

**UNA LOTTA PER L'AUTENTICITÀ:
LA RISCOPERTA FENOMENOLOGICA DELL'EUROPA
COME VIA HUSSERLIANA DI USCITA DALLA CRISI DEI VALORI**

VALENTINA MISSAGLIA*

Abstract: the crisis of Europe as possibility of rediscovering the authenticity of the West is Husserl's response to the social and political urgent needs of the first post-war. In a cultural context characterized by historicist and pragmatistic drifting, it is important to restore the absolute news introduced by the Western *theorein*. Thanks to this, a new historicism is born and an unprecedented humanity arises, which will be destined to guide the rest of civilisations on earth. The revolutionary act of the philosophical *epochè* opens the possibility of comparisons and of the free variations of the forms invoking Europe to become a community animated by the infinite research of the universal truth. In this way, in the free and sincere accomplishment of the critical exercise, the intellectual can become a «humanity officer» by giving the contribution to overcome the ingenuities that pervade the modern politics.

Keywords: European Crisis - Universal values – Multiculturalism – Historicism - Crisis of the European Sciences.

Introduzione

L'intendimento primario del seguente testo è quello di verificare se la *scienza d'essenza*, invocata da Husserl quale soluzione al naufragio di valori occorsa nel Novecento, e culminata nel corso degli anni Trenta nella riflessione sulla storicità della cultura, possa rappresentare una percorribile via d'uscita dalla crisi dell'Occidente che trova nello scenario ideologico successivo alla Prima Guerra Mondiale uno dei suoi momenti epigonali ma che, per altri versi, caratterizza ancora l'odierno sfondo culturale delle attuali decisioni politiche. Interessi meschini, egoismi di parte, piccole e grandi pusillanimità prendono necessariamente il sopravvento quando non viene condotta una

* Valentina Missaglia, Cultrice della materia Filosofia teoretica M-FIL/01, Università «G. D'Annunzio» Chieti-Pescara. Email: valentina.missaglia84@gmail.com

rigorosa e seria riflessione sulle finalità e gli intendimenti dell'agire politico che ponga in evidenza *il proprium* della cultura europea. Nello sviluppo del percorso alla riflessione di Husserl faranno eco quelle di Romano Guardini e Vaclav Havel che, in anni diversi e osservando fenomeni storici apparentemente distanti – l'affermazione del potere nazista, il crollo dei regimi comunisti – rileveranno la medesima urgenza critica individuata dal padre della fenomenologia. Verranno, invece, controbattute le posizioni di Martin Heidegger e Oswald Spengler che intendono asservire il *theorein* filosofico alla prassi, aprendo la strada all'affermazione di politiche ideologiche. Si scoprirà, così, che la cultura europea non è una «mera follia storico-fattuale»¹ ma che in essa si manifesta il senso d'essere dell'umanità intera, latentemente o apertamente chiamata a divenire se stessa secondo la sua modalità più autentica - la razionalità – e che consegna la storia umana alla dimensione dell'*universalità* e dell'*infinità*.

1. La necessità di una lotta per l'autenticità

La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale è l'ultima e più importante opera del filosofo tedesco di origini ebraiche Edmund Husserl. Il testo nasce da una serie di conferenze tenute dal filosofo in diverse università europee a metà degli anni '30 e approfondite da centinaia di pagine di dissertazioni e appendici che tennero il pensatore impegnato fino al 1939, anno della sua morte. Considerando l'intero corpus della produzione husserliana si può notare come l'interesse per i temi della storia e della cultura europea è piuttosto tardivo e databile attorno alla metà degli anni Venti, periodo in cui la rivista giapponese *Kaizo* chiede a Husserl una serie di articoli di riflessione sulla crisi dei valori occidentali².

L'insistenza su argomenti di questo tipo non deve stupire se contestualizziamo tali interventi in un periodo storico, quello tra le due guerre, segnato dalla «cultura della crisi» ovvero un clima culturale caratterizzato da previsioni circa la imminente fine della civiltà occidentale – come sostiene Oswald Spengler nell'opera *Il tramonto*

¹ E. Husserl, 1961, 44.

² Già nel saggio *La filosofia come scienza rigorosa* del 1911 Husserl aveva tracciato lo stretto rapporto tra crisi europea e crisi della filosofia invocando la rifondazione critica del pensiero filosofico e della ragione occidentale. Tuttavia a partire dagli anni Venti la riflessione husserliana sul destino dell'Europa si arricchisce dei temi della storicità e della costituzione storica della coscienza e della cultura. Tale rinnovato interesse è motivato, da una parte, dal confronto con i temi heideggeriani dell'esserci e della sua costitutiva temporalità e, dall'altro, con l'approfondimento fenomenologico condotto dallo stesso Husserl sui temi della coscienza temporale e della costituzione della *lebenswelt*. Come sostiene Paolo Bucci, 2013, 33: «la *Crisi*, pur mantenendo fermo l'ideale della rigorizzazione della filosofia e pur riproponendo la validità della prospettiva trascendentale, perviene a un approfondimento in senso storico-genetico di tale prospettiva. Nell'ultima opera husserliana, l'idea di filosofia come scienza rigorosa subisce in parte un ripensamento, per effetto di un'apertura dell'analisi fenomenologica ai temi della storicità e della *lebenswelt*». Sul rapporto tra temporalità e mondo della vita vedi anche A. Ferrarin, 2006.

dell'Occidente³ –, filosofie che riducevano la cultura occidentale a semplice visione di mondo – relativa ad alcune pratiche di vita e sostituibile con visioni di altra matrice –, e prospettive di carattere esistenzialistico che, sulla scorta dell'insegnamento nietzscheano, affermavano l'insensatezza del vivere.

La diffusa percezione di una *crisi* dell'Occidente assume tra gli anni Venti e Trenta del Novecento connotati sia storici sia esistenziali, si lega al naufragio dei grandi valori universalistici ed europeistici che avevano animato i primi mesi della Prima Guerra Mondiale e alimenta la sensazione nichilistica della mancanza di senso dell'esistenza individuale, oltre che la percezione di un eccessivo *eurocentrismo* della cultura occidentale, tesa sin dalle sue origini ad affermare valori ritenuti universali i quali, invece, stanno svelando il proprio radicamento storico e la relatività della propria origine. La guerra avrebbe dovuto liberare l'umanità dalla lotta di classe e dalle meschinità dei piccoli interessi borghesi aprendo le porte ad una vita vissuta nel nome dei più nobili ideali - difesa della patria, della democrazia e della libertà - che avrebbero rinsaldato il senso di appartenenza alla comunità nazionale ed europea. Dice Losurdo: «nella fase iniziale della guerra la morte e il sacrificio sembrano consolidare ulteriormente questa meravigliosa comunità nazionale [...] La guerra sembra segnare il trionfo di questa comunità e questa ricchezza spirituale sul materialismo marxista»⁴. Lo stesso Husserl, in una lettera che possediamo solo nella sua traduzione inglese, esalta il valore dell'ingresso in guerra finalizzata alla difesa di ideali che trascendono gli ambiti di interesse del singolo e generano un'autentica comunità di intenti: «idee e ideali sono di nuovo in marcia e trovano di nuovo un cuore aperto ad accoglierli. L'unilaterale modo naturalistico di pensare e sentire perde la sua forza»⁵ e in un altro passaggio leggiamo: «il sentimento che la morte di ognuno significa un sacrificio volontariamente offerto è al di sopra di ogni individualità conferisce una dignità sublime e innalza la sofferenza individuale a una sfera che è al di sopra di ogni individualità. Non possiamo più continuare a vivere come

³ Spengler sosteneva che le culture seguissero lo stesso ritmo degli organismi biologici. Nel momento in cui una cultura perde il suo slancio creativo e vitale è destinata, proprio come un corpo vivente, a invecchiare e morire. Le civiltà, osservava Spengler, attraversano le stesse fasi dell'essere umano della infanzia, giovinezza, età adulta e vecchiaia. Commentando questi passaggi Stefano Zecchi sostiene che «quando una civiltà realizza la pienezza delle sue possibilità, "muore", il suo sangue scorre via, le sue forze sono spezzate, diviene *civilizzazione*. Essa tuttavia continua come le radici di alberi disseccati, a effondere nel profondo della terra la propria sostanza materiale a confondersi con la realtà visibile delle forme viventi. Una civiltà scompare quando ha esaurito la sua energia creativa, espressa in forma di popoli, Stati, religioni, lingue, arti, scienze». Cfr. S. Zecchi, 1998, 86. Riconoscere la fine della civiltà occidentale significa potersi preparare all'avvento di una nuova era poiché «la storia mondiale è un meraviglioso apparire e scomparire di forme organiche, un inesauribile formarsi e trasformarsi». Cfr. S. Zecchi, 1998, 87. Per uscire dal pessimismo nichilista avviatosi con la critica dei valori occidentali occorre accettare la fine dell'Europa come destino, certi del fatto che la storia è animata da una immanente necessità che la conduce a produrre continuamente nuovi simboli e, con essi, nuova cultura.

⁴ D. Losurdo, 1991, 5.

⁵ E. Husserl, 1989, 269.

persone private. L'esperienza di ognuno concentra in se stessa la vita dell'intera nazione»⁶.

