

Emilio Baccharini

ROTTURA E RICOMPOSIZIONE METODOLOGICA
Ripensare il soggetto tra fenomenologia e interpretazione

“Forse la tragedia dell’uomo moderno è dovuta al fatto che egli ha dimenticato di domandarsi: chi è l’uomo? L’incapacità di trovare la propria identità, di sapere che cosa è l’autentica esistenza umana, lo spinge ad assumere una falsa identità, a fingere di essere ciò che è incapace di essere o a non riuscire ad accettare ciò che si trova alla vera radice del suo essere. L’ignoranza riguardo all’uomo non è mancanza di conoscenza, ma una conoscenza errata”¹

Introduzione

Iniziamo la nostra riflessione con un’analisi ‘impietosa’ della nostra situazione fatta da E. Lévinas: «La crisi dell’umanesimo della nostra epoca nasce, forse, dall’esperienza dell’inefficienza umana che la stessa abbondanza dei mezzi per agire e la vastità delle nostre ambizioni non fanno che mettere in risalto. Nel mondo in cui le cose sono tutte in ordine, in cui gli occhi, la mano e il piede sanno come trovarle, in cui la scienza prolunga la topografia della percezione e della

¹ A.J. HESCHEL, *Chi è l’uomo?*, Milano 1971, pp. 16-17.

prassi, anche se ne trasfigura il senso, nei luoghi in cui trovano posto città e campagne che gli umani *abitano* pur disponendosi, per diversi gruppi, in mezzo agli *enti*, in tutta questa realtà 'alla diritta' il contro-senso delle grandi imprese mancate – in cui politica e tecnica riescono giusto alla negazione dei progetti che le ispirano – rivela l'inconsistenza dell'uomo, zimbello delle sue opere. I morti insepolti nelle guerre e nei campi di sterminio avvalorano l'idea di una morte senza avvenire, rendono tragicomica la cura di sé e illusoria la pretesa dell'*animal rationale* in un posto privilegiato nel cosmo, la sua capacità di dominare e di integrare nell'autocoscienza la totalità dell'essere»².

L'uomo contemporaneo ha smarrito una sicura consapevolezza di sé che renda certa la sua posizione nel mondo e, soprattutto, che lo collochi di fronte a se stesso in una posizione non alienata. Già Scheler, nel lontano 1928, scriveva: «In nessun altro periodo della conoscenza umana l'uomo è divenuto così problematico a se stesso come ai nostri giorni. Abbiamo un'antropologia scientifica, un'antropologia filosofica e un'antropologia teologica che si ignorano a vicenda. Così non possediamo più una qualche idea concreta di quel che l'uomo è. Nella loro sempre più grande molteplicità le discipline particolari applicatesi allo studio dell'uomo, più che chiarirne il concetto, lo hanno oscurato e reso confuso»³. E tuttavia, il bisogno di certezza è fondamentale per l'uomo che oggi pare muoversi tra il dubbio e l'attestazione morale, quasi una rivendicazione di identità pratica dopo la caduta di senso dell'orizzonte teoretico. Nell'espressione, dubbio e attestazione morale, è denunciata insieme una 'situazione' critica e invocato un 'dover essere' come risposta. Il dubbio, per dirla con il linguaggio fenomenologico, è una modalizzazione della coscienza, la consapevolezza dell'inadeguatezza o di una mira intenzionale fallita. Nel nostro caso si tratta di un dubbio 'riflessivo', la scissione riguarda il sapere che l'uomo ha di se stesso⁴. La denuncia della situazione di crisi, può quindi essere riformulata anche in questi termini: *l'uomo ha smarrito la propria auto-consapevolezza*, la percezione di sé avviene attraverso una sorta di duplicazione del senso, di smarrimento dei paradigmi di approccio e ciò inevitabilmente si traduce nell'incapacità di formulare risposte

² E. LÉVINAS, *Umanesimo dell'altro uomo*, Il Melangolo, Genova 1985, pp. 95-96.

³ M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Darmstadt 1928, p. 13.

⁴ Cfr. le analisi di Cassirer, *Saggio sull'uomo*, Roma 1968.

accessibili alla logica della determinazione e non ad un'improbabile logica dell'equivocità. Di fatto la situazione di dubbio esprime anche, dal lato dell'oggettività, la sopraggiunta incapacità dell'uomo contemporaneo di pervenire ad una risposta chiara alla domanda 'chi è l'uomo?'⁵, che formulata più correttamente è da intendersi: 'chi sono io?'. Le dimensioni di senso che si aprono in questa incapacità non sono però totalmente negative perché costringono a ripensare i percorsi e a cercare nuove modalità di dicibilità dell'umano. Il dubbio sul proprio senso d'essere, costringe a riformulare la questione dell'identità non semplicemente attraverso la riproposizione del principio di determinazione, bensì attraverso la *struttura simbolica del soggetto umano*, che postula una riformulazione ontologica, dato che il *simbolo* strutturalmente *indica una negatività*, più precisamente, una mancanza d'essere. Anche il Cassirer, nella costruzione della sua 'filosofia della cultura', vede nel simbolo una prima via d'uscita. Qui il problema è posto, come si vedrà, in un'ottica diversa. E' ciò che faremo nelle riflessioni che seguiranno lasciandoci interrogare dai problemi che la nostra situazione modalizzata del dubbio ci impone, oltre che da coloro che hanno già iniziato a pensare in questa direzione.

Il nostro assunto di partenza è che la dimensione esistenziale 'dubbiosa' altro non è che il segno di una frattura, se non di frantumazione del senso, che si è operata dentro precisi modelli metodologici che esigono una ricomposizione e quindi nuovi percorsi. La riflessione intende muoversi, come specificato nel titolo, sul piano metodologico sebbene di una metodologia esistenziale, che deve dare risposte concrete a concrete situazioni di scissione.

