

UNIVERSITA' DEGLI STUDI DELL'INSUBRIA



DOTTORATO DI RICERCA IN "DIRITTO E SCIENZE UMANE"

XXIX CICLO

**UNA FILOSOFIA DEL *BENE COMUNE*?
ESERCIZI DI DESCRIZIONE FENOMENOLOGICA**

RELATORE:

**CHIAR.MO PROF. FABIO MINAZZI
DI**

TESI DI DOTTORATO

MARINA LAZZARI

MATRICOLA 723097

COORDINATRICE DEL DOTTORATO:

CHIAR.MA PROF.SSA BARBARA POZZO

ANNO ACCADEMICO 2017-2018

INDICE

INTRODUZIONE

p. 5

SEZIONE PRIMA

L'ITINERARIO HUSSERLIANO

IL *BENE COMUNE* COME OGGETTO

I CAPITOLO: PER UNA DESCRIZIONE FENOMENOLOGICA DEL *BENE COMUNE*

Dai *Prolegomeni a una logica pura* di E. Husserl

Premessa

- | | |
|---|-------|
| 1. «Lasciare l'ultima parola alle <i>cose stesse</i> » | p. 15 |
| 2. «La sistematicità della scienza non è una nostra invenzione» | p. 20 |
| 3. «Nulla può essere, senza che sia determinato in questo o quel modo». | p. 24 |
| | p. 31 |

II CAPITOLO: IL *BENE COMUNE* COME INTERO

Dalle *Ricerche logiche* e dalle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* di E. Husserl

Premessa

- | | |
|---|-------|
| 1. Il «colore rosso», la «testa di cavallo», la «finestra». | p. 35 |
| 2. Il nome dell'oggetto <i>bene comune</i> . | p. 36 |
| 3. Vedere «in carne e ossa». | p. 47 |
| | p. 54 |

III CAPITOLO LA TERRA DEL *BENE COMUNE*

Dal *Rovesciamento della dottrina copernicana nella interpretazione della corrente visione del mondo* di E. Husserl

<i>Premessa</i>	p. 64
1. Il «mondo».	p. 65
2. La «Terra».	p. 66
3. La «dimora primordiale».	p. 70

IV CAPITOLO L'ORDINE DEL BENE COMUNE
Dall' *Ordo amoris* di Max Scheler

<i>Premessa</i>	p. 73
1. «La vita emotiva»	p. 74
2. «Il cuore»: $2 \times 2 = 4$	p. 78
3. «L'ordine dell'amore»	p. 83

SEZIONE SECONDA

L'ITINERARIO HEIDEGGERIANO

IL *BENE COMUNE* COME *COSA STESSA*

V CAPITOLO

LA *COSA STESSA* DEL *BENE COMUNE*
Dalla *Settima Lettera* e dai *Dialoghi* di Platone

<i>Premessa</i>	p. 90
1. «Il cerchio»	p. 91
2. «Il pescatore con la lenza»	p. 97
3. «Il dono»	p. 101

VI CAPITOLO

L'ESSERE DEL *BENE COMUNE*
Dai *Seminari* e dalla conferenza *La fine della filosofia* di M. Heidegger

<i>Premessa</i>	p. 109
1. «Il principio dei principi» e «la questione dell'essere»	p. 111
2. «Il libro», «il foglio bianco» e «il calamaio»	p. 117

VII CAPITOLO
L'ESPERIENZA DELLA COSA STESSA *BENE COMUNE*

Premessa

1. «La montagna»

2. «La brocca»

3. «La donazione appropriante»

p. 124

p. 125

p. 130

p. 144

CONCLUSIONI

p. 154

NOTA BIBLIOGRAFICA

INTRODUZIONE

Nel momento in cui la percezione di una crisi sollecita, in forma imponente, non solo limitate sensibilità individuali, ma l'orizzonte complessivo delle declinazioni culturali che, secolarmente, hanno costituito il patrimonio interpretativo degli accadimenti, l'insufficienza delle categorie cui la tradizione era usa attenersi, apre inediti scenari di orientamento del pensare e del suo lessico. È questo il caso della diffusione dell'espressione *bene comune*, un'espressione idiomatica di potente valenza evocativa, un'espressione che sembra racchiudere l'intera aspirazione della contemporaneità ad una ridefinizione dei suoi nuclei concettuali e giuridici primari.

Sorto nel cuore di una profonda esigenza rinnovatrice, in cui la riflessione filosofico-giuridica intende saldarsi alla ricerca di nuovi orientamenti dell'agire, il sintagma *bene comune* sollecita la meditazione a sentieri riflessivi inediti, sentieri che operino il ripensamento dei nomi consueti al nostro vocabolario d'esistenza e di cultura: *bene, giustizia, etica, comunanza*, "nomi" oggi vissuti più come espressioni di inquieta interrogazione che di serena consapevolezza, "nomi" che attendono di fruttificare il futuro, dissodando nel passato quel che permane come buona guida del cammino.

Questa ricerca intende provare ad inoltrarsi lungo uno dei sentieri che la contemporaneità sta percorrendo nel suo tentativo di avvicinamento al *bene comune*, collocandosi nel suo solco filosofico.

Di primo acchito, la limitazione della ricerca ad un unico ambito di tracciato disciplinare non pare facilitarne l'indagine. Più che ad un unico sfondo di pensabilità, la straordinaria pregnanza semantica di questo sintagma sembra condurre la sua ricognizione verso esiti non di rapida e pacificata risoluzione teoretica, ma verso intrecci interpretativi difficilmente superabili. L'estrema eterogeneità di contenuti e di contesti cui il *bene comune* viene fatto riferire, la discussa distinzione tra beni comuni *materiali* e *immateriali*, sino alla tesi dell'impossibilità del raggiungimento di un suo univoco profilo definitorio, perché vincolato a pratiche soggettive di riconoscimento, pare vincolare l'intenzione di ricerca, più che ad un possibile sguardo teoretico d'insieme, a settori specialistici di applicazione.

Come, infatti, sciogliere ed insieme trattenere, *filosoficamente*, la ricchezza e, insieme, l'ambiguità semantica del sintagma *bene comune*, spesso utilizzato, indifferentemente, nella sua accezione singolare o plurale, materiale o immateriale?

Con quale statuto disciplinare dialogare teoreticamente per dirimere i suoi assetti definitivi di volta in volta riferiti, dall'attualità, ad oggettualità giuridiche, storico-politiche, assunti sociologici, etici od ecologici o, semplicemente ad espressioni linguistiche coniate da una contemporaneità sempre più dolorosamente segnata da esigenze di *bene* da coniugarsi al *comune*?¹

Nel tentativo di un accoglimento pensante della questione, pur di fronte a questa poliedrica gamma di tante e tali possibili opzioni, la scelta di questa ricerca intende permanere, sia pure confrontandosi con l'intenzionalità normativa, in un ambito specificatamente filosofico che provi ad evidenziarne alcuni tratti di ordine teoretico.

La convinzione che la riflessione giuridica così potentemente sollecitata ad individuare una normazione inedita di questo nuovo soggetto\oggetto di diritto, possa aprirsi ad una sorta di abbraccio teorico con la riflessione filosofica, nasce non solo dalla considerazione che *sempre* la normatività presupponga nessi teoretici fondanti gli oggetti della normazione stessa, ma dalla notazione che la stessa *giustificazione* della normazione, compresa quella del *bene comune*, non sia contenibile in un'espressione normativa, ma rimandi ad enunciati che la giurisprudenza può *assumere* all'interno del tessuto legislativo, ma che solo la filosofia può *descrivere* nella loro fondatività teoretica.

Filosofia e giurisprudenza sono, dunque, destinate, per l'essenzialità del loro stesso statuto disciplinare, ad accostarsi, unite, ma non confuse, all'ampia disamina del *bene comune* e della sua trama lessicale, una trama che contiene termini di assoluta pregnanza per entrambi i campi teorici: il termine "bene" intrecciato al significato giuridico di "possesso", ma, ancor più, innestato sul suo valore assiologico originario, e il termine "comune" che se giuridicamente indica "ciò di cui dispone collettivamente", nella sua valenza filosofica possiede un rimando ulteriore rispetto alla nozione di "possesso condiviso".

Insieme alla chiarificazione semantica dei nomi costituenti il sintagma, filosofia e giurisprudenza devono saper, altresì, dispiegare l'intenzione, tipicamente contemporanea, che ha necessitato la loro unione in un'unica forma sostantivata: *bene comune*, tenendo presente come

¹ A dimostrazione della diffusa urgenza del mondo giuridico rispetto alla questione del *bene comune* è stata istituita con decreto ministeriale 21 giugno 2007, la *Commissione ministeriale Rodotà* che ha proposto una articolazione dei beni distinti nelle tre categorie dei *beni comuni*, *beni pubblici* e *beni privati*, definendo i primi alla stregua di «cose che esprimono utilità funzionali all'esercizio dei diritti fondamentali nonché al libero sviluppo della persona», da tutelare e salvaguardare «anche a beneficio delle generazioni future».

essa rimandi ad una sorta di atto del giudizio nei confronti di *oggetti* che *spontaneamente* configurano la presenza di un *valore*, un valore di cui tutti, in indipendenza da rimandi disciplinari specifici, sembrano avere accesso d'esperienza.

In quest'ottica, il "bene" del *bene comune* sembra manifestarsi come una sorta di afferenza intima da dover accogliere, come il referente di un sistema assiologico da cui dipende la stessa dimensione normativa e ideativa, piuttosto che come un "oggetto" ideato da giuristi o pensatori particolarmente sensibili ad un tracciato teorico innovativo.

Lungo questa direttrice, proprio la consapevolezza della prossimità e della condivisione rispetto al *valore* del *bene comune*, un valore attestato non tanto dalla sua assimilazione ad un profilo giuridico o concettuale quanto dalla sua efficacia ideale, può essere il dato di avvio di questa ricerca che, sospendendo il dibattito sulla sua poliedrica ermeneutica giuridico-filosofica, lo accogla, prima di tutto, come "semplice" dato d'esperienza.

Naturalmente, anche questo riferimento al *bene comune* inteso come *dato d'esperienza*, non è privo di complessità teorica: la datità esperienziale può, infatti, valorizzare o il *soggetto* che ne sarebbe l'istituente oppure il *contenuto stesso*, che da oggetto dipendente dall'azione istituente di un soggetto, si pone *esso stesso* come possessore di una sua interna legalità ontologica e valoriale che, nel caso del *bene comune*, la soggettività giuridica e filosofica dovrebbe semplicemente riconoscere.

La ricerca proverà a percorrere l'indagine proprio in quest'ultima direzione, anche se questa scelta può immediatamente dare adito all'obiezione che, anche nel caso in cui si manifesti la volontà di una valorizzazione del *contenuto* piuttosto che del *soggetto costituente*, non si può sfuggire all'emergere di un'ennesima ipotesi ermeneutica, gravata, per di più, dalla presunzione della possibilità del coglimento di una sorta di originarietà del *bene comune* stesso.

Questa obiezione, certamente legittima, può essere, forse, parzialmente superata, chiarendo come la ricerca intenda spostare l'asse investigativo dall'esercizio della *costituzione* filosofica o giuridica del *bene comune* a quello della *descrizione* di una sua *esperienza* già in atto.

A giudizio di chi scrive, infatti, se la contemporaneità, all'interno di un contesto sovranazionale, ha introdotto in maniera imponente questa specifica espressione idiomática, non è perché pensatori o giuristi particolarmente illuminati ne abbiano ideato la concettualizzazione, ma perché il contenuto stesso del *bene comune*, compresa l'esigenza di una sua normazione e chiarificazione concettuale, si è imposto nel suo esser *già* presente all'esperienza. Un possibile, ed iniziale, chiarimento di questa affermazione è riposto nella consapevolezza che il rimando al *bene comune* non è deputato alla sola attenzione di ambiti disciplinari preposti alla sua formalizzazione, come quello giuridico e/o quello concettuale, ma si manifesta, in precedenza ad

ogni sua ricognizione teorica, come indice dell'esperienza di *qualcosa* che, pur non essendo istituito da una nostra immediatamente chiara intenzionalità conoscitiva o culturale, risulta, per sua natura, *prossimo* e degno di *riconoscimento* e *tutela*.

Se questa è l'intenzione primaria della ricerca, ovvero quella di spostare l'asse investigativo dall'esercizio della "costituzione" normativo-concettuale alla "descrizione" di un'esperienza già *in atto*, il tracciato filosofico che si intende perseguire è quello di incontrare, tra il coro delle voci filosofiche, quelle che maggiormente sembrano aderire alla richiesta descrittiva "dell'esperienza" stessa: la lezione fenomenologica novecentesca nelle voci di Edmund Husserl e Martin Heidegger.

La ripresa del dettato di questi "classici" novecenteschi, insieme ad alcuni spunti tratti della lezione greca, in particolare platonica, non intende risolversi in un'operazione *inattuale*, anche se forse inedita dev'essere la modalità di lettura attraverso la quale riaccostarsi nuovamente alla magisterialità delle loro opere. Questa va, infatti, consegnata sia al ricongiungersi dell'intenzionalità che ha alimentato il loro intendimento originario sia, insieme, dev'essere mossa al tentativo di rispondere alla problematicità contemporanea di un'esperienza specifica, *l'esperienza del bene comune*.

Con l'espressione "esperienza della cosa" e nel caso della nostra indagine con l'espressione "esperienza del bene comune" sembrano, tuttavia, aprirsi, per la scrittura, sterminati e contraddittori orizzonti di possibilità, di commento interpretativo, d'intendimento concettuale; niente, infatti, sfugge all'esperienza, all'immenso orizzonte ermeneutico della sua rete ideativa, così che l'apparente assenza di un limite estensivo ed intensivo dei suoi confini, sembra forzatamente coniugarsi con quello che la modernità definirebbe il suo commento interminabile, inesauribile.

Di fronte a tale e spaesante ampiezza di possente esercizio interpretativo, il cammino di pensiero di Edmund Husserl e di Martin Heidegger, opera una sorta di potente restrizione, di concentrazione dello sguardo e della parola, piegando il *lavoro filosofico* a limiti ben circoscritti dalla descrizione dell'esperienza stessa.

Questa concentrazione della dimensione descrittiva rappresenta un aspetto poco assonante alla sensibilità contemporanea, sempre maggiormente tesa alla valorizzazione di istanze ermeneutico-soggettive o di approcci tecnico-scientifici costitutivi che, nell'ottica fenomenologica, subiscono un rovesciamento di direzione, ripiegando il filosofare ad un esercizio non di costituzione, ma di descrizione ideativa dell'esperienza stessa.

Nella declinazione della ricerca, l'accostamento ai testi della letteratura husserliana ed heideggeriana non sarà, allora, quella del commento, quanto, piuttosto, quella della

riproposizione di alcuni di quegli straordinari *esercizi fenomenologici* legati all'esperienza delle cose che hanno connotato il percorso fenomenologico di entrambi i pensatori e che possono risultare esemplari anche nel contesto di una ricerca dedicata al *bene comune*.

Per aprirsi all'esperienza fenomenologica è, infatti, indispensabile quello che Husserl ed Heidegger chiamavano *l'affinamento della visione*, una visione che si volga non al complesso, ma al semplice, ed è per questo motivo che, nell'introdurre l'indagine sull'*esperienza del bene comune*, la ricerca riproporrà *esercizi fenomenologici* riguardanti cose semplici o semplici cose: *libri e calamai, montagne e brocche, cerchi e fogli, uomini e manichini*, esempi che gli Autori stessi hanno disseminato nelle loro pagine, vivificandole. Questa descrittività fenomenologica di cose familiari e contigue, va di pari passo all'avvertimento fenomenologico che la dimensione esperienziale, insieme a tutte le sue declinazioni culturali compresa quella filosofica e giuridica, è immersa in un contesto, in un *mondo* che, pur permeato da linguaggi interpretativi, *non è di natura linguistica*, configurandosi come un'esperienza non di *parole* ma di *cose*.

L'approccio fenomenologico husserliano si basa, infatti, sul presupposto che l'intento filosofico sia vincolato a ciò che l'esperienza *già* manifesta in forme di interezza, aderenti alle datità esperite, così che l'inesauribile varietà del suo multiforme andamento trovi una sorta di sedimentazione, di contenimento in quell'arco di invariabilità ante-predicativa, ancorata a quello che già la lezione platonica, nelle magistrali pagine del *Sofista*, aveva denominato la *δύναμις* dell'essere, la sua predisposizione ad essere ciò che è. La presa di posizione teoretica enfatizzante l'autonomia della strutturalità dell'esperienza rispetto alle sue variabili descrizioni ermeneutiche, rappresenta il fondamento teorico della fenomenologia husserliana e, in questo senso, il reiterato tentativo di avvicinamento «alle cose stesse!», autentico motto ispiratore dell'intera vocazione filosofica di Husserl, non poteva che coincidere con la critica serrata a quelle tradizioni di pensiero che avevano svuotato l'autonomia della *cosa*, risolta nell'esperienza del *soggetto* che ne fa esperienza.

L'empirismo prima, il trascendentalismo kantiano poi, erano stati radicalmente messi in discussione da Husserl, sia per la riduzione dell'esperienza empirica a raccolta di *fatti mentali*, sia per la trasformazione della cosa in oggettualità *fenomenica* costituita dalle capacità costitutive di una soggettività trascendentale. In opposizione a questo riduzionismo, il fondatore della fenomenologia aveva introdotto nell'opera che verrà interpellata nella *Prima sezione* di questa indagine, le *Ricerche logiche*², sia l'indicazione del fondamento fenomenologico della logica sia quella nozione di "a-priori a carattere sintetico" immanente alla materialità del tessuto d'esperienza, intorno al quale ogni oggetto, perveniva al proprio autonomo strutturarsi

² Cfr. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle 1900; vol. II: *Untersuchungen zur Theorie und Phänomenologie der Erkenntnis*, Halle 1901, trad. it. di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, Il saggiatore, Milano 1968, d'ora in avanti indicate come RL.

normativo, formale e materiale. La considerazione della presenza di una struttura prescrittiva dell'intero dispiegarsi dell'esperienza, del suo carattere di idealità così come quello della materialità, aveva guidato, come nerbo teoretico portante, l'intendimento husserliano dall'esordio della nascente fenomenologia sino ai suoi esiti ultimi: sempre, per Husserl, l'esperienza, ovvero questo nostro essere *nel* mondo e *per* il mondo, mostra un ordine, e sempre la *visione ideativa* del filosofare in quanto *esperire* fenomenologico, può rapportarsi all'essenzialità di quanto l'esperienza *già* manifesta in essa. Un passaggio di uno degli ultimi interventi husserliani può forse, riassumere, in maniera emblematica, questa convinzione:

[...] il mondo-della-vita, malgrado la sua relatività, ha una propria *struttura generale*. Questa struttura generale, a cui è legato tutto ciò che è relativo, non è a sua volta relativa.³

Una ricerca che intenda volgersi alla descrizione fenomenologica dell'*esperienza del bene comune* secondo il tracciato indicato da Husserl, è indotta, in questo modo, a sospendere la considerazione del *bene comune* quale possibile effetto di una storicità attenta a nuove forme di assetti giuridici, istituenti inediti valori normativi, oppure come quella di dato psicologico, mutuato da rinnovate sensibilità individuali o collettive; fenomenologicamente inteso il *bene comune* può, piuttosto, rivendicare il diritto ad un'indagine volta alla descrizione del suo manifestarsi nell'innesto d'esperienza quale datità specifica, dotata cioè di una sua specifica *essenzialità*.

Sulla scorta di queste premesse, nello svolgersi della *Prima sezione, L'itinerario husserliano, Il bene comune come oggetto*, la ricerca intenderà avvalersi, come testo primario di riferimento, delle *Ricerche logiche* di Edmund Husserl, un testo nel quale il filosofo, articolando una riflessione teoretica sui fondamenti della logica, apre un'inedita considerazione esperienziale, vincolata alla sua matrice fenomenologica. Nel novero complessivo della datità esperienziali esaminate dalla fenomenologia va, infatti, inserito non solo quanto appare immediatamente riferibile all'oggettualità percettiva, immaginativa, rammemorativa e così via, ma anche l'intenzionarsi soggettivo a quelle oggettualità formali, concettuali e culturali in senso lato, che compendiano l'integrità della nostra esperienza. Questa considerazione consente alla nostra indagine di assumere il darsi dell'*esperienza del "bene comune in quanto bene comune"* come possibile oggetto di una ricerca fenomenologicamente orientata, nella consapevolezza teoretica che del darsi del *dato*, compreso il dato "ideale", è sempre possibile operare una descrizione intuitiva di quello che Husserl, sulla scorta di un'eredità platonica non sempre riconosciuta, chiamerà «visione d'essenza». Quest'ultima, oltre che al rimando alle *Ricerche logiche*, verrà ripercorsa grazie al

³ Cfr. Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, trad. it. di Enrico Filippini, *La Crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, a cura di Walter Biemel, il Saggiatore, Milano 1961, p. 167.

richiamo di alcuni spunti tratti dal Primo libro delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*.⁴

Nell'ambito di questa ricerca ed utilizzando il linguaggio husserliano, si può, così, affermare che come ogni dato d'esperienza, così anche il *bene comune*, essendo riferibile ad uno specifico vissuto intenzionale presenta una propria strutturazione «noetica»; questo, naturalmente, non significa che il *bene comune* risulti un *contenuto* della dimensione coscienziale ma, semplicemente, che, come tutte le datità fenomenologiche, anche il *bene comune* rimandi ad una intenzionalità coscienziale. In una parola, come il riferimento all'istanza giuridica del *bene comune* non lo rende *eo ipso* un mero contenuto giuridico, così il riferimento alla dimensione dell'intenzionalità coscienziale soggettiva non rende il *bene comune* un contenuto psicologico, un oggetto dell'interiorità immanente, ma un contenuto esperienziale descrivibile nella sua interezza formale. Questa descrizione sarà richiamata nei primi due capitoli della prima sezione della ricerca titolati, rispettivamente, «Per una descrizione fenomenologica del *bene comune*» e «Il *bene comune* come intero» dove l'attestazione fenomenologica del *bene comune* verrà descritta, in particolare, alla luce del rapporto «parti-intero» presentato da Husserl nella *Terza ricerca logica*.

A seguito di queste notazioni, declinate attraverso i rimandi alle *Ricerche logiche* e alle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, la ricerca proverà a seguire il tracciato teoretico husserliano legato alla descrittività fenomenologica dello *spazio*, al fine di individuare quale contorno sia ascrivibile all'esperienza del *bene comune*. Questo taglio d'indagine si concentrerà sull'esercizio husserliano contenuto nelle pagine del manoscritto *Rovesciamento della dottrina copernicana nella interpretazione della corrente visione del mondo*, manoscritto dedicato alla descrizione fenomenologica dell'esperienza del «mondo» in cui Husserl delinea, attraverso uno straordinario laboratorio fenomenologico, quell'emersione dell'esperienza ante-predicativa dello *spazio del mondo*, cui può esser demandata *anche* l'esperienza del *bene comune*.

A questo esercizio di descrizione ontologico-formale del *bene comune*, comprendente la sua spazialità, il sentiero intrapreso dalla ricerca proseguirà nel tentativo di una sua descrizione *assiologica*, esercitandosi nel cogliere quel “di più” espresso dal contenuto di “valore” presente, spontaneamente, nel dato del *bene comune* stesso.

Se questo è il tentativo di “descrivere” l'esperienza del *bene comune* attraverso lo sguardo di una fenomenologia “costitutiva” come quella husserliana, nella *Seconda sezione* della ricerca, l'indagine proseguirà provando a delineare quale sorta di «presenza» possa essere prefigurata per il *bene comune* non più descritto da un approccio fenomenologico oggettuale come quello husserliano, ma da quello riferibile alla fenomenologia heideggeriana giunta, nella tarda maturità

⁴ Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, trad. it. di Enrico Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, Einaudi, Torino 1976, d'ora in avanti indicate come I.

del filosofo, alla sua versione «inapparente». In questa nuova direzione, la ricerca proverà a volgersi al *bene comune* non in veste di oggettualità fenomenologica formale, sia pure dotata di una propria spazialità e di un proprio valore assiologico, ma nell'esperienza della sua «cosa stessa».

Come premessa a tale ulteriore direzione d'indagine, la ricerca sosterrà brevemente su un precedente e magistrale tentativo di condurre la meditazione filosofica nell'alveo della questione della *cosa stessa*, τὸ πρᾶγμα αὐτὸ: l'ambito del meditare platonico. Sul modello della prima sezione della ricerca, il riferimento all'itinerario platonico si soffermerà su alcuni *esercizi* di esemplarietà di "visione" rivolti al «cerchio» (*Settima Lettera*), al «pescatore con la lenza» (*Sofista*), all'amore (*Fedro*), alla tecnica (*Protagora*), esempi particolarmente pregnanti per la ricognizione fenomenologica dell'esperienza delle cose e dunque anche del *bene comune*, nel momento in cui lo si intenda come ulteriore alla nozione husserliana di *datità*.⁵

A seguito del breve *excursus* platonico, l'indagine potrà, allora, snodare le fila descrittive del corpo centrale della *Seconda sezione* della ricerca, inoltrandosi lungo l'itinerario fenomenologico di Martin Heidegger.

Più che da un approccio ricostruttivo d'insieme, la filigrana del commento prenderà forma da una pausa riflessiva sul percorso di alcuni «sentieri» del cosiddetto "ultimo Heidegger", sentieri che possono risultare maggiormente assonanti alla ricerca sull'esperienza fenomenologica del *bene comune* nella ricerca del suo *proprio*. Si tratta di meditazioni molto tarde, in cui Heidegger muove la meditazione con grande sinteticità ed efficacia, consentendo al lettore di seguire quell'immediatezza dell'intenzionalità fenomenologica d'avvicinamento alla «cosa stessa» che, sin dagli albori, aveva improntato il suo pensiero, ma che, in quegli anni, si caricava dello spessore e dell'urgenza di una meditazione ultima.⁶

Attraverso la riproposizione degli *esercizi fenomenologici* del «calamaio», del «libro», del «foglio», della «brocca» e della «montagna», esercizi spesso mutuati da quelli del Maestro Husserl, ma la cui intenzione non è più rivolta ad evidenziare la struttura materiale e formale di

⁵ I testi platonici cui si fa riferimento in questo capitolo riguardano cfr. Platone, *Settima lettera*, in *Lettere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, traduzione di Maria Grazia Ciani, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano 2002, d'ora in avanti indicata come L.; Id. *Sofista*, a cura di Francesco Fronterotta, BUR Rizzoli, Milano 2007 d'ora in avanti indicato come S.; Id. *Fedro*, a cura di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2009, d'ora in avanti indicato come F.; Id. *Protagora*, a cura di Francesco Adorno, Laterza, Milano 1991, d'ora in avanti indicato come P.

⁶ Ci si riferisce, in particolare, ai seminari heideggeriani *Vier Seminare: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; [GA15], Frankfurt a. M. 1986, trad. it. di Massimo Bonola, *Seminari*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1992, d'ora in avanti indicati come S.

ciò che viene esperito, la ricerca, attraverso l'approdo agli esiti ultimi della fenomenologia heideggeriana, potrà avvicinarsi al "nome" fenomenologico dell'esperienza «inapparente» del *bene comune*: la «donazione appropriante».

SEZIONE PRIMA

L'ITINERARIO HUSSERLIANO

Il *bene comune* come oggetto

I CAPITOLO

PER UNA “DESCRIZIONE” FENOMENOLOGICA DEL *BENE COMUNE*

La fenomenologia dischiude le fonti
dalle quali scaturiscono
i concetti fondamentali
e le leggi ideali della logica pura.
Edmund Husserl, *Ricerche logiche*

Non dunque la psicologia, ma la fenomenologia,
è il fondamento delle chiarificazioni
che riguardano la logica pura
(come anche di tutte quelle concernenti una critica della ragione)
Edmund Husserl, *Prolegomeni a una logica pura*

Premessa

Per affrontare il tentativo di un approccio fenomenologico al *bene comune* sostenuto da spunti teoretici tratti dall’itinerario teoretico husserliano, risulterà di iniziale supporto chiarificatore affrontare uno degli snodi di maggiore complessità teoretica presente nelle *Ricerche logiche*, il capolavoro husserliano d’inizio Novecento.⁷ Si tratta del passaggio dalla prima sezione del testo, i *Prolegomeni a una logica pura*, alla seconda, le sei *Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza*, ovvero del transitare husserliano da una riflessione sullo statuto della logica alla descrizione del piano fenomenologico vero e proprio.

Di primo acchito, la contiguità tra una ricerca riguardante l’attestazione fenomenologica del *bene comune* e un approfondimento di carattere logico può apparire incongrua, tanto da rendere

⁷ La pubblicazione delle *Ricerche logiche* segna, per la comunità filosofica, l’emersione di uno di quei “classici” grazie al quale prende forma una inedita espressione del pensiero. In un articolo del maggio 1924, la giovane allieva e ricercatrice di Husserl, Edith Stein, ricordava come lo studio di una sola delle *Ricerche logiche*, creasse l’impressione di «avere tra le mani» uno di quei capolavori che dà avvio ad una “nuova epoca” filosofica: «Ma chi studia a fondo con un autentico atteggiamento filosofico anche una sola delle *Ricerche logiche* o un capitolo delle *Idee* non potrà sottrarsi all’impressione di avere tra le mani uno di quei capolavori classici con i quali inizia una nuova epoca nella storia della filosofia», cfr. Edith Stein, *Che cos’è la fenomenologia*, in *La ricerca della verità, dalla fenomenologia alla filosofia cristiana*, a cura di Angela Ales Bello, Città Nuova Editrice, Roma 1993, p. 57.

indispensabile una chiarificazione di quegli aspetti concettuali che possano segnalarne, al contrario, una possibile attinenza.

Sul fronte metodologico questa assonanza può essere ritrovata nell'emergere, proprio in questo testo d'inizio Novecento dedicato alla logica, dell'affiorare dell'originaria dimensione genetica della *fenomenologia*. La nascente *fenomenologia*, che caratterizzerà il volto di forse maggior respiro teoretico dell'intero orizzonte filosofico contemporaneo, nasceva, infatti, qui, in queste pagine, tra queste sofferte meditazioni husserliane che sull'onda di una straordinaria sinergia logico-matematica e filosofica insieme, intendevano tornare filosoficamente a quella *descrizione d'essenza*, in questo caso alla descrizione della "cosa stessa" della logica, che avrebbe chiarito non solo la corretta interpretazione di questa disciplina, ma, con essa, le ragioni della stessa possibilità dell'obiettività scientifica e della rigosità della filosofia.

Questi obiettivi teorici erano stati fatti oggetto d'indagine nei due cicli di lezioni tenute da Husserl presso l'Università di Halle, dove il filosofo si trovava quale docente incaricato. Nella prima sezione delle *Ricerche logiche*, i *Prolegomeni ad una logica pura*, la trascrizione di lezioni accademiche dà voce ad un registro stilistico più aperto e colloquiale rispetto a quello delle successive *Sei ricerche*: le numerose esemplificazioni, i rimandi, le ricapitolazioni teoriche indicano, nella redazione della scrittura, come Husserl avesse di fronte a sé interlocutori in "carne ed ossa" e non solo la visione di quella trama eidetica pura che, esigendo una solitudine teoretica portata all'estremo, avrebbe comportato una certa asprezza e impersonalità del momento scritturale successivo.

I *Prolegomeni* conducono nel cuore del dibattito tardo-ottocentesco sullo statuto della logica, chiarendo di pari passo l'intenzionalità complessiva della ricerca fenomenologica che sta prendendo avvio proprio in queste pagine. La loro lettura, infatti, non consiste nell'inserirsi storiograficamente in un contesto polemico che Husserl stigmatizza come esempio di «*bellum omnium contra omnes*»; le annotazioni husserliane alle diverse direzioni interpretative della logica sono funzionali all'idealità complessiva delle *Ricerche logiche*: non tanto decostruzione polemica, quanto, piuttosto, modalità critica di avvicinamento alla fondazione a carattere fenomenologico di una *logica pura*.

Le indagini logiche di questa prima sezione del testo diventeranno, dunque, fondamentali poiché è dal loro *humus* che si sarebbe innestato l'intero fiorire della fenomenologia, ovvero il delinearsi di una inedita considerazione dell'esperienza cui ogni oggettualità compresa il *bene comune*, può essere direttamente riferita nella sua accezione antepredicativa.

Il "lavoro filosofico" husserliano si prefigurava, però, di «eccezionale complessità».

Chi si accosta alle pagine dei *Prolegomeni* deve, infatti, tenere le fila di un intendimento che fa riaffiorare una triplice stratificazione di linearità teoretica: da una parte Husserl dà forma alla determinazione non fattuale, non psicologista né empirista della logica, affinché essa si manifesti, così come essa è, nella sua *purezza*, in qualità di *dottrina della scienza*; dall'altra, deve innestare il piano logico puro in quello conoscitivo attraverso il rimando teoretico della logica alla fenomenologia.⁸

Se i *Prolegomeni a una logica pura* rappresentano una riflessione inedita sullo statuto della logica, la loro intenzione non è attinente alla sola ridefinizione analitica della disciplina, quanto, piuttosto, come si evince dalla loro connessione strutturale con le successive sei ricerche, dalla volontà di costituzione di una teoria gnoseologica dell'esperienza in cui la logica pura esibisca, in forma evidente, la sua essenzialità, un'essenzialità di natura *fenomenologica*.

Il primo emergere della fenomenologia è, dunque, quello di presentarsi come elemento fondativo delle idee, dei concetti e delle leggi logiche, portandole ad una chiarezza e distinzione dal punto di vista gnoseologico, ovvero assolvendo il compito di saldare il piano dell'idealità della logica pura con il piano dell'esperienza, un piano da cui si origina e si giustifica l'assetto oggettivistico della conoscenza.

Logica, scienza e dottrina della conoscenza rappresentano, così, i tre sfondi di orizzonte presenti tra le pagine dei *Prolegomeni*, sfondi che si saldano, attraverso la *fenomenologia*, in un rinnovato intendimento razionale. Per poter fondare filosoficamente la logica, istituendo parallelamente la giustificazione dell'oggettività della conoscenza, non era, infatti, sufficiente una comprensione di «significati ravvivati da intuizioni lontane e confuse»; la filosofia, *in quanto* fenomenologia, doveva tornare al *lavoro* intorno alle *cose stesse*, esplicitando non solo una posizione critica rispetto all'interpretazione empirista o psicologista della logica, ma edificandola nella sua autonomia essenziale. Edificare la logica nella sua autonomia significava «tornare alle cose stesse», descrivere, in forma incontrovertibile, «i significati nella loro irremovibile identità»:

Noi vogliamo tornare alle «cose stesse». Vogliamo rendere evidente, sulla base di intuizioni pienamente sviluppate che proprio ciò che è dato nell'astrazione attualmente effettuata è veramente e realmente corrispondente al significato delle parole nell'espressione della legge; e, dal punto di vista della *praxis*

⁸ «Con questa teoria delle teorie, la teoria formale della conoscenza che la chiarifica, precede qualsiasi teoria empirica: quindi ogni scienza esplicativa del reale, la scienza fisica della natura da un lato, la psicologia dall'altro, e naturalmente anche qualsiasi metafisica. Essa non vuole *spiegare*, in senso psicologico o psicofisico, la conoscenza, l'evento *fattuale* nella natura obbiettiva, ma *chiarificare l'idea* della conoscenza nei suoi elementi costitutivi o nelle sue leggi [...]. Questa chiarificazione si compie nel quadro di una fenomenologia della conoscenza, di una fenomenologia che, come abbiamo visto, è rivolta alle strutture essenziali dei «puri» vissuti e delle loro componenti di senso» (RL, I, pp. 285-286).

della conoscenza, vogliamo suscitare in noi la capacità di mantenere i significati nella loro irremovibile identità [...] (RL, I, p. 271).

La fenomenologia nasceva, così, attraverso queste intenzioni teoretiche che non verranno più messe in discussione:

Solo da una fenomenologia pura, che è tutto meno che psicologia intesa come scienza empirica delle proprietà e degli stati psichici delle realtà animali, lo psicologismo può essere *radicalmente* superato. Solo essa offre anche nella nostra sfera tutti i presupposti per una definitiva e sufficiente determinazione di tutte le evidenze ed i concetti fondamentali puramente logici (RL, I, pp. 272-273).

Ma cosa si intende effettivamente per «fenomenologia pura» e perché questa domanda è essenziale per la ricerca inerente il *bene comune*?

Rispondere alla domanda, più che tentare di risolvere un problema, significa riorientare lo sguardo rispetto al quale la domanda è stata posta. Certamente, oggi come allora, Husserl suggerisce piani di visibilità fondamentali, ma questi piani di visibilità sono anche escludenti poiché il terreno che la fenomenologia sta accingendosi a dissodare è «tutto meno che psicologia intesa come scienza empirica delle proprietà e degli stati psichici delle realtà animali». Se, dunque, nemmeno sul piano descrittivo, la fenomenologia avrebbe avuto a che fare con elementi fattuali, legati ad uno specifico ente naturale, l'uomo, determinato da un'evoluzione di tipo storico-biologico, essa necessitava di esercizi di visione inediti, esercizi non soggetti a sviamenti naturalistici, ma necessitata dalle «cose stesse».

Ma la fenomenologia non parla dello stato di esseri animali (neppure di quegli esseri di una natura possibile in generale), essa parla di percezioni, giudizi, sentimenti, ecc., come tali, di ciò che spetta loro a priori, in una generalità incondizionata, appunto in quanto sono singolarità pure di specie pure [...] (RL, I, p. 283).

Attraverso queste affermazioni, lo sforzo husserliano stava per essere convogliato nella ricostruzione della relazione teoretica intercorrente tra principi logici e piano conoscitivo vero e proprio, ovvero nell'indicazione di una matrice fenomenologica della logica pura. Non è sufficiente, infatti, affermare che «le leggi logiche sono ciò che sono sia che le comprendiamo o no» e stabilire che la loro validità «non dipende dalla nostra comprensione»; il passo teoretico ulteriore che Husserl doveva compiere consisteva nella *giustificazione* di questi assunti, là dove per giustificazione non poteva che intendersi portarli alla loro chiarezza gnoseologica. Si trattava, cioè, di individuare da quali «fonti» scaturissero i concetti fondamentali e le leggi ideali della logica pura:

Sorge così il grande compito di *portare le idee logiche*, i concetti e le leggi, *alla chiarezza e distinzione dal punto di vista gnoseologico*. E a questo punto interviene l'*analisi fenomenologica*. I concetti logici, come unità valide del pensiero, debbono avere necessariamente origine nell'intuizione; essi sorgono dall'astrazione ideante,

sul fondamento di certi vissuti, e debbono trovare nuova verifica ed essere ricompresi nella loro identità con se stessi ogni volta che questa astrazione viene ripetuta. (RL, I, p. 271).

Queste fondamentali affermazioni che pongono le basi dell'imponente indagine fenomenologica protrattasi lungo il cammino teoretico delle sei ricerche successive, dispiegano teoreticamente le finalità da cui le *Ricerche logiche* stesse hanno avuto origine:

Ricordiamoci quanto si era detto nella prima parte di queste ricerche sui compiti di una logica pura: la nostra intenzione è di accertare e di chiarire i concetti e le leggi che conferiscono ad ogni conoscenza significato obbiettivo ed unità teoretica (RL, I, p. 267).

Per accertare la natura essenziale delle leggi logiche e della loro funzione istituente il piano oggettivo, Husserl snoderà un itinerario descrittivo che è la chiave di volta per comprendere l'effettivo aggancio dei *Prolegomeni* alle *Ricerche*. Venendosi a configurare come verità in sé e non come costituenti psicologici, Husserl doveva rispondere al problema di comprendere come fosse possibile una caratterizzazione conoscitiva dei principi della logica *senza* una loro ricaduta di ordine psicologistico, tenendo in considerazione il fatto insuperabile che la dimensione della conoscenza, compresa quella scientifica, ha comunque a che fare con una soggettività pensante.

Il fatto che ogni attività del pensiero e del conoscere sia diretta su *oggetti* oppure su *stati di cose*, che essa può cogliere in modo tale che il loro «essere in sé» si manifesti come unità identificabile nella molteplicità degli atti reali o possibili del pensiero, ovvero degli atti significanti; inoltre il fatto che ad ogni pensiero sia propria una *forma*, sottoposta a leggi ideali che definiscono in generale l'obbiettività o l'idealità della conoscenza – tutto ciò solleva continuamente questi interrogativi: in che modo dobbiamo *intendere* il fatto che l'«in sé» dell'obbiettività giunge a «rappresentazione», anzi ad «apprensione» nella conoscenza, ridiventando così soggettivo, [...] come può l'idealità del generale, in quanto concetto o legge, presentarsi nel flusso dei vissuti psichici reali e diventare possesso conoscitivo del soggetto pensante; [...] (RL, I, pp. 273-274).

Anche escludendo che la logica sia riducibile ad una branca della psicologia così come di ogni dottrina empirica, rimaneva la necessità di indicare quale fosse il rapporto di congiunzione tra il piano di idealità puro e la teoria gnoseologica propria di una soggettività conoscente. A questa necessità risponderanno le *Sei ricerche fenomenologiche* perché la relazione tra *logica pura* e assetto cognitivo si dimostrerà di natura non analitica, ma fenomenologica.

Parto qui dal presupposto che non ci si voglia accontentare di elaborare la logica pura nello stesso modo delle nostre discipline matematiche, come un sistema di proposizioni che si sviluppa nella sua validità ingenuamente positiva, ma che si tenda al tempo stesso ad ottenere chiarezza filosofica nei confronti di queste proposizioni, cioè una comprensione evidente dell'essenza dei modi conoscitivi che intervengono nell'effettuazione e nelle applicazioni idealmente possibili di tali proposizioni e dell'essenza delle validità oggettive e dei conferimenti di senso che per essenza si costituiscono con questi modi (RL, I, pp. 267-268).

Sulla base di quanto brevemente indicato, una ricerca sul *bene comune* che intenda seguire, nei suoi primi passi, l'itinerario husserliano non può, dunque, affidarsi né ad una considerazione psicologista o storicista, ma orientare il proprio sguardo descrittivo al possibile reperimento di un'essenzialità del dato stesso, un'essenzialità che, come nel caso della logica pura, non si dimostri di natura analitica, ma fenomenologica.

[la fenomenologia] parla di ciò che è possibile cogliere unicamente sulla base dell'apprensione puramente intuitiva dell'«essenza» (generi e specie essenziali): così come l'aritmetica pura parla dei numeri, la geometria di strutture spaziali, sulla base dell'intuizione pura, in una generalità ideativa. Non dunque la psicologia, ma la fenomenologia, è il fondamento delle chiarificazioni che riguardano la logica pura (come anche di tutte quelle concernenti una critica della ragione) (RL, I, p. 283).

Se attraverso la ricerca sull'essenzialità della logica, la nascente fenomenologia dava forma alla descrizione di un piano d'esperienza né limitato alla sua dimensione analitica né confinato nei limiti dello psicologismo, del relativismo storicista, dell'oggettivismo scienziato, i primi paragrafi di questa ricerca intendono offrire alcuni tratti di natura teoretica del tratteggio di questo inedito orizzonte, cui declinare la descrizione dell'esperienza *fenomenologica* del *bene comune*.

I *Prolegomeni a una logica pura*, esercitandosi sul piano logico, indicheranno, infatti, un elemento fondamentale anche per la modalità di approccio della ricerca su *bene comune* ovvero l'esclusione, sul piano esperienziale, della polarità tra piano analitico (necessitato aprioristicamente) e piano sintetico (necessitante la categorizzazione di una soggettività trascendentale); quello che attesterà la dottrina dell'esperienza, fenomenologicamente orientata, è la presenza di forme logiche incorporate in dati fenomenologici che *non* necessitano alcuna rigorizzazione costituente.

Traslando questa annotazione sul piano dell'indagine sul *bene comune* non si tratterà di indicarne né un'analiticità vuota (riempita da variabili opzioni soggettivistiche) né una sinteticità dipendente dall'azione costitutiva di un soggetto legislatore o ideatore. Come per l'analisi sullo statuto logico, anche l'indagine fenomenologica del *bene comune* attesterà un piano di strutturalità immanente a questa oggettualità, una strutturalità "visibile" nel coglimento ideativo della sua «cosa stessa».

1. «Lasciare l'ultima parola alle cose stesse».

Nella chiusura alla prima prefazione delle *Ricerche logiche*, datata maggio 1900, ripercorrendo le ragioni di fondo che avevano mosso la sua riflessione, Husserl ricordava ai propri lettori, il peso di quei «problemi ineludibili» sorti lungo il suo itinerario teoretico precedente, problemi la cui risoluzione dava, ora, forma a quelli che vengono modestamente definiti dall'Autore dei

«tentativi», ma che, da allora in poi, avrebbero unanimemente assunto la dicitura di “classico” della letteratura filosofica contemporanea.

Veniva così messo in questione tutto il mio metodo, basato sulle convinzioni della logica dominante, secondo cui ogni scienza data avrebbe dovuto essere portata a chiarezza logica mediante analisi psicologiche; e mi vidi spinto in misura crescente verso riflessioni critiche di ordine generale sull'essenza della logica ed in particolare sul rapporto tra soggettività del conoscere ed oggettività del contenuto della conoscenza. Poiché tutte quelle domande che avevo posto alla logica nella speranza che di qui potesse giungere una spiegazione restarono senza risposta, fui alla fine costretto a rinviare completamente le mie ricerche di filosofia della matematica, fino al momento in cui non fossi riuscito a penetrare con sicura chiarezza all'interno dei problemi fondamentali della teoria della conoscenza e nella comprensione critica della logica come scienza. Pubblico ora questi tentativi che hanno preso forma in un lavoro pluriennale e che sono diretti nel senso di una fondazione nuova della logica pura e della teoria della conoscenza (RL, I, p. 5).

Prefigurando la risoluzione definitiva di quei dissidi teoretici che avevano spinto il filosofo all'amara constatazione dell'esser «ben lontani dall'aver raggiunto un accordo completo sulla definizione della logica», Husserl poneva, con la stesura delle *Ricerche*, un obiettivo di immensa portata: da una parte, esercitare una critica nei confronti delle riflessioni e delle opinioni epistemiche prevalenti, dall'altra, attraverso una complementare e radicale riflessione autocritica, dare avvio alla premessa di un imponente esercizio di *lavoro filosofico* volto alla descrizione dei fondamenti della «cosa stessa» della *logica*.⁹

Infatti, se queste ricerche possono essere sentite come utili da coloro che hanno interessi fenomenologici, ciò dipende dal fatto che esse non presentano soltanto un programma (uno di quei programmi sublimi di cui tanto abbonda la filosofia), ma tentativi di un lavoro rivolto ai fondamenti che viene effettivamente eseguito sulle cose afferrate ed intuite immediatamente; e queste ricerche, quando procedono criticamente, non si perdono nella discussione dei punti di vista, ma lasciano invece l'ultima parola alle cose stesse ed al *lavoro* intorno ad esse. (RL, I, pp. 7-8).

⁹ «Le ricerche logiche di cui inizio la pubblicazione con questi *Prolegomeni* sono sorte da problemi non eludibili che hanno costantemente imposto un freno al progresso dei miei tentativi, protratti per anni, verso una chiarificazione filosofica della matematica pura, fino al punto di provocare la loro interruzione. [...] Quanto più la mia analisi si spingeva in profondità, tanto più mi rendevo conto dell'inadeguatezza della logica del nostro tempo rispetto alla scienza attuale, che essa peraltro sarebbe chiamata ad illuminare» (RL, I, p. 3). Non è dunque, senza motivo che Husserl, nel ricordare lo sforzo autocritico seguito alla sua opera del 1891, *La filosofia dell'aritmetica*, utilizzi il verbo «tormentare»: «Tanto più mi tormentava il dubbio di principio su come fosse compatibile con una fondazione psicologica del "logico" l'oggettività della matematica e di ogni scienza in generale» (RL, I, pp. 4-5). In questo senso, la dimensione critica dei *Prolegomeni* può essere letta come *autocritica* ovvero come riconoscimento dell'impossibilità di quella fondazione psicologista dei concetti aritmetici che *La filosofia dell'aritmetica* aveva consacrato e che, al momento della stesura delle *Ricerche*, risultava l'indirizzo epistemologico dominante anche nell'intendimento della logica.

Questo «lavoro» intorno alla *cosa stessa* della logica, dava adito alla volontà husserliana di inserirsi criticamente nel coro delle voci filosofiche impegnate nel dibattito sullo statuto della logica, ma, ancor più, di mostrare come fosse possibile delineare, in totale autonomia da ipotesi teoriche pregresse, la natura essenziale di questa disciplina «così controversa». L'esigenza, squisitamente teoretica, di illuminare l'essenzialità della logica si affiancava in Husserl, nella consapevolezza che questa stessa opera di chiarificazione, di risoluzione di un dissidio concettuale che frenava la stessa auto-consapevolezza teoretica della filosofia come anche della scienza, *non* potesse essere attuata attraverso la scienza stessa.

Gli stessi scienziati che padroneggiano con ineguagliabile maestria i mirabili metodi della matematica e che la arricchiscono con metodi nuovi, si rivelano spesso del tutto incapaci di rendere conto in modo esauriente della validità logica di questi metodi e dei limiti della loro applicazione legittima. Ora, benché le scienze si siano sviluppate nonostante tutte queste deficienze e ci abbiano procurato un dominio sulla natura mai sospettato in precedenza, esse non possono tuttavia soddisfarci dal punto di vista teoretico (RL, I, p. 30).

La scienza, dunque, non si dimostra in grado di offrire una meta-riflessione costitutiva sui propri successi applicativi, compreso l'utilizzo della logica e questa incompletezza teoretica non poteva che essere colmata da un approccio di natura non scientifica, ma *filosofica*:

E se la scienza costruisce teorie per la soluzione sistematica dei suoi problemi, il filosofo chiede cosa sia la scienza della teoria, che cosa renda possibile la teoria in generale, ecc. Soltanto la ricerca filosofica integra le operazioni scientifiche degli scienziati della natura e dei matematici, in modo da perfezionare la conoscenza pura e la conoscenza teoretica autentica. *L'ars inventiva* dello scienziato specialista e la critica della conoscenza del filosofo sono attività scientifiche che si integrano a vicenda, e solo attraverso di esse si realizza la piena ed evidente comprensione teoretica, che abbraccia tutte le relazioni essenziali (RL, I, p. 258).

Le scienze, compresi i «mirabili» traguardi delle matematiche, non avevano dimostrato di saper indagare e giustificare la validità dei loro assetti fondativi, dei principi sui quali si fonda la validità del proprio metodo, proprio come gli artisti non dimostrano di chiarire, di definire con esaustività, i principi della loro arte.¹⁰ Queste considerazioni, applicate alla nostra indagine,

¹⁰ Nella conferenza tenuta in occasione dell'apertura della mostra dello scultore Bernhard Heiliger, a St. Gallen, il 3 ottobre 1964, Martin Heidegger tornerà su questa convinzione husserliana: «Lo scultore è tanto poco in grado di dire cos'è l'arte figurativa attraverso un'opera figurativa, quanto il fisico, in quanto tale, è in condizione di dire cos'è la fisica attraverso una ricerca. Quel che la fisica è, non si lascia indagare lungo le vie della ricerca scientifica e con i suoi strumenti. La fisica in quanto scienza non è un oggetto idoneo per un esperimento di fisica», cfr. Martin Heidegger, *Bemerkungen zu Kunst – Plastik – Raum*, a cura di Hermann Heidegger, ed. it. a cura di Francesca Bolino, *Corpo e spazio, Osservazioni su arte-scultura-spazio*, il melangolo, Genova 1996, p. 23.

suggerirebbero come le ipotesi di normazione del *bene comune* debbano essere affiancate da un approccio di pensiero che ne descriva l'orizzonte filosofico, uno sfondo che possa «soddisfare dal punto di vista teoretico». Se infatti, il *bene comune* si è imposto all'attenzione generalizzata, attraverso il riverbero delle sue diverse declinazioni giuridiche, una mancata meta-riflessione sullo sfondo *antecedente* la proposta di normazione stessa, rischierebbe di creare quel vuoto di giustificazione teorica che l'assunto giuridico di se stesso richiede. La fenomenologia sembra suggerire una saldatura tra ambito filosofico ed ambito giuridico, pari a quella che deve stabilirsi tra l'attività costitutiva dello scienziato e la critica della conoscenza del filosofo, saldate in quell'*unicum* che caratterizza l'indagine fenomenologica.

Per giungere a questo risultato, Husserl tracciava nell'*Introduzione ai Prolegomeni* i tratti salienti del suo futuro cammino teoretico:

poiché in realtà più che intervenire in queste controversie tradizionali, noi intendiamo chiarire le differenze di principio che in esse entrano in gioco ed in ultima istanza i fini essenziali di una logica pura, intraprenderemo la via seguente: prendendo le mosse dalla definizione della logica come tecnologia, oggi quasi universalmente accettata, ne fisseremo il senso e la legittimità. A questo punto si pone naturalmente il problema delle basi teoretiche di questa disciplina ed in particolare del suo rapporto con la psicologia. In realtà questo problema, se non nella sua interezza, almeno nei suoi aspetti fondamentali, si identifica con la questione cardinale della teoria della conoscenza, in quanto riguarda l'obiettività della conoscenza. Il risultato della nostra ricerca su questo tema sarà l'individuazione di una nuova scienza puramente teoretica, che formi il più rilevante fondamento di ogni tecnologia della conoscenza scientifica e posseda il carattere di una scienza a priori puramente dimostrativa (RL, I, pp. 27-28).

Con queste affermazioni, Husserl delinea un programma teorico paragonabile allo sforzo kantiano espresso nella *Critica della ragion pura*, giustamente ricordata, per l'affinità dell'intenzione, nell'*Introduzione ai Prolegomeni*. Come nel criticismo, anche lo sguardo teorico husserliano è volto a cogliere la *struttura a-prioristica della conoscenza* ovvero quella *scienza della scienza* che si impone come condizione necessaria alla costituzione delle singole scienze e della loro determinazione obiettiva.¹¹ Di questa disciplina, della sua natura essenziale, spetterà al filosofo la ricognizione attraverso la chiarificazione delle sue basi teoretiche, perché è il «fraintendimento delle basi teoretiche» il vero ostacolo da superare:

L'indagine che segue si propone appunto di chiarire che la logica come è stata finora concepita, e specialmente la logica attuale fondata sulla psicologia, soggiace quasi senza eccezioni a questi pericoli, e

¹¹ «Ma a questo punto si delinea il campo di una nuova e, come presto vedremo, complessa disciplina, che è caratterizzata dal fatto di essere scienza della scienza, e che proprio per questo potrebbe essere definita nel modo più pregnante come *dottrina della scienza*» (RL, I, p. 31).

che il fraintendimento delle basi teoretiche e la conseguente confusione di campi hanno ostacolato in maniera determinante il progresso della conoscenza logica (RL, I, p. 26).

Se, dunque, lo scopo dei *Prolegomeni* è operare la descrizione dell'*essenzialità* della logica intesa come *dottrina della scienza* e se questo intento può essere perseguito soltanto da una chiarificazione di ordine teoretico, il passo seguente compiuto da Husserl è quello di introdursi nel concetto di "scienza", indagandone, attraverso l'indagine sui presupposti e limiti, la dimensione oggettivistica. Lo sforzo di ricognizione del campo della logica dovrà, infatti, essere preceduto dal tratteggio dell'*essenzialità* della "scienza", ovvero di come la scienza si manifesti nel suo essere "ciò che è".

Anche questo secondo segmento teoretico può apparire problematico rispetto alla tematica della nostra ricerca: se il riferimento del *bene comune* come *significato* poteva legittimare un suo accostarsi all'approfondimento husserliano della dimensione logica, il suo momentaneo slittamento sul versante di una riflessione sulla scienza *in quanto* scienza, può apparire incongruo poiché, nonostante l'ampiezza del dibattito sul *bene* e/o sui *beni comuni*, nessuna voce, né da parte giuridica, né da parte filosofica, si è levata ad indicare la possibilità di *una scienza del bene comune*. Eppure, anche in questo caso, la riflessione husserliana si rivelerà feconda per il proseguimento della nostra indagine perché indicherà quelle nozioni di fondo che daranno forma alla delineazione di un'ontologia formale sulla quale si appoggia *anche* l'esperienza fenomenologica di quell'oggettualità specifica che è il *bene-comune*.

2. «La sistematicità della scienza non è una nostra invenzione»

Torniamo, dunque, alle pagine dei *Prolegomeni* e a come, in un lontano eco aristotelico, per definire l'*essenzialità* della scienza, Husserl indichi come primo elemento costitutivo, la sua distinzione *essenziale* dal semplice *sapere*:

Ora, al concetto della scienza e al suo compito inerisce qualcosa di più del mero sapere. Se noi abbiamo esperienze di singole percezioni interne o di gruppi di percezioni e le riconosciamo come esistenti abbiamo certo un sapere, ma non ancora una scienza. E non altrimenti accade per i gruppi di atti conoscitivi privi di connessione. Certo la scienza intende darci una molteplicità del sapere, ma non una *mera* molteplicità [...]. Evidentemente si richiede qualcosa di più, si richiede cioè il *nesso sistematico in senso teoretico* [...] (RL, I, pp. 33-34).

