

EGOLOGIA E STORIA
Vincenzo Costa*

Abstract: Throughout Heidegger's works it is possible to identify a relevant number of uses of the word "Selbstbestimmung". Although en droit there is no possible thematization for a phenomenology of the Self, we believe that a discussion of its margin can en fait be developed in the phenomenology of Husserl. The aim of the current work is precisely to understand the presupposition of such notion and, consequently, of an experience, reflecting upon the possibility of an experience of the self. Nonetheless, our discussion would like to remain within the limit of the ongoing dialogue between phenomenology and Hermeneutic fostering the suggestions of the contemporary hermeneutics in showing the continuities and discontinuities between these two main philosophical stances. In the first part of the essay, I develop further insights between some fundamental Heideggerian notions, such as selbstbestimmung. In the second part, I outline the relationship between reflexion and life in Husserl's phenomenology.

Keywords: Selbstbestimmung, Phenomenology, Hermeneutics, Husserl, Heidegger.

I limiti della riflessione

È noto che, secondo Heidegger, non è nella riflessione che possiamo incontrare il nostro Sé, né questo emerge di fronte alla legge. Per giungere alla genesi dell'autocoscienza dobbiamo abbandonare la riflessione e il rapporto alla legge. Infatti, la filosofia della riflessione è fuorviante in quanto presuppone un Sé già dato, stabile, che precede l'agire e le prese di posizione.

Nella filosofia della riflessione l'essere dell'uomo viene determinato come qualcosa di stabile e permanente. Infatti, «il Chi è ciò che si mantiene identico nel mutare dei comportamenti e delle esperienze vissute, benché si rapporti a questo molteplice»¹. Contro questa impostazione del problema

* Università degli Studi del Molise.

Heidegger vuole invece, in primo luogo, mostrare che «la medesimezza del se stesso esistente autenticamente è separata da un abisso ontologico dall'identità di un io che permane nel variare delle sue esperienze vissute»².

L'identità dell'io si costituisce nel fluire del tempo, *a partire da una complicazione originaria del tempo*. Per questo, l'accesso al nostro “chi siamo” non deve essere una «riflessione puramente percettiva sull'io degli atti», poiché la percezione immanente e l'indubitabilità dell'io così raggiunta implicano l'esclusione «non solo della sussistenza del “mondo”, ma anche dell'essere di altri “io”»³. La percezione immanente non ci mette dunque in contatto con la nostra coscienza, ma con una *falsa coscienza*. Con un altro linguaggio, dovremmo dire che ci mette in rapporto con l'ideologia. La riflessione diviene *il luogo dell'ideologia*, perché nella riflessione si censura il fatto che ciò che si manifesta come evidenza è qualcosa che si è costituito in certe condizioni.

Raggiunto attraverso la percezione immanente l'io non solo sarà privo di mondo, ma sarà anche un soggetto solipsistico. Infatti, si rapporta alla sua coscienza, al suo Sé, rapportandosi alla legge dentro di lui (la kantiana legge morale dentro di me), come se questa legge sgorgasse da una sorgente pura, da una ragione universale pura. Al contrario, se l'essenza dell'essere umano si fonda nella sua esistenza, allora, «se l'“io” è una determinazione essenziale dell'Esserci, deve essere interpretato esistenzialmente»⁴. Per capire chi siamo dobbiamo prendere le mosse dal nostro *agire* nel mondo. Su questo Heidegger è chiaro: «Il *proprio* Esserci è innanzitutto “scopribile” per l'Esserci solo se non *tiene conto di*, cioè non “vede” ancora, “esperienze vissute” o “centri di atti”. L'Esserci trova “se stesso” innanzitutto in ciò che sta facendo, in ciò di cui ha bisogno, in ciò che si aspetta, cioè nell'utilizzabile intramondano di cui *si prende cura innanzi tutto*»⁵, in breve: *nelle sue possibilità d'azione*.

Dalla domanda “che cosa è l'uomo?” a “chi sei tu?”

Contro la filosofia della riflessione Heidegger fa del resto notare che il se-stesso non può essere equiparato all'io-stesso. Il mio me-stesso non coincide

¹ Martin Heidegger, *Sein und Zeit* (1927), Niemeyer, Tübingen 1984¹⁵ [tr. it. di P. Chiodi, *Essere e tempo*, Longanesi, Milano 1976, p. 149].

² Ivi, p. 167.

³ Ivi, p. 150.

⁴ Ivi, p. 151.

⁵ Ivi, p. 154.

con il mio io, perché *per me sono anche un tu*. Per esempio, quando diciamo a noi stessi: ti sei comportato male. La nozione di Sé è molto più ampia di quella di io:

ognuno di noi è egli stesso e come tale un io-stesso: Questo enunciato non è solo non vero, ma questa volta è anche addirittura inesatto, nella misura in cui il sé viene ricondotto all'io-stesso e quindi all'io. Certo, ognuno di noi è un io stesso, e tuttavia è, formalmente, anche un tu-stesso, non solo nell'altro tu che gli rivolge la parola, bensì in quanto egli rivolge la parola a se stesso [*indem er sich selbst anspricht*] (per esempio: "qui ti sei sbagliato" [detto a se stessi])⁶.