Il pensiero moderno inizia il suo cammino con la sfida del dubbio metodologico, che vuole arrivare a risultati 'garantiti', una certezza apodittica, sul piano dell'essenza e su quello dell'esistenza. In questo senso l'esperienza del dubbio cartesiano genera l'identità autoreferenziale dell'esistenza aprendo però lo spazio interrogativo sull'essenza. La prima scissione che si opera è tra il proprio essere e la propria manifestazione d'essere. Il dubbio, immediatamente tradotto nel *cogito*, è il presupposto di manifestazione del *sum, je suis, j'existe*. Molto opportunamente nota al riguardo J. Patocka: «Nes-

⁵ Tra le tante analisi o denunce della situazione, rimando al denso saggio di Lévinas *Senza identità*, in *Umanesimo dell'altro uomo*, op. cit., pp. 117-118.

suno ignora che la certezza dell'*ego* è, agli occhi di Descartes, certezza dell'essenza e insieme dell'esistenza. La certezza dell'*ego* come certezza dell'esistenza propria impone una barriera insormontabile al dubbio iperbolico. L'esistenza dell'*ego* resta un presupposto anche per lo scetticismo più estremo. Questa esistenza non può essere in se stessa la semplice apparenza (forse ingannevole) di altra cosa. Al contrario, l'apparizione come tale implica qui l'esistenza. L'esistenza dell'*ego* è essenzialmente esistenza-nell'apparizione, che non è necessariamente il caso delle altre cose esistenti, per esempio delle cose della natura. In questo senso la certezza dell'*ego* può essere eretta a principio filosofico: essa è anche una condizione necessaria dell'apparizione di ciò che non è esistenza-nell'apparizione»⁶. Le annotazioni del filosofo ceco hanno già un sapore fortemente fenomenologico, ma credo che valga la pena soffermarsi sulla *démarche* del discorso cartesiano così come ci è stato tramandato nelle *Meditazioni metafisiche* e che ci porta al cuore della genesi del dualismo da cui abbiamo preso le mosse per la nostra analisi. L'approdo, inizialmente nebuloso, una certezza carica d'incertezza, è rivelativo, almeno da un punto di vista fenomenologico. «*Il faut conclure et tenir pour constant que cette proposition: je suis, j'existe est nécessairement vraie toutes les fois que je la prononce, ou que je la conçois en mon esprit*»⁷. La proposizione immediatamente successiva implica una lettura diversa, almeno a me sembra, a seconda che la si legga in latino o nel testo francese, e non si tratta soltanto di acribia filologica, dato che permette di formulare percorsi filosofici diversi. «*Mais je ne connais pas encore assez clairement ce que je suis, mais qui suis certain que je suis*»; «*Nondum vero satis intelligo quisnam sim ego ille, qui jam necessario sum*»⁸. Nel testo latino è detta una necessità di per sé non legata alla certezza. La necessità d'essere manifesta delle implicazioni di carattere ontologico che permettono di dire altrimenti lo stesso *cogito*, come vedremo. L'operazione di accertamento sollecita infine due interrogativi che possono essere considerati fontali, l'alba del pensiero moderno. Anche qui vorrei riflettere a partire dalla di-

⁶ Il passo è tratto dal saggio *Le subjectivisme de la phénoménologie husserlienne et l'exigence d'une phénoménologie asubjective* del 1971, ora nel volume *Qu'est-ce que la phénoménologie*, Millon, Grenoble 1988

⁷ DESCARTES, *Oeuvres philosophiques*, (ed. F. Alquié), Garnier, Paris 1967, vol. II, p. 415-416.

⁸ *Ibid.*, rispettivamente pp. 416 e 183.

versa formulazione del testo francese e di quello latino. Nel primo leggiamo: «Mais qu'est-ce donc que je suis? Une chose qui pense. Qu'est-ce qu'une chose qui pense?»; il testo latino è più lapidario: «Sed quid igitur sum? Res cogitans. *Quid est hoc?*»⁹. E' lecito tradurre quest'ultimo interrogativo con «che cos'è questa *cosa?*». Il pronome dimostrativo *neutro* non è soltanto ostensivo della cosalizzazione del *cogito*, nella misura in cui si interroga sul *quid est* è anche indicazione di uno 'sdoppiamento' tra essenza ed esistenza o, se si preferisce di un'esistenza alla ricerca della propria giustificazione. *Qu'est-ce que un chose qui pense? Quid est hoc?* Questo interrogativo è la molla segreta del pensiero della modernità filosofica, che ha cercato di articolarlo nelle modulazioni più varie. Forse potremmo esprimerci anche in quest'altro modo: Il pensiero moderno è un tentativo radicale di *pensare la cosa del pensiero*. Le avventure di questo pensare sono note. Husserl è l'ultimo grande erede di questa tradizione, che ha un suo momento obbligato in Kant, a cui provocatoriamente e caparbiamente vorrei rifarmi.

Nel titolo della mia riflessione risuona l'eco di Paul Ricoeur, ma vorrei ricordare che egli stesso, aggiornando la *Storia della filosofia tedesca* del Bréhier, ebbe modo di definire la storia della fenomenologia come la 'storia delle sue eresie' e credo di non fargli torto dicendo che la sua è stata forse una delle eresie più geniali e feconde di questa storia, ma pur sempre un'eresia e dunque un'ottica. Un'analisi più avvertita della pagina husserliana, soprattutto dopo la pubblicazione degli inediti, può rivelare degli aspetti insospettabili per un nuovo e più attento discorso sulla soggettività da cui è possibile ricavare un'interessante prospettiva antropologica. Un ritorno a Husserl, quindi, almeno come punto di partenza del nostro percorso che poi, abbandonando la pagina husserliana, cercherà di rimodulare una metodologia di dicibilità dell'umano e non soltanto quindi del soggetto. Il motivo di questa scelta è dovuto soprattutto alla mia convinzione che l'accusa di 'idealismo trascendentale' rivolta al fondatore della fenomenologia è troppo semplicistica o, almeno semplificatoria, forse troppo orientata dalla precomprensione dell'esperienza filosofica precedente. La questione del soggetto in Husserl è, a mio avviso, molto più complessa e articolata e può ancora costituire il punto di partenza per quella che nel titolo della

⁹ *Ibid.*, rispettivamente pp. 420 e 185.

mia riflessione ho chiamato la 'ricomposizione metodologica'. Forse non è casuale, è opportuno ricordarlo, che molte delle proposte di una filosofia 'asoggettiva', per usare un termine del filosofo ceco, già citato, Jan Patočka, nascano da una radicalizzazione del discorso husserliano. Ciò che dobbiamo mutare è probabilmente l'ottica di approccio. Per tornare al nostro assunto centrale possiamo dire che la rottura metodologica si colloca sul piano sostanzialistico dell'ego, la ricomposizione dobbiamo quindi farla emergere da una ricomprensione dello stesso ego per stabilire però una nuova metodica, un nuovo *methodos* (percorso) per dire la soggettività umana.

