

ANTROPOLOGIA FILOSOFICA. L'UOMO COME "SOGGETTO"

P. Ricoeur, *L'attestazione tra fenomenologia e ontologia*, E. Biblioteca dell'Immagine, Pordenone 1993, pp. 70, L. 15.000. Questo veloce compendio delle ben più approfondite e complesse analisi svolte in un corso di lezioni del 1986 pubblicate in Francia nel 1990 (e ora tradotte in italiano «Sé come un altro», Jaca Book, Milano 1993, pp. 512, L. 60.000) ha come tema centrale la questione del soggetto e più precisamente la questione relativa al cogito cartesiano e alla crisi che esso conosce nella riflessione non solo filosofica contemporanea. Il soggetto è qui considerato non nei quattro aspetti altrove esposti (come l'autore di un enunciato, come il responsabile di un'azione, come il titolare di un'identità, come il crocevia di relazioni interpersonali che definiscono la dimensione etica) ma piuttosto nell'approfondimento della possibilità di un'ontologia del Sé, scopo specifico dell'attestazione. La domanda ontologica appare qui come l'esito necessario dell'analisi fenomenologica che non acquisisce la capacità di autofondarsi in quanto l'ipseità che in essa si attesta non appare nella sua compiutezza. La questione ontologica s'impone come necessaria proprio a causa dell'estrema mediatezza in cui il Sé si dà. Se da un lato la differenza del Sé nei confronti degli enti che compongono il mondo è legittima e originaria, il complesso delle relazioni, che in questa differenza si manifestano, è esaminato dalle analisi sviluppate dall'ermeneutica più che da quelle condotte dai filosofi analisti. Ricoeur non rinuncia a porre la questione della verità ma intende scindere questa dalle determinazioni della certezza. La filosofia tradizionale del soggetto viene in tal modo non rifiutata ma trasformata.

P. A. Rovati, *La posta in gioco. Heidegger, Husserl, il soggetto*, Bompiani, Milano 1987, pp. 118, L. 29.000. L'autore, un discepolo del fenomenologo italiano Enzo Paci, riflette in questo libro sulle posizioni filosofiche che si ispirano alla discussione tra Husserl e Heidegger sulla questione del soggetto sostenendo che il punto nevralgico dell'attenzione deve essere identificato nello spazio indeterminato del domandare in cui si incontrano le due posizioni, le quali per altro non riescono a dare al soggetto una collocazione adeguata. La difesa della soggettività ad opera di Husserl, come la distruzione della soggettività ad opera di Heidegger, contengono apporti innegabili e poiché sono in contrasto, richiedono un approfondimento e un completamento che l'autore indica innanzitutto sostenendo la necessità di considerare la descrizione del soggetto come la vera posta in gioco cioè come l'inizio e l'innesto del filosofare, nonostante i rischi che questo comporta. Rovati avvicina il soggetto attraverso una descrizione narrativa impegnandosi a determinare la natura di questo approccio, la sua necessità e soprattutto la sua difesa dall'obiezione che esso sia un processo di restaurazione già indicato come responsabile della perdita di senso della filosofia. Per Rovati il soggetto deve essere messo a tema per raggiungere l'intreccio tra metafora e racconto, un intreccio che non allontana dalla realtà pur liquidando la concettualità metafisica e giustifica l'apporto della posizione fenomenologica. Resta da osservare che Husserl non ha liberato il soggetto da ogni forma di imprecisione ed Heidegger non ha trattato la trasformazione metaforica del linguaggio filosofico: il primo appare incapace di mostrare il fenomeno del soggetto, il secondo radicalizza il percorso fenomenologico fino a dissolverlo. Occorre ritornare a Cartesio e superare le premesse da lui poste alla considerazione del soggetto. Il fenomeno del soggetto è come un mistero che solamente attraverso un ritorno al racconto dell'esperienza si lascia scoprire. L'esperienza raccontata e raccontante apre al linguaggio metaforico e lega la metafora al vissuto. In questo modo la metafora rientra nella filosofia ed il soggetto è nello stesso tempo disapprovato e scoperto.