Così, quando qualcuno si rivolge a se stesso usa la forma "tu", non appare la forma "io", e tuttavia non vi è dubbio che egli si stia rivolgendo a se stesso. Per questo il sé non può essere ricondotto a un essere che dice io. Per essere autocoscienti non è sufficiente l'uso del deittico "io". La riflessione tra sé e sé presuppone già l'altro e un mondo comune, e dunque un'apertura più originaria della riflessione.

Determinare l'essenza dell'uomo a partire dall'io è dunque l'errore fondamentale della modernità, al punto che Heidegger arriva a negare che si possa comprendere il Sé attraverso il nome proprio⁷. In realtà, la questione è che non è possibile una definizione del Sé, e questo non è un limite del discorso, un gesto di irrazionalità o di resa del discorso filosofico, ma un gesto imposto dalla natura dell'oggetto: una definizione, che significa sempre rispondere alla domanda "che cosa è?", è possibile solo rispetto alle cose, dunque relativamente a un ente la cui identità è data come qualcosa di presente. Invece, nel caso dell'essere umano siamo di fronte a *un ente che è possibilità*. Quando definiamo l'essere umano come l'essere che parla a se stesso non abbiamo risposto alla domanda: "chi è l'uomo?", perché l'uomo è un aver-da-essere: ognuno deve scoprire chi è, deve mostrare il suo volto, deve de-finirsi, e deve farlo consumando le possibilità in cui si trova gettato.

Poiché l'analisi fenomenologica è un'interrogazione su ciò che precede e dirige il discorso filosofico e scientifico, sui filosofemi che stanno alla sua base, se approfondiamo molto rapidamente questo tema rispetto alla questione che stiamo qui trattando ci accorgiamo allora in fretta che la necessità della definizione è relativa a una certa logica:

⁶ Martin Heidegger, *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*, Sommersemester 1934, in *Gesamtausgabe*, Bd. 38, hrsg. v. G. Seubold, Klostermann, Frankfurt a. M. 1998, p. 38.

⁷ Ivi, p. 39.

questa logica, in sé corrente, di genere, specie e casi, questa logica che ci si impone come assolutamente valida, è sorta a partire da un ben determinata esperienza, da una ben determinata apprensione di una specie di ente – di una ben determinata logica che inizia nella filosofia greca e sotto il cui dominio noi ci troviamo ancora oggi: Spezzarla sembra un tentativo senza speranza; tuttavia deve avvenire⁸.

Se vogliamo comprendere il Sé dobbiamo abbandonare quella domanda, che sorge con Socrate e che consiste nel chiedere la definizione, il “Che cos’è?”. Questa logica della definizione sorge dunque in un ben preciso momento, a partire da una certa esperienza relativa alle cose (Che cosa è un tavolo? Che cos’è il coraggio?) e viene estesa, senza interrogarsi sulla specificità dei diversi settori ontologici, alla totalità dell’essere in generale, per esempio all’essere umano.

Essa viene quindi inavvertitamente estesa a un campo di esperienza totalmente diverso, e si cerca di determinarlo a partire da concetti che hanno una radice ontologica differente. Proprio per questo occorre spezzare questa tradizione, perché essa rende inaccessibile, già in virtù della formulazione delle sue domande e del suo modo di accesso all’ente (in questo caso all’essere umano), le cose stesse. Questa logica deve essere abbandonata se vogliamo rispondere alla domanda “chi è l’uomo?”, “chi sono io?”.

Anche se rispondessimo che l’uomo è un animale razionale, un animale che sa parlare a se stesso, un animale naturalmente sociale e così via avremmo detto che *cosa* è l’uomo, non *chi* è l’uomo. E naturalmente resta da chiedersi se una scienza che determina l’uomo a partire dal “che cosa è?” giunge a comprendere la struttura profonda dell’esistenza umana, se giunge infine a cogliere ciò che è proprio di ognuno di noi. Possiamo per esempio descrivere in termini neurologici ciò che accade quando un essere umano è spaventato, o innamorato, ma è evidente che con ciò non abbiamo compreso minimamente ciò che accade a quell’essere umano.

Se per esempio, rispetto a una poesia, noi spiegassimo in quali condizioni neurologiche, o anche sociologiche, è stata scritta, avremmo anche compreso il suo significato? Eppure è solo questo che ci interessa in un’analisi filosofica. Proprio per questo, per Heidegger, è necessario rompere il pensiero identitario che determina l’essere umano come io o coscienza in generale. Potrebbe infatti essere che la caratteristica dell’essere umano sia proprio quella di *non avere un’essenza generale*. Se vogliamo comprendere la

⁸ Ivi, p. 45.

specificità dell'essere umano, è il singolo che dobbiamo interrogare, «dobbiamo interrogarci su *noi stessi*, sulla nostra propria [*eigentlich*] essenza»⁹. Spostando la questione, chiedendosi “*chi sei tu?*” invece di “che cosa è l'uomo?” Heidegger sta dunque abbandonando i fondamenti logici di una certa razionalità.

