

IL VALORE ESPERIENZIALE DEL RAPPORTO CON L'ALTRO. UN PERCORSO TRA POSTMODERNITÀ E FENOMENOLOGIA

VALENTINA MISSAGLIA*

Abstract: the postmodern phenomenon of moral indifference toward other persons is examined considering husserlian fact-value relation identified in his phenomenological studies. If moral invisibility is product of specific historical processes, started with galileian mathematization and with the related objectivism, is ever possible, thanking to a rigorous philosophical research, rediscover the fundamental relation between empiric characterization and its axiological meaning. Overturning scientist conception of «universal» and rediscovering this element as originally embedded in life world, is possible reconsider the «Other» experience as a totality axiologically qualified. Adiaforization is recognized as an inauthentic human phenomenon that is possible to respond through the evidence of an experience phenomenologically investigated.

Keywords: Postmodernity – moral indifference – objectivism intentionality – moral evidence

Introduzione

Nel presente articolo l'adiaforizzazione – l'indifferenza morale verso il senso d'essere altrui – viene presentato quale fenomeno chiave del periodo totalitario e della postmodernità. Ripercorrendo alcune opere di Zygmunt Bauman dedicate al tema, se ne indicheranno i tratti, i nessi con le strategie di vita moderna e postmoderna e se ne indagheranno origini e motivi sociologici. Emergerà in questo contesto la stretta relazione tra l'incapacità teoretica di riconoscere la trascendenza dell'Altro nella sua originaria datità e l'assenza di impegno morale, un processo originatosi a livello storico con la matematizzazione galileiana e il conseguente oblio del mondo della vita. La dimensione intenzionale della conoscenza, individuata da Husserl quale cuore di tutta l'indagine fenomenologica, si offrirà come possibilità di uscita dai fenomeni di sradicamento

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

contemporanei e consentirà un ripensamento dei rapporti sociali secondo un'esperienza di libertà altrimenti impossibile.

1. *Una vita da flâneur*

In un libro del 1999, Zygmunt Bauman, volendo tratteggiare le caratteristiche sociali ed esistenziali dell'uomo post-moderno, si interroga sul processo che conduce alla adiaforizzazione, una delle cause della pervasiva, ricorrente ed endemica fragilità dei rapporti umani del mondo contemporaneo. Il termine, risalente ai tempi dell'antica *stoà*, indica il sentimento di indifferenza provato dal saggio nei confronti delle entità prive di caratterizzazioni morali. Ricchezza, fama e salute sono *indifferenti* per il filosofo che, seguendo la ragione, sa che la vera felicità consiste nell'assenza di turbamento dell'anima. Questo sentimento rappresenta una *conquista* ottenibile solo grazie all'esercizio della filosofia ed è segno dell'uomo virtuoso capace di vivere secondo il *logos*. Nel XXI secolo l'adiaforizzazione non riguarda solo ambiti d'esistenza legati al proprio *status* economico-sociale ma pervade il rapporto con altri individui nel suo complesso. Nelle società industrializzate le strategie di vita adottate dagli uomini e dalle donne postmoderne rendono l'incontro con l'altro fugace e temporaneo, incapace di generare rapporto stabile e responsabilità reciproca. Secondo l'ipotesi baumiana, nonostante la società contemporanea sia caratterizzata da una variegata mescolanza di strategie di vita, tanto che «non c'è da stupirsi se riscontriamo una buona dose di schizofrenia in ogni personalità postmoderna»¹, sussistono dei tratti comuni relativi alle conseguenze che tali stili di adattamento alla vita generano dal punto di vista morale. È ravvisabile, ad esempio, una comune tendenza alla *frammentarietà* e alla *discontinuità* dei rapporti che viene posta da Bauman in relazione ad operazioni soggettive di carattere «purificante», volte, cioè alla individuazione e selezione di aspetti della relazione ritenuti interessanti o piacevoli. L'obiettivo dello sguardo relazionale è, infatti, puramente «estetico» e mai «morale». Ciò implica, evidentemente, una strutturale tendenza alla *deresponsabilizzazione* reciproca dei soggetti coinvolti dato che, nel momento in cui i criteri *estetici* con i quali si vive la relazione, non vengono soddisfatti pienamente, non sussistono i presupposti per il mantenimento del rapporto. Le personalità postmoderne, infatti:

«hanno in comune la tendenza a rendere i rapporti umani frammentari (pensiamo alla *purezza* di relazioni riconducibili a una singola funzione o a un singolo servizio) e discontinui; sono tutte in lotta contro i «fili che legano» e le conseguenze di lunga durata, e militano contro la costruzione di reti di doveri e obblighi reciproci che siano permanenti. Tutte sono *in favore di* e promuovono una distanza tra l'individuo e l'Altro, e considerano l'Altro come

¹ Z. Bauman, 1999, 49.

oggetto di valutazione estetica, non morale; come una questione di gusto, non di responsabilità»².

Tale fenomeno di *purificazione* delle relazioni, di indifferenza morale e irresponsabilità affonda le sue radici nel processo storico e sociale che ha condotto alla strutturazione della personalità postmoderna. Con il crollo dei regimi totalitari novecenteschi l'uomo occidentale ha barattato le certezze politiche e sociali offerte dalle ideologie storicistiche con le libertà della *deregulation*, perdendo le fattezze del *pellegrino* – uomo che identifica il proprio senso d'essere in uno scopo da raggiungere grazie al quale egli acquisisce la propria fisionomia e identità - per tramutarsi in *turista* - individuo impegnato nella ricerca del proprio personale soddisfacimento e totalmente deresponsabilizzato rispetto al contesto sociale nel quale vive. Si configurano così nuovi stili di vita adeguati alla società post-ideologica e rappresentati dalle figure del *flâneur*, del *vagabondo*, del *turista* e del *giocatore*. Tutti questi stili di vita si fondano su pratiche relazionali di carattere adiaforizzante. Il *flâneur* (il bighellone), ad esempio, «vive la vita come se, e l'impegno con la vita altrui "come se"»³, ovvero è totalmente impegnato in una vita di apparenze in cui i grandi *shopping malls* rappresentano il centro gravitazionale di ogni interesse. Egli è il prodotto più proprio della società globalizzata e capitalistica, individuo avvezzo a «consumare» i rapporti come oggetti e incapace di vivere la drammatica ma salutare tensione tra «essere» e «apparenza». Agli occhi del bighellone gli estranei sono solo apparenze in modo che «ciò che si vede esaurisce ciò che essi sono»⁴. Si può già apprezzare da questi brevi cenni la fondamentale relazione tra assenza di responsabilità ed intenzionalità dello sguardo relazionale. Il bighellone vive di apparenza perché *non vuole* o *non sa guardare oltre* ed è proprio in virtù di tale incapacità che nella figura del *flâneur* non si dà opposizione tra apparenza e realtà. La superficialità relazionale è nella figura del *flâneur* direttamente connessa alla *modalità* conoscitiva che egli realizza. Potremmo già dire, anticipando alcune considerazioni del presente articolo, che la superficialità dei rapporti nella società moderna non è frutto di una volontà che, sul piano della prassi esistenziale, pur riconoscendo conoscitivamente il valore dell'Altro, decide di negarlo, quanto, piuttosto, nel fatto che già a livello della percezione intuitiva più semplice, l'Altro appare privo di valore; egli è, cioè, un'entità nella quale, a livello conoscitivo, l'*essere* coincide con l'*apparire*. Le strategie di vita fin qui accennate e in parte delineate mantengono una relazione del tutto particolare con la dimensione della *temporalità*. In particolare, il rapporto istituito dalle personalità postmoderne con il passato, quale dimensione costitutiva della propria identità, risulta essere problematico se non oggetto di esplicita censura. Bighellonare significa, infatti, «recitare la realtà umana come una serie di episodi, che sono eventi *senza passato* e

² Z. Bauman, 1999, 49-50.