La fatticità del soggetto

Per il nostro percorso, è opportuno iniziare l'analisi ricordando il *proprium* della fenomenologia. La sua specifica intenzionalità è quella di voler essere una 'scienza dell'apparire' in quanto apparire, ma anche delle condizioni di possibilità dell'apparire stesso, che trova la propria formulazione in quello che Husserl definisce 'il principio di tutti i principi': «Ogni visione originalmente offerente è una sorgente legittima di conoscenza, tutto ciò che si dà originalmente nell'intuizione (per così dire in carne ed ossa) è da assumere come si dà, ma anche *soltanto nei limiti in cui si dà*»¹⁰. Non possiamo 'ripetere' l'intero percorso metodico della fenomenologia, ma vorrei piuttosto limitarmi a mostrare che l'ego di cui parla Husserl è una 'funzione senza sostanza', che proprio per questo permette di formulare altrimenti il senso della soggettività umana. Quali sono i limiti del suo darsi? Cogliere i limiti significa implicitamente individuare le possibilità di ripetizione del problema.

Scriva Husserl: «Io sono. Ma questo io (ego) non è un oggetto nel senso di una realtà. Io mi trovo come polo-io, come centro di affezioni e azioni, mi trovo quindi relazionato a un mondo circostante. Da un punto di vista eidetico però comprendo che io non sono pensabile senza un reale mondo ambiente. L'io è impensabile senza un non-io al quale egli si riferisce intenzionalmente. Ciò non vuol dire che questo io ha un altro io "accanto" a sé o che potrebbe averlo. In ogni caso nella riflessione interna, nella considerazione del conte-

¹⁰ E. HUSSERL, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, Einaudi, Torino 1965, pp. 50-51.

nuto di senso di un *ego cogito, ego sum* nella variazione delle sue possibilità immaginabili io trovo che io e non-io sono inscindibili...»¹¹. La scoperta fenomenologica del cogito come 'polo-io', centro di azioni e affezioni, che è uno dei dati più rilevanti del I libro delle *Idee*, equivale alla esibizione della stessa strutturazione sistematica a cui la fenomenologia tende¹².

In una 'presentazione elementare' della polarità io-oggetto, Husserl scrive: «Una coscienza e un atto di coscienza ha un polo contrapposto. L'esser diretto verso il polo oggettivo è l'essere diretto dell'io 'nella' coscienza a questo polo. Ed anche questo io è un polo»¹³. Husserl fa seguire una descrizione interessante di questo io che viene colto come centro puntuale di attività oltre che percettiva, anche temporale rispetto al cui flusso di coscienza è possibile determinare un prima e un poi e che tuttavia nella sua capacità centrativa è sempre relazione a un di fronte e attività identificante di uno stesso io. «Tutto è centrato, attualmente o potenzialmente, tutto è per me qui, è mio tema o mi affetta ed inoltre è notato, mi affetta ed è inosservato. È qui per me e 'può' colpire la mia sensibilità, può essere compreso, può divenire tema di un atto. Questo identico polo io, il centro delle affezioni e delle azioni (anche delle relazioni) è per se stesso...»¹⁴. Poco oltre Husserl offre una giustificazione originaria del *solus ipse* che al tempo stesso mostra la capacità di penetrazione analitica della fenomenologia. Leggiamo: «L'io vivente nella vita dell'io, nella quale egli è effettivamente o attivamente io fungente, e come tale sta prima della funzione polarmente contrapposta di colpire se stesso e divenire tema come ulteriore. Per l'io e per tutte le sue azioni e affezioni questa funzione è in sé una seconda cosa e necessariamente una conseguenza, dove il senso di questo seguire ha le sue difficoltà e non può, per così dire, significare un'usuale successione nel tempo e nel piano o linea. Bisogna sempre distinguere il *polo originariamente vivente* negli atti viventi originari (il quale essendo, cioè fungendo costituisce per sé una presenza, ma ciò non

¹¹ *Ph I*, II, p. 244

¹² In un testo tardo, del 1930, Husserl scrive: «L'io è soggetto della coscienza; 'soggetto' è qui soltanto un'altra parola per l'incorporamento (*Zentrierung*) che ogni vita comporta come vita dell'io che vive qualcosa da vivere, qualcosa da avere nella coscienza».

¹³ *Ph. I.*, II, p. 27.

¹⁴ *Ivi*, pp. 28

significa un presente, un ora che sta di fronte) e quello divenuto un di fronte e come tale non più polo vivente, che è presente per un nuovo polo, originariamente vivente. Il nuovo però è lo stesso assolutamente identico polo in una nuova funzione vivente in originario. *L'io è centro di funzione che può sempre essere centro funzionale di una funzione...*¹⁵. A questo io, nella sua *Leistung* di incentramento polare ineriscono *wesensmässig* una coscienza e un oggetto¹⁶ a cui bisogna aggiungere un *Leib* come *organo dell'io*. *Gegenstand* di questo io è il mondo quale polo-orizzonte di connessione sistematica; più precisamente, l'atto del soggetto non raggiunge mai l'eshaustività della costituzione della '*volle Natur*', che significherebbe poi la realizzazione della totalità dell'esperienza possibile. È in questo contesto che si stabilisce una connessione tra orizzonte d'esperienza e sistema d'esperienza che richiede a propria giustificazione una genesi. L'ampliamento dell'orizzonte d'esperienza si articola secondo connessioni che producono unità esperenziali di grado superiore. Ciò spiega perché Husserl possa affermare che «noi possiamo costruire in un certo modo sistematicamente la nostra esperienza totale (la percezione, l'appercezione d'esperienza originaria)...»¹⁷. Mi pare che da quando veniamo dicendo si evinca con chiarezza che la sistematicità fenomenologica è nient'altro che «il sistema delle possibilità del soggetto»¹⁸. Ciò significa anche però la riduzione al soggetto solipsistico¹⁹.

Se la nostra riflessione si fermasse a questo punto, i risultati sarebbero piuttosto deludenti. Io vorrei però spingere l'analisi più in profondità recuperando alcuni dati che forse permetteranno di mutare la prospettiva. Dal punto di vista della coscienza temporale io sono consegnato irrimediabilmente al presente: «Io sono dato a me stesso in modo assolutamente immediato soltanto nel presente della mia vita»²⁰. L'analisi della coscienza temporale è uno degli spiragli più interessanti che la fenomenologia apre in particolare nella direzione della passività o se si vuole di una datità tutta particolare. E proprio nella coscienza della temporalità che emerge una prima

¹⁵ *Ivi*, p. 29, corsivo mio.

¹⁶ Cfr. *Ivi*, p. 51.

¹⁷ *Ivi*, p. 115

¹⁸ *Ivi*, p. 98. Si vedano anche le pp. 250-255.