La struttura dell'esistenza umana è infatti la possibilità. E se io sono possibilità, la risposta alla domanda “chi sono io?” non è un enunciato teoretico, ma *una decisione*. La risposta alla domanda “chi sei tu?” non può essere trovata mettendo in luce una caratteristica universale che preesiste a te. *Tu sei chi hai deciso di essere*. La tua essenza non è determinata fuori dal tempo. Riguardo all'uomo, non vi è un'essenza che precede l'esistenza, e questo perché l'esistenza è possibilità, indeterminazione. Per questo Heidegger parla di *Selbstbestimmung des Selbst*¹⁰. Un animale non sceglie se stesso. Lo fa solo un essere umano. E questo significa che il nostro Sé, il nostro chi siamo, non possiamo determinarlo attraverso atti di riflessione, ma attraverso una decisione, la quale, questo deve essere già ormai chiaro, non è un'intenzione, bensì l'azione stessa.

Risulta quindi che l'essere umano non incontra se stesso nella riflessione. Questa è infatti resa possibile da un oblio di sé, «perché qui determiniamo il sé come ciò che raggiungiamo nel *ritorno* [*Rückgang*], nella *riflessione*, come se l'uomo fosse andato via da sé e dovesse effettuare una conversione [*Umwendung*] verso se stesso»¹¹.

La riduzione non è un eccesso di riflessione

Questa problematica heideggeriana sembra essere, per molti versi, diretta contro Husserl. E senza dubbio, credere che il sé venga incontrato nella riflessione non è per niente ovvio. E tuttavia, dobbiamo rilevare che per Husserl l'io non sorge dalla riflessione. Staccandosi dall'idealismo classico Husserl nota che l'io è in virtù della vita¹². E tuttavia questo non significa

⁹ Ibidem.

¹⁰ Ivi, p. 52.

¹¹ Ibidem, pp. 55-56.

¹² Edmund Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*, Husserliana, Bd. IV, a cura di M. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1952 [tr. it. di E. Filippini, rev. e cura di V. Costa, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica. Libro secondo: Ricerche sopra la costituzione*, Einaudi, Torino 2002, p. 253].

abbandonare l'analisi riflessiva. Questa rappresenta un surplus di domanda: a partire da quali contesti determino chi sono e chi voglio essere? E tuttavia, è in generale possibile determinare il luogo a partire dal quale parliamo? Perché questa è la pretesa della filosofia riflessiva. Ciò sarebbe possibile soltanto alla fine della storia. L'analisi riflessiva non può tuttavia essere abbandonata. Ma essa diventa, sia per Husserl che per Heidegger, analisi decostruttiva¹³ o domanda a ritroso¹⁴. Non cerco di determinare il luogo a partire dal quale parlo, ma posso cercare di *dipanare i fili che sono intenzionalmente impliciti nel mio pensare e agire*. In questo lavoro non giungo a una fine, ma si rimane fedeli al compito filosofico, che è un compito impossibile. Pertanto, il risultato dell'analisi filosofica non è l'evidenza, ma l'evidenza dell'impossibile, *il rapporto all'impossibile come caratteristico del lavoro filosofico*.

Quello che bisogna abbandonare è l'idea secondo cui la riflessione condurrà alla piena luce, o anche soltanto alla determinazione del luogo a partire da cui parliamo. Quando Husserl, in *Idee II*, nota che l'io non è in virtù della riflessione vuole dire che l'io, in quanto anima, psiche, è una comprensione parziale del mondo in cui vive. L'immediatezza in cui vive gli impedisce di comprendere di essere generato in un duplice senso: in primo luogo in quanto lo stesso io è una comprensione del mondo in cui vive, in secondo luogo in quanto questo stesso mondo è, a sua volta, un'apertura storica. La riduzione, la presa di coscienza contenuta in essa, deve pertanto produrre *una presa di coscienza del proprio essere generato*, del proprio essere "un effetto". In questo senso, attraverso la riduzione, il soggetto, prendendo le distanze dall'immediatezza, si pone come soggetto trascendentale, cioè considera se stesso e il proprio sapere come generati, e si interroga sulla genesi, su questo movimento generativo che produce il sapere e il suo soggetto.

La riduzione, pertanto, non è riflessione su se stessi, ma un *passo indietro* teso a fare apparire l'essere del mondo, il quale può emergere solo

¹³ Su questo punto si veda Martin Heidegger, *Phänomenologie der Anschauung und des Ausdrucks. Theorie der philosophischen Begriffsbildung*, a cura di C. Strube, Klostermann, Frankfurt a.M. 1993 [tr. it. di A. Canzonieri, a cura di V. Costa, *Fenomenologia dell'intuizione e dell'espressione. Teoria della formazione del concetto filosofico*, Quodlibet, Macerata 2012].

¹⁴ Edmund Husserl, *Der Ursprung der Geometrie*, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, vol. VI, a cura di W. Biemel, Nijhoff, Den Haag 1959 [tr. it. di E. Filippini, *L'origine della geometria*, in *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Il Saggiatore, Milano, 1985].

mettendo tra parentesi la realtà. Assumere la prospettiva trascendentale significa prendere atto che *l'evidenza si offre all'interno di una struttura di rimandi*, e che questo riguarda l'apparire in quanto tale. La riduzione dovrebbe permettermi di prendere coscienza di me, del luogo a partire da cui parlo! Ma, in realtà, *mi fa solo prendere coscienza che parlo a partire da un luogo*, che non mi sono prodotto da me, che mi trovo all'interno di un movimento generativo. La riduzione non mi permette di uscirne, ma di starci dentro in un altro modo: con *la consapevolezza del mio essere generato*. Così, senza dubbio, si indebolisce la nozione di autocoscienza e di autodeterminazione. Non c'è autonomia, bensì eteronomia radicale, laddove la radicalità dell'eteronomia allude al carattere di apertura.