Questo *qualcosa in più* che distingue la «scienza» dal «sapere», è rappresentato dalla presenza, nei campi della scienza, di un «nesso sistematico in senso teoretico» tra i suoi costituenti, un legame che il filosofo attribuisce all'*interna legalità delle cose*:

Il campo di una scienza è un'unità obbiettivamente chiusa; la localizzazione dei campi di verità e la modalità di questa delimitazione non dipende dal nostro arbitrio. Il regno della verità si ripartisce obbiettivamente in campi; le indagini debbono orientarsi su unità oggettive e coordinarsi in scienze (RL, I, p. 25).

L'aspetto di rilievo delle due precedenti citazioni consiste nel sottolineare come lo sforzo della ricognizione teoretica sia agli antipodi dell'arbitrio soggettivo. Husserl, cioè, sta elaborando un *lavoro filosofico* la cui unitarietà di direzione è lasciare «l'ultima parola alle cose stesse» ovvero, nel caso dei *Prolegomeni*, far riaffiorare quella determinazione essenziale della *scienza* e della *logica*, affinché entrambe si manifestino *per quello che sono*. Esempio emblematico di questa direttiva di *lavoro filosofico* è proprio il rilievo sul carattere *sistematico strutturale della scienza*:

Nel fatto che la forma sistematica ci appare come la più pura incarnazione dell'idea del sapere e che noi tendiamo ad essa praticamente, non si esprime un tratto per così dire, meramente estetico della nostra natura. La scienza non vuole e non può essere il campo di un gioco architettonico. La sistematicità della scienza, [...], non è una nostra invenzione, ma risiede nelle cose, e noi non facciamo altro che scoprirla e portarla alla luce (RL, I, p. 34).

Declinando queste affermazioni husserliane all'indagine sul *bene comune*, si può raccogliere come tonalità significativa di questi assunti, l'evidenziare come l'approccio richiesto per un avvicinamento fenomenologico alla cosa *bene comune*, non consista nel reperire le ipotesi interpretative dei vari soggetti giuridici, filosofici o meno, quanto nel reperimento descrittivo di ciò che va «portato alla luce» affinché la "cosa stessa" *bene comune* evidenzi il suo profilo.

In questo andamento di ricerca, significativo risulta il rilievo husserliano sul significato di reperimento "essenziale" del dato d'esperienza, nel caso specifico, dell'essenzialità della scienza. Nell'ambito dei *Prolegomeni*, Husserl indica chiaramente come non possa esser sufficiente, per la determinazione dell'essenzialità della scienza, appoggiarsi ai tradizionali «presupposti» assunti dell'argomentazione metafisica quali l'esistenza temporale di un mondo esteso nello spazio tridimensionale, il cui ordine della successione è la legge di causalità; per descrivere "la cosa stessa" della scienza occorre un ampliamento di veduta che consenta il portare alla luce quel concetto di *fondazione* («eccezionale decorso del pensiero») che instaura la possibilità di un *nesso sistematico* tra enunciati evidenti.

Descrivere la dimensione essenziale della scienza sarà, allora, descrivere la presenza di quel *sistema* di nessi conferenti unitarietà alle singole conoscenze oltre che alle "complezioni superiori" delle fondazioni, le *teorie*. Se, infatti, la scienza è la modalità attraverso la quale il nostro sapere accede ad una dimensione veritativa «nella più ampia misura possibile», essa deve

rispecchiare quella stessa sistematicità che abita la verità, che non è mai *caos* disordinato, ma sempre un campo in cui domina «l'unità della legge».¹²

Questa «unità della legge» è stabilita, appunto, dalle *fondazioni* che non solo rendono possibile e necessario la trasformazione del *sapere* in *scienza*, ma, il manifestarsi dell'essenzialità della logica intesa come «dottrina della scienza».

Ed il fatto che noi abbiamo bisogno di fondazioni perché la conoscenza, il sapere oltrepassi ciò che è immediatamente evidente – e quindi anche ovvio – non rende possibili e necessarie soltanto le scienze, ma con esse anche una *dottrina della scienza*, una logica (RL, I, p. 35).

È, dunque, la riflessione husserliana riguardante le *fondazioni* la chiave di volta per la comprensione delle successive *Ricerche* e il filosofo lo sottolinea invitando il proprio lettore a prender coscienza del «fatto veramente straordinario» che le fondazioni non si trovino mai in uno stato di isolamento, ma sempre in una dimensione articolata di nessi, di leggi regolative.

Ma cosa intende Husserl, esattamente, per «fondazione»?

Per delinearne con maggiore precisione lo statuto, il filosofo ricorda come le fondazioni possiedano tre caratteristiche decisive che garantiscono la possibilità della scienza e della «dottrina della scienza»: in rapporto alla molteplicità del loro contenuto, le fondazioni hanno carattere di strutture fisse; in esse non domina l'arbitrio e il *caos*, ma l'ordine, ovvero la legge regolativa, ed, infine, le fondazioni non sono vincolate ai singoli campi di conoscenza ma si possono intendere in modo «così puro» da far sì che esse perdano ogni riferimento ad un campo di conoscenza concretamente delimitato.

La considerazione riassuntiva di queste riflessioni è che le fondazioni e il loro nesso, vincolate dalle *cose stesse*, sono, a loro volta, vincolanti sia nei confronti dei contenuti di conoscenza, sia dal punto di vista della loro connessione formale.

Da questo punto di vista non basta che vi siano delle fondazioni. Se esse mancassero di una legge e di una forma, se non valesse la verità fondamentale secondo la quale a tutte le fondazioni inerisce una certa «forma» che non è peculiare all'inferenza di cui si tratta *hic et nunc* (sia essa semplice o complessa), ma che

¹² «Ogni scienza può infatti essere considerata, come abbiamo visto, da un duplice punto di vista: da un lato essa è un insieme di apparati per ottenere conoscenze in questo o quel campo di verità, per esporle e delimitarle sistematicamente. Questi apparati noi li chiamiamo metodi [...]. Ma ogni scienza può essere considerata da un altro punto di vista: si può cioè guardare a ciò che essa insegna, al suo contenuto teoretico [...] Questo contenuto oggettivo della scienza, nella misura in cui essa soddisfa effettivamente l'intenzione che le è propria, è del tutto indipendente dalla soggettività di chi svolge l'indagine, dalla peculiarità della natura umana: esso è precisamente una verità oggettiva» (RL, I, p. 172).

è tipica per una intera classe di inferenze la cui correttezza è garantita appunto da questa forma; se fosse invece vero l'opposto, non vi sarebbe alcuna scienza (RL, I, p. 38).

Data la sua pregnanza fondamentale, questo riferimento verrà più volte ribadito da Husserl poiché è soltanto dal suo chiarimento che si dischiude la possibilità di una *logica pura*:

Se quindi *la forma sottoposta ad una regola* rende possibile l'esistenza di *scienze*, d'altro lato *l'ampia indipendenza della forma rispetto al campo del sapere* rende possibile l'esistenza di una *dottrina della scienza*. Se non ci fosse tale indipendenza, vi sarebbero soltanto logiche speciali, reciprocamente coordinate e corrispondenti alle singole scienze: non vi sarebbe invece una logica generale (RL, I, p. 40).

Giungiamo qui ad uno snodo teoreticamente rilevante anche per l'indagine fenomenologica relativa al *bene comune*. Se l'accertamento a-prioristico della formalità consente la possibilità della logica generale e non solo delle singole logiche speciali, il passo ulteriore sarà la delineazione dell'essenzialità della logica in quanto «dottrina della scienza», ovvero il chiarimento del *suo essere ciò che è*. Questa risulterà non analiticità formale, non componente psicologico-soggettiva, ma struttura *già data fenomenologicamente*, struttura incorporata nei contenuti esperienziali. Questa considerazione rappresenta l'asse teoretico portante su cui si fonda l'intera teoreticità della indagine husserliana sulla logica intesa come *dottrina della scienza*:

La logica pura si rivolge appunto a questo aspetto ideale, cioè alla forma. Ciò significa che essa non si rivolge a ciò che appartiene alla materia particolare di determinate scienze singole, alle proprietà eventuali delle loro verità e delle loro forme di connessione, ma a ciò che in generale è attinente alle verità ed ai loro collegamenti teoretici. Perciò qualsiasi scienza, dal punto di vista teoretico oggettivo, deve essere conforme alle sue leggi, che hanno un carattere assolutamente ideale (RL, I, p. 173).

I *Prolegomeni* tratteggiano, passo dopo passo, il proprio profilo teoretico: l'emersione dell'essenzialità della scienza, come unità di teorie, come sistema articolato di fondazioni, di nessi strutturali tra enunciati evidenti, e, insieme, l'emersione della logica come *dottrina della scienza*, come espressione di una formalità indipendente dai singoli campi del sapere.

La *cosa stessa* della scienza, in quanto unità sistematica di teorie, articolate da fondazioni, ha aperto la chiave di volta per la comprensione fondamentale del fatto che le fondazioni non sono vincolate ai singoli campi di conoscenza, ma si possono intendere in modo puro. Questa purezza è quanto compete per essenza alla logica che, come dottrina della scienza, avrà «il compito di considerare le scienze come unità sistematiche costituite in modi determinati, e cioè di considerare ciò che le caratterizza come scienze *dal punto di vista della forma* [...]» (RL, I, p. 43). Alla luce di queste considerazioni, la logica assume una valenza normativa in quanto fonda proposizioni generali il cui possesso garantisce ai saperi lo statuto di scientificità, ne garantisce cioè la corrispondenza alla propria «idea»:

Perché una scienza sia veramente scienza, un metodo veramente metodo, essi debbono essere conformi al fine a cui tendono. La logica intende indagare ciò che spetta alle vere scienze, alle scienze valide come tali, in altre parole ciò che costituisce l'idea della scienza. La logica si presenta dunque come disciplina normativa, perché indaga se le scienze corrispondano alla loro idea (RL, I, p. 44).¹³

Giungiamo qui ad un secondo snodo teoretico fondamentale. Il riferimento alla normatività non è sufficiente: in quanto disciplina normativa, la logica fa *necessario* riferimento ad «una o più discipline teoretiche» che ne siano da fondamento:

Cominciamo con il fissare un principio che ha un'importanza decisiva per le nostre ricerche successive: ogni disciplina normativa nonché ogni disciplina pratica si fonda su una o più discipline teoretiche, in quanto le sue regole posseggono necessariamente un contenuto teoretico distinguibile dall'idea della normatività (del dovere). A tali discipline teoretiche spetta appunto l'indagine scientifica di questo contenuto. Per chiarire questo punto esaminiamo anzitutto il concetto di scienza normativa in rapporto a quella di scienza teoretica. Le leggi della prima indicano, così si dice comunemente, ciò che deve essere, anche se forse non è e sotto le condizioni date non può essere; le leggi della seconda invece semplicemente ciò che è (RL, I, pp. 56-57).

Sulla base di questo assunto generale, l'indagine husserliana non può che dare il via all'argomentazione cruciale dei *Prolegomeni* consistente nel domandare *quali* discipline teoretiche possano garantire i fondamenti essenziali della logica in quanto «scienza normativa»:

Se riferiamo alla logica intesa come scienza normativa le conclusioni generali dell'ultimo capitolo, si pone come primo e più importante interrogativo: quali scienze teoretiche offrono i fondamenti essenziali della dottrina della scienza? E ad esso si aggiunge immediatamente il secondo interrogativo: è giusto affermare che le verità teoretiche che noi troviamo trattate nel quadro della logica tradizionale e moderna, e anzitutto quelle verità che appartengono al suo fondamento essenziale, sono teoreticamente localizzate all'interno di scienze già delimitate e che si sono già sviluppate in maniera autonoma? Ci imbattiamo qui nella controversia intorno al rapporto tra psicologia e logica [...] (RL, I, p. 69).

Le estese trattazioni che seguono tale quesito, si addentrano nel problematico rapporto tra disciplina logica e psicologia, dimostrando come l'argomentazione che vuole la logica dipendente da nessi psicologici soggettivi non soltanto conduca ad esiti scettici o relativistici, ma presupponga delle gravi equivocità di natura teoretica. La non comprensione del fatto indubitabile che se ogni nostra conoscenza *comincia* con l'esperienza non per questo essa *scaturisce* dall'esperienza conduce, ad esempio, all'equivocazione «della differenza fondamentale tra

¹³ «Una logica orientata in senso pratico è un postulato irrinunciabile per tutte le scienze, ed a ciò corrisponde anche il fatto che la logica è storicamente sorta dalle motivazioni pratiche dell'esercizio della scienza. Come è noto, ciò accadde in quell'epoca eccezionale in cui la scienza greca nascente rischiava di soccombere agli attacchi degli scettici e dei soggettivisti, e tutti gli ulteriori successi della scienza dipendevano dalla scoperta di criteri obbiettivi della verità che fossero in grado di distruggere l'illusoria parvenza della dialettica sofistica» (RL, I, p. 49).

oggetti ideali e reali, e corrispondentemente tra leggi ideali e reali, [...]» (RL, I, pp. 93-94). Queste considerazioni consentono all'indagine husserliana di snodarsi non solo soffermandosi in veste critica, sugli esiti paradossali di una considerazione psicologistica della logica, ma di pervenire, in veste costitutiva, all'identificazione della logica pura e delle sue leggi.¹⁴

Mentre, come abbiamo visto or ora, nel campo della conoscenza dei fatti, la legalità autentica è soltanto un ideale, essa si trova realizzata nel campo della conoscenza «puramente concettuale». A questa sfera appartengono le nostre leggi logiche, nonché le leggi della *mathesis pura*. Esse non traggono dall'induzione la loro «origine», o più precisamente la fondazione che le rende legittime; e neppure è loro proprio quello status sostanziale che inerisce ad ogni probabilità come tale, anche la più valida. Ciò che esse indicano è pienamente e interamente valido; esse sono fondate con evidenza nella loro esattezza assoluta [...] (RL, I, p. 90).

La posizione di Husserl sta per definirsi in maniera definitiva:

Nella controversia sulla fondazione psicologica oppure oggettiva della logica, io assumo quindi una posizione intermedia. Gli antipsicologisti soprattutto guardavano alle leggi ideali che abbiamo precedentemente caratterizzato come puramente logiche, gli psicologisti guardavano invece alle regole metodologiche che abbiamo caratterizzato come antropologiche. [...] Nella misura in cui i logici formalisti avevano in mente, parlando di leggi normali, questo carattere puramente concettuale ed aprioristico in questo senso, la loro argomentazione coglieva un'indubbia verità. Ma essi trascuravano il carattere teoretico delle proposizioni puramente logiche, misconoscendo la differenza fra scienze teoretiche, che sono predestinate dal loro stesso contenuto ad assolvere una funzione regolativa della conoscenza, e leggi normative che hanno *di per se stesse* ed *essenzialmente* il carattere di prescrizione (RL, I, pp. 174-175).

Quest'affermazione è particolarmente pregnante nei confronti del principio logico fondamentale, il principio di non-contraddizione. Questo, come tutti i contenuti logici, possiede un significato oggettivo *indipendente* dalle modalità psicologiche del suo apprendimento, così come da ogni generalizzazione d'esperienza di tipo induttivo. Come le altre leggi logiche, il principio di non-contraddizione *non* è una descrizione dei decorsi dei nostri vissuti, ma esprime proposizioni che rimandano alle condizioni formali cui è vincolata la possibilità di una conoscenza in generale.

[la legge logica] non parla della lotta tra giudizi contraddittori, di questi atti temporali realmente determinati in questo o in quel modo, ma dell'incompatibilità, dal punto di vista della legge, di quelle unità atemporali e ideali che noi chiamiamo proposizioni contraddittorie. La verità secondo la quale, se vi

¹⁴ «La logica intesa come metodologia scientifica ha i suoi fondamenti principali al di fuori della psicologia. Si deve dunque ammettere la validità di una "logica pura" come scienza teoretica indipendente da qualsiasi empiria, e quindi anche dalla psicologia – come scienza che rende anzitutto possibile una tecnologia del conoscere scientifico – la logica nel comune senso teoretico-pratico; e deve essere seriamente assunto il compito, a cui non ci possiamo sottrarre, di edificarla nella sua autonomia» (RL, I, p. 220).

è una coppia di queste proposizioni, esse non sono entrambe vere, non contiene nemmeno l'ombra di un'asserzione empirica su una coscienza qualsiasi e sui suoi atti giudicativi. Questo è il punto che bisogna aver ben chiaro una volta per tutte per comprendere la non validità della concezione che abbiano sottoposta a critica (RL, I, p. 112).

Ciò che bisogna aver chiaro «una volta per tutte» è, dunque, la consapevolezza che la logica *non* descrive leggi che determinano gli eventi psichici, le sue leggi sono valide «sia che le comprendiamo o no».¹⁵ Ciò a cui si rivolge la logica è la *cosa stessa* della scienza ovvero quel piano di legalità ideale, quella formalità che fa della scienza la scienza.¹⁶

La logica pura si rivolge appunto a questo campo ideale, cioè alla forma. Ciò significa che essa non si rivolge a ciò che appartiene alla materia particolare di determinate scienze singole, alle proprietà eventuali delle loro verità e delle loro forme di connessioni, ma a ciò che in generale è attinente alle verità e ai loro collegamenti teoretici. Perciò qualsiasi scienza, dal punto di vista teoretico oggettivo, deve essere conforme alle sue leggi, che hanno un carattere assolutamente ideale (RL, I, p. 173).

Se le leggi logiche non debbono mai essere intese come processi mentali dell'uomo, ma come ciò che riguarda i rapporti di fondazioni sussistenti fra i campi di conoscenza, il nesso di fondazione che le connette corrisponde alla forma logica della verità:

Ciò che è vero è assolutamente vero, è vero «in sé»; la verità è unica ed identica, sia che la colgano nel giudizio uomini o mostri, angeli o dei. Le leggi logiche parlano della verità in questa unità ideale, di fronte alla molteplicità reale di razze, individui, vissuti, e noi tutti parliamo della verità in questa unità ideale, a meno che non siamo confusi dall'errore relativistico (RL, I, pp.132-133).

Non solo la verità è sempre omnitemporale,¹⁷ ma «noi tutti parliamo della verità in questa unità ideale». L'incapacità di aderire a questa forma di evidenza dipende dall'incapacità di distinguere «il giudizio vero come atto giudicativo giusto e conforme a verità con la *verità* di questo giudizio».

¹⁵ «Dall'altro lato è altrettanto evidente che le verità stesse, e specialmente le leggi, i fondamenti, i principi sono ciò che sono, sia che noi li comprendiamo o no. Poiché la loro validità non deriva dalla nostra possibilità di comprenderli, ma noi li possiamo comprendere proprio in quanto sono validi, essi debbono essere considerati come condizioni obbiettive ideali della possibilità della conoscenza» (RL, I, p. 244).

¹⁶ «E non si potrà neppure contestare l'esistenza ideale di una scienza autonoma, la logica pura, che definisce, in assoluta indipendenza da tutte le altre discipline scientifiche, quei concetti che appartengono costitutivamente all'idea di un'unità sistematica e teoretica e che di conseguenza, indaga i nessi teoretici che si fondano puramente in essi. Questa scienza sarà allora caratterizzata in modo peculiare dal fatto di sottostare essa stessa al contenuto delle proprie leggi» (RL, I, p. 171).

¹⁷ «Nel caso della verità ha senso parlare di determinatezza temporale, soltanto in rapporto ad un fatto che essa pone (quando cioè essa è appunto una verità di fatto), ma non in rapporto ad essa stessa» (RL, I, p. 134).

D'altro canto, negare l'idealità dei principi logici, relativizzare la verità delle leggi logiche, significherebbe considerare il mondo come evento relativo, il che è dichiaratamente assurdo.

La relatività della verità comporta la relatività dell'esistenza del mondo. Il mondo infatti non è altro che l'unità oggettuale totale che corrisponde al sistema ideale di ogni verità di fatto ed è da esso inseparabile. Non si può render soggettiva la verità e far valere come essente in assoluto (in sé) il suo oggetto (che è soltanto se esiste la verità). Non vi sarebbe quindi alcun mondo in sé, ma solo un mondo per noi o per un'altra specie qualsiasi di esseri (RL, I, p. 135).

3. «Nulla può essere, senza che sia determinato in questo o in quel modo».

Nelle riflessioni conclusive dei *Prolegomeni*, che si accingono, ormai, a lasciare spazio alle *Ricerche vere e proprie*, Husserl propone, attraverso gli esiti delle indagini precedenti, una chiarificazione definitiva sulla natura della *logica pura* e un'anticipazione del senso di quelle saranno le successive ricerche fenomenologiche. Nelle precedenti tappe, il problema posto era stato il chiarimento della natura *essenziale* della logica, considerata quale «dottrina della scienza» e se gli esiti scettici e relativistici individuati, avevano escluso la scienza psicologica come possibile fondamento della logica, Husserl poteva, ora, avviarsi lungo il cammino di un'indagine non più critica, ma, finalmente, costitutiva di «interesse vitale» per l'intera teoria della conoscenza.¹⁸

La ricapitolazione delle riflessioni precedenti dà luogo alla saldatura tra piano logico e piano gnoseologico: Husserl ricorda come la scienza risulti un assetto conoscitivo vincolato sia all'unità degli «atti del pensiero», sia a «certe istituzioni esterne correlative» che tracciano il «nesso obbiettivo o ideale» capace di conferire a questi atti di pensiero un riferimento unitario ed una validità ideale. Siamo, dunque, di fronte ad una ripresa del concetto di «nesso di fondazione» o «nesso sistematico in senso teoretico» che, ancora una volta, viene inteso come l'elemento di originarietà della possibile trasformazione del semplice *sapere* in *scienza*. In queste pagine, il rimando al «nesso di fondazione» viene, però, presentato da un'ulteriore considerazione che scivola l'indagine verso il suo profilarsi ontologico:

¹⁸ «Le nostre ricerche precedenti erano prevalentemente critiche. Attraverso di esse, noi crediamo di avere dimostrato l'insostenibilità di qualsiasi forma di logica empiristica o psicologista. La logica intesa come metodologia scientifica ha i suoi fondamenti principali al di fuori della psicologia. Si deve dunque ammettere l'idea di una «logica pura» come scienza indipendente da qualsiasi empiria, e quindi anche dalla psicologia – come scienza che rende anzitutto possibile una tecnologia del conoscere scientifico – la logica del comune senso teoretico-pratico; e deve essere seriamente assunto il compito a cui non ci possiamo sottrarre, di edificarla nella sua autonomia» (RL, I, p. 220).

Per nesso oggettivo, che attraversa idealmente il pensiero scientifico, che conferisce «unità» a tale pensiero e quindi alla scienza come tale, si può intendere il *nesso delle cose* alle quali si riferiscono intenzionalmente i vissuti (reali o possibili) del pensiero, oppure il *nesso delle verità*, nel quale l'unità delle cose acquista validità oggettiva in ciò che essa è. L'uno e l'altro sono dati insieme a priori e sono reciprocamente inseparabili. Nulla può essere, senza che sia determinato in questo o quel modo; e che qualcosa sia e sia determinata in questo o in quel modo, è appunto la *verità in sé* che forma il correlato necessario dell'*essere in sé* (RL, I, pp. 235-6).

La potenza, di tenore eleatico, di queste ultime affermazioni stabilisce che ad ogni oggettualità corrisponda un contenuto di verità, che tra piano dell'*essere in sé* e piano della *verità in sé*, tra piano ontologico e piano logico esista un'inseparabilità essenziale. Questa inseparabilità non è, tuttavia, *identità*:

Nelle verità corrispondenti o nei nessi di verità si esprime l'effettivo sussistere delle cose e dei nessi tra le cose. Ma i nessi di verità si distinguono dai nessi delle cose che in sono «in verità»; ciò si rivela immediatamente nel fatto che le verità che valgono per le verità non coincidono con quelle che valgono per le cose che in tale verità sono poste (RL, I, p. 236).

I *nessi tra le cose* e i *nessi tra le verità* compongono la possibilità di quell'assetto conoscitivo di cui la scienza rappresenta la dimensione più elevata. Conoscere un oggetto è, infatti, descrivere il legame tra l'oggetto e il suo correlato veritativo: il fatto che la scienza modifichi i linguaggi con cui dice la verità non modifica la verità *detta* nei linguaggi.

Queste due unità che possono essere pensate indipendentemente l'una dall'altra solo astrattivamente - l'unità dell'oggettualità da un lato, quella della verità dall'altro - ci sono *dato* nel giudizio, o più esattamente nella *conoscenza*. [...] Ora, mentre compiamo un atto di conoscenza, o come preferisco dire, mentre «viviamo in esso», noi «ci occupiamo dell'oggettualità» che tale atto pone ed intende conoscitivamente [...]. Lo stato di cose si trova ora effettivamente di fronte ai nostri occhi e non solo presuntivamente [...]. Tale oggetto non è soltanto in generale inteso (giudicato) ma conosciuto; oppure: esso è in questo modo verità divenuta attuale, singolarizzata nel vissuto divenuto giudizio evidente. Se riflettiamo su questa singolarizzazione e compiamo l'astrazione ideante, invece di quell'oggettualità diventa oggetto appreso la verità stessa (RL, I, pp. 236-237).

Attraverso queste affermazioni, lo sforzo husserliano sta per essere, definitivamente, convogliato nella ricostruzione della relazione teoretica intercorrente tra principi logici puri e il piano conoscitivo vero e proprio, ovvero nell'indicazione della matrice fenomenologica della logica pura. Stabilito che «le leggi logiche sono ciò che sono sia che le comprendiamo o no», stabilito che la loro validità «non dipende dalla nostra comprensione», il passo teoretico successivo compiuto da Husserl è la *giustificazione* di questi assunti, là dove per giustificazione si intende portarli alla loro chiarezza gnoseologica. Si tratta, cioè, di individuare da quali «fonti» scaturiscano i concetti fondamentali e le leggi ideali della logica pura:

Sorge così il grande compito di *portare le idee logiche*, i concetti e le leggi, *alla chiarezza e distinzione dal punto di vista gnoseologico*. E a questo punto interviene *l'analisi fenomenologica*. I concetti logici, come unità valide del pensiero, debbono avere necessariamente origine nell'intuizione; essi sorgono dall'astrazione ideante, sul fondamento di certi vissuti, e debbono trovare nuova verifica ed essere ricompresi nella loro identità con se stessi ogni volta che questa astrazione viene ripetuta. (RL, I, p. 271).

Queste fondamentali affermazioni che pongono le basi dell'imponente indagine fenomenologica protrattasi lungo il cammino teoretico delle *Sei ricerche successive*, dispiegano teoreticamente le finalità da cui le *Ricerche logiche* stesse hanno avuto origine:

Ricordiamoci quanto si era detto nella prima parte di queste ricerche sui compiti di una logica pura: la nostra intenzione è di accertare e di chiarire i concetti e le leggi che conferiscono ad ogni conoscenza significato obbiettivo ed unità teoretica (RL, I, p. 269).

Ribadendo la finalità complessiva dell'opera ovvero l'accertamento della funzione delle leggi logiche nell'istituire il piano oggettivo della conoscenza, Husserl può, ora, ricapitolare l'itinerario dei *Prolegomeni*: la scienza si era configurata come una manifestazione cognitiva di carattere sistematico, logicamente connotata ed articolata da "nessi di fondazione", questi venendosi a configurare come verità in sé e non come costituenti psicologici, inducevano il problema di comprendere *come* fosse possibile una caratterizzazione conoscitiva dei principi della logica *senza* una loro ricaduta di ordine psicologista, tenendo in considerazione il fatto che la dimensione della conoscenza, compresa quella scientifica, ha comunque a che fare con una soggettività pensante.

il fatto che ogni attività del pensiero e del conoscere sia diretta su *oggetti* e su *stati di cose*, che essa può cogliere in modo tale che il loro "essere in sé" si manifesti come unità identificabile nella molteplicità degli atti reali o possibili del pensiero, ovvero degli atti significanti; inoltre il fatto che ad ogni pensiero sia propria una *forma*, sottoposta a leggi ideali che definiscono in generale l'obbiettività o l'idealità della conoscenza – tutto ciò solleva continuamente questi interrogativi: in che modo dobbiamo *intendere* il fatto che l' "in sé" dell'obbiettività giunge a "rappresentazione", anzi ad "apprensione" nella conoscenza, [...] come può l'idealità del generale, in quanto concetto o legge, presentarsi nel flusso dei vissuti psichici reali e diventare possesso conoscitivo del soggetto pensante; [...] (RL, I, pp. 273-274).

Anche escludendo che la logica sia una branca della psicologia così come di ogni dottrina empirica, rimaneva la necessità di individuare il rapporto tra il piano di idealità puro e la teoria della conoscenza. A questa necessità possono ora rispondere le sei ricerche fenomenologiche perché la relazione tra *logica pura* e assetto cognitivo si è dimostrata di natura non analitica, ma fenomenologica.¹⁹

¹⁹ «Parto qui dal presupposto che non ci si voglia accontentare di elaborare la logica pura nello stesso modo delle nostre discipline matematiche, come un sistema di proposizioni che si sviluppa nella sua validità ingenuamente

[la fenomenologia] parla di ciò che è possibile cogliere unicamente sulla base dell'apprensione puramente intuitiva dell'«essenza» (generi e specie essenziali): così come l'aritmetica pura parla di numeri, la geometria di strutture spaziali, sulla base dell'intuizione pura, in una generalità ideativa. Non dunque la psicologia, ma la fenomenologia, è il fondamento delle chiarificazioni che riguardano la logica pura (come anche di tutte quelle concernenti una critica della ragione) (RL, I, p. 283).

Se la filosofia *in quanto* fenomenologia oppone l'essenzialità non analitica alla *fattualità empirica*, Husserl può avviarsi alla descrizione delle forme del giudicare *già* presenti sul piano antepredicativo dell'esperienza; la dimensione logica, infatti, non legifera sull'esperienza, ma è l'esperienza che attesta la presenza di forme logiche incorporate ai suoi dati esperienziale. Una ricerca sulla descrizione fenomenologica del *bene comune* che intenda seguire l'iniziale itinerario husserliano non può, dunque, affidarsi né ad una considerazione dell'esperienza di ordine psicologista o storicista, ma deve orientare lo sguardo alla sua dimensione di essenzialità, un'essenzialità che, come nel caso della logica pura, deve seguire l'andamento fenomenologico dell'esperienza nel suo manifestarsi nel carattere essenziale di "interezza".

positiva, ma che si tenda al tempo stesso ad ottenere chiarezza filosofica nei confronti di queste proposizioni, cioè una comprensione evidente dell'essenza dei modi conoscitivi che intervengono nell'effettuazione e nelle applicazioni idealmente possibili di tali proposizioni e dell'essenza delle validità oggettive e dei conferimenti di senso che per essenza si costituiscono con questi modi» (RL, I, pp. 267-268).

II CAPITOLO

IL BENE COMUNE COME INTERO

Premessa

In rapporto al contenuto intenzionale inteso come oggetto dell'atto
va distinto l'oggetto nel modo in cui viene intenzionato
e l'oggetto che viene intenzionato in quanto tale.
Edmund Husserl, *Ricerche logiche*

Le riflessioni che seguono intendono ripercorrere brevemente la trama dell'ontologia oggettuale, formale e materiale, presentata da Husserl nella *Terza ricerca logica*. Premessa giustificativa all'avvio di questo nuovo percorso husserliano è la declinabilità di tale pervenimento ontologico anche alla ricerca sul *bene comune* che, prima del riferimento ad un ordine contenutistico, concettuale o giuridico, manifesta la connotazione primaria di *oggettualità*. Ma a quale sorta di oggettualità o datità esperienziale è riferibile il *bene comune*? E a quale esito conduce la sua descrizione fenomenologica?

Premessa alla possibile risposta al quesito è la convinzione husserliana della presenza, nel decorso ordinario dell'esperienza, di una uniforme trama di legalità a-priori, una trama che vincola il prismatico e multiforme volto del campo fenomenico, ad elementi invariabili ed omogenei. L'a-priorità, e questo è certamente uno degli aspetti della fenomenologia husserliana che più ha segnato la riflessione contemporanea, non riguarda soltanto la dimensione *formale*, ma anche il versante *materiale* dell'esperienza. È, infatti, sul piano della *legalità* nel suo complesso, che Husserl istituisce il tratteggio fondamentale del suo percorso fenomenologico dedicato all'esperienza, evidenziando come ciò che viene esperito nel suo "essere in questo o quel modo" non limiti la sua relazione alle cosiddette oggettualità percettive, ma sia parimenti intenzionato a quelle ideali, comprendenti quella oggettualità «come tale» che possiamo definire *bene comune*. Husserlianamente, dunque, il piano esperienziale è *già* sempre configurato e da a-priorità ideali

(che non corrispondono a strutture connesse a nostri schemi mentali) e da a-priorità *materiali* legate ad una dinamica correlativa tra *parti* ed *intero*.

Il tema dell'a-priorità dell'*intero*, delle sue *parti* cioè di un piano d'esperienza che si manifesta *come effettivamente è*, indipendentemente da ogni intervento costitutivo o ermeneutico, consente, dunque, di riconsegnare ad un primo sfondo di unità teoretica quello che nel dibattito relativo al *bene comune*, sembrava il patrimonio frammentato delle diverse opzioni interpretative giuridiche e concettuali. Se queste, infatti, manifestano una variazione prospettica culturale e/o giuridica, lo possono grazie al fatto che la stessa variazione non può abbandonare quella connotazione oggettuale primitiva del *bene comune*, ovvero quella connotazione di *interezza* che ne caratterizza uno degli aspetti fondamentali legati all'a-priorità ontologica del suo statuto.

1. Il «colore rosso», la «testa di cavallo», la «finestra».

Addentriamoci, dunque, sia pure brevemente, nello snodarsi descrittivo della *Terza Ricerca* logica husserliana.

Per quanto scarna ed asciutta, è l'introduzione ad esporre con grande lucidità lo scopo che Husserl si prefigge nel piano d'avvio delle sue ricerche fenomenologiche: si tratta di definire «una teoria a priori degli oggetti come tali», ovvero delineare il tratteggio di un'ontologia «formale» di cui il fenomenologo dovrà descrivere la «verità» delle sue «idee». L'elemento fondante del progetto teoretico viene più volte sottolineato: l'esperienza rimanda al profilarsi di un piano d'orizzonte dotato di una propria struttura unitaria, una struttura in cui ciò che definiamo "variazione" appare vincolata alla manifestazione di un «campo degli oggetti in generale». Questo campo di apparizione, lungi dall'esser relegato alla «sfera dei contenuti di coscienza», presenta forme di invarianza legale, di continuità, perché nel contesto dell'esperienza, la fluenza, così come la variazione, non comporta cesure o discontinuità, manifestandosi, sempre, come la variazione ordinata di *oggettualità*, di *interi* e di *parti* ad essi connesse.

La ricerca husserliana sulla «teoria pura a priori degli oggetti» risulta ancorata, così, al dato fenomenologicamente insuperabile di un'esperienza comune non *fattuale*, un'esperienza in cui le «cose stesse» si presentano, prima di tutto, come *oggetti*, ovvero come *interi* e come loro *parti*, come *contenuti indipendenti* e *non-indipendenti*, descrivibili nel loro mostrarsi coerente e continuo.²⁰

²⁰ «Queste idee possono e debbono per noi valere soltanto come semplici cenni in vista di una trattazione futura della teoria degli interi e delle parti. Un'esposizione effettiva della teoria pura a cui qui pensiamo dovrebbe definire tutti i concetti con esattezza matematica e dedurre teoremi mediante *argumenta in forma*, cioè matematicamente. Si otterrebbe così una completa sinossi, secondo leggi, delle complicazioni possibili a priori nell'ambito delle *forme* degli

Per la delimitazione della «teoria pura (a priori) degli oggetti come tali» Husserl si servirà della distinzione tra «contenuti indipendenti o non-indipendenti», una distinzione fondamentale per la *Terza ricerca*, una sorta di asse portante, allontanata, sin dall'*Introduzione*, dall'ambito dei contenuti coscienziali e trasformata nella chiave di volta teoretica, del disegno complessivo dell'essenza *ideale* degli oggetti come tali.

L'elemento emergente dalle prime considerazioni husserliane della *Terza ricerca* e funzionale alla ricerca inerente il *bene comune*, è, dunque, l'attestazione della presenza, fenomenologicamente insuperabile, di un'esperienza connotata in forma «primitiva» dalla dinamica intero/parti, una dinamica che si manifesta da sé, in assenza di una soggettività empirica, trascendentale o dialettica preposta alla sua costituzione. Già dalle considerazioni definitorie iniziali, si assiste, infatti, al prender forma di una legalità *a parte objecti*, all'affiorare prescrittivo di una trama di legalità concernente il piano oggettuale, di cui nessuna soggettività è deputata all'istituzione o a farla venir meno.

L'aspetto di particolare rilievo per la nostra indagine riguarda il fatto che anche nell'ambito dell'esperienza ordinaria, ante-predicativa, e non solo nell'ambito di quella *determinata* obiettivisticamente dalla scienza, si attesta la presenza e l'ordine di una coesistenza tra "oggetti", alcuni dei quali manifestano una propria indipendenza, altri invece la escludono. Tale *indipendenza o non-indipendenza*, è ciò che, secondo Husserl, manifesta da sé la stabilità della propria fisionomia essenziale e non il risultato dell'ordinamento da parte di un soggetto.

Proprio come era avvenuto nelle pagine dei *Prolegomeni a una logica pura* dove si era evidenziato come la dimensione logica non legiferasse sull'esperienza, ma, al contrario, fosse l'esperienza stessa ad attestare la presenza di forme logiche incorporate ai suoi dati esperienziali, così, nella *Terza ricerca*, Husserl dà conto, sin dalle prime battute, come, nell'esemplificare fenomenologicamente l'essenzialità a-prioristica degli oggetti si stia verificando un radicale cambiamento di rotta nell'intendere lo statuto d'esperienza. Un'esperienza che se per il kantismo era la messa in forma di dati empirici privi di autonomia strutturale, attraverso l'opera sintetizzatrice della soggettività trascendentale, diveniva ora, nel percorso fenomenologico husserliano, il riconoscimento di qualità aprioristiche dei contenuti oggettuali.

Nella modalità percettiva, in quella rammemorativa, immaginativa e giudicativa, l'esperienza accoglie, *sempre*, il profilarsi di oggettualità, di *interi*. È questa prima, apparentemente semplice, considerazione a guidare la ricerca husserliana, perché se le diverse intenzionalità manifestano una variazione di prospettiva, lo possono solo in quanto la variazione non può abbandonare la

interi e delle parti, ed una conoscenza esatta dei rapporti possibili in questa sfera. Che questo scopo sia accessibile, è stato dimostrato dai brevi spunti di una trattazione puramente formale contenuti in questo capitolo» (RL, II, p. 76).

sua connotazione oggettuale primitiva, che ne caratterizza una apriorità ontologica formale. Questa riflessione può esser declinata anche a quell'“oggettualità” specifica di cui il *bene comune* è espressione. *Prima* della sua possibile distinzione in *beni comuni materiali* o *immateriali*, il *bene comune* si presenta come «oggetto» dotata di “interezza”.

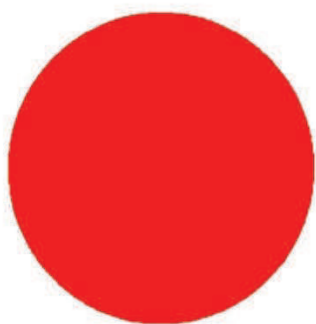
Per proseguire l'analisi del fondamento dell'a-priorità ontologica del piano d'esperienza, occorre, dunque, spostare la meditazione sul carattere dell'interezza. «Intero» non coincide, infatti, con «semplice» e questa diversificazione conduce alla prima distinzione *ideale* del versante fenomenologico: quella fra «oggetti semplici» ed «oggetti composti».

Gli oggetti possono trovarsi gli uni con gli altri in un rapporto di *interi* o di *parti*, oppure anche di parti coordinate di un intero. Si tratta qui di specie di rapporti che si fondano a priori nell'idea dell'oggetto. Ogni oggetto è una parte reale o possibile, cioè vi sono interi reali o possibili che lo includono. D'altro lato, non ogni oggetto ha necessariamente delle parti, e giungiamo così a distinguere idealmente gli oggetti in oggetti *semplici* e *composti*. I termini *composto* e *semplice* sono definiti dall'“avere parti” o non averle (RL, II, p. 19).

Inserita nel contesto dell'individuazione della legalità dei contenuti d'esperienza, la prima determinazione *essenziale* dell'oggetto *in generale*, contiene, dunque, e a priori, il rimando, altrettanto *essenziale*, alla distinzione tra la *semplicità* dell'oggetto (*non avere parti*) o il suo *esser composto* (*aver parti*). Se il primo approfondimento husserliano riguarda, dunque, la relazione parti-intero, costitutiva, come a-priori, del darsi stessi degli oggetti, a questa distinzione doveva seguire un chiarimento della nozione di *semplicità* dell'oggetto poiché, se è vero che la mancanza di parti è conforme alla semplicità, si può intendere questa stessa semplicità, in modo «più naturale», come «ciò in cui non è possibile distinguere nemmeno due parti *disgiunte*». Husserl sta precisando che così come *semplice* è l'oggetto in cui appare indistinguibile la presenza di parti disgiunte, così *composto* non significhi semplicemente *possedere parti*, ma rinvia ad un oggetto costituito dalla pluralità di parti *disgiunte*.

In questi primi passaggi della *Terza ricerca*, vengono descritte, secondo una rigorosa prospettiva fenomenologica, le questioni riguardanti l'*intero* e le *parti* che lo costituiscono; in questo assetto descrittivo di rilievo fondamentale assume la trattazione delle “parti” perché queste, tutt'altro che estranee a nessi costitutivi, si manifestano, come *indipendenti* o *non-indipendenti*, non secondo l'arbitrio soggettivo, ma attraverso il rimando a leggi necessariamente date, in relazione all'intero di riferimento.

Espresso in termini essenziali: ad una parte non-indipendente appartiene una legge a-priori in base alla quale si deve necessariamente affermare che essa può essere ciò che è, solo se presenta una relazione di non separabilità con un sostrato di riferimento. A chiarimento di questi assunti, Husserl riporta un esempio tratto dalla fenomenologia della percezione:



Nell'unità di qualcosa che si manifesta sensibilmente noi troviamo, ad esempio, un rosso del tutto determinato come momento, e quindi anche il momento generico "colore". Ma il colore ed il rosso determinato non sono momenti disgiunti. Lo sono invece il colore rosso e l'estensione che esso ricopre, poiché nel loro *contenuto* non hanno nulla in comune fra loro. In senso latissimo essi sono, potremmo dire, *connessi* l'uno con l'altro, posto che si chiami *connessione* il rapporto generale di partizione qui sussistente, il rapporto cioè tra le parti disgiunte all'interno di un intero (RL, I, pp. 19-20).

Vediamo un oggetto rosso, del colore rosso possiamo certamente affermare che esso sia unito al momento generico «colore». Il colore non è l'unica *parte* dell'oggetto manifestatosi sensibilmente, ad esso appartiene un'estensione, ricoperta dal colore stesso. In che modo distinguere queste diverse *parti*? Potremmo rispondere che di quell'intero che è l'oggetto, il *colore* e il *rosso* non sono parti disgiunte, mentre lo sono il *colore rosso* e l'*estensione* che esso ricopre, poiché, in quanto al contenuto, colore ed estensione non hanno «nulla in comune fra loro». L'aspetto teoreticamente importante, in queste annotazioni descrittive, consiste nell'evidenziare come la *disgiunzione* delle parti, rispetto al contenuto, non significa *indipendenza* delle une rispetto alle altre o rispetto al contenuto complessivo dell'intero; anzi: se chiamassimo *connessione* il rapporto tra queste parti disgiunte dell'oggetto colorato rosso, potremo affermare che questo primo esempio serve a dimostrare che parti come il rosso e l'estensione che esso ricopre, sono certamente *disgiunte* in quanto al contenuto, ma altresì *non-indipendenti*, dato che non possiamo percepire un colore se non nell'estensione da esso ricoperta.²¹

Riassumendo lo snodarsi della riflessione husserliana sino a questo momento si può affermare che la dimensione esperienziale esibisce, nella sua attestazione fenomenologica, un profilo di necessità: quello di presentarsi in veste di oggettualità *semplici o composte*, provviste o meno di *parti* strutturate in rapporti «che si fondano a priori nell'*idea* dell'oggetto» e che si presentano

²¹ Nel caso di parti non solo disgiunte, ma relativamente indipendenti, esse assumerebbero invece, il carattere di «frazioni» e non di semplici «membri» dell'intero.

come non-indipendenti («membri o momenti») o indipendenti («frazioni»), disgiunte o meno. Queste distinzioni, così come i rapporti relazionali, risultano esenti da slittamenti ermeneutici, e descrivibili nelle loro necessarietà. In un oggetto colorato, indipendentemente da come verrà “interpretato” (oggetto naturale, sacro, opera d’arte, semplice utensile), *mai* il colore si scinderà dall’estensione che ricopre, *mai* l’estensione si manifesterà in assenza di una qualità. Il rapporto tra *colore* ed *estensione* dell’oggetto colorato è di *non-indipendenza*. Se non può manifestarsi una estensione senza colore, parallelamente la legalità a-priori di una parte indipendente è tale solo se è in grado di sussistere in se stessa, come “frazione” in relazione ad un intero di riferimento. Le infinite molteplicità delle determinazioni che si offrono all’esperire fenomenologico, non possono sfuggire, quindi, alla legalità essenziale che le vincola ad essere ciò che sono. Come verrà affermato di seguito, la legalità a-prioristica che regge la relazione tra l’intero e le parti, implica l’impossibilità della contraddizione, fenomenologicamente intesa come «l’impossibilità di una connessione».

La fenomenologia, dunque, guarda e scrive dei contenuti oggettuali e delle loro parti, nelle loro caratteristiche *intrinseche*, così come esse si manifestano²², descrive l’«in sé e per sé» dell’oggetto, un oggetto di cui la legalità delle relazioni fra *parti* risulta altrettanto oggettivamente descrivibile.²³

Rispetto alla ricerca sul *bene comune*, queste considerazioni possono, forse, suggerire una diversa prospettiva rispetto al dibattito, esplicitato soprattutto in ambito giuridico, relativamente all’aspetto materiale e/o immateriale del *bene comune* e alla sua conseguente diversa denominazione al singolare (*il bene comune*) o al plurale (*i beni comuni*). L’attestazione così come la distinzione tra le varie forme di disgiunzione o meno fra le parti, indica che l’esperienza fenomenologica del *bene comune*, può essere considerato nella sua essenziale singolarità come un’oggettualità dotata di un proprio carattere di *interezza*, manifestante una propria *unità*, sia pure *non* essendo unitaria, ovvero rimandante a “parti” riferibili all’intero di cui sono parti.

Con queste meditazioni Husserl apriva uno squarcio di avvicinamento alle *cose stesse*, ovvero alle cose così come appaiono nell’esperienza, (preventivamente, cioè, alla loro possibile

²² «Noi intendiamo il concetto di *parte* nel suo senso *più lato* che consente di designare qualsiasi parte che sia designabile “in” un oggetto o, in termini oggettivi, che “sussista” in esso. Parte è tutto ciò che l’oggetto “ha” in senso “positivo” (*real*) o meglio “reale” (*reell*) nel senso di ciò che lo costituisce *effettivamente*, considerando l’oggetto in sé e per sé, quindi facendo astrazione da tutti i nessi nei quali esso è intessuto. Di conseguenza ogni predicato “positivo” non relativo rimanda ad una parte dell’oggetto-soggetto. Così, ad esempio, *rosso* e *rotondo*, ma non *esistente* o *qualcosa*» (RL, I, p. 20).

²³ «Si hanno dei contenuti indipendenti quando gli elementi di un complesso rappresentazionale [complesso di contenuti] *possono per loro natura essere rappresentati separatamente*, quando ciò non accade si hanno invece dei contenuti non-indipendenti» (RL, I, p. 22).

risoluzione in *rappresentazioni* ermeneutiche ma, anche, come *fenomeni obiettivi* frutto dell'attività unificatrice di una soggettività empirica o trascendentale), che sarebbe rimasto un caposaldo del suo itinerario teoretico. Il lunghissimo cammino di pensiero che il filosofo avrebbe intrapreso proprio a partire da questi assunti fondamentali, avrebbe mantenuto salda questa idealità di fondo che, pur in diversi snodi, non presenterà mai, agli occhi del filosofo, alcun elemento di deviazione teoretica. Husserl si premurerà, ad esempio, di sottolineare come, nell'arco di tempo compreso tra la prima edizione delle *Ricerche logiche* e quella del *Primo libro* delle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, (testo che segna, per molti interpreti, il divario tra una prima e una seconda fase del suo pensiero), l'omogeneità di direzione del lavoro fenomenologico fosse stato il suo unico intendimento di ricerca. Descrivendo la struttura complessiva delle *Ricerche*, veniva ricordato come

[...] l'opera era costituita da ricerche sistematicamente concatenate, ma non era un libro, un'opera in senso letterario. Si trattava di un continuo passaggio da un livello inferiore ad uno superiore, di un lavoro diretto in senso crescente verso l'acquisizione di sempre nuove prospettive fenomenologiche e logiche, che non lasciano del tutto intatte quelle precedentemente acquisite. Per via di questo carattere della vecchia opera, è sembrato possibile un genere di rielaborazione che fa avanzare il lettore orientandolo coscientemente in modo tale che nell'ultima ricerca venga raggiunto nella sostanza il livello delle *Idee* [...] (RL, I, p. 9).²⁴

Uno degli aspetti che configurano la continuità teoretica del cammino husserliano è proprio la convinzione che l'esperienza, considerata fenomenologicamente, non possa che configurarsi come esperienza di *interi*, là dove gli interi si possono trovare, gli uni rispetto agli altri, in un rapporto di relazione tra *interi* e *parti* oppure come parti coordinate di un intero, secondo un legame di *indipendenza* o *non indipendenza*. Diversa in forma essenziale, risulta la «rappresentazione»:

²⁴ Esiste, dunque, nell'autoriflessione husserliana, la presenza di una linea di continuità nell'itinerario fenomenologico che va dalle *Ricerche* alle *Idee*, un itinerario lungo il quale «ogni cosa viene attinta da un'indagine che va verso le cose stesse, orientandosi secondo la loro datità intuitiva – un'indagine che, nell'atteggiamento eidetico fenomenologico secondo la coscienza pura, è l'unica che può essere feconda per una teoria della ragione. Chi vuole qui, come anche nel caso delle *Idee*, comprendere il senso della mia esposizione, non deve naturalmente sottrarsi ad uno sforzo notevole – neppure quello di «mettere tra parentesi» i propri concetti e le proprie convinzioni su temi identici o presunti tali. Ma questi sforzi sono richiesti dalla natura delle cose stesse» (RL, I, p. 17).



(particolare da *Guernica* di Pablo Picasso)

Noi ci possiamo rappresentare “separatamente” o “di per se stessa” la testa di un cavallo; noi possiamo, fissarla nella fantasia, mentre modifichiamo a piacere e facciamo scomparire le parti restanti del cavallo ed il circostante ambito intuitivo nel suo complesso. [...] E tuttavia nel contenuto di questa manifestazione, non vi è nulla che richieda necessariamente e con evidenza una dipendenza funzionale delle sue modificazioni da quelle delle “manifestazioni” coesistenti (RL, II, p. 23).

La caratteristica strutturale della *rappresentazione separata* varrà per tutti i contenuti indipendenti che Husserl distingue in «oggetti che si presentano come tali», in «vissuti nei quali si manifestano le cose fenomenali» ed in «complezioni di sensazioni “apprese” come oggetti in questi vissuti». In ogni caso, ciò che accomuna i contenuti indipendenti è il fatto che tutti, *per loro natura*, possano essere rappresentati separatamente.²⁵ Con questo riferimento alla rappresentazione separata, viene stilata una configurazione a-prioristica fondamentale dell'ontologia pura degli oggetti indipendenti, riguardante le loro caratteristiche strutturali e non la modalità psicologica della loro apprensione.²⁶

²⁵ «Non ci è infatti possibile rappresentare il contenuto visuale *testa*, senza lo sfondo visuale da cui esso assume risalto. Ma si tratta di un'impossibilità che è del tutto diversa da quella che è destinata a definire i contenuti non-indipendenti. Se assumiamo che il contenuto visuale *testa* sia indipendente, penseremo allora che, nonostante lo sfondo che è dato inevitabilmente insieme ad esso, questo contenuto possa essere rappresentato come essente in se stesso e quindi anche intuito in se stesso, isolatamente; potrebbe soltanto accadere che *noi* non riuscissimo a realizzare questa rappresentazione per via della forza delle associazioni originarie acquisite, o anche di altre circostanze di natura puramente fattuale. Ma la possibilità “logica” non verrebbe scossa per questo, il nostro campo visivo manterrebbe, ad esempio, la “possibilità” di contrarsi sino al punto di abbracciare quest'unico contenuto ecc.» (RL, II, pp. 29-30).

²⁶ Se i contenuti indipendenti rimandano ad oggetti rappresentabili separatamente, i contenuti non indipendenti sono *parti* di interi, *inseparabili* da essi; parti che possono variare l'una dall'altra, tuttavia, la loro variabilità riguarda «solo le *specie* dei momenti all'interno dei loro generi», basandosi sull'«*essenza pura*» dei contenuti. Un colore può crescere o decrescere di intensità, può affievolirsi sino a scomparire. Tuttavia, la *qualità* colore non cresce né decresce, essa può soltanto *variare* a seconda della modificazione della quantità. Questo esempio sulla *non separabilità* tra *qualità* ed *estensione*, o tra *qualità* ed *intensità* è funzionale alla definizione oggettiva del concetto di *dipendenza essenziale* dei contenuti e di *svincolabilità*. «Ma in ciò è evidentemente implicito che l'esistenza di questo contenuto, quanto a ciò che dipende da esso, alla sua essenza, non è affatto condizionata dall'esistenza di altri contenuti, che esso, così com'è,

La distinzione tra *parti indipendenti* e *parti non indipendenti*, tra *separabilità* e *inseparabilità* dei contenuti, è, dunque, una configurazione oggettiva della *teoria pura a priori degli oggetti*, della loro *essenza ideale*, immune da «alcun ricorso alla coscienza».

Al fine di chiarire maggiormente la considerazione a-prioristica delle determinazioni oggettuali, Husserl rettifica il «seducente» fraintendimento di ritenere i contenuti indipendenti come *rappresentati in se stessi* e quelli non indipendenti come semplicemente *notati*, ovvero considerare l'indipendenza e la non indipendenza dei contenuti come una differenza di «rappresentabilità» percettiva. Dal punto di vista fenomenologico, questa modalità di approccio all'oggettualità, non tiene conto della differenza essenziale tra *notare* e *rappresentare*: mentre la «notazione» di un oggetto è l'atto di una accentuazione osservativa del soggetto, il rappresentare riporta l'«in se stesso» dell'oggetto. Osservare *in se stesso* e rappresentare *in se stesso* non si escludono, poiché, nell'apprensione percettiva, ciò che è osservato *in se stesso* viene *eo ipso* contemporaneamente rappresentato. D'altro canto, anche i momenti non indipendenti, sono oggetto di rappresentazioni non meno degli oggetti o contenuti cosali, quali "finestra" o "testa". Alla luce di queste annotazioni Husserl riconduce la connotazione a priori del *contenuto indipendente* alla *rappresentazione separata*:

É evidente che si intende qui la possibilità di rappresentare l'oggetto come qualcosa *che è in se stessa, che è indipendente* nel suo *esserci* rispetto ad ogni altro. Che una cosa (o una frazione di una cosa) possa essere rappresentata in se stessa, significa che essa è ciò che è, anche se si annientasse tutto ciò che si trova al di fuori di essa; [...] (RL, II, p. 29).



Pur in una variazione illimitata dei contenuti ad esso collegati, il contenuto separabile permane identico, nella sua svincolabilità dal contesto di riferimento:

a priori, cioè appunto secondo la sua essenza, potrebbe esistere anche se non ci fosse nulla oltre se stesso, o se tutto intorno ad esso variasse arbitrariamente, cioè al di là di ogni legge» (RL, II, p. 27).

[...] nella natura del contenuto stesso, nella sua essenza ideale non si fonda alcuna dipendenza da altri contenuti; nella sua essenza, attraverso cui è ciò che è, questo contenuto non ha a che fare con alcun altro. Può accadere di fatto che con la sua *esistenza* siano dati altri contenuti secondo regole empiriche; ma nella sua essenza idealmente afferrabile, il contenuto è indipendente, quest'essenza non esige di per se stessa, quindi a priori, alcun'altra essenza con la quale sia intrecciata. Correlativamente, il senso della *non-indipendenza* risiede nell'idea positiva della *dipendenza* (RL, II, p. 27).

Questi esempi, riportati nell'alveo della riflessione sul *bene comune*, possono richiamare il fatto che se il *bene comune* si attesta in primo luogo come oggettualità dotata di un proprio carattere di interezza, questa stessa interezza non preclude il fatto che sia possibile rinvenire in esso una o più parti, relazionate all'intero da un nesso di *indipendenza* o di *non indipendenza*. Attraverso la terminologia husserliana, ad esempio, potremmo definire il *bene comune* un «in se stesso» non privo di parti, un «in se stesso» che, fenomenologicamente, si rapporta all'interezza in termini non di *semplicità*, ma di *complessità*.

