

DI ALCUNI MOTIVI NEL CANONE MINORE DI ROCCO RONCHI

IOLANDA POMA

*Dipartimento di Studi Umanistici
Università del Piemonte Orientale
iolanda.poma@uniupo.it*

ABSTRACT

The essay collects few of the reflections about Rocco Ronchi's book, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. Having identified some common points, my paper focuses on Ronchi's theoretical proposal and it attempts to extend the application of the *minor canon* to authors not directly considered by Ronchi in his perspective. The comparison with the text mostly concerns Ronchi's references to Husserl's phenomenology and, going through his criticisms, the article proposes the hypothesis of a "minor Husserl", beyond Husserl's intentions (and Ronchi's as well).

KEYWORDS

Phenomenology, Subjectivity-World-Stranger, *Epoché*, Generativity.

Non è senza trepidazione che mi accingo a riportare le mie riflessioni dopo aver letto e meditato il testo di Rocco Ronchi, *Il canone minore. Verso una filosofia della natura*. La sua lettura mi ha accompagnato per un anno, con sentimenti e reazioni contrastanti, ma con l'effetto innegabile di affezionarmi alla sua scrittura e di appassionarmi all'intenzione a essa sottesa. Pur provenendo da una formazione diversa, che forse solo in Husserl trova un punto di contatto con il suo percorso, per quanto con un approccio interpretativo e un giudizio differenti, mi sono lasciata provocare dalla sua proposta che ha sicuramente contribuito ad allargare e ad approfondire i miei orizzonti di pensiero.

Nel suo testo Ronchi fa un eccellente lavoro di ricognizione dei suoi autori di riferimento, che io do quindi per assodato, concentrandomi sulla sua proposta teorica che insiste sull'alternativa tra canone maggiore e canone minore. Ho sempre pensato che per dare maggiore diffusione al proprio pensiero potesse aiutare un'idea capace di coagularsi in un motto ("*cogito, ergo sum*", "*Zu den Sachen selbst*", "Sapere è potere"). Ora, il "*canone minore*" è di sicuro impatto e all'altezza delle aspettative; rappresenta un'alternativa che non scade nella semplice opposizione al canone cosiddetto maggiore e fa pensare, come dimostra il lavoro di carteggio di Ronchi sui singoli autori, che ci sia un canone minore all'interno di autori

ritenuti rappresentanti indiscussi del canone maggiore: un Aristotele minore, un Cartesio minore, un Kant minore, un Gentile minore ecc. Come scrive Ronchi in riferimento a Cartesio, «si può tentare anche la strada di una *diversa fedeltà* al testo di Descartes, rivolgendo lo sguardo [...] a quanto esso mostra senza dire» (p. 166, corsivo mio).

Questa “diversa fedeltà” consentirebbe di aprire ogni proposta speculativa a un inedito sviluppo, qualitativamente differente, ma interferente con quello proposto dalla linea predominante del pensiero. Il sicuro vantaggio è quello di evitare un approccio oppositivo inevitabilmente dualistico. Ogni autore ha delle soglie, delle brecce, attraverso cui passare per intendere diversamente il suo pensiero, che in quel passaggio diventa davvero altro, così come si diventa altri nel passaggio di una soglia. Ma la soglia, che esclude l’identificazione salvando la differenza, al tempo esclude l’opposizione. Soglie, sottili fratture e crepe sono luoghi insaturi che portano ad altro ed è quanto si evince da alcuni passaggi del libro. Secondo me l’operazione di Ronchi può essere intesa in questo modo.

Individuati i punti comuni con Ronchi, come la critica all’antropocentrismo, alcuni degli stessi obiettivi polemici della sua analisi possono allora aprirsi a una nuova comprensione. Riprendo l’accezione musicale del termine, per includere alcune forme del pensiero che invece Ronchi sembra escludere come monotematiche espressioni di un canone maggiore. Ad esempio, l’ermeneutica ha il suo canone maggiore, che consiste nel movimento con cui riconduce l’estraneo al proprio: io comprendo qualcosa di sconosciuto, perché lo riconduco a qualcosa di conosciuto. C’è però anche un’ermeneutica che accetta il destino di alterazione che proviene dal riconoscimento della presenza altra dell’estraneo: canone minore dell’ermeneutica? O è il caso, ad esempio, della filosofia della storia, da Ronchi ritenuta espressione univoca di un deprecabile antropocentrismo. Ma c’è anche una filosofia della storia che comprende criticamente il formarsi di un antropocentrismo come illusione deformante della realtà storica dell’uomo. Questa è la possibilità che si coglie studiando autori come Simone Weil, Adorno, l’eredità eretica della fenomenologia.

In un’intervista Ronchi parla dei due modi di leggere Gentile: il Gentile filosofo dello spirito, dell’io/coscienza e della storia, che può essere adottato da una linea maggiore del pensiero verso derive fascistoidi, e un Gentile filosofo dell’esperienza pura, né soggettiva né oggettiva, filosofo dell’atto, che porta in direzione di una filosofia della natura, dell’immanenza radicale, resistente all’operazione fascista. La sensibilità di Ronchi al confronto con il fascismo nelle sue diverse forme non stupisce, perché una certa critica diffidente – se non addirittura malevola – arriva a ravvisarlo come possibile effetto collaterale anche del suo pensiero, nell’aspetto potenzialmente giacobino dell’attualismo che, in quanto flusso orizzontale, finirebbe per “tagliare la testa” a ogni movimento sovraordinato. Per questo è un punto sul quale

Ronchi torna per marcare il distacco. Ad esempio, in un altro saggio¹ Ronchi riprende il tema del fascismo, cortocircuitando l'antifascista Simone Weil con il fenomeno fascista, i quali si aggancerebbero nel punto preciso della critica weiliana ai partiti politici (tanto radicale da proporre la soppressione) e che avrebbe la sua remota causa, seppur con le dovute differenze, nella concezione di un'origine assoluta che non tollera partizioni (partiti) e che l'avvicinerebbe alla critica antipartitica del Movimento pentastellato (di cui Ronchi stana con largo anticipo la radice autoritaria). Ronchi considera Weil un'espressione del canone maggiore nella forma di una radicalizzazione ipercristiana della trascendenza del Principio; questa sarebbe la forza che l'assocerebbe all'esito fascista. A me sembra invece che diverse - per natura e non per grado! - siano le premesse che segnano una sostanziale differenza fra le rispettive posizioni. Per Weil, come ricorda anche Ronchi, l'origine del fascismo è nello "sradicamento" delle masse europee, che lei legge come espressione dell'oppressione della forza, e a cui si oppone con una critica lucida e implacabile e a cui contrappone un'altra forma di "sradicamento", nella forma della decreazione. Questo significa che nel pensiero weiliano lo sradicamento presenta un doppio segno: uno sradicamento "dal di fuori", che strappa dalla vita e che getta nell'irrealtà, nell'idolatria e nella morte (lo sradicamento che conduce all'esito fascista, che Weil attacca in tutti i suoi scritti), e uno sradicamento "dal di dentro", che ha invece l'effetto di estirpare le illusioni dell'io (proprio quelle che producono l'autoinganno destruktorio di un soggetto forte). Solo in questo modo diventa possibile per l'essere umano radicarsi in qualcosa di più reale, smantellando la presunta sacralità della *persona*, per riconoscersi piuttosto *personaggio*, ossia espressione di quell'unico bene sopraessenziale. Lo sradicamento weiliano, la decreazione, è il (dis-)farsi del soggetto: non per porsi *contro* la creatura e a favore di un Dio totalizzante (molto vicino a quello che attira l'esecrazione di Weil, per lei rappresentato dal Dio dell'Antico Testamento), perché la decreazione imita e riflette lo stesso processo creatore, rientrando in quella teologia catafatica che afferma di Dio e delle creature le stesse qualità positive. Non è dunque la distruzione dell'essere umano, tant'è che, di contro allo sradicamento operato dall'esterno, Weil propone una *dichiarazione dei doveri verso l'essere umano*², attraverso cui rispondere ai suoi bisogni materiali e spirituali: "essere umano" e non "persona", perché non c'è nulla di sacro nella persona, come scrive nel suo saggio *La persona è sacra?*

Penso quindi che il timore che il proprio pensiero possa essere associato a una deriva autoritaria porti Ronchi a ribadire a più riprese la sua assoluta estraneità attraverso la critica ad autori per lui rappresentativi di quella possibile deviazione. Lo

¹ R. Ronchi, *Note sulla soppressione dei partiti politici (Simone Weil, Beppe Grillo e Alfred N. Whitehead)*, in "SpazioFilosofico", 2013 - ISSN: 2038-6788, pp. 385-390.

² S. Weil, *L'enracinement. Prélude à une déclaration des devoirs envers l'être humain*, Gallimard, Paris 1949; La prima radice. Preludio a una dichiarazione dei doveri verso l'essere umano, trad. it. di F. Fortini, SE, Milano 1990.

fa nel caso di Heidegger, e a pagarne le spese è anche Husserl, su cui concentrerò il resto del mio intervento.

1. ATTRAVERSO LE CRITICHE A HUSSERL. L'IPOTESI DI UN HUSSERL MINORE

Diverse sono le critiche che nel suo testo Ronchi rivolge alla fenomenologia di Husserl nei suoi aspetti salienti: la coscienza e la sua correlazione con il mondo, l'*epoché*, l'intenzionalità. Trovo interessante attraversare queste critiche, perché credo che dalla *liquidazione* derivante dal fallimento della filosofia husserliana si possa trattenere qualcosa di non eliminabile, quasi fosse l'immagine neonata di quel bimbo da non gettare con l'acqua sporca. La figura del neonato è quella che ben si addice alla filosofia husserliana, che racconta di un concepimento (e il momento della genesi trascendentale è quello in cui Ronchi riconosce un tratto positivo della fenomenologia).