Il bagno di sangue che seguì tali enfatici proclami mostrò come quel «modo naturalistico di pensare» e quegli interessi meschini che sarebbero dovuti scomparire nella «fornace di fusione»⁷ della guerra erano, invece, tutt'altro che assenti e stavano determinando la fortuna di chi alla guerra non aveva preso parte. Così dice Agnoli: «la grande guerra fu dunque un'esperienza modernizzante in cui coloro che si aspettavano di trovarvi l'alternativa al mondo industriale-borghese-classista si accorsero invece che esiste soltanto un mondo, quello industriale, in cui la produzione e la distruzione tecnologica sono immagini speculari l'una dell'altra. Coloro che erano partiti sacrificando il proprio io personale in nome di un ideale comunitario o nazionale [...] sarebbero tornati nel proprio paese e avrebbero incontrato persone arricchitesi grazie alla guerra stessa»⁸.

Anche Husserl torna apertamente sulle proprie posizioni in merito al conflitto ponendo l'accento sullo smarrimento degli ideali europei che la guerra ha drammaticamente rivelato: «questa guerra, la colpa più universale e profonda dell'umanità nell'intera storia, ha mostrato l'impotenza e l'inautenticità di tutte le idee»⁹, uno smarrimento di ideali che costituisce anche la nota dominante della politica a lui contemporanea. La guerra che ha devastato l'Europa, scrive nel primo articolo apparso su *Kaizo*, «e che dal 1918 non ha fatto che sostituire i mezzi della coercizione militare a quelli "più raffinati" della tortura psicologica e dell'indigenza economica, non meno depravanti dal punto di vista morale, ha rivelato l'intima non verità e insensatezza di tale cultura»¹⁰. Nella politica ormai domina «il pessimismo scettico»¹¹ e «l'impudenza della sofistica [...] che si serve degli argomenti etico-sociali come di un mantello per coprire gli scopi egoistici di un nazionalismo totalmente degenerato»¹². E' una politica superficiale perché divenuta acritica e, di conseguenza, mistificatrice e irresponsabile mentre l'Europa è sempre più malata e stanca¹³. E' una politica dimentica di ideali che trascendono l'ambito degli interessi immediati, privata di quell'apertura che unisce il presente all'infinità che continuamente la sovrasta e le conferisce senso¹⁴. E' una politica, in ultima analisi, *insensata* e *non vera*, segnata dal drammatico smarrimento dei valori, dallo scivolamento della vita comunitaria nella dimensione inautentica della noia e dell'assenza di senso, dalla mancanza di «fede in se stessa e nella bellezza e bontà della vita della propria cultura»¹⁵.

⁶ *Ibidem*.

⁷ B. Croce, 1950, 22.

⁸ F. Agnoli, 2005, 22.

⁹ E. Husserl, 1994, 163.

¹⁰ E. Husserl, 1999, 5.

¹¹ *Ivi*, 6.

¹² *Ibidem*.

¹³ Vedi E. Husserl, 1961, 328 e 358.

¹⁴ Vedi V. Havel, 2013, 51.

¹⁵ E. Husserl, 1999, 5.

Occorre allora recuperare l'istanza autentica dell'Occidente, riportandolo a se stesso e alla sua vera natura. Occorre ingaggiare una vera e propria lotta per l'autenticità del senso di comunità e dell'essere umano stabilendo in via definitiva *ciò che è proprio* dell'Europa e uscendo dalle riduzioni naturalistiche che vedono l'uomo come semplice prodotto di natura e storia e intendono la civiltà europea come una visione di mondo paragonabile ad altre. Recuperare il volto *autentico* dell'Europa significa allo stesso tempo rivelare l'immanente teleologia dell'umanità europea¹⁶, il suo fondamento e il suo ultimativo valore, significa fondare una «*autentica humanitas*»¹⁷ caratterizzata dalla *vita di vocazione*, un'esistenza guidata da «un genere di valori che l'uomo che vi è dedito ama d'amore "puro" e dai quali otterrebbe, nel caso in cui riuscisse a conseguirli, un soddisfacimento "puro"»¹⁸.

Tale compito può spettare solo alla filosofia intesa come *scienza dell'essenza*, una «scienza razionale dell'uomo e della comunità che sappia fondare una razionalità nell'agire sociale, politico e una tecnica politica razionale»¹⁹, e il cui obiettivo finale sia una «generale rivoluzione dello spirito»²⁰, ovvero un mutamento decisivo nell'atteggiamento pratico che determinerà le future scelte politiche. Le moderne scienze dello spirito non possono adempiere a questo compito perché non sono pienamente razionali; esse mantengono un atteggiamento empirico nei confronti di una società e di uomini che richiedono una trattazione in termini essenziali, cioè *a priori*. Così come la matematica e la fisica considerano i fenomeni come esempi di idealità *a priori* più elevate che rappresentano il vero oggetto di studio della scienza, allo stesso modo nell'ambito delle scienze sociali occorre:

«la mathesis dello spirito e dell'umanità; manca il sistema scientificamente dispiegato delle verità "apriori" puramente razionali radicate nell'"essenza" dell'uomo, le quali, in quanto puro *logos* del metodo, introdurrebbero nell'empiria delle scienze dello spirito la razionalità della teoria e renderebbero razionale la spiegazione dei fatti empirici»²¹.

Più avanti nella storia del pensiero altri importanti osservatori politici avvertono la necessità di recuperare l'autenticità propria dell'Europa e indicano la straordinaria possibilità che si potrebbe aprire dalla sincera indagine critica dei valori occidentali. Nel secondo dopoguerra, ad esempio, Romano Guardini torna sui temi della crisi europea ribadendo husserlianamente l'esigenza di una «critica della potenza»²² che consenta all'uomo occidentale di superare il pericoloso *naturalismo* che oggettivizza l'utilizzo della potere della natura «come se, in fondo, essa non fosse posseduta e utilizzata dall'uomo,

¹⁶ Vedi E. Husserl, 1961, 332.

¹⁷ E. Husserl, 1999, 35.

¹⁸ E. Husserl, 1999, 34.

¹⁹ E. Husserl, 1992a, 6.

²⁰ C. Sini in E. Husserl, 1992a, 4.

²¹ E. Husserl, 1999, 7.

²² R. Guardini, 2004, 26.

ma si sviluppasse e si determinasse alla azione procedendo in modo autonomo sulla base dei problemi scientifici, tecnici e delle tensioni politiche»²³. All'accrescimento del dominio umano sulla natura non è corrisposta una «più piena autorealizzazione dell'uomo»²⁴ ma, al contrario, l'uomo è sempre più succube delle forze evocate e rischia l'autodistruzione. Per Vaclav Havel, invece, l'Occidente è per definizione la terra del crepuscolo (la parola accadica *erebù* dalla quale deriva il termine Europa significa, appunto, tramonto), territorio il cui *proprium* consiste nella riflessione spirituale, unico grande compito consegnato all'uomo europeo del '900: «l'unica cosa che potrà essere il suo compito sensato nel prossimo secolo è *essere se stessa* nel miglior modo possibile»²⁵.

Il tema del recupero del carattere autentico della cultura e della *scienza dell'essenza* è decisivo anche nelle riflessioni heideggeriane degli anni Trenta. Nel suo discorso di rettorato il filosofo invoca la «missione spirituale»²⁶ del popolo tedesco che richiede il costante chiarimento dell'essenza del procedere scientifico consentendo l'orientamento dell'azione pratica:

«Il volere l'essenza, da parte del corpo docente, deve destarsi e rinforzarsi fino alla semplicità e all'ampiezza del sapere riguardante l'essenza del sapere scientifico. Il volere l'essenza da parte del corpo degli allievi, deve obbligare se stesso a raggiungere, nel sapere, la chiarezza e la disciplina più alte; inoltre deve plasmare il condiviso sapere scientifico, concernente il popolo e il proprio Stato fino a renderlo inerente all'essenza della scienza e questo in modo tale che quest'essenza sia sempre intimamente intonata da quel sapere. [...] Noi scegliamo la lotta del sapere, la lotta di coloro che sanno porre domande»²⁷.

Nel momento in cui la forza spirituale dell'Occidente sta venendo meno e scricchiola nelle sue «giunture costitutive»²⁸, nell'epoca in cui «il nostro *Dasein* sta dinanzi ad un grande mutamento [...] e cioè: "Dio è morto"»²⁹, si rende necessaria una rinnovata «volontà d'essenza»³⁰ che recuperi l'originario atteggiamento teoretico del popolo greco inteso come «interrogante e stabile stanziarsi nel bel mezzo dell'ente che, colto nella sua intrezza, costantemente si nasconde»³¹. Occorre problematizzare ciò che appare scontato, riscoprire ciò che sembra conosciuto e fondare ciò che è noto solo come fatto empirico. I nazionalismi e le ideologie, sostiene Husserl, non avrebbero presa se i concetti di «comunità», «popolo» e «umanità» «non fossero circondati, nonostante la loro naturalezza, da orizzonti oscuri, da mediazioni intricate e nascoste, la cui esplicitazione e

²³ R. Guardini, 1954, 81.

²⁴ R. Guardini, 2004, 20.