³ Ivi, 40.

⁴ *Ibidem*.

senza conseguenze»⁵, perché è nella vita del *flâneur* che si realizza esistenzialmente quell'eterno ritorno dell'uguale secondo cui si è chiamati sempre di nuovo a ricostruire creativamente la propria identità. Una variante della figura del *flâneur*, il *vagabondo*, considera ogni posto un luogo di sosta «ma egli non sa quanto a lungo rimarrà»⁶. A differenza del *flâneur* il *vagabondo* mantiene un rapporto, seppure molto controverso, con il proprio passato anche se quest'ultimo rappresenta una dimensione sempre deludente dalla quale ci si riscatta variando itinerario che viene deciso «quando arriva all'incrocio»⁷. Si fa, dunque, drammatica quella estraneazione dal contesto sociale che il *flâneur* vive come un gioco: «dovunque il *vagabondo* vada, egli è un estraneo; non può mai essere il "nativo", colui che è "sistemato", colui che è "radicato" [...] È quindi meglio non ambientarsi troppo in un posto. E, dopo tutto, altri posti si profilano, posti non ancora sperimentati, magari più ospitali, sicuramente in grado di offrire nuove possibilità»⁸. Si può notare come il futuro rappresenti la dimensione temporale più cara agli uomini che incarnano tali strategie di vita. Esso non deve mai essere ipotecato perché all'uomo postmoderno deve sempre essere offerta una nuova possibilità di riscatto dalle delusioni presenti e passate. Se il problema principale della modernità consisteva nel costruire un'identità stabile e durevole nel tempo, l'uomo postmoderno, al contrario, ha come particolare preoccupazione quella di «evitare ogni fissazione»⁹ e di «lasciare aperte le possibilità»¹⁰. Da questo punto di vista l'uomo contemporaneo è anche un eterno *giocatore* poiché egli vive le diverse situazioni esistenziali come episodi distinti e slegati che durano il tempo di una partita e che sono dotati di proprie convenzioni e regole. Ciò che accomuna la molteplicità e multiformità delle occasioni di vita è la consapevolezza che «ogni partita ha il suo inizio e la sua fine»¹¹ e la reciproca garanzia da parte dei partecipanti che ogni giocatore sia davvero all'inizio della sfida. Nessuno dei contendenti, infatti, deve sapere quante partite, quali vittorie e sconfitte ha maturato l'altro, poiché «nessuna partita giocata in precedenza deve creare un handicap, privilegiare o influenzare in altro modo i giocatori, avere conseguenze»¹². Anche l'ambito dei rapporti più intimi diventa terreno di gioco e, in quanto tale, non può lasciare ferite o dolore: «siamo adulti, lasciamoci da amici, chiede il giocatore che si ritira dal gioco del matrimonio»¹³. Nella postmodernità industrializzata il pellegrino lascia il posto al turista il quale «passeggia nel mondo come se fosse un immenso parco di attrazioni, un museo interminabile in cui l'identità e la differenza si offrono allo stesso modo al suo sguardo

⁵ Z. Bauman, 1999, 40. Corsivo mio.

⁶ Ivi, 42.

⁷ Ivi, 43.

⁸ Ivi, 43.

⁹ Ivi, 27.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Ivi, 48.

¹² *Ibidem*.

¹³ Z. Bauman, 1999, 48.

discrezionale»¹⁴. Anche il *turista* mantiene un problematico rapporto con il passato e con il proprio radicamento esistenziale. Egli ha una 'casa' nella quale è certo di poter tornare e che rappresenta il nucleo accogliente delle sue certezze. Qualora l'avventura intrapresa termini o si dimostri meno soddisfacente del previsto, l'uomo postmoderno necessita di un luogo familiare nel quale trovare consolazione e riparo e che rappresenta il 'pacchetto di sicurezza' delle sue peregrinazioni. L'avventura esistenziale diviene *turistica* poiché la serenità di avere una 'casa' libera, almeno apparentemente, dall'ansia del viaggio e dalle preoccupazioni dell'avventuriero. Per le personalità postmoderne, tuttavia, essa assume il valore di un polo ideale di riferimento e mai il significato di una realtà vissuta pienamente. La casa è una mescolanza tra il ricovero e la prigione poiché il turista, così come avverte la necessità di un luogo accogliente e familiare, allo stesso tempo sperimenta il timore di essere legato ad una dimensione che sbarrata la possibilità di nuove avventure: «la casa indugia all'orizzonte della vita del turista in quanto mix misterioso di rifugio e prigione. Lo slogan preferito del turista è: "ho bisogno di più spazio" e lo spazio è l'ultima cosa che uno cercherebbe a casa»¹⁵. In tutti i profili delineati le origini della personalità di ciascuno e i rapporti che l'hanno generata, quando non vengono palesemente negati, sono oggetto di forte riduzione, fino a diventare un puro polo di riferimento astratto che non deve pregiudicare in alcun modo gli sviluppi futuri e non può vincolare gli individui al proprio radicamento storico e sociale. Il postmoderno è l'uomo delle infinite possibilità ma è, allo stesso tempo, un individuo completamente sradicato. «L'uomo, ormai, ha luogo senza che il luogo possa esercitare la minima presa su di lui. La sua presenza sulla Terra non è più un'assegnazione di residenza»¹⁶. Il primo fenomeno di adiaforizzazione dell'uomo postmoderno non riguarda, dunque, in primo luogo, i rapporti con altri individui ma si manifesta essenzialmente nei confronti del proprio passato individuale che viene ritenuto elemento *indifferente* nel processo di formazione personale proprio perché esso non deve vincolare e condizionare la vita di coloro che hanno come primo interesse quello di giocare al meglio la propria partita. Nella vita postmoderna si realizza esistenzialmente la maledizione nietzschiana dell'eterno ritorno dell'uguale: «il risultato generale è la frammentazione del tempo in episodi, ciascuno separato dal suo passato e dal suo futuro, ciascuno concluso e concluso. Il tempo non è più un fiume, ma un insieme di pozzanghere e piscine»¹⁷. L'indifferenza verso gli altri ha la sua origine in un costante tentativo di presa di distanza verso i processi che costituiscono il proprio sé. Se la libertà è da intendersi come relazione di potere che l'individuo può esercitare nei confronti del proprio contesto relazionale, il primo vincolo da rimuovere per essere pienamente se stessi è quello che radica in una appartenenza:

¹⁴ A. Finkielkraut, 2009, 143.

¹⁵ Z. Bauman, 1999, 46.

¹⁶ A. Finkielkraut, 2009, 139.

¹⁷ Z. Bauman, 1999, 38.

«Era geografico e storico, eccolo *angelico*, sottratto come gli angeli alle fatiche della terra e all'ordine dell'incarnazione, come loro provvisto dei doni dell'ubiquità e dell'assenza di peso. Era gravato da una memoria più vecchia di lui, che l'obbligava pur rendendolo particolare; ora è liberato dal fardello del passato, dall'invadenza dei già là, da questa intima alterità, da questa ferita pregiudizialmente inflitta al sogno di autarchia»¹⁸.

La conquista della propria identità può avvenire solo al prezzo di abbandonare obblighi, progetti preconfezionati per acquisire «il regalo delle radici portatili»¹⁹, dimensioni di identificazione del sé intercambiabili e modificabili a seconda delle situazioni di vita.