Le critiche a Husserl non sono certo nuove nel dibattito filosofico, e c'è da dire che quella husserliana mi pare essere la filosofia che, proprio nel fallimento, ha trovato il suo più grande successo e la sua più ricca fecondità. Sembra incarnare appieno quella frase di Th.W. Adorno:

nulla si addice meno all'intellettuale che vorrebbe esercitare ciò che un tempo si chiamava filosofia, che dar prova, nella discussione, e persino - oserei dire - nell'argomentazione, della volontà di aver ragione. La volontà di aver ragione, fin nella sua forma logica più sottile, è espressione di quello spirito di autoconservazione che la filosofia ha appunto il compito di dissolvere [...]. Quando i filosofi, a cui si sa che il silenzio riuscì sempre difficile, si lasciano trascinare in una discussione, dovrebbero parlare in modo da farsi dare sempre torto, ma nello stesso tempo da convincere l'avversario della sua non-verità³.

Ho dedicato la mia prima pubblicazione alle critiche che alcuni autori di riferimento della fenomenologia francese - Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas - hanno rivolto al maestro. Li ho voluti chiamare "eretici della fenomenologia"⁴, perché la loro critica ha la caratteristica non di volere annientare ciò a cui si riferisce, ma di volere piuttosto farne emergere il nucleo di verità, presente ma come impensato. In questo senso già in Husserl c'è, sebbene silenziato, ciò che rende possibile e per certi versi anticipa il superamento che gli eretici rappresentano. Fa riflettere il fatto che la sua numerosa progenie di eresie non prenda da altrove contenuti da opporre

³ Th.W. Adorno, *Minima Moralia. Reflexionen aus dem beschädigten Leben*, Suhrkamp. Frankfurt a.M., 1997, s. 85; *Minima moralia. Meditazioni della vita offesa*, trad. it. di R. Solmi, Einaudi, Torino 1979, p. 73.

⁴ I. Poma, *Le eresie della fenomenologia. Itinerario tra Merleau-Ponty, Ricoeur e Levinas*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1996.

frontalmente alla lezione husserliana, ma li ricavi dalla sua più assidua frequentazione. Questo il risultato di quella che Ronchi chiamerebbe la loro “diversa fedeltà” a Husserl. I punti cardinali del pensiero husserliano vengono messi di fronte ai loro limiti teorici, ma questi diventano varchi attraverso cui passare per giungere a sviluppi resi possibili grazie a essi. Ho ben presente quanto sembra obiettare a tal proposito Ronchi: «Perfino l’impensato che sonnecchia al cuore della riduzione, rovendola dall’interno e impedendo alla riflessione di risolversi nella trasparenza assoluta di un “io penso”, è ancora l’impensato *della* coscienza intenzionale (genitivo soggettivo), il suo rovescio speculare» (p. 118). Se per un verso può essere giusto vedere l’impensato husserliano come il non-ancora-pensato⁵, per altro verso è altrettanto vero che in esso si trova anche ciò che invece sfugge alla specularità con la coscienza intenzionale, al punto da fare esplodere il sistema, flettendolo verso un altrove in cui il pensiero si fa altro: ermeneutica (Ricoeur), etica (Levinas), ontologia ed esistenzialismo (Merleau-Ponty).

Sollecitata dalle critiche di Ronchi e confortata dalla strada percorsa dagli eretici, propongo quindi l’ipotesi che anche di Husserl si possa delineare un profilo minore, al di là delle stesse intenzioni husserliane, perché – quasi come per un’assonanza di suoni – molte cose che Ronchi riferisce alla filosofia dell’immanenza assoluta si addicono appieno al suo pensiero. Mi accingo perciò ad affrontare i punti più importanti del confronto di Ronchi con Husserl, per trovare, al di là della dissonanza, un’intonazione minore condivisibile.

2. COSCIENZA-MONDO

Nella prospettiva di Ronchi a fare problema è la correlazione husserliana di coscienza e mondo, perché questa sembra inficiare l’idea di un’esperienza assoluta, di cui soggetto e oggetto sono funzioni, ovvero «relazioni costanti tra parti dell’esperienza» (p. 25). Ronchi quindi non elimina il soggetto, ma lo riconosce in quanto funzione – tanto quanto lo è l’oggetto – della medesima esperienza: «Non abbiamo più bisogno di scegliere tra il dito umano che mostra la luna e la luna come esistenza in sé senza dito che la mostri. Dito e luna sono ormai per l’empirista radicale il medesimo, in quanto *pura esperienza*» (p. 53). Andando però a indagare le intenzioni speculative di Husserl, non si può negare che la sua fenomenologia si costitui-

⁵ Su questo si veda P. Ricoeur: «Bisogna andare fino in fondo allo scacco dell’approccio riflessivo della coscienza, mentre invece l’inconscio cui rimanda l’irriflesso del metodo fenomenologico è ancora un “poter divenire cosciente”» (P. Ricoeur, *Le conscient et l’incoscient*, in Id., *Le conflit des interprétations. Essais d’herméneutique*, Seuil, Paris 1969, p. 104; *Il conscio e l’inconscio*, ne *Il conflitto delle interpretazioni*, trad. it. di R. Balzarotti, F. Botturi, G. Colombo, Jaca Book, Milano 1977, p. 118). La genesi passiva husserliana sembra al più equivalere al preconcio del sistema freudiano, in quanto fenomeno psichico prossimo a diventare conscio; non ancora presente nei suoi contenuti nel campo attuale della coscienza, ma accessibile alla coscienza.

sca proprio nel tentativo di superare il fronteggiamento tra soggetto e oggetto. Husserl lo fa, ponendo al centro la loro correlazione, che definisce un “fatto”: «Il fondamento primario intenzionale è l’“io sono”, per “il” mondo (...). Questo è il *dato di fatto primario* che io debbo affrontare, e dal quale io, in quanto filosofo, non posso mai distogliere lo sguardo»⁶. È un *dato di fatto primario* che esclude che una coscienza *in sé* incontri un oggetto *in sé*, perché da subito la coscienza è coscienza *per* un fenomeno, e l’oggetto è un fenomeno *per* la coscienza, i quali – come dito e luna – si riferiscono l’una all’altro come parti della medesima esperienza, configurando quella che Ronchi definisce una «relazione immediata senza termini presupposti» (p. 61). Il dato di fatto primario risulta decisivo, in quanto non equiparabile all’“atto”, il quale rimanda all’attività di coscienza. Se così fosse, non ci sarebbe più un fatto che *s’impone* alla coscienza: sarebbe infatti la coscienza a produrlo nella sua attività. Inoltre, il fatto ha un carattere di evidenza che l’atto non ha: tante volte la coscienza vede ciò che in realtà non c’è (fantasia) e questo rende necessari, per ogni fenomeno, molti atti intenzionali ripetuti e diretti a esso, per ottenere quella che Husserl chiama una “sintesi dell’evidente conferma”.

Certo, Husserl specifica che di quel “fatto” è la coscienza a dirne, in un momento derivato e secondo, di cui l’esperienza costituisce l’immediato⁷, che – come dice Ronchi – «non è una *sintesi* di soggetto e oggetto. È piuttosto un campo assolutamente *neutro* nel quale solo derivativamente [...] si danno oggetti per soggetti e soggetti per oggetti» (p. 55); «Lo schema dell’esperienza è piuttosto [...]: *si dà* un campo visivo, nel quale sono iscritte tutte le cose viste come tutti i soggetti vedenti qualcosa» (p. 103)⁸. Valga da subito la postura che la coscienza husserliana assume entro

⁶ E. Husserl, *Formale und transzendente Logik. Versuch einer Kritik der logischen Vernunft*, Hu XVII, Niemeyer-Verlag, Halle 1929, s. 244; *Logica formale e trascendentale*, trad. it. di G.D. Neri, Laterza, Bari 1966, p. 293.

⁷ Riguardo alla genesi fenomenologica, Husserl scrive che si arriva alla «genesì passiva nella costruzione di intenzionalità sempre nuove e di appercezioni prive di qualsiasi apporto dell’io». L’ego si appropria dei mondi presenti intenzionalmente in sé «a partire da sue creazioni di senso, sottostando a correzioni [...], a eliminazioni di nullità, apparenza ecc. [...]. Di tutto ciò, l’aspetto fattuale è casuale, mentre la forma [...] è un’infinità inesauribile dell’a priori, la quale viene dispiegata sotto il titolo di fenomenologia e non è altro che la forma essenziale dell’ego in quanto ego in generale, svelata e da svelarsi di volta in volta attraverso la mia riflessione su di me» (E. Husserl, *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, a cura di S. Strasser, Martinus Nijhoff, L’Aia 1950; *Le conferenze di Parigi. Meditazioni cartesiane*, testo tedesco a fronte, a cura di D. D’Angelo, Bompiani, Milano 2020, pp. 91-93).

⁸ Nella sua fenomenologia responsiva Waldenfels, insistendo su un’esperienza che precede l’iniziativa, sottrae il suo cominciamento all’iniziativa umana. Alternativo al modello della centratura (nelle varie forme dell’egocentrismo, dell’etnocentrismo o del logocentrismo) è quello della compenetrazione, che non implica né fusione né separazione, ma «uno stacco nel campo comune, una contemporanea coincidenza e non-coincidenza» (B. Waldenfels, *Fenomenologia dell’estraneità*, a cura di G. Baptist, Vivarium, Napoli 2002, p. 98). Cfr. anche Patočka, per il quale «c’è un campo fenomenale, un essere del fenomeno come tale che non può essere ridotto a nessun ente che appare al suo interno e che perciò è impossibile spiegare a partire dall’ente, che quest’ultimo sia di una specie naturalmente oggettiva o egologicamente soggettiva» (J. Patočka, *Che cos’è la fenomenologia? Movimento, mondo*,

la relazione con il mondo: essa non crea e non inventa nulla di ciò di cui fa esperienza, accoglie i fenomeni senza aggiungere e senza togliere niente. Ragion per cui il paradosso di oggetti «generati e assoluti» (p. 54), di cui Ronchi parla positivamente a proposito della primitività dell'epistemologia contemporanea, si può attribuirlo alla stessa fenomenologia: i fenomeni e la coscienza sono generati e assoluti entro l'esperienza del loro incontro. Anzi, potrei arrivare addirittura a dire che, come tutti gli scienziati, anche Husserl (anche a motivo della sua formazione) presenta tratti di «primitività»⁹.