²⁵ V. Havel, 2013, 74.

²⁶ M. Heidegger, 1998, 2.

²⁷ M. Heidegger, 1998, 10-11.

²⁸ Ivi, 11.

²⁹ Ivi, 6.

³⁰ Ivi, 2.

³¹ Ivi, 5.

chiarificazione va ben oltre le forze del pensiero ben educato»³². La crisi della cultura europea è dunque una crisi della *ragione europea* che ha rinunciato alla riflessione sul suo senso d'essere smarrendosi nell'inautenticità delle tecniche, dei procedimenti scientifici *obiettivi* e dei meschini interessi personalistici.

2. Dalla scienza d'essenza all'indagine sulla storicità europea

Tra gli anni Venti e Trenta il tema della «scienza d'essenza» si arricchisce della riflessione sulla storicità. In quegli anni, infatti, la riflessione husserliana, impegnata nello studio fenomenologico della relazione intenzionale soggetto-mondo, si concentra sulla «sedimentazione di strati»³³ di significato che costituiscono il soggetto. La riflessione sulla temporalità immanente all'io ha condotto il filosofo a pensare che la coscienza non si costituisca una volta per sempre ma che essa sia, al contrario:

«un divenire incessante. Ma non è mera successione di vissuti, un flusso obiettivo. La coscienza è un divenire incessante in quanto è una costituzione incessante di obiettività nel *progressus* incessante della successione di livelli. E' una storia mai interrotta. E la storia è una costituzione stratificata di formazioni di senso sempre più alte dominata da una teleologia immanente»³⁴.

Ciò che vale per la coscienza del singolo vale anche per la cultura in generale. Anche essa è flusso. Recuperare l'autenticità dell'Occidente significa, quindi, non solo stabilire in linea di principio e a livello essenziale, quali valori e obiettività sono propri dell'Occidente ma significa poter ripercorrere le tappe storiche attraverso le quali quei valori si sono costituiti.

Si tratta di porre una domanda a ritroso (*Rückfrage*) che partendo dalla situazione attuale si interroghi circa le origini dello spirito europeo. La ricostruzione husserliana non sarà una ricostruzione di fatti ma un'interpretazione di ciò che è stato avendo cura di «disvelare, esplicitare, portar fuori (*auslegen*), cioè far emergere le possibilità che giacciono in maniera velata nella tradizione»³⁵. L'Europa non indica un territorio geografico ma uno *spirito* (o ideale) che è nato in Grecia grazie al sorgere della domanda filosofica. Essa ha generato un nuovo atteggiamento che ha permesso il passaggio da «un vivere diretto e ingenuo nel mondo»³⁶ ad uno sguardo teoretico tramite il quale l'individuo, lasciando da parte le proprie pratiche di vita concreta, è divenuto in grado di osservare il mondo come spettatore della verità di ciò che gli si pone davanti. L'Europa

³² E. Husserl, 1999, 6.

³³ V. Costa, 2009, 163.

³⁴ E. Husserl, 1992b, 286.

³⁵ V. Costa, 2009, 166-67.

³⁶ C. Di Martino, 1998, 153.

nasce da un nuovo modo di guardare che, come vedremo, costituisce il destino di tutta l'umanità.

I motivi che hanno determinato la nascita di questo atteggiamento rimangono in ultima analisi misteriosi e affondano nell'originalità di quello spirito greco che è solo in parte spiegabile, tuttavia nel saggio *Il medium e le pratiche* Carmine Di Martino prova a dare ragione della nascita di un tale atteggiamento.

La tesi di fondo dell'autore è che nel passaggio dalla cultura orale a quella alfabetica si è aperta la imprevedibile possibilità di un atteggiamento del tutto *non pratico*. Simbolo di questo passaggio è la trascrizione greca dei poemi omerici. Infatti, fino all'VIII secolo a.C. le vicende degli eroi achei, tramandate nella loro versione orale, rappresentavano una sorta di «enciclopedia tribale» cui tutti i cittadini dovevano attingere per apprendere valori e costumi. Gli uomini che assistevano alle rappresentazioni aediche erano portati ad immedesimarsi con il racconto e, per suo tramite, acquisire quasi per un'osmosi culturale i valori che tali racconti veicolavano. La forma poetica aveva il compito di favorire assimilazione e memorizzazione. Tale forma di comunicazione non rappresentava un espediente stilistico né rispondeva ad un gusto puramente estetico ma nelle culture tribali essa era essenziale al contenuto stesso: «non vi sono affatto enunciati universali e astratti che, pensati come tali nell'anima individuale di uomini orali, verrebbero in un secondo tempo costretti entro incongrue figure narrative e poetiche per essere ricordati»³⁷. Nel contesto delle tribù orali, infatti, non esistevano né «universali e astratti» né, tantomeno, «anime individuali» poiché l'uomo della tribù viveva un senso di profonda appartenenza al proprio gruppo tanto da non potersi concepire al di fuori di esso.

E' l'avvento della cultura alfabetica che «sottrae l'uomo dalla dipendenza tribale e lo istituisce come *individuo autonomo*»³⁸. La *mimesi* rappresenta per l'uomo immerso nella cultura tribale l'unica modalità di appropriazione del senso delle cose. Essa assume la forma di un «pericoloso e inquietante stato di *trance*, in cui viene meno ogni controllo di sé»³⁹. Con le scritture sillabiche si mantiene lo stesso rapporto di immedesimazione con la propria cultura. Anche in questo caso, infatti, per decodificare i simboli è necessaria la conoscenza del contesto nel quale tali simboli sono stati prodotti. Non a caso, sostiene Di Martino «la scrittura sillabica non può essere utilizzata per riprodurre "enunciati insoliti" [...] perché una volta scritti essi non sarebbero più 'leggibili'. Leggibile in una cultura sillabica, è solo ciò che è 'solito', ciò che è in qualche modo intersoggettivamente conosciuto e circolante e che può essere richiamato alla memoria a partire dai segni di scrittura»⁴⁰.

Per dare avvio alla vicenda dell'Occidente è necessario dunque sostituire un «orecchio», strumento fondamentale della trasmissione del sapere in contesti tribali, con un 'occhio', *medium* privilegiato delle culture alfabetiche. Secondo Di Martino il passaggio

³⁷ Ivi, 158.

³⁸ Ivi, 153.

³⁹ *Ibidem*.

⁴⁰ Ivi, 160.

dal medium uditivo al medium visivo avrebbe mutato in via definitiva l'atteggiamento dell'uomo occidentale. Infatti con la trascrizione dei poemi omerici accade che dopo secoli di recitazione le storie di Achille possano finalmente essere lette. Di conseguenza ciò che innanzitutto viene meno è la necessità di *memorizzazione* del testo. Come sapeva bene Platone il testo scritto è, al contrario di quello orale, sempre disponibile ad una nuova rilettura. Il soggetto che legge cessa di essere un «agente» della composizione per divenire uno «spettatore» del brano che si dispiega davanti ai suoi occhi. Gli uomini tribali «agiscono» pateticamente durante la recitazione mentre quelli segnati dall'avvento della cultura alfabetica semplicemente «guardano». Questo consente lo sviluppo di nuove tematiche che richiedono discussioni formali. E' quello che accade quando Esiodo scrive di «giustizia» o quando Sofocle parla dell'«uomo». Siamo all'inizio di un cammino che porterà alla costituzione della mentalità occidentale e che per compiersi necessita di un nuovo impiego del verbo essere. Sofocle, infatti, parla di un uomo che fa e non di un uomo che è. Tuttavia con il tempo il verbo essere comincia a significare non solo «esistere», «essere in situazione» ma diviene una *copula* ovvero strumento logico di collegamento tra un soggetto e un predicato che descrive qualità stabili e universali dell'oggetto preso in considerazione. Nasce il giudizio logico, un tipo di proposizione che per la prima volta intende descrivere qualità *universali* ed *eterno* degli enti:

«la visualizzazione alfabetica, neutralizzando la spinta a comporre il discorso in conformità alle leggi della memoria orale, inaugura quel cammino che porta dalla narrazione al discorso logico, atemporale, impersonale, in cui domina una funzione del verbo essere del tutto estranea e incongrua alla pratica linguistica dell'oralità. Alle virtù della copula tutta la nostra concettualità e costitutivamente affidata»⁴¹.

Allo stesso tempo l'avvento della cultura alfabetica modifica profondamente il ruolo del metro poetico nella composizione del testo. Se nella cultura orale la forma poetica è inscindibile dal messaggio trasmesso, con l'avvento della scrittura alfabetica essa diviene una forma stilistica particolare lasciando lo spazio ad un altro tipo di composizione che è la cifra propria del sapere occidentale: la prosa. Erodoto può scrivere le *Storie* perché appartiene alla cultura alfabetica nella quale la storia è, appunto, un'indagine, volta alla ricerca della *verità in sé*. Commenta Di Martino:

«con l'alfabetizzazione del discorso nascono i fatti del passato, nasce la "storia" come successione di "fatti". L'accaduto cessa di prendere forma e vita nel presente, emerge nella sua separatezza di passato: letteralmente "de-scritto" nella sua "oggettività" dalla prosa alfabetica e collocato nella lineare, uniforme e progressiva distanza "scritta" [...]. L'avvenimento si trasforma in fatto [...]»⁴².