2. La vischiosità dell'altro e la necessità di sradicamento

La necessità di liberarsi da ogni vincolo implica la rimozione di responsabilità nei confronti di altri individui. In una prospettiva di vita quasi completamente individualistica, gli 'altri' vengono avvertiti come soggetti potenzialmente capaci di limitare la libertà personale. Jean Paul Sartre spiega in questi termini l'incontro con un elemento *vischioso*:

«Nel momento stesso in cui credo di possederlo, ecco che per un curioso rovesciamento, è *lui* che mi possiede [...]. L'oggetto che tengo in mano, se è solido, posso lasciarlo quando mi pare; la sua inerzia simbolizza per me la mia intera potenza [...]. Ma ecco che il vischioso rovescia i termini: il per sé è improvvisamente compromesso. Allargo le mani, voglio lasciar cadere il vischioso e questo aderisce a me, mi succhia, mi aspira; la sua maniera d'essere non è né l'inerzia rassicurante del solido né un dinamismo come quello dell'acqua che consiste nel fuggirmi [...]. Io non sono più padrone [...]. Se affondo nel vischioso, sento che sto per perdermi [...]. Toccare una sostanza vischiosa vuol dire arrischiare di diluirsi in vischiosità»²⁰.

Se la libertà è una relazione di potere nei confronti dell'altro uomo, tutto ciò che potenzialmente rappresenta un limite all'espressione della personalità viene avvertito come contrario alla realizzazione del proprio autentico sé. In questa prospettiva se l'Altro si smarcasse dall'*indifferenza* morale alla quale viene condannato dallo sguardo postmoderno, potrebbe rappresentare una minaccia al processo di autorealizzazione personale. Infatti, così come l'atteggiamento di *adiaferein* è una conquista per il saggio stoico, allo stesso modo l'atteggiamento di indifferenza morale postmoderno è frutto di una scelta precisa volta alla preservazione del sé. Tale scelta implica un superamento dell'innato senso di pietà verso l'Altro essere umano²¹, così come un deliberato oblio di

¹⁸ A. Finkielkraut, 2009, 140.

¹⁹ C. Taylor, 1994, 52.

²⁰ J. P. Sartre, 2014, 689-691.

²¹ È interessante notare come lo stesso fenomeno di conquista dell'indifferenza morale sia alla base, non solo del rapporto tra uomini postmoderni - e specificatamente del rapporto con gli stranieri - ma sia essenziale anche per l'instaurazione di pratiche totalitarie di distruzione del diverso. Tante sono le testimonianze in questo senso. Lo stesso Bauman in *Modernità e olocausto*, citando H. Arendt, sostiene che

quella che Patočka definisce come primo movimento totale dell'esistenza umana: il *radicarsi* nel mondo²². Lo sradicamento postmoderno è frutto del trionfo della volontà annichilente e autopreservante sulla disponibilità a lasciarsi *invischiare* in rapporti che, secondo la prospettiva di Patočka, invece che delimitare l'io, potrebbero portarlo a compiere la sua identità. Sussiste, così come durante i regimi totalitari novecenteschi, un oblio della datità originaria dell'Altro con la sua dimensione carnale e spirituale, di fronte alla quale non possiamo essere indifferenti ma siamo, invece, costantemente invitati al giudizio morale. Nella sua acuta analisi Bauman si sofferma sulla conquista dell'indifferenza morale come esito di un determinato *atteggiamento selezionante*. «Il processo che conduce all'adiaforia, si innesca ogni volta che l'oggetto della relazione è un aspetto selezionato – pertinente, utile o interessante – dell'Altro»²³. L'atteggiamento adiaforizzante è necessariamente selettivo. La postmodernità è pervasa da un'«ansia di purezza»²⁴ che è da intendersi come tentativo di selezionare le esperienze, sradicandosi dalle conseguenze sul vissuto individuale, per poter ricostruire sempre da nuovo la propria identità. L'uomo postmoderno ambisce alla «ricerca di purezza teoretica, alla ricerca di una pura scienza, di un puro diritto, di una pura politica, di una pura arte, di una pura economia, di una pura guerra»²⁵ e, continuando l'elenco, tenendo conto dell'ambito dei rapporti interpersonali, potremmo dire che il *flâneur* è alla ricerca di un puro rapporto di piacere o interesse. Per questo motivo, «i legami incondizionati, fatti per durare tutta la vita hanno scarso senso. Un rapporto può certo durare fino alla morte, se continua a servire utilmente il suo scopo, ma non ha senso dichiarare a priori che debba farlo»²⁶. In questo senso, dunque, l'adiaforia segna il trionfo della volontà in quanto attività di deliberata scelta sulla datità originaria dell'Altro, che si offre sempre secondo una totalità di significati - empirici e morali -. Il completo sradicamento soggettivo è il progetto alla

il problema più difficile che gli esecutori della *Endlösung* dovettero affrontare fu quello di «soffocare non tanto la voce della loro coscienza, quanto la pietà istintiva, animale, che ogni individuo prova di fronte alla sofferenza fisica degli altri». H. Arendt, 1964, 113. Finkielkraut, invece, insiste sulla necessità di superare il sentimento di pietà quale compito morale più alto istituito dai regimi totalitari novecenteschi: «il potere hitleriano [...] ha dato al crimine tutta l'apparenza – e tutto l'apparato – di una morale con obblighi e sanzioni. [...] Poiché la virtù è difficile, si crede che ciò che è rigoroso sia virtuoso. Lo stato delle SS ha spinto l'equivoco fino al punto di ingaggiare una lotta contro la compassione in nome della resistenza alla tentazione». A. Finkielkraut, 2009, 70. Anche in questo caso, così come nella postmodernità, la mancanza di pietà rappresenta il trionfo della volontà individuale sulla evidenza della datità umana. Essa è frutto di un esercizio perpetrato di oblio del senso dell'Altro.

²² Secondo la prospettiva fenomenologica di Patočka l'esistenza umana è originariamente radicata. Senza la fiducia in rapporti nei quali l'uomo diventa oggetto di interesse essenziale (e non solo utilitaristico, come nella prospettiva postmoderna), non può avvenire l'apertura alla datità del mondo in generale (vedi anche J. Patočka, 2016, *The natural world as a philosophical problem*, Northwestern University Press). A queste convinzioni fanno eco quelle di C. Taylor che, intendendo smascherare i pregiudizi all'origine dell'individualismo contemporaneo, sostiene «la convinzione che la nostra identità ha bisogno del riconoscimento degli altri». C. Taylor, 1994, 54.

²³ Z. Bauman, 1999, 91.

²⁴ V. Belohradsky, 1980, 133.

²⁵ *Ibidem*.

²⁶ C. Taylor, 1994, 51.

base di tutta la postmodernità. Solo grazie ad esso l'uomo diverrà finalmente «puro», cioè disponibile ad assumere diverse forme d'esistenza e si ergerà nella propria dimensione «verginale», «angelica», secondo le parole di Finkelkraut, ovvero non segnata dal radicamento interpersonale e, in ultimo, dalla finitezza²⁷.

3. La questione del vedere

Intendiamo ora analizzare il rapporto tra fenomeni di adiaforizzazione e incapacità teoretica di *osservazione*. Lo stesso Bauman collega inestricabilmente i due fenomeni. Il *flâneur* sa calcolare con esattezza il livello di distanza o prossimità da tenere per non essere *invischiato* nel rapporto con l'Altro. «L'esperienza piacevole», dice Bauman, «trova la sua origine esattamente nel distanziamento reciproco, cioè nell'assenza di responsabilità e nella certezza che, qualsiasi cosa accada tra stranieri, non comporterà conseguenze [...] in grado di durare più a lungo della momentanea ma piacevole esperienza»²⁸. L'opportuna distanza è garantita dall'occhio che, da strumento di apertura e conoscenza, si trasforma in momentaneo assaggiatore e consumatore di esperienze. Per questo motivo «scattare fotografie diventa un sostituto del vedere. Naturalmente si deve guardare per mettere a fuoco l'oggetto desiderato [...]. Ma guardare non è vedere»²⁹. Per produrre un individuo privo di radici, l'attività conoscitiva deve a sua volta *sradicarsi* dalla propria originaria funzione, quella di *vedere*. Secondo Fromm: «vedere è una funzione umana, uno dei più grandi doni di cui l'uomo sia dotato; richiede l'essere attivi, apertura interiore, interessi, pazienza, concentrazione»³⁰. Il vedere è un'operazione complessa e non riducibile all'atto istantaneo del guardare. La differenza non sta tanto nella diversa durata tra uno sguardo, per così dire, 'consumistico', e uno di carattere conoscitivo, quanto nell'attenzione e nell'*interesse* che si dedica all'oggetto osservato. Lo sguardo consumistico è, infatti, sempre distratto. Il *flâneur* si espone alla vista altrui «abbastanza a lungo da divenire oggetto di attenzione svagata, ma non abbastanza

