

Vincenzo Costa
Il movimento fenomenologico

La Scuola, Brescia 2014

Collana: Profili

Pagine: 320; € 17,50

La fenomenologia è pensiero della *kinesis*, del movimento e della modificazione dell'apparire. Perciò può essere un movimento di pensiero, o meglio movimento tra le possibilità di pensiero che essa apre: questa è la traccia che guida *Il movimento fenomenologico* di Vincenzo Costa.

Ulteriore tassello di un'impresa decennale rivolta a restituire nella sua ampiezza il significato di fenomenologia, quest'opera richiama nel titolo contributi classici nella letteratura critica, ma per il suo assetto storico-ideale si distingue tanto dalla

monumentale introduzione di Spiegelberg (*The Phenomenological Movement*, M. Nijhoff, Den Haag 1960), quanto dal breve saggio biografico-teoretico di Gadamer del 1963 (*Il movimento fenomenologico*, trad. it. Laterza, Roma-Bari 1994).

Ciascuno dei capitoli tematici del libro è articolato a partire da un'introduzione, per così dire, a distanza: a svolgere questo compito talvolta è chiamato il contesto storico di partenza, più spesso il dibattito contemporaneo d'arrivo. Ciò risulta quanto mai utile nel caso di argomenti – come quelli dell'autocoscienza o delle emozioni – che sono stati sottoposti negli ultimi decenni a una metamorfosi tanto profonda, da renderli irriconoscibili rispetto alle forme concettuali assunte nel pensiero otto-novecentesco. Così a partire dall'accezione moderna di esperienza fenomenica come conoscenza dell'esteriorità e dalle sue inevitabili incongruenze, Costa mostra come il doppio esito aporetico della teoria delle immagini e del riduzionismo sia ancora rinvenibile in alcune delle recenti indagini di filosofia della mente.

E un non molto diverso destino teoretico ha riguardato l'intenzionalità nella sua ripresa post-analitica. Tuttavia né l'accezione di riferimento mentale (Searle) né quella di sistema semantico (Dennett) sembrano capaci di superare quell'internalismo moderno a cui si propone di volgere le spalle la correlazione intenzionale. La fenomenologia – scrive chiaramente Costa – lega la possibilità di intendere l'endiadi di essere e fenomeno alla comprensione del significato dell'intenzionalità.

Formatasi nell'età assiale in cui si andava affermando la prima psicofisiologia, la fenomenologia si riconosce sin dappprincipio come descrizione degli effetti, di un'effettualità di cui si ripromette di distinguere le leggi da quelle causali. Costa mostra esplicitamente cosa allontanò la prima fenomenologia dal *reismo* brentaniano: mentre quest'ultimo, distinguendo tra fenomeni fisici e psichici, si limitava a riconoscere il primato dell'immanenza del percepito sulla fisicità della sensazione, la fenomenologia riuscì a domandare «come nel fenomeno si manifesti l'essere» (*ivi*, p. 23), proprio includendo nella sua indagine i “fenomeni fisici”.

E parallelamente – separate coscienza e psiche – poté riconoscersi come trascendentale, analizzando la medesima soggettività, l'apparire, la fenomenicità come annunciarsi dell'essere. Perciò fu dirimente la definizione di oggetto intenzionale, e la corrispondente implicazione tra *morphé* e *hyle*, *noesi* e *noema*.

La complementarità, poi, tra intenzionalità d'atto e intenzionalità d'orizzonte, il legame che ciascuna unità ha con la molteplicità di cui fa parte, la *Umwelt*, avrebbe acclarato la centralità fenomenologica del concetto di mondo, come ricobbero prima Heidegger e quindi Fink. Se però le ricerche degli anni Venti sull'origine della logica condussero Husserl verso una fenomenologia genetica, diverse furono le strade che imboccarono i suoi allievi.

Innanzitutto le espressioni delle prime due grandi dissidenze fenomenologiche: quella di Scheler e quella di Heidegger. Entrambi fedeli alla coppia intuizione categoriale/apriori materiale, ambedue convinti a negare il primato dell'esperienza percettiva, volsero i destini dell'ontologia fenomenologica verso differenti esiti. Da un lato, la fenomenologia oggettivistica di Scheler virò verso il riconoscimento di un immediato contatto intenzionale tra mondo e spirito; dall'altro, Heidegger – scoprendo nell'essere-intenzionale la trascendenza propria dell'Esserci – traslò la fenomenicità sull'essere, sottraendogli così tanto lo statuto oggettuale della presenza quanto quello del contenuto logicamente esponibile. La lingua in cui l'ente poteva essere detto sarebbe stata allora quella della sua auto-manifestatività, la significatività di una fitta rete di relazioni e di rimandi a cui corrisponde il titolo di mondo.