¹⁹ Cfr. p. 74. Si veda anche il testo n. 5, pp. 105 sgg.

²⁰ *Erste Philosophie*, Hua VIII, p. 175.

fatticità. Ma più radicalmente Husserl mostra che lo stesso ego nella sua struttura originaria manifesta un'apoditticità fattuale che dice la differenza specifica. «Das Faktum meiner als des konkreten Ego ist apodiktisch» (il fatto di me come io concreto è apodittico)²¹. Il senso di quest'apoditticità è del tutto peculiare in quanto è l'unico eidos che non può mancare nel compimento di un atto che lo intenziona: «L'eidos' io trascendentale è impensabile senza l'io trascendentale in quanto fattualmente dato». Ma questa fattualità riguarda insieme un *Weltglauben*, e in questo fatto, per me la *Weltlichkeit* trascendentalmente si manifesta come teleologia. In questo contesto Husserl avanza un'interrogativo di grande rilievo e, oserei dire, di grande suggestione: «A partire da questi dati si può dire che questa fatticità originaria ha il suo fondamento in Dio?»²². L'approfondimento di questo interrogativo ci orienterebbe verso percorsi metafisici di nuovo genere. Prosegue poi il testo di Husserl: «Giungiamo a 'dati di fatto' ultimi – dati di fatto originari, necessità ultime, le necessità originarie. Ma io le penso, io mi interrogo risalendo ad esse e pervengo infine ad esse muovendo dal mondo che già 'ho'. Io penso, esercito riduzione, io, che sono, che sono per me con questo carattere d'orizzonte. Io sono il fatto originario in questo percorso, io riconosco che alla mia facoltà fattuale della variazione di essenze ecc., nel mio interrogarmi risalendo, si manifestano questi e quei costituenti originari miei propri, in quanto strutture originarie della mia fatticità. E riconosco che io porto in me un nucleo di 'casualità originaria', in forme essenziali, nelle forme di un funzionare su facoltà, nelle quali poi le necessità essenziali del mondo sono fondate. Io non posso andare al di là del mio essere fattuale, all'interno di questo non posso andare al di là del con-essere di altri, dunque della realtà assoluta. L'assoluto ha il suo fondamento in se stesso e nel suo essere privo di fondamento ha la sua necessità assoluta in quanto è l'unica 'sostanza assoluta'»²³.

Proviamo a questo punto ad allargare il nostro percorso in un'altra direzione che pure è implicita nelle analisi precedenti e cioè nella direzione dell'epoché. Occorrerà allora ritrovare un senso più ampio dell'epoché dal quale emergano i dati, ma anche le connessioni possi-

²¹ *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität.*, III, Husserliana vol. XV, p. 385.

²² *Ivi.*

²³ *Ivi.*

bili della soggettività, cioè il sistema delle possibilità percettive, degli *Erlebnisse* possibili «che non sono vuote possibilità, semplici possibilità immaginative, piuttosto per me esse sono possibilità reali, totalmente determinate...». Scrive ancora Husserl: «L'epoché fenomenologica o la messa in parentesi del mondo oggettivo non mi riduce al mio Io momentaneamente presente e ai miei *Erlebnisse* momentaneamente reali (...). Al contrario dalla riduzione si ricava qualcosa ordinato in maniera più precisa: 1) il mio Io e il mio vivere trascendentale passato; 2) un orizzonte futuro della mia vita; 3) mi è data empiricamente non soltanto la vita reale, ma anche quella per me possibile, nella misura in cui io ho delle aspettative ipotetiche e caratterizzate come esperienze anticipate (*Vorerfahrungen*); 4) ma ora l'ambito dell'empiria trascendentale su cui esercito la riduzione oltrepassa questa grande sfera del mio io empirico-trascendentale e dei suoi nessi coscienziali e grazie all'*Einfühlung* comprende l'io estraneo, un alter ego... Il sistema della ripresentificazione empatica che corrisponde al sistema interno della percezione e delle possibilità di percezione del corpo estraneo ed è trasposto su di esso. Questo è un sistema di esperienze trascendentali pure del tipo delle ripresentificazioni, dunque sarebbe falso affermare che la riduzione trascendentale mi riduce al mio proprio essere e vivere interiore, alla mia propria soggettività trascendentale. Essa mi riduce... a una soggettività per così dire dalle molteplici teste (*vielköpfige*)»²⁴.

Si giunge quindi a questa *vielköpfige Subjektivität* o, come anche Husserl la chiama, alla *transzendente soziale Subjektivität*, che ci rinvia immediatamente alla nozione fenomenologica meglio conosciuta di 'comunità intermonadica' (*intermonadologische Gemeinschaft*) o 'comunità monadica trascendentale' (*transzendente Monadengemeinschaft*), che a me come a ognuno è data nella forma di presentazione della dinamica Ego-Alter Ego. La totalità degli ego è denominata da Husserl 'Io totale' (*Ichall*), inteso però non come «un semplice collettivo di soggetti io» («*ein blosses Kollektivum von Ichsubjekten*»), ma come «un nesso universale» («*ein universaler Zusammenhang*»). La connessione è il 'proprium', la condizione di possibilità della coesistenza, cioè della comunità comunicativa delle monadi nella socialità del *Gemeingeist*. Gli altri io proprio nella misura in cui non sono il risultato della mia attività costituente, non sono for-

²⁴ *Einleitung in die Philosophie*, Manoscritto del 1922-'23.

mazioni egologiche e dunque non sono *Erfüllung* di un atto di percezione, ma appartengono all'orizzonte di una «chiarificazione disvelante» («*enthüllender Veranschaulichung*»); detto altrimenti essi sono delle formazioni trascendenti e coesistenti con il mio ego, soggetti che io rivelo e che mi rivelano. In questo senso «la coesistenza dei soggetti trascendentali, la coesistenza nella loro temporalità immanente, la coesistenza della loro primordialità non è un vuoto essere insieme, ma un essere l'uno per l'altro, cioè un essere rappresentativamente accessibili l'uno all'altro e perciò un essere intimamente collegati e uniti intelligibilmente, attraverso autoevidenza l'uno con l'altro»²⁵. Ciò costituisce la premessa, la condizione di possibilità della costituzione intersoggettiva, quale la conosciamo dalle *Meditazioni cartesiane*, la condizione della socialità.