²⁷ A tal proposito si rivelano di decisiva importanza le riflessioni di Patočka secondo il quale la dimensione dell'esistenza umana è necessariamente segnata dal carattere della finitezza. I tre movimenti fondamentali dell'esistere: il *radicarsi*, il *lavoro* e l'*idea* sono risposte al senso di finitezza connaturato all'uomo. Lo sradicamento postmoderno sarebbe all'origine, secondo Patočka, di una vita umana inautentica in cui la *cura*, intesa come preoccupazione per la sopravvivenza individuale e il *lavoro*, prenderebbe il sopravvento. Secondo Bauman, invece, il carattere di *vischiosità* dell'Altro è superabile solo portando a compimento il progetto di sradicamento individuale avviato con la modernità: «c'è una vera opportunità di emancipazione nella postmodernità: la possibilità di deporre le armi, di sospendere gli scontri di frontiera ingaggiati per tenere lontani gli stranieri, di mettere da parte i piccoli 'muri di Berlino' eretti quotidianamente per mantenere le distanze e le separazioni. Questa possibilità non risiede in una ritrovata etnicità [...] piuttosto sta nel portare alle sue conclusioni il lavoro di rimozione delle radici (*disembedding*) iniziato nella modernità». Bauman, 1999, 77.

²⁸ Z. Bauman, 1999, 89.

²⁹ E. Fromm, 1975, 343.

³⁰ *Ibidem*.

perché quell'attenzione si restringa, si soffermi»³¹, mentre le riviste «non sono lette quanto attraversate, navigate senza una meta precisa»³². Questo disinteresse è essenziale per il *flâneur*. La sua ambizione alla 'purezza' esistenziale è possibile solo se il suo sguardo è *dis-interessato*, cioè essenzialmente non coinvolto con l'oggetto incontrato. Lo sradicamento dalle proprie origini e dai rapporti interpersonali necessita uno sguardo sradicato rispetto al suo senso d'essere. L'osservazione implica l'*inter-esse* verso la cosa ovvero richiede un coinvolgimento personale attivo con l'oggetto e la disponibilità a lasciarsi *invischiare* dalla cosa e dal suo significato. Nell'atto di osservazione interessata, l'uomo postmoderno vive la paura dell'elemento *vischioso* di cui abbiamo parlato in riferimento ai rapporti umani. Si potrebbe dire che tale timore si manifesta innanzitutto a livello della conoscenza e solo in seguito diventi sentimento determinante nei rapporti umani. Da uno sguardo interessato si possono generare rapporti esistenzialmente carichi di significato, *segnati* e radicanti, mentre dal disinteresse nascono rapporti *purificati* e tragicamente privi di conseguenze. Solo da uno sguardo *puro* può generarsi un rapporto *puro*. Anche l'attività conoscitiva risente di quell'*ansia di purificazione* che secondo Belohradsky connota la società moderna. Lo sguardo *purificato* è da intendersi come attività soggettiva di selezione della manifestazione di realtà operata in base ai criteri individualistici del piacere. Anche Bauman coglie la relazione tra sguardo *purificato* o *selettivo*, relazione *purificata* o *sradicata* e adiaforia: «il processo che conduce alla adiaforia, si innesca ogni volta che la relazione non coinvolge la persona in modo globale, ogni volta che l'oggetto della relazione è un aspetto selezionato – pertinente, utile o interessante – dell'Altro»³³. Quando lo sguardo non si apre alla manifestazione ma selettivamente accetta di accogliere nella visione solo alcuni aspetti, si apre la possibilità di una relazione adiaforica e cioè moralmente indifferente. Perché l'adiaforia abbia luogo è necessaria un'attività di *purificazione* dello sguardo che dimentichi – o tenti di dimenticare – il significato totale e totalizzante dell'oggetto incontrato, per potersi concentrare su *puri* elementi attrattivi, *puri* stimoli di piacere. Al contrario, quando l'attività conoscitiva è aperta alla totalità della manifestazione dell'Altro, si genera «una relazione piena» ovvero «una relazione tra sé spazialmente e temporalmente completi»³⁴, che può divenire una relazione *morale*³⁵. L'esito di tale incapacità di accoglimento dell'Altro nello sguardo è l'*invisibilità psicologica*. La significatività dell'Altro non rientra nell'orizzonte dello sguardo selezionante. Esso è un puro insignificante erogatore di piacere così come ai tempi della soluzione finale, l'ebreo era un puro insignificante ostacolo verso la realizzazione dello

³¹ Z. Bauman, 1999, 88.

³² Ivi, 90.

³³ Z. Bauman, 1999, 91.

³⁴ Facciamo notare come la completezza temporale e spaziale cui accenna Bauman esiga il radicamento personale. Colui che rifiuta il proprio passato, come il giocatore, o il proprio radicamento in un luogo, come il vagabondo, non può strutturare rapporti morali. L'uomo postmoderno è un uomo essenzialmente adiaforico perché sradicato.

³⁵ Cfr. Bauman, 1999a, 91.

stato tedesco. Il carattere di invisibilità psicologica, infatti, non riguarda esclusivamente la società postmoderna. È interessante e allo stesso tempo inquietante notare come la produzione sociale di atteggiamenti adiaforici fosse uno dei principali impegni dei gerarchi nazisti. Anche in questo caso, l'ebreo doveva divenire, per il tedesco, *psicologicamente invisibile*, un risultato ottenibile tramite uno sguardo di tipo selettivo.

«Per rendere invisibile l'umanità delle vittime è sufficiente espellere queste ultime dall'universo degli obblighi. Nella visione nazista del mondo – articolata sull'unico, superiore e incontestato valore dei diritti spettanti alla germanicità – escludere gli ebrei dall'universo degli obblighi era necessario per privarli dell'appartenenza alla nazione e alla comunità riunita nello stato tedesco»³⁶.

Così come nel contesto postmoderno gli Altri vengono guardati solo come possibile risposta al proprio principio di piacere, così, nella Germania di Hitler, gli ebrei divenivano psicologicamente invisibili a causa della loro estraneità allo stato tedesco. Era tale invisibilità a rendere moralmente giustificabili le violenze su di essi esercitate, così come nella modernità la mancata assunzione di responsabilità nei confronti dell'altra persona è giustificata in nome del fatto che le esigenze dell'Altro non sono semplicemente viste, sono invisibili. La società postmoderna si configura dunque come mondo di persone *non vedenti* e, allo stesso tempo, *non viste*, nella quale l'unico e assoluto principio di osservazione è la risposta al principio di piacere. «Il desiderio di godere fa infatti a meno dell'Altro perché il godimento pulsionale è autistico per struttura, è godimento dell'Uno senza l'Altro, è godimento che non implica alcun scambio simbolico»³⁷. L'adiaforia, intesa come operazione intenzionalmente volta alla trascuratezza del significato dell'Altro, si configura, così come lo sradicamento, come uno dei processi chiave della sociologia novecentesca. Questi due fenomeni, resi possibili da un'attenta attività di selettività dello sguardo, consentono la *purificazione* dell'individuo, la sua elevazione da qualsiasi radicamento terrestre, lasciando aperte le strade di ogni possibile identificazione, sia quella del progetto totalitario, sia quella della dispersione consumistica del sé. Nel 1994 Jaques Derrida accusava la filosofia umanistica tradizionale di essersi soffermata su connotazioni antropologiche troppo condizionate: «l'umano [...] è ancora troppo fraterno e, in modo subliminale, virile, etnico, nazionale»³⁸. Solo la modernità può condurre avanti il progetto di liberazione dell'umano tramite l'abbandono dei suoi condizionamenti storici e relazionali. Questa operazione, però, passa attraverso l'affermazione dell'oblio e dell'invisibilità delle proprie radici e dell'Altro.