La revisione della nozione di intenzionalità proseguì Oltralpe; ma se Sartre la radicò nel *per sé* della coscienza e nella dialettica insanabile tra ipseità e mondo, Merleau-Ponty la ricondusse alla cinestesi: basterebbe seguire infatti le diverse traduzioni di *Leib* per leggere il passaggio dalla fenomenologia descrittiva dello schema corporeo, del nuovo cogito, alla tarda ontologia della *chair* e all'ultimo abbozzo di una filosofia della natura. E a dimostrazione di quanto il mondo naturale rappresentasse una decisiva, quanto incompiuta consegna per la fenomenologia, ancora Patočka avrebbe a esso dedicato la sua prima opera, orientando la propria filosofia asoggettiva verso la remissione trascendentale-metafisica alla totalità del mondo.

Altrove si rivolse l'intenzionalità narrativa di Ricoeur che, connettendo analisi esistenziale e riflessiva, concesse ampia considerazione al tessuto linguistico e segnico. Laddove invece le domande sull'essere, sul fenomeno e sull'intenzionalità scivolarono l'una sull'altra s'incappò inevitabilmente nel limite inapparente dell'apparizione,

come prova il *tournant théologique* delle fenomenologie di Marion e Henry. Che ne è allora della coscienza come esperienza di sé e degli altri?

In tre capitoli successivi, legati da espliciti rimandi intratestuali, Costa indaga la morfologia profonda dell'umano così come emerge dal secolo fenomenologico. Muovendo, anche in questa circostanza, dal vocabolario filosofico e scientifico contemporaneo, si comprende chiaramente come il riduzionismo, applicato alla sfera che Binswanger definiva *timica*, rappresenti il verso della tradizione internalista moderna e della sua concezione di percezione propria ed estranea.

A questo riguardo, Costa mette in chiaro come grazie a una revisione critica del rapporto tra rappresentazione, credenza ed emozione (ancora presente nelle *Ricerche logiche*), Husserl non solo riconobbe intenzioni emotive, ma, negli anni Venti, giunse a una definizione di tonalità emotiva che avrà ampi sviluppi nell'analitica esistenziale heideggeriana. In tal modo trovò spazio, oltre e accanto alla «mera percezione sensibile degli oggetti» (*ivi*, p. 114), lo studio di una geometria monadologico-intersoggettiva, derivante dalla duplicazione che nell'esperienza d'altri subiscono luoghi e tempi. In virtù dell'attestazione dell'inaccessibilità della coscienza altrui (premessa della intera fenomenologia dell'intersoggettività) si ridefinì così anche il profilo della soggettività fenomenologica, inattuabile all'introspezione e rapita da una fluenza temporale che la condanna a una irrimediabile inattualità.

Contestando proprio la presunta trasparenza della percezione interna, Scheler denunciò come gli idoli della coscienza di sé celano la possibilità di una falsificazione e impediscono di assicurare realtà al valore, sentito emozionalmente, e quindi all'originaria appartenenza trans-soggettiva da cui solo in seguito si separano le individualità. In qualche modo reagendo a questa torsione scheleriana, Edith Stein individuò invece nell'empatia un doppio versante intenzionale: il rivolgimento al medesimo contenuto, in modalità differenti, e la prossimità all'alterità del suo soggetto. E tuttavia quando l'ontologia fondamentale heideggeriana dimostrò il primato dell'intonazione emotiva e del sentirsi situato preriflessivo dell'Esserci, si sancì il commiato dall'empatia.

Bisognerà poi attendere Sartre – nota Costa – per tornare a una ricerca eidetica sulle emozioni, sulla loro funzione di trasformare e sfuggire al mondo, e per rimettere a tema la riflessività

dell'alter ego, il cui sguardo conflittuale presenta un'egoità a me stesso nascosta e al contempo imposta come compito ineseguibile. Con la difficile eredità sartreana fecero i conti Merleau-Ponty, che riconobbe alla situatività un'accezione intracorporea, non meno di Ricoeur, il quale mise in evidenza il legame tra la comprensione di sé e un'ermeneutica semiotica dell'intersoggettività. Non v'è dubbio però che sarà Lévinas a dispiegare per intero quella riflessione sull'altro, sul suo volto e sul suo sguardo, riconoscendone la radicalità etica e metafisica.

Strettamente legate all'intreccio tra Sé, Altri e sentimento della loro interna differenza, le definizioni di persona, responsabilità, libertà e giustizia conducono sull'aspro terreno dell'antropologia e dell'etica fenomenologiche. Se infatti la formulazione moderna (filosofico-giuridica e linguistico-riflessiva) di persona affronta nella medesima tradizione empirista, da Hume a Mach, ed ancora in Dennett e Metzinger, la sua crisi epistemica, non diversamente il primato etico (giusnaturalista e kantiano) accordato alla libertà, come auto-imputabilità, ha difficilmente resistito agli assalti dell'utilitarismo e del determinismo, come ancora dimostra il dibattito conseguente alle ricerche di Benjamin Libet.

A tale rispetto, Costa delinea l'intensa elaborazione husserliana della correlazione motivazionale tra persona e mondo, che fungerà da fondo al nesso tra assiologia e prasseologia formale. Allontanandosi dall'etica materiale scheleriana, ma non allo stesso modo dalla sua personologia, Husserl analizza la gerarchia razionale interna alle possibilità d'azione, mostrando il ruolo della percezione emozionale, da cui i valori emergerebbero per essere trasformati in scopo dalla volontà.