A. Masullo, *Filosofie del soggetto e diritto del senso*, Marietti, Genova 1990, pp. 216, L. 30.000. Masullo che insegna nell'Università di Napoli rappresenta una prospettiva di pensiero della filosofia italiana che unisce l'interesse speculativo con l'attenzione ai problemi della fatticità. Nel presente libro tratta delle seguenti questioni: il rapporto tra universale e particolare, la storicità come espressione dell'esserci umano, il rapporto tra senso e parola, l'intersoggettività come fondamento della vita umana, il «pathos» dell'esistenza come originaria essenza

dell'uomo. Quest'ultima tematica si presta per ricostruire la riflessione dell'intera opera. Quello che Masullo chiama «il patico» non è una qualsiasi determinazione tra le tante possibili, non ha un significato puramente psicologico, non è l'espressione della dimensione tragica dell'esistenza che trasforma il dissidio tra esistenza e senso in incompatibilità, non è una possibilità illimitata di conoscenza e di mediazione di senso come avviene nella pragmatica trascendentale della comunicazione. Il «patico» appartiene al punto di vista fenomenologico ma apre la fenomenologia alla fase posthusserliana; esso non dà rilievo all'ideale logico ma al fatto degli elementi effettivi: «se al patico si toglie la fattualità, nulla rimane»; in questo senso il «patico» rilancia i grandi temi della corporeità, dell'autopercezione, della percezione dell'altro e dell'incrocio tra significatività e categorialità, la correlazione tra fatticità empirica ed idealità trascendentale. Il tentativo di interpretare l'esperienza soggettiva come «patica» e la proposta della conoscenza non idealizzante, porta ad un rinnovamento dell'idea di razionalità filosofica in quanto colloca il suo luogo originario nell'ambito affettivo. Su questa strada Masullo incontra Scheler, la sua riflessione sulle forme del sentimento, dell'affetto, e dell'etico come apriorismo dell'emozionale, incontra Heidegger con la sua analisi dell'esserci della fatticità anche se da questi si discosta sostenendo il primato del soggetto esperienziale. L'errore capitale dell'idea di esperienza fenomenologica e trascendentale è la persuasione di un'interna appartenenza dell'apriori e dell'universale che comporta la dimenticanza della vita e la svalutazione della dimensione corporea. Intendendo il comprendere come fatto della «ragione corporalmente significativa», il Masullo dà valore al vissuto di coscienza sempre regolato dal corpo particolare. Il senso come comprendere «patico» è sempre un comprendere particolare. In questo modo non viene ripreso l'antico principio di individuazione ma viene oltrepassato l'empirismo tradizionale perché l'individuazione è intesa come la più estrema soggettivizzazione del vivere. In questo modo la struttura ideale della fenomenologia viene accolta e modificata.