³⁶ Z. Bauman, 1999b, 48.

³⁷ M. Recalcati, 2012, quarto ritratto: «il desiderio di godere».

³⁸ J. Derrida, 1994.

4. Origini storiche e culturali del processo di adiaforizzazione

Quando Edmund Husserl, nel corso delle conferenze di Praga, denuncia la crisi delle scienze europee, non intende criticare le metodologie scientifiche del suo tempo le quali, al contrario, hanno stabilito metodi rigorosi e procedure teoreticamente evidenti, ottenendo, grazie ad esse, indiscussi successi³⁹. Ciò su cui il filosofo vuole porre l'attenzione è piuttosto l'*atteggiamento* che si è imposto in tutti gli ambiti della vita umana a causa dell'affermazione in età moderna della scientificità galileiana. La scienza obiettiva non è più significativa - «non ha niente da dirci»⁴⁰ rispetto agli ambiti di vita più rilevanti per gli esseri umani. Infatti: «che cos'ha da dire questa scienza sulla ragione e sulla non ragione, cos'ha da dire su noi uomini in quanto soggetti di questa libertà?»⁴¹. Le scienze occidentali sono divenute, secondo la nota espressione husserliana, «scienze di fatti»⁴² generando sul piano etico e relazionale «uomini di fatto»⁴³. Il filosofo tedesco riconduce perciò l'assenza di finalità etiche soggettive, il senso di mancanza di valori e scopi nell'agire pratico e l'indifferenza verso i valori altrui, all'esito sul piano esistenziale delle pratiche obiettivanti proprie della scientificità moderna. La scienza occidentale è segnata di un'inestricabile paradosso poiché, da una parte, l'oggettivismo affermatosi in età moderna, quale strumento imprescindibile dell'indagine sul mondo, ha condotto ad impareggiabili risultati sul piano del dominio tecnologico della natura, dall'altra, però, essa rimane vittima di difficoltà inscritte nelle operazioni oggettivistiche stesse: la dimenticanza di tutto ciò che è soggettivo e relativo, la svalutazione del soggetto, dei suoi orizzonti di significato e dei suoi valori, conducono la scienza ad una profonda crisi. «Parlare di una crisi delle scienze significa dunque riferirsi alle conseguenze negative che sul destino dell'uomo, inteso come soggetto libero ed eticamente responsabile, sta avendo la separazione tra «fatti» e «valori», che pure è essenziale per il progresso del sapere scientifico»⁴⁴. Sul piano scientifico avviene dunque un fenomeno simile a quella adiaforizzazione individuata da Bauman sul piano morale e relazionale. Se da una parte gli elementi cosiddetti *oggettivi* o misurabili sono sottoposti, dal XVI secolo in avanti, ad un'indagine scientifica di carattere rigoroso, che ha condotto ad un'impressionante storia di progresso, tutto ciò che concerne la dimensione *soggettiva* della vita, «i problemi del senso e del non-senso dell'esistenza umana nel suo complesso»⁴⁵, viene considerato elemento particolare e non universalizzabile e, di conseguenza, non passibile di indagine scientifica. Poiché il terreno dell'universalità coincide sempre più con quello della misurabilità matematica, tutte le esperienze che non presentano caratteristiche

³⁹ Cfr. E. Husserl, 1961, 34.

⁴⁰ E. Husserl, 1961, 35.

⁴¹ Ivi, 36.

⁴² Ivi, 35.

⁴³ *Ibidem*, 35.

⁴⁴ P. Bucci, 2013, 44.

⁴⁵ E. Husserl, 1961, 35.

calcolabili vengono ritenute semplici apparenze soggettive: «il mondo della vita e il senso comune vengono respinti nell'irrealtà; il sapere personale [...] viene colonizzato e subordinato, viene dichiarato incompetente e quindi diventa muto»⁴⁶. Si avvia un processo di «banalizzazione» dell'esperienza, ovvero una progressiva esclusione, dall'ambito della «vera conoscenza», della dimensione soggettiva di attribuzione di significato all'esperienza. «Nella moderna scienza naturale (Galileo) la "natura" non ha nulla in comune con i nostri sensi»⁴⁷ poiché la fonte dell'evidenza non è più data dall'esperienza soggettiva e dal suo rapporto con il mondo della vita ma dal calcolo e dalla misura «riproducibile» e «impersonale», dato che essa è effettuabile con i medesimi risultati da individui diversi. «La storia moderna si svolge tra una natura, che non è data in nessun senso umano e uno stato che non ci unisce a nessun prossimo»⁴⁸. Avviene infatti una paradossale «sovrapposizione della natura idealizzata a quella intuitiva pre-scientifica»⁴⁹ da cui quest'ultima è stata generata. La natura idealizzata della scienza diviene il «mondo vero» mentre il mondo della vita, il terreno dell'esperienza precategoriale sempre disponibile «per me» nella sua immediatezza intuitiva, viene ridotto al rango della semplice apparenza. L'epoca moderna è segnata dunque da una radicale svolta nella codificazione del rapporto con la totalità del mondo. Nasce l'ideale della «scienza matematica, in cui il mondo autentico è "calcolato e previsto"»⁵⁰ e, di conseguenza, «se il mondo intuitivo della nostra vita è meramente soggettivo, tutte le verità della vita pre ed extra scientifica perdono valore»⁵¹. Con la sovrapposizione del «mondo vero» della scienza al mondo della vita, la cultura europea viene pervasa da un'«ansia di purezza»⁵² che indica la volontà del sapere scientifico di «liberarsi dai residui soggettivi, dal mondo della vita e dalle sue illusioni»⁵³. Abbiamo già avuto modo di notare quanto in età postmoderna l'individuo tenda a divenire *angelico*, libero dai condizionamenti del passato e dalla vischiosità dei rapporti umani. Possiamo ora intuire che il soggetto postmoderno vive su di sé l'ultimo esito del processo obiettivistico moderno poiché egli tende costantemente ad eliminare da sé i fattori che lo qualificano come soggetto vivo nel mondo della vita. La trama dei rapporti e il radicamento socio-familiare, elementi non secondari del proprio *esserci* intersoggettivo e relazionale, vengono a perdere il proprio valore costitutivo. All'origine dei fenomeni di indifferenza morale propri del Novecento riconosciamo dunque la presenza di tali processi obiettivistici. In questo contesto la questione del *vedere* occupa una posizione preminente. Anche in questo caso, infatti, l'attività scientifica *non vede* o finge di *non vedere* la crisi di senso che si manifesta a livello soggettivo, quella che Husserl chiama

⁴⁶ V. Belohradsky, 1980, 55.

⁴⁷ Ivi, 22.

⁴⁸ *Ibidem*.

⁴⁹ E. Husserl, 1961, 79.

⁵⁰ V. Belohradsky, 128.

⁵¹ E. Husserl, 1961, 83.

⁵² V. Belohradsky, 1980, 133.

⁵³ *Ibidem*.