Ogni io è certamente una monade, ma, dice Husserl, «le monadi hanno finestre (...) queste finestre sono le *Einfühlungen*». Tuttavia l'*Einfühlung* è anche la modalità dello spirituale, l'approccio personalistico all'altro uomo. In maniera ancora più radicale Husserl afferma che *la motivazione è appunto la legge fondamentale del modo spirituale*. A mio avviso, ciò che la ricerca husserliana sulla motivazione vuole guadagnare è la condizione di possibilità della datità della mia relazione interpersonale. Lo sforzo del filosofo tedesco in questa direzione è notevole e lo è proprio perché ci rimanda alle strutture logiche e pre-logiche che sono a fondamento di ogni possibilità di costituzione intenzionale.

A conclusione di questo primo paragrafo possiamo affermare che l'ego nella sua struttura 'ontica' è necessariamente 'trascendentale', possiede cioè una capacità disvelativa-significante-costitutiva che, tuttavia non può operare riflessivamente. Questo è, a mio avviso, il vero e proprio luogo della rottura metodologica. L'apertura della trascendenza. Casualmente e necessariamente sono, ma *chi* sono debbo stabilirlo attraverso percorsi diversi che non possono più utilizzare il linguaggio della determinazione identificante. La risposta all'interrogativo può venire soltanto dal 'riconoscimento' interpretativo, necessariamente plurale, delle operazioni dell'io stesso. Ma allora lo statuto dell'io sfuggirà ad ogni costituzione ontologicamente statica, per conoscersi deve 'uscire da sé'. Un po' giornalisticamente possiamo dire che l'uomo non è 'strumentalmente at-

²⁵ E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, vol.III, op. cit., p. 199

trezzato' per l'autoconoscenza. Certamente il senso del percorso del pensiero occidentale è tutto guidato e orientato dal motto delfico 'conosci te stesso', ma proprio in questa direzione l'uomo scopre il limite che strutturalmente lo costituisce. Speculativamente l'uomo non incontra se stesso, cioè la sua immagine sarà sempre il risultato di uno 'speculum', di uno specchio la cui immagine riflessa è già posizione o, almeno, riconoscimento di differenza.²⁶

An-archia-gratuità-differenza

L'espressione conclusiva del passo husserliano che abbiamo citato sopra²⁷: «L'assoluto ha il suo fondamento in se stesso e nel suo essere privo di fondamento ha la sua necessità assoluta in quanto è l'unica sostanza assoluta», nell'ottica fenomenologica possiede certamente ancora un forte senso gnoseologico, e, tuttavia, il fatto che Husserl l'accosti alla molteplicità dei soggetti, permette di essere interpretata anche in modo radicalmente diverso. E precisamente nella direzione della singolarità dei soggetti. Ogni soggetto singolare è un assoluto e, come tale, fondamento a se stesso o, se si vuole, senza fondamento. La prospettiva che si apre non è più quella dell'assoluto solipsistico di stampo idealistico, bensì il riconoscimento della mia «casualità originaria» per cui «io non posso andare al di là del mio essere fattuale». La via d'accesso teoretica più articolata a questa singolarità la si può trovare nella direzione della temporalità, del flusso della coscienza temporale che mi consegna ineluttabilmente al presente, alla puntualità dell'istante. Una fenomenologia della coscienza temporale, tuttavia, mostrerebbe oltre alla singolarità del vissuto temporale, anche la coscienza dell'inarrestabilità del fluire che fa del soggetto un essere pro-teso. La protensione è poi l'orizzonte proprio in cui si dice il senso nell'aspettativa della donazione del senso. Senso da donare, senso da ricevere

²⁶ A questo punto sarebbe opportuno inserire, seppure brevemente, una riflessione sulla concezione heideggeriana della finitezza e della fatticità, ma il discorso sarebbe troppo ampio, soprattutto per le implicazioni di carattere ontologico. Tuttavia la finitezza che emerge dall'opera di Heidegger è più nell'orizzonte della scomparsa del soggetto che in quella di una sua possibile affermazione assoluta nella sua 'casualità'.

²⁷ Cfr. nota 22

nell'intersezione delle molteplici temporalità singolari²⁸.

È lecito passare da questa struttura manifestativa della coscienza temporale a un piano in cui l'interrogativo riguarda il senso d'essere della stessa singolarità? Abbiamo visto che Husserl stesso si interroga in questa direzione quando ricerca il senso della fatticità originaria che ciascuno manifesta. La soggettività trascendentale nella sua capacità operativa di donazione di senso si scopre come senso 'donato'. E in questa donazione alla seconda potenza si annodano i fili del senso della separazione, della radicalità del significato dell'esistenza.

Viktor Frankl, richiamandosi a una tradizione più antica, nella quale convergono filosofi come Cohen e Rosenzweig, Buber e He-schel, ma anche, più recentemente, come Jaspers, Marcel, Pareyson e lo stesso Ricoeur, scrive: «L'uomo è unico in termini di essenza e di esistenza. In ultima analisi ognuno è *insostituibile* in virtù dell'*unicità dell'essenza di ciascun uomo*. E la vita di ciascun uomo è unica in quanto non può essere ripetuta, in virtù dell'*unicità dell'esistenza*. Presto o tardi la vita finirà per sempre, insieme all'opportunità di realizzare i significati»²⁹.

E. Lévinas in *Totalità e Infinito. Saggio sull'esteriorità*, ha cercato nuovi percorsi di dicibilità dell'umano attraverso la categoria, che però può essere considerato un 'esistenziale', della separazione. L'itinerario nella concretezza dell'approccio parte immediatamente e originariamente dalla metafisica, che però scavalca l'ontologia come riduzione e chiusura del/nel sistema. La sua analisi muove

²⁸ Riflettendo sul rapporto tempo-coscienza Lévinas scrive: «La coscienza è un modo di essere tale che aver principio ne è la nota *essenziale*. Incominciare – ignorare o sospendere la profondità indefinita del passato – è il privilegio del *presente*. Ogni contenuto di coscienza è stato accolto, è stato presente, e perciò è presente o rappresentato, rammemorabile. La coscienza è l'impossibilità stessa di un passato che non sia mai stato presente, che sia precluso alla memoria e alla storia. Azione, libertà, inizio, presente, rappresentazione – memoria e storia – articolano in diverse guise quella modalità ontologica che è la coscienza. Nulla può entrare furtivamente e come di contrabbando nell'io cosciente senza esporsi alla confessione, senza ragguagliarsi a se medesimo nella confessione, senza divenire verità. In conseguenza, ogni razionalità si riassume nella scoperta dell'origine, del principio. La ragione è archeologia, e lo stesso termine composto 'archeologia' è una ridondanza. L'intelligibilità del soggetto medesimo non può consistere che in questo ritorno all'origine, movimento che, secondo la *Wissenschaftslehre*, è l'essere stesso dell'io, il 'porsi' del sé. La riflessività dell'io altro non è che il fatto di essere l'origine dell'origine»: *Umanesimo dell'altro uomo*, op. cit., pp. 101-102.