⁴¹ Ivi, 163.

⁴² Ivi, 166.

Allo stesso tempo la pratica alfabetica consente la formulazione delle idee proprie della filosofia. Al nuovo concetto di storia come racconto dei 'fatti del passato' si accompagnano nuove concettualità teoriche che si affidano alle possibilità del verbo essere di descrivere le caratteristiche *in sé* degli oggetti - si pensi alla rivoluzione apportata da Parmenide in merito al tema dell'essere -. Si assiste così alla «progressiva sostituzione degli 'enunciati del *fare*' con gli 'enunciati dell'*essere*', dell'è»⁴³. Si può dire dunque con Husserl che:

«l'Europa spirituale ha un luogo di nascita. Non parlo di un luogo geografico, di un paese, per quanto anche questo sia legittimo: parlo di una nascita spirituale che è avvenuta in una nazione, o meglio per merito di singoli uomini e di singoli gruppi di uomini di questa nazione. Questa nazione è la Grecia del VII e VI secolo a.C.»⁴⁴.

La rivoluzione alfabetica, infatti, ha determinato la nascita di uno spirito nuovo che viene via via a configurarsi come lo spirito europeo. Esso è essenzialmente connotato da una capacità critica sconosciuta alle altre civiltà non alfabetiche. Ponendo la tradizione a distanza, sotto lo sguardo attento dell'occhio, il lettore è in grado di valutare ciò che la tradizione propone trattenendo ciò che egli ritiene di valore e rifiutando ciò che non lo è. In effetti quando i greci si trovarono sotto gli occhi la trascrizione dei poemi omerici si accorsero che essi erano pieni di contraddizioni e discrepanze poiché il lettore, a differenza dell'uditore:

«può fermare il flusso elocutivo in ogni momento; può trattenersi a riflettere in pura sospensione, senza dover prendere affatto partito; può tornare indietro e riprendere il filo dell'argomentazione; può ragionare freddamente su ciò che gli viene comunicato; può di continuo fare un passo indietro o un passo a lato»⁴⁵.

In questo modo si afferma «un abito interrogativo inaudito: "le informazioni sui loro dei ed eroi erano letteralmente vere? Come si potevano spiegare le patenti discrepanze? In che modo le credenze e gli atteggiamenti del passato potevano accordarsi con quelli del presente?»⁴⁶.

La filosofia, pratica resa possibile dalla rivoluzione alfabetica, è la conseguenza di un atteggiamento nuovo, inedito e peculiare che permette di guardare a distanza sia la cultura propria sia quelle estranee valutandole in base a concetti universali, eterni ed immutabili che traducono in oggetto i predicati rilevati grazie all'uso copulativo del verbo essere (la bellezza, la giustizia, la verità). E' un atteggiamento essenzialmente *teoretico* nel senso etimologico della parola. La radice del verbo *theorein*, da cui deriva la parola *theoria*, è il verbo *orào* che significa appunto *vedere*, potremmo anche dire *vedere*

⁴³ Ivi, 167.

⁴⁴ E. Husserl, 1961, 334.

⁴⁵ C. Di Martino, 1998, 169.

⁴⁶ Ivi, 170.

*distanziandosi o vedere da distante*⁴⁷. L'osservazione è l'atteggiamento che più profondamente connota e innerva lo spirito europeo.

E' in virtù di questo atteggiamento che l'uomo occidentale diviene in grado di 'ascoltare' - un'attività che diviene a questo punto un 'vedere con le orecchie', poiché anche in questo caso il contenuto orale viene posto a distanza da se stessi -, e 'comprendere' confrontando le usanze proprie e quelle degli altri come entità spirituali poste di fronte ai propri occhi. Un atteggiamento scettico, capace di sospendere la validità delle conoscenze e porsi in modo problematico verso di esse.

Allo stesso tempo, dal punto di vista antropologico, la rivoluzione alfabetica consente lo sviluppo di un tipo umano nuovo: *l'individuo*. La lettura è, infatti, una attività silenziosa condotta in solitudine. L'uomo che legge può, a differenza dell'uomo tribale, estraniarsi dal contesto socio-culturale in cui vive per divenire tutt'uno con il testo. Mentre per l'uomo tribale e uditivo la comunità di appartenenza costituisce e plasma la personalità, l'uomo europeo sperimenta un senso di distacco rispetto alla tradizione e alla cultura di appartenenza con la quale egli non si immedesima ma che, al contrario, egli valuta con occhio critico. E' proprio grazie alla rivoluzione alfabetica che l'uomo cessa di essere olisticamente fuso con la totalità del suo gruppo sociale e diviene individuo solitario, assoluto protagonista dell'accettazione o del rifiuto della propria cultura.

L'originalità dell'Occidente è consistita e consiste da una parte nella capacità offrire all'umanità le categorie di pensiero dell'*in sé* che aprono il compito infinito di comprensione dell'universale, dall'altra nella capacità di generare individui protagonisti della propria azione libera poiché dotati di capacità critica verso la tradizione. Alla luce delle precedenti affermazioni è più facile comprendere cosa intende Husserl quando in un passaggio chiave della Conferenza di Vienna afferma che in Grecia tra VII e VI secolo si delinea:

«un *nuovo atteggiamento* di alcuni uomini verso il mondo circostante. Da questo atteggiamento derivò una formazione spirituale di un genere completamente nuovo, la quale si trasformò rapidamente in una forma culturale sistematicamente conclusa. I greci la chiamarono *filosofia*. Nella sua traduzione esatta questo termine non significa altro che scienza universale, scienza del cosmo, della totalità di tutto ciò che è. Ben presto nasce l'interesse per il tutto, e perciò ben presto si pone il problema del divenire e dell'essere nel divenire, del suo particolarizzarsi in forme generali e nelle regioni dell'essere»⁴⁸.

⁴⁷ Non a caso Remi Brague, dovendo descrivere lo specifico dell'atteggiamento europeo di fronte alle altre culture parla di "distanziamento" facendo direttamente riferimento all'esperienza della lettura come attività specifica dell'occhio: «I teorici russi della letteratura del periodo precedente la Grande Guerra, detti poi "formalisti", hanno creato il concetto di *straniamento* (corsivo mio) per esprimere l'essenza stessa della letteratura: mentre l'esperienza quotidiana subisce inevitabilmente l'usura dell'abitudine, lo scrittore permette al lettore di riviverla con occhi nuovi, applicando tutta una serie di procedimenti che hanno come effetto il fatto che quella realtà sembra estranea. In seguito l'idea fu ripresa da Brecht con la sua famosa *Verfremdung*, il 'distanziamento'». R. Brague, 2005, 200.

⁴⁸ E. Husserl, 1961, 334.

Ciò che in ultima analisi identifica il popolo europeo rispetto agli altri popoli è un nuovo modo di porsi di fronte alle entità disponibili per tutte le umanità eppure mai così guardate, mai così comprese. Così come si gioca la possibilità di un vero multiculturalismo. Infatti è proprio grazie a questo sguardo 'distaccato' che l'uomo europeo può accogliere ciò che è diverso da sé. E' ciò che rileva anche Remi Brague quando è chiamato a individuare le differenze tra popolo greco e indiano. Riportando un episodio tratto dalle *Storie* di Erodoto, il filosofo francese narra di un confronto sulla sepoltura dei morti avvenuto tra indiani e greci. Se è vero che entrambi i popoli inorridiscono per le pratiche di sepoltura poste in atto dall'altro popolo, è anche vero che i greci:

«ascoltano in silenzio la domanda del re e vi rispondono con calma, mentre gli Indiani la coprono con le loro urla indignate e chiedono a Dario di tacere. [...] I Greci comprendono, tramite un interprete, ciò che viene chiesto agli indiani. I Greci possono dunque essere attaccati alle loro usanze particolari [...]; però almeno accettano di prendere conoscenza di ciò che essi non sono e, di conseguenza, di informarsi sul carattere contingente della loro particolarità, di aprirsi sul resto del mondo»⁴⁹.

Il popolo greco è contraddistinto da un particolare atteggiamento che gli indiani non possono in alcun modo replicare; è un atteggiamento che prevede «l'ascolto» e la «comprensione» di leggi culturali diverse dalla propria, una modalità di rapporto con la realtà che richiede la capacità di estraniarsi da se stessi e dal proprio passato per aprirsi (criticamente) all'altro. Di conseguenza non è un contenuto, o una serie di contenuti a identificare l'Europa nella sua specificità ma, come dice Brague, è una *forma* che permette di interpretare ciò che viene incontrato secondo le categorie universali proprie dell'Occidente. Per questo motivo «l'Europa non è altro che un costante movimento di autoeuropeizzazione»⁵⁰ ovvero un processo infinito di riappropriazione di sé, delle proprie categorie costitutive e della propria autenticità, un movimento all'interno del quale «l'Europa è il risultato dell'europeizzazione, non la sua causa»⁵¹.