Rispetto alla relazione parti intero, il *bene comune* si attesta come *intero* che *ha* unità, pur *non* essendo unitario; il contenuto "comune" del *bene comune*, ad esempio, è assimilabile ad una parte non indipendente, non svincolabile né raffigurabile in indipendenza dal contesto di riferimento all'intero (il bene) di cui è parte.²⁷

In questo contesto descrittivo, di particolare interesse risulta lo svolgimento della descrizione husserliana sull'«in se stesso» dell'oggetto separato. Questo viene definito da Husserl «esserci», un *esserci* che, pur rimandando ad uno sfondo inevitabilmente dato, non esclude la possibilità di essere *rappresentato* come essente in se stesso e quindi anche osservato-rappresentato isolatamente. A questa considerazione si associa il rilievo, fondamentale anche per l'indagine sul *bene comune*, secondo cui il *contenuto indipendente* non viene intaccato dall'eventuale incapacità soggettiva di realizzarne la rappresentazione:

Che una cosa (o una frazione di cosa) possa essere rappresentata in se stessa, significa che essa è ciò che è, anche se si annientasse tutto ciò che si trova al di fuori di essa. [...] potrebbe soltanto accadere che *noi* non riuscissimo a realizzare questa rappresentazione per via della forza delle associazioni originarie o acquisite, o anche di altre circostanze di natura puramente fattuale. Ma la possibilità "logica" non verrebbe scossa per questo [...] (RL, II, pp. 29-30).

²⁷ Il problema della relazione parti intero posto, sembra riassumersi nel quesito: come possono le parti indipendenti unificarsi in un intero, senza una forma di collegamento immediata? Nei paragrafi 21-23 della seconda parte della *Terza ricerca*, Husserl evidenzia i limiti di questa possibile difficoltà, ribadendo che l'*intero* "ha" unità, non "è" unità. Questo significherebbe che se ogni *intero* materiale esibisce un rapporto di fondazione unitaria, non così gli *insiemi*, che esibiscono una unità semplicemente formale.

Husserl sta esprimendo una notazione anti-psicologista nell'utilizzo del termine «rappresentazione» e del verbo «rappresentare»: la rappresentazione, fenomenologicamente intesa, esprime un'afferenza al piano ontologico estranea ad ogni declinazione soggettivistica. Si assiste, cioè nel proseguimento della riflessione, a quella fondamentale determinazione della «pregnanza» del pensare ovvero all'emergere di quella dimensione che vincola il pensiero e con esso la sua possibilità rappresentabilità, al piano ontologico.

Ciò che noi non possiamo pensare, non può essere, ciò che non può essere noi non lo possiamo pensare: questa equivalenza definisce la differenza tra il concetto pregnante del pensare e quello del pensare e del rappresentare in senso comune e soggettivo (RL, II, p. 30).

Husserl sta affermando che se la fenomenologia si avvale della descrizione di *formulazioni soggettive* lo fa per far emergere *situazioni oggettive* a priori, forme essenziali, immanenti ai contenuti d'esperienza. In una sorta di richiamo parmenideo, il filosofo può così chiudere la riflessione di questo paragrafo, sulla *pregnanza del pensare* nella sua dimensione di radicale prescrittività:

Quando dunque insieme al termine pregnante di *pensare* si presenta la parola *potere*, non si intende la necessità soggettiva, cioè l'incapacità soggettiva di non-poter-rappresentare in altro modo, ma la necessità ideale oggettiva del non-poter-essere-altrimenti (RL, II, p. 30).

I *contenuti* presentano una necessità la cui giustificazione non si coniuga alle movenze di una libera rappresentabilità soggettiva o ad un riconoscimento di tipo storico. Il fenomenologo descrive ciò che l'esperienza manifesta nella *legalità* del suo darsi ed in questa simbiosi di quelli che Husserl definirà in seguito, atti noetici e contenuti noematici, va a coniugarsi non la libera attività coscienziale, ma il suo aderire al non *poter-essere-altrimenti* del piano ontologico.

Anche queste considerazioni possono rientrare nella nostra riflessione intorno al *bene comune* avvicinato da un'ottica descrittiva ispirata alla fenomenologia husserliana. Il *bene comune* non può essere considerato soltanto un'entità riferita ad una unità coscienziale che la intenziona a seconda della variabilità storica, della sensibilità ideativa e, dunque, rappresentativa di chi lo accosta. La «pregnanza del pensare» scioglie la possibile obiezione sulla relatività storicistica del *bene comune*, sulla sua emersione alla coscienza collettiva in uno specifico periodo storico (senza contare che, a tutt'oggi, in molte culture, essa non sia ancora presente, il che avvallerebbe la tesi della sua relativizzazione). Potrebbero accadere episodi di natura fattuale per i quali questo contenuto non risulti presente alla consapevolezza collettiva, ma la sua necessarietà "logica" non verrebbe meno.²⁸

²⁸ Questo, naturalmente, apre l'ampio orizzonte del reperimento assiologico "materiale" del *bene comune*, che la ricerca proverà ad esaminare nel *Quarto capitolo* «L'ordine del bene comune».

La *pregnanza* del pensare avvicina, dunque, la parola husserliana alla connotazione primaria del *logos* greco là dove pensiero e parola sono ritenuti tali solo se compiutamente afferenti al piano d'essere. Sino a questo momento l'indagine era stata rivolta all'essere *ideale* delle singolarità individuali, intese come casi particolari di *idee*. Tuttavia, le distinzioni evidenziate per la legalità oggettuale individuale, possono essere attribuite anche alle *idee* stesse che, a loro volta, possono essere indicate come *indipendenti* e *non indipendenti*.

Ad esempio, una differenza ultima di un genere supremo puro, può essere detta relativamente indipendente in rapporto alla gerarchia delle specie pure sino al genere supremo, e quindi anche ogni specie inferiore rispetto alle specie superiori (RL, II, p. 33).

Sulla base di questa affermazione, viene introdotta la fondamentale distinzione tra idealità *oggettiva* e idealità *essenziale* delle datità intuitive.

I concetti descrittivi di ogni descrizione pura, cioè di ogni descrizione che si adegui immediatamente e fedelmente all'intuizione, quindi anche di ogni descrizione fenomenologica, sono perciò diversi per principio dai concetti determinativi della scienza obiettiva (RL, II, p. 36).

Con quest'ultima affermazione che chiarisce la differenza tra descrittività fenomenologica e costitutività obbiettivistica della scienza, possiamo chiudere il breve riferimento alla *Terza ricerca logica*, sottolineando come Husserl abbia inaugurato, in queste pagine, una inedita "scientificità" descrittiva del piano d'esperienza. Al di là del mutevole approccio ermeneutico soggettivo o del suo possibile conformarsi a letture oggettivistiche d'impronta scientifica, l'esperienza si manifesta, fenomenologicamente, nel suo connettersi ad un proprio statuto a-prioristico, uno statuto legato ad un campo di variazione legalmente strutturata dal rapporto *parti-intero*. In questo contesto di necessità legale, è emersa la nozione di *a-priori materiale* che ha accertato *fenomenologicamente* la presenza di relazioni *necessarie* anche nella dimensione "empirica", "fattuale", esibendo la presenza di una necessità non solo formale, ma *materiale*. Questo riferimento all'a-priorità materiale ha assunto l'intendimento di mostrare come l'esperienza, sulla quale agisce il pensiero, possieda una propria *legalità* in grado di mostrare elementi di permanenza e, quindi, di verità anche sul piano dell'esperienza ordinaria, fattuale. Così come la determinazione logica indagata nei *Prolegomeni ad una logica pura*, aveva esibito una connotazione fenomenologica e non una formalizzazione analitica di tipo autoreferenziale, così la nozione di a-priori materiale ha garantito *contenutisticamente* la formalizzazione fenomenologica stessa.

Alla luce di queste considerazioni husserliane, anche il *bene comune* può essere fenomenologicamente descritto come un'oggettualità inserita nel contesto d'esperienza, e, come tutti i contenuti esperienziali, contrassegnata dal rapporto intero-parti. Questa connotazione manifesta una propria *unità*, pur *non* essendo unitaria, perché il carattere di interezza del *bene comune* non preclude il fatto che in essa sia possibile rinvenire in essa una parte, "il comune", relazionata al *bene* da un nesso di *non indipendenza*. Il *bene comune*, infatti, fenomenologicamente

inteso, si rapporta all'interezza in termini non di semplicità, ma di complessità, in quanto *intero* che *ha* unità, pur *non* essendo unitario. La stessa dinamica relativa ai cosiddetti beni materiali o immateriali è riferibili al contesto di interezza del *bene comune* e alle sue parti non indipendenti.²⁹

Il nome dell'oggetto bene comune

Riprendiamo, ora, la ricerca sulla attestazione fenomenologica del *bene comune*, secondo l'itinerario della fenomenologia husserliana, provando ad individuare un'ulteriore manifestazione di ciò che potremmo definire la sua essenzialità *formale*. Secondo questo diverso piano di luce, il *bene comune* non si manifesta soltanto come oggettualità dotata di una propria interezza a-prioristica, configurata da relazioni tra parti designate da relazioni di indipendenza o non indipendenza, ma, altresì, come sintagma espresso da un nome composto, indicante un significato. Il contesto in cui si esprime questa ulteriore connotazione del *bene comune* è, dunque, quello dell'oggettualità logica.

Comunque ne sia della questione se il legame tra pensiero e parola o il manifestarsi del giudizio conclusivo in forma di asserzione siano necessarie per ragioni essenziali, è in ogni caso certo che non si possono compiere giudizi intellettivi appartenenti alla sfera intellettuale superiore, in particolare a quella scientifica, senza espressione linguistica. Di conseguenza gli oggetti che la logica pura intende indagare si presentano anzitutto in forma grammaticale (RL., I, p. 269).

²⁹ La dinamica *parti-intero* corre in filigrana, anche lungo tutto il corso della meditazione platonica. Nei confronti di quell'oggettualità ideale che è la *virtù*, ad esempio, il filosofo dismettendo completamente il suo tradizionale significato di ἀρετή, (capacità di compiere in maniere eccellente qualcosa), ne propone un intendimento innovativo legato alla relazione parti-intero. Nel *Protagora*, attraverso una dinamica del tutto spaesante, Platone fa giocare l'argomentazione dialettica sulla *virtù*, sulla sua insegnabilità e sulla sua natura essenziale che, proprio come il *bene comune*, è colta come intero nella singolarità del nome, mentre, nell'esperienza ordinaria, si presenta determinata in *parti*, declinate *nelle* virtù, nel loro articolarsi differenziato. Ma come intendere la presenza simultanea dell'unicità e della molteplicità della-delle virtù, dell'intero e delle parti? Come intendere i nomi utilizzati da Protagora rispetto alla virtù? «E sono parti nel modo in cui bocca, naso, occhi, orecchi sono parti del viso, oppure nel modo in cui le parti dell'oro non differiscono le une rispetto alle altre, e rispetto al tutto se non per grandezza e piccolezza?» (cfr. Platone, *Protagora*, a cura di Giovanni Reale, La Scuola, 2013, 329e). Il problema che Platone mette in evidenza nella posizione di Protagora è che *parti non indipendenti* non possano sussistere senza legami strutturali che le relazionino all'intero di cui sono parti. Nel linguaggio husserliano questo farebbe della virtù un *insieme* e non un *intero*, ovvero un oggetto in cui le parti non presentano nessi di collegamento strutturale, rapporti di fondazione. Si delinea, nel dialogo, la diversa impostazione di Socrate, volto alla ricerca dell'essenzialità di quell'intero che è la virtù, (che può certamente manifestarsi diversamente, ma che permane se stessa nella diversità delle manifestazioni), e quella di Protagora, ancorata ad una considerazione soggettivistica in cui è *l'uomo misura* della virtù, come tale considerabile come *insieme*, non come *intero*.

Come ricordato nell'*Introduzione alle sei Ricerche sulla fenomenologia e sulla teoria della conoscenza*, se sempre l'essenzialità di ogni oggetto logico ha a che fare con il linguaggio, riorientare l'esperienza sull'oggetto logico significa operare una descrizione della sua essenzialità attraverso l'emersione di forme logiche incorporate nelle corrispondenti *unità fenomenologiche*.

Gli oggetti che la logica pura intende indagare si presentano anzitutto sotto forma grammaticale. Più precisamente, essi sono dati per così dire nell'alveo di vissuti psichici concreti che nella loro funzione di *intenzione significativa* o di *riempimento di significato* [...] ineriscono a certe espressioni linguistiche, con le quali formano una *unità fenomenologica*. Da queste unità fenomenologiche complesse, il logico deve trarre e mettere in luce quelle componenti che sono per lui interessanti, in primo luogo quindi i caratteri d'atto nei quali si realizza il conoscere, il giudicare ed il rappresentare logico, studiandoli e d analizzandoli descrittivamente in modo da ottenere elementi utili al fine di eseguire più agevolmente i suoi compiti propriamente logici (RL, I, pp. 269-270).

Ma in che modo intendere l'essenzialità di queste «unità fenomenologiche»? E in quale contesto inserire l'espressione *bene comune*?

Per provare a rispondere al quesito occorre soffermarsi brevemente su alcuni spunti teoretici presentati da Husserl nella *Prima* e nella *Quarta* delle *Ricerche logiche*. Nella *Prima ricerca* il filosofo esordisce con la constatazione che se ogni *segno* è segno di qualcosa, non ogni segno è riferibile ad un *senso*, ad un *significato*. In una parola, non sempre i segni *designano*. Ricordiamo, con Husserl, l'esempio di quei segni che fungono da segni indicatori, ovvero da *segnali*: il legame instaurato tra il segnale e ciò che indica il segnale stesso non è necessario, ovvero il rapporto tra il segnale e il segnalato è di *indipendenza*. I segni intesi come segnali non evidenziano alcun legame necessario, ma rimandano a quella dimensione associativa di cui Husserl offre una specificazione essenziale:

E ciò che è dato in questa struttura di rimandi reciproci non è il mero contenuto vissuto, ma l'oggetto (o una sua parte, una sua proprietà ecc.) che si manifesta – e questo oggetto si manifesta per il solo fatto che l'esperienza conferisce ai contenuti un nuovo carattere fenomenologico, in quanto essi non valgono più per sé stessi, ma esibiscono un oggetto da essi differente. Ora alla sfera di questi fatti appartiene anche l'indicazione [...] (RL, I, p. 297).

Se alcuni segni hanno una funzione indicativa, altri, invece, ne assumono una propriamente *significativa*: sono i *segni-espressioni* riferentesi al *discorso* e alle sue *parti*. Le *espressioni* sono «destinate originariamente» ad assolvere una funzione comunicativa che si realizza trasformando dei gruppi fonetici in *parole*, ovvero in un «pronunciarsi su qualcosa», un qualcosa di cui l'ascoltatore comprende l'intenzione. Nel processo comunicativo è necessario, infatti, che il «pronunciarsi su qualcosa» del parlante sia colto dall'ascoltatore in modo da riconoscere, nell'emissione dei suoni, degli atti di conferimento di senso. Le *espressioni*, insiste Husserl, sono espresse con l'intento di «pronunciarsi su qualche cosa», di comunicare un senso all'ascoltatore:

nel discorso comunicativo divengono *segnali*, nel senso di *segni*, dei «pensieri» di chi parla, cioè dei suoi vissuti psichici significanti ed è in questo senso che le espressioni linguistiche hanno una funzione informativa. A queste indicazioni generali viene aggiunta una annotazione fondamentale per individuare la naturale *essenziale* del *segno* come *espressione*. Questa stabilisce come non basti distinguere tra la componente fisica (il complesso fonetico, il segno scritto ecc.) e i vissuti psichici che abitualmente vengono intesi come conferenti il *sensu* o *significato* dell'espressione, perché il significato non può esser ridotto a *vissuto soggettivo*. È certamente vero che le *espressioni* sono segni dei *vissuti significanti* di chi parla, ma l'atto di conferimento di senso, segnalato da quel segno che è l'*espressione*, è sempre riferito a *qualcosa*, a un *oggetto*.

In effetti, tutto ciò che appartiene alla sfera della logica cade sotto le categorie reciprocamente correlative di *significato* ed *oggetto* (RL, I, p. 363).

L'*espressione* è, dunque, un segno che segnala un *oggetto specifico*, un atto di conferimento di senso intenzionato ad un *oggetto*.

L'espressione è più che un mero atto fonetico. Essa *intende* qualcosa, riferendosi nello stesso tempo ad un'oggettualità. [...] Il nome, ad esempio, denomina in ogni circostanza il suo oggetto, in quanto lo intende. Ma esso non è altro che mera intenzione quando l'oggetto non è intuitivamente presente e quindi non c'è come oggetto denominato (cioè «inteso») (RL, I, p. 304).

Gli atti che conferiscono senso, le intenzioni significanti, appartengono essenzialmente all'espressione o viceversa le espressioni hanno sempre un significato implicante un riferimento oggettuale cui intenzionarsi per essenza, mentre non essenziale è il fatto che l'espressione si riferisca ad un oggetto reale o possibile. Riassumendo: se avere un *significato* è implicito nel concetto di *espressione*, nel *significato* è implicito il riferimento all'*oggetto*. Ripetiamo il riferimento tratto, ora, dalla *Seconda ricerca*:

Fuorviati dalla confusione tra oggetto e contenuto psichico, si dimentica che gli oggetti di cui diventiamo "coscienti" non sono semplicemente dentro la coscienza, come in una scatola, in modo tale che noi li possiamo reperire ed afferrare in essa; ma essi si *costituiscono* in primo luogo in ciò che essi sono e per ciò che essi valgono per noi, in diverse forme di intenzioni oggettuali. [...] Definire il mero essere vissuto di un contenuto come il suo essere rappresentato, e chiamare per trasposizione tutti i contenuti vissuti rappresentazioni, è una delle peggiori falsificazioni concettuali che la filosofia conosca (RL, I, p. 435).

Tornando ora alla nostra ricerca sull'attestazione fenomenologica del *bene comune*, come declinare queste affermazioni? A quale segno ricondurre il *bene comune*? Potremmo rispondere preliminarmente che il sintagma *bene comune* può essere considerato un'*espressione*, un segno significativo, un'espressione che veicola un significato, tuttavia, per chiarire a quale forma di *significato* la sua espressione linguistica metta capo, occorre entrare maggiormente nella considerazione husserliana inerente alla forma logica del «significato e delle sue leggi»

rimandando brevemente l'indagine alla *Quarta ricerca* e alla sua delineazione della *differenza tra significati indipendenti e non-indipendenti* e l'idea di una *grammatica pura*.

Questa nuova indagine husserliana si concentra sulla descrizione dell'a-priorità delle leggi che relazionano i significati, applicando quella distinzione primaria tra indipendenza e non indipendenza, in questo caso tra *significati indipendenti* e *significati non indipendenti*, individuata nella *Ricerca* precedente. Husserl chiarisce come questa ulteriore area d'indagine non rappresenti un'innovazione teoretica rispetto alla regia generale dell'opera, quanto piuttosto una ripresa, in ambito diverso, degli esiti delle ricerche precedenti. Si tratta, in particolare, della ripresa della distinzione, individuata nella *Terza ricerca*, tra *oggetti indipendenti* e *oggetti non indipendenti* applicata ora al campo dei *significati*. In uno dei paragrafi centrali della *Quarta ricerca* il filosofo offre una indicazione complessiva ed estremamente chiara di questo intendimento:

I contenuti non indipendenti sono, abbiamo affermato, contenuti che non possono sussistere di per se stessi, ma solo come parti di un intero più comprensivo. Questa impossibilità ha il suo motivo a priori e secondo legge nella specie essenziale dei contenuti in questione. Ad ogni non-indipendenza inerisce una legge, secondo cui in generale un contenuto di una certa specie, ad esempio, della specie α , può essere soltanto nel contesto di un intero $G(\alpha, \beta, \dots, \mu)$, dove $\beta \dots \mu$, sono segni di *determinate* specie di contenuti [...]. Abbiamo qui sottolineato che si tratta di specie *determinate* [...]. Insieme alla specie è allora *eo ipso* determinata secondo una legge essenziale anche la *forma*, adeguata al genere, del nesso. Come esempi ci servivano in particolare i *concreta* dell'intuizione sensibile. Ma avremmo potuto appellarci anche ad altri campi, al campo dei vissuti-atti e dei loro contenuti astratti. Qui ci interessano soltanto i significati (RL, II, p. 102).

In questa citazione, così come nella breve *Introduzione* alla ricerca e nei suoi esiti finali, il filosofo ha modo di ribadire gli effetti di questa nuova indagine sui significati: da un lato l'esclusione netta di una fondazione psicologica o relativa a qualsiasi «scienza empirica» della grammatica, dall'altra la speculare possibilità della descrizione di una grammatica pura e delle sue *leggi logico-grammaticali pure*. Il *campo* dei significati, proprio come quello dell'ontologia formale, si rivela connesso all'«esistenza di una legalità che lo regge», una legalità intenzionata ad uno sfondo a-prioristico e non a propensioni di natura soggettivistico-fattuale.

All'interno della logica pura si distingue come una sfera fondamentale e in se stessa prima, la morfologia pura dei significati. Considerata dal punto di vista della grammatica, essa mette a nudo una impalcatura ideale che ogni lingua fattuale riempie e riveste in modi diversi con materiale empirico, seguendo motivazioni empiriche [...]. Per quanto essa venga così determinata dal contenuto fattuale delle lingue storiche, nonché dalle loro forme grammaticali, ogni lingua è tuttavia legata a questa impalcatura ideale; e perciò la sua indagine teoretica deve costituire uno dei fondamenti per l'ultima chiarificazione scientifica di ogni lingua in generale (RL, II, pp. 126-127).

Nell'ambito di questa «impalcatura ideale» si situa, dunque, la disamina sul campo dei *significati*, disamina che prende avvio dalla fondamentale, seppur «inappariscende», differenza fra *espressioni* (ovvero segni dotati di significato) *categorematiche* (ovvero parti del discorso di per se stessi significanti) ed *espressioni sincategorematiche* (ovvero parti del discorso quali congiunzioni, preposizioni, avverbi che non hanno significato autonomo). Questa distinzione tra *espressioni concluse* ed *inconcluse*, fra *significati indipendenti* e *non indipendenti* rappresenta per Husserl il fondamento necessario per l'accertamento delle categorie essenziali del *significato* e delle sue leggi, leggi che non hanno, come le leggi "puramente logiche", la funzione di prevenire il *contresenso* analiticamente inteso, ma di separare il *sensu* dal *nonsensu*. In questo disegno prospettico generale, si delinea, anche sulla scorta degli esiti della *Terza ricerca*, una sorta di ideazione complessiva della riflessione husserliana: come sul piano ontologico era emersa la dimensione a-prioristica dell'intero oggettuale *avente* necessariamente *unità*, ma *non essendo necessariamente unitario* (possedendo cioè essenzialmente la possibilità di costituirsi in parti indipendenti o meno) così, all'interno di quell'intero che è la *grammatica pura*, è possibile operare la speculare distinzione tra *significati semplici* e *significati composti* determinati da leggi connotate a-prioristicamente.

Nella indagine husserliana, questa distinzione corrisponde «alla distinzione grammaticale tra le espressioni o i discorsi semplici e composti» (RL, II, p. 88). Alla definizione dell'*espressione* delineata nella *Prima ricerca* quale «segno significativo» (RL, II, p. 97), Husserl associa nella *Quarta ricerca*, quella di *espressione composta*. L'*espressione bene comune*, oggetto della nostra ricerca, può risultarne un'esemplificazione:

Un'espressione composta è un'unica espressione, in quanto ha un solo significato; in quanto *espressione* composta essa è costituita di parti che sono a loro volta espressioni e che hanno come tali significati loro propri (RL, II, p. 88).

L'indicazione relativa all'unicità del significato rende l'*espressione composta* riducibile a un significato semplice come dimostra l'esempio riferito al «qualcosa»:

Il vissuto rappresentazionale che si realizza nella comprensione di questa parola è certamente composto, ma il significato è privo di qualsiasi genere di composizione (RL, II, p. 89).

Anche nel caso di nomi composti, (come è il caso dell'espressione sostantivata *bene-comune*), Husserl sottolinea come non sia l'arbitrio soggettivo che designa la specificità dell'espressione:

Non a caso o per capriccio la lingua si serve, ad esempio, di nomi formati da più parole per esprimere una rappresentazione, ma per dare espressione adeguata ad una pluralità di rappresentazioni parziali reciprocamente inerenti e di forme non-indipendenti di rappresentazione all'interno dell'unità rappresentazionale conclusa ed indipendente [...]. E se inoltre la lingua, nel suo materiale verbale, deve rispecchiare fedelmente i significati possibili a priori, essa deve anche disporre di forme grammaticali che

consentano di conferire a tutte le forme distinguibili dei significati. Un' «espressione» distinguibile, cioè, per il momento, una «segnatura» sensibilmente distinguibile (RL, II, p. 96).

Asserita la possibilità di *significati semplici* nel momento in cui i significati non abbiano significati come proprie parti, ci si può porre la domanda se «il carattere composto o la semplicità dei significati sia un puro e semplice riflesso del carattere composto o della semplicità degli oggetti in essi “rappresentati” nella modalità del significare» (RL, II, p. 89). La risposta negativa al quesito vuole mostrare come *significati composti* possano «rappresentare» *oggetti semplici* (come è dimostrato dall'espressione *oggetto semplice*) e *significati semplici* possano «rappresentare» *oggetti composti* (come è dimostrato dai nomi *qualcosa, uno*) e come a *significati composti* cui corrispondono *oggetti composti*, non necessariamente ogni parte del significato corrisponda ad una parte dell'oggetto. Conclusivamente, il carattere di semplicità o, al contrario, il carattere composto dei significati non corrisponde, forzatamente, al carattere di semplicità o complessità degli oggetti rappresentati.

A seguito della distinzione tra *significati semplici* e *significati composti*, Husserl, può proseguire l'indagine con la definizione della *indipendenza* e della *non indipendenza* dei significati stessi. La questione viene avviata rispondendo negativamente alla tesi secondo cui ad ogni parte di un'espressione complessa corrisponde un significato autonomo. L'indirizzo intrapreso dal filosofo è quello di distinguere tra le *espressioni in sé significanti* da quelle che non lo sono: nell'esempio dell'espressione complessa «un re che conquista l'amore dei suoi sudditi», le espressioni sincategorematiche, ovvero prive di un significato autonomo, sono “un/ che/ lo/ dei/ suoi” in virtù del fatto che per assumere un significato, esse devono forzatamente essere legate ad espressioni in se stesse significative.

A questo punto ci si potrebbe chiedere se il carattere composto o la semplicità dei significati sia una semplice riflesso del carattere composto o della semplicità degli oggetti che essi rappresentano nella modalità del significare. A prima vista si potrebbe, forse, ritenere che le cose stiano in questi termini, la rappresentazione “rappresenta” appunto l'oggetto: essa è il suo riflesso mentale e poiché la completezza o incompletezza delle espressioni è da intendersi «come calco di una certa differenza essenziale dei significati», si può trasferire il ragionamento espresso in ambito grammaticale all'ambito dei significati.

Noi non dobbiamo distinguere soltanto tra espressioni categorematiche ed espressioni sincategorematiche, ma anche tra significati categorematici e sincategorematici, ed infatti parliamo in modo caratteristico di significati indipendenti e non-indipendenti (RL, II, pp. 96-97).

Così come i *significati non-indipendenti* possono sussistere soltanto come momenti di significati indipendenti, anche le espressioni linguistiche di significati non-indipendenti possono fungere

soltanto come parti costitutive formali delle espressioni dei significati indipendenti, esse diventano quindi espressioni linguisticamente non-indipendenti, espressioni «incomplete».³⁰

Conclusivamente: se l'esordio della ricerca aveva riguardato, come punto di partenza, la distinzione tra *espressioni categorematiche* ed *espressioni sincategorematiche* per poi risalire da essa a quella tra *significati indipendenti* e *non indipendenti*, questa stessa distinzione si è rivelata, nel proseguo dell'analisi, non come distinzione secondaria ma come la «distinzione originaria, cioè come la distinzione che fonda in primo luogo quella grammaticale», tanto che anche le espressioni stesse e le loro parti (parti foniche e parti sintattiche) sono state descritte a partire dalla differenza dei significati e non viceversa.³¹ Specificando ulteriormente la questione inerente al campo dei significati, Husserl ricorda che i significati, in quanto unità ideali, diventano *reali* attraverso gli atti significanti espressi nel linguaggio che possono essere semplici o composti. Si può allora definire come indipendente un significato «se esso può costituire il pieno ed intero significato di un concreto atto significante, e non-indipendente se ciò non accade». I significati non indipendenti necessitano infatti, di integrazione. Intervenendo sulla natura essenziale dei significati indipendenti Husserl smentisce la presunta corrispondenza di essi ad oggetti indipendenti. L'esempio che suffraga la sua tesi è offerto dall'espressione “momento non indipendente” che indica un'espressione categorematica, un significato indipendente, ma non rappresenta un oggetto indipendente. Lo stesso vale per ulteriori esempi come, le forme categoriali: *rosso, figura, uguaglianza, grandezza, unità, essere* che corrispondono a *significati indipendenti* ma possono essere diretti a momenti *non-indipendenti*. Questa possibilità è chiarita dalla natura essenziale del significato che rappresenta qualcosa di «oggettuale» ma, non per questo, ha il carattere di “immagine riflessa”:

³⁰ Come dimostra l'esempio husserliano del frammento verbale *bi*, le espressioni sincategorematiche vanno distinte da espressioni prive di significato come le lettere alfabetiche o i suoni: mentre infatti le lettere *b* e *i* intese come semplici segni non hanno significato (non-indipendenza delle parti sensibili delle parole), il prefisso “*bi*”, pur necessitando di una integrazione è veicolo di significato (non indipendenza delle parti espressive delle parole).

³¹ Nei riguardi ad esempio delle espressioni categorematiche e sincategorematiche «si può sempre descrivere queste espressioni dicendo che le une possono essere utilizzate come espressioni complete, come discorsi conclusi e le altre no. Ma se si vogliono precisare i vari sensi di questa caratterizzazione, determinando quali tra essi sia qui in questione oltre che, al tempo stesso, i motivi interni per cui certe espressioni, e non altre, possono fungere in se stesse come discorsi conclusi, si deve, come abbiamo visto, risalire al campo del significato e mostrare in esso quel bisogno di integrazione che inerisce a certi significati, in quanto sono significati “non-indipendenti”» (RL, II, pp. 101-102).

La sua essenza consiste piuttosto in una certa intenzione che può essere appunto «rivolta» a qualsiasi cosa, a ciò che è indipendente come a ciò che non lo è. Perciò qualsiasi cosa può diventare oggettuale, nella modalità del significare, cioè può trasformarsi in oggetto intenzionale (RL, II, p.104).³²

Alla luce delle precedenti considerazioni, possiamo riproporre il quesito posto all'inizio di questa sezione di ricerca: il *bene comune*, inteso nella sua veste linguistica, è un segnale indicatore o un segno significante? A questa domanda possiamo, ora, rispondere che il sintagma *bene comune* può essere considerato un'espressione significante, un segno veicolante un significato. Al carattere composto dell'espressione *bene comune* corrisponde il carattere non composto, ma semplice del suo oggetto e del suo significato: un oggetto (avente unità, ma non essendo unitario, secondo la lezione della *Terza ricerca*), intenzionato valorialmente al nome *bene*. Si tratta ora di proseguire l'indagine, provando a "vederne", fenomenologicamente, l'essenza.

Vedere in «carne e ossa»

Per giungere a questa nuova tappa di ricerca, occorre sciogliere ulteriormente quella che già nelle pagine introduttive dell'indagine sul *bene comune*, era stata indicata come la difficoltà originaria che innerva la fenomenologia, ovvero quella di stabilire come possa costituirsi una «unità di mondo», una «cosa in generale», data la molteplicità delle coscienze che vi si intenzionano. Declinando la questione alla ricerca, il problema posto riguardava la possibilità di un raffronto al *bene comune* che non lo risolvesse nella variabilità storico-ermeneutica, giuridica o, semplicemente, nella diversa connotazione coscienziale, ma ne consentisse una visione di essenzialità.

Per offrire qualche tratto di chiarimento al problema, oltre al riferimento precedentemente esplicitato tramite i rimandi alle *Ricerche logiche*, verranno presi in esame alcuni spunti teoretici tratti da *Esperienza e giudizio*³³ e dalle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia*

³² Nel decimo paragrafo della ricerca, Husserl ribadisce, infine, come i significati regolino sia la possibilità che l'impossibilità di loro connessioni in nuovi significati sottostando a leggi a priori. Ad ogni caso di *significato non indipendente* appartiene una certa legge essenziale che regola l'integrazione mediante nuovi significati di cui esso ha bisogno, indicando così le specie e i contesti in cui esso deve essere inserito. «Di qui sorge il grande compito, ugualmente fondamentale sia per la logica sia per la grammatica, di far emergere questa costituzione a priori che abbraccia il regno dei significati, di indagare in una «morfologia dei significati» il sistema a priori delle strutture formali, cioè di quelle strutture che sono indifferenti a qualsiasi particolarità materiale dei significati» (RL, II, p. 111, il corsivo è dell'Autore).

³³ Cfr. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil*, hrsg. v. Landgrebe, L., Prag 1939; a cura di Filippo Costa e Leonardo Samonà, *Esperienza e giudizio, Ricerche sulla genealogia della logica redatte e edite da Ludwig Landgrebe*, Bompiani, Milano 1995.

fenomenologica,³⁴ che sono sembrati, a chi scrive, particolarmente illuminanti per una possibile apertura di risposta.

Nell'intendimento husserliano, la coscienza intenzionale è sempre intenzionata ad un mondo, un mondo che, nella sua apertura, si offre alla coscienza intenzionale in forma non *casuale*, ma *sempre* in un *certo* modo. Il mondo è *già* sempre il mondo che si *manifesta* alla coscienza e *in cui* e *su cui* la coscienza può operare intenzionalmente; nel *certo* modo in cui il mondo si manifesta, devono parallelamente manifestarsi strutture "mondane" oggettive, che la soggettività coscienziale non può *spontaneamente* trasgredire. Seguiamo, dunque, Husserl in un nuovo esercizio fenomenologico, tratto da *Esperienza e giudizio*.

Abbiamo di fronte a noi una cosa. Ogni lato della cosa offre al nostro sguardo, "qualcosa" della cosa vista, ma, questo "qualcosa", ad un certo punto, "smette di essere visto." Perché, si chiede Husserl, questo lato che ora "non vedo più", non "frantuma" l'oggetto, il "qualcosa"? La risposta è immediata: per il fatto, fenomenologicamente attestato, che la coscienza intenzionale opera *sinteticamente*: la parte che "ora non vedo più", viene sintetizzata dalla coscienza con quella che "ora vedo".

Ma questo cosa significa?

Significa che non solo la cosa intenzionata manifesta una sua datità stabilmente determinabile, ma che la stessa coscienza intenzionale opera secondo processi *stabilmente* determinati. In altri termini: sia dal lato oggettuale, sia da quello coscienziale, affinché un *mondo* di cose sia dato, occorre la presenza di *forme*, di «tipicità» invarianti. Si profila il problema fenomenologicamente cruciale dell'εἶδος: al variare continuo delle cose e degli stati coscienziali *permane* "qualcosa" che permette alla coscienza di intenzionare effettivamente l'unità di una *cosa*, di un *mondo*. Questa affermazione è fondamentale per il conseguimento della consapevolezza fenomenologica secondo cui ogni variazione esperienziale è necessariamente *guidata*, fin da principio, da una forma *strutturale* delle cose.

La difficoltà "originaria", da un punto di vista fenomenologico, della costituzione di una unità di mondo è resa ancor più problematica dal fatto che *anche* l'intenzionalità "eidetica" è incarnata nella *fattualità*. Scrive Husserl nelle *Meditazioni Cartesiane*:

Il fenomenologo che si trova ancora all'inizio è necessariamente condizionato dal fatto che egli ha preso se stesso come punto di partenza. Egli si trova trascendentalmente come l'ego, quindi come un ego in

³⁴ Cfr. Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Kluwer Academic Publishers B.V. 1950, trad. it. di Enrico Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, Einaudi, Torino 1976, d'ora in poi indicate come I, nel corpo del testo.

generale, che ha già nella coscienza un mondo, un mondo del nostro tipo ontologico, con una natura, una cultura e civiltà (delle scienze, arti, tecnica ecc.), con persone di ordine superiore (stato, chiesa) e così via.³⁵

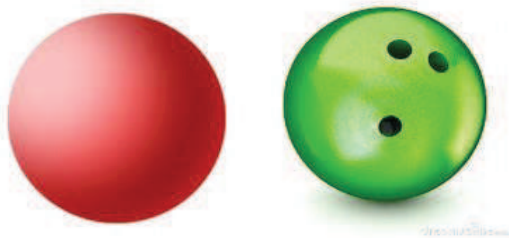
L'esperire fenomenologico, intenzionato all'«afferramento eidetico» è vincolato alla presenza *sia* di un ego *già situato* in un mondo, *sia* di un mondo che, a sua volta, è *già* costituito in un *certo* modo, secondo una sua precisa tipologia ontologica. La *fattualità* rappresenta il dato insuperabile in cui la coscienza stessa è situata, affinché essa possa intenzionare le forme *invarianti* sia del *noematico* che della *noesis* stessa. Il *fattuale*, il terreno su cui si costituisce ogni tipologia esperienziale, risulta, quindi, *necessariamente* vincolante: l'intenzionalità fenomenologica non è il *primum*, il *primum* è la fattualità di essere *già*, come soggetti intenzionali, situati in un *mondo*.

Ma cos'è il "mondo"? Fenomenologicamente il mondo non può essere, come per la «coscienza naturale», un puro fatto empiricamente constatabile, perché se così fosse, cadremmo nel realismo ingenuo e nel conseguente relativismo soggettivistico dell'opinare. La fenomenologia, al contrario, mostra come il mondo non sia mera *fattualità*, ma sia retto da strutture vincolanti così come l'operare della coscienza risulta vincolato da strutture immanenti alla coscienza stessa. Se così non fosse non potrebbe costituirsi *l'esperienza* di un *mondo*, ma solo una associazione rapsodica di intuizioni. La coscienza intenzionale, dunque, non può *necessariamente* essere un "flusso" incoerente di esperienze, ma l'esperire fluisce in modo tale che la precedente dimensione coscienziale renda possibile quella successiva; nel flusso coscienziale si manifesta una legalità temporale necessaria, strutturale, "a-priori". Lo stesso vale sul piano "cosale": vediamo, udiamo sempre qualcosa, *già* dato in un *certo* modo.

Alla luce di quest'ultima affermazione, diventa decisiva la questione legata alle percezioni false, generatrici di qualcosa di illusorio. Fenomenologicamente, il cosiddetto mondo illusorio, immaginato, può essere tale solo in quanto è *già* il risultato noematico di una variante costruita sul mondo "reale" della coscienza percettiva intenzionale. Solo così può essere immaginato nella sua differenza rispetto a come effettivamente si presenta. La «percezione illusoria» che apparentemente dà forza allo scetticismo, è, in realtà, l'aspetto che, *fenomenologicamente*, garantisce l'oggettività di un *mondo*.

Seguiamo due esercizi fenomenologici husserliani tratti da *Esperienza e Giudizio*.

³⁵ Cfr. E. *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag 1950, *Meditazioni Cartesiane, con l'aggiunta dei discorsi parigini*, presentazione di Renato Cristin, Bompiani Milano, 1997, p. 101.



Mettiamo il caso di vedere una sfera uniformemente rossa; per un certo tratto il processo della percezione si è svolto in modo che questa prensione sia concordemente soddisfatta. Ma poniamo che nel prosieguo della percezione si mostri ora a poco a poco un tratto della parte posteriore non ancora veduta; in opposizione alla delineazione originaria, che suona come “rosso sferico uniforme”, sottentra ora la coscienza di qualcos’altro che delude l’aspettativa, ossia la coscienza di un “non rosso, ma verde”, “non sferico, ma ammaccato”.³⁶

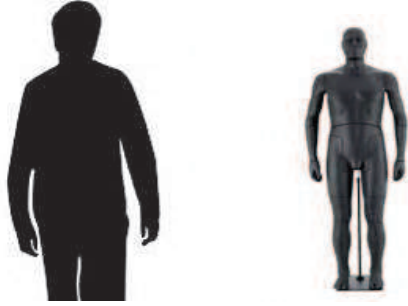
La prima esperienza (la percezione di una sfera che, inizialmente, appare come «rossa e sferica»), si rivela, lungo l’avanzare del processo percettivo, falsa, del tutto illusoria: la sfera si rivela ora come «verde e ammaccata». Husserl commenta l’esemplificazione in questo modo:

Si è con ciò descritto il *fenomeno originario della negazione*, dell’annullamento, o “superamento”, il fenomeno dello “altrimenti”. Quel che si è trovato analizzando l’esempio della percezione esterna vale in modo analogo per la coscienza posizionale presuntiva di ogni altro oggetto e per le oggettività a esse proprie. Si mostra quindi che *la negazione non è innanzitutto affare del giudicare predicativo, ma appare nella sua forma originaria già nella sfera antepredicativa dell’esperienza ricettiva*”.³⁷

Riprendiamo, ora, un secondo esercizio che riguarda la percezione visiva, in un negozio, di un «uomo». Questo dato percettivo genera, all’interno di quel contesto specifico, il dubbio che il riferimento visivo non sia corretto, ovvero che «l’uomo» possa essere un «manichino». Ed in effetti è proprio così: nella misura in cui la visione del «manichino» assume il contenuto concreto di una «autentica esperienza», ogni dubbio svanisce:

³⁶ Cfr. E. Husserl, *Esperienza e giudizio, Ricerche sulla genealogia della logica redatte e edite da Ludwig Landgrebe, op. cit.*, pp. 79-80.

³⁷ Ivi, p. 81.



Vediamo per esempio una figura umana che sta in una vetrina, e prima reputiamo che sia un uomo reale, per esempio un impiegato in quel momento impegnato là. Ma poi tentenniamo, incerti se non si tratti di un semplice manichino [...] noi vediamo un manichino e quindi, a esser messa fuori funzione, a essere soffocata è la prensione dell'uomo.³⁸

Questa affermazione è *decisiva* perché se asserissimo che il mondo fosse il risultato di percezioni illusorie dovremmo constatare il fatto straordinario della sua possibile continua sostituibilità con un *altro* mondo. Ma non è così: il mondo appare *così come è*; il mondo «irreale» è solo una *variante* di quello effettivo.

La percezione ha le sue regole, essendo *intenzionale* si volge sempre verso qualcosa: se anche negassimo l'esistenza *reale* dell'oggetto, la percezione non perderebbe il suo oggetto intenzionato. La percezione, non è in grado di affermare *immediatamente* l'esistenza "reale" del percepito: nella percezione, da lontano, percepisco *effettivamente* un uomo; avvicinandomi, il contenuto della percezione si modifica: ora percepisco *effettivamente* un manichino. Lo stesso valeva per la sfera: la sfera non è «rossa», ma «verde e ammaccata».

Ma cosa garantisce che quest'ultima modificazione sia quella "vera"?

Lo garantisce il fatto che essa non sia più *sostituibile* da una percezione ulteriore che la smentisca. La sfera è *così e così*; non c'è più spazio per *illusioni* ulteriori. Ma non potrebbe, anche questa constatazione, essere una illusione? Per poterlo essere dovrebbe poter apparire di nuovo una scena sostitutiva, che però non appare più, oppure dovrebbe «entrare in scena» una coscienza intenzionale improvvisamente *allucinata*.

Queste riflessioni, traslate alla possibile descrizione eidetica del *bene comune*, rispondono implicitamente all'obiezione riguardante la legittimità di poter assolutizzare la descrizione fenomenologica oltre determinati ambiti culturali, storicamente dati. Fenomenologicamente, un oggetto, la *spola* richiamata dal *Cratilo* di Platone, ad esempio, è un *oggetto* con caratteristiche *tipiche*, anche per chi non sa cosa sia e quindi non la *riconosca* come strumento di lavoro; la spola non è una vanga, proprio perché esibisce una sua *forma propria*. Alle spalle di questa apparente

³⁸ Ivi, pp. 83-84.

banalità si cela la convinzione decisiva della fenomenologia: senza una struttura, senza un εἶδος che permane, tutto sarebbe rapsodico, sostituibile. Se gli *eide* non si manifestassero nelle cose, non ci sarebbe una *unità di mondo*, ma solo sue interpretazioni. L'a-priori eidetico, strutturale, è indifferente alle sue possibili interpretazioni, nel senso che le vincola necessariamente ad esser quello che sono. Non è, dunque, il possibile riconoscimento culturale che determina l'εἶδος degli oggetti, compresa l'oggettualità ideale del *bene comune*.

Ma come giungere all'a-priori eidetico?

Nell'*Introduzione al Primo libro delle Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Husserl aveva suggerito una pietra miliare per chi avesse inteso intraprendere il cammino fenomenologico. Definendo la fenomenologia la «scienza fondamentale della filosofia», il filosofo aveva focalizzato immediatamente l'aspetto forse più sconcertante di quanto stava per essere intrapreso: *comprendere* la fenomenologia è realizzare un atteggiamento, l'*atteggiamento fenomenologico*, ovvero «imparare a vedere».

Infatti, ciò che rende così difficile appropriarsi dell'essenza della fenomenologia, comprendere il senso peculiare della sua problematica e i suoi rapporti con le altre scienze (in particolare con la psicologia), è la necessità di assumere un *atteggiamento nuovo e completamente diverso*, in contrasto con l'atteggiamento naturale caratteristico del nostro pensiero e della nostra esperienza. Muoversi liberamente in questo atteggiamento, senza ricadere nei vecchi, *imparare a vedere*, a distinguere e a descrivere ciò che sta innanzi agli occhi esige studi specifici e ardui (I, 1, p. 5).

Rispetto alla secolare tradizione precedente, la filosofia, in quanto *fenomenologia*, si presentava come un "lavoro" inedito, il lavoro dell'assunzione di un *atteggiamento* che deve assumere su di sé non un'aggiunta di argomentazioni concettuali, ma il compito di una nuova visione.³⁹

Ma cosa è destinato a *vedere* lo sguardo filosofico, con una torsione che segnala l'intemporalità dell'urgenza filosofica? Husserl non ha tentennamenti per definire l'oggetto di questa visione: ciò che la fenomenologia è destinata a *vedere* è fin da subito chiaro; il nuovo *vedere* è diretto a vedere l'*essenza*. Il filosofo utilizzerà la parola greca εἶδος per definire in modo pregnante le essenze, evitando il termine tedesco *wesen* che avrebbe corso il rischio di scivolare nel fraintendimento di una prossimità alla nozione di *idea* kantiana. D'altro canto, la voluta lontananza dagli esiti del trascendentalismo, è segnata da Husserl non tanto e non solo dalla scelta del lessico della tradizione platonica e non di quella criticista, quanto dalla modalità attraverso la quale la

³⁹ In un passo delle *Ricerche logiche*, Husserl dà voce ad uno dei rari scambi colloquiali con il proprio interlocutore per offrirgli suggerimenti indispensabili per affrontare l'essenzialità del "lavoro" fenomenologico: «Tali evidenze possono essere dimostrate e verificate soltanto da chi ha acquisito, con l'esercizio, la capacità di compiere, nell'habitus innaturale della riflessione, descrizioni pure, ed è in grado, quindi, di lasciare agire su di sé, nella loro purezza, i rapporti fenomenologici». (RL, I, p. 276).

filosofia, in quanto fenomenologia, può riguadagnare la prospettiva di una scientificità fondata. Non si tratta, infatti, di operare la descrizione di una soggettività impegnata nella concettualizzazione di dati empirici privi di nessi strutturali, ma descrivere fedelmente ciò che il vedere intuitivo offre già originariamente nella sua legalità ante-predicativa:

Il vedere eidetico è dunque intuizione, e se è un vedere in senso pregnante e non mera e forse vaga presentificazione, esso è intuizione *originalmente* offerente, capace di afferrare l'essenza nella presenza in carne ed ossa (I, 1, p. 18).

Per chiarire questa affermazione e comporre i tasselli del mosaico fenomenologico, Husserl fa da eco alle celebri affermazioni kantiane sul valore insindacabile dell'esperienza nella costituzione dell'assetto conoscitivo, ricordando come «la conoscenza naturale sorge con l'esperienza e permane nell'esperienza» e se l'esperienza naturale è la prima sfera conoscitiva, in essa l'esperienza originariamente offerente è la percezione sia esterna che interna. Le scienze naturalistiche risultano tutte afferenti all'esperienza del mondo, tanto che la dizione «essere naturale» e «essere nel mondo» è sostanzialmente coincidente. Nelle *scienze del mondo* (le scienze della natura materiale e della natura psicofisica), nelle scienze d'esperienza, gli atti conoscitivi fondamentali «pongono il reale individualmente, come esistente nel tempo e nello spazio», ovvero come «dati di fatto», determinati da una dimensione di possibile variabilità. Attualità e contingenza coincidono e questo sembrerebbe precludere la possibilità di una flessione dello sguardo filosofico sulla «scienze di essenze». In realtà, commenta Husserl

dicendo: ogni dato di fatto potrebbe «secondo la sua essenza» essere diverso da quello che è, lasciamo già intendere che *al senso di ogni essere contingente appartiene appunto un'essenza, un εἶδος afferrabile nella sua purezza*, e che questa essenza si inserisce in una gerarchia di verità eidetiche di diverso grado di generalità (I, 1, p. 15).

La dimensione di unicità individuale che il singolo fatto presenta, non è legata ad una dimensione di esclusiva fisionomia irripetibile, deputata ad una contingenza senza contorni. In quanto «il questo qui» è comunque «in se stesso», lo sguardo fenomenologico può cogliere quella natura essenziale che predispose il «il questo qui» a non essere altro, ad evidenziare

la sua compagine di predicati essenziali che necessariamente gli competono (competono cioè «all'ente come è in se stesso»), oltre ai quali può ricevere poi altre determinazioni secondarie e relative (I, 1, pp. 15-16).

Con queste affermazioni Husserl tornava alla lezione delle *Ricerche logiche*, lezione secondo la quale come ad ogni oggettualità fa riferimento ad una propria essenza, così come ad ogni cosa materiale corrisponde una propria specificità eidetica, «soprattutto quella «cosa materiale in generale». Se la caratteristica della conoscenza eidetica è di essere estranea ad *ogni* conoscenza di fatto, questo non può dirsi dell'inverso ovvero dell'indipendenza delle *scienze di fatto* da una

strutturazione eidetica. L'intendimento generale di Husserl è, dunque, dimostrare come anche ogni scienza empirica tragga fondamento teoretico da *ontologie eidetiche*:

ma, se ogni scienza eidetica è per principio indipendente da ogni scienza di dati di fatto, le cose stanno, d'altra parte, al contrario nei riguardi delle scienze di dati di fatto. Non c'è nessuna che, come scienza pienamente sviluppata, sia scevra da conoscenze eidetiche formali o materiali (I, 1, p. 25).

Ogni scienza, dunque, qualunque ambito disciplinare appartenga, è scienza di essenze, la dimensione di essenzialità copre, senza cesure, l'intero piano ontologico: le *scienze di fatto* presuppongono certamente oggetti contingenti, ma a ogni essere contingente appartiene un'essenza, un εἶδος afferrabile, tale per cui *anche* ogni cosa materiale possa riferirsi ad una sua specificità eidetica. Come «ogni dato di fatto include una compagine eidetica di ordine materiale» così ogni scienza è, infatti, «vincolata dalle leggi relative all'essenza dell'oggettualità in generale» che Husserl aveva già descritto nella *Terza Ricerca logica* e che, nelle *Idee*, in una nota apposta al paragrafo della I sezione delle *Idee*, torna sotto il nome di *ontologia*:

La *Terza ricerca* si riferisce in particolare alle categorie dell'intero e della parte. Allora io non avevo osato assumere il termine «ontologia», urtante per motivi storici, [...] Oggi, invece, mutati i tempi, credo giusto rivalutare il vecchio termine di ontologia (I, 1, p. 31).⁴⁰

Se queste affermazioni husserliane rappresentano un risultato teoretico di primaria importanza, ovvero se la fenomenologia raggiunge la fondamentale consapevolezza che sia possibile, anche nella dimensione naturalistica, fattuale, *vedere l'essenza*, il secondo momento del cammino fenomenologico sarà poter rispondere alla domanda: cosa si vede quando si vede un'essenza?

L'essenza (εἶδος) è un oggetto di nuova specie. Come ciò che è dato nell'intuizione di qualcosa di individuale o intuizione empirica è un oggetto individuale, così ciò che è dato nell'intuizione eidetica è un'essenza pura (I, p. 17).

A seguito di queste affermazioni, Husserl si premura di giustificare il rapporto tra *intuizione empirica* ed *intuizione essenziale*, un rapporto che non deve essere configurato in termini di alterità o di parallelismo esteriore tra piani eterogenei ma, al contrario, essere inteso come un legame configurato dalla necessità resa vincolante dal piano ontologico stesso, dalla *natura delle cose*:

Non si tratta di un'analogia meramente esteriore, ma di radicale comunanza. *Anche il vedere eidetico è appunto intuizione*, come l'oggetto eidetico è appunto oggetto. L'universalizzazione dei correlativi concetti «intuizione» e «oggetto» non è arbitraria, ma richiesta necessariamente dalla natura delle cose (I, 1, p. 17).

⁴⁰ «Intero» e «parte» esprimono appunto il concetto di «contenente» e «contenuto», del quale il rapporto eidetico di specie è una particolarità (I, 1, p. 33).

Il *vedere eidetico* presenta caratteristiche necessarie legate all'essenzialità dell'oggetto cui si rivolge, ovvero legato alla predisposizione delle essenze ad essere così come esse sono:

Un vedere in senso pregnante e non mera e forse vaga presentificazione, esso è intuizione originalmente offerente, capace di afferrare l'essenza nella sua presenza in carne e ossa. D'altra parte, però, questa intuizione è di una specie in linea di principio nuova e caratteristica rispetto alle intuizioni relative a oggettualità di altre categorie, e specialmente rispetto all'intuizione intesa nel ristretto significato usuale, cioè all'intuizione di qualcosa di individuale (I, 1, p. 18).

Significativo il rilievo posto come annotazione a margine da Husserl a questa affermazione, rilievo nel quale il filosofo evidenzia come la nozione di *visione eidetica* descritta nelle *Idee* vada a sostituire l'«ideazione», termine con il quale Husserl aveva, nelle *Ricerche logiche*, indicato il «vedere eidetico originalmente offerente».

Nelle *Ricerche logiche* usai abitualmente il termine «ideazione» per indicare il vedere eidetico originariamente offerente, e per lo più anche per quello adeguato. Occorre tuttavia un concetto più libero, che abbracci ogni coscienza semplicemente e immediatamente diretta a un'essenza, che la colga e la ponga, e quindi anche una coscienza «oscura», cioè non più intuitiva (I, 1, p. 18).

Nelle *Idee*, la visione d'essenza si amplia, dunque, sino ad abbracciare anche le *coscienze oscure* dirette ad un'essenza; ne consegue che il *vedere eidetico* è indipendente da ogni conoscenza di dati di fatto, essenziale ad ogni forma di statuto scientifico e valida per ogni forma di intuizione:

Possiamo quindi afferrare in se stessa e *nell'originale* un'essenza tanto partendo dalle corrispondenti intuizioni empiriche *quanto partendo da intuizioni che non derivano dall'esperienza, che non afferrano l'esistente, e che sono anzi puramente immaginarie* (I, 1, p. 19).

Il *vedere eidetico* non pone, altresì, alcuna forma di esistenza individuale, né l'essenza, nel vedere eidetico, diventa forzatamente oggettuale in quanto la conoscenza eidetica non ha «in tutte le sue proposizioni essenze come “oggetti su cui si giudica”». ⁴¹ Queste affermazioni possono allora declinarsi nella distinzione tra la generalità delle *leggi naturali* e la generalità delle *leggi essenziali* dove l'essenza della cosa è portata a datità originaria. ⁴²

⁴¹ «Ma tutto ciò dipende dal fatto che si *veda* e si faccia propria la possibilità di vedere una “essenza”, come l'essenza “suono”, con la stessa immediatezza con la quale si ode un suono; e così per l'essenza “cosa visibile” o “apparizione della cosa” o “rappresentazione in immagine” o “giudizio”, o “volontà” etc.; a ciò si connetta la possibilità che nell'intuire si formino giudizi d'essenza.» Cfr. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, op. cit., pp. 51-52.

⁴² Husserl sottolinea la differenza fra le proposizioni «tutti i corpi nella natura, cioè tutti i corpi reali sono pesanti» e «tutte le cose materiali sono estese» dove soltanto la seconda ha natura e validità eidetica in quanto non fa riferimento a posizioni di esistenza. Il legame tra *oggetto individuale* ed *essenza* si riverbera nel legame tra *scienze di fatto* e *scienze di essenze* (ad es. tra fisica e matematica pure e scienze naturali) stabilendo tra esse rapporti di dipendenza. Il filosofo richiama quanto già precedentemente affermato, ovvero che nessuna *scienza di fatto* possa ritenersi indipendente da

Ogni essenza, sia essa materiale oppure vuota (cioè puramente logica), si inserisce in una gerarchia di essenze, in una gerarchia di *specie* e *generi*. Questa gerarchia ha necessariamente due limiti che non coincidono mai. Scendendo, giungiamo alle ultime differenze specifiche o, come possiamo anche dire, alle *singolarità eidetiche*; salendo, attraverso le essenze di specie e di genere, giungiamo a un *genere supremo* (I, p. 32).