²⁹ V. FRANKL, *Senso e valori per l'esistenza*, Città Nuova, Roma 1994, p. 68.

dal desiderio, indagato con inedite profondità. «Ma l'ordine del Desiderio – scrive – della relazione tra estranei che non mancano gli uni agli altri, del desiderio nella sua positività – si afferma attraverso l'idea della creazione ex nihilo. Allora svanisce il piano dell'essere bisognoso, avido dei propri complementi e si inaugura la possibilità di un'esistenza sabbatica in cui l'esistenza sospende le necessità dell'esistenza. Infatti, un ente è un ente solo nella misura in cui è libero, cioè al di fuori del sistema che presuppone dipendenza. Ogni restrizione imposta alla libertà è una restrizione imposta all'essere. Per questo motivo la molteplicità sarebbe la decadenza ontologica di esseri, che si limitano vicendevolmente attraverso la loro vicinanza. Da Parmenide attraverso Plotino, non riusciamo a pensare diversamente. Infatti la molteplicità ci appare unita in una totalità, la cui molteplicità non può essere che apparenza, per altro verso inspiegabile. Ma l'idea di creazione ex nihilo esprime una molteplicità non unita in totalità. La creatura è un'esistenza che, certamente, dipende da un Altro, ma non come una parte che se ne separa. La creazione ex nihilo rompe il sistema, pone un essere al di fuori di qualsiasi sistema, cioè là dove la sua libertà è possibile. La creazione lascia alla creatura una traccia di dipendenza, ma di una dipendenza senza simili: l'essere dipendente trae da questa dipendenza eccezionale, da questa relazione, la sua indipendenza stessa, la sua exteriorità al sistema. L'essenziale dell'esistenza creata non consiste nel carattere limitato del proprio essere e la struttura concreta della creatura non si deduce da questa finitudine. L'essenziale dell'esistenza creata consiste nella sua separazione nei confronti dell'Infinito»³⁰.

L'idea di creazione, posta come ipotesi filosofica di giustificazione della singolarità della soggettività implica necessariamente l'assunzione di altri due 'dati' essenzialmente connessi, la gratuità e la differenza. La differenza della separazione non è però l'indifferenza dell'assolutezza soddisfatta, la principialità autoreferenziale della monade leibniziana, ma appunto la differenza della gratuità. Potremmo dire questa particolare differenza con un paradosso, definendola come un frammento totale. In quanto tale appunto an-archico. L'anarchia diventa il sinonimo della dicibilità dell'umano al di là dell'universalità dell'essenza, perché ognuno è essenza a se stesso. I dati acquisiti permettono di proseguire l'indagine con nuovi orizzonti di senso.

³⁰ *Totalità e infinito. Saggio sull'esteriorità*, Jaca Book, Milano 1980, p. 105.

Anthropos symbolon anthropou: la ricomposizione metodologica

Proseguiamo la nostra analisi ripartendo dal fatto che l'uomo nel suo essere intramondano si definisce come 'vita-che-esperisce-il-mondo'. Egli è un soggetto intenzionale, un soggetto cioè che ha il proprio mondo fuori di sé e che trova la propria identità in un consistere dinamico di *exitus* e *reditus*. Husserl ha mostrato che l'intenzionalità costituente è una *Leistung*, una potenzialità che si esplicita in una operazione. L'intenzionalità qualifica il soggetto come capacità di apertura, come tensione-verso, come attesa, e infine come inquietudine. L'essere intenzionale non ha soltanto la struttura fagocitante del possesso, come potrebbe a prima vista apparire nell'analisi gnoseologica, ma è piuttosto determinato da un'insoddisfazione, da una carenza che trova appagamento nel polo noematico dell'*Erfüllung*. Se provassimo a scandagliare le profondità ontologiche di questa *Erfüllung*, al di là e oltre la trascendentalità perciò, ci troveremmo probabilmente di fronte a un essere ontologicamente carente, un *manque-à-être*, come si esprimeva Lacan, una mancanza d'essere. Cercare il proprio riempimento di senso è l'indice di un significante alla ricerca del proprio significato. In questo itinerario di ricerca troviamo le analisi insuperate di Agostino della *intentio*, della *extensio* e della *distensio*³¹.

Il tendere-verso caratteristico dell'intenzionalità, trova il suo punto zero di orientamento in una tensione interiorizzante che scende, prima di aprirsi nelle profondità dell'essere; si concentra prima di espandersi. questa struttura intenzionale dell'uomo è essenziale per la qualificazione della sua esistenza. Occorre tuttavia procedere oltre in questa nostra ricognizione.

Il tendere-verso dell'intenzionalità, oltre che come struttura gnoseologica, si realizza essenzialmente all'interno di una temporalità. L'uomo si scopre finito, temporale, ma animato da un insaziabile desiderio di infinito³².

L'analisi fenomenologica condotta ci ha permesso di guadagnare

³¹ Si veda S. AGOSTINO, *De Trinitate*, L. IX, c. I; *Confessiones*, L. XI.

³² Il tema del desiderio lo ritroveremo più avanti come uno degli aspetti più qualificanti di una considerazione exstatica dell'esistenza, in senso diverso, però, da quello heideggeriano. In questo contesto meriterebbe un'analisi più attenta e particolareggiata l'idea d'infinito proposta da Descartes nelle sue *Meditationes de prima philosophia* e anche nel suo ripensamento contemporaneo da parte di E. Lévinas soprattutto in *Totalità e infinito* e in *Di Dio che viene all'idea*.