«l'enigma della soggettività»⁵⁴. La soggettività è divenuta un enigma perché non è mai stata attentamente osservata e studiata nella sua costituzione trascendentale, una struttura che la fenomenologia vuole portare alla luce con rigore scientifico⁵⁵. Commentando gli esiti delle filosofie naturalistiche Husserl osserva che «il naturalista [...] non vede null'altro che la natura ed anzitutto la natura fisica»⁵⁶ per cui egli opera una costante «naturalizzazione della coscienza e delle idee»⁵⁷. La scienza galileiana è destinata all'oblio del soggetto e dei suoi orizzonti di significato – compresi tutti gli ambiti di identificazione soggettiva costituiti dal rapporto con gli altri. È interessante e allo stesso tempo inquietante notare come tale assenza di significato umano sia all'origine dei fenomeni di adiaforizzazione tipici dei regimi totalitari. In un passaggio di *Modernità e olocausto* dedicato alla produzione sociale dell'indifferenza morale, Zigmund Bauman riprende le tesi sostenute dall'avvocato difensore di Adolf Eichmann durante il processo di Gerusalemme. Il tema di fondo di tutta la linea difensiva del dottor Servatius consiste nel sostenere che il suo assistito ha compiuto azioni per le quali «si viene decorati se si vince e condannati a morte se si perde»⁵⁸. Ciò significa che il valore morale di determinate azioni dipende da coloro che, in un determinato periodo storico, occupano una posizione di potere. Le azioni, di conseguenza:

«Non hanno alcun valore morale intrinseco. Né sono immanentemente immorali. Il giudizio morale è qualcosa di esterno all'azione in quanto tale, ispirato a criteri diversi da quelli che guidano e danno forma all'azione stessa»⁵⁹.

⁵⁴ E. Husserl, 1961, 35.

⁵⁵ Occorre chiarire il ricorso al termine “scientifico” utilizzato in questo contesto. Secondo l'ipotesi husserliana l'indagine fenomenologica può a pieno titolo qualificarsi come scientifica. L'idealismo, infatti, abbandonando il progetto kantiano di critica della ragione e consentendo lo sviluppo di filosofie della natura e della *Weltanschauung* ha generato un radicato scetticismo sulla possibilità della filosofia di ergersi come scienza al pari delle altre discipline rigorose. Ciò non significa che essa non possa, tramite la strutturazione di un nuovo metodo, riacquisire il ruolo di regina delle scienze. Al contrario Husserl è convinto che: «i più elevati interessi della cultura umana richiedano la formazione di una filosofia rigorosamente scientifica». E. Husserl, 1994, 10-11. Il metodo che assicura la possibilità di indagare filosoficamente la coscienza umana è definito *epochè trascendentale*, un atteggiamento grazie al quale può avvenire un radicale mutamento di *interesse* nei confronti della realtà circostante e della esperienza in generale. Tramite l'*epochè* si compie in senso trascendentale l'esigenza teoretica propria di ogni incedere scientifico. Si tratta di 'mettere tra parentesi' il senso comune delle oggettualità dell'esperienza per poterle indagare come fenomeni di una soggettività trascendentale. Il chimico e il biologo non «trattano con le medesime operazioni un pezzo di carne quando la gustano cucinata e quando, nel loro laboratorio, ne analizzano sperimentalmente le componenti». V. Costa, E. Franzini, P. Spinicci, 2002, p. 121. Allo stesso modo il filosofo deve poter sgombrare il campo dai pregiudizi sul significato che le cose hanno per lui per poterle studiare nel loro costituirsi per una coscienza. Strutturare una filosofia scientificamente rigorosa significa ripercorrere e descrivere la costituzione trascendentale della coscienza e del mondo.

⁵⁶ E. Husserl, 1994, 13.

⁵⁷ Ivi, 14.

⁵⁸ Z. Bauman, 1999b, 38.

⁵⁹ *Ibidem*.

Se le azioni e i rapporti interpersonali non hanno alcun valore intrinseco è giustificata la possibilità di una indifferenza morale come quella che Eichmann riservava ai suoi contemporanei. Sia durante il periodo totalitario sia in età postmoderna i valori morali *non vengono visti*, ovvero non sono sottoposti a quell'attività di paziente attenzione che connota l'attività del vedere secondo il suo utilizzo conoscitivo. La possibilità di osservare l'altro, ignorando le qualità empatiche che lo caratterizzano, e la possibilità di essere «indifferenti» all'altro, riducendolo ad un utilizzabile ai fini dell'ottenimento del proprio piacere, trova la sua origine in questo processo di allontanamento dal mondo della vita. Non a caso nella *Crisi delle Scienze Europee* Husserl descrive Galileo come «genio che scopre e insieme occulta»⁶⁰. Egli svela perché grazie alle sue indagini si apre il campo infinito della scienza moderna e delle sue molteplici applicazioni ma, allo stesso tempo, egli occulta, perché rende inaccessibile quel mondo della vita da cui tutte le indagini teoretiche traggono la loro origine. L'individuo postmoderno, così come il sostenitore dei totalitarismi, è un individuo *sradicato* perché *astratto*, capace cioè, secondo la tradizione obiettivistica, di conferire valore ad alcuni aspetti della propria esperienza trascurandone il carattere intuitivamente globale. Solo in virtù di uno sguardo obiettivisticamente orientato le azioni possono apparire prive di connotazioni morali dato che: «la percezione nell'esperienza concreta è sempre una percezione globale di oggetti assiologicamente qualificati»⁶¹. Per dimostrare l'inconsistenza teorica degli atteggiamenti adiaforici occorre recuperare quel terreno di originarie evidenze sul quale l'uomo postmoderno può ricostruire rapporti moralmente responsabilizzanti.

5. La risposta husserliana ai fenomeni di adiaforizzazione

In una recente pubblicazione Andrea Staiti tenta di superare il pregiudizio obiettivistico sull'inconsistenza morale della realtà riaffermando, grazie alla fenomenologia di Husserl, il carattere *globale* dell'esperienza. A suo modo di vedere le caratterizzazioni morali hanno lo stesso valore di realtà delle qualità empiriche degli oggetti: «quando diciamo che un'azione è malvagia stiamo parlando della realtà delle cose, esattamente come quando diciamo della stessa azione che è durata tre minuti»⁶². Oppure, se vogliamo utilizzare le parole stesse di Husserl: «i valori sono qualcosa di oggettivo, qualcosa di autenticamente o realmente essente così come lo sono altri oggetti»⁶³. L'intima relazione tra esperienza empirica e morale rappresenta il cuore dell'intera fenomenologia. Tale metodo di indagine stabilisce come principio di tutti i principi la massima che Staiti parafrasa in questo modo: «ogni esperienza diretta è fonte

⁶⁰ E. Husserl, 1961, 81.

⁶¹ A. Staiti, 2020, 42.

⁶² A. Staiti, 2020, 23.

⁶³ E. Husserl, 1988, 255.