Attenendoci al principio fondamentale della fenomenologia husserliana secondo il quale occorre sempre distinguere i *contenuti* del giudicare, idealmente ed universalmente validi, dagli *atti* giudicativi, abbiamo seguito Husserl nella considerazione secondo la quale gli oggetti, fenomenologicamente intesi, manifestano una propria essenzialità, posta in relazione con altre essenzialità. Declinare queste assunzioni generali alla ricerca inerente all'esperienza fenomenologica del *bene comune* ha significato indicare come il *bene comune*, nella sua singolarità essenziale, si è attestato come un'oggettualità dotata di un proprio carattere di interezza, manifestante una propria unità, pur *non* essendo unitario. Nello stesso tempo, il sintagma *bene comune* è stato considerato un'espressione *significante*, un *segno* che veicola un significato il cui riferimento essenziale va riferito ad *ontologie eidetiche* che manifestano strutturalmente compagini di connotazioni differenziate per regioni (*beni comuni materiali* e *beni comuni immateriali*). Al carattere composto dell'espressione *bene comune* è corrisposto, infatti, il carattere non composto, ma *semplice* del suo significato. Questa considerazione non è, tuttavia, l'ultima tappa della considerazione teoretica del *bene comune* ispirata alla fenomenologia husserliana, poiché l'essenzialità dell'oggettualità *bene comune* è *essenzialmente* connessa al riferimento dell'esperienza di uno *spazio* e di un *valore*. Si tratta, dunque, di proseguire l'indagine fenomenologica lungo queste nuove due direttrici.

scienze eidetiche formali o materiali, dato che, in primo luogo esse fanno sempre riferimento a principi della logica formale ed a leggi relative all'essenza dell'oggettualità in generale e, in secondo luogo, poiché «ogni dato di fatto include una compagine eidetica di forma materiale». Come ogni oggettualità empirica è sottoposta a un genere materiale supremo, così alla essenza regionale corrisponde una scienza eidetica regionale o ontologia regionale: *ogni scienza di dati di fatto* (ogni scienza empirica) *ha fondamenti teoretici essenziali in ontologie eidetiche*» (I, 1, p. 26). Husserl fa diretto riferimento alla possibilità che questa categorizzazione ontologica valga non solo per le scienze naturali, ma anche per quelle a carattere normativo, come l'etica: «Anche sotto l'aspetto *pratico-conoscitivo* si può sin dall'inizio prevedere che l'ampiezza e l'efficacia delle prestazioni pratico-conoscitive di una scienza empirica cresceranno con il suo approssimarsi allo stadio "razionale", di scienza "esatta", nomologica, cresceranno cioè nella misura in cui i suoi fondamenti saranno crescentemente costituiti da discipline eidetiche sviluppate di cui essa si vale per la propria fondazione» (I, 1, p. 27).

III CAPITOLO

LA TERRA DEL *BENE COMUNE*

Premessa

Se il *bene comune* è stato precedentemente descritto nella sua configurazione fenomenologica *oggettuale* e nel suo rimando ad una espressione sintattica, si profila ora la necessità, sempre attenendoci alle linee generali della fenomenologia husserliana, di individuare quale *spazio* fenomenologico sia deputato alla sua esperienza.

Questo ulteriore taglio prospettico non può essere affrontato legando l'esperienza dello spazio del *bene comune* all'ambito giuridico di una spazialità *extra-commercium* o finalizzandolo alla categoria dell'*utilità comune* poiché entrambe queste caratterizzazioni si riferiscono ad una considerazione del *bene comune* inteso nella sua predicazione categoriale e non nella sua attestazione ante-predicativa. La meditazione fenomenologica sullo spazio del *bene comune* deve, invece, avvalersi di una riflessione ulteriore, una riflessione che rivolga il proprio assetto descrittivo a quello sfondo *ante-predicativo* in un cui si manifesta l'*esperienza* del *bene comune* stesso, sfondo a cui anche le accennate ipotesi della giurisprudenza fanno riferimento in termini di presupposizione. Naturalmente, questo cambiamento di direzione riflessiva, non esime il compito della configurazione normativa del *bene comune*, delle sue declinazioni applicative e, dunque, gli spazi ritagliati dalla norma al suo articolarsi, non vengono meno; quello che la ricerca intende, piuttosto, suggerire è che questa codificazione, questa assunzione di articolazione normativa debba tenere presente l'orizzonte dell'esperienza del *bene comune*, l'essenzialità del suo *spazio*, quell'essenzialità da cui la stessa esperienza giuridica preposta alla normazione del *bene comune* trae elemento di fondatività.

Per offrire alcuni chiarimenti relativi a questa direzione d'indagine, verrà esaminato il manoscritto redatto da Edmund Husserl nelle giornate comprese tra il 7 e il 9 maggio 1934, intitolato *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*.⁴³

⁴³ Cfr. E. Husserl, *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, D 17, trad. it. di Guido Davide Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nella interpretazione della corrente visione del mondo*, «aut-

Pur posteriore di più di un trentennio rispetto alle *Ricerche logiche*, il manoscritto rientra a pieno titolo nel filone di avvicinamento alle *cose stesse* inaugurato dal primo capolavoro husserliano perché, ancora una volta, il filosofo convalidava l'importanza vitale, per lo statuto della fenomenologia, della descrizione rigorosa del piano ante-predicativo dell'esperienza.

L'estrema concisione del testo rappresenta, per i lettori, un elemento di maggiore fruibilità del dettato husserliano, rispetto all'imponenza delle opere maggiori, così come una certa asperità e compattezza della scrittura, non rivolta a scopi didattici o editoriali, non preclude la possibilità di introdursi nello straordinario laboratorio fenomenologico contenuto in queste pagine e descritto da Husserl, con grande libertà, vivacità e chiarezza.

Una chiarezza che riguarda lo stesso taglio teoretico perchè il manoscritto permane nel solco dell'itinerario husserliano, mantenendo viva l'idealità di fondo della fenomenologia nel delineare una descrizione dello statuto dell'esperienza, in questo caso specifico l'esperienza della *spazialità, della corporeità, della natura, del mondo* attraverso l'emersione di strutture inerenti alla loro dimensione pre-scientifica.

E, in effetti, anche in queste pagine che rappresentano, cronologicamente, uno degli esiti ultimi della meditazione husserliana giunta, ormai, alle spalle delle *Conferenze* che confluirono nella *Crisi delle scienze europee*, la fenomenologia richiama e rinnova il suo monito di avvicinamento alle *cose stesse*, attraverso quella trama di descrittività, che renda visibile l'esperienza del *proprio* della cosa da descrivere; in questo caso specifico, il proprio dell'esperienza della *spazialità, dell'esperienza della natura, del mondo*, nella loro esperibilità antecedente la loro determinazione oggettiva e soprattutto estranea ad ogni forma di naturalizzazione

Un appunto posto da Husserl sull'involucro contenente il manoscritto, anticipa, con grande chiarezza, i tracciati che il filosofo avrebbe percorso nello sforzo descrittivo di questa ennesima esperienza fenomenologica: molto audacemente e al limite di quella che verrà definita, nel testo, una possibile *hybris* filosofica, si trattava di operare il *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo*.⁴⁴

1. Il «mondo».

aut», 245, settembre-ottobre 1991, pp. 3-18. Le indicazioni delle citazioni tratte dal manoscritto, datato 1934, d'ora in poi indicato come U, saranno inserite nel corpo del testo.

⁴⁴ La notazione è apposta da Husserl, sull'involucro che conteneva il manoscritto: *Rovesciamento della dottrina copernicana nell'interpretazione della corrente visione del mondo. L'Arca originaria Terra non si muove. Ricerche fondamentali circa l'origine fenomenologica della corporeità, della spazialità, della natura nel senso primario delle scienze naturali. Nell'insieme [si tratta di] necessarie ricerche preliminari.*

È proprio il «mondo» la parola chiave che indica al lettore la direzione dello snodarsi di questa meditazione ricchissima di elementi teoretici.

Non che questo esercizio fenomenologico inerente all'esperienza del "mondo" allontani Husserl dai canoni fondamentali dell'esperienza fenomenologica: ciò a cui la fenomenologia rimane deputata, resta l'emersione di strutture invarianti, che prescrivano la forma antepredicativa dell'esperienza, ovvero quelle strutture non dipendenti da variabili di discontinuità di tipo psicologista o storicista.

In una scrittura compatta ed insieme brillante, Husserl ripropone questa convinzione teoretica, sollevando i lembi di quella presunta ovvietà secondo la quale la coscienza soggettiva è *già da sempre* intenzionalmente aperta al *mondo*. Nell'esordio del manoscritto viene, infatti, istituita una differenziazione essenziale rispetto a questa possibile *esperienza* del mondo, una differenziazione estremamente significativa anche per la nostra indagine relativa all'esperienza fenomenologica del *bene comune*:

Il mondo nell'apertura del mondo ambiente – [e il mondo] nell'infinità concettualmente posta (U, p. 3).

Nella prima delle espressioni, l'esperienza del «mondo» viene accostata all'«apertura del mondo ambiente». Il termine «apertura» è cruciale per la nostra indagine, oltre che per quella inerente l'esperienza del *mondo*, perché l'esperienza del *bene comune* non si configura soltanto come la pensabilità di una oggettualità ideale dotata di interezza, configurata dalla presenza di un valore, ma, altresì, come un'apertura che prima di ogni assunto «concettualmente posto», si offre come *già* implicitamente formata nell'accadimento esperienziale comune che è, appunto, l'«apertura del mondo ambiente». E, in effetti, l'esperienza è *prima* di tutto e, *sempre*, per tutti, un'apertura, l'apertura di un *mondo*. Ma, per Husserl e per la fenomenologia, il *mondo* non è aperto *dalla* coscienza del soggetto descrittore, il mondo è *già da sempre* il mondo, che, nella sua *apertura*, si manifesta *alla* coscienza.

Ma cosa significa, per la fenomenologia e per la nostra indagine, quest'affermazione?

Per provare a rispondere, possiamo dare inizio al nostro commento a partire dalla annotazione che Husserl appunta accanto al titolo del suo manoscritto: «L'Arca originaria Terra non si muove. Ricerche fondamentali circa l'origine fenomenologica della corporeità, della spazialità, della natura nel senso primario delle scienze naturali. Nell'insieme [si tratta di] necessarie ricerche preliminari [...]».

2. La «Terra».

L'esordio della notazione «L'Arca originaria Terra non si muove», pur offrendo al lettore il senso complessivo dello sforzo husserliano contenuto nel manoscritto, risulta spiazzante per la sua radicalità: le *ricerche preliminari* di descrizione fenomenologica non riguarderanno una

modificazione, ma un «rovesciamento» del copernicanesimo, ovvero della concezione del *mondo* maggiormente accreditata dal punto di vista scientifico. La giustificazione di questo rovesciamento si avvale della constatazione fenomenologica che il mondo, *prima* «dell'infinità concettualmente posta», prima di una sua considerazione quale pianeta cosmico mobile, è, inizialmente, esperienza di una *apertura*, un'apertura «del mondo ambiente».

Per Husserl, come per noi, l'esperienza si avvale, prima di tutto, di un *qui*, un *questo luogo qui*, un *questo spazio di mondo qui*, eppure volgendo lo sguardo orientato fenomenologicamente al *qui*, al *questo spazio di mondo*, il *qui* è già *l'altrove*, in un rilancio continuo di spazi e di orizzonte. Ecco allora che, fenomenologicamente, il «mondo ambiente» si fa un «paesaggio» che non si presenta come unità spaziale conclusa, ma come apprensione fenomenologica di sintesi di unità attuate per via analogica. Questa dinamicità investe lo stesso paesaggio che non si presenta in veste statica, ma come l'«apertura» che si fa, via via, forma di rappresentazioni di paesaggi sempre ulteriori, sino alla loro rappresentazione ultima, quella della «Terra».

Apertura del paesaggio – sapere che infine arrivo alle frontiere della Germania, che poi viene il paesaggio francese, danese ecc. Io non ho percorso né conosciuto ciò che si trova all'orizzonte, ma so che altri ne hanno conosciuto qualcosa di più e poi altri ancora qualcosa – rappresentazione di una sintesi dei campi dei campi di esperienza attuali che dà la possibilità di produrre in modo mediato la rappresentazione della Germania, della Germania nell'ambito dell'Europa, l'Europa stessa, ecc. – infine la Terra (U, p. 3).

Il contesto dell'esperienza fenomenologica dello spazio del mondo *prima* di riferirsi ad un sistema cosmologico, è un'apertura d'orizzonte, un'apertura di un «paesaggio» già aperto, nella sua apertura, sino alla «Terra». Questo significa, fenomenologicamente, che nello scorcio del taglio spaziale dell'esperienza comune, è già presente per ciascuno di noi, l'apertura del paesaggio sino alla «Terra».

Ma cosa può significare che l'apertura di mondo è già, sempre, per noi la Terra?

Per rispondere a questa domanda, occorre ricordare che della Terra, la fenomenologia coglie non l'intendimento scientifico, ma la connotazione ante-predicativa, e questa, nella sua datità originaria, si configura, innanzitutto, nel suo essere un «suolo». Molto bella la dizione scelta da Husserl per indicare l'essenzialità della Terra, perché la potenza evocativa di questo costrutto semantico “suolo” rimanda, attraverso un unico nome, all'apertura della stratificazione del suo senso. Il «suolo» della Terra non viene inizialmente esperito come «corpo»:

Anche se [è] per noi il suolo di esperienza per tutti i corpi, nella genesi empirica della nostra rappresentazione del mondo. Questo “suolo” non viene dapprima esperito come corpo; solo ad un livello superiore della costituzione del mondo a partire dall'esperienza esso diventa il corpo-suolo; con il che si sopprime la sua forma originaria di suolo. Esso diventa corpo totale [...] (U, p. 4).

Il mondo, in quanto Terra, prima di essere «un corpo di forma sferica», un «corpo totale», un «pianeta», è, per noi, «l'Arca originaria», il «suolo». Di questo suolo che è la Terra, non può dirsi che sia né in movimento né in quiete, poiché

È sulla Terra o a Terra, a partire da lei o verso di lei, che ha luogo il movimento. La terra stessa, nella forma originaria di rappresentazione, non si muove né è in riposo, è solo in riferimento a lei che quiete e moto hanno un senso (U, p. 4).

Nell'esperire la Terra in quanto *suolo*, il movimento si realizza in una variazione che è data in anticipo, a-priori. Soltanto se la terra è pensata come *corpo cosmico*, il moto e la quiete diventano relativi:

Il movimento dei corpi, [concepito] in base alla funzione originaria della terra come "suolo", ovvero come corpo inteso nella sua originarietà, [si realizza] nell'ambito di una mobilità e variabilità possibile. [...]. Possibilità queste che sono date in anticipo, a priori, e come tali, come possibilità sussistenti, sono suscettibili di essere rappresentate e giustificate intuitivamente. Si tratta di modalità che appartengono loro in quanto appartengono all'essere dei corpi e della molteplicità dei corpi (U, p. 5).

Husserl sta accingendosi ad un approfondimento di grande efficacia a tema del *movimento*, del *corpo*, della *natura* e per conseguire questo risultato, dà forma ad un tipico laboratorio descrittivo-ideativo, nel quale viene tratteggiata la tematizzazione fenomenologica dell'esperienza spaziale del mondo. Gli effetti di questo esperimento sono straordinari: il filosofo formula esempi, ribalta obiezioni, verifica tesi che spingono l'approccio fenomenologico sino al limite ultimo dell'ideazione, rispondendo a possibili obiezioni da lui stesso presentate. Bellissimo, per il lettore, poter partecipare, immedesimandosi, agli esperimenti fenomenologici cinestesici, ideati da Husserl: "osservare" e "partecipare" al volo degli uccelli, immaginarsi su un veicolo volante e su di esso osservare «dal corpo navicella volante» i pianeti, salire su una macchina da corsa o su un vagone ferroviario, saltare, insieme ad un Husserl bambino, sul tipico carrettino dell'infanzia per poter, poi, tramite questo esempio, un po' commovente, di «corpo suolo relativo», convalidare una delle affermazioni cardini del testo: quella dell'immobilità della Terra intesa come «suolo originario».

Attraverso questa serie di esemplificazioni immaginative, Husserl dà prova come anche il *mondo immaginato* sia tale solo in quanto effetto di una variante del «suolo comune», ovvero di quel mondo che si offre alla coscienza percettiva intenzionale come «Terra». Se il mondo fosse il risultato di percezioni illusorie dovremmo constatare la sua possibile continua sostituibilità con un altro mondo, ma questo non avviene: relativismo e scientismo vengono, di pari passo, allontanati dalla descrizione fenomenologica dell'esperienza del mondo che appare, anche in questo contesto esemplificativo, legata da nessi prescrittivi.

Il mondo si viene costituendo progressivamente, finché per quanto si riferisce alla natura come suo momento astrabile – risulta costituito in una dimensione di orizzonte entro la quale l'ente, in quanto reale, è a sua volta costituito secondo delle possibilità d'essere sempre prescritte. Ciò che è prescritto è la forma del mondo che poi l'ontologia porterà a concetto e giudizio e quindi a "riflessione". E all'interno di questa forma che si muove ogni prescrizione induttiva relativamente determinata [...] (U, p. 5).

Occorre, dunque, sfatare, sin da subito, un possibile fraintendimento: la ricerca husserliana non è da intendersi come una presupposizione teoretica di stampo antiscientista. La fenomenologia, qualunque rivolo riflessivo abbia assunto, non intende sostituire o discreditare quegli assunti scientifici, di cui Husserl stesso, peraltro, è insigne esponente, quanto piuttosto assegnare alla filosofia *in quanto* fenomenologia, l'intenzionalità di intendere la matrice fondativa del piano d'esperienza dal quale la scienza, trae linfa concettuale.

Questo manoscritto, sia pure attraverso un andamento di scrittura non espositivo, è esemplare per il chiarimento di questa consapevolezza: la Terra non potrà mai essere per noi, primariamente, un pianeta tra gli altri. Nella primitiva connotazione dell'esperienza del mondo, la Terra, il proprio del suo spazio, si configura, necessariamente, come *suolo* originario in quiete, suolo sul quale viviamo e sviluppiamo le nostre esperienze, legate, in forma prescritta, alle dinamiche cinestesiche dei corpi:

il muoversi dei corpi, [concepito] in base alla funzione intuitiva originaria della terra come "suolo", ovvero come corpo inteso nella sua originarietà, [si realizza] nell'ambito di una mobilità e variabilità possibile. Essere lanciati in aria o muoversi comunque in una qualsiasi direzione in riferimento alla Terra come Terra-suolo [...]. I corpi si trovano effettivamente nell'ambito di possibilità aperte [...]. Possibilità queste che sono date in anticipo, a priori; e come tali, come possibilità sussistenti, sono suscettibili di essere rappresentate e giustificate intuitivamente. Si tratta di modalità che appartengono loro in quanto appartengono all'essere dei corpi e della molteplicità dei corpi (U, p. 5).

Lontanissimo da esiti irrazionalistici, l'anti-copernicanesimo della fenomenologia si muove su un piano di fondatività dell'esperienza del mondo che è anteriore alla sua determinazione cosmologica, di cui, però, configura un piano autonomo di necessarietà.

Nella considerazione fenomenologica, la Terra non è esperita come un pianeta in movimento, ma come un *suolo* che fa tutt'uno con il «soma corporeo» e l'assunzione ideativa di questo *Leib*, di questo *corpo proprio*, apre nuove spazi di descrizione fenomenologica del movimento legato, in forma essenziale, alla corporeità vissuta:

il mio corpo [*Leib*]: nell'esperienza primordiale, a differenza dei corpi esterni, esso non conosce spostamento né quiete, ma solo moto interno e quiete interna. [...]. Io non ho alcuno spostamento, che stia fermo o che cammini, io ho il mio corpo [*Leib*] come centro ed attorno a me dei corpi [*Körper*] in quiete o in moto, e un suolo senza mobilità (U, p. 9).

L'avvertimento cinestesico è legato al «corpo proprio» come corpo centrale [*Zentralkörper*], i cui movimenti vengono avvertiti come relativi rispetto alla quiete del corpo-suolo. Questo *corpo suolo* non è mai separabile dal *corpo proprio*, nemmeno spingendo l'immaginazione a quelle esperienze estreme alla cui formulazione Husserl si dedica nel manoscritto: in nessuno dei casi presentati, la Terra dismette l'abito di «arca del mondo», perché se altri mondi sono per noi effettivamente dei «pianeti», la Terra rimane «la dimora primordiale» che ci sostiene.

Semberebbe quindi di poterne desumere quanto segue: La terra può altrettanto poco perdere il suo senso di “dimora primordiale”, di arca del mondo, quanto poco il mio corpo [*Leib*] può perdere il proprio senso d'essere del tutto peculiare di corpo proprio primordiale, da cui ogni corpo proprio deriva una parte del suo senso d'essere [...] (U, p. 16).

3. La «dimora primordiale»

Se l'esperienza fenomenologica del mondo è quella di manifestarsi come *dimora primordiale*, quale significato assume, allora, il copernicanesimo insieme alla spazialità mobile e uniforme di un pianeta sferico?

Per rispondere alla domanda, Husserl sostiene che affermare la sfericità corporea della terra («Noi copernicani, noi uomini dell'età moderna diciamo: la Terra non è “tutta la natura”, essa è una delle stelle nello spazio cosmico infinito. La terra è un corpo di forma sferica» U, p. 4), significa occultare, ma non abbandonare definitivamente il suo primitivo profilo di *suolo* e, con esso, il valore assiologico presente in esso.

E rispetto a questo stato di cose a questa dignità costitutiva o gerarchia di valori non possono cambiare nulla tutte le assimilazioni (omogeneizzazioni) che si vengono necessariamente costituendo in connessione reciproca, [come quella] del corpo proprio come il mero corpo ovvero del soma corporeo assimilato agli altri corpi, dell'umanità vista come specie animale fra le altre specie animali, e così infine anche della Terra come corpo cosmico fra gli altri corpi cosmici (U, p. 16).

La configurazione cosmologica del «pianeta terra» non può annullare l'originarietà dell'esperienza fenomenologica del mondo, dell'«apertura al paesaggio» sino alla *Terra*, del suo essere «suolo comune», non fosse che, come Husserl scriverà in uno dei passaggi fondamentali della *Crisi delle scienze europee*, anche nell'elaborazione cosmologica vige, pur se occultato, il suo riferimento ante-predicativo:

ciò che realizza la massima formazione di senso e la validità d'essere dell'a-priori matematico, *come di qualsiasi altro a-priori obiettivo*, è un'operazione idealizzante fondata sull'a-priori del mondo-della-vita.⁴⁵

⁴⁵ Cfr. E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, op. cit., p. 168.

É la consapevolezza dell'a-priori del «mondo-della-vita», in questo specifico caso la consapevolezza dell'esperienza della Terra in quanto «suolo comune», ciò che, pur consentendo ogni forma di naturalizzazione, di omogeneizzazione cosmologica, consente alla Terra di rimanere impermeabile alla sua assimilazione a fatto naturale.

La consapevolezza di questa connessione strutturale tra piano ante-predicativo e meta-costruzione scientifica non è, allora, soltanto l'intendimento di una più corretta visione della genealogia di ogni tessuto scientifico, ma il mantenimento, intatto, del valore assiologico che il piano d'esperienza mantiene, irriducibile ad ogni sua risoluzione naturalistica.

La Terra è per tutti la stessa Terra e su di essa, in essa, al di sopra di essa, dominano gli stessi corpi, gli stessi soggetti somatici, soggetti di corpi somatici, che sono per tutti dei [comuni] corpi in un senso modificato. Ma per noi la Terra è suolo e non corpo in senso pieno (U, p. 10).

La manifestazione dell'esperienza fenomenologica del mondo *in quanto* suolo, non inficia la validità degli assunti fisico-cosmologici, ma li delegittima come unicità assoluta di spiegazione d'esperienza:

Sembra che noi, già in base a quanto precede, abbiamo aperto una breccia considerevole nell'ingenuità della scienza naturale (non in quanto teorizza, ma in quanto crede di conseguire nelle sue teorie l'assoluta verità dell'universo, anche se con gradi relativi di perfezione) (U, pp. 14-15).

La connotazione "anti-copernicana" della Terra, insieme all'attestazione fenomenologica della sua «quiete», consente non tanto o non solo, l'individuazione della matrice ante-predicativa della ricognizione astronomica, quanto il reperimento del valore, dello statuto assiologico presente intuitivamente nell'assunzione dell'unicità della Terra e dell'umanità che in essa prende dimora:

[...] ogni io ha una sua patria d'origine – una patria siffatta appartiene ad ogni popolo originario [*Urvolk*] con il suo territorio d'origine [*Urterritorium*]. Ma ogni popolo e la sua storicità, come ogni sovra-popolo (sovra-nazione) ha naturalmente a sua volta la propria patria, in ultima analisi, sulla "Terra" e tutti gli sviluppi, tutte le storie relative hanno, pertanto, un'unica storia originaria [*Urhistorie*], di cui essi sono episodi. Certo è anche possibile che questa storia originaria sia stata [quella di] un insieme di popoli vissuti e sviluppatasi in modo totalmente separato, tutti disposti però, gli uni rispetto agli altri, nell'orizzonte aperto ed indeterminato dello spazio terrestre (U, p. 13).

In questa citazione, torna, potente, la lezione della Terza *Ricerca logica* in merito all'attestazione dell'esperienza in quanto esperienza di interezza. Ciò che la fenomenologia consente, allora, di conseguire non è tanto una correzione gnoseologica allo statuto epistemico delle scienze, ma l'indicazione di una trama di valorialità non costituita da una soggettività trascendentale o dialettica, ma aprioristicamente presente nell'esperienza dell'intero spazio del mondo, cui l'unica umanità è destinata a confrontarsi:

e rispetto a questo stato di cose, a questa dignità costitutiva o gerarchia di valori non possono cambiare nulla tutte le assimilazioni (omogeneizzazioni) che si vengono necessariamente costituendo in connessione reciproca [...] (U, p. 16).

Con questa affermazione conclusiva, Husserl torna nell'alveo della lezione greca, in quella dimensione eidetica che fa dell'esperienza non espressione di misura soggettiva ma, pur nella variazione, trama tenace di continuità. Il *mondo*, non solo nella sua concettualizzazione scientifica, ma anche nella sua configurazione ante-predicativa, manifesta una sua datità, così come la coscienza che lo intenziona, non è una coscienza fluttuante, ma operante secondo forme invarianti. A questa coscienza soggettiva spetta il compito non solo del reperimento della "genealogia" dell'assetto scientifico, ma altresì del riconoscimento della trama assiologica *annessa* alla struttura del piano d'esperienza.

Ora però tutto questo sembrerà stravagante o persino folle, in contrasto con ogni conoscenza scientifica della realtà e della possibilità reale. Sussiste la possibilità che un giorno la morte termica ponga fine ad ogni forma di vita sulla Terra, o che dei corpi celesti precipitino sulla Terra ecc. Ma anche se si verrà ravvisare nei nostri tentativi la più incredibile *hybris* filosofica – noi non recediamo dalla consequenzialità del nostro chiarimento della necessità di ogni donazione di senso sia per l'ente che per il mondo [...] (U, p. 17).

Al «chiarimento della necessità di ogni donazione di senso» Husserl avrebbe risposto con i suoi ultimi interventi pubblici, raccolti nella *Crisi delle scienze europee* e a quello stesso appello deve ora volgersi la comunità nella consapevolezza che lo *spazio del mondo*, che fa da sfondo di unitarietà all'esperienza della Terra come «dimora primordiale» di «gerarchia valoriale», compresa quella del *bene comune*, si manifesta *non* per decisione ideologica o politica, ma per accertamento fenomenologico.

IV CAPITOLO

L'ORDINE DEL *BENE COMUNE*

Premessa

L'avvio di una meditazione che intenda spostarsi dal piano teoretico a quello etico, dal piano della configurazione ontologica a quella assiologica, sembra comportare un'autentica retroazione del pensiero. Naturalmente, anche in quest'ottica, la dimensione esperienziale della cosa *bene comune* permane la stessa, eppure, nell'accezione etica, lo sguardo fenomenologico "vede" in "ciò che appare", contenuti aggiunti ed inediti rispetto alla sola dimensione teoretica. Si tratta, allora, di esercitarsi su questo "di più" che il *bene comune* presenta dal punto di vista assiologico, rimeditandolo per ciò che *esso effettivamente è*, ovvero non semplice intero descrivibile ontologicamente, ma contenuto dotato di *valore*.

Come più volte ricordato nella ricerca, nella dizione *bene comune* con la quale la modernità intende accostarsi ad alcuni *oggetti* specifici, è. Infatti, presente un atto del giudizio, un atto di riconoscimento di *oggetti* determinati, che *spontaneamente* configurano la presenza di un *valore*. Questa affermazione è suffragata dal fatto che, qualunque profilo definitorio assuma, il *bene comune* non si presenta mai come esemplare di una serialità oggettuale anonima, come elemento singolare di una uniformità generale, ma *sempre* come contenuto oggettuale (materiale o immateriale), portatore di caratteristiche che ne connotano la dimensione assiologica oltre che quella ontologica. Il sentiero fenomenologico intrapreso per la descrizione dell'esperienza fenomenologica del *bene comune*, dovrà, dunque, esercitarsi nel cogliere anche questo "di più" espresso dal contenuto di "valore" presente nel dato stesso.

Nell'ambito di questa ricerca occorre fin da subito sottolineare che, per la fenomenologia, la dimensione etica, il riconoscimento di contenuti di valore, percorre una via non deputata alla sola iniziativa della componente soggettiva. In questo orizzonte di pensiero, la volontà, in particolare la volontà razionale non orienta se stessa in base a procedimenti empatici, all'universalizzazione della massima o a moventi di ordine psicologico, ma consiste nell'intenzionarsi soggettivo verso un ordine assiologico appartenente al piano di legalità essenziale proprio delle «cose stesse». In questa modalità di pensiero, in cui l'assunzione soggettiva arretra nella sua pretesa di fondazione assiologica, la determinazione della filosofia morale dismette la differenza di statuto eterogeneo

rispetto a quella teoretica, dato che nell'esperienza fenomenologica, si tratta, per entrambi i piani, di una visione diretta al coglimento dell'essenzialità del dato stesso.

È in questo sfondo di pensiero che la ricerca prenderà in esame un manoscritto, *Ordo amoris*,⁴⁶ del fenomenologo Max Scheler, un manoscritto che, pur nella brevità ed incompiutezza del testo, è sembrato, a chi scrive, capace di offrire un efficace chiarimento di come lo sguardo fenomenologico si volga ad illuminare il problema etico, in questo caso specifico, al mostrare come fenomenologicamente sia possibile vincolare il valore del *bene comune* all'"ordine" di un'etica materiale.

1. «La vita emotiva».

Premessa ideale alla stesura del testo, è la reazione di Scheler ad una posizione concettuale che il fenomenologo imputa alla modernità, ma che il lettore odierno può accertare come presente e viva anche nella sensibilità culturale contemporanea. Si tratta della misconosciuta importanza di un ambito del comportamento, individuale e collettivo, riferibile alla cosiddetta «vita emotiva».

Agli occhi del filosofo questa componente fondamentale della nostra esperienza ha subito più di una forma di confinamento teoretico: dalla sostanziale indifferenza sul piano dell'opinione pubblica, alla sua svalutazione in ambito filosofico, una svalutazione determinata dalla scarsa attribuzione di significato dell'affettività rispetto alle corrispondenti funzioni cognitive. A questa inesatta valutazione del fenomeno si associa quel riduzionismo scientifico che, nel momento in cui Scheler redigeva le sue opere, demandava la sfera emotiva alla sua mera risoluzione psicologica.⁴⁷

L'elemento di connessione presente nelle diverse forme di riduzionismo dell'affettività, può essere espresso da un'unica convinzione di fondo, ovvero quella secondo cui la variabilità della sfera emotiva escluda, di principio, la presenza di un qualunque assetto di oggettività e, quindi, di normatività in grado di "normalizzare" il pulviscolo, apparentemente privo di direzione che, abitualmente, viene riferito all'area affettiva.

L'uomo moderno ritiene che nell'ambito della vita emotiva non ci sia assolutamente nulla di fisso, di definito e di vincolante; la verità però, è che egli non si premura affatto di andare seriamente alla ricerca di qualcosa di simile. [...] L'insieme della vita emotiva non viene più inteso come un sensato linguaggio

⁴⁶ Cfr. Max Scheler, *Ordo amoris*, (1914-1916), in *Schriften aus dem Nachlass. Bd.I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Gesammelte Werke, Bd. 10, hrsg. Von M.S. Frings, Bouvier, Boon 2000, *Ordo amoris*, a cura di Edoardo Simonotti, Editrice Morcelliana, Brescia 2008, d'ora in avanti indicato, nel corpo del testo, come O.

⁴⁷ Nel contesto odierno, la stessa osservazione critica di Scheler riferita alla risoluzione psicologica dell'affettività, può essere rivolta all'ambito delle neuroscienze nel loro tentativo di risoluzione dell'assetto valoriale-affettivo in quello neuro-fisiologico.

simbolico nel quale vengono alla luce le correlazioni oggettive che, nel modo mutevole in cui sono in rapporto a noi, governano il senso e il significato della nostra vita. L'intera vita emotiva viene piuttosto vista come un caos di eventi totalmente ciechi che si svolgono in noi al modo di un qualsiasi processo naturale, di eventi che devono caso mai essere orientati con una qualche tecnica per ottenere un vantaggio oppure per evitare un danno, ma a cui non si deve prestare ascolto, magari facendo attenzione a capire che cosa "intendono", che cosa ci vogliono dire, che cosa ci consigliano o sconsigliano, qual è la loro meta, che cosa indicano! (O, p. 89).

Esattamente al contrario della direzione indicata dalla citazione, si muovono le pagine di questo conciso, denso e insieme luminoso manoscritto, in cui Scheler affronta l'arduo lavoro filosofico del «dare ascolto» alla trama del tessuto etico-affettivo, di «indicare» in esso il profilo di una dimensione a priori. Nell'intendimento del filosofo, infatti, è presente quello stesso sforzo epocale che aveva mosso Edmund Husserl nel tentativo di una descrizione della legalità ontologica, immanente al piano ante-predicativo dell'esperienza. Come nelle indagini husserliane, così anche in quelle di Scheler la variabilità, la mutevolezza, «il mondo immenso di oggetti sensibili e spirituali», non può ritenersi il presupposto per l'abbandono, da parte dell'«ascolto filosofico», della ricerca di una dimensione strutturale normativa. E come la straordinaria mutevolezza dell'esperienza non aveva precluso, nella potenza della descrizione husserliana, la presenza di una legalità formale e materiale a priori sul piano ontologico, così l'«incessante movimento» che agita i moti affettivi, non esime Scheler dallo sforzo descrittivo di una legalità formale e materiale del piano assiologico.

In fondo, la *divina mania* che aveva trascinato tutta l'esistenza di Husserl nella ricerca di una fondazione rigorosa della filosofia *in quanto* fenomenologia, muove la stessa intenzionalità di Scheler, che non può che rispondere affermativamente alla problematica domanda

se esista un *ordine oggettivamente corretto* di questi moti del mio amore e del mio odio, della mia inclinazione e della mia avversione, del mio molteplice interesse per le cose di questo mondo [...] (O, p. 49).

Presupposto fondamentale di questo approccio è, per entrambi i filosofi, stabilire una connessione tra ciò che viene ritenuta l'essenzialità del pensare logico con la totalità dell'esperienza, compresa la sua tonalità affettiva. Molto chiaro lo snodo concettuale attraverso cui Scheler, quasi dialogando con se stesso, istituisce, grazie ad una concisa presentazione della logica e dei suoi atti, quello che sarà il fondale sul quale poggiare il riverbero dell'intera riflessione del manoscritto:

la logica ricerca le leggi che si possono trovare nella reciproca sostituzione degli oggetti, in generale, incluse le relazioni che sussistono tra loro. E gli atti di pensiero in cui vengono appresi gli oggetti e le loro relazioni devono essere sottoposti a un'indagine che non li comprenda come oggetti statici della percezione interna ma li colga invece nel loro dinamico *realizzarsi*, per poter dunque vedere cosa essi *intendono*. In tal modo dobbiamo però prescindere dal loro legame con l'individualità pensante e orientarci

solo alla diversità delle loro *essenze* [...]. Il compito della logica è quello di occuparsi delle strutture ideali e oggettive correlazioni, proposizioni, relazioni inferenziali tra proposizioni, teorie deduttive e, in modo correlato, di quegli atti nei quali è possibile cogliere queste correlazioni logiche di fatti (O, p. 92).

La logica, dunque, fenomenologicamente intesa, *vede* quei correlati oggettivi che gli atti logici intendono. Questa sospensione della cosiddetta coscienza psicologica nella risoluzione dell'ambito logico non dovrebbe valere solo per questa disciplina, ma dev'essere tenuta presente per ogni forma intenzionale.

È però un atto di arbitrio senza pari il limitare questo modo solo all'ambito del pensiero, consegnando in tutta la parte restante dello spirito alla psicologia. In tal modo si presuppone che ogni relazione immediata con gli oggetti esterni riguardi solo l'atto di pensiero e che ogni altro tipo di relazione con essi - la relazione che si istaura attraverso i modi dell'*intuizione*, attraverso la *tendenza*, il *sentimento* e l'*amare - odiare* - si compia solo tramite la mediazione di un atto del pensiero [...]. Ma in realtà noi viviamo nelle *cose* e nel *mondo* anzitutto con *tutta la pienezza del nostro spirito*; e inoltre in tutte le diverse modalità dell'atto, anche in quelle non-logiche, facciamo esperienze che non hanno nulla a che fare con l'esperienza di ciò che avviene in noi durante il realizzarsi dell'atto stesso (O, p. 93).

Lo sguardo della fenomenologia, il suo «stare in ascolto» dei moti dell'animo, del loro solo in apparenza disordinato fruscio inarrestabile, deve consentire una nuova visione anche dell'incessante movimento del cosmo affettivo. Di quel *sentire* come di quel *vedere* occorre descrivere l'*ordine*, e, per giungere a questo risultato occorre retroagire sulla storia della filosofia della morale e della teoria delle passioni, tornando a soffermarsi sul «cuore».

Ma *come* intendere questa figura, semanticamente ricchissima, rappresentata dal termine «cuore», che la lingua italiana ha difficoltà a definire? e, soprattutto, dove coglierne l'ordine, l'*ordine del cuore*?

Per prima cosa, proprio come era stato per le *Ricerche logiche* husserliane, occorre evitare il fraintendimento che sia l'assetto psicologico soggettivo a dover essere indagato. «Prestare ascolto» alla dimensione affettiva, al «cuore», non riguarda l'interrogazione psicologica poiché questa, spostando l'attenzione dal coglimento d'essenza alla manifestazione coscienziale soggettiva rimane ancorata alla percezione interna degli stati dell'io, che vengono poi riformulati in termini obiettivistici.

[...] oggi l'intero ambito della vita emotiva viene affidato solo alla ricerca *psicologica*. Ma l'oggetto della psicologia è ciò verso cui è diretta la percezione interna, ovvero è l'*io*; utilizzando la ricerca psicologica per indagare l'essere emozionale possiamo dunque trovare solamente *stati* fissi e immobili dell'io. In questa prospettiva di indagine tutto quanto costituisce l'*atto e la funzione del sentimento* non è *mai presente* (O, p. 90).

La dimensione psicologica della «vita emotiva» non sa orientarsi se non all'interno di parametri in cui risolvere oggettivamente il comportamento individuale, restando all'interno di una dimensione coscienziale che ne impedisce l'apertura ad uno sfondo non-soggettivo, ma essenziale. Chiarissimi gli esempi di Scheler a tal proposito:

Supponiamo che una persona, trovandosi di fronte ad un bel paesaggio o di fronte ad un quadro, rivolga la propria attenzione al modo in cui il proprio io viene toccato e mosso da quel panorama o al sentimento da lei provato dinanzi a quel quadro. Oppure supponiamo che una persona che ama, invece di cogliere l'oggetto del proprio amore amandolo e di aprirsi in tal modo ad esso, rivolga la propria attenzione a tutte le sensazioni e a tutti i sentimenti, al desiderio e così via, che vengono suscitati in lei dall'oggetto amato [...]. Una tale modalità risponde sempre per così dire alla seguente domanda: che cosa accade all'interno della coscienza quando percepisco un bell'oggetto, quando amo, quando prego ecc.? (O, pp. 90-91).

Se il coscienzialismo psicologico non sa dare conto del significato del cosmo affettivo, nemmeno una sua risoluzione intellettualistica può dar ragione della sua natura essenziale:

[...] l'esperienza che a noi si dischiude nel momento in cui compiamo degli atti religiosi, di fede, di preghiera, di adorazione e di amore, oppure l'esperienza che facciamo quando siamo consapevoli di un'immagine di valore artistico e di un godimento estetico; tutte queste esperienze ci forniscono contenuti immediati e correlazioni di contenuto che in un approccio di puro pensiero – anche se richiamassimo al pensiero stesso quei contenuti di cui non abbiamo più alcuna coscienza – *non sono affatto presenti* e che tanto meno possiamo ritrovare in noi stessi, cioè seguendo la via della percezione interna (O, pp. 93-94).

Proprio come era stato per la fenomenologia husserliana degli esordi, anche per Scheler la filosofia è preposta ad abbandonare psicologismo e soggettivismo trascendentalista, per orientarsi al coglimento dell'«essenza» del piano d'esperienza, nel caso specifico del manoscritto, del coglimento della essenza dell'atto affettivo. La fenomenologia, in quanto visione d'essenza è, infatti, la chiave di volta per accedere a quella dimensione che più che istituzione concettuale, può configurarsi come accoglimento ideativo di quanto l'esperienza, nella sua originarietà, ci offre. Numerose saranno le descrizioni eidetiche presenti nel manoscritto scheleriano, prima fra tutte quella che stabilisce la possibilità e l'estensione dell'*essenzialità* della «conoscenza eidetica» stessa.

Ecco dunque qual è, anche in questo contesto, il miracolo di questo nostro mondo: grazie alla conoscenza eidetica e alla conoscenza della struttura eidetica possiamo riconoscere nelle forme di questo mondo concreto e reale non solo la costituzione di questo stesso mondo reale, ma anche la costituzione eidetica di ogni mondo possibile, e quindi anche di quella realtà che è inaccessibile alla nostra limitata struttura vitale e che rimane perciò a noi trascendente. Anche qui, dunque, nell'ambito del cuore e dei suoi beni, noi siamo in grado per così dire di guardare attraverso gli effettivi moti del cuore stesso e attraverso gli effettivi regni di beni da noi conosciuti, volgendo lo sguardo verso una legge strutturale eterna, una sorta di struttura portante che comprende in sé tutti i possibili "cuori" e tutti i possibili mondi di bene (O, pp. 95-96).

Nel coglimento dell'essenza del cosmo affettivo, della sua «legge strutturale eterna», la fenomenologia è chiamata ad uno sforzo totalmente inedito perché

non si è mai cercata, nell'ambito della vita emotiva e della sfera dell'amore e dell'odio, né una qualche evidenza né una qualche *conformità a leggi peculiari* che fosse diversa dal mero legame causale che unisce certi stati affettivi a impressioni oggettive; ai sentimenti è stato inoltre negato ogni rapporto di *comprensione degli oggetti*. Il motivo più generale di tutto questo è da vedersi nella leggerezza e nell'imprecisione con cui per principio si è voluto trattare tutte quelle questioni che sfuggono all'ambito di deliberazione dell'intelletto. In riferimento alla vita emotiva tutte le distinzioni vengono infatti ritenute valide in modo "vago" oppure in modo solamente "soggettivo" (O, p. 87).

Di fronte a questo stato di cose, la posizione di Scheler è, allora, rivolta a dimostrare come la dimensione dell'affettività sia di assoluta pregnanza, non solo perché capace di intenzionare *ogni* aspetto d'esperienza, compreso quello tradizionalmente considerato più elevato, ovvero quello cognitivo,⁴⁸ ma perché è rinvenibile in essa quello stesso ordine che presiede *ogni* modulazione dell'esperienza. Come, infatti, dimostreranno le annotazioni sulla fenomenologia dell'amore custodite in queste pagine, ciò che noi chiamiamo «sfera emotiva» è capace di rimandare ad una dimensione di «ordine *oggettivamente corretto*» che non solo rappresenta l'unitarietà del prisma affettivo, ma che governa, a-priori, la nostra stessa intenzionalità morale. Comprendere il legame tra contenuto affettivo ed intenzionalità etica è, allora, di fondamentale importanza perché sarà proprio questo legame a rappresentare la delineazione teoretica di fondo di quell'"etica materiale" di cui Scheler è esponente primario e che rappresenta una tappa essenziale per la comprensione fenomenologica del *bene comune*.

2. «Il cuore»: $2 \times 2 = 4$

La riabilitazione imponente del cosmo affettivo, lungi dall'essere relegato a mero contenuto sensibile fattuale o a una miriade variopinta di suggestioni emozionali prive di ordine e senso, si manifesta, infatti, strettamente connesso al suo legame con l'intenzionalità morale. È secondo questa direttrice che va, allora, indagato e descritto sul piano fenomenologico, il «cuore»:

Il cuore non rappresenta una mera realtà di fatto che se ne stia silenziosamente unita all'io, ma è piuttosto un insieme di atti ben orientati di funzioni che posseggono un *rigoroso sistema autonomo di leggi*, indipendente dall'organizzazione psichica dell'uomo (O, p. 85).

⁴⁸ Un esempio straordinario di unione simbiotica fra intenzionalità conoscitiva ed intenzionalità emotiva è rappresentato dal termine *filosofia* all'interno del quale il rimando alla *filia*, all'assetto affettivo, alla dimensione di attrazione erotica per il sapere, ovvero per *sophia*, rimane di insuperabile potenza e verità.

Per orientare la descrizione del «sistema autonomo di leggi», e, dunque, dell'assunto normativo che fonda l'universo etico-affettivo della nostra esperienza, Scheler assume con forza tipicamente husserliana, una posizione teoreticamente impegnativa: quella di considerare questa sfera nel suo essere ciò che è, ovvero nella sua predisposizione ad una propria, intrinseca legalità, una legalità da *riconoscere* e non da costituire.

Si tratta di un sistema che opera in modo preciso, esatto e puntuale; e proprio nelle sue funzioni appare davanti ai nostri occhi una *sfera* rigorosamente *oggettiva di fatti* che è più oggettiva e più fondamentale di qualsiasi altra. Tale sistema di leggi continuerebbe infatti a sussistere nell'universo anche se l'*homo sapiens* venisse meno, esattamente come accadrebbe nel caso della verità dell'affermazione $2 \times 2 = 4$; anzi esso è indipendente dall'uomo in misura ancora maggiore rispetto alla validità di quest'affermazione matematica! (O, pp. 85-86).

La radicalità di queste affermazioni si scontra con quello che appare l'ostacolo maggiore alla sostenibilità di questa presa di posizione teoretica, ovvero la collocazione di ogni atto affettivo entro un «mondo-ambiente» storicamente dato, un "mondo" che sembra costituire le intenzioni individuali affettive e morali in totale autonomia da vincoli a-prioristici. Di fronte all'obiezione storicista, Scheler deve, allora, declinare la riflessione, fuoriuscendo, non solo dalla sua flessione in ambito psichico-obiettivistico, ma, con altrettanta radicalità, sapendo rispondere all'obiezione del relativismo affettivo e assiologico. La presa di posizione iniziale del manoscritto, «se esista un ordine oggettivamente corretto» dei moti del cuore, deve essere, infatti, ampiamente descritta alla luce della sua essenzialità, un'essenzialità estranea alle oscillazioni temporali di un sistema di variabilità valoriale come da derivazioni induttive desunte dal piano empirico:

Tale struttura si riflette e si manifesta anche qui e là in questo nostro mondo, senza però essere desunta in qualche modo per astrazione induttiva e per induzione oppure per semplice deduzione da proposizioni universali valide in sé o indotte, nelle esperienze di quell'unità vivente psicofisica che è l'uomo noi troviamo dunque l'idea di uno spirito che è del tutto privo delle limitazioni proprie della struttura umana; e nei beni concreti troviamo delle relazioni gerarchiche di valore che sono valide indipendentemente dal carattere particolare di questi stessi beni, dal materiale di cui sono fatti, dalle leggi causali che determinano il loro divenire e il loro perire (O, p. 96).

Al di là della variabilità delle azioni umane, si evidenziano nei beni delle «relazioni gerarchiche di valore», indipendenti dalla contingenza del mondo-ambiente. Sono queste che rimandano all'«ordine del cuore», alla sua legalità a-prioristica, indipendente dalla contestualità storica con cui siamo destinati a confrontarci.

Poiché quel che chiamiamo "*sentimento*" oppure in modo figurato il "cuore" dell'uomo non rappresenta affatto un caos di ciechi stati affettivi, collegati e separati rispetto a altre datità psichiche solo in base a una qualche legge causale. È esso stesso un'*immagine articolata* <secondo gradi differenti di valore> *che rispecchia* il cosmo di tutti i possibili aspetti degni di essere amati – in tal senso è un *microcosmo del mondo dei valori*. "*Le cœur a ses raisons*" (O, p. 83).

Ma come pervenire, allora, alla visione d'essenzialità dell'«ordine del cuore»? e dove collocare in esso l'oggettualità *bene comune*?

Per provare a rispondere, torniamo brevemente, alla considerazione preliminare rivolta alla definizione scheleriana di *ethos*:

Andando alla ricerca della più intima essenza di un individuo, di un'epoca storica, di una famiglia, di un popolo, di una nazione o di una qualsiasi altra unità storico-sociale, la conoscerò e la comprenderò nel modo più profondo solo qualora abbia conosciuto il sistema, sempre articolato in qualche modo, delle loro effettive valutazioni e preferenze di valore. Chiamo tale sistema l'*ethos* del soggetto (O, pp. 49-50).

Cercare la dimensione strutturale del nostro ordine affettivo, cercare l'ordine del «cuore», non significa misconoscere la nostra presenza all'interno di una storicità incarnata, segnata da diverse modulazioni di intenzione valutativa, da un proprio e differente sistema di valori. Quello che la fenomenologia husserliana chiamerà il radicamento nel *mondo della vita* e la prima fenomenologia heideggeriana la *gettatezza dell'esser-ci*, è un elemento insuperabilmente legato alle «effettive valutazioni e preferenze di valore» individuali e collettive. Eppure, proprio all'interno della nostra permanenza nel *mondo ambiente* e nel suo *ethos*, all'interno del “nostro” mondo, nel nostro essere *già* gettati nelle poliedriche valutazioni morali di appartenenza, è rinvenibile agli occhi di Scheler (come agli occhi dell'intera fenomenologia) un *ordine* riferibile all'intero piano assiologico e con esso al suo ancorarsi a quello ontologico.

Ma il più fondamentale nucleo di questo *ethos* è l'*ordine dell'amore e dell'odio*, la forma strutturale di queste due passioni dominanti e predominanti, e soprattutto tale forma strutturale nel momento in cui si eleva a rango di modello. La concezione del mondo, gli atti, le azioni del soggetto sono sempre condizionati da questo sistema (O, p. 50).

Nella contingente variabilità del «mondo-ambiente», come nell'infinità mutevole delle azioni ad essa connesse, emerge una struttura alla quale gli atti valutativi devono essere ricondotti: l'*ordine dell'amore*. Di esso Scheler chiarisce la doppia natura essenziale, quella *normativa* e quella *descrittiva*. La normatività dell'*ordo amoris* non è il risultato della volontà soggettiva, istituyente assunti valoriali, ma è il riconoscimento di una forma strutturale che si manifesta, in quanto tale, nell'ordine delle cose stesse, nella loro dignità di valore all'interno di un ordine già «strutturato».

Per rendere comprensibile questa affermazione e insieme per smentire, sin da subito, una sua possibile interpretazione teistica, Scheler afferma l'assoluta autonomia dell'ordine valoriale oggettivo da qualunque sua declinazione in ambito teologico:

L'idea di un oggettivo *ordo amoris* non dipende però dall'affermazione dell'esistenza di Dio (O, p. 50).

La normatività immanente al cosmo affettivo è data dall'ordine gerarchico in cui si trovano tutti i possibili aspetti che nelle cose sono degni di essere amati, nella compiuta simbiosi tra piano

ontologico e piano assiologico. Questa affermazione potrebbe dare adito immediatamente all'obiezione che il darsi della struttura assiologica determini una sospensione o addirittura, il precludersi dell'intenzionalità soggettiva. In realtà, questo assunto non significa il venir meno dell'intervento della coscienza morale soggettiva: la gerarchia valoriale per assumere un carattere normativo *deve* intenzionarsi con la «volontà» dell'uomo stesso, con la sua intenzionalità valoriale. Le "cose stesse" interpellano ciascuno di noi ad esercitare, nell'*ethos* del proprio «mondo-ambiente», la scelta del rispetto e dell'incremento del loro valore.

Giungiamo allora, alla seconda natura essenziale dell'*ordo amoris*, quella descrittiva. Alla luce di essa l'*ordo amoris* manifesta una straordinaria *capacità*, ovvero, con il linguaggio platonico, una sua *δύναμις* essenziale: attraverso la sua descrizione fenomenologica, può emergere, con nitore insuperabile, l'intenzionalità morale, la «formula etica» fondamentale di un individuo o di un gruppo sociale:

Ma il concetto di *ordo amoris* ha un valore fondamentale anche sotto l'aspetto descrittivo. In questo caso l'*ordo amoris* è il mezzo per rinvenire – al di là della realtà inizialmente confusa delle azioni umane moralmente rilevanti, dei fenomeni espressivi, delle volizioni, dei costumi, degli e delle opere spirituali – la *struttura* più semplice delle finalità più elementari presenti nel nucleo della persona, che agisce appunto conformemente a fini; l'*ordo amoris* diventa il mezzo per scoprire la formula etica fondamentale in base alla quale il soggetto esiste e vive dal punto di vista morale. Tutto ciò che noi riconosciamo in un uomo o in un gruppo come significativo dal punto di vista morale deve sempre essere ricondotto alla peculiare struttura dei suoi atti e delle sue potenzialità d'amore e d'odio: deve essere ricondotto all'*ordo amoris* che domina tali atti e tali potenzialità e che si manifesta in tutti i moti dell'animo (O, p. 51).

Quello che lo sguardo fenomenologico vede, nel suo «stare in ascolto» delle modulazioni affettive e nella descrizione della sua essenzialità assiologica, è la sostanziale dipendenza degli «stati affettivi» e di «ciò che è significativo dal punto di vista morale», non solo e non tanto dalla connessione con il *mondo-ambiente*, con la sua mutevole storicità, quanto dall'originarietà dell'*amare* e dell'*odiare*. Non è, quindi, possibile ricondurre l'*amore* e l'*odio* agli stati affettivi, ma, al contrario, occorre rovesciarne il legame di dipendenza⁴⁹.

Non è dunque possibile – come si è tentato spesso di fare – ricondurre l'amore e l'odio a stati affettivi suscitati di fronte ad oggetti della rappresentazione e del pensiero. In realtà proprio tali stati affettivi sono del tutto condizionati da questi atti ben determinati nella loro direzione, nella loro meta e nel loro valore, che sono appunto l'amare e l'odiare, e anche dai mondi di oggetti dati in tali atti (O, p. 106).

⁴⁹ «Gli stati affettivi sono in primo luogo solamente l'eco dell'esperienza del mondo che noi facciamo quando amiamo e odiamo le cose. In seconda linea sono le manifestazioni variabili dei successi oppure dei fallimenti della nostra vita volitiva e attiva, [...]» (O, p. 106).

Se l'ordine dell'amore *descrive* la moralità dell'individuo o del gruppo che agisce intenzionalmente, la sua dimensione *normativa* rappresenta, per Scheler, «il problema centrale dell'etica intera». Qui si apre, ancora una volta, come era stato per Husserl impegnato nelle sue lezioni di etica⁵⁰, il confronto titanico con l'etica kantiana, nelle sue sponde anti-eteronome e, soprattutto, nella sua elaborazione del formalismo.

In questo implicito contesto di dibattito sulla fondazione teoretica della riflessione etica occidentale, Scheler risale cronologicamente la corrente della meditazione, sino agli albori del suo esordio. Come era stato per la lezione platonica, magistralmente descritta nelle pagine del *Simposio* dedicate al discorso di Diotima⁵¹, la normatività dell'*ordo amoris*, la sua strutturazione assiologica è data non da una «quintessenza di norme», ma dagli aspetti *degni di amore* che le cose stesse manifestano, all'interno di un ordine *già* strutturato.

L'idea di un *ordo amoris* corretto e autentico corrisponde per noi all'idea di un regno strettamente oggettivo, indipendente dall'uomo e composto da tutti gli aspetti che nelle cose sono degni d'essere amati in base a un determinato ordine – corrisponde ad un qualcosa che noi possiamo solo conoscere, non “porre” e creare (O, p. 58).

L'ipotesi di una soggettività trascendentale capace di universalizzare la propria massima, per attingerne la purezza universalistica, viene sostituita dalla *capacità* del piano d'esperienza di manifestare nelle *cose stesse*, nel loro stesso *aspetto*, la loro stessa dignità di valore che noi possiamo “conoscere”. Come sul piano ontologico, l'esperienza, nel suo versante fenomenologico, non può che mostrarsi nella presenza di interi collegati da rapporti di fondazioni fra parti indipendenti o meno, così il piano della manifestatività delle cose, mostra una propria dignità di valore, i cui aspetti «sono degni di essere amati».

[...] e nei beni concreti troviamo delle relazioni gerarchiche di valore che sono valide indipendentemente dal carattere particolare di questi stessi beni, dal materiale di cui sono fatti, dalle leggi causali che determinano il loro divenire e il loro perire (O, p. 96).

⁵⁰ Cfr. E. E. Husserl, *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920|1924*, a cura di Francesco Saverio Trincia, trad. it di Nicola Zippel, *Introduzione all'etica*, Laterza, Roma-Bari 2009.