Il carattere generativo dell'esperienza si riverbera sulla correlazione e rende coscienza e mondo omogenei: c'è solo esperienza, da cui si generano, nella reciproca relazione, coscienza e fenomeno, come funzioni diverse della medesima realtà. Unigeniti della stessa esperienza, coscienza e fenomeno sono perfettamente omologhi, aperti e trasparenti nella loro relazione, tanto da credere che questa coscienza non abbia nulla di personale, ma porti tratti neutri o asoggettivi, che lasciano intravedere sullo sfondo quella «neutralità dell'esperienza pura» (p. 55), quel «campo trascendentale impersonale o prepersonale» (p. 255), di cui parla Ronchi. Qui mi sembra emergere un momento catafatico di quella teologia apofatica della coscienza preriflessiva che Ronchi attribuisce a Husserl¹⁰. Anche la coscienza husserliana è desoggettivata, se per soggetto s'intende la *finitude* moderna, ossia «la scoperta angosciata della contingenza radicale dell'ente» (p. 116). La coscienza husserliana non è persona e le si potrebbe attribuire ciò che Ronchi riferisce alla coscienza impersonale assoluta, quell'«infinità in atto della coscienza impersonale (virtuale)» (p. 146)¹¹.

corpo, a cura di G. Di Salvatore, Fondazione Centro Studi Campostrini, Verona 2009, pp. 303-304). In *Platone e l'Europa*, scrive: «L'apparire, in quanto tale, pur avendo come momenti ciò che appare e ciò a cui l'apparente appare, non coincide con essi (...). La manifestazione, l'apparire in quanto tale è assolutamente originario e indipendente dall'ente che appare, sia esso il mondo o la soggettività. Si tratta di un apriori che funge in modo anonimo ed è alla sua luce che le cose appaiono anche se esso viene ignorato» (*Platone e l'Europa*, trad. it. di M. Cajthaml e G. Girgenti, Vita e Pensiero, Milano 1998, pp. 45-46).

⁹ Cfr. Ronchi, p. 54. È una sorta di nuova ingenuità, che deve congelare l'ingenuità costruita dell'atteggiamento naturale, riattinando in questo modo alla primitiva ingenuità della *Lebenswelt*. Non è perciò da confondere con la spinta conservatrice e arcaica di matrice heideggeriana (si veda il discorso di rettorato del 1934 in cui Heidegger propone la restaurazione di un ordine tripartito della collettività – servizio lavorativo, servizio militare, servizio della scienza – che reca i tratti di un pensiero potenzialmente totalitario e, in quanto tale, non solo non-moderno, ma bellicosamente anti-moderno). Sulla critica a questo cfr. B. Waldenfels, *Estraneo, straniero, straordinario. Saggi di fenomenologia responsiva*, a cura di U. Perone, Rosenberg&Sellier, Torino 2011, p. 33.

¹⁰ Cfr. p. 140.

¹¹ A tal proposito, e riallacciandomi alla filosofia della natura che figura come sottotitolo del libro di Ronchi, mi concedo una veloce digressione: Rousseau esprime appieno il significato desoggettivante dell'esperienza con la sua passione per la botanica. Ciò che il botanico vede nella vita vegetale è un interno completamente spalancato al suo sguardo, così come aperta è la sua stessa interiorità, di cui egli parla come di un cristallo trasparente, trapassabile da parte a parte che non maschera le sue intenzioni né gli permette di padroneggiare le apparenze, perché si esprime anche contro la propria

Una conferma del tentativo husserliano di superare l'opposizione di soggetto/oggetto la si ricava dal fatto che, nel suo pensiero, realismo e idealismo, tradizionalmente intesi, vengono accantonati, come l'oggetto e il soggetto a cui queste prospettive rispettivamente si richiamano per affidare loro la guida del processo conoscitivo. È un'alternativa da superare, perché prima viene l'esperienza, appunto. E l'esperienza produce la cor-relazione tra le sue parti. In questo senso la proposta di realismo che fa Ronchi alla fine del suo testo, distanziandosi dalla concezione ordinaria, mi sembra vicina all'approccio fenomenologico: il fenomeno «si risolve nella sua stessa genesi e non ha una consistenza reale al di fuori del suo processo in atto» (p. 289), questo perché l'oggetto privo della sua esperienza è *realmente inconsistente* e l'esperienza dell'esperienza, in cui si relazionano coscienza e fenomeno, è ciò che si propone Husserl, che intende “tornare alle cose stesse”, ossia alla primitiva ingenuità, all'incontro nudo e crudo di una coscienza e di un mondo che scaturiscono dall'esperienza, perché – riprendendo le parole di Ronchi – «la natura non precede il pensiero della natura, il fenomeno diviene fenomeno coincidendo con lo stesso pensiero del fenomeno» (*ibidem*).

Il fatto che risulti inefficace il tentativo di superare l'impostazione husserliana con un semplice rovesciamento dei termini della correlazione conferma indirettamente come questa non si riduca semplicisticamente a un rapporto estrinseco tra soggetto (coscienza) e oggetto (mondo). La fiaccola non può passare dalla coscienza alle cose, perché nella loro correlazione vale piuttosto una rete di fasci di luce. La logica dell'alternanza mi sembra imputabile invece a Bergson¹², che rompe con l'immagine di una coscienza luminosa rispetto all'oscurità circostante, per consegnare la luce alle cose, in un gesto che fa pensare a un nuovo Prometeo il quale, invece di consegnare il fuoco agli uomini, avendolo strappato a Dio, lo affida ora

volontà. Rincontreremo il botanico Rousseau (Cfr. J.-J. Rousseau, *Les confessions*, in *Œuvres complètes*, éd. par B. Gagnebin-M. Raymond, Gallimard, Bibliothèque de la Pléiade, Paris (1959-1995), vol. I, 1986, p. 446; *Le confessions*, trad. it. di G. Cesarano, Garzanti, Milano 2009, p. 464; Id., *Rousseau juge de Jean-Jacques. Dialogues*, in *Œuvres complètes*, cit., vol. I, 1986, pp. 860-861; *Rousseau giudice di Jean-Jacques. Dialoghi*, trad. it. di E. Melon, Marchese, Grumo Nevano (Na) 2014, p. 259. Un altro passaggio mi sembra confermare un riferimento di Ronchi a Rousseau: «L'esperienza concreta non è altro che un processo di appropriazione: parti di esperienza oggettivano altre parti dell'esperienza, finché possono, cioè finché vivono, le assimilano e le metabolizzano. La conoscenza è uno dei modi di tale appropriazione. Tuttavia l'appropriazione suppone un “non proprio” che è assolutamente comune e che resta sempre al fondo della relazione come la sua perdurante, per quanto obliata, origine» (p. 147). L'idea che tutti partecipano a qualcosa che non è di nessuno ricorda l'ammonimento di Rousseau: «siete perduti se dimenticate che i frutti sono di tutti, e che la terra non è di nessuno» (J.-J. Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité*, in *Œuvres complètes*, cit., 1964, vol. III, p. 164; *Discorsi*, trad. it. di R. Mondolfo, Rizzoli, Milano 2009, p. 132). Mi permetto di rimandare a I. Poma, *L'identità autobiografica, tra verità e finzione. La fantasticheria come prassi filosofica in Jean-Jacques Rousseau*, in AA.VV., *Sognare la politica. Soggetto e comunità nelle Fantasticherie di Rousseau*, a cura di M. Menin e L. Rustighi, il Mulino, Bologna 2017.

¹² Cfr. Ronchi, p. 145.

alle cose, avendolo sottratto alla coscienza umana. Per questo motivo incontro qualche difficoltà rispetto all'osservazione di Ronchi secondo cui «*Depuis Kant jusqu'à nous*, l'oggetto è stato fatto ruotare [...] intorno al soggetto-ego-finitudine-uomo che funge da fondamento trascendentale del piano dell'esperienza. Il "mondo" emerge insomma dal soggetto». A questo Ronchi contrappone la citazione di Whitehead, come espressione della filosofia dell'immanenza assoluta: «Per la filosofia dell'organismo, il soggetto emerge dal mondo: un 'supergetto' piuttosto che un 'soggetto'» (p. 174). Il mio dubbio è che questa risposta rifletta una situazione ancora ferma alla contrapposizione: ciò che prima era riferito al soggetto, ora è attribuito all'oggetto, mentre vera uscita si avrebbe solo riconoscendo davvero che è *dall'esperienza* che emergono oggetto e soggetto.

Anche nella tradizione fenomenologica post-husserliana si è talora proposto un superamento di Husserl nei termini di un suo capovolgimento, per contenere una dimensione egologica ritenuta eccessiva. Ma opporsi frontalmente a Husserl significa riflettere - ora *a parte obiecti* - la stessa parzialità che si attribuiva prima (errorneamente) alla coscienza. È un processo di riformulazione che, beninteso, anche nella sua unilateralità non fa che confermare l'inclusività del paradigma husserliano, declinabile in molti modi e linguaggi, riproponendone il modello di assoluta positività conoscitiva e di generatività che appartiene appieno alla fenomenologia. In Husserl la coscienza e il fenomeno si trovano, come i fidanzatini di Peynet, in un rapporto di perfetta corrispondenza, direi a rima baciata, di cuore e amore. Non ho imbarazzo a parlare di "grazia" nella fenomenologia husserliana, in cui si celebra la reciprocità del dono tra coscienza e fenomeno: la sua gestualità teorica assume stile poetico nel momento in cui modifica le percezioni abituali del mondo, sospende la visione ordinaria della realtà, per lasciare spazio all'avvento epifanico degli eventi.