legittima di conoscenza»⁶⁴. Ciò significa che un fenomenologo non esclude che possano essere direttamente esperiti anche ambiti di realtà che vanno al di là dei dati empiricamente percepibili – ad esempio i numeri o i valori. Ogni datità che si manifesta intuitivamente alla coscienza rivela il suo carattere di conoscibilità. Non bisogna, tuttavia, confondere l'esperienza *diretta* con l'esperienza *immediata*. Nel contesto della fenomenologia, infatti, avere un'esperienza diretta significa essere intenzionalmente diretti verso l'oggetto osservato. La conoscenza non consiste in una rappresentazione mentale che «sdoppia» l'oggetto nella coscienza ma è rapporto con l'oggetto reale, ovvero con il suo senso d'essere. Avere esperienza diretta significa «essere rivolti verso qualcosa che costituisce l'oggetto di quell'esperienza»⁶⁵. Se aprendo gli occhi posso conoscere *immediatamente* semplici «atomi» oggettuali (il lato del libro che sto guardando, il cinguettio degli uccelli alle mie spalle...) è pur vero che dal punto di vista intenzionale ho sempre *direttamente* accesso al senso d'essere dell'oggetto nella sua totalità. Infatti, il lato del libro che immediatamente è sotto i miei occhi è pur sempre il lato *del libro*, ovvero la dimensione immediata della percezione del libro fa sempre riferimento ad una totalità più ampia – il libro – senza la quale anche la mia percezione perderebbe di significato. «La sfera della esperienza [...] è la sfera del senso. [...] Gli enti ci si fanno incontro a partire dal loro significato, così che, nell'esperienza non vi è mai alcunché di completamente inerte, come una mera presenza»⁶⁶. Il principio di tutti i principi individuato da Husserl ha valore anche a livello morale e interpersonale; se nell'ambito del mondo della vita ogni esperienza è sempre significativa, l'indifferenza morale verso altri individui rende manifesto un atteggiamento inautentico e non rispettoso dell'esperienza originaria dell'Altro. Infatti, Bauman fa notare come i gerarchi nazisti non fossero uomini crudeli ma resi indifferenti dall'ideologia. Secondo la prospettiva husserliana, invece, «il senso è inscritto nella sua manifestazione. La presenza del libro nel mio campo visivo è già sempre un dato carico di significati»⁶⁷. In questa cecità al significato intenzionale della conoscenza ritroviamo le origini dei fenomeni di adiaforizzazione. Nello sguardo del *flâneur* viene totalmente misconosciuta la dimensione significativa o intenzionale dell'esperienza dell'Altro. Se è vero che «alla base di tutte le altre realtà, come grado più basso, sta la realtà materiale»⁶⁸, è anche vero che al senso oggettuale manifesto sul piano empirico corrispondono sempre delle qualità *sopravvenienti* di carattere assiologico o morale che completano e allo stesso tempo influenzano il livello di costituzione della cosa sul piano materiale. Affermare il carattere di *sopravvenienza* delle qualità morali non significa dire che ad un certo elemento della manifestazione empirica si aggiunga *ex post* una qualità morale, ma che nel disvelamento intenzionale del senso oggettuale esista una forte correlazione tra la manifestazione

⁶⁴ A. Staiti, 2020, 32.

⁶⁵ Ivi, 35.

⁶⁶ C. Di Martino, 2013, 17.

⁶⁷ *Ibidem*.

⁶⁸ E. Husserl, 2002, 378.

empirica dell'oggetto e le sue qualità assiologiche. Staiti esemplifica il rapporto tra qualità empiriche e sopravvenienti utilizzando un esempio:

«Il tronco di un abete che mi sbarrava la strada non ha bisogno di passare al vaglio della mia attività di contemplazione esplicativa per essere esperito come “fastidioso” o “ingombrante”. [...] La percezione semplice è sempre assiologicamente qualificata, senza per questo essere percezione *di* proprietà assiologiche. Le proprietà assiologiche non costituiscono un'occasione di integrazione di oggetti normalmente caratterizzati dalle sole proprietà naturali»⁶⁹.

Nell'esperienza concreta non si possono scindere dimensioni empiriche e assiologiche perché l'oggetto è un nucleo di significati stratificati su diversi livelli. A livello umano, dunque, l'incontro con l'Altro è sempre l'impatto con una totalità di qualità empiriche e morali in cui l'attenta attività di osservazione richiede impegno con il significato totale di colui che ci si fa incontro. I fenomeni di adiaforizzazione si radicano in una incapacità, propria dell'uomo del Novecento, di vedere, ovvero di cogliere il senso intenzionale della manifestazione dell'Altro. Infatti, così come esiste un'intuizione empirica sussiste, a livello intenzionale, una *intuizione morale*. Anche su questo punto la fenomenologia husserliana si discosta dal significato comunemente attribuito dalla filosofia morale al termine *intuizione*. Secondo l'ipotesi fenomenologica intuire significa «trovarsi al cospetto dell'oggetto stesso⁷⁰», si tratta di collocarsi intenzionalmente di fronte all'oggetto «in carne e ossa». Detto in altri termini intuire significa colmare in modo evidente intenzioni di significato che rimangono *vuote* fino al proprio riempimento intuitivo. In questo contesto la nozione husserliana di intenzionalità risulta essere centrale. La coscienza umana *intenziona* continuamente un senso d'essere alle circostanze che vive. Se qualcuno sostiene che «la cugina di secondo grado di tua nonna è una persona simpatica»⁷¹, la coscienza prefigura intenzionalmente un significato da attribuire alla nozione «cugina di secondo grado di mia nonna», anche se tale nozione risulta inevitabilmente vuota. Ipotizzando un incontro con la «cugina di secondo grado della nonna» quella nozione vuota ha la possibilità di venire riempita in una intuizione. Nell'intuizione si svela, dunque, il senso pieno dell'oggetto – o della persona-incontrata, secondo tutte le sue dimensioni empiriche e assiologiche. Secondo la prospettiva husserliana: «l'intuizione in senso fenomenologico è, per così dire, tardiva. Essa subentra quando l'oggetto di un pensiero inizialmente vuoto si presenta infine in “carne e ossa”»⁷². Tanto è vero questo che l'intuizione intesa fenomenologicamente ha sempre una dimensione *giustificativa*.

«Le intuizioni sono esperienze originariamente epistemiche che non necessitano di una giustificazione ulteriore. Se penso che ci sia un vasetto di marmellata in frigorifero, vedo che il

⁶⁹ A. Staiti, 2020, 58.

⁷⁰ *Ibidem*.

⁷¹ Cfr. A. Staiti, 2020, 63.

⁷² A. Staiti, 2020, 65.

vasetto si trova effettivamente lì, ottengo tutta la giustificazione necessaria del pensiero in questione. La richiesta di una giustificazione di qualche sorta per la visione diretta del vasetto di marmellata sarebbe del tutto fuori luogo»⁷³.

L'intuizione non è dunque una particolare classe di atti conoscitivi ma è «la caratterizzazione epistemica di un'esperienza percettiva, giudicativa, emotiva ecc... in cui si verifica la congruenza tra un senso meramente inteso e un senso direttamente visto»⁷⁴. Secondo Husserl le intuizioni possono essere origine di conoscenza universale. Nel riempimento intuitivo si rendono evidenti caratteri d'essenza dell'oggetto incontrato che costituiscono quelli che Husserl chiama *a priori materiali*. L'indagine husserliana ha di mira l'individuazione di questi *a priori* che sono da intendersi come qualità essenziali reperte tramite l'esperienza intuitiva ma detentrici di caratteri universali. Un esempio classico del concetto di *a priori* materiale è rappresentato dalla nozione di «rosso». Il concetto di «rosso» viene colto intuitivamente tramite riempimento intenzionale diretto – tanto che non è possibile per una persona cieca accedere alla nozione di «rosso»; tuttavia, una volta ottenuta tramite intuizione evidente, la nozione di rosso vale indipendentemente dal contesto di esperienza nel quale essa ci si fa incontro. Se la tradizione kantiana intende la nozione di *a priori* come forma che precede l'esperienza, per Husserl «a priori non significherebbe indipendente dall'esperienza, ma soltanto indipendente dal corso fattuale dell'esperienza»⁷⁵. Il concetto di *a priori* materiale può essere trasposto, seguendo il principio di tutti i principi della fenomenologia, anche in ambito morale. Secondo la prospettiva fenomenologica, a differenza di quanto sostiene Bauman in *Modernità e olocausto*, i fatti hanno caratterizzazioni morali indipendentemente da chi guidi in un determinato periodo le sorti della storia. Tali caratterizzazioni sono conoscibili intuitivamente e possono essere oggetto di indagine *eidetica* cioè essenziale. In ogni esperienza del mondo della vita si radicano *a priori* materiali che la fenomenologia ha il compito di disvelare secondo il loro senso universale. Come argomenta correttamente Staiti, il fatto che, ad esempio, la tortura sia sbagliata, è una conoscenza *a priori* fondata su evidenze intuitive dal valore universale. Se ci chiediamo, infatti, quali siano gli *a priori* materiali sui quali si fonda questo giudizio morale, scopriremmo che per l'essere umano «il dolore e la menomazione fisica sono disvalori»⁷⁶ e che «la tortura è sbagliata è una conseguenza particolare del fatto che realizzare disvalori è sbagliato»⁷⁷.