⁵¹ «Quando uno dunque, sollevandosi sulle cose singole coll'onesto amor dei fanciulli, cominci a scorgere questa bellezza, allora può dirsi che quasi tocchi la meta; perché in ciò sta appunto il procedere rettamente, da sé o colla guida di altri, nella via dell'amore: cominciando dalle bellezze di quaggiù, ascendere via via sempre più in alto in vista di quella suprema, quasi valendosene come di gradini, da uno a due e da due a tutti i bei corpi, e dai bei corpi alle belle istituzioni, e dalle belle istituzioni alle belle scienze, finché dalle scienze si culmini in quella scienza, che non d'altro è scienza se non di quella pura bellezza, e così pervenendo al termine, si conosca ciò che è, in sé, il bello», cfr. Platone, *Simposio*, traduzione di Guido Calogero, Editori Laterza, Roma-Bari 1996, 221b-c.

Interessante notare come, a commento di questa affermazione Scheler si avvalga, ancora una volta, di alcuni fondamentali rilievi di matrice husserliana. Innanzi tutto lo sfatare l'equivoca equiparazione tra le coppie *contingente-essenziale* e *individuale-universale*:

Questa importante differenza fra ciò che è essenziale e ciò che è contingente, tra quanto è costante e ciò che è variabile, tra quel che vale dietro e oltre la nostra possibile esperienza reale e ciò che è invece limitato a questo ambito di esperienza, non ha *nulla a che fare* con la ben diversa distinzione tra *l'individuale* e *l'universale* [...] (O, p. 96).

Questo ordine di valore "essenziale", immanente alle *cose stesse*, e non alla volontà razionale soggettiva o all'esistenza della divinità, non esautora la volontà umana allo sforzo etico, al dovere di intenzionarsi ad esso. Affinché la gerarchia valoriale immanente alle cose stesse, risulti normativa, occorre, infatti, che la volontà individuale riconosca la sua richiesta oggettiva attraverso lo «stare in ascolto» a quanto il sentimento indica e corrispondere ad esso con un amore «corretto».

È possibile *stare in ascolto* di quanto un sentimento ci dice quando sentiamo la bellezza di un paesaggio e di un'opera d'arte, oppure quando sentiamo le qualità peculiari di una persona che ci sta davanti; intendo dire che è possibile percorrere questo sentimento stando in ascolto e accettare in modo sereno l'esito a cui tale percorso ci conduce. In tal senso *stare in ascolto* significa avere finezza d'udito per quanto ciò che ci sta di fronte e verificare in modo rigoroso se quel che noi esperiamo come chiaro, evidente e determinato, è veramente tale. È allora possibile una cultura che sappia discernere in modo critico ciò che in un determinato sentimento è "autentico" e ciò che è "inautentico". Ciò che appartiene al semplice *puro sentire* e ciò che è invece del desiderio, della volontà orientata verso determinati fini, oppure della riflessione e del giudizio (O, pp. 89-90).

3. «L'ordine dell'amore»

La normatività delle cose stesse chiama il «puro sentire» a corrispondere ad esse, esercitando nel «mondo-ambiente, attraverso un «amore corretto», le scelte morali improntate all'«ordine dell'amore». Questo, infatti, è «in sé», ma, insieme, è «per l'uomo».

L'amore dell'uomo può solo limitarsi a riconoscere la *richiesta oggettiva* che proviene da tutti gli aspetti degni di essere amati e a sottomettersi all'*ordine gerarchico* in cui essi si trovano, un ordine che sussiste certamente in sé, ma che sussiste in sé "per" l'uomo ed è orientato alla sua *particolare* essenza. Solo per questa ragione esiste dunque un amore che possiamo caratterizzare come corretto oppure come scorretto: poiché le concrete inclinazioni e gli atti d'amore dell'uomo possono *essere in accordo* oppure *in contrasto* con la gerarchia degli aspetti degni di essere amati; [...] (O, pp. 72-73).

L'ordine di valori non viene meno al variare delle condizioni storico-sociali della sua realizzazione nel «mondo-ambiente», manifestando sempre, e al di là della dimensione contingente, una legalità predeterminata.

Per questa ragione possiamo ritenere che anche la gerarchia degli aspetti degni di essere amati, sussistendo in modo universalmente valido e sussistendo in tal modo per ciascuna individualità singola o collettiva, sia articolata in maniera tale che ogni oggetto, eliminato il suo carattere di contingenza e considerato dal punto di vista della sua essenza, assume all'interno di questa stessa gerarchia una posizione ben definita e unica (O, p. 97).

La soggettività morale, data l'essenziale finitudine che la costituisce, non può realizzare esaustivamente la portata complessiva di tale ordine oggettivo, ovvero quella che Kant definiva la perfetta adeguazione dell'intenzione morale alla norma. Scheler, come Kant, ma anche come Husserl nelle ultime conferenze di Praga e di Vienna, configura per la condizione umana, nella sua dimensione individuale e intersoggettiva, uno sforzo teleologico infinito: l'atto di portare ogni cosa nella direzione del valore che le è propria, non può che modularsi in uno sforzo etico teso ad una perfezione sempre differita. L'affermazione dell'esistenza di un ordine, di una gerarchia assiologica degli aspetti delle cose degni di essere amati è, dunque, vincolato, nella sua realizzazione, alla intenzione individuale, soggettiva e collettiva, che soltanto parzialmente si adempie in esso. Questo, naturalmente, apre l'enorme questione della possibilità della non-azione morale, ovvero, la possibilità che l'atto d'amore, ovvero il riconoscimento delle qualità assiologiche delle cose si trasformi nel suo contrario: l'odio.

nonostante la quantità e la molteplicità delle ragioni che suscitano l'odio [...], ogni atto d'odio è percorso da un'unica legge interna. Essa consiste nel fatto che ogni atto d'odio è fondato su un atto di amore; senza l'atto di amore, l'atto di odio manca di senso" (O, p. 99).

Declinando, ora, le precedenti considerazioni e provando a riportarle alla ricerca sull'attestazione fenomenologica del *bene comune*, possiamo ricordare che come a livello dell'esperienza percettiva si sia manifestato, fenomenologicamente, un piano di *a-priorità formale e materiale*, così il piano dell'esperienza assiologica ha rimandato a contenuti valoriali dati, legati alla *gerarchia assiologica* degli aspetti delle cose «degni di essere amati». La gerarchia dei valori è intuita da atti della cosiddetta percezione emotiva che, lontana da esiti sentimentali privi di ordine, diviene la modalità in grado di cogliere il *valore oggettivo delle cose*.

In quest'ottica il *bene comune* rappresenta l'interezza dell'*ordo amoris*, non una delle sue manifestazioni parziali, un intero che sollecita l'intenzione soggettiva della percezione emotiva ad un «amore corretto».

Se noi, nella tensione del nostro cuore verso gli oggetti, per così dire "troviamo" la <giusta> posizione, amiamo in modo *corretto* e ordinato; se invece confondiamo tra loro le diverse posizioni, se, sotto l'influsso delle passioni e degli impulsi, capovolgiamo l'ordine gerarchico <in cui si trovano tutti quegli aspetti che nelle cose sono degni di essere amati>, in questo caso il nostro amore è *scorretto* e disordinato. (O, p.97).

La fenomenologia della vita emotiva presenta, in Scheler, una stratificazione che distingue percezione affettiva, gli atti del *preferire* e del *post-porre* e *l'amare* e *l'odiare*. Nel momento in cui la soggettività morale trova la «giusta posizione dell'ordine» l'amore è corretto, nel momento in cui questa giusta posizione non viene riconosciuta, l'amore diviene scorretto e produce, come effetto, l'odio.

Come precedentemente ricordato, la natura *essenziale* dell'odio è, secondo l'indagine fenomenologica di Scheler, l'effetto dell'amore «scorretto».

I livelli di adeguatezza dell'amore rispetto all'oggetto amato possono via via innalzarsi dall'amore cieco fino all'amore totalmente adeguato e capace di vedere con evidente chiarezza. Il fatto che rimane però sempre valido è che l'atto d'odio, l'esatto contrario dell'amore e la negazione emotiva del valore e quindi anche dell'esistenza, è solamente la *conseguenza* di un amore in qualche modo *scorretto* e *confuso*. (O, p. 98).

Queste affermazioni significano che anche l'atto dell'odio, in apparenza così vuoto di nessi strutturali, rimanda ad una propria legge interna: quella di fondarsi, ovvero, espresso in termini husserliani, di trovarsi in un rapporto di fondazione con un atto d'amore «visto» in termini scorretti. L'affermazione che l'odio sia una conseguenza di un amore scorretto non significa disconoscere l'effettività del male, la esecrabilità degli atti di odio: quello che Scheler intende negare è che, fenomenologicamente ed essenzialmente, l'atto d'odio possa essere ritenuto un dato di originarietà assimilabile a quello dell'amore. Al di là di ogni variabilità interpretativa, in ogni atto di odio intenzionato alla privazione della pienezza assiologica dell'«essere persona», in ogni atto rivolto alla negazione dell'umano in quanto tale, si manifesta l'«essenzialità» del male e, simultaneamente, la sua impotenza originaria, la sua impossibile autonomia fondativa. La negazione, infatti, è sempre, eideticamente, relativa a ciò che essa nega; la negazione non può mai essere indipendente dal positivo di cui è negazione, in una parola, la negazione non può mai essere originaria.

Ciò che è espresso come negativo consiste nel manifestarsi di uno stato di cose, in cui è materialmente presente la privazione della pienezza di valore proprio di ogni cosa che è. Nei confronti dell'altro uomo, ad esempio, il male, la negazione, l'«odio» sono il contenuto materiale dell'attività dell'uomo che non è in grado di esperire l'ordine assiologico, la «pienezza di valore» custodita nel riconoscimento dell'aspetto degno di essere amato, ovvero nel caso specifico della condizione umana, del coglimento della dignità dell'«essere persona». La difficoltà a riconoscere la materialità del valore, legata alla non-cooriginarietà del negativo in relazione al positivo, non è solo dovuta al fatto che la negazione non possa apparire in modo indipendente da ciò che appare, ma anche dal fatto che, proprio perché il negativo non ha una propria autonomia, il disvalore stesso non può mai essere scisso dal valore cui è legato. Fenomenologicamente, amore e odio, essendo atteggiamenti emotivi essenzialmente contrapposti, escludono la loro co-presenza in un unico atto nel senso che è impossibile che un medesimo atto manifesti, insieme,

amore e odio, così come è, altrettanto, impossibile che la negazione, cioè l'atto di odio, sia «co-originario» al positivo, all'atto di amore.⁵²

Come la negazione sul piano logico e il non-essere sul piano ontologico sono, eideticamente, una parte non indipendente di ciò che negano, così sul piano assiologico, l'odio è eideticamente non indipendente dall'unico sentimento originario: l'amore. Dal punto di vista valoriale, la negazione rappresenta un aspetto della dimensione relazionale che intercorre tra il mancato riconoscimento dell'intenzionalità soggettiva e l'ordine gerarchico dell'assetto valoriale delle cose stesse. Ecco perché la descrittività dell'*ordo amoris* di un uomo coincide con la descrittività *in toto* dell'uomo stesso.

Chi ha l'*ordo amoris* di un uomo possiede in uno schema spirituale la fonte originaria che segretamente alimenta tutto ciò che da quest'uomo proviene; ancor di più: possiede l'elemento originario che determina tutto quello che continuamente appresta a prodursi intorno a lui – ciò che determina il suo *ambiente morale*, ciò che nel tempo determina il suo *destino*, ossia l'insieme di tutto ciò che a lui e *solo a lui* può accadere (O, 52).

Si configura, ora, nella descrizione fenomenologica di Scheler, una nuova distinzione essenziale: quella fra «destino» e «destinazione». L'evento del destino è cieco di valore, mentre l'assunzione della propria destinazione individuale comporta la consapevolezza della presenza di una «essenza assiologica in sé senza tempo». Torna, in queste brevi pagine, la potenza dell'eco kantiano e husserliano insieme: la cosa stessa dell'uomo, il suo *in quanto* è la «persona» ovvero il riconoscimento della presenza del valore ulteriore alla sua configurazione somatico-sensibile. La presenza della dimensione assiologica, custodita nella personalità dell'uomo, è un apriori distinto dal suo «destino» ed è interessante notare come per Scheler anche l'assunzione della propria destinazione morale, della propria personalità avvenga attraverso l'*ordo amoris*, ovvero attraverso un amore che deve essere rivolto anche a se stessi. Anche in questo caso l'*ordo amoris* si manifesta come la struttura portante di ogni comportamento valoriale, compreso quello che riguarda la forma autoreferenziale dell'amore di sé.

La destinazione individuale ha quindi a che fare con il *discernimento*, mentre il destino è qualcosa di cui si può solo prendere atto: un fatto in sé *cieco al valore*. È di nuovo un certo tipo di amore che deve precedere la conoscenza della destinazione individuale: è l'*autentico amore di sé* o amore per la propria salvezza, ben

⁵² Questo attestazione consentirebbe un aiuto filosofico all'approccio giuridico di certi crimini nei quali si confonde l'atto d'odio come la presunta conseguenza del "troppo" amore. «Amore e odio sono dunque senza dubbio due atteggiamenti emotivi contrapposti – a tal punto che è del tutto escluso che sullo stesso piano di valore si possa amare ed odiare in un *unico* atto la *stessa cosa* -, ma non sono atteggiamenti co-originari. *Il nostro cuore è primariamente destinato ad amare, e non a odiare: l'odio è solo una reazione ad un amore in qualche modo scorretto*» (O, p. 101).

diverso da ogni cosiddetto amor proprio. Nell'amor proprio vediamo tutto, anche noi stessi, solamente attraverso i nostri "propri" occhi e riferiamo tutto ciò che ci è dato, compreso noi stessi, ai nostri stati affettivi sensibili, senza però acquisire una chiara e distinta coscienza di questo riferimento in quanto tale. [...]. Ben diverso è quanto avviene nell'autentico amore di sé. Qui il nostro occhio spirituale e il suo raggio intenzionale sono assunti in un centro spirituale oltre-mondano. Vediamo noi stessi come fosse attraverso gli occhi di Dio; questo significa anzitutto che abbiamo una visione oggettiva di noi stessi e in secondo luogo che riusciamo a vederci totalmente come membri dell'intero universo (O, pp. 64-65).

Alla luce di questo appartenere all' «intero universo» di cui l'amore è il dato originario, come essere in grado di *vederne* l'ordine?

Innanzitutto, pur nella consapevolezza della nostra limitata capacità di amare

noi sappiamo e al tempo stesso sentiamo con esattezza che tale limite *non* si trova né negli oggetti finiti che sono degni d'amore né nell'essenza dell'atto d'amore in quanto tale, ma che può invece trovarsi solo nella nostra struttura organica e nelle condizioni che essa pone per la realizzazione e per il *sorgere* dell'atto d'amore (O, p. 75).

Torna, in questa affermazione, l'eco delle considerazioni iniziali del manoscritto: le cose stesse, nel loro stesso aspetto, disvelano la loro dignità valoriale, ma affinché la gerarchia valoriale, immanente alle cose stesse, assuma il carattere di una normatività, si rende necessaria lo stabilirsi di una relazione con la nostra intenzionalità legata alla condizione di finitezza. In questa prospettiva, la realizzazione dell'*ordo amoris* si configura per l'uomo come un compito mai concluso, come una tensione teleologica sempre differita, pena il rischio di una fissazione dell'amore, di una «stagnazione della sua maturazione spirituale e morale», degenerante nell'«infatuazione».

Laddove quindi l'uomo, come singolo o come aderente ad una qualsiasi forma di associazione tra più uomini, creda di avere raggiunto in un bene finito il definitivo appagamento e il pieno soddisfacimento della propria sete d'amore, non si tratta d'altro che di un'illusione, di una stagnazione della sua maturazione spirituale e morale. (O, p. 79).

La finitudine umana, la sua incapacità di cogliere sul piano dell'esperienza contingente la visione dell'ordine delle cose stesse, può determinare disvalori, «infatuazioni», «idolatrie», passioni che allontanano l'uomo dalla sua «destinazione morale», cioè dal suo essere «persona». L'essenza dell'amore, al contrario, esorbita le nostre dinamiche psico-fisiche per configurarsi come trascendimento del sé, in un continuo «incremento assiologico» diretto a quell' «unico» regno di «cose degne di essere amate», di cui nessuna di esse, in quanto separata e finita, può esaurirne «la pienezza e l'estensione» ma che, tutte insieme, rimandano a quell'intero, fenomenologicamente attestato, che è il *bene (comune)* e il suo «ordine».

E con ciò ne consegue dunque che l'unitaria *destinazione collettiva* dell'individuo "umanità" può essere realizzata solo se il completamento del progressivo manifestarsi del regno degli aspetti degni di essere amati avviene nella forma di una simultanea (comunitaria) e successiva (storica) *coesistenza* dei diversi modi in cui l'*amore* si mostra nelle differenti regioni assiologiche, che sono appunto ordinati secondo la gerarchia dell'*ordo amoris* (O, p. 81).

SEZIONE SECONDA

L'ITINERARIO HEIDEGGERIANO

IL *BENE COMUNE* COME COSA STESSA

CAPITOLO V

LA COSA STESSA DEL *BENE COMUNE*

Dalla Settima Lettera e dai dialoghi platonici

Gli antichi Greci pensano con gli occhi,
ossia con gli sguardi.
Martin Heidegger,
Seconda conferenza di Friburgo

Premessa

Rimasta nell'alveo della fenomenologia husserliana e di quella di Max Scheler, la ricerca ha provato a descrivere l'esperienza del *bene comune* nella sua formalità oggettuale a-prioristica e nel suo rimando ad un valore. Attraverso quest'ultimo riferimento, l'indagine ha inteso saldare lo sfondo ontologico a quello assiologico, al fine di completare il profilo fenomenologico del *bene comune*, legato alla sua caratterizzazione "oggettuale".

Se questo è stato il tentativo di "vedere" l'esperienza del *bene comune* attraverso lo sguardo husserliano e l'«ascolto» di Max Scheler, occorre ora ricordare come la fenomenologia abbia percorso, grazie alle «vie» di Martin Heidegger, un cammino ulteriore rispetto a quello del maestro Husserl, un cammino che, declinato nell'ambito di questa ricerca, può ri-orientarne la direzione, piegando l'indagine al tentativo di descrizione fenomenologica dell'esperienza del *bene comune* non in quanto *oggettualità*, sia pure oggettualità fondata su un valore, ma in quanto «cosa stessa».

Per affrontare questo nuovo taglio visivo, verranno esaminati alcuni spunti teoretici presenti in testi heideggeriani successivi alla cosiddetta «svolta», testi nei quali Heidegger approfondisce la distanza del suo percorso riflessivo da quello del Maestro, motivando la convinzione che la fenomenologia husserliana pur cogliendo l'autonomia dell'*oggetto*, abbia mancato il senso ultimo della genesi e dell'intenzione complessiva della fenomenologia: il coglimento della «cosa stessa».

Prima, tuttavia, di procedere su questa linea di approfondimento fenomenologico, la ricerca sosterrà, brevemente, su un magistrale tentativo di condurre l'ambito filosofico nell'alveo della questione della «cosa stessa», ovvero l'ambito della riflessione platonica.

L'intendimento di coniugare due meditazioni così distanziate cronologicamente come quella platonica e quella novecentesca di Martin Heidegger, nasce dalla convinzione che la dizione «cosa stessa», rappresenti, per entrambi i pensatori, la risposta ad un medesimo problema di natura teoretica ed etica insieme: quello del raffronto critico rispetto a posizioni filosofiche che, nelle diverse contestualizzazioni storiche, hanno enfatizzato la tonalità soggettivistica dell'approccio all'esperienza. Lo sfondo di criticità platonica nei confronti della sofistica, così come lo sfondo di criticità heideggeriano nei confronti delle considerazioni soggettivistiche, compresa quella che il filosofo imputa al maestro Husserl, nasce dal tentativo di preservare l'apertura dell'esperienza filosofica alla «cosa stessa», o nella dizione greca, al «veramente essente», in una parola, alla questione ontologica.

A questa intenzionalità comune si affianca, a giudizio di chi scrive, anche un esito affine, che, nel caso di Platone, confluisce nell'emergere del limite strutturale della scrittura della «cosa stessa» e nel caso di Martin Heidegger, nella sua affermazione tautologica. Tale esito di profonda criticità nei confronti del cosiddetto linguaggio apofantico non va, tuttavia, inteso come apertura al mistico, a ciò che ineffabilmente sarebbe in grado di trascendere la nostra esperienza ordinaria; il silenzio linguistico platonico, così come l'affermazione tautologica heideggeriana, introduce un'esperienza *compresa* nel cuore dell'esperienza filosofica quando l'esperienza mostra non solo la sua capacità *costitutiva*, ma la sua capacità di *accoglienza*.

Sul modello della precedente indagine inerente alla fenomenologia husserliana, il riferimento all'itinerario platonico si soffermerà, allora, su alcuni elementi teoretici che vanno incontro all'esperienza del *bene comune*, piuttosto che alla sua *scrittura*.

In questo taglio di ricerca, sono stati individuati come esercizi di esemplarietà di "visione", lo sguardo platonico sul «cerchio» (*Settima Lettera*), sul «pescatore con la lenza» (*Sofista*), sull'«amore» (*Fedro*), sulla «tecnica» (*Protagora*). Attraverso le pagine platoniche esaminate, il *bene comune* sembra abbandonare la dimensione di *dato*, fenomenologicamente attestato, per avvicinarsi a quella di *donato*.

1. «Il cerchio»

Il primo esempio di sguardo platonico sulle «cose stesse», è tratto dalla *Settima lettera*, un documento di straordinaria suggestione ed importanza per la ricomposizione del mosaico

autobiografico platonico e per quella del contesto storico-politico di Atene e della Sicilia nel quarto secolo prima di Cristo.⁵³

All'imponenza di questi lasciti, resi ancor più preziosi dalla parallela scarsità di riferimenti autobiografici presenti nel *corpus* dell'opera platonica, si aggiunge il motivo di interesse teoretico, con la presenza, nella *Lettera*, di una interlocuzione riflessiva di enorme suggestione, un'interlocuzione che suggella, nella brevità e nella intensità di una scrittura concisa, il senso dell'intera esperienza del pensare e del vivere filosofico platonico.

Nelle pagine della *Lettera* si assommano, infatti, diverse, e fondamentali, intenzioni di significato: dalla ricomposizione del proprio profilo auto-biografico, riferito alla progettualità politica che aveva indotto Platone a più interventi in Sicilia, sino al fulmineo *excursus* filosofico che tanto ha significato e significa tutt'oggi, per l'esegesi del pensiero platonico. È su quest'ultimo aspetto che questo commento intende soffermarsi, nella convinzione che proprio in quelle poche pagine, Platone indichi ai suoi interlocutori di ogni tempo, il senso complessivo del suo lascito di pensiero.

Nella *Lettera*, lo slittamento dell'argomentare dal piano politico a quello filosofico, non delinea, infatti, uno stacco tra le diverse sezioni, ma ne rappresenta la necessaria integrazione, un'integrazione capace di far intravedere ciò che nell'intenzionalità della dimensione politica era rimasto implicito, pur essendone il fondamento. In una parola, attraverso lo snodarsi del rendiconto biografico, Platone guidava i propri interlocutori verso la convinzione che la validità del gesto politico sprofondi nell'insensatezza se non viene rischiarato e sostenuto dalla sua intenzionalità filosofica ed è a questa stessa intenzionalità che occorre rivolgere, ora come allora, lo sguardo del pensiero.

Alla fine capii che il mal governo era un male comune a tutte le città, che le loro leggi non erano sanabili se non con una preparazione straordinaria unita a buona fortuna; e fui costretto a riconoscere che solo la retta filosofia permette di distinguere ciò che è giusto sia nella vita pubblica che in quella privata. Capii che le generazioni umane non si sarebbero liberate dai mali se prima non fossero giunti al potere i filosofi veri – oppure se i governanti della città non fossero diventati, per sorte divina, dei veri filosofi (L, 326a-b).⁵⁴

⁵³ L'edizione della *Settima lettera* cui si fa riferimento è contenuta in Platone, *Lettere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, *op. cit.*, pp. 63-135. Alcuni passi della lettera si avvalgono anche della traduzione di Giorgio Agamben tratta da G. Agamben, *La cosa stessa*, in *La potenza del pensiero, Saggi e conferenze*, Neri Pozza, Vicenza 2005, pp. 9-23.

⁵⁴ Spontaneo il richiamo alla celeberrima pagina del quinto libro della *Repubblica*: «Se negli Stati i filosofi non diverranno re, o se quelli che ora sono chiamati re o sovrani non si dedicheranno seriamente alla filosofia, se non verranno necessariamente escluse le persone che s'indirizzano solo verso l'una o verso l'altra, per gli Stati non ci sarà

Con l'approssimarsi della delineazione della «retta» filosofia, il tono della scrittura platonica si fa più teso e solenne, perché, volutamente, la *Lettera* non intende limitarsi alle vicissitudini di un progetto politico segnato dalla provvisorietà di protagonisti ed occasioni, ma, piuttosto, volgersi alla profondità di senso di una esperienza *senza tempo*, quella della «ricerca filosofica»:

A queste persone bisogna mostrare che cos'è veramente la ricerca filosofica, e quale impegno e quale fatica essa comporta. E se colui che ascolta è di indole divina, se è veramente filosofo ed è degno di tale ricerca, riterrà che la via indicata è la migliore, che bisogna cercare di seguirla subito e che non si può vivere in modo diverso. Allora unisce i suoi sforzi a quelli della sua guida e non desiste prima di aver raggiunto lo scopo o di aver conseguito una forza tale che gli consenta di proseguire il suo cammino da solo, senza l'aiuto del maestro. Così pensa e così vive chi ama la filosofia. E continua a fare quello che faceva prima, rimanendo però sempre fedele alla filosofia e a quel genere di vita quotidiano che fa di lui un uomo capace di apprendere, ricordare, ragionare nel pieno dominio delle sue facoltà, un uomo che avrà sempre in odio il modo di vivere contrario a questo (L, 340 c-d).

Fino a queste considerazioni, la *Lettera* aveva indicato come luoghi da cui scaturisce la vita filosofica e con essa la sua efficacia politica: *l'apprendere, il ricordare, il ragionare* «nel pieno dominio delle facoltà». Sembrava, dunque, che Platone riservasse alla *ratio* intesa in senso lato, l'orizzonte conclusivo della relazione filosofia-politica. Ma, ecco, che oltre a queste indicazioni, il filosofo dà spazio ad un ulteriore intendimento di pensiero, alzando il tono dei rimproveri nei confronti di chi, deliberatamente, equivoca il significato autentico del filosofare: non solo sono da condannare la *pigrizia*, la superficialità dell'agire, ma, ancor più, l'utilizzo di una scrittura che non sa intravedere ciò che il pensare filosofico dischiude nella sua originarietà.

Su questa cosa non vi è alcun mio scritto né mai potrà esservi. Non è, infatti, in alcun modo dicibile come le altre discipline, ma dopo molto stare insieme intorno alla cosa stessa (*περὶ τὸ πρῶτον αὐτὸ*), e dopo molta convivenza, improvvisamente, come luce schizzata da un fuoco, nasce nell'anima e ormai nutre se stessa.⁵⁵

Con queste solenni dichiarazioni si apre il cuore teoretico della *Lettera*, il suo *excursus* filosofico:

rimedia, caro Glaucone, e neppure, mi sembra, per il genere umano [...]], cfr. Platone, *Repubblica*, a cura di Giuseppe Lozza, Mondadori, Milano 1990, 473d-e.

⁵⁵ Cfr. Platone, *Settima lettera*, 341c-d, traduzione di Giorgio Agamben tratta da *La potenza del pensiero, Saggi e conferenze, op. cit.*, p. 11. «[...] essi non sono in grado di capire nulla di queste cose perché su di esse non esiste né mai esisterà uno scritto mio. Questa non è una scienza che si possa insegnare come le altre: è qualcosa che nasce all'improvviso nell'anima dopo un lungo rapporto e una convivenza assidua con l'argomento (*περὶ τὸ πρῶτον αὐτὸ*), come la scintilla che scaturisce dal fuoco e poi si nutre di se stessa» (L, 341d).

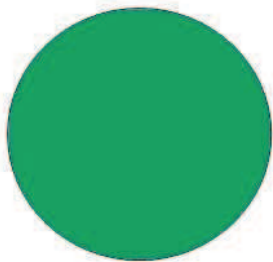
Ma di questo ho deciso di parlare più a lungo perché, dopo che l'avrò fatto, forse le cose risulteranno, almeno in parte, più chiare. Vi è infatti una seria ragione per cui è meglio che nessuno osi scrivere alcunché su questi argomenti, e io l'ho esposta più volte: ma è bene che la ripeta anche ora (L, 342a).

Nell'esordio del «parlare più a lungo», è la natura del conoscere ad esser presa ad esame. Platone delinea con esattezza i fattori costitutivi del possesso conoscitivo delle «cose che sono»: il «nome», il «discorso», l'«immagine» e la «scienza». Nell'assetto conoscitivo si tratta, sempre, di attribuire un nome, una definizione, una figura a ciò che si manifesta nella presenza del divenire, considerando che di questa presenza è poi possibile conseguire la «scienza», l'«intelligenza» e l'«opinione vera» che corrispondono al «quarto» elemento della conoscenza.

I primi quattro elementi (nome, discorso, immagine e scienza) compongono il mosaico della *conoscibilità* del reale, di quella che, con un linguaggio contemporaneo, potremmo definire la determinazione obiettiva degli enti. Nella *Lettera*, questi quattro elementi vengono affiancati da un quinto, il «veramente essente», un elemento che non rientra propriamente nella facoltà conoscitiva, rappresentando ciò *verso cui* si rivolge la conoscenza, compresa quella epistemica. Si tratta dell'«oggetto» del conoscere «che è veramente», (*ἀληθώς ὄν*), di cui occorre meditare la natura.

Per ciascuno degli enti vi sono tre, attraverso i quali è necessario che si generi la scienza, quarta è la scienza stessa, quinto si deve porre quello stesso che è conoscibile e che è veramente (*ἀληθώς ὄν*). Il primo è il nome, secondo il discorso definitorio, terza è l'immagine, quarta è la scienza.⁵⁶

L'esempio prescelto, da Platone, per chiarire l'argomentazione è quello del «cerchio»: esiste un ente il cui «nome» è cerchio, di esso è possibile un «discorso» formato da nomi e verbi, vi è poi l'«immagine», la figura di esso. Questi elementi sono «cose» che «si riferiscono al cerchio, ma che il *cerchio in sé* non subisce perché è altro da esse».



Esiste qualcosa che è detto cerchio e che porta appunto questo nome; c'è poi il discorso che lo riguarda, che è formato da nomi e verbi: «la figura che dagli estremi al centro ha da ogni punto distanza eguale»,

⁵⁶ Cfr. Platone, *Settima lettera*, 342b, traduzione di Giorgio Agamben tratta da *La potenza del pensiero, Saggi e conferenze*, op. cit., p. 12. «Vi sono tre elementi attraverso i quali si giunge a una conoscenza di ciascuna delle cose che sono - il quarto è la scienza stessa, il quinto è l'oggetto del conoscere in quanto realmente esistente (*ἀληθώς ὄν*). Il primo elemento è il nome, il secondo il discorso, il terzo l'immagine, il quarto la scienza» (L, 342b).

questo è il discorso intorno a ciò che ha nome «rotondo» «circolare» «cerchio». Terza è l'immagine che si disegna e si cancella, si costruisce col tornio e si distrugge: tutte cose che si riferiscono al cerchio ma che il cerchio in sé non subisce perché è altro da esse. Quarta è la scienza, l'intelligenza e l'opinione vera che si ha di queste cose: un tutto unico che non ha sede né nei suoni né nelle figure dei corpi ma nelle anime; e quindi è evidentemente cosa diversa sia dalla natura del cerchio sia che dagli altri tre elementi di cui ho parlato. La più vicina al quinto elemento, per affinità e somiglianza, è l'intelligenza, gli altri sono più lontani (L, 342b-d).

Per esercitarci in funzione dell'esperienza del *bene comune*, immaginiamo, con Platone, di aver di fronte a noi un cerchio, disegnato con la penna sulla carta o costruito con il tornio. Di questo cerchio di cui conosciamo il «nome», vediamo l'«immagine» e costruiamo il modello, possiamo stabilire la *definizione* e con essa, progressivamente, la conoscenza epistemica, poiché di quel cerchio visibile e presente all'esperienza come disegnato e costruito, la scienza «l'intelligenza e l'opinione vera» che si ha di queste cose, evidenziano la struttura invariante. È con la scienza, che rappresenta «un tutto unico che non ha sede né nei suoni né nelle figure dei corpi ma nelle anime» che cogliamo le determinazioni, non relative a *questo* singolo cerchio disegnato o costruito dal tornio, ma *del* cerchio, quel cerchio «veramente essente» che per essenza, è distinto da tutte le altre figure geometriche. La scienza del cerchio, la geometria, il «quarto elemento», rappresenta l'attività razionale per eccellenza, eppure l'ἐπιστήμη, la geometria del cerchio non è, secondo Platone, coincidente con il cerchio stesso o, meglio, il cerchio veramente essente non è costruito dalla geometria, ma è la geometria che può costruirsi come geometria del cerchio grazie al cerchio stesso.

Si potrebbe pensare che Platone non accenni che fuggevolmente a questo enigmatico «quinto» elemento; in realtà la sua nominazione è strettamente congiunta alla destinazione dei precedenti quattro elementi, in una saldatura tra sfondo gnoseologico (l'individuazione dei quattro elementi che consentono il possesso conoscitivo della cosa grazie alla sua conoscenza epistemica) e sfondo ontologico (l'esperienza del «veramente essente»). Se queste sono le osservazioni riguardanti «il cerchio», Platone aggiunge una annotazione fondamentale per il proseguimento della ricerca sul *bene comune*, ricordando come le sue affermazioni possano essere estese all'intera gamma degli enti, compreso l'oggetto della nostra indagine, «il bene»:

Lo stesso vale per la figura diritta e rotonda, per i colori, per *il bene*, il bello e il giusto, per ogni corpo sia esso artificiale o naturale, per il fuoco, l'acqua e simili, per ogni essere vivente, per le consuetudini proprie delle anime, per tutto ciò che si fa o che si subisce (L, 342d).

Grazie ai primi «quattro elementi», è possibile conseguire la conoscenza "oggettiva" di *tutti* gli enti, compreso «il bene», per poter poi accostarsi al «quinto», poiché, ripete Platone, il suo incontro deve avvenire mantenendo la relazione con il «tutt'uno» della scienza e dei suoi elementi:

Non si giunge a partecipare pienamente della conoscenza del quinto elemento se non si possiedono gli altri quattro (L, 342e).

Ma perché i «quattro elementi» sono disgiunti dal «quinto», dalla cosa «veramente essente»?

Perché la scienza del cerchio *non* coglie il *cerchio stesso* e perché, declinando l'oggetto del domandare alla nostra indagine, una scienza del bene non potrebbe cogliere il *bene stesso*?

La risposta di Platone indirizza la riflessione al chiarimento dell'essenzialità della natura della conoscenza: i «quattro elementi», dirigendo la loro intenzione conoscitiva verso la configurazione oggettuale dell'ente, presentano all'«anima» ciò che essa *non* cerca.

Si profila, nella delineazione di poche battute, quello che, platonicamente, rappresenta il limite costitutivo dell'ἐπιστήμη: la scienza non sa strutturalmente distinguere il «quale» (*to poion ti*) di ciascuna cosa, la sua determinazione, dal suo *essere*, dal suo «che» (*to on*). L'indistinzione tra il «come» di ogni cosa che è, e il suo «che» ovvero la sua configurazione ontologica, rappresenta il limite dell'esperienza epistemica.

L'anima, ripete Platone, non è alla ricerca del «come», della «qualità», della *determinazione* dell'ente, ma del suo «che», del suo *essere*; l'erroneità all'approccio alla cosa non è, dunque, da imputarsi alla natura dell'anima, ma a quella dei «quattro elementi» che, anche all'apice del processo conoscitivo ovvero anche al livello dell'indagine epistemica, offrono una risposta sulla determinazione logico-essenziale dell'ente, sulla sua possibile conoscibilità, ma mancano la risposta ontologica sull'*essere* dell'ente (stesso).⁵⁷

[..] E un discorso praticamente senza fine ci sarebbe da fare sulla oscurità di ciascuno dei quattro elementi, ma la cosa più importante è quella che ho detto poco fa: dei due principi, essenza e qualità, l'anima cerca di conoscere l'essenza non la qualità; ora, ciascuno dei quattro elementi è in grado di offrirle, a parole e nei fatti, il principio che essa non cerca e le presenta quindi, per mezzo di discorsi e immagini, dei dati che possono essere facilmente confutati dalle sensazioni: in tal modo ogni uomo si sente pieno di dubbi e di incertezze (L, 343-cd).

Sulla base di queste affermazioni e per avvicinare i propri interlocutori al chiarimento dello sfondo ontologico del «quinto elemento», Platone ricorda come il cerchio «vero e proprio», il «veramente essente», mantenga una specificazione che lo differenzia dagli elementi costituenti il cerchio disegnato/costruito/definito: il cerchio «veramente essente», al contrario del cerchio inteso come oggetto sottoposto al conoscere, *non* possiede nulla che contrasti la propria natura. L'esser cerchio del cerchio non è «né grande né piccolo», non è delimitato da alcunché, non ha

⁵⁷ «Inoltre, questi elementi tendono a spiegare tanto la qualità quanto l'essenza di ogni cosa con discorsi del tutto inadeguati; perciò nessuna persona assennata correrà il rischio di affidare i suoi pensieri a essi, soprattutto se si tratta di parole immobili, come sono appunto i caratteri della scrittura» (L, 342e - 343a).

una figura determinata. Nella conoscenza epistemica, invece, i contrari valgono quali fondamenti per la definizione del cerchio, così come il *nome*, la *definizione*, l'*immagine* sono forme della sua espressione. Il «veramente essente» esigendo una modalità di approccio all'ente estranea alla polarità dei contrari, e quindi alla definizione, rimanda ad una diversa *esperienza della cosa*, legandosi ad una considerazione dell'essere *in quanto* essere, e non dell'essere *già* espresso o categorizzato nella determinazione degli enti.

I lettori del resoconto autobiografico platonico, giunti a questa crocevia, non possono che interrogarsi se davvero l'esperienza del filosofare possa abbracciare una discorsività alternativa a quella dei quattro elementi ovvero a quella conoscibilità dell'essere *già* categorizzato nelle determinazioni specifiche degli enti e, soprattutto, debbono chiarire cosa significhi pensare il «quinto elemento» come estraneo ai contrari, nel suo essere ciò che è, la «cosa stessa».

Riprendiamo così, l'esemplificazione platonica, *il cerchio*, e quella relativa alla nostra ricerca, *il bene comune*. Stando ai passaggi precedenti il cerchio stesso, il veramente essente è *l'essere* del cerchio, il bene stesso è *l'essere* del bene e non manifestazione di cerchi o di beni confrontabili al loro contrario. Ma come intendere, platonicamente, *l'essere* (del *cerchio* e del *bene*)?

2. «Il pescatore con la lenza»



Per provare a rispondere, è necessario ora amplificare lo sguardo teoretico della *Lettera*, sostando brevemente sulle pagine del *Sofista*. Qui Platone ha fatto confluire l'essere degli enti nella loro "capacità di agire o subire", raccolta nella definizione dell'essere in quanto δύναμις

Io affermo appunto che tutto ciò che per sua natura possiede una capacità di produrre un qualunque effetto o di subirlo, anche di entità irrilevante da parte della cosa più insignificante e pure soltanto un'unica

volta, tutto ciò è realmente: pongo in effetti che la definizione che definisce le cose che sono sia che non sono niente altro che “capacità” (δύναμις) (S, 247e).⁵⁸

L'essere delle cose, anche di quelle più insignificanti, si andava profilando nel testo come la «capacità» relazionale di ogni cosa che è, una «capacità» che si manifesta in interi strutturati da una rete eidetica sulla quale può agire la determinazione dialettica del *logos*.

Prima di giungere a questa fondamentale affermazione teoretica, Platone aveva inscenato, nel dialogo, una straordinaria tessitura argomentativa rivolta al chiarimento della relazione tra il *nome* e il suo *genere*, insieme alle conseguenze che essa comporta. Lo Straniero e Teeteto, i protagonisti della conversazione, stavano ricercando la natura essenziale del nome *sofista*, nome attribuito a quell'ambiguo personaggio che animava la cultura intellettuale dell'Atene del tempo, in grado di minare, agli occhi di Platone, la comprensione, oltre che la sopravvivenza stessa, dell'autentica esperienza del filosofare.

Per facilitare l'indagine, l'argomentare era stato, in prima battuta, rivolto al nome *pescatore con la lenza*, il nome di un ente ben meno complesso del *sofista* e che poteva più facilmente dimostrare l'efficacia dell'*episteme* dialettica nel conseguire quella definizione, custodita nel nome, che conduce in prossimità della «cosa stessa».

È in quest'ottica che sin dalla prima ricerca dialettica, il movimento teso all'individuazione «del che è» del «pescatore con la lenza», (come poi quello relativo alle definizioni del sofista), si era rivolto alla descrizione della manifestazione della loro δύναμις, della loro «capacità». In entrambi i casi, l'indagine dialogica tra i due interlocutori aveva dimostrato che il linguaggio, se ben guidato, fosse effettivamente in grado di conseguire la *definizione*, custodita nel *nome* della «cosa stessa» indagata. L'effettivo raggiungimento del *genos* dell'ente, sia quello familiare come il «pescatore con la lenza» sia quello complesso come il «sofista», aveva sancito la validità del metodo “epistemico” della dialettica, un metodo nel quale l'essere del pescatore e del sofista, ovvero il «che è» degli enti, si era manifestato all'esperienza e al linguaggio, nella sua capacità di essere categorizzato in generi, ovvero nella manifestazione di quello che nella *Lettera* Platone definisce il suo «come».

L'indagine platonica faceva, così, emergere come, ontologicamente, ogni cosa che è, fosse un intero caratterizzato da una proprietà che lo costituisce necessariamente per ciò che è. Questa

⁵⁸ Nella traduzione di Bruno Centrone per Einaudi, Torino 2008, il termine δύναμις viene, nello stesso passo, riferito a *capacità*. «Affermo dunque che ciò che possiede per sua costituzione naturale una capacità di qualunque tipo, riguardante o l'agire su una qualunque altra cosa o il patire anche qualcosa di minimo da parte della cosa più insignificante, fosse pure per una volta sola, tutto questo, realmente, è; stabilisco infatti che si debba porre come determinazione distintiva, che le cose che sono altro non sono se non capacità».

proprietà è la sua «capacità», la sua δύναμις di essere ciò che è in relazione a tutto ciò che non è se stesso. La «capacità» è, quindi, ciò che fa sì che ogni intero sia ciò che mostra di essere, in un «tutto» relazionale, dialettico. Il «pescatore con la lenza» mostra una sua «capacità», che non è quella del pescatore con la fiocina, il «sofista» ha una capacità che non è quella del «filosofo».

Dal punto di vista teoretico, questo significava che nel momento in cui nella definizione dell'ente preso ad esame, si era articolato linguisticamente l'essere della cosa, questo stesso essere si è manifestato nella sua "capacità" di entificarsi e, dunque, di tradursi non arbitrariamente, ma attraverso movenze linguistiche che seguono la predisposizione della cosa ad essere ciò che è.

In questo modo il linguaggio rimandava ad una δύναμις che si manifesta categorizzata per generi, generi che, a sua volta, il *logos*, il linguaggio "dice", seguendo le nervature specifiche della manifestazione della «cosa stessa».

Sino a questo punto, il *Sofista* offriva un chiarimento essenziale sul valore e insieme sul limite del linguaggio e del suo rapporto con l'essere in quanto capacità di manifestarsi in assetti determinativi. Ma con la definizione di essere come δύναμις, Platone indicava sia la possibilità per il linguaggio di tradurre l'esperienza della cosa in una scienza della sua costituzione dialettica, in una ἐπιστήμη corretta dell'ente, sia l'indicazione di una "eccedenza" dell'essere "in sé", nel momento in cui lo si confronti con il piano della dicibilità linguistica.

Nella costituzione dialettica, il linguaggio consegue, infatti, l'*idea*, l'εἶδος ma non la δύναμις dell'ente. Per questo l'indagine ontologica platonica non risulta completamente aderente con quella logica, come sarà poi per Aristotele: la definizione di *essere* in quanto δύναμις fa da spartiacque tra una ontologia dispiegata logicamente ed una ontologia che riserva all'essere la sua *eccedenza*, rispetto al linguaggio che lo dice. La categorizzazione in generi non concerne, infatti, l'essere considerato in sé, che, nel *Sofista*, proprio come nella *Lettera*, non assume alcuna forma predicativa, nemmeno quella identitaria con se stesso:

Anche l'essere in sé, dunque, bisogna dirlo diverso dalle altre forme (S, 257a).

Utilizzando gli spunti riflessivi del *Sofista* e della *Lettera* in funzione della nostra ricerca potremmo, platonicamente, pervenire ad un duplice esito: il primo riguarda la possibilità per il linguaggio di tradurre l'esperienza del *bene comune* in una "scienza" della sua costituzione concettuale-normativa, il secondo dà, invece, l'indicazione di una "eccedenza" del suo essere "in sé", nel senso che il *dirsi* del *bene comune* non risulta totalmente adeso al suo *darsi*, al suo manifestarsi.

Ma come intendere, allora, il «veramente essente» del «cerchio», del «pescatore», del *bene comune* e di tutti gli enti? Perché possiamo scrivere una *geometria* del cerchio ma non il cerchio stesso o una *tassonomia* dei beni di cui, ad esempio, le costituzioni rappresentano una delle voci

più alte, ma non possiamo scrivere quel bene stesso a cui i principi costituzionali si appellano? Perché l'«anima», che può descrivere attraverso la scienza dialettica l'εἶδος di ogni sorta di enti, non ne può parimenti descrivere scritturalmente la δύναμις? In una parola, qual è il limite del linguaggio, compreso quello epistemico?

Nel contesto della pagina platonica, la domanda può, forse, trovare risposta nella distinzione “essenziale” tra δύναμις e εἶδος, nella distinzione tra la capacità, la potenza d'essere dell'ente e la sua essenzialità, la sua eideticità. Da quanto precedentemente espresso, l'«idea», l'εἶδος dell'ente è la manifestazione dell'essere di un ente già caratterizzato dai generi sommi, un ente, cioè, nei confronti del quale la dialettica argomenta razionalmente, essendo intenzionata al reticolato determinativo del «come» l'ente si manifesta sul piano d'esperienza. Su questo «come», colto dall'εἶδος nel suo versante strutturale ed essenziale appunto, si può snodare il *logos* dialettico. Detto sinteticamente, ognuno degli enti si rapporta necessariamente ad un εἶδος, caratterizzato dalla articolazione dell'essere in generi, ed è su questa struttura eidetica, connessa al linguaggio razionale, che si istituisce la scienza.

L'opzione sofista di un linguaggio sganciato da ogni dimensione veritativa è confutata proprio da questo rimando all'eideticità perché, come affermerà molti secoli dopo anche la fenomenologia husserliana, esiste un carattere biunivoco tra eideticità, discorso razionale e scienza. Solo perché si manifesta una rete eidetica all'interno della manifestazione dei singoli enti, è possibile la costituzione della scienza: sulla eideticità dei cerchi si edifica la geometria, su quella dei beni l'assiologia, in tutti i casi la struttura eidetica si offre *strutturalmente* insieme al manifestarsi dell'ente cerchio, dell'ente bene. Ciò che definiamo discorso razionale è possibile alla condizione che la dimensione eidetica di qualsiasi cosa che è, si manifesti per ciò che è, il pescatore con la lenza *in quanto* pescatore con la lenza, il sofista *in quanto* sofista, il cerchio *in quanto* cerchio, il bene *in quanto* bene.

Il *logos* della scienza, quindi, il «quarto elemento», si trova collocato tra due estremi: da una parte deve escludere le cosiddette accidentalità degli enti, che, non essenziali rispetto all'ente stesso, sono parti indipendenti della cosa; dall'altra la scienza è legata necessariamente all'εἶδος della cosa che rispetto ad essa è una parte non-indipendente. Ma l'εἶδος tradotto dal linguaggio epistemico della dialettica, non è il «veramente essente», la sua δύναμις.

La δύναμις del cerchio non è «né grande né piccola», né possiede una figura determinata; la δύναμις del bene non ha una tassonomia di merito, eppure la «cosa stessa», il «veramente essente» del cerchio e del bene sono, nella loro eccedenza «irrafigurabili» (utilizzando un termine husserliano) o «inapparenti» (utilizzando un termine della fenomenologia heideggeriana), sempre “presenti” in ogni cerchio e in ogni manifestazione di bene.

Se sulla eideticità del cerchio, si costruisce la geometria, la stessa geometria non può cogliere geometricamente la sua δύναμις; se sulla eideticità del *bene comune* si può costituire un assetto normativo, la giurisprudenza non ha contenuti giuridici per declinare normativamente il *bene comune in quanto bene comune*. Questo accade perché il «cerchio stesso» come il *bene stesso non* sono oggetti di predicazione.

Eppure in questo, non c'è nulla di ineffabile.

Semplicemente significa “vedere” la distinzione tra la «capacità» del bene, che in sé non può mai essere raffigurata, dalla sua “idea”, dall' εἶδος, necessariamente legata, come *scienza del bene*, al «come» si manifesta il «bene stesso» nei beni.

Riassumendo: ogni manifestazione del bene rappresenta, senza poterla scrivere, la δύναμις del bene stesso; per questo motivo, se è tramite il bene stesso che è possibile, per la filosofia e per la giurisprudenza, dibattere delle sue possibili declinazioni, il bene stesso non è da intendersi, platonicamente, come εἶδος ο, husserlianamente, come il «concetto puro» dei beni.

Platonicamente, il *bene comune* «veramente essente» è l'essere stesso del bene, la sua «capacità» di essere il “bene” in relazione a tutte le manifestazioni in cui appare nel suo esser eideticamente lo stesso.

È in questo senso che l'eccezione dell'“essere del bene comune”, non può che apparire in tutti i beni, eideticamente identico, nella multiforme varietà della sua manifestazione, materiale o immateriale e questa considerazione scioglie la difficoltà di una giustificazione teoretica della loro distinzione: nessun *bene comune materiale* o *immateriale* che sia, assorbe il *bene comune stesso*, che in tutte le sue manifestazioni rimane la loro «irrafigurabile», «inapparente» donazione di senso.

L'accostarsi al *bene comune* «veramente essente» è, dunque, un'esperienza, non una parola: l'esperienza dell'accoglimento del «quinto livello», del «che è veramente», della «cosa stessa». In quest'ottica, l'esperienza del *bene comune*, si profila non tanto come l'assunzione di una scienza eidetica del bene, materiale o immateriale; ma come la precedente visione di una apertura, l'apertura all'esperienza di un *dono*, il dono del *bene* nel suo accadimento d'essere nei *beni*.

3. «Il dono»

Dopo la sosta sull'esercizio del «cerchio» della *Settima Lettera*, la breve ricognizione platonica può proseguire avvalendosi di un ulteriore esempio di sguardo platonico sulle cose *non costituite*, ma “esperite” nel loro esser *donate*. Il nuovo esempio, descritto con insuperabile maestria letteraria e concettuale da Platone nel *Fedro*, riguarda la cosa «amore».

La difficoltà d'interpretazione di questo dialogo sembra raccogliersi nell'apparente eterogeneità dei suoi contenuti: un prologo di sfavillante bellezza realistica, permeato dalla conversazione tra un Socrate terso e ridente come l'assolata campagna ateniese e il suo interlocutore, viene fatto seguire da discorsi sull'amore, inframezzati dalla narrazione di miti, e poi, ancora, dialoghi serrati a tema il linguaggio cui si alternano nuovi miti, la difesa dell'oralità rispetto alla scrittura e una preghiera finale. Di fronte a tanti e tali spunti teoretici, la storiografia, seguendo le varie propensioni ermeneutiche degli Autori, ha evidenziato l'originalità di alcuni temi rispetto ad altri, tanto da fare del dialogo un diamante cristallino in cui ciascuna lettura può celebrare il proprio taglio di luce.

Per il proseguimento della ricerca sull'esperienza fenomenologica del *bene comune*, l'interpretazione qui proposta si appoggia, quale filigrana concettuale dell'opera, non tanto nel mettere in evidenza una delle tante messe a fuoco ermeneutiche del testo, quanto provare a seguire, come era stato per la *Lettera* e per il *Sofista*, il tracciato del vocabolo δύναμις, esercitandoci ad individuare il luogo cui questo termine conduce nei vari snodi testuali e quale declinazione possa assumere all'interno dell'indagine sull'esperienza del *bene comune* come «veramente essente». Il complesso intendimento del termine δύναμις, di volta in volta inteso dai traduttori come *capacità, potenza, possibilità, ciò che sarebbe nel suo essere*, sembrerebbe rendere fallimentare, sin dall'esordio, questo tentativo di tracciato teoretico. Per chi scrive, tuttavia, è proprio nella parola δύναμις custodito, nella scrittura platonica, quel farsi non solo dell'essenzialità della cosa (sia essa, nel caso del *Fedro*, la cosa «amore», «bellezza», «discorso», «scrittura»), ma la sua stessa possibile apertura al linguaggio.

Anche con la nuova esemplificazione tratta dal *Fedro*, il rimando alla δύναμις intende sottolineare la piena ed autonoma manifestatività della cosa presa in questione rispetto al soggetto che la esperisce e al discorso che lo dice, riallacciandosi, anche in questo caso, alla definizione dell'essere inteso nella sua capacità di categorizzare l'ente secondo generi che lo differenzino l'uno dall'altro ovvero secondo la «capacità di agire o subire», proposto da Platone nel *Sofista*.

È in quest'ottica che il *Fedro* descrive il movimento discorsivo «del che è» dell'«amore», dell'«anima», della «bellezza», della «retorica», della «scrittura» oltre che della «dialettica». Quest'ultima assumerà un profilo di primaria importanza perché è proprio nella dialettica filosofica che l'essere si dà all'esperienza e al linguaggio che lo traduce. E, tuttavia, proprio nei luoghi in cui si indica la δύναμις della *tecne* del *dialeghestai*, del *logos* e del *grafein*, Platone, come nella *Settima Lettera*, sembra indicare sia la possibilità per il linguaggio di tradurre l'esperienza della cosa in scienza della sua costituzione dialettica, in ἐπιστήμη corretta dell'ente, sia di mostrarne l'«eccedenza».

Nell'ambito dell'esperienza di questa "eccedenza", particolare risalto assume il tema della "visione", un tema che nei luoghi di maggior ampiezza teoretica del *Fedro* viene sottolineato da Platone attraverso l'uso continuato di locuzioni verbali non più legate alla ideazione, ma all'atto visivo, una visione eidetica innestata, ma non assorbita da quella sensibile, intenzionata ad un proprio contenuto assiologico.⁵⁹

Lungo questa scia, il *Fedro* sembra poter contribuire alla ricerca sul *bene comune*, transitando i suoi interlocutori non solo verso l'accertamento ontologico delle cose ad esser ciò che sono, ma verso una loro ricognizione assiologica, connotante la dimensione di valorialità della *cosa stessa* presa ad esame. Nella pagina platonica, questa presenza di valore dovrà essere semplicemente *vista, ri-conosciuta o ricordata* dalla soggettività razionale o, nel lessico platonico, dall'«anima», non come frutto di volontà epistemica, ma come «dono».

Ed è proprio il dono dell'«amore» che assume, magistralmente, corpo nella prima parte del *Fedro*. In un'Atene resa tersa dalla calura estiva, Socrate incontra Fedro che si accinge a passeggiare fuori dalle mura di Atene, dopo esser stato ospite dal celebre retore Lisia. L'intendimento del giovane era quello di esercitarsi nella ripetizione a memoria del discorso sull'amore, ascoltato dal celebre retore Lisia, ma Socrate, che si dimostra subito, ironicamente interessato a quell'incontro nel corso del quale era stato, certamente, «imbandito un banchetto dei suoi discorsi», lo induce alla sua lettura. Beffardamente, Socrate sta presentandosi a Fedro come entusiasta ammiratore della retorica del tempo («non credi che io ponga superiore ad ogni occupazione il sentire come tu e Lisia avete trascorso il vostro tempo?» (F, 227c) definendo se stesso non solo *amante* ma, addirittura, come «malato della passione di ascoltare discorsi» (F, 228c). Dopo aver trovato un luogo adeguato al loro conversare, Fedro si convince così alla lettura del discorso.

Siamo sul mezzogiorno, in un luogo tranquillo sulle rive del torrente Illisso. I due, che passeggiano scalzi, decidono di sedersi all'ombra di un grande platano e di un agnocasto profumatissimo. Questo è uno dei rari momenti in cui il lettore dei testi platonici è indotto ad abbandonare lo sforzo della ricognizione razionale per abbandonarsi ad una quieta contemplazione naturalistica. Proprio la straordinaria bellezza del paesaggio mediterraneo dipinto da Platone con tocchi realistici, ci riporta, impercettibilmente, alla ricerca sul *bene comune*:

⁵⁹ «Prima di tutto bisogna *vedere* se è semplice o se include più forme ciò di cui vogliamo possedere l'arte e vogliamo essere capaci di fare essere tali anche gli altri. Poi qualora sia semplice, bisogna esaminare la sua potenza (δύναμις), vale a dire quale sia la sua potenza d'agire e su che cosa, e quale sia la sua potenza di patire e su che cosa. E se, invece, ha molteplici forme, dopo averle enumerate, bisogna *vedere* per ciascuna di esse quello che si *vede* quando è un'unità, ossia per che cosa possa per natura agire essa stessa, o per quale patire e da che cosa» (F, 270d).