Chiaramente le cose si complicano nel momento in cui si rompono gli argini di un ambito puramente conoscitivo/rappresentativo. Con lo sviluppo di buona parte della fenomenologia si racconta una storia dove l'evidenza diventa piuttosto quella di un essere che si sottrae, di un fenomeno che si manifesta nella sua assenza (assente in carne e ossa, come definisce l'estraneo Waldenfels), e di una coscienza densa e opaca. Anche qui non regge lo schema della contrapposizione. D'altronde già per Gabriel Marcel la coscienza non è «un cerchio luminoso intorno al quale non ci sarebbero per essa che tenebre. Al contrario, è l'ombra che è il centro»¹³. E d'altro canto per Merleau-Ponty resta insuperabile il chiaroscuro delle cose stesse: dopo aver cercato «la cosa stessa» come «completamente nuda», ci si è accorti che «essa è sempre vestita»¹⁴.

¹³ G. Marcel, *Être et Avoir*, Aubier, Paris 1935, Édition Universitaires, Paris 1991, p. 17; *Essere e Avere*, trad. it. di I. Poma, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1999, p. 9.

¹⁴ M. Merleau-Ponty, *Le visible et l'invisible*, Gallimard, Paris 1964, p. 151; *Il visibile e l'invisibile*, trad. it. di A. Bonomi, Bompiani, Milano 1969, p. 135.

Non è quindi che a una fenomenologia giudicata (malevolmente) “di rapina” si debba opporre una fenomenologia della “donazione”, restando così all’interno di una logora logica di amico/nemico: l’esperienza reale non conosce queste contrapposizioni nette e astratte, e *lupus* e *amicus* coabitano – in un modo certo più problematico, ma più reale – nell’esperienza.

3. CORRELAZIONE NOETICO-NOEMATICA INTRACOSCIENZIALE

Della relazione fenomenologica di coscienza-mondo ciò che disturba Ronchi è l’idea husserliana di una correlazione noetico-noematica interna alla coscienza, emergente dalla riduzione eidetica e fenomenologica dell’*epoché*: nella fenomenologia «la riduzione dell’atteggiamento naturale non annulla affatto la trascendenza del mondo, ma la riferisce alla coscienza, facendone il suo correlato noematico, il suo fenomeno, qualcosa che è per lei e che ne costituisce il suo oggetto» (p. 125)¹⁵. Ora, mi sembra sempre indispensabile chiedersi a quale urgenza risponda un pensiero. Nel caso di Husserl l’urgenza è dettata dall’esperienza di una realtà che si sta spegnendo, di una vita che sta languendo, soffocata sotto una pesante coltre di concetti chiusi, che incrostano il processo vivente dell’esperienza nella quale nascono i significati. Husserl sospende la realtà nota, incaricandosi di osservare ciò che si manifesta, perché l’esistenza dà l’illusione di una sua compattezza massiva, di una solidità inscalfibile che, nella sua inavvertita presenza, può oscurare il processo in cui essa continua a consistere.

È un trattamento con i guanti di velluto, una “messa in assenza” del reale, che ricorda il coma farmacologico a cui viene sottoposto l’organismo per proteggerne l’integrità e per permettere che vengano ristabilite le condizioni per un suo risveglio. La correlazione noetico-noematica fa anche pensare a uno stato meditativo, in cui si sospende il chiacchiericcio del mondo, la confusione tonitruante che ci assorda e ci ottunde (d’altronde è testimoniato un interesse personale di Husserl per i mistici).

Oltre a tutto ciò, è importante sottolineare che il fenomeno è *per* la coscienza (come la coscienza è *per* il fenomeno), ma non è *della* coscienza, resta il suo “altro”: la coscienza non diventa il fenomeno e il fenomeno non diventa la coscienza. Uguali per natura, restano distinti per identità (come nel caso delle tre ipostasi trinitarie). Se Husserl ricorre al processo analogico per arrivare a riconoscere l’esistenza dell’altro *ego* e non vi ricorre nel rapporto conoscitivo con l’oggetto è forse perché ritiene più difficoltoso il rapporto con l’altro *ego* piuttosto che con il fenomeno. Si

¹⁵ Altrove, con riferimento a Deleuze, Ronchi parla della riduzione fenomenologica nei termini di una edipizzazione del campo trascendentale, domesticazione dell’esperienza, che ripete il gesto metafisico fondamentale, ossia dimostrare la contingenza dell’ente e riferire il campo a un modello trascendentale soggettivo (cfr. R. Ronchi, *Deleuze/Lacan. Verso una filosofia della natura*, in AA.VV., *Legge, desiderio, capitalismo. L’anti-Edipo tra Lacan e Deleuze*, a cura di F. Vandoni, E. Redaelli, P. Pitasi, Bruno Mondadori, Milano 2014).

potrebbe dire che in quest'ultimo caso non ci sia bisogno di un processo analogico - come poi si renderà indispensabile tra *ego* e *alter-ego* - perché coscienza e fenomeno sono più omologhi di quanto lo siano *ego* e *alter-ego*. Nel processo conoscitivo del fenomeno, la coscienza si trova tutta estroflessa e aperta al fenomeno (senza lo sfondo suo proprio rappresentato dalla natura appartenitiva, da cui la distinzione di *Körper/Leib*). Dal canto suo, il fenomeno è tutto nella sua apparizione alla coscienza: tra di essi sussiste un'identità di postura di fondo e non - come nel caso dell'analogia - l'alterità e la differenza. Il fenomeno non è un pezzo della coscienza, perché questa non lo produce e non lo inventa, come si legge nel finale della *V Meditazione*¹⁶, limitandosi a descriverlo sulla base di un'intuizione, per ottenere la quale è stato necessario sospendere tutti i filtri sovrapposti alla relazione con il mondo.

Il polo noetico-noematico della coscienza può far pensare a un soggetto che, «invece di guardare “ingenuamente” il mondo, ha guardato se stesso guardare il mondo» (p. 36). È chiaro che con questa espressione Ronchi si riferisca al fatto che la conoscenza che si ricava dalla fenomenologia è - entro la polarizzazione noetico-noematica della coscienza - una descrizione dei suoi atti intenzionali e dei suoi corrispettivi contenuti intenzionati¹⁷. Ma non credo che questo si possa tradurre con l'espressione del “guardare della coscienza il suo sguardo”, perché in questo caso la coscienza diventerebbe oggetto a se stessa, mentre in Husserl la coscienza non è mai autointenzionale. Farne un oggetto significherebbe immergersi in una regressione all'infinito: chi è, infatti, che oggettiva la coscienza (e così via)? La coscienza husserliana risulta invece in ombra sulla scena luminosa dell'incontro con il fenomeno. L'evidenza prima della coscienza, immediata, proiettata costitutivamente fuori di sé, è per Husserl funzione, di cui non interessa il “sé”, quanto appunto la vita fungente, ossia l'apertura relazionata, che mette tra parentesi il mondo a noi noto (quello che ruota intorno a un elemento soggettocentrico) e lascia nell'ombra la propria essenza che, per questo, non può diventare oggetto della sua stessa descrizione (il “guardarsi guardare”)¹⁸.

¹⁶ «L'esplicazione fenomenologica [...] non fa altro - non lo si sottolineerà mai abbastanza - che esplicitare il senso che questo mondo ha per noi prima di qualunque filosofare, e che ha dunque, evidentemente solo a partire dalla nostra esperienza, un senso che può essere esibito filosoficamente ma mai modificato» (E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 383).

¹⁷ Il fenomeno «è ciò che appare, quando, invece di guardare semplicemente la realtà, ad esempio “questa tavola”, mi guardo guardare mentre la guardo» (p. 126).

¹⁸ «In sé, la coscienza preriflessiva [...] è quell'“isola ardente e oscura” che, secondo il filosofo marxista Ernst Bloch, pulsa per sempre invisibile al fondo di ogni attimo vissuto [...]. Coscienza, dunque, come macchia cieca, lacuna o interruzione che non vizia la visione, semmai la rende possibile» (p. 140). In Husserl la coscienza è questa oscurità: il nero abissale della pupilla dell'occhio che vede e non si vede vedere, «come una sorta di macchia cieca che fonda la visione restando però sempre in ombra», dice Ronchi riferendosi alla «source absolue d'existence» del giovane Sartre: «Al cuore dello sguardo fenomenologico, come suo punctum caecum, ritorna allora la kantiana intuizione

Ronchi insiste sull'auto-/uni-direzionalità della coscienza fenomenologica (alla fine autistica), che esclude una reversibilità nella "presenza a"¹⁹. Ora, entrando sulla grande scena allestita dalla fenomenologia, ognuno s'immagina l'incontro della coscienza con il fenomeno: il modo della descrizione che ne dà Husserl a me fa pensare a un intreccio di sguardi, come nelle parole di Paul Valéry riprese da Merleau-Ponty: «Non appena gli sguardi si prendono, non si è più completamente *due* e c'è difficoltà a rimanere soli»²⁰. Chi vede cosa e cosa vede chi²¹: l'intreccio prevede una parità di condizione e infatti coscienza e fenomeno sono in Husserl completamente spalancati l'una all'altro e tersi nella loro consistenza; la coscienza si apre a un mondo che si apre a essa come vivente presenza dei fenomeni (come l'interno estroflesso della pianta e il cristallo trasparente dell'interiorità del botanico Rousseau), a differenza dell'esperienza dell'altro umano di cui l'*ego* non attingerà mai direttamente il suo corpo vissuto (*Leib*).

Mi sembra allora più preciso – ma con questo viene meno l'intento critico di Ronchi – intendere quello che lui chiama “guardare se stesso guardare il mondo” il fatto che sia la coscienza a “dire” ciò che esperisce, *après coup*. Mentre la coscienza di Husserl vede, ma non si vede, saranno poi gli eretici a volgere lo sguardo verso di essa, trovandola vacante, fuori casa, “Torno subito”: un “subito” relativo, considerando la via lunga che dovrà percorrere per giungere a sé, ad esempio in Ricoeur, trovandosi dispersa nelle opere, nei gesti e nei monumenti, che di lei testimoniano lo sforzo di essere e il desiderio di esistere. La coscienza vede quindi se stessa solo rispecchiandosi in altro da sé, in un “momento secondo” rispetto all'intuizione primaria. Rispetto alla correlazione noetico-noematica è forte l'impatto degli interpreti “eretici”: succede loro d'imbattersi in una parte oggettiva del soggetto; oggettiva, nel senso che costituisce il soggetto, ma resiste a una riduzione a esso, sfugge a un'appropriazione, come la terra che è di tutti, ma non appartiene a nessuno, di rousseauiana memoria. Le realtà che compongono la parte oggettiva (e inassimilabile) del soggetto sono quelle dell'involontario, della corporeità, dell'alterità: sono ogget-

cieca. Essendo puro, l'apparire non è l'apparire di qualcosa a qualcuno, semmai esso coincide con l'evento traumatico di una “luce”» (p. 135).