L'analisi fenomenologica diventa pertanto analisi trascendentale e non psicologica in quanto guarda la coscienza nel suo movimento generativo, chiedendosi in che senso in certe strutture empiriche si riveli una struttura della ragione stessa. Ma proprio per questo l'analisi trascendentale non può non implicare la presa in considerazione della storia, dato che la ragione ha un luogo e una data di nascita, che sulle prime sembrano del tutto empiriche.

Cerchiamo di misurare la distanza tra questa idea e l'idea fondamentale della modernità riguardo alla struttura della soggettività. Nella concezione della modernità l'evidenza è solidale con la nozione di soggetto e di filosofia come ricerca della verità. Nel suo agire, nel suo pensare, l'essere umano non deve farsi determinare da false opinioni, e questo significa che tutto deve giustificarsi davanti al tribunale dell'io. *Nella non evidenza, l'io non è ancora se stesso*, perché sono presenti oscurità che lo determinano: esso è ancora sotto il potere di forze mitiche. Bisogna dunque che la non evidenza venga superata, e questo superamento è la vita stessa dell'io: l'io continuamente riempie le proprie protenzioni e continuamente avanza verso nuovi superamenti, secondo lo schema fichtiano. Pertanto, la questione dell'evidenza si riversa in quella della storia, dove l'io cerca se stesso. Questa teleologia diviene solidale con il movimento della soggettività trascendentale. L'ideale resta il riempimento assoluto, cioè il dominio totale dell'essere, la coincidenza tra soggettività ed essere.

L'uomo, in questo processo, supera se stesso, afferma se stesso e cerca se stesso, dato che «quando il monologo dell'anima avrà raggiunto l'universalità, avrà inglobato la totalità dell'essere e persino l'individuo animale che ospitava tale pensiero»¹⁵. Per dirla con Fichte: il non-io deve

¹⁵ Emmanuel Lévinas, *De Dieu qui vient à l'idée*, Vrin, Paris 1982 [tr. it. di G. Zennaro, *Di Dio che viene all'idea*, Jaca Book, Milano 1983, pp. 191-192].

essere ridotto all'io. Questa è la filosofia trascendentale classica. Ma Husserl ribalta il piano, perché non vi è una soggettività che pone domande, ma una soggettività prodotta da un movimento che essa non controlla. Secondo Husserl, in ogni attimo l'io costituisce un quadro, una totalità, e questo è possibile soltanto in virtù della temporalità. In ogni istante ha luogo una comprensione di sé, e sé significa "totalità della propria esistenza". Ma ciò implica la considerazione della nascita e della morte come limite estremi della temporalizzazione e del sé. Ed è qui, dove potrebbe sembrare esserci una certa vicinanza, che la distanza tra Husserl e Heidegger è invece radicale. Per Heidegger il destino individuale è l'apertura storica, le possibilità finite dell'esistenza. Per Husserl, invece, il destino è il telos, l'infinitezza dell'essere.

La teleologia tra totalità ed in(de)finito

Per Husserl, l'origine della domanda filosofica è lo stupore, e questo non sta all'origine perché è curiosità, perché ci porta a porci delle domande, ma perché *produce il problema della verità*, produce quell'apertura di senso dove la verità è divenuta il problema. In Husserl la verità appare come un polo ideale verso cui dobbiamo tendere, e questo "dobbiamo" viene inteso come un impegno o come una promessa che avviene prima di ogni parola. È una promessa che riguarda l'apparire della verità stessa: è il suo apparire che impegna, che promette. Il suo apparire produce una trasformazione dell'uomo storico. Problema della verità significa infatti, per Husserl, che ciò che caratterizza la forma spirituale dell'Europa consiste nel voler plasmare se stessi e la propria vita sulla base di «compiti infiniti»¹⁶, e ciò implica che *l'idea di verità non è un fatto della storia*, qualcosa di cui un soggetto potrebbe appropriarsi, bensì l'ideale che guida e rende possibile la storia, e in particolare una storia intenzionale e teleologica, cioè una storia come storia del manifestarsi e del fenomenizzarsi della verità. Nell'affrontare il problema della storia da un punto di vista fenomenologico bisogna dunque non perdere mai di vista che esso viene affrontato all'interno della problematica più generale della verità. La storia è un problema fenomenologico solo nella misura in cui essa ha un nesso con il problema della verità. Ma in che senso la verità ha a che fare con la storia dunque? Per afferrare la peculiarità dell'analisi fenomenologica del rapporto tra verità e storia è importante

¹⁶ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze europee*, cit., p. 332.

cogliere la differenza che la separa dall'impostazione, apparentemente affine, di Hegel.