Fedro ricorda come alla suggestione della bellezza di quel luogo assolato si riferiscano alcuni miti legati alle divinità, quasi ad indicare come la bellezza mostri “da sé” un *bene accessibile a tutti*, la cui qualità assiologica è legata alla sua sola presenza, che la visione è deputata semplicemente ad accogliere.

La risposta secca e severa di Socrate («la campagna e gli alberi non vogliono insegnarmi nulla»), sembra discostarsi dalle nostre affermazioni eppure è l'essenzialità dell'intera personalità socratica che va tenuta presente: se non «dai miti o dalla natura», ma «dai discorsi», il giovane Fedro sarà in grado di «apprendere qualcosa» vorrà dire che quei discorsi saranno in grado di manifestare nel «qualcosa» anche il suo contenuto assiologico. Con il deferimento dalla suggestione naturalistica, l'intenzionalità del magistero socratico intende distogliere Fedro da ogni sorta di misticismo irrazionalistico, proprio come nella *Settima Lettera* è l'intendimento razionale che va sostenuto nell'indagine, anche se questo non risulterà esclusivo per l'*esperienza* del «veramente essente».

Ecco, allora, l'avvio della prima conversazione sull'amore attraverso la lettura della trascrizione del discorso di Lisia (F, 230e-234c). La vacuità del contenuto del discorso del retore, la sua incertezza persino dal punto di vista della tessitura formale, offrono a Platone lo spunto per dare voce all'unica *vera* voce del dialogo, quella di Socrate che si accinge, dopo l'ascolto, al suo primo pronunciamento su quell'ente dal nome *amore* (F, 237b-242b).

La maestria platonica nell'affrontare la questione sulla predisposizione dell'amore ad essere quello che è, si esprime, inizialmente, in forma completamente spiazzante per il lettore-ascoltatore: Socrate, a capo coperto, intende suffragare la tesi di Lisia, sull'inutilità o, peggio, sugli effetti funesti dell'amore ricambiato e sulla sua necessaria sostituzione con un rapporto di prudente indifferenza. Soltanto molto più tardi il lettore prenderà coscienza che il gioco drammaturgico platonico fa emergere, attraverso questa tesi paradossale, l'essenza delle conversazioni socratiche con Fedro.

L'esperienza filosofica, al contrario di quella retorica, non è un inseguire furbescamente la debolezza dell'indole dell'ascoltatore ma, prima di tutto, la ricerca di una definizione della cosa di cui si sta discutendo, insieme alla correttezza dell'uso del *logos* che deve esprimerla.⁶⁰

⁶⁰ «Su ogni cosa, ragazzo mio, uno solo è il principio per quelli che devono prendere decisioni in modo buono: bisogna conoscere la cosa su cui si devono prendere decisioni, altrimenti è giocoforza che si sbaglia tutto. Ma i più non si accorgono di non sapere che cosa sia l'essenza di ciascuna cosa, e, come se lo sapessero, non si mettono d'accordo all'inizio della ricerca e, proseguendo, ne subiscono le naturali conseguenze, perché non si accordano né con se stessi né fra di loro» (F, 237c).

[...] allora per quanto concerne l'amore, stabiliamo in accordo una definizione che precisi cosa sia e quale potere abbia, e guardando e riferendoci a questa definizione, facciamo la ricerca se l'amore rechi giovamento, oppure danno (F, 237d).

La necessità di una definizione della cosa-amore colta nella sua veridicità, viene giocata da Platone nell'interludio tra i successivi interventi socratici per dimostrare come l'inflessione retorica del discorso non possa mai cogliere la cosa-amore nella sua δύναμις⁶¹. Questi ripetuti richiami al *logos* legano sottilmente, ma tenacemente, la struttura dell'intero dialogo: se la ricerca viene avviata retoricamente, non si potrà pervenire alla δύναμις dell'amore perché solo un discorso orientato al *vedere* ciò che l'amore effettivamente è, può cogliere insieme alla sua eideticità, la δύναμις della cosa stessa.⁶²

È il grande discorso di Socrate a riorientare lo sguardo riflessivo del lettore e questo ri-orientamento è certamente significativo anche al fine della nostra ricerca sul *bene comune*. L'elemento teoretico che va evidenziandosi nel testo, comporta, infatti, una riflessione su quegli enti che, per se stessi, appaiono configurati dalla presenza di un valore. Tramite la voce socratica, Platone ci introduce, con maestria, alla visione della δύναμις dell'amore, una δύναμις non *costituita* dal soggetto parlante, ma mostrata come «mania» concessa agli uomini come «dono».⁶³

Non è un discorso veritiero quello che dice che, anche quando ci sia un amante, si deve concedere i propri favori a chi non è innamorato, perché l'uno si trova in uno stato di mania. Mentre l'altro è in uno stato di assennatezza. Se, infatti, la mania fosse senz'altro un male, sarebbe stato detto bene. Invece, i beni più grandi ci provengono mediante una mania, che ci viene data per concessione divina (F, 244a).

⁶¹ Dopo la conclusione della lettura, Fedro chiede a Socrate di pronunciarsi in merito. La risposta di Socrate non si fa attendere: non ha prestato attenzione ai contenuti del discorso (che dimostrerà esser privi di valore), ma soltanto alla forma stilistica, notando ripetizioni e «vocaboli forbiti». Ecco dunque, l'occasione per Fedro di sollecitare Socrate a trattare, «in modo migliore», lo stesso tema. Socrate schermandosi, si professa, dapprima, ironicamente «profano di discorsi», ma, poi, dopo il giuramento di Fedro al platano, si convince a parlare.

⁶² «Dunque, amico, ci procurerà un'arte dei discorsi ridicola e priva di arte colui che non è a conoscenza della verità, ma è andato a caccia di opinioni» (F, 262c).

⁶³ Come nell'esordio del dialogo, la campagna ateniese, avvolta dalla soffocante calura del mezzogiorno, è il contesto di un nuovo rimando mitologico: il mito delle cicale. Al contrario della maggior parte degli uomini, Socrate e Fedro non si abbandoneranno alla calura come alle Sirene e questo loro sforzo sarà compensato dal dono che le cicale potranno offrire loro da parte degli déi. Le divinità del luogo, infatti, commiserando gli uomini che dopo la nascita delle Muse, pur di non smettere il loro canto, morivano di fame e di sete, decisero di trasformarli in cicale, che, cantando dalla nascita alla morte, annunciano agli dèi chi, tra gli uomini onori davvero le Muse e le arti. Questo nuovo interludio, non solo segna il passaggio alla ripresa, all'interno del dialogo, del tema del *logos*, ma sottolinea come persino le arti, che sembrano le più creative e, dunque, legate ad una dimensione soggettiva indipendente e demiurgica, vadano, se correttamente intese, interpretate come "dono".

Con queste solenni affermazioni, Socrate inaugura il secondo discorso sull'amore all'interno del quale, sin dall'esordio, emerge come il riferimento alla «mania» risulti l'occasione per indicare come la potenza del λόγος non esaurisca la possibilità di un discorso veritiero sulla cosa-amore. Se, infatti, la retorica di Lisia non è stata in grado di cogliere la natura essenziale dell'amore, questa non potrà, parallelamente, esaurirsi in una sua presa di possesso linguistico. La definizione di amore entra nel discorso veritiero, innanzitutto, come concessione, come «dono»: il dono della «mania» amorosa offerta dagli déi.

[...] la mania che proviene da un Dio è migliore dell'assennatezza che proviene dagli uomini (F, 244d).

Che la «mania» sia un'offerta divina viene dimostrato dalla radice etimologica del suo stesso nome, emersa dopo una breve digressione sulla struttura semantica dei vocaboli «mania» e «mantica». La posizione assunta da Platone sembra riprendere la posizione naturalistica semantico dibattuto nel *Cratilo*: il nome, scelto con cura dagli antichi *nomoteti* o coniatori dei nomi, non è un semplice segno della cosa, ma il custode prezioso della sua essenza. In realtà, più che riaprire il meraviglioso intreccio discorsivo di quel dialogo, il riferimento alla «mania» sembra un'occasione aggiuntiva per Platone per indicare come la potenza del *logos* non esaurisca la possibilità di un discorso veritiero sulla cosa e che la δύναμις dell'amore non è di natura linguistica, né, mai il suo «dono» può essere assorbito retoricamente.

Così come per il darsi dell'amore *in quanto* dono, il riferimento al *dono* è presente anche nello straordinario mito che Platone fa pronunciare a Protagora nell'omonimo dialogo.

Ci fu un tempo in cui esistevano gli Dei ma non esistevano le stirpi mortali. Quando anche per queste giunse il tempo segnato dal destino per la loro generazione, nell'interno della terra gli Dei le plasmarono, facendo una mescolanza di terra e fuoco, e degli altri elementi che si possono unire col fuoco e con la terra. E quando si trovarono nel momento di farle venire alla luce, affidarono a Prometeo e ad Epimeteo il compito di fornire e di distribuire le facoltà a ciascuna razza in modo conveniente. [...] Prometeo viene a vedere la distribuzione e si accorge che tutte le razze degli altri animali erano convenientemente fornite di tutto, mentre l'uomo era ignudo, scalzo, scoperto e inerme (P, 320c-d).

Nel racconto dell'illustre rappresentante della sofistica, tutti gli esseri mortali ricevono, grazie al volere degli déi, dei doni sotto forma di facoltà naturali che supportino la loro capacità di sopravvivenza. Nel corso della distribuzione viene dimenticata la stirpe mortale degli uomini, e, per questa ragione, Prometeo decide di rubare ad Efesto ed Atena la tecnica e il fuoco.

E ormai si avvicinava il giorno segnato dal destino in cui anche l'uomo doveva uscire dalla terra alla luce, allora, Prometeo, in questa imbarazzante situazione, non sapendo quale mezzo di salvezza escogitare per l'uomo, ruba ad Efesto e ad Atena la loro sapienza tecnica insieme col fuoco (senza il fuoco era infatti impossibile acquisire e utilizzare quella sapienza), e la *dona* all'uomo (P, 321d).

Donando all'uomo la sapienza tecnica, viene donata all'uomo la capacità di operare attraverso quel *più* di natura che la *tecnica*, e con essa la cultura, rappresenta. Mentre i doni offerti alle altre specie animali, li vincolavano a non esser altro da quello che già sono, il dono offerto alla naturalità dell'uomo è il suo "superare" la natura stessa; l'uomo, infatti, è tale in quanto può essere, grazie alla tecnica e al fuoco, qualcosa di altro oltre la mera natura. Questo qualcosa di altro è indicato nel mito, innanzi tutto, con il richiamo alla deità.

E, poiché l'uomo divenne partecipe di sorte divina, in primo luogo, in virtù di questa connessione che venne ad avere col divino, unico fra gli animali credette negli Déi, e intraprese a costruire altari e ad effigiare immagini di Déi (P, 322a).

Grazie ai doni, l'uomo, non solo contribuì efficacemente alla propria sopravvivenza, ma istituì quella reciprocità di rapporto tra la condizione umana e la deità che dà forma non solo alla condizione umana, ma anche a quella divina. Gli déi, infatti, fino alla comparsa dell'uomo vivevano nella loro impenetrabile solitudine, ed è soltanto l'«altare», costruito grazie alla tecnica umana, che emerge come elemento di congiunzione tra sacro e profano, che scioglie il divino dalla sua estraneità alle creature. Nella δύναμις dell'*énteknos sofia*, nella capacità d'essere della tecnica è compreso l'accadimento per eccellenza: l'istituzione della relazione reciproca tra gli umani e i divini. Ma i doni forniscono anche un'altra connotazione di unicità della condizione umana: il λόγος.

In secondo luogo, rapidamente con l'arte sciolse la voce e articolò parole, inventò abitazioni, vesti, calzari, letti, e trasse gli alimenti della terra (P, 332b).

Anche il linguaggio è connotato dalla vicinanza alla deità; il λόγος, infatti, riporta demiurgicamente le cose a vita nuova, le ri-produce nel discorso, compresa quella stessa divinità che ora, grazie al linguaggio dell'uomo, avrà il suo nome ed il culto che le compete. Gli déi hanno, dunque, donato all'uomo la capacità di riconoscere il divino attraverso quello strumento che è il λόγος, facendo del dio anche il *nome* di dio.

A seguito dei *doni* che consentono l'inedito rapporto con il dio e grazie al λόγος che dà nome al dio e a tutte le cose, quel mortale che è l'uomo produce il suo sostentamento: «case e calzari, giacigli e nutrimento». Le cose prendono forma dalla *sophia* tecnica, distinguendosi tra loro, ognuna con una propria caratteristica essenziale, che la distingue da tutte le altre. Nel giaciglio l'uomo avrebbe riposato, con i calzari avrebbe percorso il suo cammino, nelle case avrebbe trovato riparo, mentre l'uomo avrebbe rispettato in ciascuna delle cose prodotte, la loro natura essenziale. Questa è ciò che Protagora chiama «la scienza della vita» ma il «rispetto» (*aidos*) non si sarebbe dovuto rivolgere esclusivamente nel confronto delle cose, l'uomo, attraverso l'accoglimento dei *doni*, avrebbe dovuto rispettare se stesso e gli altri, pena la sua stessa scomparsa. La *tecne*, il fuoco non sono, infatti, strumenti neutri atti al mantenimento della

condizione umana: questa è tale solo se si avvale dell'*aidos* e di *dike*, del *rispetto* per le cose e della *giustizia* nei confronti degli uomini, *doni* offerti agli uomini affinché fosse loro possibile unirsi in collettività.

Concludendo: nella loro intenzione introduttiva, i brevi rimandi platonici presentati, sembrano suggerire una considerazione del *bene comune* ulteriore rispetto al suo profilo di *datità* fenomenologicamente orientata, così come era stata prefigurato nella prima sezione della ricerca, dedicata all'itinerario husserliano. Gli esercizi di "visione" del «cerchio», del «pescatore con la lenza», dell'«amore» e della «tecnica», hanno evidenziato una delineazione dell'esperienza eccedente rispetto a quella della presenza di oggettualità, eideticamente fondate da nessi formali e materiali, e/o di natura assiologica. Platonicamente, ciò che chiamiamo l'esperienza del *bene comune*, nella sua dizione di «cosa stessa» o di «veramente essente», si è intenzionata non tanto ad una *datità* indagata nella sua trama eidetica pura, quanto piuttosto all'esperienza di una *donazione* cui all'«anima» è demandata la *visione* e non la *costituzione*.

VI CAPITOLO

L'ESSERE DEL *BENE COMUNE*

Non si tratta di semplici enunciati,
ma di un rispondere, preparato da un domandare,
che tenta di commisurarsi al rapporto alla cosa, di cui si tratta;
in tutto questo – enunciazioni, domandare rispondere –
è presupposta l'esperienza della cosa stessa.

Martin Heidegger, *Protocollo seminariale di Tempo ed essere*.

Premessa

A seguito del brevissimo *excursus* platonico che ha inteso spostare l'asse investigativo del *bene comune* da «dato» a «donato», l'indagine può soffermarsi, ora, su alcuni riferimenti teoretici dell'itinerario fenomenologico heideggeriano, che possono risultare assonanti all'avvicinamento al *bene comune* in quanto «cosa stessa».

Nello snodarsi della ricerca, la meditazione platonica ha accennato ad una considerazione dell'*essere* (del *bene comune*) antecedente/eccedente la sua possibile considerazione come essere-oggetto, quale quella espressa dall'approccio ispirato al percorso fenomenologico husserliano. Seguendo questa indicazione, l'itinerario heideggeriano sarà ripercorso proprio nell'articolarsi lungo la cosiddetta «questione dell'essere», affinché questa nuova indagine possa consentire l'affiorare di una determinazione dell'essere del *bene comune* ulteriore alla sua dimensione di oggettualità.

La filigrana del commento intende prender forma, più che da un approccio ricostruttivo d'insieme della filosofia heideggeriana, da una pausa riflessiva sul percorso di alcuni «sentieri» del cosiddetto “ultimo Heidegger”, sentieri intrapresi dal filosofo in seminari, epistolari, conferenze successivi alla cosiddetta «svolta».⁶⁴ Si tratta di meditazioni tarde, in cui Heidegger

⁶⁴ Se nella storiografia manualistica heideggeriana, la «svolta» corrisponde al passaggio tra un “primo” e un “secondo” Heidegger, il filosofo, smentendo la validità di questa interpretazione, offre, nel seminario di Le Thor del 1969, una chiara delucidazione teoretica di come occorra intendere la «svolta»: «Abbandonando il termine “senso dell'essere” a favore di “verità dell'essere”, il pensiero scaturito da *Essere e tempo* sottolinea d'ora in poi più l'apertura

muove la sua riflessione con grande sinteticità ed efficacia, consentendo al lettore di seguire quell'immediatezza dell'intenzionalità fenomenologica d'avvicinamento alla «cosa stessa» che, sin dagli albori, aveva improntato il suo pensiero, ma che, in quegli anni, si caricava dello spessore e dell'urgenza di una meditazione ultima.

In questo mosaico di interventi, differenziati dalla sola struttura formale, il lettore-ascoltatore può via via assumere la consapevolezza di non trovarsi di fronte alla monoliticità di un "sistema", stigmatizzato nel corso degli anni, quanto nell'immersione dell'ascolto di una stessa domanda, quella ontologica, o «questione dell'essere», che corrispondeva, nella semplicità e nell'unicità della vocazione filosofica, alla «cosa stessa» del pensiero. Una «cosa», quella del pensiero, cui queste meditazioni, insieme al carattere di provvisorietà dei loro risultati, indicano come lascito ultimo e, insieme, come luogo da cui iniziare, nuovamente, il proseguimento del cammino di ricerca.

E per Martin Heidegger alle soglie degli anni Sessanta e Settanta del secolo scorso, il cammino di ricerca doveva, ancora una volta, sostare su due pietre miliari elettive: la *grecità*, la riemersione dell'esperienza greca del pensare, e la *fenomenologia*, nel confronto, aspro, e mai concluso, con il proprio maestro Edmund Husserl. In queste soste, Heidegger avrebbe, nuovamente, corrisposto alla «cosa del pensiero», alla «questione dell'essere», e questi lasciti ne danno una testimonianza succinta ed insieme radicale:

Se noi poniamo la questione del compito del pensiero, nell'orizzonte della filosofia questo vuol dire: determinare ciò che riguarda il pensiero, ciò che ancora fa questione per il pensiero, ciò che è il punto stesso della questione. Questo significa nella lingua tedesca la parola «Sache» [la 'cosa' in questione]. Essa nomina ciò con cui nel presente caso il pensiero ha a che fare, nel linguaggio di Platone τὸ πρᾶγμα αὐτὸ (cfr. la VII Lettera 341 c 7). Nella sua epoca più recente la filosofia ha da se stessa richiamato il pensiero *zur Sache selbst*, "alla cosa stessa".⁶⁵

Per la messa a fuoco della «cosa stessa» e dei suoi interlocutori elettivi, Platone ed Husserl, questa citazione tratta dalla conferenza *La fine della filosofia e il compito del pensiero* del 1964 rimane esemplare nell'indicare quale sia stata la direzione del «compito del pensiero» dell'intero arco biografico intellettuale heideggeriano: il *ritorno*, quello alla greicità, nella sua dizione non

dell'essere stesso che non l'apertura dell'esserci di fronte all'apertura dell'essere. Questo è il significato della "svolta", in cui il pensiero si volge sempre più risolutamente all'essere in quanto essere», cfr. M. Heidegger, *Vier Seminare: Le Thor* 1966, 1968, 1969, *Zähringen* 1973, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; [GA15], Frankfurt a. M. 1986, *Seminari*, trad. it. di Massimo Bonola, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1992, p. 113; i *Seminari* verranno indicati, nel corpo del testo, come S.

⁶⁵ Cfr. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, [GA14], trad. it. di Enrico Mazzarella, *La fine della filosofia e il compito del pensiero* in M. Heidegger, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, p. 179.

metafisica, e l'*abbandono*, quello di ogni forma di soggettivismo, compreso quello che Heidegger imputava alla via fenomenologica intrapresa dal maestro Husserl. Sarà quest'ultimo aspetto ad essere preso in particolare considerazione nel corso di questa sezione, al fine di avviare una meditazione che rifletta su quale sorta di "presenza" possa essere prefigurata per il *bene comune*, una presenza non più segnata da un approccio fenomenologico costitutivo come quello husserliano, ma da quello modulato dalla fenomenologia heideggeriana giunta, nella tarda maturità del filosofo, alla sua versione «inapparente».

1. «*Il principio dei principi*» e «*La questione dell'essere*».

Per poter avviare questo tratto conclusivo della nostra ricerca sull'approccio fenomenologico al *bene comune*, occorre, preliminarmente, fare luce su alcuni tratti teoretici che maggiormente hanno evidenziato la distanza tra Heidegger ed Husserl. In particolare saranno richiamate le testimonianze degli anni successivi alla metà del ventesimo secolo, in cui Heidegger, a seguito di decennali sforzi di pensiero, avrebbe chiarito *come* e *dove* la fenomenologia husserliana avesse mancato «la cosa del pensiero» e *come* e *perché*, nonostante la gravità di questo sviamento, l'esperienza filosofica dovesse, comunque, seguire il tracciato fenomenologico, sia pure attraverso il percorrimto di un rinnovato «compito del pensiero».

Seminari, conferenze e discorsi vanno, dunque, a definire il tratto ultimativo di quell'«esperienza fondamentale di ogni filosofare» che era stata costruita nel confronto serrato e mai interrotto con la fenomenologia del proprio maestro, nei confronti del quale, le parole scelte da Heidegger per la celebrazione del settantesimo compleanno di Husserl, possono, nonostante la volontà di allontanamento, essere considerate intatte nell'intenzione.

A colui che, nel lavoro di ricerca, si è portato fino a questa autocomprensione della filosofia, è riservata l'esperienza fondamentale di ogni filosofare: quanto più ampiamente e originariamente il ricercare si mette in opera, tanto più esso è "soltanto" la trasformazione delle medesime poche e semplici domande. Tuttavia, colui che vuole trasformare, deve recare in sé la forza della fedeltà custodente. Ma nessuno sentirà crescere dentro di sé questa forza, senza stupirsi. Nessuno potrà stupirsi, se non ha camminato fino agli estremi confini del possibile. Nessuno però diventerà mai amico del possibile, se non rimane aperto al colloquio con le forze attive dell'intero esserci. Ma questo è l'atteggiamento del filosofo: il prestare ascolto all'introduzione di un canto, che diventa afferrabile in ogni evento essenziale del mondo. E in questo atteggiamento il filosofo diventerà cosciente dell'essenza di ciò che gli è assegnato. Platone lo sapeva bene, e lo ha manifestato nella settima lettera [...] "Ciò non è in alcun modo dicibile come altro (nelle scienze) di apprendibile, ma accade - in base ad un fertile sostare esistente l'uno accanto all'altro

presso la cosa stessa - improvviso nell'anima - come se una scintilla scaturita dal fuoco facesse sorgere una luce - per poi crescere là già soltanto in se stessa." ⁶⁶

Se con Husserl, Heidegger aveva condiviso l'esigenza di una nuova e radicale esperienza del filosofare *in quanto* esercizio fenomenologico, questa esigenza si era ben presto allontanata dall'interpretazione teoretica che ne aveva data il Maestro. Già negli anni Venti, si era manifestato un diverso accesso alla cosa «fenomenologia» che, nell'intenzione del suo fondatore era da intendersi quale «scienza rigorosa» corredata da un «principio dei principi», ma che, nella prospettiva heideggeriana, aveva, sin da subito, dismesso l'*habitus* scientifico per abbracciare, esclusivamente, quello *ontologico*, «la questione dell'essere». La «trasformazione delle medesime poche e semplici domande», cui Heidegger alludeva nella lettera del compleanno, non concerneva, dunque, il reperimento del fondamento "scientifico" della fenomenologia perché l'imperativo del pensiero heideggeriano, il suo «lavoro» fenomenologico consisteva, già in quegli anni, nel «liberare la filosofia dall'ideale scientifico dell'Ottocento», qualunque declinazione essa avesse assunto.⁶⁷ Che questa fosse la vera e propria linea di frattura tra maestro e allievo, non era, dunque, una convinzione conseguita nella maturità. Nel corso friburghese del 1923, Heidegger aveva già operato la distinzione tra fenomenologia in senso stretto, quella della «costituzione» e fenomenologia in senso lato, comprendente l'«ontologia».⁶⁸ Era quest'ultima la strada maestra a dover esser nuovamente ripercorsa, quella strada che anche le pietre miliari dei «sentieri interrotti» della maturità, avrebbero indicato come la sola direzione del compito fenomenologico.

Nelle straordinarie giornate seminariali della vecchiaia, Heidegger alternerà la posizione di radicale distanza dal Maestro, al riconoscimento dei meriti fondamentali dell'approccio fenomenologico husserliano, come la restituzione all'oggetto, attraverso la fenomenologia, «di una propria autonomia», così come di un'inedita, e fondamentale, considerazione dell'essere. Eppure, nonostante questi risultati avrebbero aperto orizzonti inediti per il panorama filosofico,

⁶⁶ Cfr. *Edmund Husserl, zum siebzigsten Geburtstag*, in «Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br.», Vierte Folge, IX Sem., N. 3, 14/5/1929, pp. 46-47, M. Heidegger, *A Edmund Husserl nel settantesimo compleanno*, in *Edmund Husserl-Martin Heidegger, Fenomenologia*, a cura di Renato Cristin, Unicopli, Milano 1999, pp. 221-222.

⁶⁷ «Sono sempre più convinto che la filosofia abbia un suo proprio tempo e dipenda essenzialmente dalla serietà che fa sì che essa si manifesti e operi. Dopo Hegel (non la sua filosofia) abbiamo subito un crollo e non abbiamo ancora ritrovato lo spazio interiore e la semplicità dell'interrogazione nella loro totalità; quanto lavoro sarà necessario per liberare la filosofia dall'ideale scientifico dell'Ottocento», cfr. *Lettera di Martin Heidegger a Julius Stenzel*, 27.12.1930, in M. Heidegger, *Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel, Lettere a Julius Stenzel (1928-1932)*, a cura di Ettore Brissa e Marina Lazzari, «Il Protagora», a XL, luglio dicembre 2013, sesta serie, n. 20, p. 401.

⁶⁸ Cfr. M. Heidegger, *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, [GB63], trad. it. Gennaro Auletta, a cura di Eugenio Mazzarella, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, Guida, Napoli 1998, p. 10.

lo sforzo husserliano di svincolare l'oggettualità da una sua riduzione psicologista o scienziata non aveva conseguito l'obiettivo. Nell'immane sforzo descrittivo husserliano, l'oggettualità rimaneva, a giudizio di Heidegger, costretta nelle maglie di una considerazione trascendentalista e, dunque, soggettivistica, mancando l'obiettivo primario della fenomenologia: l'avvicinamento alle «cose stesse».

Ma qual era stato il limite fondamentale di Husserl nella sua "esperienza della cosa"?

Una brevissima battuta tratta da una lettera inviata da Heidegger al collega ed amico Stenzel può, forse, offrirne una sintetica risposta:

Il percorso husserliano ha perso la sua *intrinseca* direzione quando, nel 1905, in mancanza di una bussola filosofica, si è avvicinato alla scuola neo-kantiana.⁶⁹

A giudizio di Heidegger, la commistione tra fenomenologia husserliana e neo-kantismo si era istituita con l'utilizzo di uno strumento teoretico che aveva assunto, all'interno della fenomenologia husserliana, un peso via via crescente. Attraverso di essa, la fenomenologia e il suo sguardo si impadroniva di un nuovo "metodo" e questo metodo, avrebbe avuto un nome antico: *epochè*, "sospensione del giudizio", messa tra parentesi dell'esperienza immediata, spontanea, che abbiamo del mondo, di quello che nel linguaggio husserliano è definito l'«atteggiamento naturale». La necessità di questa "sospensione" era determinata dal fatto che la ricchezza di significati che connota, in ogni momento, la nostra esperienza del «mondo della vita», possiede, pur nella sua variegata ricchezza, la limitazione di non essere ingrado di delucidare la dimensione teoretica delle evidenze che lo fondano.

Per far emergere questo tessuto di fondatezza evidente, per offrire rigosità alla nostra esperienza spontanea del mondo, senza per questo ridurla alla sua determinazione scientifica, psicologista o storicistica, Husserl riteneva fondamentale *sospendere* l'atteggiamento naturale e *descrivere* ciò che da esso emerge con evidenza apodittica. Se una prima riduzione era rivolta alla sospensione della costituzione oggettiva del mondo ad opera delle scienze, la seconda avrebbe riguardato la stessa esperienza del «mondo della vita». Con la prima riduzione, il mondo continuava, infatti, a valere come dato naturale, ma non era ancora compiutamente ricondotto

⁶⁹ Cfr. Lettera di Martin Heidegger a Julius Stenzel, 31.12.1929, *op. cit.*, p. 389. «Intorno al 1850 la situazione è tale che tanto le scienze dello spirito quanto quelle della natura hanno preso possesso della totalità del conoscibile, per cui sorge la questione: che cosa rimane ancora alla filosofia, se la totalità dell'ente è stata spartita tra le scienze? Le rimane soltanto più la conoscenza della scienza [...]. La teoria della conoscenza, questo è stato l'aspetto sotto il quale si è visto Kant. Anche Husserl tra il 1900 e 1910 in un certo senso è caduto nelle braccia del neokantismo», cfr. M. Heidegger, *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik in Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, III, Frankfurt a. M. 1991, trad. it. di M. E. Reina, riveduta da Valerio Verra, *Dibattito tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger in Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004, pp. 219-220.

alla soggettività costituente e al suo «considerare ciò che da sempre vale e continua a valere per noi in quanto essenti». Come affermerà nella sua opera ultima, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, soltanto con la seconda *epochè*, la fenomenologia poteva presentarsi come scienza dei fondamenti ultimi nel senso di

considerare ciò che da sempre vale e continua a valere per noi in quanto essenti, e considerarlo dal punto di vista del suo *modo soggettivo di valere*, dei suoi aspetti.⁷⁰

Nella sua tarda produzione filosofica, Husserl aveva, dunque, affidato alla «riduzione» un significato di straordinaria importanza teoretica. Non soltanto risultava lo strumento elettivo per il coglimento descrittivo della struttura eidetica, ma, con altrettanta pregnanza, operava, in chi si sarebbe assunto il compito fenomenologico, una trasformazione radicale dell'intero percorso d'esistenza:

[...] una completa trasformazione personale che sulle prime potrebbe essere paragonata ad una conversione religiosa, ma che al di là di ciò, è la più grande evoluzione esistenziale che sia concessa all'umanità come tale.⁷¹

Anche Heidegger, in un ciclo di lezioni del 1927, aveva affidato alla «costruzione», alla «distruzione» e alla «riduzione» le componenti programmatiche della sua interpretazione della fenomenologia, ma della «riduzione» aveva profilato una intenzionalità alternativa all'interpretazione husserliana, rivolgendola non alle stratificazioni significative che occultano la trama eidetica pura, ma, esclusivamente, alla questione ontologica:

Per Husserl la riduzione fenomenologica, elaborata esplicitamente nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica* (1913), è quel metodo che permette di ricondurre lo sguardo fenomenologico dall'atteggiamento naturale, proprio dell'uomo che vive nel mondo delle cose e delle persone, alla vita trascendentale della coscienza ed ai suoi vissuti noetico-noematici, nei quali gli oggetti si costituiscono come correlati della coscienza. Per noi la riduzione fenomenologica consiste nel ricondurre lo sguardo fenomenologico dal coglimento dell'ente, quale che sia la sua determinazione, alla comprensione dell'essere di questo ente (al progetto dell'essere nel modo del suo disvelamento).⁷²

⁷⁰ Cfr. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*, parti I e II, in «Philosophia», I, 1936, a cura di Walter Biemel, trad. it. di Enrico Filippini, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1968, p. 184.

⁷¹ Ivi, p. 166.

⁷² Cfr. M. Heidegger, *die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag, 1975, trad. it. e cura di Adriano Fabris, introduzione di Carlo Angelino, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1990, p. 19.

Agli occhi di Heidegger, dunque, la «riduzione» husserliana, intendendo imitare le scienze, aveva ricondotto la fenomenologia a «vita trascendentale della coscienza», a *metodo* fenomenologico di cui, analogicamente, era stato individuato il fondamento, il «principio dei principi», espresso da Husserl nelle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*.

Ma basta con le teorie assurde. Nessuna teoria concepibile può indurci in errore se ci atteniamo al principio di tutti i principi: ogni intuizione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, che tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne e ossa) è da assumere come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà.⁷³

L'intenzione husserliana di pervenire alla costituzione di un nuovo assetto filosofico-fenomenologico inteso nella sua piena scientificità, ovvero alla descrizione di «ogni intuizione originalmente offerente» attraverso la specificazione di un «metodo», avrebbe, dunque, determinato la cesura tra Heidegger e il maestro, così come lapidariamente chiarito in una lettera inviata da Heidegger a Stenzel, già alla fine degli anni Venti:

Caratteristico è questo suo aggrapparsi al concetto di “riduzione”, arricchito di sempre nuovi approfondimenti, senza vedere che si basa su una nozione vaga e discutibile di “trascendenza” ed è collegato in tutto all’idea di “coscienza”. Ma anche queste difficoltà non sono, a mio vedere, decisive. Da un punto di vista filosofico il concetto è irricepibile in quanto formulato e sviluppato sul fondamento di un’analogia con un metodo “scientifico”. [...] Oggi la fenomenologia husserliana non è altro che la *psicologia* tardo-ottocentesca elevata ad un a-priori grottesco, con in aggiunta la sovrastruttura di una morale di tipo illuministico⁷⁴.

Nell’assertorietà di questo giudizio, viene ribadita la convinzione che la fenomenologia husserliana, pur tentando un avvicinamento alla «cosa stessa» intesa come tutto ciò che si dà all’esperienza «nel come esso si dà, ma anche soltanto nei limiti in cui si dà», ne aveva, tuttavia, “ridotto” l’esperienza a quella dell’*intenzionalità coscienziale che la esperisce in quanto oggetto*. Lo sguardo fenomenologico di Husserl nel rendere immanente alla coscienza l’esperienza della cosa, si rivelava incapace di esperirla «in quanto cosa stessa», poiché l’esperienza conseguita dall’intenzionalità coscienziale convertiva *l’esperienza della cosa in esperienza dell’oggetto*.

È, dunque, con l’abbandono del «principio dei principi» e con il ritorno alla «questione dell’essere» che il sentiero della fenomenologia heideggeriana avrebbe intrapreso un inedito cammino fenomenologico, un cammino vicino a quel «progetto dell’essere nel modo del suo disvelamento» di cui i Greci, ma non Husserl, sarebbero stati compagni di via. In questo modo lo sguardo filosofico di Heidegger si allontanava dalla coscienza trascendentale husserliana e dai

⁷³ Cfr. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, op. cit., Libro primo, pp. 50-51.

⁷⁴ Cfr. *Lettera di Martin Heidegger a Julius Stenzel* del 31/12/1929 in Martin Heidegger, *Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel, Lettere a Julius Stenzel (1928-1932)*, op. cit., p. 389.

«suoi vissuti noetico-noematici», nonostante il riconoscimento che il moto ispiratore, la forza propulsiva per tornare a vedere la «cosa» del pensiero filosofico, la cosa dell'essere in quanto essere, fossero state proprio le *Ricerche logiche* husserliane.

I miei studi universitari iniziarono nell'inverno del 1909/10 nella facoltà di teologia dell'Università di Friburgo. La maggior parte del lavoro era dedicata alla teologia; c'era però, ancora spazio a sufficienza per la filosofia, che rientrava egualmente nel programma di studi. Così, dal primo semestre, si trovavano sul mio tavolo da lavoro nel convitto teologico i due volumi delle *Ricerche logiche* di Husserl.[...] Dalle *Ricerche logiche* io mi attendevo un aiuto decisivo nelle questioni suscitate dalla dissertazione di Brentano. Tuttavia i miei sforzi erano vani, poiché – cosa che io dovevo apprendere solo molto più tardi – non cercavo nel modo giusto. Pure, rimasi tanto colpito dall'opera di Husserl, che la lessi incessantemente negli anni seguenti senza però una sufficiente cognizione di ciò che in essa mi avvinceva. [...] Queste circostanze mi obbligarono di nuovo a lavorare sull'opera di Husserl. Ma anche questo ripetuto slancio restava insoddisfacente, poiché io non superavo una difficoltà fondamentale. Essa riguardava la semplice questione su come avesse a compiersi la maniera di procedere del pensiero che si chiamava “fenomenologia”.⁷⁵

Erano le *Ricerche logiche* il testo su cui Heidegger si era formato filosoficamente e, come docente, aveva esercitato fenomenologicamente i suoi allievi; un testo che, ancora alla fine della vita, il filosofo avrebbe ricordato come una «fucina di lavoro», «un terreno su cui poggiare», anche se, su quel terreno, la fenomenologia sarebbe approdata, grazie e nonostante Husserl, ad altri luoghi.

Così dunque, con indulgenza, ma in fondo disapprovando, Husserl osservava come io, collateralmente alle mie lezioni ed esercitazioni, ogni settimana lavorassi con particolari gruppi di studenti più avanzati negli studi sulle *Ricerche logiche*. La preparazione di questo lavoro era fruttuosa soprattutto per me stesso. Fu nel corso di questo lavoro che appresi - inizialmente guidato più da un presentimento che da un fondato punto di vista - che quello che per la fenomenologia degli atti di coscienza si compie come l'automanifestarsi dei fenomeni è pensato ancor in modo più originario in Aristotele, e dal pensiero e dall'esserci greco nel suo complesso, come l'*aletheia*, come il non nascondimento dell'essente-presente, come il suo disvelarsi, il suo mostrar-si. Ciò che le ricerche fenomenologiche hanno riscoperto come l'atteggiamento fondamentale del pensiero, si mostra come il tratto fondamentale del pensiero greco, se non addirittura della filosofia come tale. Quanto più decisamente mi si chiariva questa prospettiva, tanto più diventava pressante la domanda: da dove e come si determina ciò che, secondo il principio della fenomenologia, si deve esperire come la «cosa stessa»? Esso è la coscienza e la sua oggettualità o è l'essere dell'ente nel suo non-nascondimento e nella sua latenza? Così fui condotto sul sentiero della «questione dell'essere», illuminato dall'atteggiamento fenomenologico, di nuovo – ma in modo diverso da prima –

⁷⁵ Cfr. M. Heidegger, *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, [GA14], trad. it. di Enrico Mazzarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia in Tempo ed essere*, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1998, pp. 193-195, indicato nel corpo del testo, come T.

senza quiete per le questioni che nascevano dalla dissertazione di Brentano. Ma il cammino di questo domandare fu più lungo di quanto supponessi.⁷⁶

2. «Il libro», «il foglio bianco», «il calamaio».

Le pagine delle *Ricerche logiche* cui Heidegger allude nella citazione e che focalizzeranno la sua attenzione sino alla conclusione del suo itinerario riflessivo, sono quelle relative alla seconda sezione della *Sesta ricerca* dedicate all'«intuizione categoriale».⁷⁷

L'insegnamento di Husserl si svolgeva sotto la forma di un'esercitazione graduale al "vedere" fenomenologico, che esigeva allo stesso tempo e che si rifiutasse l'uso non verificato di conoscenze filosofiche e che si rinunciava a valersi, nel dibattito, dell'autorità dei grandi pensatori. [...] Quando io stesso a partire dal 1919, insegnando e studiando a fianco di Husserl, adottai nella mia pratica d'insegnamento il vedere fenomenologico e contemporaneamente misi alla prova una comprensione trasformata di Aristotele, il mio interesse si rivolse di nuovo alle *Ricerche logiche*, soprattutto alla sesta nella prima edizione. La differenza qui enucleata tra intuizione sensibile e intuizione categoriale mi si rivelò in tutta la sua portata per la determinazione del "significato molteplice dell'essente".⁷⁸

Nelle pagine della *Sesta Ricerca*, Husserl aveva affrontato il problema dell'individuazione di ciò che determina l'apparizione di un oggetto, dato che l'intuizione sensibile, ciò che da essa viene percepito, non è l'oggetto in quanto tale, ma dati sensibili *insieme* alle quali «si attua nella percezione l'apparire di un oggetto». L'esordio della riflessione husserliana titolato «Il problema del riempimento delle forme significanti categoriali e un'idea guida per la sua soluzione» è molto esplicito:

Nel caso degli enunciati percettivi non si riempiono soltanto le rappresentazioni nominali in essi intrecciati; attraverso la percezione soggettiva trova riempimento il significato dell'enunciato nella sua interezza. Dell'intero enunciato si dice appunto che esso dà espressione alla nostra percezione; noi non diciamo soltanto: io vedo questo foglio di carta, un calamaio, alcuni libri, ecc., ma anche: *io vedo che questo*

⁷⁶ Ivi, pp. 198-199.

⁷⁷ «E tuttavia, fa notare Heidegger, Husserl tocca e sfiora la questione dell'essere nel capitolo VI della *sesta Ricerca logica*, con il concetto di "intuizione categoriale". Si delinea così il primo passo del nostro lavoro: rendere comprensibile in che senso il concetto di "intuizione categoriale" rappresenti per Heidegger il punto focale del pensiero husserliano» (S, p.147).

⁷⁸ Cfr. M Heidegger, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia*, op. cit., pp.197-198.

foglio di carta è scritto, che qui vi è un calamaio di bronzo, che alcuni libri sono aperti, ecc. A qualcuno potrà sembrare sufficientemente chiaro il riempimento dei significati nominali; ma in che modo va inteso il riempimento dell'intero enunciato, e in particolare ciò che va al di là della sua "materia", cioè, in questo caso, dei termini nominali? [...] Noi troviamo nei significati parti di carattere molto diversi, e tra esse ci importano qui in particolare quelle che vengono espresse dalle parole formali come *il, un, alcuni, molto, poco, due, è, non, il quale, e, o, ecc.* [...] Che ne è di tutto ciò nel riempimento? [...] *A tutte le parti e a tutte le forme del significato corrispondono anche parti e forme della percezione?* (RL II, pp. 431-432).

In queste pagine, attraverso l'esercizio fenomenologico mutuato dalla semplice presenza di *fogli, libri e calamai*, Husserl doveva rispondere, in forma descrittiva, alla domanda, fondamentale per l'intera storia della filosofia, relativa alla relazione tra contenuto percettivo (il dato esperienziale) e il suo riempimento giudicativo (il giudizio). La difficoltà, da un punto di vista fenomenologico, consisteva nell'intendere adeguatamente come insieme ai momenti sensibili del *foglio, del calamaio e del libro*, si manifestasse, insieme ad essi, il loro *essere*. È forse, anch'esso, colto dall'intuizione sensibile?

A prima vista sembra che le cose stiano in questi stessi termini se si considerano in luogo delle espressioni informali e direttamente denominanti, le espressioni formate ed articolate. Quando *vedo* un foglio *bianco* ed *enuncio* "foglio bianco", non faccio altro che esprimere in modo del tutto adeguato ciò che vedo. Analogamente nel caso di giudizi interi. Io vedo che questo foglio è bianco, ed esprimo proprio questo dicendo: "questo foglio è bianco". Non dobbiamo lasciarci fuorviare da simili discorsi, che sono in certo modo corretti, ma che inducono facilmente a fraintendimenti. Con essi si vorrebbe peraltro dar fondamento all'idea che il significato risiede qui nella percezione, cosa che, come abbiamo accertato, non è giusta. Certo la parola *bianco* intende qualcosa che riguarda questo stesso foglio, e questa intenzione coincide qui, nello *status* del riempimento, con la percezione parziale relativa al momento bianco dell'oggetto. Ma l'ipotesi di una mera coincidenza con questa percezione parziale non può bastare (RL, II, p. 433).

Se il significato non risiede nella «mera coincidenza» della percezione, in che modo, allora, intendere l'*essere* del foglio (che è) bianco? Ripetiamo con Husserl l'esercizio:

Quando nel dare espressione alla percezione, diciamo *foglio bianco*, il *foglio* viene riconosciuto come bianco o meglio come (foglio) bianco. L'intenzione della parola *bianco* coincide solo parzialmente con il momento-colore dell'oggetto che si manifesta, nel significato resta un'eccedenza, una forma che non trova nella manifestazione qualcosa in cui possa confermarsi. (Foglio) bianco vuol dire *che è bianco*. E questa forma non si ripete forse a sua volta, pur restando celata, per il sostantivo «foglio»? Solo i significati delle sue proprietà unificati nel suo "concetto" terminano nella percezione; anche in questo caso l'oggetto intero viene conosciuto come foglio, anche qui vi è una forma integrativa che contiene l'essere, anche se non come unica forma. La funzione riempiente della semplice percezione non può palesemente spingersi sino al punto di comprendere questa forma (RL, II, p. 434).

Il termine «eccedenza» viene riferito da Husserl all'essere del bianco del foglio, così come all'essere del foglio *che è* bianco. Questa eccedenza non è direttamente visibile dall'intuizione sensibile, si tratta di un'eccedenza «celata». Eppure, nonostante la celatezza, la forma del «che è» del bianco e del foglio, è in qualche modo presente e vista. Occorre individuare *quale* intuizione «veda», effettivamente, la sostanzialità, «l'essere» del bianco e «l'essere» del foglio, che è bianco. Il rapporto tra esperienza e giudizio sta impegnando Husserl nell'enorme onere di superare sia la soluzione empirista sia quella kantiana: l'essere non può ritenersi risolto nell'ambito del senso interno o in quello della struttura categoriale della soggettività trascendentale.⁷⁹ Lo sforzo di affrontare fenomenologicamente la dimensione categoriale comporta per Husserl il rovesciamento del suo assetto tradizionale: è l'esperienza della cosa stessa che dà all'intuizione l'evidenza del categoriale e non il categoriale che struttura, nel giudizio, l'esperienza informale della cosa. Il giudizio, fenomenologicamente inteso, esplicita ciò che è già dato nello stato di cose e non ciò che la dimensione categoriale soggettiva formalizza sulla base di una intuizione empirica. Come già espresso dalle pagine fondamentali dei *Prolegomeni a una logica pura*, la stessa logica può solo dire *come* è il sistema, ma nulla può dire sull'essere del sistema, che è già dato, come «stato di cose», nella disponibilità alla logicizzazione.

[il concetto di essere] può sorgere soltanto se un *essere qualsiasi ci viene posto di fronte*, effettivamente o immaginativamente. Se l'essere vale per noi in quanto essere *predicativo*, allora deve esserci dato uno *stato di cose* qualsiasi e ciò naturalmente attraverso un atto che lo «dà» - *l'analogon dell'intuizione sensibile in senso comune* (RL, II, pp. 443-444).

Per proseguire la meditazione sull'«intuizione categoriale» ed insieme individuare le distanze teoretiche tra l'esercizio fenomenologico husserliano e quello heideggeriano, lasciamo ora il *foglio bianco* delle *Ricerche logiche* husserliane d'inizio secolo e poniamoci, insieme ad Heidegger e ai convenuti al seminario di Zähringen del 1973, a tre anni dalla morte del filosofo, di fronte ad un *calamaio*. La significatività dell'esercizio heideggeriano consiste nel mostrare come il vedere fenomenologico non costitutivo si distanzi da quello husserliano, ponendosi in maniera differente di fronte «al ciò che si manifesta».

⁷⁹ Nel paragrafo della *Sesta ricerca* intitolato *L'origine del concetto di essere e delle altre categorie non è insita nella sfera della percezione interna*, Husserl scrive: «Il concetto di *giudizio* si riempie nell'intuizione interna di un giudizio attuale; ma in esso non si riempie il concetto dello «è». L'essere non è un giudizio o un elemento costitutivo reale di un giudizio. Così come l'essere non è un elemento costitutivo reale di un oggetto esterno qualsiasi, non lo è nemmeno di un giudizio interno, e quindi neppure del giudizio» (RL, II, p. 442).



Il calamaio

Heidegger riprende così «il noto esempio husserliano» immaginando, di avere inizialmente di fronte a sé non un *foglio*, ma un *calamaio* e di guardarlo con gli occhi di Husserl:

E Heidegger dice: “é un calamaio?” No, non è un calamaio: nel contesto del pensiero husserliano il calamaio può essere inteso solo come qualcosa di diverso. E precisamente: qui il calamaio serve unicamente come esempio di oggetto sensibile. Il calamaio è oggetto di percezione sensibile (S, p. 148).

Nell’aver di fronte a sé *il calamaio*, il *vedere* fenomenologico husserliano *vede* un «oggetto», nel caso specifico, un oggetto della *percezione sensibile*. Heidegger prosegue l’analisi sul calamaio inteso come «oggetto di percezione sensibile», chiedendosi:

E cosa sta a fondamento della percezione sensibile? Su che cosa è fondato l’oggetto sensibile, in quanto è oggetto sensibile? (S, p. 148).

La risposta di Heidegger intende offrire non solo una “parafrasi” alla “visione” fenomenologica husserliana, ma consentire il lento e diretto emergere della separazione tra i due approcci fenomenologici alla questione dell’essere:

il fondamento del sensibile è ciò che Husserl chiama *hyle*, vale a dire ciò che produce un’affezione sensibile: in breve, le datità sensibili [...]. Tuttavia, *con* queste datità sensibili si attua nella percezione l’apparire di un *oggetto*. L’oggetto non è dato nell’impressione sensibile: la sua oggettualità non può esser percepita sensibilmente (S, p. 148).

Giungiamo qui al fondamentale commento di Heidegger rispetto all’«intuizione categoriale» husserliana: attraverso la percezione, lo sguardo ha colto datità sensibili come il colore e l’estensione, ma non ha colto l’oggettualità dell’oggetto, il suo *essere* un oggetto con determinati aspetti sensibili. Questo comporta, naturalmente, dei problemi: se unita alle datità sensibile, si attua nella percezione anche la visione della forma, che caratterizza l’«essere» di un qualcosa, come può la percezione afferrare anche il formale, l’eidetico? Come può costituirsi una «visione d’essenza»? La visione dell’oggetto indica come, fenomenologicamente, l’oggettualità dell’oggetto sia frutto di una modalità di intuizione alternativa a quella sensibile:

una intuizione che fa scorgere una categoria, ovvero una intuizione *orientata* immediatamente su una categoria (S, p. 149).

Abbiamo ora, di fronte a noi, una terza cosa, un *libro*, e dobbiamo ripetere l'esercizio fenomenologico del *calamaio* e del *foglio*, sempre guardandolo, attraverso il commento heideggeriano, con gli occhi di Husserl:

Io vedo questo libro davanti a me. Ora dov'è in esso la sostanza? Io non la vedo affatto allo stesso modo in cui vedo il libro. E tuttavia il libro è senz'altro una sostanza che io in qualche modo devo "vedere", perché altrimenti non potrei vedere nulla in generale. Incontriamo qui il concetto husserliano di eccedenza. Heidegger spiega: l'"è" - con il quale accerto la presenza del calamaio come oggetto o sostanza - è "eccedente" tra le altre affezioni sensibili. Ma sotto un certo aspetto è del tutto *analogo* alle affezioni sensibili: l'"è" non viene infatti aggiunto alle affezioni sensibili, ma viene "visto" - pur essendo *visto* diversamente da ciò che è visibile sensibilmente. Per essere "visto" in questo modo, *bisogna* che sia *dato* (S, pp. 149-150).

Le cose *foglio*, *calamaio*, *libro* sono colte, attraverso lo sguardo di Husserl, nel loro stesso offrirsi, non solo attraverso le datità sensibili, ma attraverso l'eccedenza della loro sostanzialità, del loro "essere". Il termine «eccedenza» veniva riferito a ciò tramite cui è accertata la loro presenza, il loro *essere* presenti allo sguardo. Questa presenza, pur essendo *vista* «diversamente da ciò che è visibile sensibilmente», è riconoscibile da un'intuizione che vede la sostanzialità, vede "l'essere".

Ripetiamo: se vedo questo libro vedo dunque una cosa sostanziale, senza tuttavia vedere apparentemente la sostanzialità come vedo il libro. Nondimeno è la sostanzialità ciò che nella sua inapparenza permette a ciò che appare di apparire. In questo senso si può perfino affermare che essa è più apparente di ciò che è apparso (S, p. 151).

Nell'interpretazione heideggeriana, è proprio la considerazione dell'essere colto da un'intuizione categoriale a rappresentare una delle tappe del pensiero più radicali per riportare all'origine la questione ontologica in quanto, superando i limiti imposti dal soggettivismo trascendentale kantiano, Husserl, aveva liberato l'essere «dal legame con il giudizio», accostandolo all'intuizione. L'esperienza fenomenologica husserliana aveva *visto* «il categoriale come dato» e non come forma a priori di una soggettività trascendentale.

«essere» non è più un semplice concetto, non è un'astrazione pura ottenuta tramite la deduzione (S, p. 152).

Se questo è l'elemento di fondatezza dell'indagine husserliana mancava, secondo, Heidegger il proseguimento di questo accertamento fondamentale. Se, infatti, l'essere «è stato liberato dal giudizio», se esso veniva, finalmente, riconosciuto nel suo offrirsi, nel suo *darsi* all'intuizione categoriale, la modalità con cui Husserl interpreta questo *darsi* è ancora la mera oggettualità:

[...] dopo avere ricavato l'essere per così dire come *dato*, egli non continua ad interrogarsi. Non sviluppa quindi la domanda: che cosa significa essere? Per Husserl qui non c'era neanche l'ombra di una possibile domanda, perché per lui era del tutto ovvio che "essere" significasse essere-oggetto (S, p. 153).

Nel seminario di Zähringen, Heidegger arriva ad esprimere con grande chiarezza le ragioni dell'impossibilità husserliana di oltrepassamento della riduzione oggettuale dell'essere: nella posizione del Maestro rimaneva, sottaciuta, il riferimento a quella dottrina dell'esperienza, di matrice kantiana, in cui «il rapporto analogico tra la facoltà di conoscere per concetti e la sensibilità» costituisce l'unità dell'oggetto come oggetto d'esperienza. In sostanza, ciò che avvicina Husserl al filosofo di Konigsberg resta il versante della "trascendentalità" in senso lato, essendo ogni contenuto o correlato noematico inserito nell'orizzonte della coscienza. Certo, la coscienza non istituisce le cose, ma le *coglie* così come si danno nel loro lasciarsi vedere, senza che alcun cono d'ombra o sdoppiamento ontologico incrinii il piano d'esperienza, ma il fatto che l'intuizione colga le cose nell'evidenza del loro offrirsi, non eliminava, a giudizio di Heidegger, la loro subalternità rispetto alla coscienza intenzionale soggettiva. Se la fenomenologia husserliana aveva inteso avvicinarsi «alle cose stesse» ovvero alle cose *in quanto* cose, nell'esempio del *foglio*, del *calamaio* e del *libro* era emerso con chiarezza come il filosofo avesse trasformato l'«in quanto» dell'essere di queste cose in *essere-oggetti*, e l'essere dell'oggettualità nell'«essere-presente [degli oggetti] nella dimensione o nello "spazio" della soggettività». Non riuscendo a svincolarsi dalla preminenza della coscienza intenzionale forzosamente limitata ad una prospettiva soggettivista, Husserl non tutela ciò che ad Heidegger appare essenziale: la «salvaguardia in cui l'essere è custodito in quanto essere» nell'esperienza della «cosa stessa».

Pur liberando «l'essere dal legame col giudizio», le *Ricerche logiche* e le magistrali pagine dedicate all'intuizione categoriale, erano rimaste all'interno di uno sfondo di pensiero di stampo gnoseologico; l'esperienza fenomenologica, non cognitiva, della domanda ontologica veniva meno. Gli stessi esempi che Heidegger presenta nei colloqui di Zähringen traendoli dalle *Ricerche*, rappresentano quanto nelle *Conferenze sulla cosa*, Heidegger aveva definito il "senza-distacco" dell'oggetto dalla coscienza intenzionale. Non solo lo sguardo della scienza aveva perso il contatto, la vicinanza con le cose, trasformate in fenomeni obiettivi, anche lo sguardo fenomenologico husserliano nel tenere «sotto presa» fogli, calamai e libri, non è in grado di esperirli «in quanto» cose, ma, soltanto, di renderli oggetto dell'intenzionalità della coscienza soggettiva.

In questo senso si comprende la radicalità dell'affermazione heideggeriana per la quale che in Husserl il categoriale si incontri in modo immediatamente concreto, non significa affatto che, partendo da qui, Husserl possa sviluppare la domanda della verità dell'essere (S, p. 157).

Per «sviluppare la domanda della verità dell'essere» Heidegger doveva, dunque, proseguire la meditazione husserliana del *darsi* dell'essere quale forma categoriale di una oggettività e, insieme, prender le distanze dalla nozione di *essere* in quanto *essere-oggetto* così come dalla dimensione metodologica che ne aveva istituito la portata.

Precorrendo, molti anni prima dei *Seminari*, la portata di questa distanza, il filosofo aveva opposto al termine «metodo», quello di «bisogno» che, più del primo, evidenziava la direzione del suo domandare ontologico.