3. Il campo di battaglia della storicità: Husserl contra Heidegger

Lo sviluppo dello sguardo puramente teoretico è un punto di non ritorno per la storia dell'umanità intera. Esso diviene principio di un nuovo tipo di storicità che Husserl nella *Crisi delle Scienze Europee* chiama *storicità assoluta* in aperta polemica con il concetto di intrascendibilità della storia di Martin Heidegger. La filosofia comporta un «rivoluzionamento della storicità, che si trasforma ora nella storia del venir meno, nel

⁴⁹ R. Brague, 2005, 150.

⁵⁰ R. Brague, 2005, 152.

⁵¹ *Ibidem*.

divenire di un'umanità a cui incombono compiti infiniti, dell'umanità finita»⁵². Tale atteggiamento si caratterizza per una modalità di interrogazione della realtà *non ingenua* e *disinteressata* e si contrappone diametralmente a quello che il filosofo definisce «atteggiamento mitico» o «naturale», caratteristico non solo delle civiltà prefilosofiche ma proprio anche delle culture più elevate. «Venendo al mondo» sostiene Vincenzo Costa «assorbiamo i valori del mondo circostante, ci identifichiamo con essi. Viviamo all'interno di un certo modo di pensare i rapporti tra gli uomini, l'essere della divinità il senso dell'esistenza. E li accettiamo senza sollevare una domanda sulla loro verità»⁵³. Per l'uomo immerso nelle sue pratiche quotidiane «è tematico ciò verso cui ci si dirige»⁵⁴ mentre rimane sempre sullo sfondo l'accadere stesso del mondo e il suo valore di verità. E' un atteggiamento che si configura come «un certo stile normale dell'esistenza umana»⁵⁵, nasce nell'ambito della vita *pratica* ma può caratterizzare i gradi di cultura più elevati. Gli oggetti che si fanno incontro nell'esperienza si presentano come entità «inerti», dotati di uno specifico e inindagato significato culturale e disponibili ad essere manipolati ed utilizzati a seconda degli interessi e delle esigenze individuali.

Queste modalità patico-pratiche di rapportarsi al mondo costituiscono un *primo tipo di storicità* caratterizzato da «immobilità» e «staticità» poiché in essa «ogni singolo stile fattuale dell'esistenza creatrice di cultura, rimane formalmente lo stesso, nonostante tutte le fasi di ascesa, decadenza o di ristagno»⁵⁶. Secondo la modalità ingenua di rapporto con il mondo, all'interno di ogni oggettualità - sia materiale sia spirituale - fungono una serie di significati stratificati che vengono, tuttavia, completamente obliati dal senso comune: «una simile descrizione dell'esperienza, assai comune, è ritenuta da Husserl una pura mitologia»⁵⁷.

Occorrono dunque «particolari motivi perché tutto ciò che inerisce alla vita del mondo possa subire un *rivolgimento* (corsivo nostro), perché possa diventare tema e suscitare un persistente interesse»⁵⁸. Tale rivolgimento si configura come una prassi di genere totalmente nuovo perché grazie ad esso:

«l'uomo è preso dalla passione per una considerazione e per una conoscenza del mondo che si stacca da tutti gli interessi pratici e che, nell'ambito circoscritto delle sue attività conoscitive e nei tempi ad essa dedicati, non persegue e non produce altro che pura teoria»⁵⁹.

⁵² E. Husserl, 1961, 338.

⁵³ V. Costa, 2009, 172.

⁵⁴ E. Husserl, 1961, 340.

⁵⁵ *Ibidem*.

⁵⁶ *Ivi*, 339.

⁵⁷ C. Di Martino, 2013, 17.

⁵⁸ E. Husserl, 1961, 340.

⁵⁹ *Ivi*, 343.

Evidentemente non si tratta di abbandonare in via definitiva il *modus solitus* di rapportarsi alla realtà poiché anche gli uomini segnati dal rivolgimento teoretico continuano a manipolare oggetti, progettare l'azione futura e amministrare la politica secondo i dettami dell'atteggiamento ingenuo e pratico; eppure, allo stesso tempo, essi appartengono in via definitiva a un nuovo tipo di storicità – la *storicità assoluta* –, divengono una comunità trascendentale di «uomini nuovi»⁶⁰ destinati per sempre a vivere nel segno dell'infinità.

Da questo punto di vista, se osservata secondo un atteggiamento «naturale» o «mitico» cioè ingenuo, la storia si presenta come successione di civiltà che nei loro processi di sviluppo e decadenza presentano dal punto di vista formale identiche caratteristiche, mentre se essa viene affrontata secondo un metodo trascendentale mirante a chiarirne il «senso teleologico»⁶¹ essa rivela la presenza di una *soglia*, la soglia del rivolgimento teoretico, a partire dalla quale «sorge una particolare umanità»⁶².

L'obiettivo polemico di queste righe è sicuramente Oswald Spengler che intende, tramite uno sviluppo metodico delle analogie storiche, sviluppare una «*morfologia della storia mondiale*»⁶³ avente lo scopo di individuare «la struttura metafisica dell'umanità storica»⁶⁴, riducendo la grande epopea della storia occidentale a semplice manifestazione di una forma storica universale e privandola, di conseguenza, della sua immanente *vocazione* all'universalità. La cultura occidentale, invece, non è una «mera follia storico-fattuale, un conseguimento casuale di un'umanità casuale in mezzo ad altre umanità e ad altre storicità completamente diverse»⁶⁵ poiché in essa si è rivelata «quell'entelechia che è propria dell'umanità come tale»⁶⁶, ovvero si è resa evidente – ed è diventata cultura – la finalità ultima dell'umanità in quanto «latentemente» o «espressamente orientata»⁶⁷ verso la razionalità. Nell'umanità occidentale si è svelato un nuovo senso della storia che ha cessato di essere una continua successione di ascese e declini per acquisire la forma di una immanente teleologia.

I ricorrenti riferimenti al tema della storicità si rivolgono polemicamente anche contro l'ormai rinnegato discepolo Martin Heidegger. Come ha chiarito efficacemente Losurdo, tra gli anni Venti e Trenta Heidegger partecipa a quel processo di *detrascendentalizzazione* e *deuniversalizzazione* del soggetto spesso reso funzionale all'ideologia di guerra tedesca. Se, secondo Spengler «l'umanità è un concetto zoologico o è vuota parola»⁶⁸ mentre, secondo De Maistre: «non esiste *l'uomo* nel mondo. Ho visto nella mia vita francesi, italiani, russi ecc.; so pure, grazie a Montesquieu che *si può essere*

⁶⁰ Vedi E. Husserl, 1961, 335.

⁶¹ Ivi, 328.

⁶² Ivi, 345.

⁶³ O. Spengler, 1978, 16.

⁶⁴ Ivi, 13.

⁶⁵ E. Husserl, 1961, 44.

⁶⁶ *Ibidem*.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ O. Spengler, 1978, 28.

persiani; ma in quanto all'uomo dichiaro di non averlo mai incontrato in vita mia: se esiste, è a mia insaputa»⁶⁹, per Heidegger l'uomo è *dasein* (esserci) ovvero un soggetto praticamente e pativamente coinvolto nel proprio mondo-ambiente storico che rappresenta l'ultimo e intrascendibile orizzonte dell'esistenza. «La categoria del *dasein*», commenta Losurdo, «con quella particella (il *Da*) che intende enfatizzare il qui e ora, mira esplicitamente a negare la categoria di genere umano: se intendiamo il soggetto *daseinmäßig*, cioè in modo conforme alla categoria di esserci, non possiamo mai sussumerlo sotto la categoria di "genere"»⁷⁰. Le categorie dell'esserci e dell'essere nel mondo vengono spesso utilizzate dalla propaganda nazista per affermare l'importanza delle «radici» e del radicamento dell'individuo in una comunità storica determinata. Nel suo discorso di rettorato il filosofo, criticando il concetto di *Geist* come «interminabile esercizio dell'analisi logico-intellettuale» e come «ragione universale»⁷¹ si richiama apertamente alle «forze di guerra e sangue»⁷² che costituiscono il vero spirito del popolo tedesco. Secondo Heidegger occorre superare il concetto di uomo come animale razionale per abbracciare il più autentico principio di uomo come animale storico, un *esserci* esistenzialmente radicato nella comunità nazionale di appartenenza. Continua Losurdo: «Heidegger aveva osservato che la vita è "sempre vissuta *hic et nunc*" in una determinata "situazione storico-spirituale"; pertanto, l'effettiva esperienza di vita (...) non è l'universale di cui il sé sarebbe il caso individuale, ma essa è un fenomeno essenzialmente "storico"»⁷³. Di conseguenza, se la ragione universale viene tacciata di inautentico intellettualismo anche i valori sovranazionali di democrazia, convivenza pacifica e fratellanza universale – che il popolo tedesco ha visto rivivere durante la fallimentare esperienza della Repubblica di Weimar - devono lasciare spazio ai diritti particolari delle singole comunità umane poiché «ci sono tante specie di diritti fondamentali quante sono le specie di comunità umana»⁷⁴, negando in questo modo ogni appiglio per affermare la possibilità di diritti universali dell'uomo. E' il pericolo che, in altri termini, rileva anche Romano Guardini quando descrive l'ascesa del potere nazista in Germania. Con la riduzione del *Geist* alla dimensione biologica «che considera l'essere umano come un vivente che è certo più sviluppato, dotato e pregevole dell'animale, ma essenzialmente sta sullo stesso piano [...] sempre più scomparve ciò che dà all'uomo sostegno in se stesso: il sentimento della dignità spirituale, la capacità di giudizio personale, la coscienza dell'eterno valore del singolo»⁷⁵.

