una critica della vita e di una scienza della prassi*, La scuola, Brescia 1970).

CANULLO C. - GILBERT P. (edd.), *Emmanuel Falque. Tra fenomenologia della finitezza et teologia dell'incarnazione*, Le Lettere, Firenze 2014.

BRENTANO F., *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles*, Herder, Freiburg im Breisgau 1862 (trad. it. di G. Reale, *Sui molteplici significati dell'essere secondo Aristotele*, Vita e Pensiero, Milano 1995).

CAPELLE P., *Philosophie et théologie dans la pensée de Heidegger*, Cerf, Paris 1998.

CAPUTO A., *Amore e reciprocità. Un percorso filosofico tra il reale e l'impossibile*, Stilo ed., Bari 2017, 163.

CARNAP R., *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in «*Erkenntnis*» 2 (1931) 219-241 (trad. it. *Il superamento della metafisica mediante l'analisi logica del linguaggio*, in A. PASQUINELLI (ed.), *Il neoempirismo*, Utet, Torino 1969).

CHAUVET L.M., *Linguaggio e simbolo. Saggio sui sacramenti*, Elle Di Ci, Torino 1982.

CHAUVET L.M., *Symbole et sacrement. Une relecture sacramentelle de l'existence chrétienne*, Cerf, Paris 1987 (trad. it. di A. Rizzi, *Simbolo e sacramento. Una rilettura sacramentale dell'esistenza cristiana*, LDC, Torino 1990).

CHIODI M., *La morte occultata. Oltre l'alternativa tra eutanasia e accanimento terapeutico*, in G. ANGELINI (ed.), *La bioetica. Questione civile e problemi teorici sottesi*, Glossa, Milano 1998, 101-150.

COLOMBO G. (ed.), *L'evidenza e la fede*, Glossa, Milano 1988.

CRISTIN R., *Husserl-Heidegger: la fenomenologia in discussione*, saggio introduttivo al volume E. HUSSERL – M. HEIDEGGER, *Fenomenologia*, Ed. Unicopoli, Milano 1999.

CUSINATO G., *Katharsis. La morte dell'ego e il divino come apertura al mondo nella prospettiva di Max Scheler*, ed. Scientifiche Italiane, Napoli 1999.

CUSINATO G., *Scheler. Il Dio in divenire*, ed. Messaggero, Padova 2002.

DASTUR F., *La phénoménologie en questions. Langage, altérité, temporalité, finitude*, Vrin, Paris 2004.

DE BEAUVOIR S., *Il secondo sesso*, Il Saggiatore, Milano 2008.

DE FINANCE J., *Être et agir dans la philosophie de Saint Thomas*, ed. Beauchesne, Paris 1945.

DELLA MONICA L., *Il concetto di amore nel pensiero religioso di Ralph Cudworth*, in «*Rivista di filosofia neo-scolastica*» 100 (2008) 505-535.

DEMMER K., *Opzione Fondamentale*, in F. COMPAGNONI – G. PIANA – S. PRIVITERA (edd.), *Nuovo dizionario di teologia morale*, Paoline, Cinisello Balsamo 1990.

- DI MARTINO C. (ed.), *Attualità della fenomenologia*, Rubettino, Soveria Mannelli 2012.
- DI MARTINO C., *Attualità della fenomenologia?*, in «Nóema» 2 (2012) 30-37.
- DI MARTINO C., *Figure della relazione. Saggi su Ricoeur, Patočka e Deridda*, Ed. di Pagina, Bari 2019.
- FALQUE E., *Dieu, la chair et l'autre. D'Irénée à Duns Scot*, PUF, Paris 2008.
- FALQUE E., *Hors phénomène. Essai aux confins de la phénoménalité*, Hermann, Paris 2021.
- FALQUE E., *In flesh and bones*, in «Crossing: The INPR Journal» 1 (2020) 5-27.
- FALQUE E., *L'incontro con il mistero di Dio in occidente. Filosofia e teologia, nuove frontiere*, in «La nuova Europa. Rivista internazionale di cultura» 6 (2010) 19-32.
- FALQUE E., *La blessure originelle ou le trauma de l'amour*, in «Imaginaire & Inconscient» 42/2 (2018) 11-19.
- FALQUE E., *Le Combat amoureux. Disputes phénoménologiques et théologiques*, Hermann, Paris 2014.
- FALQUE E., *Métamorphose de la finitude. Essai philosophique sur la naissance et la résurrection*, Cerf, Paris 2004.
- FALQUE E., *Passer le Rubicon. Philosophie et théologie: essai sur les frontières*, Lessius, Bruxelles 2013.
- FILONI M., *Alexandre Kojève*, in «Belfagor» 61 (2006) 289-312.
- FLORIDI L., *La quarta rivoluzione. Come l'infosfera sta trasformando il mondo*, Cortina ed., Milano 2017.
- FRANZINI E., *L'estetica fenomenologica di Dino Formaggio*, in «Eikasia» 62 (2015) 121-132.
- GADAMER H.-G., *Wahrheit und Methode*, Mohr, Tübingen 1960, (trad. it. di G. Vattimo, *Verità e metodo*, Bompiani, Milano 1983).
- GADAMER H.-G., *Maestri e compagni nel cammino del pensiero. Uno sguardo retrospettivo*, Queriniana, Brescia 1980.
- GHERARDINI B., *La spiritualità protestante. Peccatori santi*, Studium, Roma 1982, 209.