Per Hegel, la storia sembrerebbe essere la contestazione più radicale della possibilità della verità. La storia mostra che ogni epoca produce una propria comprensione, e proprio questo dovrebbe bastare a convincerci dell'insensatezza contenuta nell'idea stessa di verità. Le filosofie stesse sembrano un succedersi incessante di opinioni, e del resto, a seconda del concetto di filosofia da cui ci lasciamo guidare costruiamo storie della filosofia, ricostruiamo il senso stesso dello sviluppo dello spirito in modo diverso. Proprio per questo, secondo Hegel, la comprensione effettiva del senso stesso del passato e dei pensieri che la tradizione ci consegna o a cui ci consegna sarà possibile solo nella misura in cui viene anzitutto «definito l'oggetto», e cioè determinato che cosa è la filosofia, e questo si mostra nel percorso stesso, poiché il concetto di filosofia «è dimostrato, anzi, si può dire, scoperto soltanto dall'intero svolgimento di essa: in sostanza è il risultato dell'intera indagine»¹⁷.

Questa nozione di intero o di totalità [*Ganz*] è decisiva e strategica nell'economia della nozione di teleologia. Infatti, «le parti singole in realtà ritraggono il loro valore massimo dal rapporto in cui si trovano col tutto»¹⁸. Non si può comprendere niente se non nella misura in cui si è acquisita la capacità di collegare ogni singola parte all'intero. La comprensione di una singola parte presuppone un sapere sull'intero, un sapere che ha proprio la struttura di un dominio visivo, un avere davanti agli occhi:

Ciò che nella storia v'è di importante è appunto la relazione con un universale, il collegamento con esso; capire il significato dei fatti storici vuol dire avere questo universale dinanzi agli occhi¹⁹.

È dunque a partire dalla presenza di un presente, a partire dalla soppressione di ogni segreto che la comprensione del vero può avere luogo. L'osservatore – scrive Hegel – deve già possedere il concetto della cosa «per poterlo riconoscere nelle sue manifestazioni»²⁰. Hegel salda dunque in un unico

¹⁷ Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* (1833); tr. it. di E. Codignola e G. Sanna, *Lezioni sulla storia della filosofia*, Vol. 1, La Nuova Italia, Firenze 1981, p. 7.

¹⁸ Ivi, p. 14.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ivi, p. 42.

vincolo strutturale i concetti di teleologia, storia, verità e sapere, una saldatura che, in maniera schematica potremmo formalizzare nel modo che segue.

Il nostro rapporto con la verità è mediato dalla tradizione. A differenza di quanto pensano Descartes e Kant non abbiamo un accesso immediato alla ragione, perché questa si rivela nella storia. Pertanto, verità e storia sono intimamente connesse, ed è necessario interpretare la storia come storia della ragione, per cui comprendere la storia significherebbe comprenderla come processo di rivelazione della ragione. Attraverso le singole filosofie, attraverso i singoli momenti della storia dello spirito è la verità stessa a manifestarsi.

Il concetto con cui Hegel può pensare questo movimento, e dunque la nozione stessa di teleologia, è, in primo luogo, quello di *svolgimento*. La storia va pensata come svolgimento, come srotolarsi di un in sé, un essere in potenza, che diventa per sé, in atto. In questo processo di svolgimento lo spirito esperisce se stesso come alienato, poiché si perde nella molteplicità delle figure, smarrendo il senso unitario che le percorre²¹. Questo è però un movimento, preparato sin dall'inizio, che si attua nella totalità del processo, ciò che Hegel chiama anche il *concreto*, cioè l'idea (il senso) interamente dispiegato. Pertanto, nella *Fenomenologia dello spirito* egli può dire che «il vero è l'intero», poiché nella totalità «il sapere puro ha tolto via ogni relazione a un altro e a una mediazione»²².

Ora, ciò che ci interessa qui è che in tutto questo filosofema lavora una certa idea, quella di *un'identità contenutistica tra logica e storia*, ed è proprio questa che deve salvaguardare la pensabilità stessa della nozione di teleologia, la sua condizione di possibilità. Hegel scrive che «la serie dei sistemi filosofici, quale si presenta nella storia, è uguale alla successione che si presenta nella deduzione logica delle determinazioni concettuali»²³. Dunque, ciò che si svolge nella storia e nel tempo è semplicemente una logica, una successione di ordine deduttivo che ha una struttura logica, è una necessità logica, per cui la storia dello spirito va intesa come un processo necessario, come la manifestazione di un processo che, pur svolgendosi nel tempo, obbedisce a una necessità puramente logica.

La nozione di teleologia sta dunque al centro dell'impostazione di Hegel, che la salda però immediatamente a quella di totalità: vi è teleologia

²¹ Ivi, p. 115.

²² Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Wissenschaft der Logik* (1812-16); tr. it. *Scienza della logica*, Laterza, Bari 1974, p. 67.

²³ Id., *Lezioni sulla storia della filosofia*, cit., p. 107.

solo se ciò significa intero, totalità conclusa di un processo. In Hegel, dunque, 1) la teleologia può essere costituita solo dopo che si è manifestata, dunque allorché il telos è divenuto un sapere, quando il telos è divenuto trasparente, “davanti agli occhi”; 2) il percorso è definito già all’inizio, la nozione centrale è quella di svolgimento, e questa nozione presuppone una identità tra una deduzione logica (puramente concettuale) e lo svolgimento nel tempo, e dunque la storia; 3) Questo dipende dalla nozione di tempo come passaggio dalla potenza all’atto, e dall’idea secondo cui nel primo momento è già contenuto l’intero percorso. In questa teleologia «l’avvenire non sarebbe nient’altro che l’attualizzazione di una potenza, sostenuta, come in Aristotele, dall’attualità preesistente dell’atto»²⁴. Solo a queste condizioni, ci suggerisce lo Hegel delle *Lezioni sulla filosofia della storia*, può esservi teleologia, o, il che è lo stesso, una considerazione razionale, pensante, della storia.