¹⁹ Cfr. p. 103.

²⁰ In M. Merleau-Ponty, *Signes*, Gallimard, Paris 1960, p. 294; Segni, trad. it. di G. Alfieri, Il Saggiatore, Milano 2003, p. 303.

²¹ In questo sta il senso del concetto di *voyance*, in cui, come scrive Mauro Carbone nel saggio su Proust, «i corpi e le cose si richiamano vicendevolmente, allacciano relazioni inedite, inventano linee di forza e di fuga» (M. Carbone, *Una deformazione senza precedenti: Marcel Proust e le idee sensibili*, Quodlibet, Macerata 2004, p. 35). Fa eco a Merleau-Ponty: «Azione e passione così poco distinguibili che non si sa più chi vede e chi viene visto, chi dipinge e chi viene dipinto. Diciamo che un uomo nasce nell'istante in cui ciò che in fondo al corpo materno era solo un visibile virtuale si fa visibile per noi e, insieme, per se stesso. La visione del pittore è una nascita prolungata» (M. Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, in *Œuvres*, éd. par C. Lefort, Quarto Gallimard, Paris 2010, p. 1600; *L'occhio e lo spirito*, trad. it. di A. Sordini, SE, Milano 1989, p. 26).

tive, perché refrattarie alla presa coscienziale, e sono soggettive, perché lo costituiscono. Con questo sarebbe improprio dire che siamo entrati dentro la realtà del soggetto, perché, rispetto alla perfetta corrispondenza che sussiste in Husserl tra il contenuto noematico e l'atto noetico, qui invece si dà l'esperienza di un'oggettività del soggetto che "sfugge alla coscienza", mentre la coscienza è un "tendere verso...".

Husserl quindi, per la conoscibilità del mondo, sospende il mondo nella sua esistenza per pensarne l'idealità. Ma con questo non ne ha eliminato l'esistenzialità, che resta nel suo pensiero come suo non-pensato e porta i suoi interpreti a riconoscere che quel distacco assoluto dalla realtà è impossibile, perché con quella realtà il nostro pensiero intrattiene un rapporto più radicale di qualsiasi riduzione, senza con ciò dissolversi in un rapporto fusionale: la non-coincidenza resta, ma non è più stabilita a tavolino dalla coscienza husserliana, che metteva tra parentesi il già pensato e l'impensabile. Ora essa s'impone; la coscienza *si fa interrompere* da un'esperienza che però non si fa mettere docilmente a distanza per essere oggettivata²². Il distacco, che in Husserl risultava funzionale alla riconduzione alla coscienza trascendentale, ora s'impone a un soggetto perciò patico, provocando una sua irreversibile mutazione genetica. A far uscire dal mondo luminoso e trasparente della fenomenologia è l'irruzione della realtà, che Gabriel Marcel chiama la «*morsure du réel*»²³, che irrompe e polverizza la persistente illusione di poter fare a meno del reale. Varie emanazioni della fenomenologia tolgono alla coscienza il suo carattere di presupposto, riconoscendovi al centro un punto cieco: si è già visto in Marcel, e poi è l'inconscio in Ricoeur, l'altro assoluto di Levinas, il corpo in Merleau-Ponty, l'evento patico in Waldenfels.

4. IL FENOMENO DELL'ESTRANEO

Una conferma (e un'ulteriore complicazione) del percorso fatto finora la si ricava dalla correlazione della coscienza non con il fenomeno oggettuale, ma con l'alterità dell'altro uomo. Nella *V Meditazione* cartesiana (parr. 48-49), Husserl mostra che, oltre alla correlazione di coscienza e mondo, anche l'esperienza dell'altro si presenta come un *fatto*: il «fatto dell'esperienza dell'estraneo (nel senso del non-io)»²⁴, con cui Husserl risponde all'obiezione di solipsismo mossa alla fenomenologia e

²² È quanto giustamente Ronchi riconosce nel giovane Sartre, in cui l'angoscia svolge «la funzione di una vera e propria epoché trascendentale: essa designerebbe quel punto critico di natura extrateoretico e patetico in cui una coscienza orientata sul mondo e, quindi, definibile in termine di luce, di rappresentazione e di progetto, si metterebbe bruscamente in rapporto con il piano pre-riflessivo [...]. È una coscienza [...] in assenza del soggetto (pre-riflessiva), il quale arriva sempre dopo (après-coup), a giochi fatti, come un effetto a ritardo. La passività della passione ne è il segno» (p. 139).

²³ G. Marcel, *Du refus à l'invocation*, Gallimard, Paris 1940, p. 89; *Dal rifiuto all'invocazione. Saggio di filosofia concreta*, trad. it. di L. Paoletti, Città Nuova, Roma 1976, p. 95.

²⁴ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 301.

con cui rimarca la differenza dall'atto, immediatamente riconducibile alla coscienza intenzionale.

Nel tessuto testuale husserliano si apre una smagliatura: «Il fatto che io, in quanto sono io, possa diventare cosciente di un altro che io non sono, cioè di un estraneo, presuppone che non tutte le modalità di coscienza mie proprie appartengono al circolo di quelle che sono modalità della mia coscienza di me stesso»²⁵. È il riconoscimento di un processo che precede il ritorno riflessivo dell'autocoscienza. Questo ci dice come quello dell'altro uomo rappresenti un fenomeno del tutto particolare. Il fenomeno del mondo rientra perfettamente in tutti i modi dell'autocoscienza (anche ciò che si dà in un adombramento prospettico, e come tale *non ancora* noto, lo sarà, mediante l'esperienza degli altri suoi profili). Nel caso della presentazione del soggetto altrui non posso invece mai verificare, come direttamente presente, l'altro in se stesso: l'altro non rientra - né mai rientrerà - in una rappresentazione totalizzante (sebbene sempre aperta, nel caso dei fenomeni oggettuali), perché la sua vita psichica si sottrae a un'esperienza diretta: si sa *che c'è*, ma non si sa *cosa* sia.

Indicando il soggetto estraneo inizialmente come “non-io” e poi come “altro-io” («un non-io nella forma: un altro io»²⁶), Husserl gli riconosce lo statuto di soggettività: «un ente reale dotato di un'essenza propria ed esplicabile, il quale non è più mio proprio o comunque non si inserisce più nel mio proprio come sua parte costituente»²⁷. Paradossalmente, per Husserl l'*ego* può conoscere se stesso (come si conosce un oggetto), ma non un'altra soggettività. In riferimento all'esperienza dell'estraneo, Husserl parla significativamente d'intenzionalità indiretta o mediata²⁸: «diciamo, nel caso dell'esperienza di un altro essere umano in generale, che l'altro si trova esso stesso, “in carne e ossa”, qui davanti a noi. D'altronde [...] qui, a essere dato non è l'altro in quanto tale, non sono i suoi vissuti e le sue manifestazioni di per se stesse e nulla di ciò che appartiene alla sua stessa essenza propria giunge a datità originaria». È proprio il carattere derivato e non originario degli altri a preservarne l'alterità, perché «se fosse così, infatti, ciò che è essenzialmente proprio dell'altro ci sarebbe accessibile in maniera diretta, e sarebbe dunque un mero momento della mia propria essenza, e ancora, infine, io e lui saremmo lo stesso»²⁹. Mentre dell'oggetto l'*ego* può avere un'appercezione che poi, attraverso l'aggiustamento, la correzione e l'integrazione dei suoi atti intenzionali, diventa percezione, per l'esperienza dell'altro uomo l'appercezione analogica resta tale e, pur arrivando a stabilire

²⁵ Ivi, p. 299.

²⁶ Ivi, p. 301.

²⁷ Ibidem.

²⁸ Cfr. par. 50 delle *Meditazioni cartesiane*.

²⁹ Ivi, p. 307.

che tutte le coscienze condividono la stessa esperienza, non potrà mai risolversi in un esito fusionale³⁰.

Rocco Ronchi – come un pungolo dell’estraneo – mi ha spinto a riaprire gli occhi con uno sguardo nuovo sulla fenomenologia husserliana. Ecco allora che aspetti non visibili a un primo sguardo (visibile virtuale?) si mostrano ora per la prima volta. Ad esempio, riguardo al processo analogico con cui Husserl perviene al riconoscimento dell’*alter-ego*: si consideri che la via analogica è tipica del pensiero intuitivo e che la visione analogica (il “come sopra, così sotto” di Ermete Trismegisto) non sembra così lontana dalla linea minore del pensiero che Ronchi propone. Si potrebbe pensare che, nel suo pensiero dell’incontro con l’altro, Husserl abbia per così dire adattato la teologica *analogia entis*, che connetteva i singoli enti e l’uomo con Dio, al rapporto tra uomo e uomo, immanentizzando la trascendenza. Con la *via eminentiae* che l’*analogia entis* rappresenta, Husserl si trova a percorrere una terza via, tra una teologia catafatica (che si trova riflessa, nella sua versione fenomenologica, nel rapporto dell’*ego* con i fenomeni) e una teologia apofatica, che esclude qualsiasi analogia tra finito e infinito. Ora il processo analogico, con cui Husserl descrive il rapporto di alterità antropologica, è come se correggesse il tono perentorio e divisivo della teologia negativa, per elaborare una sorta di “antropologia negativa” con cui arrivare a riconoscere il “*quia est*” dell’altro uomo (il *fatto che* egli è), ma non il “*quid est*” (il *che cosa* è), ammettendo in tal modo che, nel suo essere *Körper* e *Leib*, dell’altro essere umano si può predicare qualcosa di uguale e di diverso per ognuno, ed è significativo che ciò valga tra enti di pari natura e di pari identità, evitando l’uniformità univoca e la difformità equivoca.