Mi troverei oggi nel più grande imbarazzo, dovendo descrivere il mio metodo o addirittura presentarlo alla stregua di una nuova metodologia. Sono ben contento di avere raggiunto il traguardo in cui non si avverte più la costrizione di una tecnica, bensì l'urgenza di un bisogno.⁸⁰

⁸⁰ Cfr. M. Heidegger, *Lettera di Martin Heidegger a Julius Stenzel*, 31.12.1929, in Martin Heidegger, *Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel, Lettere a Julius Stenzel (1928-1932)*, op. cit., p. 389.

VII CAPITOLO

L'ESPERIENZA DELLA «COSA STESSA» *BENE COMUNE*

Per me si tratta di compiere realmente
un esercizio di fenomenologia dell'inapparente;
leggendo libri
nessuno arriva a vedere 'fenomenologicamente'.
M. Heidegger, seminario di

Premessa

Se Husserl, nelle *Ricerche logiche*, aveva inteso sradicare la fenomenologia dalla coscienza psicologica, Heidegger avrebbe abbandonato il primato della coscienza, qualunque espressione avesse assunto nella storia della filosofia, compreso la versione husserliana, perché solo questo sradicamento, ben più radicale del primo, avrebbe potuto consentire alla fenomenologia l'avvicinamento «alle cose stesse», il corrispondere alla domanda sull'essere *in quanto* essere. «L'urgenza del bisogno», non un nuovo *metodo*, avrebbe decostruito l'immanenza di una "soggettività" che aveva alimentato non solo il *cogito* cartesiano, la *soggettività trascendentale* kantiana, quella *assoluta* hegeliana, ma la stessa *coscienza intenzionale* husserliana.

Così, nonostante l'intenzionalità, Husserl rimane comunque chiuso nell'immanenza - e le *Meditazioni cartesiane* sono una conseguenza di questa posizione di fondo (S, p. 158).

Ma quale sguardo deve allora appartenere alla fenomenologia per allontanarsi dall'immanenza coscienziale, affinché la «questione dell'essere» non si risolvesse nel versante oggettuale costituito da una intenzione soggettiva?

Convertendo la domanda alla nostra indagine: quale sguardo deve volgersi fenomenologicamente al *bene comune* senza trasformarlo in un "oggetto", sia pure, un oggetto di valore, intenzionato alla coscienza del giurista che lo norma, del filosofo che lo pensa?

Negli anni Settanta, nel corso del seminario di Zähringen, Heidegger avrebbe offerto una indicazione alla risoluzione della domanda, suggerendo come l'apertura fenomenologica alla cosa esiga una sua rinnovata «esperienza»:

Il punto di partenza di Heidegger è effettivamente diverso. A prima vista lo si potrebbe qualificare come meno preciso: quando guardo il calamaio, dice infatti Heidegger, colgo con lo sguardo il calamaio stesso, senza riferimenti a dati iletici e categorie. Si tratta di fare un'esperienza fondamentale della cosa stessa. Se si parte dalla coscienza, questa esperienza non la si può proprio fare (S, p. 159).

1. «La montagna»



La catena montuosa del *Lubéron*

Per delucidare i contorni di «un'esperienza fondamentale della cosa stessa» che possa fungere da eventuale modello per l'esperienza fenomenologica di quella *cosa stessa* che è il *bene comune*, possiamo, allora, soffermarci su alcuni esercizi fenomenologici, richiamati da Heidegger nelle giornate settembrine dei seminari di Le Thor del 1969. In quell'occasione il filosofo rivolgeva ai suoi pochi interlocutori, l'invito alla ripresa dello sguardo greco sull'essere della cosa che da sé si manifesta. L'esperienza cui si invitano i presenti, (proprio come, alcuni anni dopo, sarà quella di porsi di fronte ad un *foglio*, un *calamaio*, un *libro*), è molto semplice: si tratta di «guardare» una catena di monti, il Lubéron, nei pressi della località francese di Le Thor. Nell'esercizio descrittivo dello sguardo fenomenologico sulla montagna, Heidegger avrebbe chiarito ai convenuti la via di avvicinamento alla «cosa stessa», ulteriore a quella husserliana.

Prima di arrivare, però, a questo tratteggio, come avvenuto nell'esemplificazione precedente, esercitiamoci nella diversa visione fenomenologica, confrontando lo sguardo heideggeriano con quello del Maestro.

Immaginiamo, così, Husserl, convenuto d'eccezione al seminario di Le Thor, intento a *guardare* la montagna del Lubéron. Il suo è uno sguardo filosofico che intende mantenere intatta «l'integrità della manifestazione» che l'esperienza della «cosa-montagna» esibisce. Con il termine

«integrità», tratto dalle *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Husserl aveva indicato come lo sguardo della fenomenologia avrebbe dovuto evitare qualsiasi forma di impoverimento della cosa, in particolare, il naturalismo delle “scienze dei fatti”.

Ora, per considerare in special modo il naturalista, notiamo che egli null’altro vede se non natura, anzi natura fisica. Tutto ciò che è, o è già un ente fisico ed appartiene alla connessione unitaria che forma la natura fisica, oppure è ente psichico, nel qual caso è pur sempre una “variabile” dipendente dal fisico, nel migliore dei casi un “fatto secondario, concomitante parallelo”.⁸¹

Guardare la montagna non poteva significare osservarla in quanto «ente fisico», determinabile secondo parametri geologici, botanici, zoologici, ma nemmeno risolverla nel versante psicologico, nel multiforme moto dell’animo delle diverse “concezioni del mondo” dello spettatore. Lo sguardo della fenomenologia husserliana avrebbe praticato un “vedere” che, salvaguardando la possibilità di accesso alla “cosa stessa”, ne decantasse, in pari tempo, l’oggettivismo della scienza ed il relativismo dello storicismo:

Si vede subito che lo storicismo, se è elaborato conseguentemente, trapassa in soggettivismo estremo. Allora le idee di verità, teoria, scienza, come *tutte* le idee, perderebbero la loro validità assoluta.⁸²

Per indicare il processo di descrizione fenomenologica del multiforme sguardo sulle cose, compresa la cosa *montagna*, Husserl utilizzerà il termine tecnico «variazione eidetica»: ecco dunque, insieme al *percepire*, all’*immaginare*, al *ricordare*, la *montagna percepita*, la *montagna immaginata*, la *montagna rievocata*, il che significava che ad ogni tipo di *vissuto* o atto soggettivo corrisponde un suo specifico *oggetto*, ad ogni «atto noetico» un proprio «correlato noematico». Eppure, è necessario fare una precisazione: anche le innumerevoli raffigurazioni della montagna, sono, per la fenomenologia di Husserl, espressioni di una legalità, di una strutturazione coerente e aprioristica che il vedere filosofico deve descrivere con rigore.

Nonostante le forme della raffigurazione fenomenologica possano variare è, infatti, sempre presente una connessione unitaria in virtù della quale si offre allo sguardo, non un pulviscolo disperso di informazioni percettive da dover riorganizzare, ma un complesso unitario, un “intero”. In una parola, nella molteplicità delle sue apparizioni, appare sempre “la montagna stessa” nella varietà essenziale del suo darsi.

Riprendendo l’esempio tratto dalla *Terza ricerca logica*, possiamo affermare che secondo Husserl, la montagna presenta, ad esempio, una mutevolezza cromatica di varia intensità, ma questa

⁸¹ Cfr. E. Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos» 1910-1911, vol. I, trad. it. di Filippo Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1958, pp. 11-12.

⁸² Ivi, p. 62.

variabilità è espressione di una legalità materiale a priori, quella tra *colore* ed *estensione*, che nessuna variazione soggettiva può scindere⁸³.

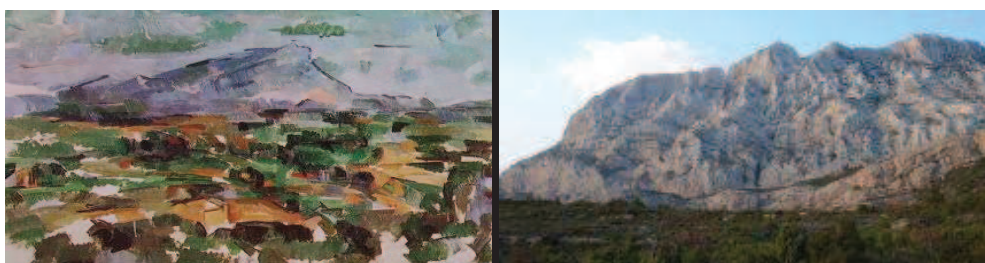
Nel vedere fenomenologico, dunque, i nostri atti non creano gli oggetti cui si intenzionato, la montagna è lì, è *già* data, la sua visione percettiva, come quella immaginativa o quella rammemorativa rappresentano semplicemente le modalità con cui la montagna (stessa) si dà a noi, al nostro sguardo. Compito dello *sguardo fenomenologico* sarà quello di descrivere, in forma chiara e rigorosa, le *evidenze* che emergono da questi atti diversificati, i loro correlati oggettivi.

Il metodo fenomenologico husserliano potrà distinguersi, allora, da quello costitutivo delle scienze (fisiche e umane) perché “descrizione” delle modalità con cui la nostra attività coscienziale si rapporta, nell'esperienza delle cose, all'essenzialità dei suoi oggetti intenzionati. Questi, non costituiti ma *visti*, presentano una strutturazione di cui non siamo agenti, ma di cui possiamo riconoscere i costituenti, anche attraverso quelle che Husserl definirà «sintesi passive». Ecco perché, il filosofo affermerà che «tutti vedono ininterrottamente idee» o, riprendendo il termine platonico, tutti vedono «essenze»

In verità, tutti vedono, per così dire, ininterrottamente “idee”, “essenze”, operano con esse nel pensare e compiono dei giudizi “eidetici” - soltanto, lo negano dal loro “punto di vista” gnoseologico» (I, p. 49).

L'aspetto radicale di queste affermazioni, consiste nel fatto che le “essenze” non dipendono da momenti relativi alla psicologia individuale ma, al contrario, s'innestano su strutture non soggettive: se Husserl guarda la montagna attraverso la variazione eidetica, questa stessa variabilità non è relativistica perché fa riferimento a degli a priori, di ordine formale e materiale, che non dipendono dal soggetto descrittore.

Se questi possono essere, brevemente, considerati gli esiti della cosiddetta fenomenologia costitutiva husserliana, l'esercizio fenomenologico dello sguardo di Heidegger sulla montagna può offrirci una ulteriore modalità di approccio alla cosa. Seguiamo, dunque, Heidegger intento alla stessa esperienza fondamentale della *cosa stessa*.



⁸³ «Nessun riferimento ad un esserci empirico può limitare l'estensione dei concetti legali, il colore di questa carta, secondo la sua specie pura, è *predestinato* ad essere parte momento di un oggetto colorato» (RL, II, p. 25).

La montagna *Sainte Victoire* nella tela di Cézanne

I partecipanti ai seminari di Le Thor ricordano, nei loro resoconti, la salita alla catena del Lubéron dalla cui cima essi poterono ammirare, insieme ad Heidegger, la montagna *Sainte Victoire*, oggetto dell'esercizio fenomenologico.

Ogni giorno facevamo splendide escursioni con Heidegger nella campagna circostante. Char ci portava nei luoghi più discosti e reconditi. In alcuni casi siamo arrivati sul turchino Lubéron, dalla cui cima si distendeva davanti a noi la Provenza di Cézanne, con la montagna *Sainte-Victoire* in lontananza (S, p. 222).⁸⁴

Nei *Contributi alla filosofia, (Dall'evento)*, Heidegger avrebbe metaforicamente associato alle montagne la filosofia, la *grande* filosofia:

[Le grandi filosofie] sono monti che si ergono, non scalati né scalabili. Concedono però alla pianura ciò che essa ha di più elevato e indicano la sua roccia originaria. Stanno là come un punto di riferimento e formano ogni volta l'orizzonte; reggono la vista e il velamento. Quando questi monti sono ciò che sono? Non certo quando noi supponiamo di averli scalati ed esserci arrampicati. Solo quando per noi e per la pianura veramente stanno.⁸⁵

In questa citazione, così come nel rimando alle tele di Cézanne, è contenuta la modalità con la quale Heidegger guarda "la cosa-montagna". Essa, come la filosofia, è colta solo quando *non* è scalata, *non* è fatta oggetto di studio, né quando viene risolta in una concezione del mondo. La montagna è vista quando lo sguardo sa cogliere il suo *stare*, il suo *darsi*. Uno degli aspetti decisivi della fenomenologia heideggeriana ha, dunque, a che fare, come in Husserl, con il *vedere*, ma questo *vedere* intende ripercorrere l'esperienza dello *scorgere* secondo la modalità dell'esperienza della visione non moderna, ma greca.

Supponiamo di guardare un ente determinato, ad esempio la montagna del Lubéron. Se esso è visto come un ὑποκείμενον, allora l'ὑπό nomina un κατά, e precisamente il κατά di un λέγειν τι κατά τινος. Certamente, il Lubéron non scompare nel fatto di essere predicato come ὑποκείμενον, ma non sta più lì in quanto fenomeno, non è più presente in quanto qualcosa che si fa vedere da se stesso. Esso non viene più da se stesso alla presenza. In quanto ὑποκείμενον esso è *ciò di cui* noi parliamo. (S, p. 91).

⁸⁴ La montagna *Sainte-Victoire*, insieme al richiamo a Cézanne, non è estrinseco alla riflessione heideggeriana poiché, come ebbe a dire lo studioso e traduttore francese del filosofo, Jean Beaufret: «a suo modo, il suo stesso itinerario di pensiero rappresentava la risposta all'itinerario artistico di Cézanne» (S, p. 222).

⁸⁵ Cfr. Martin Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main GmbH 1989; [GA65], trad. it di Alessandra Iadicicco, a cura di Franco Volpi, *Contributi alla filosofia, (Dall'evento)*, Adelphi, Milano 2007, pp. 197-198.

Per Heidegger *guardare la montagna* significava rinnovare quel «sentire greco» per il quale i fenomeni si danno da se stessi come «ciò che si lascia vedere» e non come *oggetti* costituiti da un'attività coscienziale, strutturata da legami noetico-noematici, ovvero «*ciò di cui noi parliamo*».

[...] Ma cos'è il *fenomeno* in senso greco? Secondo il linguaggio moderno, il fenomeno nel senso dei Greci è precisamente ciò che nell'epoca moderna non può diventare fenomeno; è la cosa stessa, la cosa in sé. [...] Per i Greci le cose appaiono. Per Kant le cose *mi* appaiono. Nel tempo intercorso tra i due è accaduto che l'ente è diventato oggetto, ciò che sta di fronte (*Gegen-stand*, *obiectum*, o meglio: *res obstans*). Il termine oggetto non ha alcun equivalente in greco. (S, p. 92).

Se la montagna è vista come oggetto di predicazione o come polo oggettuale di vissuti intenzionali, la montagna non è già più ciò che appare in quanto *fenomeno* in senso greco, ovvero in quanto *cosa stessa*; la cosa diviene l'oggetto intenzionato da un soggetto, sul quale può agire il linguaggio regolato dalla rete delle asserzioni determinative.

E qui è importante introdurre una distinzione di fondo a proposito del parlare, cioè separare il puro nominare (ὀνομάζειν) dall'asserire (λέγειν τι κατά τινος). Nella semplice nominazione io lascio che l'esser-presente sia ciò che è. Indubbiamente la nominazione implica ciò che nomina – ma il carattere peculiare della nominazione è proprio che chi nomina interviene in essa soltanto per *passare in secondo piano davanti* all'ente. Allora l'ente è puro fenomeno. Nell'asserzione, al contrario, colui che asserisce partecipa in quanto interviene – e interviene come colui che si china sull'ente per parlare su di *esso*. Non appena accade questo, l'ente non può essere compreso se non come ὑποκείμενον e il nome come residuo dell'ἀπόφασις. Oggi, quando tutto il linguaggio è compreso fin da principio partendo dall'asserzione, ci è molto difficile fare l'esperienza del nominare come pura nominazione [...] (S, pp. 91-92).

Nel ciclo di lezioni del 1935-36 dedicate all'interpretazione della *Critica della ragion pura* di Kant,⁸⁶ Heidegger aveva già messo in luce, con più agio, il senso delle affermazioni contenute nel seminario di Le Thor che insistono nell'evidenziare come già l'intendimento aristotelico avesse inteso legare strettamente la cosa alla sua risoluzione linguistica.

Con Aristotele si celebra, così, il primo periodo della storia del problema della cosa, periodo connotato “dal rapporto di reciprocità tra la cosa e l'enunciato (λόγος), per cui, seguendo quest'ultimo come filo conduttore, si ottengono le determinazioni ontologiche universali (categorie)”. (L, p. 133).

Nel momento in cui le categorie designano nell'enunciato il presentarsi specifico delle cose, il loro manifestarsi a noi secondo diverse ottiche, esse mantengono la cosa come “sempre già detta, in quanto presente, insieme con esse”. Le categorie, nella dizione aristotelica, non valgono come

⁸⁶ Cfr. M. Heidegger, *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962, [GA41], trad. it. di Vincenzo Vitiello, *La questione della cosa*, Guida editori, Napoli 1989, indicata come L nel corpo del testo.

semplici modalità di attribuzione logica ma dicendo le determinazioni, dicono la cosa di cui dicono.

è un fatto essenziale: il pensare, preso nella forma del semplice enunciato, e cioè il λόγος, la *ratio*, è il filo conduttore per determinare l'essere dell'ente, ossia l'essere della cosa in generale. "Filo conduttore" qui significa: i modi dell'enunciare fungono da guida nella definizione della presenza, ovvero dell'essere, dell'ente (L, p. 95).

Se l'onto-teologia greca aveva risolto la cosa nella sua dizione enunciativa, la fenomenologia ne aveva dischiuso l'origine ante-predicativa.

Il fatto che dal tempo dei greci nel pensiero occidentale le determinazioni dell'essere si dicano "categorie", esprime nel modo più preciso quanto abbiamo già avuto modo di rilevare, e cioè che la struttura della cosa è connessa con la struttura dell'enunciato. Il fatto che nell'antichità e ancor oggi la dottrina scolastica dell'essere dell'ente, l'"ontologia", ponga il suo fine più proprio nell'elaborazione di una "dottrina delle categorie", sta ad indicare che in essa parla l'iniziale interpretazione dell'essere dell'ente, cioè dell'esser-cosa, ricavata dall'enunciato (L, p. 94)

Alla luce di queste riflessioni e convogliandole nell'alveo della nostra indagine, il primo suggerimento heideggeriano che possiamo raccogliere è quello di accostarci al *bene comune*, non in quanto "asserzione" provvista di significato conseguito grazie ad una dimensione di intenzionalità cognitiva, quanto di aprirci alla semplicità di un'esperienza, schiusa dall'evento della nominazione. Si tratta, cioè, di proseguire il cammino husserliano, tornando nuovamente nell'eco del monito «alle cose stesse» che l'aveva alimentato, provando, però, a ripercorrerlo in una rinnovata vicinanza alla «cosa». L'esercizio che possiamo assumere a modello esemplificativo è quello heideggeriano della «brocca».

2. «La brocca»

Al tema della vicinanza alla cosa sono dedicate le *Conferenze di Brema e di Friburgo* degli anni Cinquanta,⁸⁷ conferenze che custodiscono, in forma esemplare, l'esercizio heideggeriano di un *vedere* fenomenologico lontano dalla descrizione di nessi strutturali di carattere noetico-noematici. Il titolo generale scelto da Heidegger per le conferenze del 1949, «Sguardo in ciò che è», offre il senso complessivo di questa meditazione, in cui ogni parola diviene specchio per una

⁸⁷ Cfr. M. Heidegger, *Bremer und Freiburger Vorträge, Conferenze di Brema e Friburgo*, a cura di Petra Jaeger, ed. it. a cura di Franco Volpi, trad. it. di Giovanni Gurisatti, Adelphi, Milano 2002. Più che l'atto di nascita della meditazione heideggeriana sulla tecnica, queste conferenze risultano particolarmente significative, per questa indagine, come esemplificative dell'esercizio fenomenologico heideggeriano di descrizione d'avvicinamento alle «cose stesse». Le *Conferenze* saranno indicate, nel corpo del testo, come C.

«indicazione» visiva. Schiudere la determinazione semantica dello «sguardo in ciò che è» significa, infatti, rinnovare la visione dell'esperienza fenomenologica, saldandola a quel «che è» che rinnova la meditazione sulla «questione dell'essere» in quanto essere.⁸⁸

Il taglio di luce proposto da Heidegger è l'avvicinamento alle cose posto, sin dall'esordio della conferenza, in relazione al suo contrario, la «distanza». Il tema della polarità «vicinanza-distanza» è particolarmente assonante all'esperienza contemporanea della cosa, un'esperienza che già negli anni della stesura delle conferenze si era contratta in quello che Heidegger definisce, in queste pagine, il «senza distacco».

Tutte le distanze nel tempo e nello spazio si accorciano. Oggi con l'aeroplano basta una notte di volo per raggiungere la stessa meta che in passato richiedeva settimane e mesi di viaggio. Attraverso la radio oggi si apprende ora per ora, all'istante, ciò di cui un tempo si aveva notizia soltanto dopo anni, se non addirittura mai. [...] Il culmine dell'eliminazione di qualsiasi distanza è raggiunto dalla televisione, che presto attraverserà e dominerà tutta la rete e la ressa del traffico. Si percorrono i tragitti più lunghi nel tempo più breve. Si superano le più grandi distanze e così ci si rende tutto disponibile alla minima distanza (C, p. 19).

In un'epoca che conosceva già, grazie ad «aerei, radio e televisioni» il compattarsi inarrestabile della dimensione spazio-temporale, l'imporsi di una "esperienza della cosa" priva di separazione di tempo e di spazio, in una parola, il dilagare di un'esperienza dominata dalla dimensione dell'istantaneità, l'interrogazione filosofica doveva rispondere alla domanda sul perché al venir meno della «distanza» venisse progressivamente meno anche la «vicinanza»:

[...] la precipitosa eliminazione di tutte le distanze non porta alcuna vicinanza, giacché la vicinanza non consiste nella minore distanza (C, pp. 19-20).

Questa affermazione tratteggia una consapevolezza tristemente familiare: la presenza simultanea di luoghi, spazi, istanti e oggetti, tutti immediatamente accessibili, usufruibili, raggiungibili e consumabili, è indice di un'assenza di distanza, ma non del conseguimento di una vicinanza.

Ma se nell'esperienza della cosiddetta contemporaneità, tutte le cose *appaiono vicine senza* esserlo, se la riduzione della distanza produce una sorta di anonimata diffusa, una spaesante sequela di assenza, la domanda su ciò che avvertiamo non come la temuta possibilità che accada,

⁸⁸ «In un primo momento, e quasi fino all'ultimo, è sembrato che "sguardo in ciò che è" significasse soltanto uno sguardo che noi uomini, da noi stessi, gettiamo in ciò che è [...]. Ora però tutto si è voltato. Lo sguardo non nomina la visione che noi abbiamo dell'ente: lo sguardo in quanto lampo è l'evento della costellazione della svolta nell'essenza dell'essere stesso nell'epoca dell'impianto» (C, p. 105).

la sparizione della vicinanza, ma come la consapevolezza di ciò che è *già* accaduto, non può che trasformarsi nella domanda: che cos'è la cosa della «vicinanza»?

Che cos'è la vicinanza, se rimane assente malgrado la riduzione dei tragitti più lunghi a distacchi più brevi? Che cos'è la vicinanza, se viene tenuta lontana persino dall'incessante eliminazione delle distanze? Che cos'è la vicinanza, se con il suo rimanere assente viene a mancare anche la lontananza? (C, p. 20).

La questione sull'essenzialità della vicinanza viene introdotta da Heidegger a partire dai suoi effetti sull'esperienza ordinaria: l'eliminazione delle distanze si flette nella scomparsa della «lontananza» ma, insieme ad essa, l'esperienza della vicinanza non emerge, mantenendo una resistenza insuperabile alla sparizione della lontananza.

Il *vicino* non corrisponde al *non più lontano*: *distanza*, *lontananza* e *vicinanza* riflettono esperienze non chiaramente definibili:

Ciò che, in termini spaziali, ci è infinitamente distante può esserci vicino. Una piccola distanza non è già vicinanza, una grande distanza non è ancora lontananza (C, p. 20).

Se la riduzione della distanza spaziale o temporale *non* può essere assimilata alla vicinanza, lo sguardo fenomenologico deve trovare un varco, un'indicazione per *esperirne* l'essenza, per provare a cogliere cosa sia autenticamente la prossimità, la *vicinanza*. Il passo inaugurale del cammino teoretico è, dunque, individuare cosa è vicino alla *vicinanza*, cosa le è prossimo.

L'itinerario heideggeriano offre, come prima risposta, l'indicazione semplice ed insieme complessa, da sempre presente nella meditazione filosofica: la «vicinanza» è, prima di tutto, prossimità alla *cosa*, alle *cose* ma questa consapevolezza comporta lo slittamento di una ulteriore declinazione dell'interrogativo: se la «vicinanza» è vicinanza alla cosa, cosa intendere per «cosa»?

Per noi, nella vicinanza è ciò che siamo soliti chiamare cose le cose. Ma cos'è una cosa? Da quanto tempo l'uomo ha considerato e interrogato le cose, in quanti modi diversi le ha usate e ne ha certo anche abusato? Con quanta efficacia egli ha poi spiegato le cose in base a tali scopi, ossia le ha ricondotte alle loro cause? È da molto tempo che l'uomo procede in questo modo con le cose, e continua a farlo, senza mai pensare a fondo la cosa *in quanto cosa* (C, p. 21).

Nelle lezioni del 1935-36 dedicate al kantismo, Heidegger aveva indicato come con il sostantivo *cosa* andasse innanzitutto inteso con «ciò che è a portata di mano», «la pietra», l'«abete», «il quadro» ma anche, in forma più allargata, «ciò con cui in un modo o nell'altro si ha a che fare», ciò che generalmente indichiamo come «fatti», «le intenzioni», «la storia» e infine, in senso generalissimo, cosa è «tutto ciò che è qualcosa e non niente».⁸⁹

⁸⁹ «Dio è una cosa, in quanto è in generale qualcosa, una X. Così anche il numero è una cosa, e la fede e la fedeltà. Parimenti è qualcosa il segno >, e la "e", e l'"I'o-o"», in M. Heidegger, *La questione della cosa*, op. cit., p. 43.

Pensare queste cose nel loro essere cose *in quanto* cose, riportava il pensiero alla domanda ontologica meditata, questa volta, in assenza della ricerca della determinazione delle cause e degli scopi ma, semplicemente, nell'aprirsi alla loro esperienza. Prima di offrire la sua parola sull'argomento, Heidegger ricordava come la filosofia avesse inteso la concettualizzazione della cosa:

La parola romana *res* nomina ciò che in qualche modo riguarda l'uomo. Il riguardante è il reale della *res*. La *realitas* della *res* è esperita in termini romani come riguardo [...] in latino *ens* significa ciò che è presente nel senso di ciò che è venuto a stare. La *res* diventa *ens*, ossia qualcosa di presente nel senso di ciò che è stato prodotto e rappresentato. [...] Nel Medioevo il nome *res* serve ad indicare ogni *ens qua ens*, vale a dire tutto ciò che in qualche modo è presente, anche se viene a stare solo nel rappresentare ed è presente in quanto *ens rationis* (C, pp 32-33).

Nonostante la riproposizione, disseminata nella pagine della conferenza, su quanto la storia della filosofia abbia stabilito sull'essenzialità della cosa, l'ottica con cui Heidegger affronta la questione della vicinanza alla cosa, non si modula in una sua esposizione correttiva; il filosofo rimane nel solco dell'insegnamento husserliano secondo cui la fenomenologia non intende sovrapporre un sistema concettuale maggiormente sofisticato ai precedenti, ma riorientare il pensiero alla *visione* della cosa da pensare, alla descrizione del suo esperire.

Se *nominare* «la vicinanza» è implicitamente *nominare* «la cosa» e se l'eliminazione della «vicinanza» avviene attraverso quell'«uniforme senza-distacco» denominato dalla conferenza «il terrificante», ovvero l'aver portato, nell'abolizione della distanza, la cosa lontano dalla sua essenza («ciò che pone fuori dalla sua essenza precedente tutto ciò che è»)⁹⁰, provare ad *esperire*, (e non soltanto pensare) il vicino della «vicinanza», significava rispondere non alla domanda concettuale «cos'è una cosa?», ma riproporre l'*esperienza* della cosa *in quanto* cosa.

Finora l'uomo non ha pensato a fondo la cosa in quanto cosa e altrettanto poco la vicinanza (C, p. 21).

È in questo senso che, dopo il breve *incipit* della conferenza, intitolato *L'indicazione*, Heidegger dà l'avvio alla sua meditazione titolando questa sezione della conferenza *La cosa*. I tratti della meditazione profilano un cammino di ripensamento pluridecennale, che esemplifica l'antico intreccio del pensiero filosofico con il *vedere*. Era il *vedere* che aveva sollecitato la fenomenologia husserliana ed è il *vedere* che muove ora l'esperienza heideggeriana: esperire la *vicinanza* è *vedere* la cosa *in quanto* cosa. Esperire la perdita della *vicinanza*, il senza-distacco, il *terrificante*, è *vedere* la perdita della *cosa in quanto* cosa.

⁹⁰ «Tutto si confonde nell'uniforme senza-distacco. Come? Questo compattarsi nel senza-distacco non è forse più inquietante di una frantumazione di tutto?» (C, p. 20).

Ma cosa vede lo sguardo consueto quando guarda la cosa? E cosa lo sguardo fenomenologico?

Una citazione tratta dalle successive *Conferenze di Friburgo* del 1957, esemplifica la modalità dello sguardo quotidiano quando raccogliendo frammenti rappresentativi della cosa, la trasforma in «raccolta di visioni», in schermo prospettico oggettuale.



Vincent Van Gogh, *La pipa sulla sedia di vimini*

Facciamo alcuni esempi quotidiani: quando guardiamo la brocca o qualsiasi altra cosa conosciuta - una mela sul piatto, la pipa sulla sedia di vimini -, e nel fare questo prestiamo attenzione solo a ciò che è dato otticamente, risulta chiaro che questi oggetti ci si presentano sempre e soltanto in una determinata veduta. La rispettiva veduta dipende dalla prospettiva in cui guardiamo gli oggetti, che è una modalità del nostro rappresentare. La rispettiva veduta dell'oggetto ci fa riflettere sulla nostra prospettiva. Sembra che l'oggetto sia una x intorno alla quale, per poterla cogliere compiutamente, si può e si deve formare una raccolta di visioni (C, pp. 176-177).

Per lo sguardo heideggeriano «la prospettiva con cui guardiamo gli oggetti», a causa della dinamica interna legata all'attività dell'Io, sia esso la soggettività empirica, trascendentale o dialettica, annienta la «distanza» con la cosa, non lasciando essere alcunché che non sia controllabile dalle sue funzioni conoscitive.

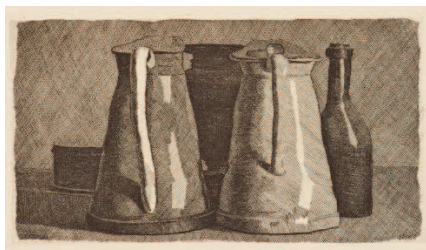
Se non è, dunque, la completezza di «raccolta di visioni» soggettive, la possibilità di cogliere la cosa nel suo *in quanto*, come orientare il pensiero e la sua esperienza per esperire la vicinanza?

Come esperire le cose *in quanto* cose? Come esperire il bene comune *in quanto* bene comune?

Se però pensiamo agli oggetti nominati in quanto cose, cioè li esperiamo rammemorando, essi non ci rinviano alle nostre prospettive e rappresentazioni, bensì accennano a un mondo in base al quale sono ciò che sono (C, p. 177).

La parola della citazione precedente che sostiene l'intera meditazione è la parola, anch'essa di matrice husserliana, «mondo». È il mondo che «accenna» *l'in quanto* della cosa.

Esperire la «vicinanza» è esperire la «cosa», ma *l'esperienza della cosa* è insieme *l'esperienza del mondo*. Attraverso questo rimando al «mondo», l'esercizio fenomenologico heideggeriano, può prendere avvio attraverso l'esemplificazione dell'esperienza fenomenologica di una cosa semplice, comune e, dunque, vicina: «la brocca».



Giorgio Morandi, *Natura morta con brocca e bottiglia*

Che cos'è, nell'esperienza fenomenologica, la brocca?

Innanzitutto la brocca manifesta se stessa come un «recipiente», afferrato per l'ansa, che grazie al suo fondo e alle pareti «accoglie in sé qualcos'altro». «In quanto recipiente la brocca è qualcosa che sta in sé» ed è nello *stare in sé* della brocca che lo sguardo fenomenologico coglie l'essenzialità della brocca. Lo *stare in sé* non è una determinazione oggettuale, rappresentativa.

La brocca rimane recipiente, che la rappresentiamo oppure no. In quanto recipiente la brocca sta in sé (C, p. 22).

Se la brocca è posta innanzi ad un soggetto che non vede il suo «in quanto», ma ne determina una qualsiasi forma di rappresentatività, la brocca esperita non sta più nel suo «in sé», la brocca diviene oggetto del multiforme rappresentare soggettivo. Lo sguardo percettivo, rammemorativo, immaginativo, ideativo, intenzionando rappresentativamente la brocca, la rende l'oggetto dell'intenzionalità del soggetto esperiente. In questo modo, l'esperienza della cosa è perduta, la brocca non è *già* più esperita nella sua autonomia.

Qualcosa di autonomo può diventare oggetto se ce lo poniamo dinnanzi, sia nella percezione immediata sia nella rievocazione tramite il ricordo. Tuttavia la cosalità della cosa non riposa sul fatto che una cosa diventi oggetto di un rappresentare (C, p. 22).

Questi passaggi potrebbero indurre l'equivocazione tra la *cosalità della cosa* e l'intendimento kantiano della *cosa in sé* intesa come *noumeno*. Heidegger, però, nel corso della conferenza, ne smentisce una possibile assimilazione:

Kant parla delle cose nello stesso modo di Meister Eckart, intendendo con tale nome qualcosa che è. Tuttavia per Kant ciò che è diviene l'oggetto del rappresentare che si svolge nell'autocoscienza dell'io umano. La cosa in sé significa per Kant l'oggetto in sé. Il carattere dell'«in sé» indica per Kant che l'oggetto in sé è l'oggetto senza la relazione al rappresentare umano, vale a dire senza il «di fronte» in virtù del

quale esso anzitutto «sta» per questo rappresentare. Pensata in termini rigorosamente kantiani, la «cosa in sé» significa un oggetto che non è tale, poiché esso deve «stare» senza un possibile «di fronte» per il rappresentare umano che gli si contrappone (C, pp. 33- 34).

Nell'esperienza fenomenologica non si tratta di sospendere il «di fronte» della cosa, ma, al contrario, di *esperirlo*, dopo aver raggiunto il suo *proprio*, la cosa *in quanto* cosa.

Che cos'è il cosale della cosa? Che cos'è la cosa in sé? Alla cosa in sé giungiamo soltanto se prima il nostro pensiero ha già raggiunto la cosa in quanto cosa (C, p. 23).

Alla luce di questa affermazione, procediamo nell'esercizio fenomenologico.

La brocca è un «recipiente» e come tale può essere considerato alla stregua di un manufatto, di un prodotto del lavoro dell'uomo. La produzione, tuttavia, non può esser intesa come espressione di libera creatività soggettiva, quasi che il vasaio potesse, a suo piacimento, sostituirsi alla natura essenziale delle cose, al loro *in quanto*.⁹¹

La brocca è una cosa in quanto recipiente. È vero che questo accogliente ha bisogno di una produzione, però l'essere prodotta per mano del vasaio non costituisce ciò che è proprio della brocca intanto in quanto è brocca. La brocca non è recipiente perché è stata prodotta, bensì ha dovuto esser prodotta perché è recipiente (C, p. 23).

Heidegger sta approfondendo uno dei temi fondamentali della meditazione husserliana: se il Maestro aveva indicato come l'antecedente fondativo della logica non è logico, ma antepredicativo, così ora, Heidegger mostra fenomenologicamente che il "proprio" del produrre *non* è un prodotto.

La produzione avviene all'interno di una legalità circoscritta dal *proprio* della brocca, senonché questo *proprio* dell'essere essenziale della brocca non è *fabbricato* dalla produzione: il proprio della brocca, «questo qualcosa che si mostra» *non* è un prodotto.

⁹¹ Nella dizione platonica "l'in quanto" della cosa era custodito nella «predisposizione» della cosa ad essere ciò che è: «Le cose sono esse da se stesse in possesso di una qualche stabile essenza, non relative a noi né da noi tratte in su e in giù per l'immagine che ne abbiamo, ma in se stesse in relazione alla loro essenza in possesso di un loro modo di essere già predisposte», cfr. Platone, *Cratilo*, traduzione e introduzione di Francesco Aronadio, Laterza, Roma - Bari 1996, 386e. «E dunque, quando si debba costruire la spola per vesti sottili o quella per vesti grosse o di lino o di lana o di qualsiasi altra fatta, da un lato bisogna che tutte le spole abbiano l'idea della spola, dall'altro occorre assegnare ad ogni concreta esecuzione quella natura quale è già predisposta come ottima per ciascun impiego [...]. E allo stesso modo anche per gli altri strumenti: bisogna che chi individua lo strumento per natura già predisposto per ciascun impiego, lo assegni a quel materiale con cui lo costruisce, non quello che lui vuole, ma quello che è a ciò già predisposto. Così, il trapano già predisposto per natura per ciascun impiego, come è verosimile, bisogna trasporlo nel ferro», Ivi, 389c-d.

Nel processo della produzione la brocca deve certo mostrare in anticipo il suo aspetto al produttore, però questo qualcosa che si mostra, l'aspetto (εἶδος ἰδέα), contrassegna la brocca unicamente nel senso che il recipiente sta di contro al produrre come ciò che è da produrre (C, p. 23).

La brocca antecede la sua produzione, mostra se stessa al suo produttore; né la rappresentazione, né la produzione giungono alla cosa *in quanto* cosa.

Nessuna rappresentazione di ciò che è presente nel senso di ciò che è prodotto e di ciò che è oggettivo giunge tuttavia mai alla cosa *in quanto* cosa (C, p. 24).

È dunque l'aspetto eidetico, l'esser cosa della cosa, il suo *proprio*?

Heidegger nega qualsiasi elemento di rimando tra la sua meditazione riguardante l'*esperienza* fenomenologica della cosa stessa e una certa interpretazione del platonismo che sembrava riaffiorare da quest'ultima considerazione: come il *proprio* del produrre non è oggetto di produzione così anche nel caso in cui l'*esperienza* della brocca sia legata al suo εἶδος, alla sua forma, la brocca non è già più nel suo «in quanto», la cosa-brocca si è trasformata in "oggetto":

Tuttavia, che cosa sia il recipiente con questo aspetto in quanto brocca, che cosa sia e come sia la brocca in quanto questa cosa-brocca, non può mai essere esperito e tantomeno pensato in termini adeguati guardando all'aspetto, all'ἰδέα. Perciò Platone, che rappresenta la presenza di ciò che è partendo dall'aspetto, non ha pensato l'essenza della cosa così come non l'hanno pensata Aristotele e tutti i pensatori successivi (C, p. 23).

Con l'emergere di questa netta presa di distanza dall'ontologia greca, Heidegger intende chiarire il senso primario dell'*esperienza* fenomenologica della cosa. La meditazione iniziale aveva indicato come il riferimento essenziale alla *vicinanza* fosse la sua prossimità alla *cosa* e non la sua semplicistica equiparazione alla «riduzione di distanza». Ma dal platonismo in poi la cosa, nella sua varia risoluzione in *oggetto*, ha perduto il suo *stare in sé*, e questa perdita, ha coinciso, dalla grecoità sino alla modernità, con l'*annientamento* delle cose stesse nel senso della perdita della loro vicinanza.

L'angoscia collettiva del possibile utilizzo della «bomba atomica» che negli anni delle conferenze incombeva come arma di distruzione totale era, nell'intendimento heideggeriano, *già* filosoficamente accaduto attraverso la perdita «terrificante» della prossimità alle cose, nella loro trasformazione in oggetti.

Proprio perché il *terrificante* è *già* idealmente accaduto, un suo accadere *storico*, è possibile:

Però non vediamo ciò che da lungo tempo è già avvenuto, ed è accaduto come ciò che produce da sé la bomba atomica e la sua esplosione ormai soltanto come suo ultimo scarto, per tacere di quella bomba all'idrogeno la cui sola carica d'innescò, intesa nella sua possibilità più ampia, sarebbe sufficiente a cancellare ogni forma di vita sulla terra. Che cosa aspetta ancora questa paura sgomenta, se il terrificante

è già accaduto? Il terrificante è quello che pone fuori dalla sua essenza precedente tutto ciò che è. Che cos'è questo terrificante? Esso si mostra e si cela nel modo in cui ogni cosa è presente, nel fatto cioè che, malgrado ogni superamento delle distanze, la vicinanza di ciò che è rimane assente (C, p. 20).

Preso atto dell'avvenuto accadimento del «terrificante», si impone, necessariamente, una nuova ed ancor più essenziale questione: il pensiero fenomenologicamente orientato è deputato al solo prender atto di questa dimensione annientante le cose o la fenomenologia può ugualmente esercitare il suo tentativo di *avvicinamento alle cose stesse*?

Fino a questo momento l'intenzionalità fenomenologica si era assunta il compito della modalità descrittiva della vicinanza (perduta) della cosa; di fronte a questo accertamento descrittivo, qual è, ora, il compito della fenomenologia?

Torniamo all'esempio della brocca: nell'esperienza contemporanea la brocca si è ridotta alla sua risoluzione in «oggetto prodotto», di cui non avvertiamo più il distacco tra gli infiniti oggetti che frastornano la nostra esperienza. È ancora possibile l'esperienza della brocca in quanto cosa stessa, o «il terrificante» ci preclude questa possibilità?

Quasi vent'anni dopo la conferenza, nell'ambito del *Seminario di Le Thor* (1969), Heidegger, renderà ancor più drammatica la domanda con la constatazione che non solo il «senza-distacco» ha *già* annientato le cose rendendole «oggetti», ma "oggi" si è *già* manifestata la scomparsa degli «oggetti» sostituiti, spettralmente, dalle «risorse»:



Il bosco

Ora, più la tecnica moderna si dispiega, più l'oggettività si trasforma nell'essere risorsa, in un tenersi-a-disposizione. Già oggi non c'è più nessun oggetto (nessun ente, nel senso di qualcosa che resiste di fronte a un soggetto che lo prende in considerazione), - ci sono ormai soltanto risorse, enti che si tengono pronti per essere consumati; si potrebbe forse dire: non ci sono più *sostanze*, ma mezzi di *sussistenza*, nel senso di "riserve". Di qui la politica energetica e la politica di sfruttamento delle risorse agricole, che effettivamente non hanno più niente a che fare con oggetti, ma, all'interno di una pianificazione generale, mettono sistematicamente ordine nello spazio, in vista di uno sfruttamento futuro. Tutto (l'ente nella sua totalità)

si allinea senz'altro nell'orizzonte della utilizzabilità, del dominio o, meglio ancora, dell'*ordinabilità* di ciò di cui bisogna impadronirsi. Il bosco smette di essere un oggetto (come era per l'uomo di scienza del XVIII-XIX secolo) e diviene, per l'uomo emerso finalmente nella sua vera forma di tecnico, cioè per l'uomo che vede a priori l'ente nell'orizzonte dell'utilizzazione, "spazio verde". Niente può più apparire nella neutralità oggettiva di un "di fronte". Ci sono ormai soltanto risorse: depositi, riserve, mezzi (S, pp. 140-141).

Quest'ultima affermazione è particolarmente pregnante nei confronti della nostra meditazione rivolta alla descrizione fenomenologica dell'esperienza del *bene comune*. Come accennato nell'ambito della *Prefazione*, la sensibilità contemporanea sta affrontando il *bene comune*, soprattutto nel suo versante normativo, intendendo difenderne l'integrità proprio in virtù della sua considerazione quale "risorsa primaria". La difesa di *beni comuni materiali* come "l'acqua", "il verde pubblico" ad esempio, viene sostenuta a partire da questo presupposto: non si tratta di una normazione dell'"acqua in quanto acqua", "del bosco in quanto bosco", ma dell'acqua e del "verde" in quanto "risorse" insostituibili per la sopravvivenza della condizione umana e, in generale, dell'"ambiente" (nome anch'esso "spettrale", della generica subordinazione della "natura" all'uomo).

Di fronte a questo approccio, Heidegger non mostra, all'interno delle *Conferenze*, alcun tipo di tentennamento: non si tratta di operare una correzione al pensiero oggettivante, quanto, piuttosto, di riorientare il pensiero all'accadimento di un'esperienza originaria che spezzi l'immanenza coscienziale istituyente «oggetti», «prodotti», «risorse».

Nel corso del suo itinerario di pensiero, Heidegger utilizzerà molteplici espressioni che intendono alludere a questa radicale riconversione del pensiero: il *passo indietro*, l'*abbandono*, l'*altro inizio del pensiero*. Queste «indicazioni» non sono estranee al ceppo fenomenologico originario, potendosi intendere come una forma di radicale de-categorializzazione dell'*epochè* husserliana, che aveva già indicato la volontà di sospensione di tutti i pre-giudizi sedimentati nei confronti della cosa, dirigendola alla coscienza intenzionale stessa.

Ma come ri-orientare l'esperienza alla cosa, attraverso «l'abbandono» del pensiero rappresentativo e il suo riferirsi alla coscienza?

Innanzitutto Heidegger, premurandosi di mostrare come l'esperienza della *cosa stessa* non riguardi il *parlare* ma il *vedere*, ne attua, attraverso l'esercizio sulla brocca, una esemplificazione descrittiva

Sospendendo la connotazione tecnico-scientifica secondo cui «la brocca è uno spazio cavo nel quale si espande un liquido» cosa *vede* lo sguardo fenomenologico nell'abbandonare lo schema categoriale?

Se la forma, le pareti, il fondo, della brocca non colgono la sua essenza, come esperire la cosa in quanto cosa, la sua «vicinanza»?

Heidegger torna alla brocca e alla sua esperienza del semplice versare: la brocca non è un oggetto ma un «recipiente» il cui carattere primario è l'«accoglienza»:

La cosalità della brocca riposa sul fatto che essa è in quanto recipiente. Noi ci accorgiamo del carattere accogliente del recipiente quando riempiamo la brocca (C, p. 24).

Il filosofo cerca costrutti semantici di ampio significato che alludano al fatto che la *cosalità* della brocca non è costituita da una soggettività trascendentale, così come il suo «in quanto» dà conto di una esperienza non riducibile a quella «iletico-categoriale». ⁹² Se pensassimo in termini di oggettualità, la brocca verrebbe definita come un oggetto materiale, «uno spazio cavo riempito d'aria», modellato in modo da contenere e versare un liquido. Il vedere fenomenologico è, invece, rivolto alla visione della cosalità, dell'*in quanto* della brocca, dell'*in quanto* di quel *recipiente* votato all'*accogliere* e al *donare*. Fenomenologicamente, il carattere “accogliente” della brocca coincide con il *vuoto*, non con il fondo e le pareti di un manufatto della produzione.

Quando riempiamo la brocca fino all'orlo, nell'operazione di riempimento il versato fluisce nella brocca vuota. Il vuoto, questo niente della brocca, è ciò che la brocca è in quanto recipiente che accoglie [...] Ma la brocca è davvero vuota? (C, pp. 24-25).

L'esperienza della *cosa stessa* sta delineandosi come “prestare attenzione” allo *stare* della cosa nel suo *proprio*, ovvero nel caso di questo esercizio, nel prestare attenzione a ciò «che la brocca accoglie» e nel come essa accoglie, non nell'evidenziare la struttura materiale e formale di ciò che appare. ⁹³

Il vuoto della brocca non è il vuoto in termini fisici; il *suo* vuoto, quel vuoto che coglie l'essenzialità della brocca, è «l'accogliere». L'accogliere del vuoto consiste nel prendere ciò che è versato e nel trattenere ciò che è stato preso.

Come accoglie il vuoto della brocca? Accoglie prendendo ciò che è versato. Accoglie trattenendo ciò che ha preso. Il vuoto accoglie in modo duplice: prendendo e trattenendo. La parola “accogliere” è quindi ambigua. Tuttavia, il prendere ciò che è versato dentro e il trattenere in sé il versato fanno tutt'uno.

⁹² «Ciò che dobbiamo fare è rivolgerci all'ente, pensarlo nel suo essere, ma in modo tale da lasciarlo riposare da se stesso nella sua essenza», cfr. Martin Heidegger, *Holzwege*, Klostermann, Frankfurt am Main, 1950, trad. it. e cura di Pietro Chiodi, *L'origine dell'opera d'arte*, in *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Milano 2000, p. 17.

⁹³«La cosalità della cosa non riposa sul fatto che una cosa diventi oggetto di un rappresentare, né la cosalità di una cosa si lascia in genere determinare in base all'oggettualità dell'oggetto, nemmeno quando addebitiamo lo stare di fronte dell'oggetto semplicemente al nostro rappresentare, bensì lo rimettiamo all'oggetto stesso come sua faccenda» (C, p. 22).

Nondimeno la loro unità è determinata partendo dal versare fuori cui la brocca in quanto brocca è destinata (C, p. 27).

Il trattenere in sé è determinato dal versare fuori, così come il versare della brocca è il «mescere» ma, ancor «più ricco» del mescere è il «donare». Con quest'ultimo rimando, la brocca riposa, finalmente, nella sua "essenzialità": il *dono*.

La riunione del duplice accogliere nell'atto di versare, che solo in quanto insieme costituisce la piena essenza del donare, la chiamiamo "il dono". Il carattere di brocca della brocca è essenzialmente nel dono di ciò che è versato (C, p. 28).

L'esperienza della brocca *in quanto brocca* ha visto l'*in quanto* della brocca nel *dono*. Il dono del versare è l'essenza della brocca e solo della brocca, nell'essenza di una «falce» o di un «martello», ricorda Heidegger, questo dono non è presente.

Siamo giunti ad un punto cruciale della conferenza che deve virare, in un certo senso, la sua attenzione descrittiva: fino ad ora l'esperienza ha evidenziato *come* la brocca accoglie, ora si tratterà, invece, di meditare su *ciò* che essa accoglie. Se la brocca accoglie e trattiene «il versato» nel suo vuoto e se questo *accogliere* e *trattenere* è volto al *donare*, qual è il *dono* della brocca?

L'apparentemente scontata associazione tra «il versato» della *brocca* e la *bevanda*, introduce, passo dopo passo, il cuore dell'esperienza fenomenologica che si è via via sviluppata: la brocca non è un oggetto prodotto, ma un «accogliente», il suo accogliere non avviene all'interno di uno spazio vuoto, inteso fisicamente, ma all'interno del duplice accogliere-trattenere del *suo* vuoto. L'accolto non è un *liquido*, ma una «bevanda».

Lo slittamento semantico dei termini dà conto dello sforzo heideggeriano di descrivere l'esperienza non oggettuale della brocca: se il liquido è scientificamente uno stato della materia, per *vedere* fenomenologicamente l'accoglienza del «versato» nella *bevanda*, è forse sufficiente ricordare l'esperienza, comune a tutti, del bere un sorso d'acqua di montagna. Certamente l'assunzione del bere un sorso d'acqua assolve alla funzione del mantenimento fisiologico di chi beve, e, tuttavia, quello che la visione descrittiva mette in campo è il fatto che questa certezza scientifica relativa al nostro contesto somatico non sia l'unica ad offrire espressione di senso. Lo sguardo che vede fenomenologicamente «l'acqua da bere» della sorgente di montagna, insieme all'acqua versata "vede" «la sorgente», «la roccia», la terra e la rugiada. Quell'acqua è un dono, la bevanda per i mortali, il loro «ristoro», l'unione intima di «cielo e terra».

Il dono di ciò che è versato può essere una bevanda. Vi sono acqua e vino da bere. Nell'acqua del dono permane la sorgente. Nella sorgente permangono la roccia e ogni oscuro sopore della terra che assorbe la pioggia e la rugiada del cielo. Nell'acqua della sorgente permane lo spozializio di cielo e terra. [...] Nell'essenza della brocca permangono la terra e il cielo. Il dono di ciò che è versato è la bevanda per i mortali. Esso ristora la loro sete, conforta il loro ozio, allietta la loro compagnia. Talvolta però il dono della

brocca è anche donato per la consacrazione [...] In questo caso il dono di ciò che è versato non si mesce in una mescita, né è una bevanda per i mortali. Il versato è la bevanda offerta agli dèi immortali. [...] Nel dono di ciò che è versato, che è una bevanda, permangono a modo loro i mortali. Nel dono di ciò che è versato, che è una bevanda, permangono a modo loro i divini [...] (C, pp. 28-29).

L'esperienza fenomenologica della cosa-brocca potrebbe considerarsi conclusa: il pensiero, fenomenologicamente orientato, ha *visto* la brocca *in quanto* brocca, il suo *proprio*. La brocca *dona* e quello che dona è, oltre il suo versato, «la terra e il cielo, i mortali e i divini», «i Quattro».

Nel dono di ciò che è versato permangono quello che per Husserl si configurava come *il mondo della vita*, e che Heidegger, nel suo sforzo di decantare un linguaggio ancora categoriale, definisce la coappartenenza dei «Quattro» nella loro *vicinanza* alle cose. Questa coappartenenza rimarca la svolta anti-metafisica della fenomenologia heideggeriana: una concezione teistica, umanistica o materialistica ma anche essenzialistica della realtà, possiede per Heidegger la stessa valenza di occultamento di un'esperienza che non deve *fondare* ma deve *accogliere* le cose.

Nel dono la brocca in quanto brocca è essenzialmente. Il dono riunisce ciò che appartiene al donare: il duplice accogliere, l'elemento accogliente, il vuoto e il versar fuori in quanto offrire. Ciò che è riunito nel dono raccoglie se stesso nel far permanere l'insieme dei Quattro facendolo avvenire (C, p. 30).

Prima di proseguire, Heidegger stesso riepiloga i termini generali cui la meditazione è pervenuta, ponendo le promesse per la sua, provvisoria, chiusura:

La brocca è una cosa, però non nel senso della *res* intesa in termini romani, né in quello dell'*ens* rappresentato in termini medievali o addirittura in quello dell'oggetto rappresentato nei termini dell'età moderna. La brocca è una cosa non in quanto oggetto, sia esso un oggetto del produrre o del mero rappresentare. La brocca è una cosa in quanto coseggia (C, p. 34).

L'espressione «la cosa coseggia», così come le numerose affermazioni tautologiche disseminate nell'itinerario fenomenologico del filosofo successive alla «svolta», rientrano a pieno titolo nel quadro del laboratorio fenomenologico heideggeriano. Il vedere fenomenologico, cui l'esperienza della brocca sta riportando agli uditori della conferenza la descrizione fenomenologica, non può reduplicare nel linguaggio, tramite asserzioni, la cosa *scorta* nella sua essenzialità. L'utilizzo di affermazioni tautologiche, non denota, quindi, una forzatura linguistica o una sorta di esoterismo misticheggiante, denota implicitamente quello che era stato il grande monito della lezione greca, in particolare platonica, ovvero la volontà di non assorbire la cosa stessa nell'assetto linguistico. Solo se la cosa mantiene il suo carattere di cosalità, non assorbito in oggetto, possiamo scorgere e la sua essenza e quella della *vicinanza*.

Che cos'è la vicinanza? Per trovare l'essenza della vicinanza abbiamo pensato a fondo la brocca nella vicinanza. Cercavamo l'essenza della vicinanza e abbiamo rinvenuto l'essenza della brocca in quanto cosa. Eppure in questo rinvenimento scorgiamo al tempo stesso l'essenza della vicinanza. La cosa coseggia [...]

Coseggiando, la cosa fa permanere i Quattro uniti – la terra, e il cielo, i divini e i mortali – nella semplicità del loro insieme dei Quattro, da sé unito (C, pp. 34-35).

Arriviamo ad un altro luogo teoretico decisivo per la conferenza e per la nostra indagine sul *bene comune*. L'esperienza della brocca non ha una valenza meramente passiva: è l'uomo colui che può vedere, con sguardo rinnovato, l'accogliere e il trattenerne la permanenza dei "Quattro" nella brocca, *facendola avvenire*. In questo consiste il *coseggiare della cosa*. Ma ciò che è deputato all'esperienza della brocca vale per l'esperienza di ogni cosa:

La cosa fa permanere l'insieme dei Quattro. La cosa coseggia mondo. Ogni cosa fa permanere l'insieme dei Quattro in qualcosa che rispettivamente permane nella semplicità del mondo (C, p. 38).

Sempre, anche nel cosiddetto ultimo Heidegger, torna l'eco della lezione husserliana: la «terra» non è soltanto il pianeta astronomicamente inteso, il sostrato materiale dei mutamenti fisici degli enti, la «terra» è una delle «regioni del mondo», un mondo che permette alle cose di essere cose, agli uomini di essere i *mortali*. Nel mondo, «i Quattro», permangono «semplici», non sostanze differenziate da statuti ontologici separati ma, al contrario, nel loro «gioco di specchi» lasciano che il «mondo mondeggi».