dei referti che, in quanto strutture eidetiche, dovrebbero qualificare l'esistenza come tale, il suo senso d'essere. Possiamo, a questo punto, tentare di avventurarci attraverso una descrizione che accerti delle determinazioni della modalità esistenziale dell'"uscire da sé". Naturalmente ciò sarà tanto più rilevante se questa modalità potremo accertarla attraverso una sorta di «esigenza ontologica» che determina l'esistenza. Con «esigenza ontologica» intendo il bisogno ontologico che costituisce l'essere umano e più in particolare lo costituisce come essere-di-bisogno. Essere-bisognosi, aver-bisogno-di, sono espressioni che indicano un essere ontologicamente carente, una mancanza d'essere, una identità non identificata. L'uomo è l'unico essere capace di portare al piano ontologico questa carenza, in quanto è l'unico essere capace di prendere coscienza del suo essere come *non satis factum*, come «incompiuto» e quindi anche, da questo punto di vista, come eccedenza della propria essenza. La persona, cogliendosi come «non identità» e come «sostanza non soddisfatta», si apre, esce fuori. L'*exstasis* è quindi nient'altro che l'epifania di una negatività ontologica (mancanza d'essere) che tuttavia è il presupposto significativo che struttura l'uomo come bisogno e come desiderio. Nella storia del pensiero occidentale si sono ripetutamente riproposte queste due modalità esistenziali; basti pensare al racconto platonico dell'origine di Eros da Poros e Penia. È proprio dal racconto mitico della nascita di Eros che, a mio avviso, scaturisce quella che potremmo chiamare la «struttura simbolica» dell'uomo che, coniugata con la narrazione biblica dell'origine dell'uomo manifesta la carenza ontologica che si diceva. Una breve analisi di alcuni passaggi del *Simposio* di Platone e del libro della *Genesi* ci permetteranno di comprendere meglio il senso di due paradigmi ontologicamente identici (essere-di-bisogno), ma antropologicamente diversi (uni-identità e differenza). Il testo che vorrei prendere in considerazione è il discorso di Aristofane, che ha delle sorprendenti analogie con la pagina biblica e che tuttavia ne è l'esatto contrario. Dopo aver raccontato dell'originaria natura 'siamese' dell'uomo che Zeus per punizione 'divide', Aristofane prosegue: «Dunque da così tanto tempo è connaturato negli uomini il reciproco amore degli uni per gli altri che ci riporta all'antica natura e cerca di fare di due uno e di risanare l'umana natura. Ciascuno di noi, pertanto, è come simbolo di uomo, diviso com'è da uno in due (...). E così ciascuno cerca sempre l'altro simbolo che gli è proprio» (19ld).

Possiamo dire quindi che il bisogno dell'altro è desiderio di unità.

Syn-bállein (da cui *syn-bolon*) è la tensione più propria di quell'essere unico, originariamente "scisso". È nota la potenza prodotta da questo "pensiero della scissione" che ha costituito l'Occidente, almeno fino al più titanico tentativo, realizzato da Hegel, in cui l'unità si ritrova come "composizione" (sistema) della diversità. La differenza che troviamo in Platone è differenza derivata. L'uni-identità detta nel mito è la sorgente 'metafisica' originaria (l'*Ursprung*) che, nella differenza, genera la tensione all'uni-identità. Forse nell'ottica di un'ontologia simbolica, potremmo meglio comprendere il percorso dell'Occidente. La *Fenomenologia dello spirito* di Hegel potrebbe essere letta come paradigmatica di una estraniamento e attraversamento della differenza verso la ricomprensione della propria identità. Una sorta di 'odissea', il viaggio di Ulisse che 'attraversa la differenza' orientato verso la propria dimora

Il discorso biblico, pur manifestando anch'esso la simbolicità dell'uomo, produce l'unità a partire dalla differenza originaria. Proviamo a leggere il racconto della *Genesi* in questa ottica. A differenza del mito platonico, qui l'uomo è originariamente "solo", e il testo biblico sottolinea: «Non è bene che l'uomo sia solo» (Gn 2,18). Probabilmente non si è riflettuto abbastanza sul valore ontologicamente assoluto che questa affermazione contiene. L'uomo è un essere duale, ha una struttura duale («maschio e femmina li creò», Gn 1, 27) in cui la sessualità è il segno di una bipolarità che, se vale per quasi tutto il regno animale, solo nell'uomo si esprime come «bisogno ontologico», al di là della pura onticità della sessualità animale. La solitudine del primo uomo è l'unica nota stonata di tutta la narrazione della creazione. Per questo Dio aggiunge: «gli voglio fare un aiuto che gli sia simile». La narrazione biblica prosegue: «Allora il Signore Dio fece scendere un torpore sull'uomo che si addormentò, gli tolse una delle costole e richiuse la carne al suo posto. Il Signore Dio plasmò con la costola, che aveva tolta all'uomo, una donna e la condusse all'uomo. Allora l'uomo disse: 'Questa volta essa è carne della mia carne e osso delle mie ossa; la si chiamerà donna perché dall'uomo è stata tolta'. Per questo l'uomo abbandonerà suo padre e sua madre e si unirà a sua moglie e i due saranno una sola carne». Siamo forse troppo abituati ad ascoltare questo testo per cui manchiamo le valenze antropologiche e il substrato ontologico. La donna è lo stupore del risveglio alla coscienza, è la meraviglia del riconoscimento. L'uomo ha bisogno della donna per ri-trovarsi. Bisogna

notare che non si tratta di un riconoscimento estrinseco, bensì ontologico, è la nascita del principio di identità a partire dalla differenza. Se allarghiamo il discorso, possiamo con una certa audacia affermare che l'altro è la condizione del nostro incontro con noi stessi, del nostro conoscerci. Ri-conoscersi significa raggiungere la soglia della consapevolezza e poter affermare: «sono io».

L'altro trova qui la collocazione originaria di senso. Naturalmente se tentassimo una fenomenologia dell'incontro ci accorgeremmo che esistono anche delle patologie, degli incontri mancati, dei falsi incontri, degli scontri alienanti che non provengono dalla reciprocità e non la producono. Da quanto siamo venuti dicendo possiamo tirare delle conclusioni provvisorie. L'uomo è originariamente un essere in relazione con un essere diverso, che è però la condizione per trovare e incontrare se stesso. È come se l'uomo, disperso nel suo mondo, avesse come unica strada verso se stesso, l'altro, il mio tu, che quindi non può essere considerato un accessorio, bensì, come ho più volte detto, un «bisogno ontologico». Si pensi in questa prospettiva al famoso «filo di Arianna» nella mitologia greca. Ciascuno di noi per potersi porre come identità, per riconoscersi, deve contemporaneamente essere di fronte a un altro. È importante notare in questa prospettiva che l'uomo è l'unico essere che si definisce come un 'di fronte a'. È questo il luogo e il momento fondativo di ogni possibile riflessione sulla differenza. Il bisogno ontologico dell'altro fa sì che nessuno possa definirsi in termini di assolutezza.