GIORDANETTI P., *The Unconscious as Root of Kant's A Priori Sentimentalism*, in P. GIORDANETTI – R. POZZO – M. SGARBI (edd.), *Kant's Philosophy of the Unconscious*, De Gruyter, Berlin/Boston 2012, 77-88.

GRECO L., *L'Io Morale: David Hume e l'Etica Contemporanea*, Liguori, Napoli 2008.

GREISCH J., *Le Buisson ardent et les Lumières de la raison. L'invention de la philosophie de la religion*; vol. I: *Héritages et héritiers du XIX^e siècle*, Cerf, Paris 2002.

GRONDIN J., *Paul Ricoeur*, PUF, Paris 2013 (trad. it. di L. Gianfelici, *Leggere Paul Ricoeur*, Queriniana, Brescia 2014).

HABERMAS J., *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1985 (trad. it. di E. Agazzi, *Il discorso filosofico della modernità. Dodici lezioni*, Laterza, Bari 1987).

JANICAUD D., *La phénoménologie dans tous ses états*, Gallimard, Paris 2009.

JANICAUD D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, L'éclat, Combas 1991.

LACOSTE J.-Y., *Être en danger*, Cerf, Paris 2011.

LACOSTE J.-Y., *Expérience et absolu. Questions disputées sur l'humanité de l'homme*, Puf, Paris 1994 (trad. it. di A. Patanè, *Esperienza e assoluto*, Cittadella, Assisi 2004).

LACOSTE J.-Y., *La phénoménalité de Dieu. Neuf études*, Cerf, Paris 2008.

LACOSTE J.-Y., *Thèses sur le vrai*, Puf, Paris 2018, 195.

LEWIS C.S., *The four Loves*, David Geoffrey, London 1960 (trad. it. di M.E. Ruggerini, *I quattro amori*, Jaca Book, Milano 1980).

MACINAI E., *Il filosofo nella plazuela. Gli albori della pedagogia social di José Ortega y Gasset*, in «Journal of Theories and Research in Education» 9 (2014) 101-112.

MERLEAU-PONTY M., *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964 (trad.it. di A. Bonomi, *Il visibile e l'invisibile*, Bompiani, Milano 2003).

NATALI C., *Virtù o scienza? Aspetti della nei Topici e nelle Etiche di Aristotele*, in «Phronesis» 29 (1984) 50-72.

NEWEN A., *Analytische Philosophie zur Einführung*, Junius Verlag GmbH, Hamburg 2005 (trad. it di V. Zini – P. Scaltriti, *Filosofia analitica. Un'introduzione*, Einaudi, Torino 2010).

- PEREGO V., *La fenomenologia francese tra metafisica e teologia*, Vita e Pensiero, Milano 2004.
- RAFFELT A. – VERWEYEN H., *Leggere Karl Rahner*, Queriniana, Brescia 2004, 32-33.
- RAHNER K., *Grundkurs del Glaubens. Einführung in den Begriff del Christentums*, V. Herder, Freiburg im Breisgau 1976 (trad. it. di C. Danna, *Corso fondamentale sulla fede. Introduzione al concetto di cristianesimo*, San Paolo, Cinisello Balsamo 1990).
- RICOEUR P., *À l'école de la Phénoménologie*, Vrin, Paris 1986, 9.
- RICOEUR P., *De la morale à l'éthique et aux éthiques*, in «Hermeneutica» (2001) 5-16 (trad. it. di I. Bertolotti, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2014).
- RICOEUR P., *Le conflit des interprétations*, Le Seuil, Paris 1969 (trad. it. R. Balzarotti – F. Botturi – G. Colombo, di *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1972).
- RICOEUR P., *Le conflit des interprétations. Essai d'herméneutique*, Seuil, Paris 1969 (trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, *Il conflitto delle interpretazioni*, Jaca Book, Milano 1977).
- RICOEUR P., *Le problème du fondement de la morale*, in «Sapienza» 3 (1975) 313-327 (trad. it. di I. Bertolotti, *Etica e morale*, Morcelliana, Brescia 2014).
- RICOEUR P., *Philosophie de la volonté. Le volontaire et l'involontaire*, Aubier-Montaigne, Paris 1950 (trad. it. di M. Bonato, *Il volontario e l'involontario*, Marietti, Genova 1990).
- RICOEUR P., *Soi-même comme un autre*, ed. du Seuil, Paris 1990 (trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).
- RICOEUR P., *Soi-meme comme un autre*, Seuil, Paris 1990 (trad. it. di D. Iannotta, *Sé come un altro*, Jaca Book, Milano 1993).
- ROMANO C., *Au coeur de la raison, la phénoménologie*, Gallimard, Paris 2010.
- ROMANO C., *Il possibile e l'evento. Introduzione all'ermeneutica evenemenziale*, Mimesis, Milano 2010, 24.
- SALVI M., *Paul Ricoeur: prospettive di ontologia ermeneutica*, in AA. VV., *Teologia e Filosofia, Modelli, Figure e questioni*, Glossa, Milano 2008.
- SANS G., *Al crocevia della filosofia contemporanea*, Gregorian & Biblical Press, Roma 2010.
- SCHLICK M., *Fragen der Ethik*, Springer, Wien 1930, (trad. fr. di C. BONNET, *Questions d'éthique*, PUF, Paris 2000).