Imboccando tutt'altra strada, Heidegger invece non potrà non riconoscere nella fenomenologia della persona e dei valori il frutto tardivo di una vicenda storica che aveva oramai rivelato la sua genealogia metafisica e per ciò stesso nichilistica. Ancor prima della lettura degli anni Quaranta di Nietzsche, è già negli scritti precedenti *Essere e tempo* che Heidegger mette mano a una nozione di soggettività, guadagnata non più sul terreno della tradizione medievale o moderna, ma su quello dell'esperienza proto-cristiana della temporalità dell'attuazione. L'idea di libertà che ne discende è retta dall'anticipazione della colpa, dall'autocoscienza dell'errore, sicché la decisione risulta derivata dalla risolutezza del «lasciarsi

coinvolgere dall'ente» (*ivi*, p. 233).

Rimontando al rango assunto dal non-ancora dell'avvenire nella costituzione della libertà dell'Esserci, Sartre poté designare la *per-seità* della coscienza come distanza, mancanza, rispetto a cui la situazione, che ciascuno è, si mostra assoluta e insuperabile. Tuttavia fu proprio questo intendimento sartriano della libertà a segnare la più profonda distanza teorica – prima ancora che storica e politica – con Merleau-Ponty, il quale ne avrebbe segnalato piuttosto il condizionamento e l'intreccio tra dipendenza e apertura.

In più stretta aderenza con una nozione di mondo, quale campo di possibilità e di azione, Patočka riconobbe nella libertà la medesima responsabilità della prassi storica. Ancora dal primato della responsabilità, come responsabilità dell'Altro, imposizione della negazione esposta dall'Altro, prende forma la lettura levinasiana della coppia vetero-testamentaria legge-comandamento.

Il riguardo che il prossimo – vicinissimo e lontano – esige già solo guardandomi, la misura eteronoma che egli mi dà, la radice passiva della legge è però proprio ciò che Derrida ritiene insostenibile, pena lo scadimento nell'irresponsabilità dell'universale. È piuttosto il dispiegamento di un impossibile che rivelerebbe il profilo di «quella libertà terribile che nessuno comanda» (*ivi*, p. 259), del nesso tra elezione e ingiustizia, che caratterizza il senso proprio della responsabilità.

Nell'ultimo capitolo, Costa si dedica a una delle questioni che più hanno inciso sul movimento della fenomenologia, quella a cui si conferisce il titolo ampio di storia e che corrisponde al plesso temporalità e metafisica. Perché è di questo in fondo che si tratta: la comprensione del *faktum* irrazionale della storia come compito fenomenologicamente metafisico. E non è un caso che questo sia il terreno del dissidio tra Husserl e Heidegger e uno dei lati più deboli, ma più rilevanti nella storia degli effetti della filosofia fenomenologica.

Nell'oramai evidente precipitazione epocale degli anni Trenta, Husserl al contempo addita il naufragio del paradigma epistemico della Modernità e prova a ripensare l'interminabile temporalità delle generazioni, in cui la storia europea avrebbe dovuto scoprire il legame tra il suo carattere ideale e la teleologia della verità.

Sullo sfondo di una ben diversa indagine sulla temporalità, ma anche di un'altra aderenza politico-universale alla propria epoca (su cui gli *Sch-*

warze Hefte aggiungono ora numerose informazioni), lo Heidegger di quegli stessi anni riconobbe alla storia una parte decisiva. Storicità della manifestazione in cui l'Essere si dà e si sottrae, la storia della metafisica è la metafisica stessa e il suo destino nichilistico, nella cui ultima figura, quella della tecnica, si confondono la mobilitazione generale bellica ed economica, le maschere jüngeriane dell'operaio e del soldato.

Sostituendo invece – come già Hannah Arendt – alla temporalità della morte quella della nascita, l'eresia di Patočka giunse a una comprensione della correlazione tra storicità, mondo e metafisica molto distante da quella heideggeriana. Sincronia e diacronia, mondo e tempo definiscono il profilo di una storia come esigenza di emancipazione nella ricerca prassica della verità della manifestazione. Non più nella storia, ma nella

smisurata relazione con Altri, Lévinas individuò il varco per evadere dalla totalità ontologica (di cui ancora erano espressione i totalitarismi novecenteschi) verso l'infinità metafisica ed etica che designa «l'alba di un'umanità senza miti» (*ivi*, p. 286). Un'umanità che trova – tra Giacobbe e Descartes – l'idea di infinito come alterità, come un *ideatum* che elude la propria ideazione, sottraendole l'assicurazione dell'identità.

Kinesis dell'apparire e dei modi di pensarlo: la fenomenologia è una fragile economia del dispendio, del dettaglio e della pazienza. Un esercizio a cui quest'opera di Costa ha il grande merito di istruire, rimettendo a ciascuno gli strumenti teorici e bibliografici per intraprenderlo. *Sempre di nuovo*, come alla fenomenologia dovrebbe convenire.

Felice Masi