L’altro non si riduce a una proiezione dell’*ego* e l’empatia è definita da Husserl “esperienza dell’estraneo”³¹, a rimarcare l’effettiva alterità dell’altro, essendo esclusa la possibilità di una sua intuizione diretta. Nel secondo passaggio del processo analogizzante – la concordanza del comportamento altrui all’intuizione/appresentazione della sua vita psichica da parte dell’*ego* – ci si potrebbe chiedere se le forme di quel comportamento (espressioni, gestualità, manifestazioni di stato d’animo) non possano andare soggette a infingimenti: l’altro può fingere? Qui Husserl non

³⁰ Si potrebbe forse trovare su questo un punto di contatto con il concetto d’intersoggettività per come Ronchi lo ricava da James, se si considera la coscienza fenomenologica come una coscienza impersonale a cui «corrisponde la molteplicità indefinita (reale) delle coscienze individuali [...]. Alla filosofia dell’immanenza assoluta si è soliti rimproverare [...] la sua indifferenza rispetto al problema dell’intersoggettività [...]. L’altro sarebbe assorbito nell’“impersonale”. La relazione tra due coscienze resterebbe così senza spiegazione. L’empirismo radicale permette invece, secondo James, proprio di pensare il fondamento ontologico della relazione (ad esempio, come due menti possono conoscere la stessa cosa)» (p. 146). «Più flussi di coscienza personale, scrive James, includono la stessa unità di esperienza in modo tale che essa possa “entrare simultaneamente in molti contesti coscienti o essere un oggetto per molte menti diverse [...]. È il “sì” impersonale che precede il sé». Come ribadirà la psicologia, «il sé si genera da un preindividuale assolutamente anonimo» (p. 147).

³¹ E. Husserl, *Meditazioni cartesiane*, cit., p. 277, p. 375.

prende nemmeno in considerazione questa possibilità, e più che scartarla ricorrendo a un fantomatico superpotere dell'*ego* di attribuire il contenuto autentico all'alterità dell'altro uomo, come il *beneficium* concesso dal *dominus* al vassallo, sembra piuttosto prefigurare una sorta di *inintenzionalità* nel modo in cui l'altro esprime la sua vita psichica (d'altronde una formidabile mira dell'*ego* è stata già esclusa nel caso del rapporto con il fenomeno, perché è sempre possibile l'errore e sono necessarie diverse prese di mira intenzionali per avere la sintesi dell'evidente conferma di ciò che è intenzionato).

L'esperienza intersoggettiva ha un effetto retroattivo anche rispetto alla comprensione dell'esperienza oggettuale. Questo perché annuncia un livello pre-rappresentativo, ante-predicativo dell'esperienza: il "fatto" si colloca in questa anticipazione, riflettendosi anche sull'esperienza dell'oggetto, di cui non è dato assistere a un'anteprima. Quindi all'incontro preesiste una sorda consuetudine, che ora si rischiarà nel concepimento di ciò che da sempre compone il nostro mondo: c'è un orizzonte preesistente. La coscienza posizionale sa di arrivare seconda e la prima non è solo quella fallace dei concetti triti e ritriti, ma quella che si muove nella certezza di un mondo. Proprio perché ha ben presente il sovradimensionamento della dimensione storica, Husserl propone un ritorno al piano dell'esperienza nella quale una coscienza pura incontra il fenomeno. Waldenfels presta attenzione a questo momento che precede la rappresentazione, l'assegnazione di un senso e il suo imbrigliamento entro uno schema conoscitivo: è il momento dell'affezione. Rifacendosi ad alcuni studi freudiani, Waldenfels chiama queste esperienze scene primarie dell'estraneo³², che si caratterizzano per il loro non poter essere derivate da altrove, per la necessaria posteriorità con la quale ce ne rendiamo conto. Potremmo pensare a un momento cieco o abbagliato: è quella sintesi passiva, che Ronchi pensa come la «correlazione stretta prima della luce» (p. 140). Si è già visto come Ronchi non neghi la coscienza, declinandola diversamente («La coscienza autocosciente, l'io che dice io, è un *meno* rispetto al tutto senza io della coscienza impersonale assoluta», p. 146)³³, e adesso non nega neppure la correlazione, nel suo versante passivo: «*Prima* c'è l'oscuro e il confuso, *prima* c'è l'intuizione cieca, *prima* c'è il *cogito* come pura impressione» (p. 176). Waldenfels ne parla come di un accadimento che colpisce in una sorta di "coscienza incosciente", prima che avvenga un'oggettivazione, prima del voler comprendere o del voler sapere. È un momento che segna l'ancoraggio alla radice dell'esperienza in cui sgorga la soggettività, precedente la sua intenzionalità e volontà.

³² B. Waldenfels, *Estraniamento della modernità. Percorsi fenomenologici di confine*, a cura di F.G. Menga, Città Aperta, Troina 2005, p. 55.

³³ O come Ronchi riporta da Sartre: «Quando la coscienza è purificata da tutti gli oggetti che la abitano, il più ingombrante dei quali è senz'altro l'oggetto io, essa diventa una source absolue d'existence, pura generatività di infiniti mondi che niente precede perché non ha fuori alcuno (essendo lei il Fuori assoluto)» (p. 148).

Naturalmente questa predatità può preludere a un suo successivo assorbimento da parte della coscienza. Ma nel momento in cui entra in scena l'elemento corporeo, i termini in relazione non s'incasteranno più perfettamente come tessere di un mosaico, perché l'esperienza corporea si sottrae ed eccede l'intenzionalità, ne modifica il modello, presentandosi come esperienza pratica e patica che non si lascia imbrigliare dalla coscienza rappresentativa. Il corpo, come *Leib* e come *Körper*, apre la strada all'intersoggettività. Proprio l'elemento corporeo, che consente all'*ego* l'accesso all'esperienza dell'altro, è pure ciò che di quell'altro preserva l'inarrivabile alterità. Il corpo è modello di relazione, ma anche di differenziazione, come ci rende evidente la mappa del genoma.

5. LA FENOMENOLOGIA OLTRE LE INTENZIONI

Se la correlazione di coscienza e mondo non può essere scambiata in Husserl come la riproposizione dell'opposizione di soggetto-oggetto, allora deve intravedersi la possibilità di pensarla come un momento secondo - *après-coup* - di una correlazione primigenia e passiva, di cui parla anche Ronchi. «Se ci atteniamo all'evidenza fenomenologica, è che c'è un pensiero che pensa - c'è il trauma dell'esperienza "pura" - e che tale pensare costituisce *après-coup* il suo soggetto-fondamento» (pp. 171-172). Un soggetto-effetto, che è il risultato di un processo sempre aperto, affine al supergetto.

La correlazione di coscienza-mondo rappresenta per Ronchi il limite che impedisce alla genesi trascendentale husserliana di raggiungere la sua radicalità³⁴. Ma se invece s'intendesse la correlazione come il modo di esperire quel fondo primario? Ciò che risulta dall'esperienza e che, in un momento secondo, la coscienza dice. L'insoddisfazione (anche condivisibile) rispetto alla fenomenologia riguarda il carattere rappresentativo dei suoi contenuti, ma è da apprezzare lo sforzo a cui Husserl sottopone la competenza rappresentativa, che non tenta di rinchiudere la vita in una forma data³⁵, perché, nata sospendendo tutti i concetti dati, si esercita nel compito di tenerli sempre aperti, perché sa che, una volta chiusi, la vita si disperde come sabbia fra le dita. E d'altronde, come ammette Ronchi, «senza tale passaggio [...] non ci sarebbe tema [...]. L'impressione come tale è infatti cieca e muta» (p. 151), il che richiede una coscienza che ne dica.

«Più in là di questa teologia apofatica della coscienza preriflessiva, la fenomenologia, restando fenomenologia, non può onestamente andare» (p. 140), ma Husserl indica la strada: un po' come il Mosè della fenomenologia, che non arriva alla terra

³⁴ Cfr. pp. 57-58.

³⁵ «La rappresentazione differisce per natura dall'impressione!»: da questa differenza, «enfaticata dall'empirismo radicale, trae origine la cronica insoddisfazione che la "vita" avverte rispetto a ogni tentativo di racchiuderla in una forma data» (p. 151).

promessa, in cui ha però condotto il suo popolo. «L'intuizione, come metodo, indica al filosofo la via dell'esodo dal mondo e dall'uomo. Essa ci desta dal sonno antropologico [...] e ci indirizza verso quel Grande Fuori, che è il territorio vergine da sempre promesso a una filosofia che si voglia veramente speculativa. Lo farà collocandoci nel *processo* e "adottando la vita delle cose stesse"» (p. 132): questo movimento - al di là delle sue intenzioni - descrive perfettamente il significato autentico dell'*epoché* e della coscienza che ne emerge, guidata dal motto "*Zurück zu den Sachen selbst*".

«Sono gli stessi attori di "dopo" - coscienza e mondo - che qui recitano automaticamente la loro parte in uno stato ipnotico [...]. Il patto originario tra coscienza e mondo viene stilato in assenza dei contraenti, i quali, una volta "dati", ne subiranno tutti gli effetti. L'aporia ha tuttavia generato i suoi frutti che saranno raccolti dalla linea minore: essa ha infatti costretto a pensare come fondamento (come assoluto) una coscienza che non è intenzionalità e un essere che non è fenomeno» (p. 140). Obiettivo polemico di Ronchi è la coscienza husserliana nei suoi caratteri d'intenzionalità e di trascendentalità. Rispetto al secondo carattere, mi pare che Ronchi ne enfatizzi troppo il significato, facendolo coincidere con la presunta superiorità dell'uomo conoscente. Bisogna infatti considerare che la condizione trascendentale necessita comunque sempre di ciò di cui è condizione. Il carattere trascendentale della coscienza significa quindi anche la sua non-autosufficienza: in quanto condizione di possibilità del significato, non è di per sé significato. Problematico per Ronchi è riferire il trascendentale all'uomo; preferisce attribuirlo al campo, all'esperienza pura, perché è quanto di più distante dalla soggettivizzazione³⁶. Tutto però assume una piega diversa se si considera la coscienza in Husserl come pre- o impersonale; in questo senso, la sua intenzionalità non è volontaria e deliberativa, addirittura si può pensare come inintenzionata/inintenzionale, in quanto costitutiva e necessaria alla coscienza.