SCHRIJVERS J., *An Introduction to Jean-Yves Lacoste*, Ashgate, Surrey 2012.

URS VON BALTHASAR H., *Karl Barth. Darstellung und Deutung seiner Theologie*, Jakob Hegner, Köln 1951 (trad. it., *La teologia di Karl Barth*, Jaca Book, Milano 1985).

VON BAADER F., *Filosofia erotica*, Rusconi, Milano 1982.

VON HERRMANN F.-W., *Il concetto di fenomenologia in Heidegger e Husserl*, il Melangolo, Genova 1997.

Le tournant amoureux de la phénoménologie française Les possibilités d'une éthique phénoménologique

Résumé: La question de l'éthique est aussi ancienne que la phénoménologie. Husserl tient de nombreuses séries de conférences sur l'éthique tout au long de sa carrière universitaire. Quand Heidegger écrit *Sein und Zeit*, certains critiques pensent que le livre est un texte de philosophie morale et éthique. Selon Husserl, la tâche de la phénoménologie à l'égard de l'éthique est la clarification des conditions formelles de la raison pratique. La phénoménologie (conformément à sa propre méthode) doit suspendre le jugement sur les valeurs morales et doit se concentrer sur les connexions formelles nécessaires au raisonnement éthique. Cependant, en analysant les textes, on voit comment Husserl accorde peu à peu plus de place à la circonstance : l'étude du jugement moral montre comment la singularité et l'historicité ne peuvent être sous-estimées. Quand l'homme doit choisir le bien, la chose la plus universelle est l'importance du singulier. Selon Husserl, le motif principal des actions éthiques est l'amour, et l'amour ne peut être compris que dans les circonstances.

De ce point de vue, Heidegger et Husserl font preuve d'une proximité sans précédent. Selon Heidegger, il n'y a pas de différence entre l'éthique et l'ontologie : l'être est ce qui se produit.

L'éthique montre le potentiel et les limites de la phénoménologie : l'investigation phénoménologique de l'éthique indique la possibilité d'autres pistes d'investigation. Le sujet « devient lui-même » dans l'exercice du discernement éthique. Levinas et Marion proposent une investigation sur les manières dont le sujet devient tel par rapport à l'altérité. Dans leurs investigations ils croisent la question de l'amour, fondamentale pour la constitution du sujet. La deuxième partie de la recherche évalue le parcours de la phénoménologie française comme une importante tentative théorique d'enquêter sur ce que Husserl n'a indiqué, en écrivant sur le poids de la singularité et de l'histoire.

Mots-Clés: éthique, Husserl, Heidegger, Marion, Levinas, amour, eros, sujet, altérité, phénoménologie française

The amorous turn of French phenomenology The possibility of a phenomenological ethics

Abstract: The question of ethics is as old as phenomenology. Husserl held numerous series of lectures on ethics throughout his academic career. When Heidegger wrote *Sein und Zeit*, some critics thought the book was a text on moral philosophy and ethics. According to Husserl, the task of phenomenology with regard to ethics is the clarification of the formal conditions of practical reason. Phenomenology (in accordance with its own method) must suspend judgment on moral values and must focus on the formal connections necessary for ethical reasoning. However, analyzing the texts, it is clear how Husserl gradually accords more space to circumstance: the study of moral judgment shows how singularity and historicity cannot be underestimated. When man has to choose what is right, the most universal thing is the importance of the singular. As far as Husserl is concerned, the main driving force of ethical actions is love, and love can only be understood within circumstance. From this point of view, Heidegger and Husserl show unprecedented proximity. According to Heidegger, there is no difference between ethics and ontology: being is what happens.

Ethics shows the potential and limits of phenomenology: the phenomenological investigation of ethics indicates the possibility of further avenues of investigation. The subject "becomes himself" in the exercise of ethical discernment. Levinas and Marion follow the path of the investigation of how the subject becomes such in relation to otherness. In their investigations they cross the question of love, which is fundamental for the constitution of the subject. The second part of the research evaluates the path of French phenomenology as an important theoretical attempt to investigate what Husserl only indicated by impacting, writing about the weight of singularity and history.

Key Words: ethics, Husserl, Heidegger, Marion, Levinas, love, eros, subject, alterity, French phenomenology