Nel contesto biblico quindi, il *syn-bállein* è l'atto di una volontà che ha una destinazione ontologica di unità nella e attraverso la differenza. Siamo qui di fronte a una differenza originaria in cui l'identità si produce come 'differenziazione'. L'identità come ri-conoscimento di sé a partire dall'altro è un'identità senza identificazione. La struttura simbolica dell'uomo ci permette anche ormai di uscire dalla chiusura del *Sein-zum-Tode*, in quanto in essa si manifesta la potenza che nasce dalle profondità del desiderio. La cultura, come produzione simbolica, è l'epifania di questo desiderio. L'uomo cioè ha la coscienza di essere più della sua esistenza. Finitudine e trascendenza, questo potrebbe essere il binomio da cui sorge la cultura che in tal modo dà ragione anche della sua etimologia: *colere*. Il riferimento immediato è pertanto alla vita; la cultura è quel processo di creazione di valori che permette all'uomo di oltrepassare la sua finitudine e di dominare il tempo. Ciò è possibile perché solo l'uomo nel mondo degli esseri è

quell'essere particolare che sa di dover morire. Questa coscienza del limite è la *dynamis* che sollecita la proiezione al di là del tempo. Cultura come desiderio d'eternità? In un certo senso l'indagine fenomenologica autorizza a rispondere affermativamente a questa domanda. Basti pensare al rapporto che l'uomo ha con la propria storia e al concetto di cultura come insieme delle tradizioni (*tradere*). Per vedere concretamente all'opera questa tensione del desiderio si può pensare all'anima romantica o per certi aspetti al simbolismo surrealista. Per il particolare rapporto che l'uomo ha con la sua esistenza e attraverso la coscienza del limite che lo invade intenzionandolo, lascia dei segni che le generazioni successive possono raccogliere come testimonianza. La cultura è quindi l'insieme delle testimonianze prodotte dal passato e tese intenzionalmente al futuro. La produzione di cultura perciò ha senso soltanto entro questa dinamica temporale che la giustifica. Discende da queste considerazioni una conclusione paradossale: la cultura non è e non può, per definizione, essere autosignificante. Il suo processo di produzione è simbolico. Uso qui il termine simbolico nella sua valenza etimologica che, a mio avviso, manifesta una duplicità quasi antitetica, una strutturale dialetticità. Come si sa, infatti, il termine greco *symbolon* indicava un frammento di un pezzetto di legno che riunito all'altro rappresentava una sorta di 'tessera di riconoscimento'. Si può affermare che il simbolo è ciò che per sua natura rinvia a qualcosa d'altro da sé, pone la differenza come costitutiva e insieme però questa differenza indica mancanza ed è esigenza di *syn-bállein*, di riunificazione. Applicato all'uomo («ciascuno di noi è simbolo di uomo» dice Platone) il simbolo ne fa un essere in continua ricerca di adeguazione con se stesso. La cultura può essere vista allora come il processo di adeguazione dell'uomo con se stesso. Un tale processo tuttavia si manifesta come produzione più che come interiorizzazione. L'uomo si possiede e si manifesta uscendo fuori da se stesso, in questo caso si può veramente parlare di un 'attraversamento della differenza verso la propria identità'. Si comprende così la pagina oscura di Hegel nella Fenomenologia dello spirito: «Ciò che in rapporto all'individuo singolo appare come sua cultura è il momento essenziale della sostanza stessa, vale a dire l'immediato passare della pensata universalità di lei nell'effettualità, ovvero è l'anima semplice della sostanza; mediante il che l'in-sé è un riconoscimento e un esserci. Il movimento dell'individualità che si coltiva è perciò immediatamente il divenire della medesima intesa come universale essenza og-

gettiva; ossia è il divenire del mondo effettuale. Questo, sebbene divenuto mediante l'individualità, è per l'autocoscienza un immediatamente estraniato, ed ha per essa la forma della effettualità irremovibile. Ma certa in pari tempo che quel mondo effettuale è la sua sostanza, l'autocoscienza si accinge a impadronirsene; l'autocoscienza consegue tale potere su di esso mediante la cultura, la quale da questo lato appare sì fatta da rendere l'autocoscienza conforme all'effettualità, e da concederle tanto, quanto l'energia del carattere e del talento originari. Ciò che qui appare come la forza dell'individuo sotto la quale si ritragga la sostanza venendo così tolta, è ciò stesso che è l'attuazione di questa ultima. La forza dell'individuo consiste infatti in ciò: che esso le si rende conforme, ossia ch'esso si aliena dal suo Sé e si pone dunque come l'oggettiva, essente sostanza. La sua cultura e la sua propria effettualità, sono perciò l'attuazione della sostanza stessa»³³.

L'attività simbolica definisce la cultura anche da un altro punto di vista, come vera e propria produzione di simboli che fa sì che l'uomo stesso sia un *animal symbolicum*, per riprendere la felice espressione di E. Cassirer, secondo il quale «il concetto di cultura non si può distaccare dalle forme e direzioni fondamentali del produrre spirituale: l'essere qui non si può cogliere mai altrimenti che nel 'fare'»³⁴. Mi sembra interessante segnalare che anche la riflessione dell'ultimo Ricoeur sia orientata verso la composizione di una sorta di 'poietica'.

I simboli che nutrono la cultura sono le produzioni spirituali di un essere spirituale che proiettandosi oltre se stesso si esprime come tensione verso il proprio sé. Proiettando questo aspetto del problema della cultura nelle dimensioni storiche e temporali a cui sopra accennavo, si vedrà facilmente come l'uomo concreto, nella sua esistenza storica, attraverso la cultura si riappropria del proprio passato e si pone come progetto per il futuro³⁵.

Da tutto ciò possiamo concludere che l'uomo è quell'essere che si manifesta come progetto della differenza, il suo essere più autentico, il suo essere per sé è essere per altro. Progettare non è solo etimologicamente «gettare davanti» a sé, ma anche indice di una

³³ G.F. HEGEL, *Fenomenologia dello spirito*, La Nuova Italia, Firenze 1973, p. 48.

³⁴ E. CASSIRER, *Filosofia delle forme simboliche*, La Nuova Italia, Firenze 1961, vol. I, p. 13.

³⁵ I. KANT, *Critica del giudizio*. Laterza, Bari 1970, p. 308.

struttura protensiva che abita originariamente l'uomo a cui non è concesso di «stare» o di tornare indietro. Questa «tensione» è, a sua volta, la più propria manifestatività dell'uomo, è l'*érgon* che 'esprime' l'essere, per dirla con Blondel. *La manifestatività simbolica è l'opera e l'opera è essere-per-altro*, oltrepassamento del semplice essere per sé.