⁷³ Ivi, 66.

⁷⁴ *Ibidem*.

⁷⁵ Ivi, 39.

⁷⁶ A. Staiti, 2020, 39.

⁷⁷ *Ibidem*.

6. Conclusione

In un passaggio de *L'umanità perduta* Alain Finkielkraut descrive il mutamento di atteggiamento di Emilio Lussu avvenuto nelle trincee della Prima Guerra Mondiale. Trovandosi fortunatamente di fronte ad un soldato austriaco, ad una distanza che avrebbe reso molto facile centrare il bersaglio, il soldato Lussu viene «colpito dal fulmine dell'evidenza»⁷⁸ che lo fa esclamare: «avevo di fronte un uomo. Un uomo! Un uomo!»⁷⁹. L'esperienza nella sua dimensione intenzionale e globale sfonda il muro astrattivo e alienante eretto dall'ideologia che aveva portato il giovane sull'altopiano di Asiago. Nell'evidenza intuitiva, l'Altro uomo si disvela nella sua verità incarnata rendendo Lussu «momentaneamente inadatto al suo mestiere di soldato»⁸⁰. Sul piano dell'evidenza semplice del mondo della vita, il soldato austriaco si smarca dalle etichettature inautentiche apposte dall'ideologia guerresca e recupera la fisionomia autentica di uomo tra altri uomini. Lo sguardo del soldato Lussu si modifica intenzionalmente: esso non è più obiettivisticamente teso a selezionare aspetti della manifestazione altrui ma si apre alla totalità delle dimensioni intenzionali dell'Altro. È questo indefinitivo il grande apporto della fenomenologia. Gli oggetti, così come le persone, non sono concepiti come inerti *objecti* offerti al mio sguardo interpretativo ma si ergono come unità di senso continuamente disvelantisi. Come sostiene magistralmente Levinas:

«Sarebbe forse sbagliato qualificare la filosofia di Husserl come intellettualistica. Il primato accordato alla nozione di senso rispetto alla nozione di oggetto ci impedisce di farlo. L'intenzione di un desiderio, di un sentimento, racchiude un senso originale che non è oggettivo nel senso stretto del termine. E' Husserl ad aver introdotto nella filosofia l'idea secondo cui il pensiero può avere un senso, mirare a qualcosa anche quando questo qualcosa è assolutamente indeterminato»⁸¹.

Lo sguardo fenomenologicamente inteso è innanzitutto ricerca di senso sulla scia di intuizioni che conducono ad evidenze. Il soldato Lussu è costretto dalle circostanze ad abbandonarsi alla natura intenzionale della propria attività conoscitiva venendo ricompensato dal «fulmine dell'evidenza», che potremmo intendere come riempimento intuitivo della propria intenzione di senso. «Ogni intenzione è un'evidenza cercata»⁸² sostiene Levinas, affermando la stretta relazione tra ricerca del senso ed evidenza. Lo sguardo inteso intenzionalmente *invischia* il soggetto con il senso d'essere dell'Altro impedendogli di essere indifferente al suo destino. Il flâneur postmoderno blocca la dinamica *vischiosa* dello sguardo intenzionalmente teso alla ricerca di senso, garantendosi il proprio margine di libertà – o di irresponsabilità. Eppure l'obiettivo non

⁷⁸ A. Finkielkraut, 1994, 33.

⁷⁹ E. Lussu in A. Finkielkraut, 1994, 33.

⁸⁰ A. Finkielkraut, 1994, 34.

⁸¹ E. Levinas, 1998, 24.

⁸² *Ibidem*.

viene raggiunto. La società postmoderna è gravata da paure che derivano proprio da questo continuo tentativo di sradicamento dalle proprie radici e dai rapporti costitutivi. Il mondo post-ideologico, nato sugli ideali di liberismo narcisistico, ha il suo «catalogo di paure»⁸³ che vanno dalla paura della morte, all'ansia di inadeguatezza fino all'ossessione per il *wellness* e per la prestazione fisica in generale. L'uomo sorto dall'abbattimento del muro di Berlino e da tutti i muri dei valori novecenteschi si trova impaurito di fronte alla necessità di costruire la propria identità da essere sradicato. Il nostro è il momento della «paura costruita su misura»⁸⁴, poiché «l'individuo è stato lasciato libero di costruire le proprie paure, di battezzarle con nomi scelti da lui e di affrontarle a modo suo»⁸⁵. Occorre forse ripensare la questione della libertà proprio partendo dagli esiti angoscianti prodotti dalla postmodernità. Forse occorre accorgersi che la libertà non sta nell'affermazione di una volontà di potenza sempre più annichilente, quanto nell'arrendersi al fatto che è proprio nella dinamica intenzione-evidenza che essa può compiersi. Solo un mondo dato «è un mondo è un mondo rispetto al quale noi possiamo essere liberi senza che tale libertà sia puramente negativa [...]. L'evidenza di un mondo dato [...] è il compimento positivo della libertà»⁸⁶.

RIFERIMENTI BIBLIOGRAFICI

ARENDT Hannah, 1964, *La banalità del male, Eichmann a Gerusalemme*. Feltrinelli, Milano.

BELOHRADSKY Vaclav, 1980, *Il mondo della vita: un problema politico*. Jaca Book, Milano.

BAUMAN Zygmunt, 1999a, *L'età dell'incertezza*. Il Mulino, Bologna.

BAUMAN Zygmunt, 1999b, *Modernità e olocausto*. Il Mulino, Bologna.

BAUMAN Zygmunt, 2000, *La solitudine del cittadino globale*. Feltrinelli, Milano (ed. or. In search of politics, Polity Press, Cambridge, 1999).

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

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

⁸³ Cfr. Bauman, 1999, capitolo quarto: «un catalogo delle paure postmoderne».

⁸⁴ Z. Bauman, 2000, 68.

⁸⁵ Ivi, 69.

⁸⁶ E. Levinas, 1998, 24.

DERIDDA Jacques, 1994, *Intervista a Robert Maggiori* apparsa su Libération il 24 novembre 1994. Disponibile in lingua francese al seguente link: <http://hydra.humanities.uci.edu/derrida/ami.html>

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

DI MARTINO Carmine, 2018, *Figure della relazione, saggi su Ricoeur, Patočka e Deriddà*. Edizioni di Pagina, Bari.

FINKIELKRAUT Alain, 2009, *L'umanità perduta*. Lindau, Torino (ed. or. *L'humanité perdue*, Éditions du Seuil, 1996).

FROMM Erich, 1975, *Anatomia della distruttività umana*. Mondadori, Milano (ed. or. *The anatomy of human Destructiveness*, Jonathan Cape, London, 1974).

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, 1988, *Vorlesungen über ethik und wertlehre 1908-1914*, in *Husserliana XXVIII*, Kluwer, Dordrecht.

HUSSERL Edmund, 1994, *La filosofia come scienza rigorosa*. Laterza, Roma-Bari (ed. or. *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Kluwer Academic publishers, 1987).

HUSSERL Edmund, 2002, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*. Einaudi, Torino. (ed. or. *Ideen zu einer Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Martinus Nijhoff, Den Haag, 1952).

LÉVINAS Emmanuel, 1998, *Scoprire l'esistenza con Husserl e Heidegger*. Cortina, Milano.

RECALCATI Massimo, 2012, *Ritratti del desiderio*. Cortina, Milano. Edizione Kindle.

SARTRE Jean Paul, 2014, *L'essere e il nulla*. Il Saggiatore, Milano (ed. or. *L'Être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*, Gallimard, Paris, 1943).

STAITI Andrea, 2020, *Etica naturalistica e fenomenologia*. Il Mulino, Bologna.

TAYLOR Charles, 1994, *Il disagio della modernità*. Laterza, Bari (ed. or. *The Malaise of Modernity*, Canadian Broadcasting Corporation, 1991).