M.M. Olivetti, *Analoga del soggetto*, Laterza, Bari 1992 (Bibl. di cultura moderna 1019) pp. 272, L. 42.000. Le tre parti che compongono questa ricerca hanno come filo conduttore l'obiettivo della fondazione del soggetto; nella prima parte l'autore indica come il riferimento alla tradizione debba essere specificato e rinnovato per risultare proponibile, nella seconda parte esplicita le conseguenze antropologiche della fondazione secondo il percorso del pensiero fenomenologico, nella terza parte focalizza l'attenzione sulle novità riguardanti il concetto di rappresentazione inteso come il luogo fondativo della soggettività. L'autore inizialmente afferma che se da un lato l'attività deve essere, secondo la tradizione, riconosciuta come caratteristica essenziale dell'uomo, dall'altro lato deve essere specificata come «praticità originaria», per riuscire a svolgere il compito fondativo ad essa affidato. In questo modo, pur non abbandonando l'ambito dell'attività, è la qualifica di «originarietà» ad assumere maggiore rilievo. La considerazione dell'originario porta l'autore ad affermare che l'analisi filosofica del problema religioso è la prospettiva privilegiata per la considerazione della dimensione originaria. Condividendo l'ottica fenomenologica l'autore sostiene che «il pensare Dio assume il ruolo di paradigma della dimensione originaria del pensare». Pensare Dio implica il rinvio all'aldilà della coscienza (Dio infatti è un oggetto peculiare rispetto a qualsiasi altro oggetto); nella religione il «totalmente altro» della coscienza è talmente intrinseco all'atto di intenzionamento da risultare ineludibile in quanto costitutivo dell'atto stesso, ma non è definibile, non è perciò identificabile come sua essenza, proprio perché altro da esso. Questo è il modo con cui la questione ontologica deve essere collocata: posta al di fuori della prospettiva referenziale. Nella seconda parte la fondazione del soggetto diventa fondazione etica e questa a sua volta fondazione ontologica. Questa fondazione va cercata allontanandosi dall'intento di determinare una qualche «essenza» dell'uomo cioè allontanandosi dall'intento di svolgere la questione dell'uomo in prospettiva ontologica. La questione dell'essere può essere posta solo rinunciando ad una rappresentatività della costituzione dell'Ego. Il soggetto non viene più concepito sotto le spoglie di una metafisica della presenza ma sotto quelle di una co-appartenenza ad un intenzionamento plurimo e divergente dove

l'autoreferenzialità dell'io rimanda ad un'alterità strutturale. Questo orientamento non coincide con le posizioni della cosiddetta «etica comunicativa», alla base della quale permane un presupposto soggettivistico sostanzialista ma è piuttosto una ridefinizione della questione del senso, inteso come riferimento esterno e non rappresentabile anche se presente nella coscienza soggettiva. La terza parte riconosce la questione della rappresentazione come cifra dell'esistenza umana ma dà ad essa un rilievo specifico: essa infatti chiude il cerchio della considerazione di Dio. L'affermazione della non rappresentabilità di Dio è il correlato di quella intrascendibilità della rappresentazione di Dio da parte dell'uomo per il quale Dio permane dal punto di vista ontologico come «totalmente altro».

U. Fadini, *Configurazioni antropologiche. Esperienze e metamorfosi della soggettività moderna*, Liquori, Milano 1991, pp. 276, L. 25.000. Il polimorfismo antropologico di cui parla l'autore non consiste principalmente nella multidirezionalità dell'esperienza umana ma nella pluralità di assoluti fra loro irriducibili. In questo contesto l'autore propone un tentativo di ricostruzione della soggettività che parte dal piano ontologico (la costituzione dell'essere dell'uomo precede la sua composizione e la sua fatticità), passa attraverso il terreno dell'agire storico dell'uomo (l'attività etica che si manifesta nella molteplicità dei piani in cui si articola la pratica sociale dei soggetti reali considerati mediante la riflessione dell'agire su sé stesso), arriva alla qualificazione «politica» dell'ontologia (nella quale la coscienza risulta un semplice sintomo della realtà corpo). Questa ricostruzione del soggetto qualifica l'antropologia come materialismo assoluto di cui sono evidenziati i vari riferimenti storici ma di cui soprattutto si identifica il modello ispiratore nel rapporto attività-passività (l'attività come capacità del corpo di costituire una costellazione di relazioni che definiscono la propria individualità soggettiva; la passività come capacità di essere effetto): un modello che rende infondata la pretesa di porre la coscienza in posizione normativa rispetto alle pulsioni del corpo e rende insostenibile il tentativo di rendere conto del rapporto tra anima e corpo come relazione tra elemento «attivo» ed elemento «passivo».