Secondo Husserl tali riduzioni biologiche e storiche sono espressioni di un «pericoloso naturalismo»⁷⁶ secondo il quale l'individuo si presenta come un *puro fatto*

⁶⁹ J. De Maistre, 1985, 47.

⁷⁰ D. Losurdo, 1992, 57.

⁷¹ M. Heidegger, 1998, 7.

⁷² *Ibidem*.

⁷³ D. Losurdo, 1992, 57.

⁷⁴ C. Schmitt, 1934, 44.

⁷⁵ R. Guardini, 2004, 49.

⁷⁶ E. Husserl, 1961, 332.

della storia e della natura il cui senso d'essere è totalmente occultato. Spengler, Heidegger e gli ideologi di regime che hanno ridotto la storia occidentale a «mera follia storico-fattuale»⁷⁷ e gli individui a «uomini di fatto»⁷⁸ esprimono la loro adesione al primo tipo di storicità palesando di non aver del tutto compreso la novità assoluta portata nella storia dallo sguardo teoretico.

Non a caso sia l'indagine spengleriana sia quella heideggeriana sono funzionali alla prassi. Secondo le intenzioni dell'autore ne *il Tramonto dell'Occidente* «viene tentata per la prima volta una prognosi della storia. Ci si è proposti di predire il destino di una civiltà»⁷⁹, un compito che Spengler considera «l'unica e, in un certo modo, naturale filosofia che oggi tutti oscuramente presentono»⁸⁰. L'indagine circa la morfologia della storia è funzionale allo scopo puramente pratico della previsione degli sviluppi futuri, unico compito rimasto valido per la filosofia di un Occidente ormai in declino. In un passaggio della *Prefazione* Spengler condanna apertamente l'atteggiamento puramente teoretico di chi scambia «il raziocinare sofisticato intorno all'azione per l'azione stessa» perché «chi si mette a definire ignora il destino»⁸¹, mentre nel suo *Discorso di rettorato* Heidegger critica l'atteggiamento di chi interpreta la strutturazione dello sguardo teoretico presso il popolo greco come un puro «domandare considerante-contemplante»⁸², atteggiamento da cui discenderebbe una prassi politica razionale. Secondo Heidegger le cose non starebbero affatto in questo modo; il filosofare non sarebbe stato per i greci una contemplazione assolutamente *non pratica e disinteressata* dell'ente ma, al contrario, questo «domandare considerante-contemplante» avrebbe il significato di «suprema attuazione di una prassi genuina»⁸³, rappresenterebbe, cioè, il momento culminante della prassi, un punto mediano che «intona intimamente l'intero *dasein* del popolo e dello stato»⁸⁴.

Secondo Husserl la considerazione heideggeriana del *theorein* come momento culminante della prassi indica la permanenza di tali considerazioni all'interno di una modalità naturalistica e ingenua di guardare l'esperienza greca. Il *theorein* può essere servile agli interessi naturali della vita come accade in politica ma, in questo caso, «il nuovo atteggiamento è a sua volta un atteggiamento pratico»⁸⁵. Invece, continua Husserl:

«esiste un'altra possibilità essenziale di cambiamento dell'atteggiamento naturale generale [...], esiste cioè *l'atteggiamento teoretico* [...], il quale diventa un fine autonomo, un campo di interessi. L'atteggiamento teoretico, per quanto sia a sua volta un atteggiamento professionale, è del tutto non pratico. Esso si fonda su un'epochè volontaria da qualsiasi

⁷⁷ Ivi, 44.

⁷⁸ Ivi, 35.

⁷⁹ O. Spengler, 1978, 13.

⁸⁰ Ivi, 7.

⁸¹ Ivi, 4.

⁸² M. Heidegger, 1998, 5.

⁸³ *Ibidem*.

⁸⁴ *Ibidem*.

⁸⁵ E. Husserl, 1961, 340.

prassi. E perciò anche da qualsiasi prassi di grado più alto che, nell'ambito della vita professionale, si proponga di servire alla dimensione naturale»⁸⁶.

L'atteggiamento filosofico trova il suo momento culminante nel gesto di sospensione (*epochè*) da tutti gli interessi pratici. Nell'*epochè* l'uomo compie quel percorso della ragione avviato tramite lo sviluppo della pratica alfabetica e che consente di *porsi a distanza* dai significati culturalmente e occultamente vissuti dal soggetto per poterli apertamente valutare e criticare. Con lo sviluppo della capacità critica l'umanità entra nell'ambito di una *storicità assoluta* «che assume la forma di una prassi di genere nuovo, di una critica universale di qualsiasi vita e di qualsiasi fine della vita»⁸⁷. In questa capacità di critica universale sta la possibilità di riscatto dell'Occidente e il momento di svolta della storia dell'umanità intera. Quell'umanità che vive latentemente o apertamente la tensione alla razionalità trova nella cultura filosofica il proprio compimento e il proprio fine.

In questo contesto l'intellettuale non è chiamato a divenire «vate» dell'umanità futura, proponendosi come profeta degli sviluppi futuri – come vorrebbe Spengler –, né preconizzando con la teoria l'inevitabile destino politico di un popolo – come sembra alludere Heidegger in alcuni passaggi – ma, secondo una famosa espressione di Husserl, esso dovrà divenire «funzionario dell'umanità»⁸⁸, rendendosi servitore di quella svolta teoretica che ha generato l'Occidente. Solo se i filosofi adempiono seriamente a questa funzione critica si potrà evitare l'affermazione del pensiero ideologico. In una riflessione degli anni Novanta Havel, riflettendo sulla crisi dell'Occidente seguita al crollo delle ideologie novecentesche, pone in evidenza l'importanza che il ruolo dell'intellettuale ha nella ricostruzione della cultura moderna. Richiamandosi al concetto popperiano di *ingegneria olistica sociale* Havel rileva come i regimi totalitari novecenteschi siano nati dall'«aspirazione dell'uomo a cambiare del tutto e globalmente il mondo per il meglio secondo un'ideologia a priori fondata sull'illusione di aver capito tutte le leggi dell'evoluzione storica»⁸⁹.

Le ideologie nascono da un fatale asservimento del *thorein* alla *praxis* rispondendo, tramite la costruzione di un sistema astratto e ideale, che intende predire il futuro dell'azione politica, ad un'aspirazione del tutto pratica. In questo modo il pensiero, cessando di essere funzione critica della vita – valutandone in modo del tutto disinteressato la costituzione dei significati, la fondatezza dei valori e cioè, in una parola, il suo *sensu* d'essere –, «dovette dichiarare guerra alla vita stessa»⁹⁰ costruendo una

⁸⁶ Ivi, 341.

⁸⁷ *Ibidem*.

⁸⁸ Ivi, 46.

⁸⁹ Vedi Havel, 2013, 34.

⁹⁰ Ivi, 35.

gabbia teorica nella quale «furono distrutte tutte le manifestazioni naturali della vita in nome della visione astratta e teoretica di un mondo migliore»⁹¹.

Occorre dunque che gli intellettuali ritornino ad essere «coltivatori della tolleranza», «difensori dei diritti umani e della loro indivisibilità e inviolabilità» ovvero riacquistino il ruolo di «coscienza della società»⁹². Tale mutamento del ruolo dell'intellettuale è possibile solo se si recupera per intero l'aspirazione puramente teoretica della cultura occidentale.

4. Una comunità umana segnata dall'infinità e dall'universalità

L'umanità occidentale vive, in virtù della sua *epochè*, nel segno dell'universalità e dell'infinità, dimensione del tutto preclusa alle civiltà che non hanno attraversato la soglia del puro *theorein*. L'atteggiamento teoretico porta, infatti, alla scoperta di formazioni di senso - le idee - che hanno carattere specificatamente universale. Ciò risulta evidente dall'applicazione che di questo atteggiamento si ha nelle scienze matematiche. Dice Husserl: «il matematico si astiene in via di principio da qualsiasi giudizio sulla realtà di fatto. Certo può servirsi delle realtà dell'esperienza, ma non in quanto realtà»⁹³. Il matematico, applicando uno sguardo puramente disinteressato sul mondo, può osservare l'oggetto prescindendo dai significati culturali che esso porta con sé - e di conseguenza prescindendo dal carattere di realtà che lo caratterizza nella *praxis* quotidiana-. Per il matematico le realtà dell'esperienza «valgono soltanto in quanto esempi qualsiasi, varianti a piacere nella libera fantasia»⁹⁴. Osservando un libro, ad esempio, egli vede un 'parallelepipedo', così come osservando una matita vede un piccolo cilindro allungato con una piramide a base circolare all'estremità. Queste «variazioni della fantasia» come le chiama Husserl, possiedono il carattere dell'infinità poiché i soggetti della umanità *teoretica* si scoprono liberi di variare all'infinito le forme geometriche allungando e accorciando parallelepipedi, sommando sfere a piramidi, scavando concavità nelle figure solide. Per fare tutto questo, tuttavia, l'uomo deve abbandonare il modo solito di rapportarsi alle cose *sospendendo il giudizio* sulla realtà dell'oggetto incontrato e ponendo in atto quell'*epochè* dagli interessi meramente pratici necessaria al *theorein*.