Il gioco di specchi della semplicità di terra e cielo, divini e mortali, che fa avvenire, lo chiamiamo "il mondo". Il mondo è essenzialmente in quanto mondeggia: ciò significa che il mondeggiare del mondo non è spiegabile mediante qualcos'altro, né fondabile in base a qualcos'altro. L'inspiegabile e l'infondabile del mondeggiare del mondo dipendono piuttosto dal fatto che qualcosa come le cause e i fondamenti rimangono inadeguati al mondeggiare del mondo. Non appena il conoscere umano esige qui una spiegazione, esso non va affatto oltre l'essenza del mondo, bensì cade al di sotto di essa. La volontà umana di spiegare non è assolutamente in grado di pervenire al semplice della semplicità del "mondeggiare" (C, p. 37).

Nell'insieme dei Quattro, solo gli uomini, in quanto «mortali», hanno il compito di vigilare sulle cose, mantenendo adese ad esse quei contenuti di senso che le fanno essere tali e non entità oggettuali. Le cose si trasformano in oggetti se la pensiamo come risorse, consumi, prodotti o espressioni rappresentative di unità coscienziali che variano la modalità di intenzionarle, ma gli oggetti, le risorse, i consumi e i prodotti della nostra «terrificante» esperienza, rimangono, insieme, le cose in quanto cose, se lo sguardo del «mortale» le sa cogliere.

Nella rappresentazione categoriale della cosa da parte di una soggettività costituente, la vicinanza scompare, l'oggetto istituito rimane nell'immanenza coscienziale, incapace di riconoscere il dono del «mondeggiare del mondo»; non così per l'animale razionale uomo nel suo riconoscersi «mortale».

Dopo la descrizione della *brocca in quanto brocca*, anche nei confronti del «mondo» Heidegger abbandona quella modalità di un "esperire rappresentativo" a vantaggio di un "esperire

accogliente” che lascia alle «regioni del mondo», il loro *proprio*. In questo esperire emerge una nuova consapevolezza della spazialità: lo spazio obiettivo, nella sua uniformità, non incontra le cose, non fa spazio alla «vicinanza» ovvero al lasciare che la cosa sia se stessa, che il mondo sia il mondo. Anche questa nuova esperienza della cosa «spazio», non rappresenta una svolta mistica o irrazionale, ma l’indicazione di una semplicità fenomenologica raggiunta.

Semplice è la cosa: la brocca e il banco, il ponticello e l’aratro. Tuttavia anche l’albero e lo stagno, il ruscello e la montagna, a modo loro, sono cosa. Sono cose, a modo loro rispettivamente coseggiando, l’airone e il capriolo, il cavallo e il toro. Sono cose, a modo loro rispettivamente coseggiando, lo specchio e il fermaglio, il libro e il quadro, la corona e la croce. Semplici e di poco conto son però le cose anche quanto al loro numero, se paragonato all’infinità degli oggetti, oppure alla dismisura del carattere di massa dell’uomo inteso come essere vivente. Soltanto gli uomini come mortali abitano il mondo come mondo (C, p. 40).

Se dalle descrizioni precedenti, concernenti l’esercizio della visione fenomenologica della montagna e della brocca, era emerso come il pensiero rappresentativo facesse venir meno la «distanza» tra l’uomo e la cosa, e dunque, la loro possibile «vicinanza», la «svolta» filosofica, l’«altro inizio del pensiero» ha assunto la caratteristica di «un passo indietro», un arretramento dal pensiero «calcolante» al pensiero «rammemorante». Questo pensiero avrebbe indicato alla fenomenologia una via inedita: la visione della «donazione».

3. «La donazione appropriante»

Se nel contesto delle *Conferenze*, come nei precedenti interventi, era emerso come la fenomenologia heideggeriana continuasse a condividere, con la storia della metafisica, lo sguardo rivolto al «che è», all’essere, alla sua «questione», l’itinerario di pensiero del filosofo indicava ora, la differente direzione di sguardo, la visibilità *altra* della fenomenologia, una visibilità rivolta all’*orizzonte* nel quale la domanda sul «senso dell’essere» doveva porsi, in indipendenza da una sua declinazione “ontologica” e/o “etica”.⁹⁴

⁹⁴ Già nella *Lettera sull’umanismo* del 1946, rispondendo alla domanda sul rapporto tra il suo itinerario di pensiero e l’etica, Heidegger aveva affermato che se «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 elemento iniziale dell’uomo in quanto e-sistente è già in sé l’etica originaria». Tuttavia, la dizione «etica originaria» indicava non la disciplina morale, la norma dell’agire ma un pensiero «né teoretico né pratico», un pensiero, sostenuto dal vedere fenomenologico, che avviene «prima di questa distinzione» (cfr. M. Heidegger, *Brief über den Humanismus*, in *Wegmarken*, Vittorio Klosterman, Frankfurt am Main 1976, [GA9], trad. it. di Franco Volpi, *Lettera sull’umanismo in Segnavia*, Adelphi, Milano 1987, pp. 307-308).

Nella giornata del 6 settembre del 1969, nel corso del seminario di Le Thor, Heidegger avrebbe delucidato limpidamente, ai suoi pochi uditori, il tratto del cammino che, fino a quel momento, la sua meditazione aveva compiuto lungo questa inedita direzione:

“Domanda dell’essere” significa tradizionalmente domanda dell’essere dell’ente, in altre parole: domanda dell’entità dell’ente, in cui l’ente viene determinato in relazione al suo essere ente. Questa domanda è la domanda della metafisica. Con *Essere e tempo*, tuttavia, la «domanda dell’essere» riceve un senso del tutto diverso. Qui si tratta della domanda dell’essere in quanto essere. In *Essere e tempo* questa domanda viene tematizzata sotto il nome di “domanda del senso dell’essere”. Questa formulazione viene abbandonata più tardi in favore di “domanda della verità dell’essere”, - e infine a favore di “domanda del luogo o della località dell’essere” - da cui ebbe origine il nome “topologia dell’essere”. Tre termini che, susseguendosi l’uno all’altro, designano al tempo stesso tre tappe sul cammino del pensiero: SENSO-VERITÀ-LUOGO (τόπος) (S, pp. 111-112).

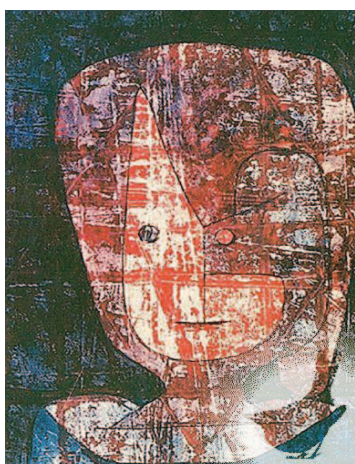
Pur nel mantenimento dell’unicità della direzione offerta dal cammino ontologico, in questa citazione si assiste all’emergere della differenza fra le tre diverse tappe della meditazione heideggeriana. La ricerca fenomenologica sul «senso» dell’essere non aveva rappresentato il conferimento del significato all’essere da parte di un soggetto; la sua «verità» non aveva riguardato la «correttezza di un’asserzione» e, altrettanto decisamente, il «luogo» dell’essere non era stato inteso quale struttura a-prioristica di una soggettività trascendentale o come determinazione predicativa di un oggetto. La sostituzione del termine «senso» con quello di «verità» e la sostituzione di quello di «verità» con quello di «luogo», accentuava l’allontanamento dell’esperienza fenomenologica dell’essere da una soggettività costituente o da un’oggettività costituita. Questo de-sostanzializzarsi progressivo dell’esperienza fenomenologica e del linguaggio concernente l’esperienza *dell’essere in quanto essere* andava, parallelamente, a modificarne la dicibilità.

L’essere, nella sua distanza dall’ente, era stato inizialmente definito da Heidegger, niente=lo stesso per poi prendere successivamente la forma d’espressione nell’accentuazione del suo carattere transitivo: il suo «darsi». ⁹⁵ Si giungeva, così, alla riflessione fondamentale di *Tempo ed essere* dove il filosofo sostituiva la definizione identitaria dell’essere con se stesso, con quella del suo *offrirsi*:

Invece di «esso è» (*ist*), noi diciamo «si dà» (*es gibt*) (TE, p. 108).

⁹⁵ Cfr. M. Heidegger, *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, [GA14], trad. it. di Enrico Mazzarella, *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998, indicato nel corpo del testo, come TE. Nella meditazione di *Tempo ed Essere*, l’essere come «lasciar-essere», come «donazione» è colto come nascondimento. Soltanto nell’ultima meditazione dei *Seminari* ogni residuo della differenza ontologica verrà superato.

Per introdurre la meditazione intorno al *darsi* dell'essere in quanto «disvelamento di un ostendersi dell'essere nella presenza» (TE, p. 109), Heidegger dà cenno alla modalità di pensiero alla quale occorre accedere, una modalità lontana da quella «saggezza mondana» o dall'«introduzione alla vita beata» con la quale si intende normalmente il pensare filosofico. Quello che è richiesto è un meditare che, abbandonando l'immediata intellegibilità, si accosti al pensiero che interroga l'essere come accade nella visione di un'opera d'arte, nell'ascolto di una poesia o di una complessa riflessione fisico-teorica.⁹⁶ In tutti questi casi, il pensiero cerca di corrispondere all'opera, all'ascolto, alla comprensione, in una volontaria sospensione di una relazione di padronanza.



Paul Klee, *Heilige aus einem Fenster* («Santo da una finestra»)

Come lo sguardo rivolto all'esperienza fenomenologica della brocca *in quanto* brocca aveva necessitato il «passo indietro» dal pensiero rappresentativo, così quello stesso sguardo, quell'ascolto, quella riflessione deve abbandonare «senza obiezioni, ogni pretesa di immediata intellegibilità». Ora come allora, si tratta di inoltrarsi non verso la modificazione di un «atteggiamento», ma verso l'apertura ad una *corrispondenza*.

Ovviamente, il passo indietro da un pensiero all'altro non è un mero cambiamento di atteggiamento, e non può mai esserlo già per il fatto che tutti gli atteggiamenti, comprese le modalità del loro cambiare,

⁹⁶ «La conferenza che segue richiede una breve premessa. Se ci fossero mostrate in originale due opere che Paul Klee ha dipinto nell'anno della sua morte, l'acquarello *Heilige aus einem Fenster* ("Santo da una finestra") e la tempera su iuta *Tod und Feuer* ("La morte e il fuoco"), noi potremmo a lungo soffermarci davanti a esse e abbandonare ogni pretesa di immediata intellegibilità. Se ora potessimo udire, e dalla viva voce del poeta Georg Trakl, la sua poesia *Siebengesang des Todes* ("Settemplice cantico sulla morte"), noi vorremmo ascoltarla più volte, abbandonando ogni pretesa di immediata intellegibilità. Se Werner Heisemberg, in questo momento volesse esporci una parte delle riflessioni fisico-teoriche sul cammino della formula del mondo da lui cercata, forse due o tre degli ascoltatori, nel migliore dei casi, potrebbero essere in grado di seguirlo, ma noi altri abbandoneremmo, senza obiezioni, ogni pretesa di immediata intellegibilità» (TE, p.103).

rimangono prigionieri nell'ambito del pensiero rappresentativo. Invece il passo indietro abbandona del tutto l'ambito del mero atteggiarsi. Il passo indietro soggiorna in un corrispondere che, entro l'essenza del mondo chiamato da tale essenza, le risponde dal suo interno» (C, p. 39).

La nuova esperienza del *pensare come corrispondere*, dev'essere il *proprio* dell'ascolto della questione del filosofare, perché il compito richiesto dal pensiero è una meditazione che ha da meditare, ciò da cui persino la pittura e la poesia, e la teoria fisico-matematica ricevono la propria determinazione (TE, p. 104).

Si tratta, ora, di pensare *non* la brocca, la montagna, il libro e il bosco come cose esperite nel loro «in quanto», si tratta ora, di scorgere l'essere nell'*in quanto* del suo essere. Lo sforzo fenomenologico heideggeriano di avvicinamento alla cosa stessa del pensiero, invita il meditare a far scivolare gradatamente l'esperienza fenomenologica dell'essere dal suo «senso-verità-luogo», sino alla visione dell'invio della «donazione» d'essere:

Se meditiamo espressamente sull'essere, allora la cosa stessa in un certo modo ci allontana dall'essere, e noi pensiamo quell' 'invio' che, raccolto ogni volta in un destino, dà essere come donazione (TE, p. 115).

«Pensare l'invio» comporta un rivolgimento completo della direzione fenomenologica della «questione ontologica»: l'essere, non è più meditato a partire dalla rappresentazione entificata dell'essere stesso, cioè come essere dell'ente, ma nemmeno nella direzione del suo «senso-verità-luogo»; l'essere pensato come «donazione», si volge alla sua declinazione «inapparente». Ma se l'essere si svincola dal suo configurarsi come *essere dell'ente* per mostrarsi nell'evento del suo *darsi*, ciò verso cui l'indagine fenomenologica può volgere lo sguardo non è il fenomeno istituito dalla coscienza intenzionale, ma la visione, inapparente, appunto, dell'essere stesso in quanto «donazione», «donazione appropriante».

Siano giunti ad un momento teoreticamente cruciale per la nostra indagine. L'esperienza, fenomenologicamente attestata consente la visione antecedente (non sostitutiva) della costituzione oggettiva d'impronta razionalistica dell'esperienza.

L'esperienza della cosa, della brocca heideggeriana, del cerchio platonico, del calamaio husserliano, dell'essere *in quanto* essere mostra l'evento di un'offerta, di un dono, di una «donazione appropriante». Questo significa che anche l'esperienza fenomenologica del *bene comune*, prima di una sua categorizzazione all'interno di determinazioni normative o concettuali, fa riferimento ad un orizzonte (anti-predicativo, secondo il lessico husserliano) o inapparente (secondo quello heideggeriano) concernente una «donazione» d'essere.

Con il riferimento alla «donazione appropriante», il cammino della fenomenologia heideggeriana aveva, dunque, percorso un ulteriore sentiero interrotto; un sentiero che doveva riaprirsi a Zähringen, tappa davvero definitiva della fenomenologia heideggeriana, quando il

luogo dell'essere in quanto essere avrebbe trovato un'ultima custodia nell'eco dell'antica tautologia parmenidea, ἔστι γὰρ εἶναι, ritradotta da Heidegger in «è presente l'essere presente».

Il seminario scandisce il ritmo degli ultimi passi del cammino heideggeriano che nelle tre giornate settembrine del 1973, si sarebbe magistralmente, e per l'ultima volta, accostato alla «questione dell'essere», attraverso il definitivo confronto con Husserl e, ancora una volta, tramite Husserl, con il suo stesso cammino nella fenomenologia. L'occasione di pensiero non muta: anche in quest'ultima occasione pubblica di pensiero, Heidegger rinnova il tentativo di «accedere alla questione dell'essere».

Tutta la storia della filosofia [...] si articola come la successione delle differenti forme fondamentali dell'essere dell'ente che poggia sul terreno della determinazione iniziale, secondo la quale l'"essere" viene inteso come: παρουσία. Tutta la storia della metafisica si manifesta come storia dell'essere dell'ente. Di conseguenza, di fronte alla storia della metafisica a prima vista si è in una situazione ambigua: - da una parte, nella metafisica non si domanda di altro se non dell'essere; - d'altra parte, in essa non si domanda mai del senso dell'essere. Risultato di questa ambiguità è la tentazione di leggere la filosofia come se ponesse in ogni sua epoca la domanda fondamentale del *sensu* dell'essere. Heidegger esorta quindi i partecipanti al seminario, in vista del lavoro da compiere, a riflettere sulla questione: si può dire che la domanda sul senso dell'essere sia mai stata posta in seno all'intera storia della filosofia? Non bisogna però accontentarsi semplicemente di rispondere che non è mai accaduto (S, pp. 154-155).

Se sempre la storia della filosofia ha presentato, esplicitamente o implicitamente, la questione ontologica, il primo tentativo heideggeriano rivolto a quest'accesso, tentativo che gli aveva conferito immensa fama nel panorama filosofico europeo, viene presentato ai partecipanti al seminario, come il tentativo di un «novizio» la cui «distruzione ontologica» presentava ancora un carattere «maldestro» ed «ingenuo»:

Ma in *Essere e tempo* non si è giunti a una conoscenza autentica della storia dell'essere, e da ciò è derivato il carattere maldestro e l'ingenuità in senso stretto, della "distruzione ontologica". Da allora l'inevitabile ingenuità del novizio ha ceduto il passo a una conoscenza (S, p. 173).

A questa autocritica, così severa e così poco tenuta da conto dalla critica heideggeriana che avrebbe continuato, per decenni, a considerare *Essere e tempo* il capolavoro più significativo della sua produzione, il filosofo associava, nel colloquio, un aspetto teoreticamente decisivo per il consolidamento di un percorso fenomenologico alternativo a quello husserliano: il distanziarsi della questione dell'essere dalla sua risoluzione categoriale.

[...] dopo *Essere e tempo*, al posto dell'espressione "senso" è subentrata l'espressione "verità", cosicché la domanda dell'essere, intesa come domanda circa la *verità* dell'essere, ora non può assolutamente più venire compresa come questione metafisica. La metafisica ricerca in effetti l'essere dell'ente. Ciò che è proprio della domanda heideggeriana, [...], è di cercare di scorgere l'essere dell'essere, o meglio: la verità dell'essere, dove "verità" va intesa partendo dalla salvaguardia in cui l'essere è custodito in quanto essere.

In questo senso manca in Husserl la domanda sull'essere. Husserl affronta piuttosto questioni puramente metafisiche, per esempio il problema delle categorie (S, pp. 146-147).

Per mantenere la domanda sull'essere, viva nel suo intendimento fenomenologico, ma estranea ad ogni assetto categoriale, Heidegger aveva gradatamente indebolito la funzione soggettiva, operando, dal punto di vista lessicale, la sostituzione del termine «coscienza» con quello di «esser-ci».

In *Essere e tempo* non si parla più della coscienza: viene semplicemente messa da parte - cosa che per Husserl rappresentò un vero e proprio scandalo! Al posto di «coscienza» troviamo «esserci» (S, p. 154).

Ma quale significato teoretico è rinvenibile nella sostituzione tra «coscienza» ed «esser-ci», quale il senso di questa modificazione? La domanda, posta ai partecipanti al seminario, è sciolta dallo stesso Heidegger con grande chiarezza:

per discutere adeguatamente la domanda in questione, bisogna chiarire il senso del verbo "essere" in entrambe le parole. [...] il carattere d'essere della coscienza, è determinato dalla soggettività. Ma la soggettività stessa non viene interrogata rispetto al suo essere: da Descartes in poi essa è il *fundamentum inconcussum*. In tutto il pensiero moderno che ha preso le mosse da Descartes, la soggettività costituisce perciò l'ostacolo per avviare la domanda dell'essere (S, p.157).

La soggettività equivoca la domanda sull'essere, perché pone nel fascio di luce colui che dovrebbe compiere «il passo indietro»: il soggetto stesso. La coscienza, nel momento in cui si volge al sapere riferendosi al *videre*, lo risolve nella dimensione dell'immanenza, del senza-distacco. Non così l'esser-ci.

Che cosa dice ora la parola "essere" quando viene detta dall'esser-ci? Al contrario dell'immanenza della coscienza, che era espressa dall'"essere" nell'essere cosciente, "essere" nell'esser-ci esprime l'essere-fuori-da ... La sfera in cui tutto ciò che può essere chiamato "cosa" può essere incontrato come tale, è un ambito che schiude a questa cosa la possibilità di manifestarsi "là fuori". L'essere nell'esser-ci deve conservare un "fuori". Perciò in *Essere e tempo* il modo di essere dell'esser-ci è caratterizzato dall'e-stasi. In senso rigoroso esser-ci significa dunque: essere e-staticamente il Ci. Con ciò l'immanenza è spezzata (S, p. 159).

Per l'essere umano inteso come esser-ci, la visione fenomenologica non è più la costituzione (dell'essenzialità oggettiva delle cose), ma la corrispondenza all'*apertura*, all'«essere in una distesa» che arriva *fino* alle cose, senza catturarle:

Su che cosa si fonda l'aver visto di ogni coscienza? Sulla possibilità fondamentale che l'essere umano ha di attraversare una distesa aperta per arrivare fino alle cose. Questo essere-in-una distesa aperta rappresenta appunto ciò che *Essere e tempo* chiama (Heidegger aggiunge addirittura: "molto maldestramente e goffamente") "esserci" (S, p. 155).

Allontanare la fenomenologia dal suo esser vincolata ad un vissuto coscienziale, significava lasciare spazio all'esser-ci, allo sguardo di un'esperienza che non vede più oggetti, ma copre una distesa, una «radura». Il rapporto con la coscienza viene rovesciato: l'Aperto, (il nome dell'antecedente-eccedente il piano di realtà «iletico-categoriale», il suo luogo pre-categoriale, il luogo dell'uomo inteso come esser-ci) è ciò che fonda la stessa attività coscienziale e non viceversa.

Bisogna intendere l'esserci come essere-la-radura. Il Ci è infatti la parola per designare la radura aperta. Qui si vede chiaramente che la coscienza si radica nell'esserci e non viceversa (S, p. 155).

Di fronte alla «radura aperta», si apre l'orizzonte di quello che la fenomenologia husserliana aveva chiamato *mondo* ma che ora, nella sua decostruzione categoriale, si delinea come un'*apertura*, l'apertura che aveva accompagnato quel sentimento greco di meravigliata ammirazione per ciò che si manifesta da sé, ciò che origina esso stesso il suo significato, al di là di ogni determinazione oggettuale.

Questo pensiero non è un giudicare, né un dimostrare, né un fondare. Piuttosto un fondarsi su ciò che è stato scorto. Tutto ciò è tanto semplice, che risulta estremamente difficile renderlo comprensibile dal punto di vista filosofico. Heidegger aggiunge: in fondo non è stato ancora affatto compreso (S, p. 188).

L'ultima riapertura della domanda ontologica heideggeriana si realizza, così, rimanendo nel luogo della sua origine, volgendo nuovamente lo sguardo del pensiero alla grecità e alla sua primitiva esperienza dell'accadimento d'essere, quell'accadimento che la filosofia avrebbe denominato «questione ontologica».

È in questo sfondo di assonanza d'ascolto non della *parola* greca, quanto della sua *esperienza* ed, in particolare, dell'esperienza parmenidea, che la ri-proposizione della domanda della filosofia, la «questione dell'essere», è nuovamente intesa non come un interrogativo che sta a mezza via tra un interrogante e un interrogato, ma come lo schiudere la *già da sempre accaduta apertura ontologica*, da cui la domanda filosofica stessa scaturisce.

«Esperire» la cosa stessa dell'essere, il suo essere *in quanto* essere, significava, nuovamente, «accogliere» la manifestatività della *donazione* d'essere, nel suo «esser presente», non in funzione della soggettività o della costituzione oggettuale, ma in se stessa. La «via» del pensiero che vi ha dato accesso è, ancora una volta, la fenomenologia, la «fenomenologia dell'inapparente»⁹⁷.

⁹⁷ «Per me si tratta di compiere realmente un esercizio di fenomenologia dell'inapparente; leggendo libri nessuno arriva a vedere 'fenomenologicamente'» (S, p. 221).

Siamo qui in grado di avvicinarci all'essere, proprio come Husserl con il concetto di intuizione categoriale – ma *ora* questo accade nell'eco di Parmenide e non in un'analisi della sensibilità e dell'intendere mossa dalla gnoseologia (S, pp. 175-176).

Siamo *ora* di fronte ad un nuovo avvicinamento all'essere, un avvicinamento che non si serve più dell'analogia kantiana della dottrina dell'esperienza ripresa da Husserl, ma dell'ascolto di un eco, quello parmenideo. L'immagine del volgersi all'eco, ma non alla pienezza della parola parmenidea, è indicativa del fatto che, a giudizio di Heidegger, nemmeno il padre dell'ontologia abbia "visto/ascoltato" la manifestatività dell'essere così come richiede «il compito del pensiero», l'esperienza della «cosa stessa».⁹⁸ Ecco perché, nel seminario, il volgersi verso Parmenide, il ri-ascolto della sua parola come riproducibilità della sua visione, ha il senso del *ritorno* non a Parmenide stesso ma all'*eco* della sua parola, che ripete, nuovamente, dopo l'accadimento dell'esperienza d'essere, la domanda ontologica:

La nostra interrogazione, ancora una volta, cerca di sapere: *che cosa* è? (S, p. 176).

Per provare a rispondere alla domanda, Heidegger legge e commenta il frammento VI, I di Parmenide: ἔστι γὰρ εἶναι, traducendolo «è infatti l'essere».

Su questa parola ho meditato a lungo. Per molto tempo mi sono persino invischiato in essa. Infatti, non degrada forse l'essere a livello di ente? Solo dell'ente si può dire che è. E invece qui Parmenide dice: l'essere è. Questa espressione inaudita è una precisa misura per valutare quanto distante dal pensiero corrente sia l'inconsueta via di Parmenide. La questione è ora se noi siamo in grado di ascoltare quest'espressione greca, che parla di ἔστι e di εἶναι, con orecchio greco. Pensato in senso greco, εἶναι significa: essere presente. Non si sottolineerà mai abbastanza quanto in questo caso la lingua greca sia più significativa, quindi più precisa, rispetto alla nostra. Quindi bisogna pensare: ἔστι γὰρ εἶναι - «è presente infatti l'essere-presente» (S, p. 176).

L'affermazione parmenidea ἔστι γὰρ εἶναι «è infatti l'essere» viene dunque tradotta, in «è presente infatti l'esser-presente». In questa dicitura che de-sostanzializza l'essere, la tautologia dice l'ipseità, la medesimezza dell'essere con se stesso, non la sua identità.

⁹⁸ «Il pensiero è nello stesso tempo pensiero dell'essere in quanto, appartenendo all'essere, è all'ascolto dell'essere. Appartenendo all'essere in quanto ne è all'ascolto, il pensiero è ciò che è in base alla sua provenienza essenziale. Dire che il pensiero è, significa dire che l'essere si è ognora preso a cuore destinalmente la sua essenza. Prendersi a cuore "una cosa" o una "persona" nella sua essenza vuole dire amarla, volerle bene. Pensato in modo più originario, questo voler bene significa donare l'essenza. Questo voler bene è l'essenza autentica del potere, che può non solo fare questa o quella cosa, ma anche «dispiegare l'essenza» di qualcosa nella sua provenienza, cioè far essere. È il potere del voler bene ciò «in forza di» cui qualcosa può essere [...]. L'essere in quanto elemento è la tacita forza del potere che vuole bene, cioè del possibile», cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'umanismo*, op. cit., pp. 270-271.

L'esperienza fenomenologica della cosa *in quanto* cosa, dell'essere *in quanto* essere mostra, come aveva insegnato Husserl, un'eccedenza, ma questa eccedenza non è più legata all'intuizione categoriale dell'attività coscienziale che *vede* il darsi della categoria; ora l'eccedenza si misura nella sua piena manifestatività ante-predicativa. L'«espressione inaudita» «è infatti l'essere» trova nella tautologia «è presente infatti l'essere-presente», l'unica dizione linguistica possibile del mostrarsi dell'eccedenza dell'essere nel suo *darsi* in una dimensione *non* predicativo-oggettuale.

E subito ci scontriamo con una nuova difficoltà. Siamo di fronte a una palese tautologia. Certamente: e per la verità di fronte ad un'autentica tautologia. Essa non enumera due volte l'uguale. Essa nomina soltanto una volta lo Stesso medesimo: ἔστι εἶναι: «è presente l'esser-presente (stesso)» (S, pp. 185-186).

Nominando il medesimo, Heidegger non afferma l'identità dell'essere con se stesso. «L'essere in quanto essere», colto nella sua identità, non è «l'essere presente», è l'essere del pensiero rappresentativo, l'essere colto come ente cui appartiene la categoria dell'identità e la possibilità di una dicibilità categoriale nel giudizio.

Ma la tautologia non *giudica*, la tautologia *nomina* e, nominando, non sdoppia, non costringe la *cosa stessa* ad essere la *stessa cosa*. Siamo, afferma Heidegger «ancora al di qua» delle distinzioni categoriali, disciplinari, pratiche e teoretiche. Siamo nell'esperienza fenomenologica di corrispondenza all'essere, nella sua «donazione appropriante».

Con quest'ultimo esercizio fenomenologico diretto all'«essere in quanto essere» Heidegger scioglie definitivamente il sentiero dalla differenza ontologica. «L'esser-presente» è già sempre la sua stessa determinazione, e quindi la presenza stessa in quanto presenza è inapparente allo sguardo «iletico-categoriale». È il destino dell'*episteme* che non può vedere il «veramente essente» se non nel categoriale, ma, nella «donazione appropriante», non c'è alcun nascondimento.

Heidegger prosegue: definisco il pensiero qui interrogato pensiero tautologico. Questo è il senso originario della fenomenologia. Questo genere di pensiero sta ancora al di qua di qualsiasi distinzione tra teoria e prassi. Per intenderlo dobbiamo imparare a distinguere tra *via* e *metodo*. Nella filosofia ci sono solo vie, nelle scienze invece ci sono metodi, vale a dire modi di procedere. Così intesa la fenomenologia è una via che conduce innanzi a..., e fa sì che ciò dinnanzi a cui arriva si mostri. Questa fenomenologia è una fenomenologia dell'inapparente (S, p. 179).

Se l'esperienza greca ha saputo cogliere l'essere come *parousia*, come manifestazione presente, non ha parimente colto la specificità dell'essere *in quanto* essere, nella sua eccedente "inapparenza". L'esperienza dell'essere rimandata all'*idea*, alla *sostanza*, alla identità parmenidea di essere-pensare, si è preclusa la possibilità di esperire la presenza intesa come «esser-presente», come "pura" presenza nell'«Aperto».

Con la nozione di «esser-presente», Heidegger stesso scioglie il suo itinerario nella fenomenologia dalla differenza ontologica: nella «donazione appropriante», nell'«Aperto» non

c'è alcun nascondimento, l'esperienza *si dà* nella sua manifestazione inapparente, custodita, non detta, dalla tautologia. Per la fenomenologia dell'inapparente, l'evento della donazione d'essere non riguarda né la costituzione trascendentale dell'oggetto, né il rilevamento di strutture che l'intuizione coscienziale deve riconoscere, riguarda semplicemente l'accogliere di quel "donarsi" che mette in gioco una valenza etica, del tutto sconosciuta all'ambito costitutivo-descrittivo della fenomenologia husserliana.

Colui che scorgendo, accoglie la «donazione d'essere», non è il semplice trascrittore di strutture invarianti, ma il «custode» dell'evento stesso della «donazione appropriante». In essa, la soggettività, estromessa dalla secolare funzione di "fondazione", si riconosce "fondata" su ciò che è scorto:

Questo pensiero non è un giudicare, né un dimostrare, né un fondare. Piuttosto un fondarsi su ciò che è scorto (S, p. 188).

Ciò che è scorto non è l'Assoluto, l'Idea, la Sostanza, l'arca originaria Terra, i nomi assegnati dalla storia della filosofia e della scienza. Ciò che è scorto è la donazione d'essere, l'«Aperto», la manifestatività dell'esser-presente. Questo non ha significato e non significa il venir meno della razionalità, significa l'accoglimento di ciò che è antecedente e che "fonda" la potenza stessa della razionalità. L'esperienza della *donazione* implica ancora l'esperito e il soggetto esperiente, ma questa esperienza non è più rivolta ad evidenziare la struttura materiale e formale di ciò che viene esperito, è un esperire «non sensibile», un «puro scorgere» la cui forma linguistica è il nominare, nominare come chiamare» la cosa nel suo esser cosa, l'uomo nella sua umanità.⁹⁹

⁹⁹ «Ma se l'*humanitas* è così essenziale al pensiero dell'essere, non è allora necessario completare l'"ontologia" con un'"etica"? [...] Prima di tentare di determinare più precisamente la relazione tra l'"ontologia" e l'"etica", dobbiamo chiederci cosa sono in sé l'"ontologia" e l'"etica". Diventa necessario riflettere se ciò che può essere designato nelle due denominazioni è ancora conforme e vicino a ciò che è assegnato al pensiero, che, come pensiero, ha da pensare prima di tutto la verità dell'essere. Se però l'"ontologia" e l'"etica" dovessero venire a cadere insieme a tutto il pensiero che procede per discipline, e se in questo modo il nostro pensiero dovesse divenire più disciplinato, che ne sarebbe allora della questione della relazione tra le due suddette discipline della filosofia?», cfr. M. Heidegger, *Lettera sull'«umanismo»*, op. cit, pp. 304-305; «Pensare la verità dell'essere significa al contempo pensare la *humanitas* dello *homo humanus*. Bisogna porre l'*humanitas* al servizio della verità dell'essere, ma senza l'umanismo in senso metafisico», ivi, p. 304.

CONCLUSIONI

La ricerca sull'esperienza del *bene comune* ha percorso i suoi tratti di cammino.

La scelta iniziale di confrontarsi con il *bene comune* a partire *non* da una teorizzazione pregressa, ma dalla *descrizione* della sua *esperienza*, ha comportato la necessità di affidarsi, tra le tante autorevoli voci del coro filosofico impegnate in questa disamina, al cammino della *fenomenologia*, al suo pensiero "esperiente".

È, infatti, la fenomenologia che ha guidato l'indagine, provando a modulare, nei due itinerari percorsi, quello husserliano e quello heideggeriano, l'avvicinamento a quella *cosa*, il bene comune *in quanto* bene comune, che la meditazione ha cercato di descrivere nel suo "proprio".

Come accennato nell'ambito della *Prefazione*, se la sensibilità contemporanea, declinata soprattutto nel suo versante normativo, sta affrontando il *bene comune* intendendo valorizzarne l'integrità quale "risorsa primaria", quale "bene" insostituibile per la sopravvivenza della condizione umana, oppure, quale "cosa funzionale all'esercizio dei diritti" e, in generale, dell'"ambiente", l'intenzione generale della ricerca è stata quella di provare a descrivere ciò che del *bene comune* è esperito *prima* di sua ogni assunzione di ordine concettuale, giuridica o comunque riferita ad un ambito disciplinare specifico, *prima* della sua stessa distinzione in *beni comuni materiali* o *immateriali*.

Lungo questa direttrice, l'indagine fenomenologica, snodata nelle due *Sezioni* del testo, ha percorso itinerari certamente distinti nell'esito, ma assonanti nelle intenzioni: l'avvicinamento alla sua «cosa stessa».

È lo sfondo dell'esperienza *ante-predicativa* del *bene comune* che il percorso *della* fenomenologia e *nella* fenomenologia ha provato a sollevare: la descrizione dell'"proprio" del *bene comune* "prima" di ogni sua risoluzione determinativa.

La scelta di avviare la *Prima sezione* della ricerca attraverso l'itinerario husserliano, si è, in primo luogo, avvalsa dell'assunto, fenomenologicamente decisivo, secondo cui la coscienza (anche

quella intenzionata al *bene comune*) è sempre una coscienza che «ha già nella coscienza un mondo», un mondo che *si dà* in un *certo* modo e su cui la coscienza *opera*.

L'indagine ha così provato ad affrontare la difficoltà che innerva tale affermazione fenomenologica primaria, una difficoltà che può essere espressa dalla domanda su come sia possibile, data la variabilità delle soggettività coscienziali, la costituzione di una «unità di mondo», di una «cosa in generale». Traslando l'interrogativo all'indagine relativa all'esperienza fenomenologica del *bene comune*, la questione si è, così, trasformata nella ricerca di come poter costituire un raffronto descrittivo con l'esperienza del *bene comune* che non la risolvesse nella sua variabilità giuridico-ermeneutica o, semplicemente, nella diversa connotazione coscienziale di chi vi si intenzioni.

Nel tentativo di risposta al quesito, ciò che la descrizione fenomenologica husserliana dell'esperienza ha consentito di intravedere nei capitoli della *Prima sezione*, è l'affiorare, all'interno della trama dell'esperienza, di un piano di legalità formale e materiale a-priori puro, le cui leggi, pur non rispondendo all'esattezza quantitativa, ne rappresentano quell'*antecedenza* che la soggettività coscienziale *non* può spontaneamente trasgredire.

Il primo avvertimento di questa *legalità* inerente al piano esperienziale, cui è riferibile anche il nostro oggetto d'indagine, è stato affrontato a partire dai *Prolegomeni ad una logica pura*, la cui breve disamina ha aperto la ricerca sull'esperienza fenomenologica del *bene comune*. La delineazione della logica come struttura *già* incorporata nei contenuti esperienziali ha rappresentato uno snodo teoreticamente rilevante sul fronte del contenuto della ricerca, non solo in virtù del fatto che il piano della riflessione genetica della logica ha visto, nelle pagine husserliane dei *Prolegomeni*, l'affiorare dell'originaria dimensione ante-predicativa dell'esperienza, cui la ricerca ha inteso attenersi, ma anche per il fatto che il *bene comune* si impone inizialmente all'esperienza come un'*oggettualità* espressa da un *nome*, indicante un *significato*, ovvero come un oggetto incorporato all'interno di una trama di ordine logico.

A questo riferimento, e sempre sulla scorta della lezione delle *Ricerche logiche*, in particolare della *Terza*, si è poi affiancata un'ulteriore tappa meditativa centrata sulla presentazione dell'esperienza del *bene comune* intesa non tanto come semplice "nome", coniato da una modernità particolarmente avvertita sul piano etico e normativo, ma come ciò di cui è possibile una caratterizzazione fenomenologica in quanto *oggettualità ideale pura*.

In quest'ottica, il *bene comune* è venuto configurandosi come oggettualità dotata di carattere di interezza di cui il *comune* (così come le varie declinazioni cui viene fatto riferire, prima fra tutte la distinzione tra *beni comuni immateriali* o *materiali*) è descrivibile come parte *non indipendente* di un intero di cui è parte. Il *bene comune*, infatti, fenomenologicamente inteso, si rapporta all'interezza

in termini non di semplicità, ma di complessità, profilandosi quale *intero* che *ha* unità, pur *non* essendo unitario.

Questo *intero*, caratterizzato da un'espressione *significante* e rimandante ad una dimensione eidetica di natura assiologica, fa capo ad uno *spazio* fenomenologico, deputato alla sua esperienza. Rispetto a questo ulteriore taglio prospettico, la ricerca si è soffermata nel *Terzo capitolo, La terra del bene comune*, sul contenuto del manoscritto husserliano *Rovesciamento della dottrina copernicana nella interpretazione della corrente visione del mondo* del 1934.

Grazie allo straordinario laboratorio fenomenologico contenuto nel manoscritto, la ricerca ha potuto rinvenire tratti di quell'assetto descrittivo cui riferire lo *spazio* dell'*esperienza* del *bene comune*, uno spazio legato *non* all'ambito economico di una spazialità *extra-commercium* o alla categoria dell'*utilità comune*, ma, ancora una volta, al suo orizzonte *ante-predicativo*. Naturalmente, anche in questo contesto, non è stato messo in dubbio il compito della configurazione normativa del *bene comune*, delle sue declinazioni applicative e, dunque, degli spazi ritagliati dalla norma al suo articolarsi; quello che la ricerca ha nuovamente inteso suggerire è che anche questa codificazione, questa assunzione di articolazione normativa debba tenere presente l'essenzialità ante-predicativa dello *spazio* del *bene comune*, quell'essenzialità da cui la stessa esperienza giuridica trae elemento di fondatività. L'importanza di questa consapevolezza deriva dal fatto che la connessione strutturale tra piano ante-predicativo e meta-costruzione teoriche non riguarda soltanto l'intendimento di una più corretta visione della genealogia di ogni tessuto culturale, compreso quello giuridico ma, piuttosto, l'esigenza del mantenimento del valore assiologico che il piano d'esperienza manifesta nella sua determinazione pre-scientifica. La configurazione spaziale ante-predicativa dell'esperienza del *mondo* risolta da Husserl nell'attestazione della «Terra» *in quanto* «Arca originaria», «Suolo comune» di un'«unica umanità», si mostra ancorata ad una «donazione di senso», ad una trama assiologica cui far riferire *anche* il *bene comune*.

Proprio a seguito di questo risultato, la ricerca ha dato avvio ad un ulteriore accertamento fenomenologico, spostandosi dal piano teoretico a quello etico, dal piano della descrizione della configurazione ontologica pura a quella assiologica. Anche in questo caso, la dimensione esperienziale della cosa *bene comune* permane la stessa, anche se nell'accezione etica, lo sguardo fenomenologico "ha visto" in "ciò che appare", contenuti aggiunti ed inediti rispetto alla sola dimensione teoretica. Si è trattato, allora, di *esercitarsi* su questo "di più" che il *bene comune* presenta, rimeditandolo non solo come *intero* descrivibile fenomenologicamente nel suo versante puro, quanto come contenuto dotato di "valore".

In questa direzione di ricerca, è stata individuata, come pagina fenomenologica, il manoscritto *Ordo amoris* di Max Scheler, un manoscritto che pur nella brevità ed incompletezza della stesura esemplifica, in forma esemplare, il rimando alla cosiddetta "etica materiale". In questa lezione

fenomenologica, quello che viene abitualmente considerato il variabile sistema di valutazioni e preferenze individuali e collettive viene strutturalmente saldato ad una legge fondativa, ad un *ordo amoris*. Come nelle indagini di Husserl, così anche in quelle di Scheler la variabilità, la mutevolezza, «il mondo immenso di oggetti sensibili e spirituali» della nostra esperienza, non è stato ritenuto il motivo per l'abbandono, da parte dell'«ascolto filosofico», della ricerca di una dimensione strutturale normativa. E come la straordinaria mutevolezza dell'esperienza non aveva precluso, nella potenza della descrizione husserliana, il reperimento di una legalità formale e materiale *a priori* sul piano ontologico, così l'«incessante movimento» che agita i moti affettivi, non esime Scheler dallo sforzo descrittivo di una legalità formale e materiale del piano assiologico gerarchicamente strutturato e diretto all'«unico» regno di «cose degne di essere amate» cui è appartiene il *bene comune* e il suo «ordine».

Conclusosi il primo tratto di individuazione dell'esperienza fenomenologica del *bene comune* alla luce della meditazione husserliana, la *Seconda sezione* della ricerca si è concentrata sull'itinerario fenomenologico heideggeriano.

Il riferimento ad alcuni tardi interventi di Martin Heidegger ha sostenuto il tentativo della descrizione dell'esperienza del *bene comune* estraneo alla sua configurazione di datità oggettuale, ma prossimo alla sua *cosa stessa*. L'itinerario percorso in questa seconda sezione della ricerca si è volto, dunque, al seguire le «tappe» del cammino heideggeriano che chiarissero quale sorta di «presenza» potesse essere prefigurata per il *bene comune*, nel momento in cui questa stessa presenza non fosse più segnata da un approccio fenomenologico costitutivo come quello husserliano, volto alla descrizione di una datità «oggettuale», ma, piuttosto, aperto all'esperienza della sua «cosa stessa».

Quale premessa al suo svolgimento, il *Quinto capitolo* della ricerca, intitolato *La cosa stessa del bene comune*, ha ripercorso alcuni elementi della meditazione platonica che sono apparsi, a chi scrive, teoreticamente anticipatori dell'andamento di ricerca heideggeriano. Si tratta delle riflessioni platoniche inerenti al τὸ πρᾶγμα αὐτὸ, la «cosa stessa», il «veramente essente», in cui Platone accenna ad una considerazione dell'essere delle cose *eccedente* la sua possibile considerazione quale essere-oggetto. Gli esercizi platonici di «visione» del «cerchio», del «pescatore con la lenza», dell'«amore» e della «tecnica», hanno evidenziato una delineazione dell'«esperienza della cosa» eccedente rispetto a quella della presenza di oggettualità, eideticamente fondate da nessi formali e materiali, e/o di natura assiologica. Platonicamente, ciò cui facciamo riferimento con la dizione «cosa stessa» o «veramente essente», si è allora intenzionata, non tanto ad una *datità* indagata nella sua trama eidetica pura, e trasposta nella sua configurazione epistemica, quanto piuttosto nell'esperienza di una *donazione*, cui all'«anima» è demandata la *visione* e non la *costituzione*. L'esperienza del *bene comune*, sospesa l'assunzione di una *scienza eidetica del bene*, materiale o

immateriale, ha assunto la connotazione di *apertura*, l'apertura all'esperienza del *dono del bene*, nel suo accadimento d'essere nei *beni*.

Seguendo questa fondamentale indicazione, l'itinerario heideggeriano è stato ripercorso proprio nel suo snodarsi lungo la cosiddetta «questione ontologica», affinché la ricerca potesse riflettere su quale sorta di “presenza” potesse prefigurarsi per la “cosa” *bene comune*, una volta che la sua presenza non fosse più segnata da un approccio metodologico costitutivo come quello husserliano, ma affidato alla cosiddetta «fenomenologia dell'inapparente»

Il tratteggio dell'itinerario fenomenologico heideggeriano si è, così, inoltrato lungo la descrittività fenomenologica della *dimensione ontologica del bene comune*, indicando, come premessa la “correzione” heideggeriana nei confronti della fenomenologia del Maestro.

Nel *Sesto capitolo* della ricerca, *L'essere del bene comune*, sono stati riproposti gli esercizi fenomenologici del «libro», «del foglio bianco» e del «calamaio» sui quali Husserl si era magistralmente impegnato all'inizio del secolo scorso nelle *Ricerche logiche* e che erano stati riprodotti e discussi da Heidegger nei seminari della sua tarda maturità. La riproposizione degli esercizi e del loro diverso esito, ha inteso mettere in evidenza non tanto un dissidio di ordine teorico, quanto la diversa considerazione di ciò che rende possibile ogni oggettivazione, ovvero il diverso intendimento dell'*essere* della “presenza” di ciò che viene oggettivato.

Agli occhi di Heidegger, la fenomenologia husserliana, pur conseguendo l'autonomia dell'«oggetto», configurantesi con caratteri di a-priorità e non di subalternità rispetto al soggetto costituente, non si era soffermata nella “visione” dell'*essere* di questa *presenza*, confinandola nella sua determinazione oggettuale. Pur nella fondamentale descrizione ante-predicativa dell'esperienza, il fondatore della fenomenologia non aveva tenuto in debito conto che la dimensione pre-categoriale stessa, per poter essere l'antecedente del predicativo, presupponga che il mondo mostri il suo *esser-mondo in quanto tale*, la sua *presenza in quanto presenza*.

Gli esercizi fenomenologici della «brocca», della «montagna», sino a quello riferito all'«essere in quanto essere», presentati nel *Settimo capitolo*, *L'esperienza della cosa stessa bene comune*, sono così risultati esemplari, per la delineazione fenomenologica del *lasciar essere quell'essere -presente* stesso dell'*essere* delle cose. Nel corso degli esercizi, la «fenomenologia dell'inapparente» heideggeriana si mostrava in grado di accogliere il mostrarsi della *cosa stessa*, senza riferimento a «dati iletici e categoriali», ovvero senza riferimenti a costituzioni oggettuali.

Questo accertamento risultava un momento teoreticamente cruciale per la nostra indagine affinché l'esperienza del *bene comune* potesse mostrarsi (*prima* di una sua possibile categorizzazione all'interno di determinazioni normative o concettuali, ma ancor *prima* del suo

stesso profilo ante-predicativo così come emerso dall'itinerario husserliano), legata all'*inapparenza* di una «donazione» d'essere.

Di essa all'uomo spetta la custodia, l'affidamento, non soltanto la tutela giuridica, all'interno di un cosmo di *cose*, non di *oggetti* o *risorse ecologicamente primarie*; un cosmo *già dato* nella sua dimensione assiologica che l'uomo deve semplicemente ri-conoscere.¹⁰⁰

Prima, infatti, di essere "animale razionale", *prima* di essere "soggettività empirica", "trascendentale" o "dialettica", *prima* di essere "polo coscienziale noetico-noematico", *prima* di essere "soggettività giuridica o filosofica", l'uomo è da pensarsi come colui che, dislocato dalla soggettività costituente, *accoglie*, nella sua umanità, la «donazione appropriante», il nome fenomenologico del *bene comune*.

¹⁰⁰ «L'uomo è qualcosa di essente. In quanto tale appartiene all'intero dell'essere come la pietra, l'albero e l'aquila. "Appartenere", qui, significa ancora essere "inserito" nell'essere. Ma ciò che distingue l'uomo consiste nel fatto che egli, essendo l'essere che pensa, aperto all'essere, resta riferito a esso e gli corrisponde. L'uomo è in senso proprio questa corrispondenza ed è soltanto questo. "Soltanto" non significa qui una limitazione, bensì un'eccedenza. Nell'essere umano domina un appartenere all'essere, appartenere che ascolta l'essere poiché gli è affidato», cfr. M. Heidegger, *Identität und Differenz*, a cura di Giovanni Gurisatti, *Identità e differenza*, Adelphi, Milano 2009, p. 37.

NOTA BIBLIOGRAFICA

Le successive indicazioni bibliografiche riguardano esclusivamente i testi utilizzati negli itinerari fenomenologici, e nella loro premessa platonica, attraverso i quali sono stati via via riproposti e tematizzati analiticamente nel corso della ricerca, gli *esercizi fenomenologici* husserliani ed heideggeriani. Nonostante l'insindacabile importanza della bibliografia critica, la scelta bibliografica si è concentrata sul solo riferimento a quelle magistrali pagine dei "classici" della fenomenologia che più sono apparse consone alla declinazione e riproposizione di *esercizi fenomenologici* affini ad un possibile assetto descrittivo della esperienza del *bene comune* intesa *fenomenologicamente*.

Nella prima sezione della ricerca, dedicata all'itinerario fenomenologico husserliano, sono state utilizzati i seguenti riferimenti bibliografici *indicati per ordine di segnalazione*:

Opere di Edmund Husserl

- *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, parti I e II, «Philosophia», I, 1936, (trad. it. di Enrico Filippini, a cura di Walter Biemel, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano 1965).
- *Logische Untersuchungen*, vol. I: *Prolegomena zur reinen Logik*, Halle 1900; vol. II: *Untersuchungen zur Theorie und Phänomenologie der Erkenntnis*, Halle 1901, (trad. it. di Giovanni Piana, *Ricerche logiche*, Il Saggiatore, Milano 1968. Ci si è avvalsi anche della riedizione italiana, sempre a cura di Giovanni Piana: E. Husserl, *L'intero e la parte, Terza e Quarta ricerca*, Il Saggiatore, Milano 1968).
- *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, vol. I, «Jahrbuch», I, 1913 (trad. it. di Enrico Filippini, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Libro primo, *Introduzione generale alla fenomenologia pura*, Einaudi, Torino 1976).
- *Ding und Raum, Vorlesungen 1907*, (trad. it. di Anselmo Caputo, *La cosa e lo spazio, Lineamenti fondamentali di fenomenologia e critica della ragione*, a cura di Vincenzo Costa, Rubbettino, Soveria Mannelli 2009).
- *Einleitung in die Ethik. Vorlesungen Sommersemester 1920|1924*, (trad. it di Nicola Zippel, *Introduzione all'etica*, a cura di Francesco Saverio Trincia, Laterza, Roma-Bari 2009).

- *Umsturz der kopernikanischen Lehre in der gewöhnlichen weltanschaulichen Interpretation*, D17, (trad. it. di Guido Davide Neri, *Rovesciamento della dottrina copernicana nella interpretazione della corrente visione del mondo*, «Aut-Aut», 245, settembre-ottobre 1991).
- *zum siebzigsten Geburtstag*, «*Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br.*», Vierte Folge, IX Sem., N. 3, 14\5\1929, (Edmund Husserl-Martin Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di Renato Cristin, Unicopli, Milano 1999).
- *Erfahrung und Urteil*, hrsg. v. Landgrebe, L., Prag 1939; (a cura di Filippo Costa e Leonardo Samonà, *Esperienza e giudizio, Ricerche sulla genealogia della logica redatte e edite da Ludwig Landgrebe*, Bompiani, Milano 1995).
- *Cartesianische Meditationem und Pariser Vorträge*, Nijhoff, Den Haag 1950, (*Meditazioni Cartesiane con l'aggiunta dei discorsi parigini*, presentazione di Renato Cristin, Bompiani 1997, Milano).
- *Philosophie als strenge Wissenschaft*, «Logos» 1910-1911, vol. I, (trad. it. di Filippo Costa, *La filosofia come scienza rigorosa*, Paravia, Torino 1958).

Max Scheler, *Ordo amoris* (1914-1916), *Schriften aus dem Nachlass. Bd.I: Zur Ethik und Erkenntnislehre*, Gesammelte Werke, Bd. 10, hrsg. Von M.S. Frings, Bouvier, Boon 2000 (*Ordo amoris*, a cura di Edoardo Simonotti, Morcelliana, 2008 Brescia).

Nella *Seconda sezione* della ricerca, dedicata all'itinerario fenomenologico heideggeriano preceduto dalla sua premessa platonica, sono stati utilizzati i seguenti riferimenti bibliografici indicati per ordine di segnalazione:

Opere di Platone

- *Lettere*, a cura di Margherita Isnardi Parente, traduzione di Maria Grazia Ciani, Fondazione Lorenzo Valla, Mondadori Editore, Milano 2002. Alcuni passi della *Lettera* fanno riferimento alla traduzione di Giorgio Agamben tratta da G. Agamben, *La potenza del pensiero*, Neri Pozza, Vicenza, 2005.
- *Repubblica*, a cura di Giuseppe Lozza, Mondadori, Milano 1990.
- *Sofista*, a cura di Francesco Fronterotta, BUR Rizzoli, Milano 2007. Oltre alla traduzione di Fronterotta si è fatto riferimento a quella di Bruno Centrone per Einaudi, Torino 2008.
- *Fedro*, Introduzione, traduzione, note e apparati di Giovanni Reale, Bompiani, Milano 2000.
- *Protagora*, a cura di Francesco Adorno, Laterza, Milano 1991.
- *Simposio*, traduzione di Guido Calogero, Editori Laterza, Roma-Bari 1996.

- *Cratilo*, traduzione e introduzione di Francesco Aronadio, Laterza, Bari 1996.

Opere di Martin Heidegger

- *Bemerkungen zu Kunst – Plastik - Raum*, a cura di Hermann Heidegger, (ed. it. a cura di Francesca Bolino, *Corpo e spazio, Osservazioni su arte-scultura-spazio*, il melangolo, Genova 1996),
- *Vier Seminare: Le Thor 1966, 1968, 1969, Zähringen 1973*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1977; [GA15], Frankfurt a. M. 1986, (trad. it. di Massimo Bonola, *Seminari*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 1992).
- *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, [GA14], (trad. it. e cura di Eugenio Mazzarella *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998).
- *Edmund Husserl, zum si ebzigsten Geburtstag*, in «Akademische Mitteilungen. Organ für die gesamten Interessen der Studentenschaft an der Albert-Ludwigs-Universität in Freiburg i. Br», Vierte Folge, IX Sem., N. 3, 14/5/1929, pp. 46-47, (*A Edmund Husserl nel settantesimo compleanno*, in Edmund Husserl-Martin Heidegger, *Fenomenologia*, a cura di Renato Cristin, Unicopli, Milano 1999).
- *Briefe Martin Heideggers an Julius Stenzel*, a cura di Hans-Christian Günter, *Heidegger Studies* XVI, Duncker&Humblot, Berlin 2000 (a cura di Ettore Brissa e Marina Lazzari, *Il nostro filosofare, Lettere di Martin Heidegger a Julius Stenzel (1928-1932)*, «Il Protagora», a XL, luglio dicembre 2013, sesta serie, n. 20, pp. 365-425).
- *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität)*, [GB63], (trad. it. Gennaro Auletta, *Ontologia. Ermeneutica della effettività*, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1998).
- *Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik in Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, III, Frankfurt a. M. 1991, (trad. it. di M. E. Reina, riveduta da Valerio Verra, *Dibattito tra Ernst Cassirer e Martin Heidegger in Kant e il problema della metafisica*, Laterza, Roma-Bari 2004).
- *die Grundprobleme der Phänomenologie*, Vittorio Klostermann Verlag, 1975, (trad. it. e cura di Adriano Fabris, introduzione di Carlo Angelino, *I problemi fondamentali della fenomenologia*, il melangolo, Genova 1990).
- *Mein Weg in die Phänomenologie*, in *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, [GA14], (trad. it. di Enrico Mazzarella, *Il mio cammino di pensiero e la fenomenologia in Tempo ed essere*, a cura di Eugenio Mazzarella, Guida, Napoli 1998).
- *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main GMBH 1989; [GA65], (trad. it di Alessandra Iadicicco, *Contributi alla filosofia, (Dall'evento)*, a cura di Franco Volpi, Adelphi, Milano 2007).

- *Die Frage nach dem Ding. Zu Kants Lehre von den transzendentalen Grundsätzen*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1962, [GA41], (trad. it. di Vincenzo Vitiello, *La questione della cosa*, Guida editori, Napoli 1989).
- *Bremer und Freiburger Vorträge, 1. Einblick in das was ist 2. Grundsätze des Denkens*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1994, (trad. it. di Giovanni Gurisatti, a cura di Franco Volpi, *Conferenze di Brema e Friburgo*, Adelphi, Milano 2002).
- *Holzwege*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main, 1950 (trad. it. e cura di Pietro Chiodi, *Sentieri interrotti*, La Nuova Italia, Milano 2000).
- *Brief über den «Humanismus»*, in *Wegmarken*, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1976, [GA9], (trad. it. di Franco Volpi, *Lettera sull'umanismo*, in *Segnavia*, Adelphi Edizioni, Milano 1987).
- *Zur Sache des Denkens*, Max Niemeyer Verlag, Tübingen 1969, [GA14], (trad. it. e cura di Eugenio Mazzarella *Tempo ed essere*, Guida, Napoli 1998).
- *Identität und Differenz*, Stuttgart 1957, (a cura di Giovanni Gurisatti, *Identità e differenza*, , Adelphi, Milano 2009).