S. Natoli, *L'incessante Meraviglia. Filosofia espressione verità*, Lanfranchi, Milano 1993, pp. 190, L. 28.000. L'autore connette la posizione di Foucault con quella di Heidegger nella determinazione del rapporto uomo-verità. La questione della verità in Foucault si presenta come relativa alla «forma» del gioco di verità cioè relativa alle regole che dirigono questo gioco. In questo modo l'indagine assume necessariamente una dimensione storica in quanto riguarda le modalità del suo accadere come effetto di pratiche che la costituiscono.

L'impostazione fenomenologica individua le pratiche e non un soggetto come momento e luogo di origine del gioco di verità: la stessa nozione di origine infatti è legata ai concetti di «momento» e di «luogo». È questa stessa dinamica a mettere in scacco la nozione cartesiana e kantiana di soggetto; il soggetto costituente si dissolve nell'oggettività degli oggetti: «se l'a priori è storico non è più a priori e se è a priori non è più storico». Entra in crisi la nozione di verità come rapporto del pensiero all'essere; la filosofia stessa viene a ridefinirsi in primo luogo come esercizio linguistico. Ma per quanto la verità risulti essere affare di parole, «cosa del discorso», il discorso veritativo istituito dalla filosofia pretende di cogliere il vero in quanto identificazione con il reale, pretende cioè di rimuovere sé stesso in quanto diaframma tra sé e il reale. Per questa via si giunge al tentativo di Heidegger di determinare la verità come aletheia cioè come «al di là» fondativo del vero e del falso, come quel divino movimento la cui inafferrabilità dà luogo appunto a quell'incessante meraviglia che è la filosofia, meraviglia che consiste in un uscire fuori di sé del soggetto, in una condizione estatica, che attuando una sorta di decentramento del soggetto medesimo lo pone in scacco.

M. Fortunato, *Il soggetto e la necessità, Akronos, Leopardi, Nietzsche e il problema del dolore*, Guerini & Associati, Milano 1994, pp. 166, L. 24.000. Due domande guidano la presente ricerca e sono formulate da Akronos personaggio fittizio del libro: «qual è la causa fondamentale del dolore?», «in che modo lo si può alleviare?». La linea da seguire nella risposta istituisce il rapporto soggetto/dolore. È il soggetto infatti che per conferire senso e grandezza a sé stesso, alla propria presenza,

enfatisza la dimensione della coscienza fino a risolvere la realtà nel logos. Leopardi e Nietzsche sono ritenuti dall'autore due punti di riferimento essenziali, in quanto sostengono che proprio la dimensione del logos, attraverso la coscienza e la consapevolezza del soggetto, costituisce la fonte principale dell'infelicità. Secondo Nietzsche il passaggio dell'uomo dall'incoscienza alla coscienza è da ritenere una «decadenza», in quanto consegna l'uomo al più debole e al più inafferrabile di tutti gli istinti; il risvegliarsi al mondo interiore infatti coincide con l'inaugurazione di una condizione di inimicizia del soggetto nei confronti di sé medesimo e costituisce un autotormentarsi continuo in cui il soggetto non rivolge la propria aggressività fuori di sé ma patologicamente contro sé stesso. Secondo Leopardi il vertice della consapevolezza consiste nel «deprimente sapere» della filosofia scientifica che dimostra come «mere illusioni» l'esistenza di Dio, l'immortalità dell'anima, l'ordine etico ed estetico immanente nel mondo, l'incanto dell'animazione universale della materia. All'interrogativo: «in che modo superare il dolore» la risposta di Leopardi consiste nella paradossale autocancellazione del sapere filosofico scientifico in grado di richiamare in vita le «gloriose larve» con l'attivazione di uno sguardo alterante ed illusorio; la risposta di Nietzsche sta nell'annegare la coscienza nell'esperienza dei fenomeni che, sconvolgendo la sensibilità, procura al soggetto un provvidenziale offuscamento della presenza a sé e ridimensionando le potenze della trasfigurazione abbraccia la quiete dell'atteggiamento puramente «descrittivo» che registra ogni minimo evento come governato da una legge necessaria.

Prof. Antonio Margaritti