Lo sviluppo della pratica alfabetica e la svolta filosofica hanno aperto la possibilità, prima impensabile, di osservare un oggetto nella sua 'purezza geometrica'. Potremmo dire che il primo carattere della tensione all'infinità propria dell'uomo occidentale si svela nella possibilità aperta per la fantasia di variare all'infinito le forme geometriche: «la singola pura possibilità di un corpo, presentatoci da una fantasia chiara ed univoca, per

⁹¹ *Ibidem*.

⁹² *Ivi*, 41.

⁹³ E. Husserl, 1999, 16.

⁹⁴ *Ibidem*.

mezzo della *libera variazione*, e precisamente nella *coscienza di qualsiasi possibile prosecuzione* di tale variazione, rende al contempo possibile la *coscienza originaria di un'infinità aperta* di corpi possibili»⁹⁵.

Questo permette di apprezzare la prima differenza sostanziale tra umanità appartenente alla storicità empirica e civiltà segnata dalla storicità assoluta. Nel primo caso l'uomo, in virtù dei suoi interessi meramente pratici, vive nell'ambito della finitezza, «l'orizzonte infinitamente aperto non si è ancora dischiuso; i suoi fini, le sue attività e le sue evoluzioni, la sua motivazione personale, di gruppo, nazionale, mitica, tutto si muove nella dimensione del mondo circostante finito e controllabile»⁹⁶ mentre l'uomo *teoretico* è segnato costitutivamente dalla dimensione dell'infinità. Inoltre, nella libera ideazione delle forme geometriche si rivela un carattere ancora più peculiare della tensione occidentale all'infinità poiché esse sono espressione di un che di identico, di un'idea: «l'*identico* che permane in tale variazione emerge nella sua evidenza, quando si percorra con lo sguardo l'infinità aperta delle varianti, come *l'identico che le attraversa*, come la loro *essenza comune*, la loro 'idea'»⁹⁷.

L'uomo occidentale, strutturalmente inabitato dall'*epochè* filosofica, sa comprendere la sostanziale differenza tra l'idea, entità identica e immutabile sottesa ad ogni figura geometrica, e la sua rappresentazione, figura empirica che in un dato momento della storia è rappresentazione di una certa idealità. Ciò che avviene applicando lo sguardo teoretico all'ambito delle matematiche descrive esattamente l'atteggiamento e la scoperta realizzata dai greci nel confronto con altre culture. L'uomo considera innanzitutto la molteplicità delle nazioni, la propria e quelle straniere, col loro mondo circostante ovviamente valido, con le loro tradizioni, i loro dei, i loro demoni, le loro potenze mitiche. Questa sorprendente contrapposizione rivela la differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale e «pone *il nuovo problema della verità*»⁹⁸.

Nella libera variazione delle forme aperta dallo sguardo teoretico l'uomo occidentale si accorge di una persistente discrepanza tra *forme, rappresentazioni, espressioni* e contenuto di verità. Se l'uomo del mito, in virtù del proprio atteggiamento pratico, cerca risposte, l'uomo occidentale, grazie alla dimensione teoretica aperta dall'*epochè*, diviene in grado di porre domande. L'uomo del mito cerca rassicurazione e la ottiene creando un cosmo che coincide sempre con la visione del mondo della sua civiltà. L'atteggiamento filosofico nasce, invece, dalla percezione di una sostanziale differenza tra la propria visione del mondo e quella delle altre civiltà. Come è noto, infatti, la filosofia non nasce nella Grecia continentale ma in alcune città ioniche situate nella penisola anatolica e che, per la loro natura commerciale, avevano stabilito contatti con civiltà diverse da quella greca.

⁹⁵ E. Husserl, 1994a, 17.

⁹⁶ E. Husserl, 1961, 337.

⁹⁷ E. Husserl, 1994a, 17.

⁹⁸ E. Husserl, 1961, 337.

E' nel confronto con altre visioni di mondo che sorge la domanda circa la verità in sé, indipendente dalle singole rappresentazioni di mondo. Caratteristico della cultura occidentale è il fatto che essa si lascia interrogare dalle differenze culturali, poiché ci si rende conto che il proprio modo di pensare è uno tra i tanti possibili. Questo produce la coscienza della «differenza tra la rappresentazione del mondo e il mondo reale»⁹⁹ facendo emergere il problema della verità, per rispondere al quale sono necessari oggetti di senso particolari che portano in sé il carattere dell'«eternità» e dell'«immutabilità»: le idee.

La verità non è un possesso per l'uomo occidentale ma è un compito, un compito per sua essenza infinito. La civiltà occidentale sorge nel segno dell'infinità che le è assegnato dall'esigenza di raggiungere quella verità che allo stesso tempo vela e rivela se stessa. Questa è l'ultima teleologia della cultura occidentale e dell'umanità intera. Per questo Husserl vede nella nascita della filosofia «il fenomeno originale dell'Europa spirituale»¹⁰⁰. Il popolo europeo vive nel segno dell'infinità, valore che rappresenta allo stesso tempo la sua cifra caratteristica e indica il senso cosmico storico degli europei nel mondo.

La sostanziale differenza tra la popolazione che viene via via a strutturarsi come europea e le altre grandi civiltà della storia consiste in questa perpetrata tensione verso l'infinito che da una parte non viene mai soddisfatta mentre dall'altra parte permette una costante apertura interrogativa. Secondo Husserl la tensione all'infinità propria dell'Occidente è strettamente legata allo sviluppo della filosofia. Sono proprio queste nuove formazioni spirituali a dare origine ad una nuova umanità:

«sorge dunque una particolare umanità e, correlativa alle operazioni di una nuova cultura, una particolare professione. La conoscenza filosofica del mondo non produce soltanto questi risultati di genere particolare ma anche uno specifico contegno che ben presto coinvolge tutti gli altri aspetti della vita umana, tutte le sue esigenze e i suoi scopi, con tutti gli scopi della tradizione storica a cui si è stati educati e che valgono proprio per questa ragione. Si forma così una nuova comunità interiore, possiamo dire: una comunità fondata su interessi puramente ideali, una comunità di uomini che vivono della filosofia, che sono congiunti nella dedizione alle idee, le quali non soltanto servono a tutti ma nella loro identità sono proprie di tutti. Necessariamente si genera così un'azione comune di genere particolare, un lavoro che si svolge nella comunità e che è per la comunità, che implica un'efficiente critica vicendevole, e da cui sorge il bene comune della validità pura e incondizionata della verità. A ciò si aggiunge ora necessariamente la tendenza a trasmettere gli interessi attraverso la comprensione di ciò che la filosofia persegue e produce; una tendenza dunque all'assorbimento nella comunità dei filosofi di sempre nuove persone filosofiche»¹⁰¹.

In virtù di una tale inesausta ricerca del vero l'umanità occidentale si costituisce come una comunità spirituale «strutturalmente aperta, perché è da un lato

⁹⁹ V. Costa, 2009, 173.

¹⁰⁰ E. Husserl, 1961, 334-335.

¹⁰¹ E. Husserl, 1961, 346.

consapevolezza della distanza del proprio sapere rispetto alla verità, dall'altro genera un rapporto alla verità come al telos, al fine cui bisogna mirare»¹⁰².

L'Europa si costituisce dunque come un luogo spirituale in cui la verità ha la possibilità di *ad-cadere*, cadere dentro, ed è questo *accadimento* a generare il dinamismo proprio di un particolare tipo di cultura che, a differenza di altre, non vive nella ripetizione ma è votata al cambiamento e al rinnovamento continuo di sé. I popoli, dice Husserl, sono unità spirituali e pertanto non descrivibili tramite una zoologia dei popoli che ne definisca una volta per tutte i caratteri. Tra questi la nazione europea spicca perché essa meno di altri ha «una forma ormai definita e definibile, la forma di una ripetizione regolata. L'umanità psichica non è mai compiuta e non lo sarà mai. Non potrà mai ripetersi»¹⁰³.

5. Conclusione

Nel contesto della crisi Novecentesca occorre recuperare il senso dell'origine, ovvero il valore di quel compito infinito che spinge la civiltà europea verso la verità. Le idealità che possono essere scoperte tramite una rinnovata «*mathesis* dello spirito e dell'umanità»¹⁰⁴ e che, tramite lo sviluppo consapevole del metodo dell'*epochè*, si configura come genuina «scienza d'essenza» o «scienza *apriori*», presentano il peculiare carattere dell'universalità.

Se con lo storicismo «svanisce la validità assoluta di ogni forma particolare di concezione della vita»¹⁰⁵ e «il formarsi della coscienza storica distrugge [...] la credenza nella validità universale»¹⁰⁶ diviene necessario, per non cedere alla «sepsi storicistica»¹⁰⁷ sapere distinguere tra «la scienza come fenomeno culturale»¹⁰⁸, come pratica emersa in un certo contesto storico in seguito all'attraversamento di certe *soglie* di significato, e la «scienza come sistema di teorie valide»¹⁰⁹. La *ruckfrage*, intesa come sviluppo coerente della scienza d'essenza, consente di apprezzare nel suo senso d'essere l'apporto definitivo rappresentato dalla svolta del *theorein* e della scoperta delle idealità.