Verità e teleologia: il segreto

Se ci siamo soffermati su Hegel è perché la sua impostazione presenta, almeno sulle prime, affinità notevoli con quella di Husserl. La storia, per Husserl come per Hegel, deve essere intesa come un processo teleologico, come la storia della ragione. Ciò non ci deve tuttavia impedire di cogliere una serie di differenze profonde, relative soprattutto al rapporto tra totalità e infinito, e per poter cogliere queste differenze è necessario approfondire come è storicamente apparsa, secondo Husserl, l’idea di verità in quanto idea fondatrice dell’Occidente. Dobbiamo cioè chiederci che cosa intenda Husserl per telos e per rapporto al telos.

Tradizionalmente esso allude a un incompiuto che *vuole* compiersi. In questo senso, la nozione di teleologia sembra implicare, in primo luogo, un volontarismo intenzionale, una metafisica secondo cui la realtà pulsa verso una meta e, in secondo luogo, l’idea secondo cui la storia ha un senso solo se vi è un fine/una fine della storia. La nozione di scopo sembra essere la categoria centrale di una considerazione teleologica della storia. E certamente, anche in Husserl è presente questo motivo. Tuttavia, se in Hegel l’assoluto è la totalità, in Husserl *la nozione di infinito corrode quella di verità*. Se in Hegel il vero deve necessariamente totalizzarsi, altrimenti vi

²⁴ Emmanuel Lévinas, *En découvrant l’existence avec Husserl et Heidegger*, 3^a ediz., Vrin, Paris 1974 [tr. it. di F. Sossi, *Scoprire l’esistenza con Husserl e Heidegger*, Cortina, Milano 1998, p. 117].

sarebbe soltanto una storia empirica, per Husserl il vero non può mai totalizzarsi, manifestarsi nella sua pienezza. Se per una teleologia classica l'avvenire è già incluso nel passato, in Husserl l'avvenire può essere pensato solo come anticipazione, e in questo modo viene anche meno l'idea di origine, e dunque l'idea secondo cui vi è un inizio e uno svolgimento. L'origine viene infatti ricostruita a partire dall'anticipazione che apre il mondo, l'orizzonte in cui siamo disposti, e questo orizzonte determina anche la determinazione dell'origine, che viene, di conseguenza, sempre di nuovo riscritta. Il compito del filosofo non è allora risalire all'origine, per così dire liberandosi del proprio orizzonte, bensì riscrivere l'origine, rivivendolo in quanto apertura di una domanda, mantenendo sempre di nuovo aperta la domanda.

Lo stupore fa apparire l'altro, la differenza tra i nostri mondi e la differenza tra la mia rappresentazione del mondo e la verità. Proprio dalla non corrispondenza tra la nostra esistenza fattuale e questi ideali, quindi tra il nostro io fattuale e il nostro io vero sorge quella insoddisfazione, presente alla coscienza, che *genera storia*. Ciò che genera la storia, ciò che lo stupore fa apparire è dunque una mancanza, *una mancanza generativa di storia*. Produce un'apertura che si chiama Occidente. L'idealità, il senso non alludono a un mondo dietro al mondo, bensì alla differenza che apre e rende possibile la storia stessa. L'Occidente non è altro che questa coscienza del dislivello tra rappresentazione e verità, la coscienza di una mancanza. La verità appare qui come «il telos spirituale dell'umanità europea», un telos che «è in una prospettiva infinita, è un'idea infinita verso cui tende di *nascosto* (corsivo mio, CV), per così dire, il divenire spirituale nel suo complesso»²⁵.

Ora, se il telos è in una prospettiva infinita, allora esso indica semplicemente *un'esigenza di verità*, e non una verità posseduta dal soggetto. L'Europa non è una ipotesi di verità, ma *una strutturale apertura alla verità*. Un secondo motivo si associa solidalmente a questo: se il telos indica soltanto un'esigenza di verità, allora ciò verso cui tende la storia europea è *nascosto, segreto*. La verità verso cui la storia europea e l'uomo europeo tendono è un segreto. Un segreto che anima la storia europea, ed è questo segreto che destabilizza ogni mondo storico. Dunque, Husserl ci riconduce a un segreto: *vi è storia perché vi è segreto*. Ciò che costituisce l'identità dell'Europa è un segreto. L'identità dell'Europa è segreta agli europei. Per questo Husserl, a proposito dell'uomo europeo, dice che il vero essere dell'uomo non è qualcosa di dato «già da sempre, con l'evidenza dell'“io sono”», poiché si tratta di

²⁵ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., p. 334.

un vero essere che egli ha e può avere soltanto lottando per la sua verità, lottando per rendere vero se stesso. Il vero essere è *sempre* un fine ideale, un compito dell'epistème, della "ragione", in contrapposizione a quell'essere che la doxa ammette e suppone "ovvio"²⁶.