Il fatto che la coscienza sia necessariamente trascendentale, costituita in quanto tale (senza che lo voglia e lo decida), implica un orizzonte che la precede e in cui essa nasce come soggetto nella correlazione con il fenomeno: «deve essere inteso come una coscienza virtuale e infinita [...], estranea all'uomo e tuttavia da lui parzialmente condivisa con cui [...] si entra in contatto nell'*ekplexis* del sublime» (p. 144). Nella parziale condivisione dell'uomo a una coscienza virtuale e infinita si radica il carattere intuitivo, che è proprio della fenomenologia: «È perché la natura

³⁶ «L'esperienza pura è il trascendentale [...] radicalmente desoggettivato [...]. Non è cioè un fondamento fatto a immagine del fondato [...], non è l'intenzionalità di una coscienza» (p. 56). E in questo riveste la forma di un empirismo superiore. «Insomma, prima della persona c'è il campo trascendentale» (p. 176). Lo riferisce all'improvviso: «l'immanenza assoluta, il campo trascendentale impersonale o prepersonale» (p. 49). «Bisognerebbe provare a pensare il colpo in sé, il colpo assoluto [...] prima di diventare esperienza di qualcosa ed esperienza di qualcuno [...]. Il colpo trascendentale, l'*ekplexis*, come essenza dell'esperienza. L'esperienza "pura" degli empiristi radicali è un siffatto sublime trauma ed è un siffatto stupido stupore» (pp. 99-100).

nel suo aspetto naturante [...] è intuizione intellettuale ed è perché l'uomo è un essere integralmente naturale che l'intuizione come metodo è fondata» (p. 132).

La mia impressione è che, a partire da una prospettiva costruttivista (e non meramente descrittiva) della fenomenologia, discendano tutti i giudizi negativi di Ronchi sulla coscienza intenzionale (tale per cui, egli scrive, «L'esperienza pura è ancora coscienza. Ma la coscienza in questione dovrà essere pensata priva del suo tratto intenzionale», p. 144). Secondo Ronchi al centro della fenomenologia si troverebbe la domanda “perché?” (e non “come?”, di pertinenza delle scienze). Credo invece che il “come” sia indiscutibilmente al centro della filosofia descrittiva di Husserl: *come* incontriamo qualcosa? *come* ci si manifesta? Domande che orientano l'approccio descrittivo. Attribuire alla fenomenologia la domanda “perché?” significa confondere il piano costitutivo con quello descrittivo. E infatti si può riferire alla fenomenologia quanto dice Ronchi del “come”, che «si muove per vie orizzontali restando sul piano, mettendo tra parentesi spiegazioni “verticali”, divine o umane che siano» (p. 42). Anche il metodo fenomenologico è una filosofia dell'immanenza, che si muove sul piano orizzontale del “come”.

Alla coscienza intenzionale apparterebbe, come atto sovrano, secondo Ronchi, il trascendimento della realtà: la coscienza «coincide con l'atto del (suo) trascendersi verso la cosa là fuori» (p. 126); «L'intenzionalità suppone un attivo trascendimento dell'ente in quanto tale» (p. 83). Tutto suonerebbe diversamente se, invece di “trascendersi”, si ricorresse al verbo “aprirsi”, che appartiene essenzialmente alla gestualità della coscienza husserliana, che trova se stessa (come funzione) nell'apertura dell'incontro reso possibile dall'apparire. L'intenzionalità non è il segno regale della coscienza, anche perché l'intenzionalità senza l'altro è nulla, gira a vuoto. Ed è la mira precisa di una vista conoscitiva che, solo con uno sguardo laterale (intenzionalità indiretta), può intercettare fenomeni che si sottraggono alla sua mira, che - come accade nell'incontro con l'estraneo - precedono ed eccedono l'intenzionalità, al di qua, al di là, a lato, prima. L'intenzionalità in questo senso è come lo *shibboleth* della fenomenologia (come direbbe Waldenfels), il suo “apriti sesamo”. Ma la porta resta aperta. Un'adeguata raffigurazione della coscienza intenzionale è quella di un anello aperto: impossibile chiudere il cerchio con se stessa. Dell'anello aperto che la coscienza intenzionale rappresenta in Husserl la fenomenologia assume la postura: anch'essa è aperta e può rigenerarsi attraverso gli sviluppi dei suoi interpreti. E non è un'apertura “decisa”, ma la sua necessaria condizione di esistenza: la fenomenologia “chiusa” muore, essendo filosofia della nascita sempre continua, generata e generativa, per cominciare sempre di nuovo.

6. IL SUCCESSO DI UN FALLIMENTO

Dell'*epoché*, individuata dai suoi interpreti come la breccia per procedere oltre la fenomenologia, viene intravisto il fallimento da Husserl stesso: quasi giocando

d'anticipo con l'esito fallimentare dell'*epoché*, nella *V Meditazione*, facendo propria l'accusa di solipsismo mossa alla sua egologia, Husserl propone di procedere a una *epoché* dell'altro, in cui sospendere tutto ciò che rechi traccia dell'intenzionalità altrui. Questo tentativo fallisce e in questo modo egli rende evidente che l'altro *c'è*, non si fa mettere tra parentesi: alla sfera del proprio manca l'altro. Ma l'*epoché* ha sortito il suo effetto, perché - attraverso il suo fallimento - si è garantita l'effettiva alterità dell'altro.

Prima di confluire nel giudizio pressoché unanime di un effettivo fallimento dell'*epoché*, ci si deve interrogare sul significato che Husserl le attribuisce e chiarirsi sul significato di ciò che viene fatto oggetto della riduzione, ossia l'atteggiamento naturale³⁷. Qui credo sia il termine "naturale" a mettere sulla difensiva Ronchi. Ma l'effetto della sospensione non dev'essere inteso come indirizzato tanto all'aggettivo ("naturale"), quanto al sostantivo ("atteggiamento") che, anche se detto "naturale", non è da intendere come "di natura", ma come il modo (se vogliamo, tutto "culturale"!) con cui siamo abituati ad approcciarci alla realtà, ricorrendo a concetti ovvi e scontati che coprono e incrostano la superficie della reale esperienza del mondo. Con l'*epoché* Husserl si scolla dai luoghi comuni, dal calduccio confortevole degli stereotipi. La sovrastruttura concettuale soffoca il processo vivente dell'esperienza e, con l'*epoché*, Husserl la silenzia, per riattivare il processo generativo; tiene a distanza la vita, per come siamo abituati a frequentarla, e così entra in intimità con il flusso vitale a essa soggiacente e dimenticato. L'obiettivo dell'*epoché* è di predisporre le condizioni per tornare ad assistere alla genesi ininterrotta del significato (e in questo senso l'intenzionalità non è aprioristicamente orientata a un senso preesistente), attraverso la messa in assenza del mondo approssimativamente noto e la scoperta di una coscienza aperta a un mondo che si apre a essa come presenza viva dei fenomeni.

L'*epoché* è da intendere perciò come il gesto che sospende l'atteggiamento inglobante del soggetto e supera il luogo del soggettivo. Con la riduzione Husserl silenzia il rumore del mondo umanamente consaputo, silenziando il soggetto che crede di padroneggiarlo. Quindi la sospensione è rivolta alla postura del soggetto, all'aspetto soggettivo dell'esperienza (ben sapendo quante fallacie si nascondano in esso) e Husserl lo fa proprio per ritrovare la nativa ingenuità dell'esperienza dell'incontro della coscienza con il fenomeno. Se quindi è vero che «la riduzione è un prodotto della riflessione» (p. 126), questo non significa però che della riduzione la riflessione produca anche l'effetto: effetto, che non consiste, come afferma Ronchi, nel «mettere un ente finito in relazione con se stesso» (*Ibidem*), ossia nell'autoriferimento della coscienza a sé, bensì nel riconoscimento della sua necessaria apertura

³⁷ Cfr. Ronchi, p. 36.

al mondo. Non credo quindi che sia preciso opporre – come fa Barbaras, che Ronchi cita³⁸ – la riduzione all'intuizione. La fenomenologia è intuitiva e la riduzione è la premessa perché si dia intuizione: l'*epoché* ha il compito di eliminare i filtri soggettivi di un errato antropocentrismo, per consentire la visione pura, immediata (intuitiva) del fenomeno. Con l'*epoché*, quindi, Husserl intende attivare un processo non per vanificare l'esperienza del mondo, ma per emendare piuttosto un comportamento soggettivo che pregiudica l'incontro con la realtà³⁹. Questo è propriamente un gesto con cui la filosofia «prende congedo dal mondo dell'uomo» (p. 177).

Inoltre, secondo Ronchi la riduzione fenomenologica avrebbe l'effetto di liberare il soggetto dal pregiudizio ingenuo e naturale che gli fa credere alla realtà sussistente del mondo, secondo i dettami del realismo. Per la fenomenologia il mondo c'è ma, poiché la conoscenza è conoscenza dei significati, Husserl vede quei significati soffocati sotto una coltre di pensieri e di definizioni ermeticamente chiusi. Anche questo non conferma il rinnegamento della nostra ingenuità, ma anzi la scoperta ogni volta da scoprire dell'approccio naturale alle esperienze del/nel mondo. È bene considerare come stessi termini possano rivestire significati diversi in posizioni filosofiche diverse, o anche più significati all'interno di uno stesso pensiero. Facendo un necessariamente generico riferimento alla *Krisis* husserliana, è evidente che il naturalismo che Husserl critica non è quello a cui si riferisce Ronchi, così come l'ingenuità si riveste di più contenuti. Vi si è fatto cenno in diversi passaggi dello scritto, soprattutto in termini positivi. L'ingenuità che invece Husserl condanna è quella derivante dal costruzionismo idealizzante di un obiettivismo che falsifica l'autentico naturalismo (quello, per Husserl, del *mondo-della-vita*); è quell'ingenuità che, producendosi in nuova mitologia, dimentica il suo radicamento nell'esperienza mediante l'intuizione evidente; è quell'ingenuità che crede di rapportarsi a una realtà esterna come “realtà in sé”, trascendenza naturalistica. Per Husserl è possibile tornare a riscoprire il rapporto genuino (ingenuo) con la *Lebenswelt*, dopo aver spogliato la realtà di quell'abito ideale (o camicia di forza) delle teorie e delle formule che, da metodo, si spacciano per vero essere.