L'Europa così recupera «quell'apertura che unirebbe quest'opera con ciò che infinitamente la oltrepassa ma che, solo, le può dare al tempo stesso il senso autentico»¹¹⁰. Come riassume efficacemente Vincenzo Costa: «*l'origine è il fine*. Comprendere l'origine significa dunque comprendere il fine che guida la storia

¹⁰² V. Costa, 2009, 173.

¹⁰³ E. Husserl, 1961, 335.

¹⁰⁴ E. Husserl, 1994a, 7.

¹⁰⁵ *Ibidem*.

¹⁰⁶ *Ivi*, 74.

¹⁰⁷ *Ivi*, 71.

¹⁰⁸ *Ivi*, 75.

¹⁰⁹ *Ibidem*.

¹¹⁰ V. Havel, 2013, 51.

occidentale e il *telos* che, in maniera velata, percorre tutte le fasi della sua storia»¹¹¹. Ridurre l'essenza alla pura dimensione storica, come pretenderebbero di fare Heidegger e gli storicisti, condurrebbe, infatti, a posizioni razionalmente insostenibili. Secondo gli storicisti, infatti, «non vi sarebbe validità pura e semplice o "in sé"»¹¹² e di conseguenza:

«neanche il principio di contraddizione e l'intera logica, che pur nei nostri giorni è in pieno sviluppo, avrebbero una simile validità. Potrebbe essere che alla fine i principi logici di non contraddizione si trasformino nel loro contrario. Di conseguenza non avrebbero in sé alcuna validità nemmeno tutte le proposizioni ora espresse, nonché le stesse possibilità che abbiamo considerato e preteso come valide»¹¹³.

Lo storicismo smentisce se stesso perché nega validità a concetti che utilizza per esprimersi e che nella pratica considera universalmente e permanentemente validi. Lo stesso cammino delle scienze matematiche ed empiriche mostra che nel mutamento della vita dello spirito e delle epoche storiche si sono affermate «validità assolute»¹¹⁴ divenute una conquista permanente dell'umanità. Perché la stessa distinzione tra cammino storico e idealità assolute non può valere per i valori umani di convivenza civile e di fratellanza universale?

Rifondando i rapporti tra *theorein* e *praxis* sulla scorta di una scienza filosofica rigorosa l'umanità occidentale saprà orientarsi anche in ambito etico di modo che tutti i problemi che concernono l'uomo nel suo comportamento di fronte al mondo possano essere affrontati secondo un modello razionale e non demandati all'istintività o al sentimento. Centrando l'attenzione sul puro *theorein* disinteressato Husserl non intende, infatti, in ambito morale, abbandonare l'uomo al rigorismo kantiano o alla *morale del sentimento*. Secondo Husserl, infatti, non può esistere un'emozione o una decisione che non sia motivata da valori riconosciuti e a loro volta fondati su legalità d'essenza. Si tratta piuttosto di fondare una pratica teoretica *libera* per consentire lo sviluppo di un'etica *libera*, cioè motivata e retta da valori razionali e universali. In ultima analisi, infatti, il *telos* dell'umanità consiste in «un processo di umanizzazione del mondo e di umanizzazione dell'uomo»¹¹⁵.

In questo senso l'uomo europeo assume nei confronti delle altre civiltà una missione e una responsabilità storica. Dice Havel: «il compito dell'Europa è, oggi, trovare di nuovo la sua coscienza e la sua responsabilità [...] non soltanto la responsabilità verso la propria architettura politica ma anche la responsabilità verso il mondo come totalità»¹¹⁶ poiché, gli fa eco Husserl, «nell'umanità greca si è rivelata quell'entelechia che è propria

¹¹¹ V. Costa, 2009, 171.

¹¹² E. Husserl, 1994a, 75.

¹¹³ *Ibidem*.

¹¹⁴ *Ivi*, 77.

¹¹⁵ V. Costa, 2009, 175.

¹¹⁶ V. Havel, 2013, 72.

dell'umanità come tale»¹¹⁷, essendosi svelato con maggiore chiarezza quel *telos* verso il quale tutta l'umanità è in cammino. La tragedia della Prima Guerra Mondiale ha permesso al pensiero e all'agire politico di «entrare in una nuova fase: quella della prospettiva sul Tutto e dell'agire a partire dal Tutto»¹¹⁸, una fase in cui L'Europa gioca un ruolo cruciale perché uno dei suoi capisaldi, dice Havel, è l'universalismo «ossia l'ingiunzione a pensare a tutti, di comportarsi nel modo in cui dovrebbero comportarsi tutti e cercare soluzioni accettabili per tutti»¹¹⁹. La corrispondenza tra le strutture razionali dell'io e la verità, intesa come infinito compito di apertura dell'io alla realtà, e che il disinteressato *theorein* filosofico ha scoperto come immanente teleologia dell'Occidente è, infatti, ciò che attende tutte le umanità della terra.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

AGNOLI Francesco, 2005, *Conoscere il Novecento*. Il Cerchio, Rimini.

BRAGUE Remi, 2005, *Il futuro dell'Occidente*. Bompiani, Milano (ed. or. *La voie romaine*, Critérion, Paris, 1992).

BUCCI Paolo, 2013, *La Crisi delle Scienze europee di Husserl*. Carocci, Roma.

COSTA Vincenzo, FRANZINI Elio, SPINICCI Paolo, 2002, *La Fenomenologia*. Einaudi, Torino.

COSTA Vincenzo, 2009, *Husserl*. Carocci editore, Città di Castello.

CROCE Benedetto, 1950, *Storia di Italia dal 1914 al 1918. Pagine sulla guerra*, Bari.

DE MAISTRE Joseph, 1985, «Considerazioni sulla Francia», Roma (ed. or. «Consideration sur la France» (1797). In *Oeuvres complètes*, Lyon 1884, voi. 1, 74).

DI MARTINO Carmine, 2013, *Esperienza e intenzionalità*. Angelo Guerini e Associati, Milano.

DI MARTINO Carmine, 1998, *Il Medium e le pratiche*. Jaca Book, Milano.

FERRARIN Alfredo (a cura di), 2006, *Passive synthesis and life-world*. ETS edizioni, Sesto Fiorentino.

¹¹⁷ E. Husserl, 1961, 175.

¹¹⁸ R. Guardini, 2004, 58.

¹¹⁹ V. Havel, 2013, 72.

GUARDINI Romano, 1954, *La fine dell'epoca moderna*. Morcelliana, Brescia (ed. or. *Das ende der Neuzeit Ein Versuch zur Orientierung*, Verlag, Basel 1950).

GUARDINI Romano, 2004, *Europa, compito e destino*. Morcelliana, Brescia (ed. or. «Damit Europa werde...» *Wirklichkeit und Aufgabe eines zusammenwachsenden Kontinents*, Mathias Grünewald, Mainz, 2003).

HAVEL Vaclav, 2013, *Cinque discorsi sull'Europa*. Euno Edizioni, Leonforte.

HEIDEGGER Martin, 1998, *Discorso di rettorato in Scritti politici (1933-1966)*, tr. it. di Gino Zaccaria disponibile in <http://www.eudia.org/wp/download.php?id=1041>

HUSSERL Edmund, 1961, *La crisi delle Scienze Europee e la Fenomenologia trascendentale*. Saggiatore, Milano (ed. or. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, L'Aja, 1959).

HUSSERL Edmund, 1989, *Aufsätze und Vorträge 1922-1937*. Kluwer Publisher, Berlin.

HUSSERL Edmund, 1992a, *L'idea della fenomenologia*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Die Idee der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950).

HUSSERL Edmund, 1992b, *Lezioni sulla sintesi passiva*. Guerini, Milano (ed. or. *Analysen zur passiven Synthesis*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1996).

HUSSERL Edmund, 1994a, *La filosofia come scienza rigorosa*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Aufsätze und Vorträge*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1987).

HUSSERL Edmund, 1994b, *Briefwechsel. Band III: Die Göttingen Schule*, Kluwer, Dordrecht/Boston/London.

HUSSERL Edmund, 1999, *L'idea di Europa*. Raffaello Cortina Editore, Milano.

LO SURDO Domenico, 1991, *La comunità, la morte, L'Occidente*. Bollati Boringhieri, Torino.

SCHMITT Carl, 1934, *Nationalsozialismus und Völkerrecht*. Junker und Dünnhaupt, Berlin.

SINI Carlo, 1992, *Introduzione in E. Husserl L'idea della fenomenologia*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Die Idee der Phänomenologie*, Martinus Nijhoff, Den Haag 1950).

SPENGLER Oswald, 1978, *Il Tramonto dell'Occidente, Lineamenti di una morfologia della Storia Mondiale*. Longanesi, Milano (ed. or. *Der Untergang des Abendlandes. Umriss einer Morphologie der weltgeschichte*, Monaco, 1923)

ZECCHI Stefano, 1998, *L'artista armato*. Mondadori, Milano.