Sulle prime potremmo intendere questo come un ideale di perfezionamento, secondo lo stile tracciato da Kant e Fichte. Un corso di perfezionamento attraverso cui si porta a termine un percorso identitario, sia esso individuale o collettivo (l'Occidente). Ma possiamo intenderlo in maniera completamente diversa: se il compito è infinito, *allora non c'è proprio nulla da portare a termine*. La verità è ciò verso cui tende l'intero sviluppo, ma non perché vi siano contenuti veri che debbano, alla fine, venire alla luce. Vi è l'esigenza di produrre enunciati e azioni conformi a un'idea di verità che, tuttavia, non si conosce. In questo senso, l'Occidente non ha identità in se stesso, se identità significa un sapere su di sé. Dovremmo dire, per quanto possa sembrare paradossale, che, essendo vincolata a un segreto, *l'autocoscienza dell'Occidente non può che avere la forma del rapporto a un segreto*, benché attivo. L'Occidente non ha valori da difendere, tranne quello di una strutturale apertura alla verità, a una verità che esso stesso non sa, ma alla quale non si può cessare di essere fedeli senza perdere la propria identità.

La verità di noi stessi non è uno "stato". La nostra esistenza è autentica solo nella misura in cui lottiamo per conquistare l'autenticità, e questo è un compito della ragione che deve appunto tendere alla verità, a un fine ideale che è strutturalmente *impossibile*, irraggiungibile. Ora, se la caratteristica della verità è l'infinità, allora l'apparire del problema della verità significa l'apparire di un'idea infinita, l'apparire dell'infinito, ed infatti, con l'apparizione del problema della verità, l'uomo viene dislocato: non vive più in un orizzonte finito, ma in un orizzonte infinito. Lo stupore, così dobbiamo allora intendere le pagine husserliane, sorge davanti all'infinito. La forma spirituale dell'Europa, quella che è apparsa attraverso lo stupore, non è una

²⁶ Ivi, p. 42.

presenza²⁷. Essa è una forma che «non è mai stata pronta e che non lo sarà mai e non può mai ripetersi»²⁸.

Questa frase va meditata con attenzione. Essa ci sembra alludere a una mancanza di identità, se identità significa un sapere su di sé. L'idealità, il telos non è dunque alla fine, *non è la fine del tempo, bensì il motivo trascendentale che anima il tempo e la storia*. Si tratta dunque, per Husserl, di «portare la ragione latente all'autocomprensione»²⁹. L'Europa non è un'identità da salvaguardare, non ha contenuti, mete da difendere contro la contaminazione che può derivare dal confronto con le altre culture. Potremmo invece dire che l'identità dell'Occidente consiste in una disponibilità a lasciarsi contaminare, *ma sempre a partire da una esigenza di verità*.

L'Occidente ha la forma dell'impossibile. Ma questa impossibilità non è annichilente, non è un nulla, bensì ciò che genera il possibile, è la condizione di possibilità della storia e del senso. La condizione trascendentale dell'intenzionalità è la differenza tra l'intenzione e il riempimento. In questa differenza si mantiene la vita trascendentale. La nostra esistenza è autentica solo nella misura in cui lottiamo per conquistare l'autenticità, e questo è appunto un compito della ragione che deve appunto tendere alla verità, a un fine ideale che è strutturalmente impossibile, irraggiungibile. *Ma non perché sia posto in un futuro infinito, bensì perché sta in un passato memorabile*. Perché l'essere umano è nel movimento generativo, nel movimento della verità. Questo è il punto: la verità non è qualcosa da raggiungere, che è oltre di noi, ma qualcosa che ci precede.

Non è che noi veniamo troppo presto. Veniamo sempre troppo tardi, siamo sempre all'interno di un movimento attivo della verità. Per questo, la verità è impossibile, ma di una impossibilità che non è annichilente. Non è che guardiamo l'infinito come un cattivo infinito, come un polo irraggiungibile, ma come il luogo in cui siamo e che ci precede. La condizione dell'intenzionalità è infatti la differenza tra ciò cui tende e il riempimento che

²⁷ Jacques Derrida ha notato: «Che Husserl abbia sempre pensato l'infinità come Idea in senso kantiano, come l'indefinità di un "all'infinito", è ciò che fa credere che egli non ha mai derivato la differenza dalla pienezza di una *parousia*, dalla presenza piena di un infinito positivo; che egli non ha mai creduto al compimento di un "sapere assoluto" come presenza accanto a sé, nel Logos, di un concetto infinito» (J. Derrida, *La voix et le phénomène. Introduction au problème du signe dans la phénoménologie de Husserl*, Puf, Paris 1967 [tr. it. di G. Dalmasso, *La voce e il fenomeno. Introduzione al problema del segno nella fenomenologia di Husserl*, Jaca Book, Milano 1984, p. 144].

²⁸ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., p. 334.

²⁹ Ivi, 44.

può ottenere. E la saturazione è impossibile. Un'intenzionalità interamente saturata sarebbe interamente viva e interamente morta. L'idealità, il telos, l'origine, questi concetti che sono un altro modo per nominare la vita trascendentale e la differenza infinita, non sono alla fine o all'inizio, non delimitano il tempo, ma rappresentano il motivo trascendentale che anima il tempo e la storia.