Se allora essere moderni significa – come dice Ronchi – non permettersi di essere ingenui⁴⁰, Husserl non è dunque da considerarsi moderno, a dispetto della lettura che ne offre Ronchi, per il quale «essere ingenui vuol dire non praticare quella purificazione dello sguardo (la “riduzione fenomenologica”) che sola permette di liberarlo dai pregiudizi che impediscono di vedere correttamente il

³⁸ Barbaras distingue bergsonismo e fenomenologia come «due movimenti di senso contrario: l'uno (l'intuizione) attinge la positività dell'oggetto al di là delle determinazioni dell'intelligenza, le quali sono relative solo a noi stessi, mentre l'altro (la riduzione) attinge il fenomeno, vale a dire l'essere relativo dell'oggetto, a partire da una sospensione della sua positività. Mentre l'intuizione ci inizia a un'esistenza assoluta, la riduzione ci rivela l'essenziale relatività dell'ente» (p. 129).

³⁹ In netto accordo con la citazione di Whitehead riportata da Ronchi: «La filosofia è l'autocorrezione da parte della coscienza del proprio iniziale eccesso di soggettivismo» (p. 177).

⁴⁰ Cfr. Ronchi, p. 124.

mondo, il più radicato dei quali è senz'altro la credenza – detta, appunto, “ingenua” o “naturale” – in un *reale* che sussisterebbe in se stesso e che la conoscenza potrebbe attingere. Lo stigma dell'ingenuità e la critica del realismo procedono di pari passo» (p. 125). Non penso che la credenza nel reale rappresenti il pregiudizio da cui Husserl intenda liberarsi con l'*epoché*: la realtà del mondo non è minimamente messa in discussione, perché semmai da epocheizzare è l'atteggiamento di chi crede in un'opposizione di soggetto-oggetto; la postura da porre tra parentesi è quella di chi neanche s'impegna a pensare e a proferire parola, limitandosi a riprodurre i concetti del già pensato e del già detto. La domanda a cui conduce inevitabilmente la relativizzazione dell'esperienza in Heidegger (perché qualcosa invece del niente) è una domanda che Husserl non si pone mai, in quanto mai per lui l'essere costituisce un problema; non si trovano in lui il senso della deficienza ontologica e il valore difettivo alla conoscenza.

7. SULL'ANTROPOCENTRISMO

«Per la linea minore l'esperienza è perfettamente consistente. Non necessita di un riferimento preliminare all'uomo [...], come soggettività trascendentale o finitèzza del *Dasein*, come sintesi passiva o esistenza incarnata» (pp. 176-177). Giusto smitizzare un necessario riferimento all'uomo, facendo però attenzione a non cadere nell'estremo opposto. Si ritorni piuttosto – come peraltro propone di fare Ronchi – al significato umano dell'umano, essere vivente fra gli esseri viventi non-umani, che non ha nella *finitude* la sua cifra esclusiva e propria⁴¹. Così come Husserl rigetta l'accusa di solipsismo mantenendo un'egologia, così ora si tratta di uscire dall'antropocentrismo, non rinunciando all'essere umano (che non coincide con «l'uomo come perno dell'universo» (p. 177), a cui si oppone la linea minore).

La critica all'antropocentrismo corre lungo tutto il testo di Ronchi e comprende anche la fenomenologia husserliana. Antidoto adottato contro l'antropocentrismo è l'intuizione, che è umana ma non è dell'uomo, consentendo l'uscita dall'antropocentrismo, il cui braccio armato sarebbe per Ronchi l'intenzionalità, strumento della riconduzione all'uomo. Ora, la fenomenologia è filosofia intuitiva (e infatti non antropologica) e riflette quindi proprio quei caratteri di una «conoscenza infinita che coincide con il divenire stesso della cosa, che è la cosa stessa nel suo *farsi*» (p. 130). Il passaggio poi dal fenomeno-oggetto al fenomeno *alter-ego* scuote ancora di più l'antropocentrismo: molto cautamente Husserl avvia il processo di avvicinamento all'altro, quasi in punta di piedi: piccoli passi, e “un grande passo per l'umanità”, perché avvicina a una prospettiva non antropocentrica, ma umanamente reale dell'essere umano.

⁴¹ «La “fine dell'uomo” è allora un farla finita [...] con la finitèzza» (p. 114).

Ciò che la coscienza fenomenologica teme sopra ogni cosa è proprio la riduzione antropologica, che Husserl vede allignare nel pensiero heideggeriano, e che sarà motivo del loro rapporto critico. C'è un difetto di attribuzione in Ronchi: in Husserl la coscienza non ha i caratteri dell'eccezionalità del soggetto heideggeriano. Perché per Husserl "costitutiva" è solo l'esperienza, di cui la coscienza riporta la descrizione. Non c'è "Uomo" nella fenomenologia né afflato umanistico: il campo trascendentale è impersonale e la coscienza è funzione del campo; per questo posso chiamarla trascendentale senza con ciò attribuirle un gigantismo antropocentrico. Non trovo pertanto corretto attribuire alla fenomenologia un presupposto metafisico (che ha la caratteristica di relativizzare l'esperienza, nel caso di Husserl riducendola a un correlato della soggettività).

Si è poi già visto come la coscienza husserliana non si presenti come una finitezza ripiegata su di sé, perché la sua costitutiva intenzionalità la tiene necessariamente aperta. Significativamente su questo punto il riferimento di Ronchi va piuttosto a Heidegger, che intende l'uomo come «centro verso il quale convergono tutti i raggi dell'esperienza» (p. 127). Tutta la critica di Ronchi a Husserl mi sembra influenzata proprio dal giudizio nei confronti di Heidegger, che proietta sulla fenomenologia la sua lunga ombra, che si può forse tentare di dissipare – parafrasando Husserl – “tornando a Husserl stesso”, e marcando la differenza del pensiero heideggeriano dalla fenomenologia, ossia chiedendosi se Heidegger resti o meno un fenomenologo. Anzitutto Heidegger intende l'intuizione come presentificante e la rigetta in quanto organo di una metafisica della determinazione dell'essere come presenza. Il primato che la lettura esistenziale heideggeriana attribuisce al darsi dell'Essere esige un'insuperabile negatività dell'ente dell'uomo, espressa dal suo orizzonte di essere-per-la-morte. Sacrificando il *Dasein* a maggior gloria dell'Essere, Heidegger resta, a parer mio, ancora all'interno della piuttosto banale contrapposizione, a vasi comunicanti, dei termini in relazione⁴².

Il motivo della netta opposizione di Ronchi a Heidegger credo risieda nel timore di una temibilissima affinità che potrebbe sospettarsi tra il primato heideggeriano dell'Essere e il primato dell'immanenza assoluta, che corrono il rischio di uno schiacciamento sotto una dimensione identitaria che esclude qualsiasi esperienza di

⁴² Nella Lettera sull'umanismo Heidegger riconosce già in Essere e Tempo un percorso di abbandono della soggettività, per risalire al legame originario del *Dasein* con l'Essere (cfr. M. Heidegger, *Platons Lehre der Wahrheit. Brief über den Humanismus*, Francke, Bern 1947; *La dottrina di Platone sulla verità. Lettera sull'umanismo*, trad. it. di A. Bixio, SEI, Torino 1975, p. 91). Con la *Kehre* viene a svuotarsi la consistenza propria del soggetto, per un Essere che diventa il niente dell'ente, dopo che il *Dasein* ha svolto la sua funzione ontologica fondamentale, ossia quella di compattare, grazie al suo essere-nel-mondo, la totalità degli enti. È proprio la sua eccezionalità rispetto al mondo degli enti (luogotenente del nulla, in inelegante linguaggio militare) a permettergli di tradire la sua appartenenza, consegnandoli a quell'essere che è il loro nulla, e destinandosi allo stesso esito. Allo spettatore disinteressato dell'epoché husserliana Heidegger oppone un soggetto gettato nel mondo, ma, esponendolo all'attrazione irresistibile della sfera gravitazionale dell'Essere, produce un reale disinteresse per l'esperienza umana.

alterità. L'heideggeriana centralità della soggettività – che gli costerà l'accusa di antropologismo da parte di Husserl – si rovescia nel suo altrettanto assoluto abbandono e nella sua risoluzione finale nell'Essere. Trovo significativo invece che la sostanziale emarginazione a cui l'approccio conoscitivo husserliano confina la questione del soggetto, preservi la questione della sua umanità nelle filosofie successive. All'essere-per-la-morte come orizzonte dell'esistenza, Husserl risponde con il mondo-della-vita.

L'idea di una «una conoscenza che si vuole intuitiva e non simbolica, che non giri intorno alle cose date, ma le generi nell'atto stesso di conoscerle» (p. 47), che Ronchi riconosce a una filosofia intuitiva dell'immanenza, mi sembra indicare il cuore puro della fenomenologia husserliana, che sostituisce il *farsi* al *fatto* come dato⁴³, perché nell'incontro con il fenomeno si genera qualcosa di non prodotto dal soggetto, ma dall'esperienza e che la coscienza prova a descrivere. Questo uscire dal “già dato”, dai giri scontati e ovvi intorno alle cose, per prodursi in un'esperienza che «le generi nell'atto stesso di conoscerle» (*Ibidem*) a me sembra la descrizione più fedele a Husserl. Il movimento stesso dello sguardo fenomenologico consiste proprio nel seguire la generazione dentro al processo con cui si forma il significato. Con questo inesauribile aspetto generativo identifico il senso dell'husserliano ritorno alle cose stesse.

⁴³ Cfr. p. 47.