La verità non è al di là del tempo, non è sovrastorica, ma non è neanche empirica: essa è l'inquietudine che genera il tempo, da cui zampilla il tempo e la storia. La fenomenologia, pertanto, non mira semplicemente alla conquista di un fondamento ultimo e al suo dominio, ma a inserire la riflessione all'interno di un movimento che la precede e che è all'opera nonostante e attraverso le sviste della riflessione.

La risposta della fenomenologia trascendentale a quella negatività fondamentale che è il tempo, il divenire, una negatività che sembrerebbe mostrare che l'essere non è vittorioso, che non tiene, è dunque la nozione di telos: solo questa permette di mantenere la problematica trascendentale. In questa prospettiva, il rapporto all'infinito è finito, ma l'essere è infinito, l'idealità non è riducibile all'apertura, *la eccede*. È l'idea secondo cui è lo stesso essere ad essere finito che Husserl rifiuta. Finito è l'atto e il soggetto trascendentale che prende di mira l'idealità, finita è la relazione stessa. *L'apertura che rende visibile il visibile è finita e proprio per questo storicizza l'infinito, ma non lo esaurisce*. Proprio per questo il soggetto è interamente storico e nello stesso tempo interamente riferito al di fuori della storia, a ciò che nella storia non si è mai potuto fenomenizzare. L'infinito apre l'intenzionalità stessa, e nessuna intenzionalità può dominarlo. L'infinita lontananza della verità non è una assenza pura, così come non è una presenza pura la verità. La verità è un polo disposto all'infinito, ma ciò significa che questa assenza intacca e costituisce la presenza del presente, che la sua infinità rende possibile la differenza, fa apparire la finitezza del finito, e con ciò appare, si fenomenizza la differenza infinita. In questa differenza si mantiene la vita trascendentale.

A differenza di Hegel, la nozione husserliana di teleologia non va dunque pensata a partire dai concetti di potenza e atto, o da quelli di svolgimento e concreto, bensì a partire da quello di differimento e di segreto. E in questo senso, la storia teleologica, abbandonando la nozione di totalità o di intero, mantiene tuttavia la nozione di "senso" o di "direzione", configurandosi come una strutturale apertura all'altro, all'altrimenti, a ciò che forse la nostra stessa tradizione ha dovuto rimuovere per costituirsi in quanto storia della ragione. Per questo, l'Occidente può ospitare l'altro: in quanto

l'Occidente è già ospitato esso stesso. Esso, per la sua struttura anticipante ma aperta, deve continuamente *indirizzarsi*, fissare una direzione, ed essere costantemente disposto a modificarla. Paradossalmente, proprio per essere fedele alla sua identità, alla sua apertura, per non ricadere nel mondo chiuso e mitico da cui è evaso.

Ora, se le cose stanno così, quando Husserl scrive che la responsabilità è nei confronti del telos, bisogna chiedersi che cosa può ragionevolmente intendere con telos. Se questo potesse essere conosciuto, allora la responsabilità consisterebbe in una fedeltà a questo sapere del telos. E questo, tuttavia, produrrebbe una certa assoluta irresponsabilità. La responsabilità, per Husserl, emerge infatti soltanto quando il telos diventa evidente, trasparente alla coscienza: «una volta che, lungo lo sviluppo, il telos si rivela come tale alla coscienza, esso diventa necessariamente anche un fine pratico della volontà»³⁰. La responsabilità consiste dunque nell'aderire al telos, ad una destinazione che era segnata sin dall'origine. Ora, se questo telos fosse dato alla coscienza nella forma di un fine determinato, e quindi de-finito, allora la responsabilità sarebbe l'esecuzione di un programma. Sappiamo già dove la storia vuole andare, sappiamo già che ci andrà comunque, e dunque l'azione deve essere la messa in opera di un sapere, l'esecuzione di un programma. Se il fine fosse dato alla coscienza distruggerebbe la possibilità stessa della responsabilità. In opposizione a ogni programma archeo-teleologico Jacques Derrida ha notato che

quando la via è aperta, quando un sapere apre anticipatamente il cammino, la decisione è già presa, e tanto varrebbe dire che non c'è decisione da prendere: irresponsabilità, buona coscienza, si applica un programma³¹.

Ma è chiaro che l'impostazione che abbiamo visto emergere in Husserl ci impedisce di interpretare la nozione di telos come qualcosa di cui si possa avere un sapere. I motivi congiunti della infinità e del nascosto rendono impossibile intenderlo in questo modo. La nozione di ideale regolativo indica qualcosa che non può mai stare davanti allo sguardo. Esso è, piuttosto, qualcosa che lo dirige. Ma se viene meno un sapere su questo telos, se il telos che muove la storia e che ci muove ci è dato, all'origine, nella forma del segreto, allora non viene allo stesso tempo meno la possibilità stessa di una responsabilità, della responsabilità? Che senso ha dire, come fa Husserl, che

³⁰ Edmund Husserl, *La crisi delle scienze*, cit., p. 334.

³¹ Jacques Derrida, *L'autre cap* suivi de *La démocratie ajournée*, Les Editions de Minuit, Paris 1991 [tr. it. di M. Ferraris, *Oggi l'Europa*, Garzanti, Milano 1991, p. 31].

«esso diventa un fine pratico della volontà»? A che cosa si può legare la volontà? Verso che cosa si può e si deve essere responsabili? Che cosa vuole dire essere responsabile verso il segreto che anima la storia occidentale?